



Dossiê

Volume 9 - Número 21

"Appena 70 anni... Riflessioni storico-teologiche per il 70° anniversario della fondazione del CONSIGLIO ECUMENICO DELLE CHIESE (1948-2018)"

doi: [10.25247/paralellus.2018.v9n21.p515-535](https://doi.org/10.25247/paralellus.2018.v9n21.p515-535)

QUANDO O SERTÃO VAI AO MAR... RITUAIS AFRO-SERTANEJOS NO LITORAL BAIANO

WHEN THE SERTÃO GOES TO THE SEA ... AFRO-SERTANEJOS RITUALS
IN THE BAHIA COAST

Ângela Cristina Borges Marques*

Daniel Antunes Freitas**

RESUMO

As relações entre os seres humanos e o meio ambiente estão presentes nas mais diversas formas e nas diferentes etapas do desenvolvimento individual e coletivo. Nesse contexto, observa-se como as religiões proporcionam maneiras para que as pessoas possam se comunicar com o divino e o sagrado. Este trabalho tem como propósito apresentar um dos ritos da Umbanda Sertaneja – urbanismo do sertão norte-mineiro – como forma de demonstrar a intensa relação entre religião e meio ambiente.

Abstract: Relations between human beings and the environment are present in the most diverse forms and stages of individual and collective development. In this context, it is observed how religions provide ways for people to communicate with the divine and the sacred. This work aims to present one of the rites of the Umbanda Sertaneja – urbanism of the northern

* Doutora em Ciência da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2016). É professora de ensino superior da Universidade Estadual de Montes Claros. É pesquisadora e membro do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Unimontes, tutora do Programa de Educação Tutorial em Ciência da Religião da UNIMONTES/CAPES. Pesquisadora e membro da Escola Internacional de Filosofia Intercultural-EIFI. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6902592625560140>. E-mail: cristinaborgesgirasol@gmail.com.

** Doutor em Ciências da Saúde. Membro do Grupo de Saúde Mental da Universidade Federal de Alagoas. Membro do Grupo de Pesquisas “Atenção à Saúde e Desenvolvimento Humano” (Cnpq/Ufal), e do Grupo de Pesquisas “Estudos Afrobrasileiros” (Cnpq/Unimontes). Avaliador do Ministério da Saúde. Professor Efetivo da Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes). Membro da Associação Brasileira de Pesquisadores Negros. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6486808361183503>. E-mail: danielmestradounincor@yahoo.com.br.

backwoods in Minas Gerais – as a way of demonstrating the intense relationship between religion and the environment.

1 INTRODUÇÃO

É sabido que o homem desenvolve hábitos, modo de vida e visão de mundo conforme a história, o tempo e o espaço geográfico em que está inserido. Ser de cultura, encontra-se preso às teias de significados – como coloca Hertz (1989, p.15) – que ele mesmo teceu. Na esteira desse autor podemos vislumbrar as culturas como conjuntos de significados e, a sua análise.

Nessa perspectiva, podemos pensar em como se relacionam os significados na dinâmica da produção cultural e, conseqüentemente, na formação de identidades culturais como as religiões. Visões de mundo, as religiões concebem e desenvolvem meios para comunicação com o que entendem ser divino e sagrado.

Dessa forma, não é apenas metafísica, é prática e ação. Segundo Hertz (1989), “o sagrado contém em si mesmo um sentido de obrigação intrínseca [...] e orienta subjetivamente a conduta do homem. Mas, esta relação não é unilateral, o sagrado e as religiões também expressam a realidade e a visão de mundo que o homem possui fundamentando, desta forma, suas ações na vida prática e nos processos ritualísticos que desenvolve para manter a atenção do sagrado.

Enquanto práticas consagradas pelas tradições religiosas, os rituais são processos que atribuem a gestos, objetos, palavras, símbolos e locais, virtudes ou poderes suscetíveis de transformação de uma realidade na crença de que sua repetição garante o vínculo com o sagrado. No rito, anima-se o inanimado, produz-se vida e, em algumas tradições religiosas, o cultivo da vida faz via meio ambiente. Esse se torna essencial à medida que fornece os elementos para conexão com o extra empírico além de ser fator preponderante para que a conexão aconteça.

