

Terreiros negros, cidade branca: A (re)existência dos locais de culto afro- brasileiros em Uberlândia/MG - Brasil.

Cristhian Dany de Lima.

Cita:

Cristhian Dany de Lima (2019). *Terreiros negros, cidade branca: A (re)existência dos locais de culto afro- brasileiros em Uberlândia/MG - Brasil. XXXII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. Asociación Latinoamericana de Sociología, Lima.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-030/1320>



Terreiros negros, cidade branca: A (re)existência dos locais de culto afro-brasileiros em Uberlândia/MG - Brasil.

Cristhian Dany de Lima

Resumo

Iniciei-me no candomblé de Ketu há 11 anos. E quanto mais experimentava o pertencimento ao novo mundo, mais facilmente eu começava a identificar as marcas de sua presença física na cidade, de sua territorialidade e de sua territorialização. Um número cada vez maior de ruas, avenidas e vielas testemunhavam a minha surpresa ao perceber que as bandeiras brancas sobre as casas, as tigelas de louça branca ou corujas sobre o portão; mariôs sobre as portões; comigo-ninguém-pode, folhas santas, pereguns e outras folhas sagradas a emoldurarem muros e cercas; constituíam sinais sutis de uma presença vultuosa, e até então ignoradas. Procedemos então ao mapeamento dos locais de culto associados aos saberes e práticas afro-religiosas. Ao final, encontramos o total de 218 templos/terreiros. Nosso objeto é o processo de territorialização e as dinâmicas de localização dos saberes e práticas sócio religiosas que mantêm alguma relação com a matriz afro-brasileira no município de Uberlândia/MG e as dimensões de resistência que suas existências suscitam.

Palavras chave

Mapeamentos sociais; Religiões afro-brasileiras; Lógicas de localização.

Introdução

Nossa intenção é apresentar os resultados alcançados, até então, durante o período de doutoramento junto ao Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade; do Departamento de Ciências Sociais (CPDA) da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Nele estão consubstanciados o conjunto de reflexões teóricas e os dados obtidos com o trabalho de campo, correspondendo muito mais à um inventário da trajetória da pesquisa que um texto finalizado. Ao longo dos anos de 2017 e 2018, realizei o efetivo mapeamento e georreferenciamento de 218 locais de culto (casas / templos / cabanas / ilês / abaçás/ terreiros / centros / tendas / barracões)¹ associados aos saberes e práticas sócio culturais afro-brasileiros existentes e atuantes no município de Uberlândia/MG. O processo de construção do mapeamento possibilitou a elaboração de dois produtos (2 mapas) que serão apresentados na seção resultados e discussão.



Fundamentação

O tema, que ora se coloca como horizonte para a pesquisa, foi profundamente influenciado por minha experiência religiosa. Há cerca de 13 anos me converti ao candomblé, e há pouco mais de 11 anos me iniciei no culto aos orixás. Nesse longo processo de pertencimento pude ser continuamente afetado pelas formas de ser e viver do povo de Santo. Foi um processo poderoso e de ressignificação que só foi possível a medida em que fui – ainda que inadvertidamente – por ele afetado. Da despreziosa fruição do primeiro contato, passando pela curiosidade acadêmica sobre aquele universo, fui – sem que para isso me dispusesse racional e intencionalmente – envolvido e tomado por um violento processo de transe. Já haviam se passado dois anos de convívio com aquele universo religioso, de forma absolutamente estável. Os eventos de janeiro de 2008 mudaram tudo. Durante uma semana de obrigações no terreiro (período em que se concentram a quase totalidade dos ritos tradicionalmente repetidos, sempre segunda a filiação familiar de cada terreiro, ou local de culto) acabei por *bolar no santo*. Noutras palavras, sem o conhecimento prévio de quaisquer características do processo (pois, nunca o havia presenciado), meu corpo reproduziu (o que foi imediatamente identificado pelos responsáveis e mais velhos do terreiro) um conjunto de movimentos e espasmos, até que, completamente rígido, caiu frontal e lentamente, sem flexionar os membros inferiores, no chão. Obviamente que até a queda não compreendia o que se passava. Depois dela, só voltei a ter consciência assim que os ritos específicos para *apaziguar a situação* foram realizados pelos mais velhos. Um misto de horror e maravilhamento tomava conta de mim, e a totalidade da experiência era para mim absolutamente incompreensível. A rigidez involuntária dos membros, as ondas de calor, a respiração ofegante e incontrolável, a perda do senso de localização; as sensações que tudo isso provocava, a minha incapacidade de controlar tais processos, o medo, a insegurança, a sensação de experimentar algo completamente incompreensível fustigavam a mente, ao mesmo tempo em que alteravam profundamente o corpo. Naquele sábado de janeiro de 2008 eu havia sido poderosa e irreversivelmente afetado. Ao ser afetado por aquele universo de práticas e saberes afro religiosos passava a me inserir de outra maneira no interior da comunidade de culto. Não só porque adquirira um novo *status* entre os membros daquela comunidade, mas, sobretudo, porque nada mais seria como antes, dali por diante. Um novo estatuto epistêmico, uma nova forma de ser e sentir, com seus códigos e silêncios próprios, havia sido estabelecido.