Em geral, perspectivas religiosas animistas como as religiões afro-brasileiras que mantêm forte ligação com a natureza transforma o meio ambiente em templo sagrado. Vegetação, solo, atmosfera, rochas, cachoeiras, praias, fenômenos naturais e vida animal são constitutivos, enquanto espaço ou ingredientes essenciais de seus ritos.



Este trabalho tem como propósito apresentar um dos ritos da Umbanda Sertaneja – urbanismo do sertão norte-mineiro – como forma de demonstrar a intensa relação entre religião e meio ambiente. Relação que obriga adeptos à movimentação espacial no sentido de empurrar os limites geográficos da religião alargando, dessa forma, seu meio ambiente.

Referimo-nos ao ritual “Ogum Beira-Mar”, relevante composição metafísica de um dos terreiros afro-sertanejos que durante anos deslocou sua comunidade para o litoral baiano, como forma de renovar e revitalizar sua prática de umbanda e, conseqüentemente, a vida de seus adeptos.

A reflexão se apoia no conceito de hibridismo cultural, categoria de análise trazida pelos Estudos Culturais que permite, na realidade pós-moderna, o vislumbramento de particularidades culturais veladas pelos discursos nacionais e sua predisposição à interculturalidade, a exemplo de tradições religiosas sincréticas como a Umbanda Sertaneja. Para compreender o uso desse conceito e o alargamento das fronteiras sertanejas pelo rito em questão, faremos uma breve apresentação da região.

Situado na fronteira com a Bahia e possuindo clima, fauna e flora semelhantes à área nordestina, o sertão norte-mineiro recebeu os primeiros colonizadores em meados do século XVI. Mas não é desconhecido da historiografia brasileira que, economicamente, a colonização do nosso país iniciou-se pelo litoral, onde a vigilância da Coroa Portuguesa era intensa devido aos seus interesses econômicos. Regiões que, aos olhos da Coroa não ofereciam lucro imediato, eram ignoradas e, em função deste descaso, a partir dos seus próprios recursos naturais, procuraram se auto sustentar.

Assim, ocorreu com o Norte de Minas Gerais. Mesmo sem o incentivo estatal, numerosos paulistas fundaram grandes fazendas de gado no Vale do Rio São Francisco e enriqueceram-se beneficiados principalmente, pela localização geográfica da região que se tornou um centro de intercâmbio entre a área mineradora, o nordeste e centro-oeste brasileiro.

Para a sua sobrevivência e manutenção dos potentados adquiridos durante a ocupação, o norte-mineiro, livre do esquema colonial português, desenvolveu uma



moral própria baseada na violência e no choque de valores contraditórios – questão axiológica que pode ser identificada nos seus universos culturais, entre eles, a Umbanda. Talvez seja este o principal aspecto – axiológico – que o diferencia das outras regiões do Estado, contribuindo desta forma, para a crescente certeza entre os estudiosos da região, de que o ethos mineiro não se identifica com o ethos norte-mineiro. Este, não seria mineiro e nem baiano, a sua identidade transitaria entre um e outro reproduzindo culturalmente sua localização geográfica: a fronteira.

Fronteiras espaciais e culturais como o sertão norte-mineiro são interstícios culturais, isto é, locais de trânsito cultural. O sertão como lugar dinâmico que transcende o espaço físico e os modelos culturais dominantes não pode ser acessado mediante uma lógica cartesiana. Seu alcance está na des-razão, pois é o espaço das contradições, das ambivalências e ambiguidades, do provisório constante e do imprevisível. É preciso, para alcançá-lo, se pôr na fronteira, posição que o próprio ambiente sertanejo exige.

Assim fez Guimarães Rosa (1985) ao entrar em contato com a história e a cultura norte-mineira. Entendemos o fascínio causado pela sua obra que retrata a região e o sertanejo. Para falar do sertão, este autor poeticamente se colocou no próprio sertão, numa atitude quase metafísica, pois a imagem deste espaço cega os olhos de quem intenciona descrevê-lo mediante uma linguagem simples e didática. Descrevê-lo é mergulhar em si mesmo, é buscar em si impressões sobre uma realidade quase indecifrável pela linguagem convencional. Talvez, por isso, Rosa se colocasse em Riobaldo¹ que, ao falar de si, fala do sertão e ao falar do sertão fala do sertanejo.

Sendo assim, a religiosidade afro-sertaneja é um condutor desse dinamismo que no oferece a oportunidade de pensar o sertão suplantando sua imagem como um simples espaço físico.

¹ Personagem da sua obra Grande Sertão Veredas.



2 HIBRIDISMO CULTURAL

A complexidade dialética da nossa realidade e dos nossos sistemas simbólicos impede que suas interpretações, principalmente no momento atual, aconteçam utilizando-se de modelos simples. Tal complexidade parece ser mais evidente em função da frequente gama de informações, proveniente dos diversos cantos do mundo, viabilizada pelo encurtamento de distâncias produzindo, desta forma, um fluxo forte e constante. A atualidade tem como um de seus marcos, os encontros culturais. Cada vez mais frequentes e intensos, tais encontros impedem a existência de uma fronteira cultural nítida e definida, impossibilitando-nos de identificar onde, culturalmente, algo começa e termina. Esse estado de continuum cultural contrapõe-se a qualquer noção de essencialização em relação à identidade. Falar, então, de universos culturais atualmente, só é possível considerando situações de misturas, mestiçagens, sincretismo, diásporas, que alguns teóricos da cultura denominam de tradução, crioulização, hibridismo, hibridação, hibridização.

Desta forma, é fato que, o termo “cultura” deve ser considerado, como afirma Burke (2003, p.6), “em um sentido razoavelmente, amplo de forma a incluir atitudes, mentalidades, valores e suas expressões, concretizações ou simbolizações em artefatos, práticas e representações”. Acrescentamos a esta ideia, a afirmação de que o termo cultura deve ser analisado em toda a sua complexidade, admitindo a vastidão destes elementos originalmente, multiplicados nos encontros entre tradições. Sendo assim, justifica-se recorrer a teóricos que fundamentam investigações interessadas em abordar especificidades culturais, próprias de uma tradição local. O estudo sobre um local de cultura faz-se necessário na atualidade onde, ingenuamente se postula a transformação – pela globalização – do planeta em uma aldeia global.

Nesta perspectiva, o papel da cultura é encoberto pela tentativa de definir, de forma objetiva, a nação como uma grande comunidade existente num território com limites definidos e, sujeita a uma administração estatal. Esta visão, naturalmente, se preocupa com os aspectos econômicos e tecnológicos do processo de modernização que, na lógica capitalista, precisam ser identificados nacionalmente. No entanto, especificidades existem e a sua existência comprova que, o nacionalismo abrange



apenas o que há de comum e não, a diferença. Talvez, por ser o diferente, de difícil acesso, que identifica e não identifica que une e aparta que afirma e contraria.

Com a finalidade de nos determos em um dos movimentos desenvolvidos pela Umbanda Sertaneja, explicitaremos a partir de Homi Bhabha, a noção de hibridismo cultural verificando o quão fértil é esse conceito na interpretação de identidades culturais, presentes nos lugares de fronteiras.

O indo-britânico, Homi Bhabha (1998), rompe com o tradicionalismo ao deslizar entre a poesia, a literatura, a antropologia e filosofia no estudo sobre cultura, identidade e modernidade. Sua perspectiva, ao tratar essas categorias sob o prisma do hibridismo, abre espaço para o desenvolvimento de um discurso rico e desmistificador. Apresenta a fronteira como o lugar ideal para se ler o mundo e a realidade, pois estes, com o advento da modernidade se colocaram também neste lugar, ou melhor, no entre – lugar, no espaço intersticial, no momento fronteiro. Para acompanhar e compreender o intenso e rápido movimento da realidade contemporânea, rica em mudanças e transformações, o olhar da fronteira diante do mundo consegue mirar o espaço intersticial, espaço cultural, rico em elementos ambivalentes e antagônicos.