A partir de sua experiência com a feitiçaria praticada por camponeses na região do Bocage (França) em 1968, Favret-Saada (2005) pode colocar em questão a relevância



e a centralidade que o afeto (entendido como ser afetado, com o fato de estar de alguma forma vivenciando o que 'etnograficamente' deveria apenas ser observado, ainda que de forma 'participativa'), algo que está além e aquém de qualquer possibilidade de entendimento ou enunciação, deveria desempenhar no interior do trabalho antropológico. O fato é que a autora se viu afetada pelo seu 'objeto' quando os camponeses – e ela própria – começaram a perceber sinais de que ela estaria enfeitiçada. As possibilidades analíticas e epistemológicas que se abriram foram então poderosas no sentido de permitir uma reinvenção do próprio fazer etnográfico. É a própria autora quem adverte que

Ora, eu estava justamente no lugar do nativo, agitada pelas “sensações, percepções e pelos pensamentos” de quem ocupa um lugar no sistema da feitiçaria. Se afirmo que é preciso aceitar ocupá-lo, em vez de imaginar-se lá, é pela simples razão de que o que ali se passa é literalmente inimaginável, sobretudo para um etnógrafo, habituado a trabalhar com representações: quando se está em um tal lugar, é-se bombardeado por intensidades específicas (chamemo-las de afetos), que geralmente não são significáveis. Esse lugar e as intensidades que lhe são ligadas têm então que ser experimentados: é a única maneira de aproximá-los. (Favret-Saada, 2005, p. 159)

Daquele sábado de janeiro até o dia 08 de março de 2008, iniciei os preparativos para a efetiva iniciação nos segredos da religião. A festa pública que me apresentava como neófito à comunidade de culto ocorreu na noite do dia 08 de março de 2008. De lá até hoje continuo vinculado às práticas ritualísticas de minha família e comunidade espiritual afro-brasileira. Ao longo dessa caminhada fui me inserindo aos poucos num novo universo concreto e simbólico: de práticas e representações, afetos e hierarquias, sonoridades e sabores, cores e texturas, territórios e significados. Tal processo deu-se através de um aprendizado longo, sinuoso e imprevisível, profundamente orientado pela oralidade e saberes tradicionais aprendidos e ensinados nos terreiros de candomblé, e profundamente moldados por sua hierarquia, formas de autoridade e de transmissão dos saberes. Tal aprendizado se dá no interior de cada comunidade ou “família espiritual”, nas tarefas do dia a dia (desde o cuidado com a limpeza da casa até os rituais religiosos). Mas, também nos momentos de proximidade e contato entre diferentes casas (quer aquelas ligadas por parentesco ritualístico, quer as mais distantes): durante festas religiosas, obrigações, encontros, congressos, etc. É na totalidade desses momentos que são dadas as circunstâncias em que se entra em contato com saberes e práticas que – ao serem rememorados – remontam, recriam e atualizam os feitos e memórias de nossos ancestrais (Bastide, 1961). Ao repetirmos



seus gestos, os mantemos vivos. Mais, atualizamos sua presença e, por meio disso, ressignifica-se a vida. É o que ocorre quando estamos a cuidar dos animais e das plantas, zelar pela limpeza da casa, fazer banhos e oferendas; é o que nos mobiliza nos momentos de oração e ritualísticos, mas, também nos momentos de convivência e conversas informais. A transmissão deste conjunto de saberes e práticas não se dá apenas pela palavra, mas, também através do exemplo e da repetição (parte fundamental da oralidade). Há muitas coisas que só se aprende ao fazer ou observando ser feito por alguém (normalmente um mais velho, em termos de tempo de iniciação e não em termos etários). O processo de aprendizado é igualmente baseado na observação e na prática, mediado por sistemas de recompensas e retribuições que podem variar de pessoa para pessoa: de acordo com o envolvimento, interesse, tempo de iniciação e/ou grau hierárquico, e por vezes, predileção afetiva de quem ensina. Quase sempre pouco teórico ou teorizado, na maior parte das ocasiões sequer verbalizado; esse conhecimento prático é aprendido sem a percepção de que, naquele momento, se está aprendendo. Assim gestos e práticas, ritmos e musicalidade, sabores e odores, cores e tons, territórios e uma certa noção de espacialidade também compõem os universos em que se ensina e se aprende, informando – junto com a palavra falada – a construção da oralidade. Com efeito, a autoria aqui é sempre difusa, indeterminada e efetivamente coletiva. Não há autoridade individual. Aquele que enuncia um conhecimento, mesmo que o faça de um alto grau hierárquico, não é seu criador. De certa forma, imemoriais e indefinidas multidões falam através dele. Da mesma forma, ainda que atualizações e transformações tenham lugar, é no âmbito da coletividade experimentada como família espiritual – num primeiro momento – e no conjunto do povo de santo – por fim – que é estabelecido o que deve permanecer.

Esse pertencimento de mais de 11 anos, possibilitado pela iniciação, me permitiu a intimidade necessária para entender que nos territórios associados aos saberes e práticas sócio religiosos afro-brasileiros ocorriam um conjunto de rupturas em relação aos laços e relações “típicos” da experiência fora deles. Era só adentrar o portão de meu terreiro (o Ilé Àṣẹ Alaketu Ọḍẹ Igbó situado no município de Uberlândia/MG) para que bruscas mudanças pudessem ser vividamente sentidas: das formas de reverência e cordialidade entre os adeptos até a maneira como se percebia/vivia o passar do tempo. As dimensões normalmente hipervalorizadas pela modernidade ocidental (ordem, quantificação, previsão, controle, racionalização, maquinização, etc.) ali se encontravam – repetidamente – neutralizadas; e quando – por ventura – se faziam presentes; pelo menos ali, naquele território sagrado; não eram protagonistas. Persistia, dentro