Segundo Bhabha (1998, p.19), nossa existência hoje é marcada por uma tenebrosa sensação de sobrevivência, de viver nas fronteiras do “presente” para as quais não parece haver nome próprio, além do atual e controvertido deslizamento do prefixo “pós”: pós-modernismo, pós-colonialismo, pós-feminismo. Assim, o local da cultura não deve ser visto como lugar exato, estático. É a zona que foge às definições conceituais tradicionais. O “presente” é o momento do trânsito em que se cruzam espaço e tempo, produzindo figuras de identidade, passado, presente, inclusão e exclusão. Há no ar deste momento histórico, uma sensação de desorientação onde nada parece estar no lugar, onde o movimento é dominante. Tudo parece estar deslocado e descentrado. As categorias de classe e gênero parecem não possuir a mesma aplicabilidade de antes. Para falar do deslocado, do descentrado, cada vez mais parece ser necessário fragmentar a linguagem multiplicando as categorias e termos que mais se adequam a estas condições.



Sendo assim, o local da cultura se apresenta como o local da fronteira, do limite, e não, o ponto onde algo termina, mas sim como uma ponte, aquela que, conforme Bhabha (p.24), “reúne enquanto passagem que atravessa” e como afirma Heidegger (2002, p.134), “o limite não é onde uma coisa termina, mas, como os gregos reconheceram de onde alguma coisa dá início à sua essência”. Sendo este o lugar da cultura, teoricamente, deve-se então, focalizar momentos e processos que são produzidos na articulação de diferenças sociais, em lugar de fatos construídos historicamente, que abordam apenas a superficialidade dos acontecimentos sociais.

A articulação de diferenças sociais não se dá em momentos estáticos, mas sim nos interstícios, no espaço-momento onde elementos culturais diferentes se sobrepõem e se deslocam, dando início a novos e inovadores signos de identidade que, ao mesmo tempo, se colaboram e se contestam dialeticamente, definindo desta forma, a ideia de sociedade hoje. Portanto, do encontro de elementos culturais diferentes emergem entre – lugares, interstícios culturais onde a articulação social da diferença se dá sob a forma de negociação complexa, mescla de reencenação do passado, colaboração e contestação, onde ambivalências e antagonismos estão presentes.

Sob o prisma do hibridismo, a cultura é vista como zona de instabilidade, ausente de efetividade. Bhabha (1998, p.21) sustenta que, “ao reencenar o passado, este introduz temporalidades culturais incomensuráveis na invenção da tradição”. Esse processo afasta qualquer acesso imediato a uma identidade original ou a uma tradição recebida. Neste momento, a presença de elementos ambivalentes e antagônicos impede a denominação absoluta da cultura. É o momento no qual ela é híbrida, ou seja, nem uma coisa, nem outra, onde a existência do novo não pode definitivamente ser definida, pois o novo está em construção e muito provavelmente não chegará a um estado imóvel e definitivo.

Nesta perspectiva, se contextualiza a formação da cultura sertaneja, pois sua história é igualmente, uma história do híbrido, onde as realidades consideradas até certo ponto, imutáveis e estáticas, foram deslocadas e descentradas. Nestor Garcia Canclini (2006) utiliza o termo hibridação cultural para analisar a cultura na pós-modernidade. Categorias como identidade, cultura, diferença, desigualdade, multiculturalismo e, relações binárias como tradição-modernidade, norte-sul e local-global sob a



perspectiva da hibridaçãodevem ser analisadas de forma diferente nas ciências humanas, em relação às abordagens consideradas tradicionais. Mas este autor chama a atenção para o cuidado no uso do termo, pois, como vimos, é amplo e se aplica desta forma, igualmente.

O termo cultura, portanto, se torna realmente complexo, pois a existência de culturas mestiças e híbridas evidencia a incapacidade ocidental de dizer o não dito e, de identificar o não identificável. Esta questão, alerta para a necessidade das ciências do homem reavaliarem o uso de suas categorias, pois elas podem não dizer tudo, e não se aplicarem devidamente às culturas mestiças, tão comuns e evidentes nos nossos dias.