daqueles muros, uma forma de vida que em tudo se diferencia da experiência racional e racionalizadora comum fora dali. Inclusive, a ela resistindo mesmo quando se adapta, porque ao fazê-lo submeteria a racionalidade à novos arranjos e construções que lhe alterariam profundamente o sentido. Naquele território, tornado sagrado, sobreviviam formas imemoriais de vínculos, de manifestação de afeto, de interações humanidade & natureza & humanidade. Pulsava, vividamente, uma outra perspectiva de ser e estar no mundo, um outro modo de vida, uma outra episteme, uma outra ética e estética. Era impossível não se afetar. De maneira que, quanto maior e mais intenso o contato com aquela maneira de ver/ser/estar no mundo, novos significados e dimensões se desvelavam ao olhar atento e – cada vez mais – profundamente afetado. Quanto maior o pertencimento ao novo mundo, mais facilmente eu começava a identificar as marcas de sua presença física na cidade, de sua territorialidade e de sua territorialização (o que até então permanecia ou ignoradas ou não percebidas por mim). Num primeiro momento – a medida em que eu aprendia a reconhecer os signos e sinais dessa presença – se agigantava a minha percepção acerca da quantidade de locais de cultos afro-brasileiros no município em análise. Um número cada vez maior de ruas, avenidas e vielas testemunhavam a minha surpresa ao perceber que as bandeiras brancas sobre as casas, as tigelas de louça branca ou esculturas de corujas sobre o portão; mariôs sobre as portas e portões; comigo-ninguém-pode, folhas santas, pereguns e outras folhas sagradas a emoldurarem muros, cercas e portões; constituíam sinais sutis de uma presença vultuosa e até então ignorada por mim. Para além do crescente número de locais ou casas de culto, minha percepção também começava a distinguir nas ruas e caminhos, encruzilhadas e rotatórias, praças e parques, rios e lagos, estradas férreas e de asfalto; incontáveis formas e manifestações do agradar e do agradecer afro-brasileiros. Despachos, oferendas e ebós pontilhavam e continuam a pontilhar a cidade numa poderosa profusão de cores, odores e formas. Mercados e lojas especializados em produtos e serviços para o povo de santo ganham forma e proeminência: produtos vegetais, animais e minerais; paramentas e roupas, alimentos e bebidas, objetos de decoração, etc. Descortinava-se uma nova realidade cuja imponência e – ao mesmo tempo – capacidade de camuflagem na paisagem urbana exigiam mais que o olhar atento do devoto, colocava-se como problema a ser pensado, sistematicamente.

É assim que, a despeito da indescritível violência de que foi – e continua a ser – preferencial vítima, a herança afro-brasileira se fez/faz presença, consciente ou não, em tudo o que nos distingue como brasileiros: nossa língua, gestos, formas de sentir e afetos; em nossa alegria e nas traduções que ela encontra para expressar-se. Mas,



também em nossa melancolia: há sempre um cadinho de banzo na saudade que sentimos e na maneira como vivemos nossas frustrações coletivas. Está em nossas festas, música, culinária. Está no futebol e no carnaval. No samba e na bossa nova. Nas artes (acadêmicas e populares). Na maneira como construímos alianças e vivenciamos oposições e conflitos. Está na casa e na rua, nos palácios e nas encruzilhadas. É uma matriz pluriversa das muitas, e igualmente pluriversas, matrizes de nossa alma. Está em nossa pluriversa religiosidade: em sua presença exuberante e óbvia nas religiosidades afro-brasileiras, mas também nos muitos cristianismos e na religiosidade popular: está nas mandingas, simpatias e “fogueiras santas”; nas *adurás* e ladainhas, nas oferendas, promessas e até nas campanhas neopentecostais “de libertação”. Está em nossas edificações públicas e privadas. Em nossa rebeldia e em nossa apatia. Nos mercados e nas relações comerciais. Está presente – de alguma forma – nos terreiros e nas igrejas, no morro e no asfalto, na periferia e no centro. De maneira que, estudar da forma mais diversificada e localizada possível, investigando as múltiplas formas como essa ancestralidade e herança civilizacional se consolidou, faz parte de um urgente e improrrogável exercício de reparação histórica. Tal esforço é indispensável para superar visões estereotipadas e ou preconceituosas e pode permitir que nos aproximemos de valores e crenças ancestrais afro-brasileiros, seja aqueles ainda presentes nos saberes e práticas sócio religiosas afro-brasileiras, seja aqueles que já se amalgamaram irresistivelmente ao que entendemos como brasilidade.

Apesar do suplício e da humilhação, da violência e do estigma, da pobreza e da marginalização, da coisificação e da morte, contingentes infindáveis de seres humanos, sequestrados de sua própria terra e submetidos à uma diáspora forçada, foram mantidos sob as mais terríveis e abomináveis condições na nova terra (e desconhecida para eles), e mesmo assim não pereceram ou foram aniquilados. Contrariamente, buscaram em suas ancestralidades e legados civilizatórios, preservados e reinventados na nova terra, a principal forma de resistir e existir (Prandi, 1991). Uma miríade de povos, recortados e reorganizados (segundo o arbítrio da violência e ou do oportunismo do interesse mercantil), sob formas, alcunhas, nomes e agrupamentos aos quais eles mesmos não se reconheciam; tiveram negados suas individualidades, histórias, ancestralidades. Negadas quaisquer possibilidades de se seguir em frente; também não tinham caminhos para voltar. Sem nomes ou famílias, despersonalizados e completamente sem vínculos ou perspectivas, para trás ou adiante. Atados apenas às suas memórias, e à reconstrução de sua ancestralidade agora sob inauditas condições, num complexo e multifacetado quadro de referências, africanos escravizados e seus descendentes



acabaram por “aproximar” no Brasil, grupos étnicos que na África permaneceram como “etnias” relativamente estáveis, e por vezes inimigas. Sob tais circunstâncias emergem uma gama de relações e interações sociais, não só inéditas no continente africano, como inauditas em outras regiões do tráfico atlântico. Nos parece que a forma como essa pluriversalidade se expressa varia tanto em função do tempo e do espaço; quanto em consonância com o recorte/escala e as perspectivas teóricas adotadas. Tais dimensões atravessaram e atravessam-se transversalmente (grupos étnicos em relação, contextos históricos, relações sociais, etc.) produzindo – em cada caso – um infinito de interações, adaptações e criações afro-brasileiras; cuja mensuração em definitivo e a construção de um modelo interpretativo único são impossíveis. Na dinâmica de suas formações, ao mesmo tempo que se inserem e são resultantes de espaços de indefinição e regiões de fronteiras; produzem – ato contínuo – arranjos identitários cujos limites são borrados e imprecisos (Sansone, 2004). De forma que, seja qual for o ângulo de análise escolhido, estaremos diante – sempre – de interações complexas, multiníveis e polifônicas. Tais dimensões demonstram a complexidade do fenômeno escolhido, sempre a reclamar novos olhares e interpretações à guisa de novos estudos empíricos que nos permitam particularizar sua ocorrência.

Nas novas terras, destituídos de tudo o que lhes reservava pertencimento étnico e ancestral, os negros e seus descendentes preservaram – posto que impossíveis de serem arrancadas – suas memórias, criatividade e protagonismo. É na memória que – em seu conjunto – os afro-brasileiros buscaram forças e formas para sobreviver, e fizeram dela a matriz para as múltiplas reconstruções que operaram. Na diáspora negra, o povo negro desterritorializado teve na religião a fonte guardiã dos valores da sua cultura e sobrevivência, diante dos horrores da escravidão, que desestruturou sua família e quase todas as suas instituições sociais. Para os povos negros, a religião é, portanto, mais que uma manifestação de espiritualidade, é um elemento fundamental da sua resistência a todas as violências a que foram submetidos. Na diáspora, o espaço geográfico que representa a África-mãe foi transferido e restituído no terreiro (Bastide, 1961). Embora todos estes significados estejam presentes no imaginário popular, nem sempre as estatísticas permitem captar a sua verdadeira força nas práticas cotidianas, na recriação de relações sociais e raciais. (Garcia, 2006)

Memória e tradição como (re) invenção e (re) territorialização. Relação que também aparece no debate historiográfico sobre a memória. Concordamos com Seixas (2004), que ao refletir sobre quais são os tempos acessados ou despertados pela construção



da memória, nos oferece uma brilhante síntese (articulando as perspectivas de Proust, Bergson, Bachelard e Nietzsche), que opõem a memória às concepções de tempo linear e progresso, fazendo emergir novas possibilidades de interpretação das encruzilhadas que aproximam história e memória. Para a autora, a memória tece fios entre os seres, os lugares, os acontecimentos; estabelecendo nexos e possibilidades que nada tem a ver com o que 'realmente' acontecera. Ao revigorar e atualizar os passados – reencontrando o vivido ao mesmo tempo no passado e no presente – a memória recria o que é rememorado; de maneira que, ao fim, é a própria realidade que se forma na (e através da) memória. É assim que a memória atualizaria as lembranças agindo sobre elas. A memória seria mais um agir, que um conhecimento desinteressado do passado. Dessa forma, por intervenção da memória, povos até então desterritorializados vão se apropriando do território, transformando-o num espaço novo a partir de suas vivências, reconstruindo-o afetiva e sentimentalmente. O território não é simplesmente uma substância que contém recursos naturais e uma população (demografia). O Território é uma categoria espessa que pressupõe um espaço geográfico que é apropriado e o próprio processo de apropriação – territorialização – enseja identidades. Elas, por sua vez, ensejam territorialidades; que por serem processuais, são, dinâmicas e mutáveis. Materializando em cada momento uma determinada ordem, uma determinada forma de configuração territorial, uma particular expressão material de saberes espaciais. Exatamente por isso, Little (2003) chamará atenção para o fato de que a expressão dessa territorialidade não residiria na existência de leis ou títulos de posse e propriedade; mas se constituiria numa força viva, ativada e possibilitada pela memória coletiva. É ela, a memória coletiva, que incorpora dimensões simbólicas e identitárias na relação do grupo com seu território, permitindo – por meio disso – o espessamento do território, que adquire então densidade, profundidade e consistência temporal (dimensões que não estão dadas naturalmente, não são propriedades naturais, ou – nas palavras do autor – biofísicas).

Metodologia

Achselrad e Coli (2008) chamam atenção para as implicações políticas que os mapas possuem. Para os autores, os mapas são uma construção abstrata acerca dos territórios (seus usos e ocupações), e sua construção se dá sempre orientada a partir de um ponto de vista, de um lugar, de uma posição. Assim, mais que representações abstratas os mapas são – sempre – representações parciais, posto que, os aspectos destacados são aqueles cuja observação é possível a partir de um determinado ângulo. Como instrumento de representação acerca dos territórios, os mapas possuem poder



explicativo exatamente na medida em que seus autores selecionam, dentre infinitas variáveis, quais os aspectos destacarão – naquele mapa - sobre os territórios analisados. A imaginação cartográfica passa, então, a recortar o real para descrevê-lo, e descrevê-lo para possuí-lo. O que significa dizer que os mapas são expressões de determinadas relações de poder, quer porque delas decorrem; quer porque sobre elas interferem. Dito de outra forma: ao privilegiar um ponto de vista outros são silenciados. É que as disputas em torno da representação do espaço articulam-se e nutrem-se das disputas pelos territórios. A linguagem do ato de mapear é uma linguagem política, por vezes violenta, que expressa determinadas e assimétricas relações sociais (entre povos, diferentes epistemologias, diferentes grupos econômicos e nações, i.e.). Como resultante de relações de poder, os mapas também são objetos de disputas, são eles mesmos instrumentos políticos, objeto e sujeitos de intervenção sobre as decisões políticas, logo estão em constante fazimento.