A dinâmica híbrida nos concede a fundamentação necessária para que possamos vislumbrar o sertão norte-mineiro como entre – lugar, como espaço intersticial onde se processa a articulação social. A noção de entre – lugar e de interstício espacial num contexto globalizante como o atual, – fornecida por estes autores – nos possibilita sentir e perceber a existência de diferenças culturais, teoricamente não consideradas. Estas leituras nos impulsionam a imaginar o local da cultura de forma diversa. Sob suas perspectivas, o local e espaço cultural se transformam em lugares de fronteira. A vida neste lugar é um fluxo de forças que não é percebido pela razão³ humana, pois envolve além dos fatos que a razão descreve, emoções, sentimentos, sonhos, dúvidas, procuras e encontros.

Enfim, a fronteira é um espaço de forças. Diversas e adversas na coexistência produzem novas forças e estas, em função do contexto, apresentam particularidades. Assim se apresenta o Umbandismo no sertão norte-mineiro, como um sistema simbólico constituído de elementos diversos e adversos em fluxo contínuo impulsionado por necessidades existenciais promove novas ressignificações evidenciando marcas próprias do sertão. O rito “Ogum Beira-Mar” que tem o oceano como extensão geográfica é uma das ressignificações da Umbanda Sertaneja.

3 RITO SERTANEJO NO LITORAL BAIANO

A denominação Umbanda Sertaneja justifica-se não apenas pela localização geográfica do sertão das Minas Gerais, mas, sobretudo, pela existência, nesta Umbanda, de elementos sertanejos em suas práticas ritualísticas e cosmologia. Como visto, o sertão norte-mineiro é espaço híbrido de ambivalências e antagonismos. Sua história se caracteriza pela presença da solidariedade e da violência. A solidariedade, as relações de compadrio são imprescindíveis em regiões onde o poder estatal não se faz presente. A interdependência entre os habitantes é meio de sobrevivência tal como é a violência na resolução dos problemas. Violência imposta também pela ausência do Estado.

As religiões, enquanto sistemas simbólicos, certamente influenciam na formação do ethos de uma comunidade que, sendo morada do ser, exhibe os valores existentes num determinado sistema religioso. Apesar da insistência humana em identificá-lo definitivamente, a realidade nos demonstra que o ethos está sempre em processo de construção, igualmente estão os sistemas religiosos. Apesar de, nem sempre, as mudanças em um sistema religioso serem evidentes elas podem ser identificadas a medida que atitudes e comportamentos alteram seus rituais.

É o que se vislumbra no universo umbandista sertanejo, onde a relação entre signos, sentidos e significados com as mudanças da pós-modernidade se dá de forma sincrética em direção a acomodações. As transformações na Umbanda não soam como novidade, uma vez que naturalmente esta religião é sincrética. No entanto, o que se verifica em rituais da Umbanda Sertaneja é que além da inserção de novos elementos provenientes de outros sistemas de crença facilitados pela globalização, tem ocorrido também o desenvolvimento de novas produções simbólicas a partir de práticas dos antepassados, a exemplo do ritual “Ogum Beira-Mar” que migra do sertão para o litoral baiano, bem como tem como orientador a entidade exu². Vejamos brevemente a história da Umbanda na cidade de Montes Claros – cidade polo do

² Neste caso, o terreiro que desenvolve este ritual denomina tal entidade como Escora, ou seja, um exu doutrinado.



sertão norte-mineiro – para compreendermos que o ritual em questão significa retorno aos antepassados da Umbanda que se inaugurou nessa região.

Nos anos 40, quase simultaneamente às transformações ocasionadas pelo processo de mundialização a Umbanda se inicia no norte de Minas Gerais, quando chegam à região os principais atores deste processo: os sacerdotes José Fernandes Guimarães, proveniente de uma Umbanda vinda do Sudeste e, Waldemar e Laurinda Pereira Porto e Eliezer Gomes de Araújo originários de uma Umbanda nordestina. A partir de fontes orais, registros em cartórios, artigos de jornais e processos criminais, resgatamos a história e a contribuição destes personagens na formação da Umbanda no sertão. Entretanto, por ora, nos interessa saber que no sertão norte mineiro, o encontro de duas vertentes umbandistas originou o que hoje denominamos como Umbanda Sertaneja. Este culto, não se restringiria mais a uma macumba – como eram conhecidos os rituais afro-brasileiros – pois se tornaria a partir da década de 40, uma nova alternativa religiosa na região.