Nesse ínterim, o desenvolvimento de novas tecnologias digitais de produção cartográfica permitiu o alargamento tanto da extensão do campo de ação, quanto do universo de sujeitos envolvidos nas atividades mapeadoras (Acserald e Coli, 2008). Neste cenário, e potencializados pela revolução técnica, velhos e persistentes conflitos territoriais começam a ser expressos, crescentemente, sob a forma da representação cartográfica. Rompendo os limites dos gabinetes dos cartógrafos, assiste-se a uma disseminação da capacidade criadora e dos usos sociais dos mapas. Emergem um novo conjunto de modalidades (administrativos, de zoneamento, de penetração, etnográficos, sociais, etc.) e de práticas de mapeamento (coletivo, participativo, auto mapeamento, etc.). Os mapas diversificam-se, e se tornam ferramentas cada vez mais acessíveis (econômica, política, tecnológica e socialmente). Surge a crescente possibilidade do contramapeamento, permitindo voz e visibilidade a grupos marginalizados que eram, até então, solenemente ignorados/invisibilizados pela cartografia oficial/técnica. Os mapeamentos passaram então a ocupar um papel de referência na organização das comunidades e grupos subalternos, permitindo por meio da construção coletiva sobre os saberes e conhecimentos desses grupos, sobre os territórios que ocupam, o fortalecimento de suas próprias identidades. Essas novas propostas cartográficas ora submetem a cartografia hegemônica a novos usos, ora orientam-se no sentido de estabelecer novas propostas de objeto e de processo cartográfico. Para essas novas perspectivas a representação cartográfica é sempre situacional. Os mapas não são fixos, pois, não é imutável a territorialidade que pretendem representar. Os mapas são documentos eminentemente históricos, de forma que, uma mesma comunidade pode



produzir grafagens diferentes sobre um mesmo espaço (em momentos distintos). Por alçarem comunidades tradicionais à condição de sujeitas do processo de grafagem de seus territórios, os mapeamentos participativos permitem também a visibilização de múltiplos raciocínios espaciais. São por isso, possuidores de poderosos aspectos etnográficos. O intenso desenvolvimento técnico e tecnológico com a proliferação e simplificação dos Sistemas de Informação Geográficos (SIG)² permitiram que o ato de cartografar pudesse ser popularizado. Por fim, e é importante sublinhar, a realização dos mapeamentos induzem uma instrumentalização técnica das comunidades tradicionais, que reforçam os efeitos políticos de suas ações.

É por isso que definimos como nosso objeto o processo de territorialização dos saberes e práticas sócio religiosas que mantêm alguma relação com a matriz afro-brasileira, no município de Uberlândia/MG. É nossa pretensão quantificar e localizar espacialmente tal presença e permitir que os raciocínios espaciais das comunidades tradicionais afro-brasileiras possam emergir. Para tanto, fazia-se necessário levantar o número de locais de culto vinculados – nalguma medida – com os saberes e práticas sócio religiosos afro-brasileiros, se possível definindo sua localização espacial. Realizamos então contato com a DIAFRO (Diretoria de Assuntos Afro-Raciais da Prefeitura de Uberlândia/MG) solicitando informações e eventuais levantamentos acerca das comunidades tradicionais de terreiro presentes naquela localidade. Como resposta, nos foi informado a existência de uma listagem, produzida há alguns anos, com algumas centenas de terreiros; que, contudo, não havia sido encontrada. O fato é que, se existia algum levantamento, naquele momento não tínhamos acesso a ele.

Diante do insucesso assumimos então duas estratégias: começamos por listar os terreiros afro-brasileiros que conhecíamos e tínhamos, pessoalmente, algum contato (neste primeiro esforço 85 casas foram listadas. Mas o sentimento de que o número seria bem maior, estava presente nas falas de todas as lideranças espirituais contatadas); e concomitantemente, iniciamos a pesquisa e levantamento bibliográfico com vistas a realização de nosso estado da arte. Quase ao mesmo tempo, recebemos do pesquisador Cairo Katrib, professor de História da Universidade Federal de Uberlândia, três listagens. Confrontadas com as 85 casas já listadas anteriormente, atingimos o número de 139 casas devidamente identificadas (um acréscimo de 54 comunidades tradicionais). Noutro front, o da pesquisa bibliográfica, nos deparamos com os trabalhos de Faria e Santos (2006, p.22) ,Cunha (2010, p.22) – que apresentavam o mesmo mapeamento, elaborado pelo primeiro, em que eram listados



os locais de culto afro-brasileiros por bairros, totalizando 229 casas – e Lopes (2011, p.11) que apresentava a constatação da existência de 256 casas. Como nenhum dos trabalhos incluía (como anexo) a listagem utilizada para a confecção dos mapas, fizemos contato com os autores do primeiro e do último trabalho. Fomos prontamente atendidos por ambos, que informaram que a fonte de seus dados era a listagem realizada pela DIAFRO, a que nos referimos anteriormente. Lopes nos disponibilizou prontamente a listagem de terreiros construída pela DIAFRO (lhe entregue no ano 2010) com 256 locais de culto afro-brasileiros listados. Enfim, a lista poderia ser explorada. O fato é que, depuradas todas as informações da referida listagem, tínhamos no levantamento realizado pela DIAFRO o total de 182 casas, o que significou a inclusão de 43 entradas em nossa lista.

À medida que as casas iam sendo listadas, construímos e compartilhamos um mapeamento virtual³ que passamos a divulgar entre as lideranças religiosas dos cultos afro-brasileiros no município de Uberlândia/MG. A partir desta divulgação iniciou-se um processo de colaboração e construção coletiva, que nos permitiu acesso aos dados referentes a novos 36 locais de culto e a melhor caracterização e precisão dos dados referentes à muitos locais de culto, totalizando – até o momento – 218 comunidades tradicionais de terreiros devidamente mapeadas.

Resultados e Discussões

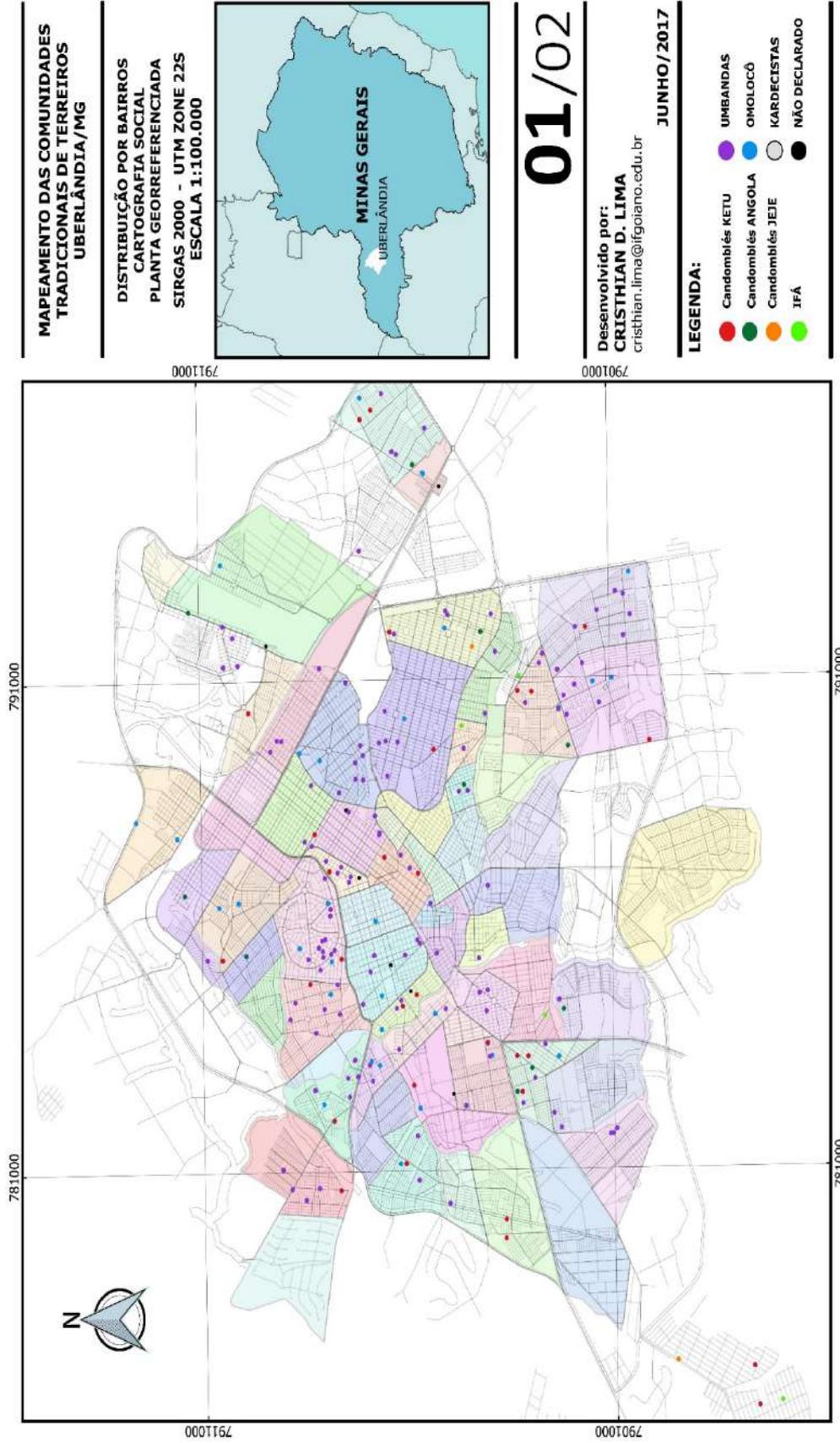
Ao longo da condução da pesquisa de campo e construção do mapeamento das comunidades religiosas de matriz africana no município de Uberlândia/MG, foram observados os seguintes valores e princípios:

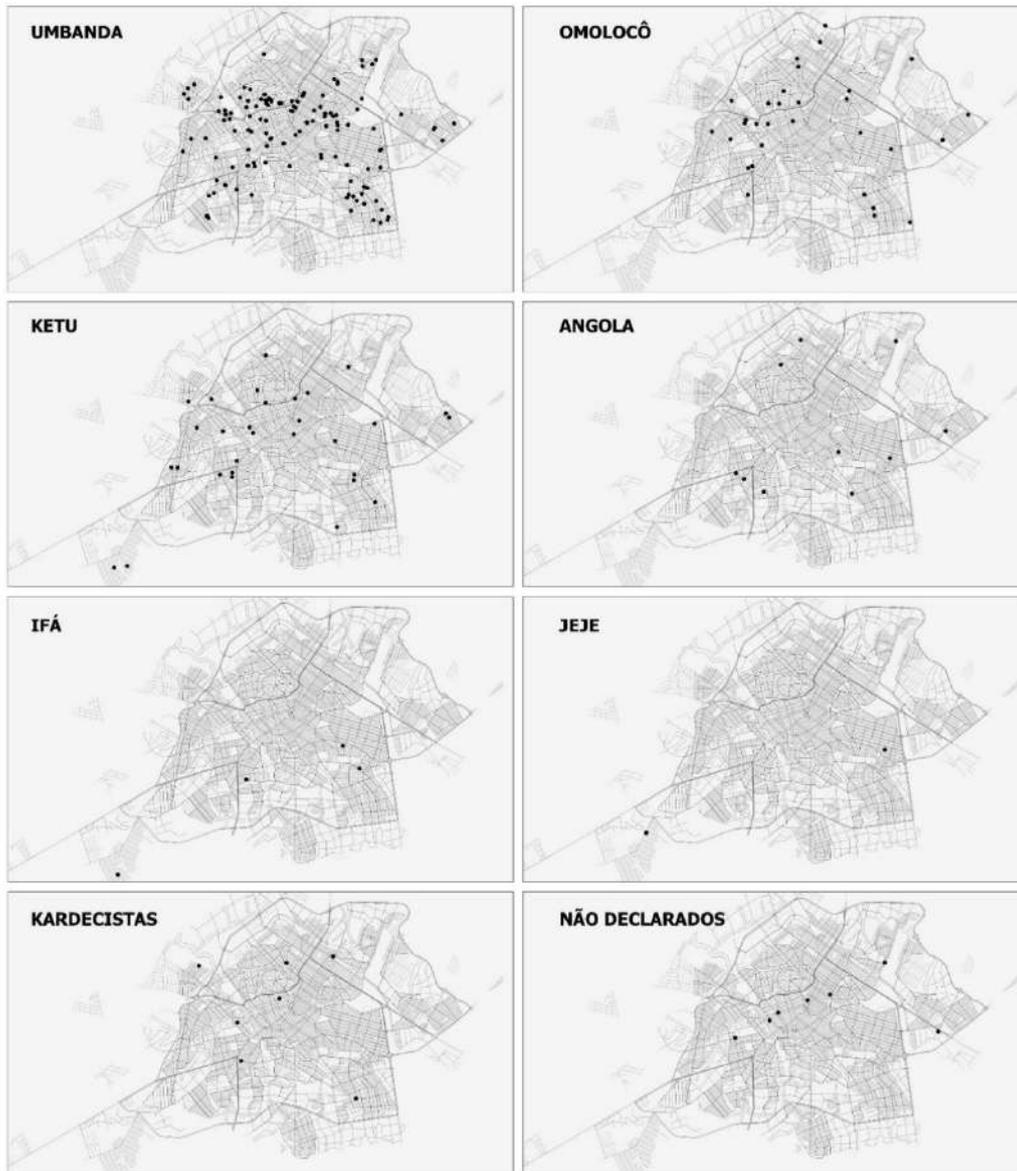
1. o respeito à autorrepresentação por parte das comunidades tradicionais de terreiro (com as grafias das nomenclaturas dos locais de culto obedecendo à forma como estão apresentadas nas listagens ou foram solicitadas pelas lideranças religiosas. O mesmo aplica-se aos nomes e títulos das lideranças dos terreiros);
2. a ausência de qualquer princípio hierarquizador ou tipo de filtro (seja tamanho da área ocupada, número de adeptos, tempo de atuação da casa, etc.). Procurar-se-á, sempre, a máxima fidelidade às fontes das informações. No mesmo sentido, o agrupamento sob a forma de nações, tal como apresentado nos dois mapas, decorre do respeito ao sentimento de pertencimento próprio de cada comunidade e manifestado por sua liderança, ou tal como representado pela listagem da DIAFRO. Assim o número parcial de 218 locais de cultos afro-



brasileiros, inclui desde grandes e reconhecidas casas até pequenas casas de culto ou mesmo domicílios que se transformam em locais de culto em algum momento da semana.

3. o mapeamento poderá ser continuamente aprimorado – dado seu formato virtual e de divulgação aberta – o que nos permitirá acompanhar com a máxima fidelidade possível a presença das religiões de matriz afro-brasileiras, bem como suas mutações e transformações no município de Uberlândia/MG, ao longo do tempo.
4. Como resultado desse primeiro esforço analítico foi possível construir os dois mapas abaixo:





**MAPEAMENTO DAS COMUNIDADES
TRADICIONAIS DE TERREIROS
UBERLÂNDIA/MG**

**DISTRIBUIÇÃO POR NAÇÕES
CARTOGRAFIA SOCIAL
PLANTA GEORREFERENCIADA**

Desenvolvido por:
CRISTHIAN D. LIMA
cristhian.lima@ifgoiano.edu.br

JUNHO/2017

02/02

Reflexões Finais

Tais resultados, apesar de parciais e indiciais, já nos permitem antever a grandeza e relevância da presença das religiosidades afro-brasileiras no município em análise. O número de 218 locais de culto, mapeados até o momento, é muito expressivo, embora esteja aquém do que seja estimado pelas lideranças religiosas afro-brasileiras do município de Uberlândia/MG. De forma que se pode afirmar que as religiões afro-



brasileiras são marcadas por uma “invisibilidade social”. Se assim não o fosse, os resultados parciais do mapeamento em construção não soariam tão excepcionais, em particular para os não adeptos dos cultos afro-brasileiros. Este estupor inicial que a publicação dos dados provoca, é, mais uma evidência de que esta dimensão precisa ser esmiuçada. É preciso auscultar atentamente o que nela possa haver de “silenciar” e de “silenciamento”. É notória a histórica perseguição a que as religiões de matriz afro-brasileiras, e seus adeptos, foram e continuam a ser submetidas, inclusive no município de Uberlândia/MG (Faria e Santos, 2006; Cunha, 2010; Lopes, 2011). É possível que tal perseguição tenha atuado no sentido de criar tabus e interdições que possam contribuir para disfarçar, ou mesmo, invisibilizar a presença das religiosidades negras. Contudo, outra dimensão, ainda que intimamente ligada ao movimento anterior, pode ter tido lugar. Pode ser que movidas por justificada precaução, tais comunidades tenham elaborado um conjunto de práticas de reação e resistência à tentativa de silenciá-las; que possam ter ativamente (ainda que com diferentes graus de consciência e controle) colaborado para a consecução de algum tipo de camuflagem destes locais de culto na paisagem urbana. Sugerimos que junto ao silenciamento, também, pode ter tido lugar o ato de silenciar-se. Aqui, estaríamos diante de um conjunto de estratégias das comunidades tradicionais, que exercendo de forma ativa seu protagonismo, organizou-se com vistas a sua autoproteção e autopreservação.

A cidade de Uberlândia, desde de sua original concepção, foi desenhada com o fito de erradicar de sua paisagem quaisquer reminiscências de seu passado (o que incluiria tanto as formas de ser e viver indígenas, quanto as dimensões normalmente associadas aos saberes negros). Entendida como realização da racionalidade e da ordem, a cidade que era planejada por suas elites, não poderia conviver – este era ao menos o plano – com práticas sócio culturais entendidas como atrasadas e incultas. Por diversos meios, legislativos e regimentais, tentou-se – e como vimos em vão – arrancar os saberes e práticas, e as concepções territoriais negras daquelas paragens. O preconceito, estigmatização e violência contudo não foram eficazes. Pela cidade branca pululam – e se exibem – territórios negros.

Notas

¹ Diferentes formas de nomear os locais de culto afro-brasileiros, variando de acordo com suas manifestações específicas e sentimentos de pertencimento étnicos (supostamente originários em África).



² O SIG constitui-se num poderoso e – cada vez mais acessível – conjunto de instrumentos (softwares, incluindo potentes softwares livres) que permite transformar e organizar os dados empíricos sobre localização segundo um conjunto particular de objetivos, sempre subjetivamente orientados. (NIMA/PUC-RIO, 2014)

³ Para tanto utilizamos a tecnologia disponibilizada pelo site Google Maps. O endereço de cada local de culto foi adicionado manualmente e o resultado pode ser acompanhado pelo endereço eletrônico abaixo: <https://drive.google.com/open?id=1nezRJHoyu9Jirw2boujTBFNzZ9c&usp=sharing>

Referências Bibliográficas

- Achselrad, H., & Coli, L. R. (2008). Disputas territoriais e disputas cartográficas. Em H. Achselrad, *Cartografias Sociais e Território*. (pp. 13-44). Rio de Janeiro: UFRJ/IPPUR.
- Bastide, R. (1961). *Os candomblés da Bahia (rito nagô)*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Cunha, R. L. (2010). A formação da umbanda em Uberlândia: um estudo comparativo entre terreiros (1947/2009). *Trabalho de Conclusão de Curso*. Uberlândia, MG: INHIS/UFU.
- Faria, A. H., & Santos, R. J. (2006). Territórios da Fé: as “estratégias” de criação de territórios pelos membros das religiões de matriz africana na cidade de Uberlândia/MG. *VI Encontro Interno de Iniciação Científica (Convênio CNPQ/UFU) e X Seminário de Iniciação Científica (Convênio FAPEMIG/UFU)*.
- Favret-Saada, J. (30 de 03 de 2005). Ser afetado. *Cadernos de Campo*, 13(13), 155-161. doi:<https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v13i13p155-161>
- Garcia, A. d. (2006). Desigualdades raciais e segregação urbana em antigas capitais: Salvador, Cidade d’Oxum e Rio de Janeiro. *Tese de Doutorado*. Rio de Janeiro, RJ: IPPUR/UFRJ.
- Little, P. e. (05 de 06 de 2003). Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil. *Anuário Antropológico*, 28(1), 251-290. Fonte: <https://bit.ly/3pInV0j>
- Lopes, R. B. (2011). Olhares sobre a Umbanda: o cultuar de orixás na e pela cidade de Uberlândia (1930/1940 e 1990/2000). *Dissertação de Mestrado*. Uberlândia, MG: INHIS/UFU.
- Prandi, R. (1991). *Os candomblés de São Paulo*. São Paulo: Hucitec-Edusp.
- Sansone, L. (2004). *Negritude sem etnicidade*. Salvador: EdUfba.
- Seixas, J. A. (2001). Percursos de memórias em terras de história: problemáticas atuais. Em S. Bresciani, & M. Naxara, *Memória e (res) sentimento: indagações sobre uma questão sensível* (pp. 37-58). Campinas: UNICAMP.