Na década de 50 o Candomblé chega ao sertão, sendo que no mesmo período o sertão recebe outros sacerdotes da religião e da Magia Negra, influenciando, desta forma, com novos elementos, a prática umbandista. Um fenômeno, então, se inicia na década de 60: a inserção no Candomblé pelos sacerdotes de Umbanda. Este fenômeno alterou profundamente o campo religioso afro-sertanejo uma vez que, grande parte dos seus terreiros adotou o Candomblé de forma total (Feitura de Santo) ou parcial (Boris, Assentamentos). À medida que, a cultura norte-mineira se distancia da tradicional matutice sertaneja, provocada pela urbanização e modernização, no universo umbandista também se verificam transformações dinâmicas em movimentos de adequação à cultura local e de recepção de novos elementos culturais. Em seus rituais, aspectos híbridos evidenciam as influências do mundo globalizado, ao mesmo tempo em que revelam elementos denunciadores do ethos sertanejo, como à tensão entre o Bem e o Mal abordada por Guimarães Rosa.

Tal articulação axiológica, sempre presente na história da região é vislumbrada na relação entre Umbanda e Quimbanda – relação conjecturada por nós, como irmanação dos contrários – e na coexistência destas com o Candomblé. A tríade, que se forma nos templos afro-sertanejos acena para a institucionalização de uma nova lógica



religiosa. Foi detectado no imaginário religioso dos adeptos onde a tríade é uma realidade, um deslocamento metafísico de caráter espiritual, ou seja, uma nova visão de espiritualidade e de mundo espiritual que emergiu da coexistência destas religiões que, passaram a ser vistas como “energias”. Movimenta, alimenta e mantém o continuum integrado um ser tão híbrido e ambivalente quanto o sertão, a personalidade – Exu.

Presente nas três “energias”, Exu exerce em cada uma delas uma função própria, ao mesmo tempo em que se desdobra como elo e conexão. Situado na fronteira dos valores contraditórios, esta entidade manifesta e desvenda a personalidade do homem sertanejo. Exu é recurso e esperança diante das insatisfações, infelicidades, perseguições e demandas pessoais. Seu caráter duvidoso leva esperança àqueles que presos pelos grilhões das convenções desejam romper com a tradição, seja ela social política ou moral. Na Quimbanda, Exu se aproxima dos homens ao estabelecer via magia, relações diretas com eles, ouvindo, aconselhando, orientando, elogiando e diminuindo o peso das regras, deixando claro que podem ser rompidas ou transformadas. Exu alimenta a autoestima do consulente. No combate místico, é a resistência humana a situações sociais indesejáveis, e na busca pela felicidade é o desejo individual de liberdade ao transcender normas comportamentais. Sem dúvida, é a entidade mais procurada nos terreiros sertanejos, ou através do jogo de búzios (Candomblé) ou no atendimento público e individual (Umbanda e Quimbanda). Exu é representação mística do homem do sertão, ambivalente desliza na fronteira entre o Bem e o Mal. É a imagem do sertanejo oscilante entre o amor e o ódio, Deus e demônio, fé e descrença, religião e magia, imprecisões impostas pela atmosfera sertaneja.

Em Exu, o sertão supera-se enquanto espaço físico ao expressar a alma humana. Sua busca é a busca de si mesmo, da coragem apática que se torna audaciosa ao lançar mão da magia como recurso para resolução dos problemas. Por meio desta entidade, o homem transcende apatias e medos, pois como princípio dinâmico Exu inverte situações concedendo e restaurando equilíbrio, assim é ação, vida, liberdade e vigor. A tríade possui Exu como elo, como conexão entre estas “energias”. Ele está sempre presente. No Candomblé é a natureza humana e, na Quimbanda é o amigo e



o confidente que orienta sobre a vida profissional e familiar, une e separa pessoas, oferece ajuda e esclarece enigmas pessoais. Sua liberdade e movimento o tornam atraente, pois não existem limites para essa entidade. Agradá-lo, torná-lo amigo, ganhar sua simpatia é garantia do bom combate e da vitória.

Esta personalidade é esfera viva no dia-a-dia do terreiro ao se manifestar como ponte, pela tríade. No jogo de búzios concede intuição ao Tateto³ intermediando homens e divindades. Detecta também se o consulente está sofrendo a ação de um Exu obsessor, ou seja, de Quimbanda, e neste sentido Exu (Candomblé) orienta agradecer Exu (Quimbanda) que uma vez satisfeito, pode inclusive se transformar em capanga de Preto Velho (Umbanda). Em função de um encosto (Exu) causador das agruras humanas, as pessoas procuram a Umbanda se consultando com suas entidades que também indicam Exu (Escora, Pomba-Gira) para afastar o mesmo. Tem presença marcante no terreiro a partir das funções que lhe são próprias, em cada uma destas “energias”. Sem Exu, a Umbanda, a Quimbanda e o Candomblé não existem. Perdem a razão de ser.

Enfim, esta personalidade tão híbrida quanto à alma sertaneja mantém o continuum integrado, firme e cada vez mais forte na medida em que se coloca numa posição fronteiriça entre o bem e o mal, na relação entre o sagrado e a conduta sertaneja. Exu expressa a visão de mundo no sertão. Exu é elemento ativo na revitalização da Umbanda Sertaneja, bem como o é na reestruturação dos seus terreiros. A influência do Candomblé e o crescimento do Neopentecostalismo na região tem reforçado a fé nesta personalidade, o que nos leva a compreender sua busca ou o seu fortalecimento, como fundamental para a manutenção metafísica e física dos terreiros.

O ritual Ogum Beira Mar realizado por um terreiro afro-sertanejo no litoral baiano exemplifica esta entidade como recurso na busca por força espiritual, equilíbrio psicoemocional e material. Vejamos brevemente a caracterização desse terreiro para compreendermos seu deslocamento para outro meio-ambiente.

Durante quase três décadas, a chefia do terreiro R.P.J.V. ficou em mãos dos seus fundadores que imprimiram sua marca no desenvolvimento de uma Umbanda simples

³ Sacerdote no Candomblé Angola.



em rituais, próxima do Kardecismo e ausente de sacralização de animais além de direcionada para a prática da caridade. No entanto, o falecimento do líder principal alterou o curso dessa Umbanda que adquiriu novos rituais, aproximando-se em alguns deles com o Candomblé e buscando maior interação com a natureza. Isso abriu espaço para a inserção de novos elementos.

A morte do sacerdote trouxe instabilidade e desequilíbrio para o grupo que, segundo história oral, seguia suas intuições sem questionamentos. Na história da Umbanda é comum, quando ocorre o desaparecimento do líder, o desaparecimento do terreiro. Os adeptos se tornam órfãos sem referência e direção, o caos se instala e pode comprometer a identidade do grupo.

No terreiro em questão, a reestruturação veio mediante um novo sacerdote, N.L.D., filho biológico do fundador, mas que estava afastado do grupo por anos. Desenvolvido pelo pai, este sacerdote adquiriu experiência e sabedoria sobre a espiritualidade umbandista, o que lhe garante, atualmente, ser um líder. De acordo com os adeptos do terreiro, sua independência espiritual já era notada mesmo quando “trabalhava” sob a liderança paterna. Tal independência lhe concedeu o direito e a segurança para inovar, dando ao R.P.J.V., uma nova formatação ritualística.

São notáveis as mudanças que ocorrem sob seu comando. Seus dons, comparados aos do primeiro sacerdote são diferentes, o que na Umbanda não causa surpresa. Para os umbandistas, a energia de cada sacerdote está no Orixá e nas linhas que o guardam, possuindo com estas afinidades e estreitas ligações. A força espiritual do terreiro que dirige deve ser a força das linhas reveladas pela sua mediunidade. Uma vez identificadas, as linhas que comandam sua “cabeça” são trabalhadas a fim de garantir a segurança, a proteção e o poder do sacerdote. Por ocasião de nossa pesquisa (2006), o sacerdote estava em processo de afirmação e legitimação da sua liderança. Progressivamente, foi estabelecendo e impondo métodos próprios para os rituais.

A liderança no campo religioso é legitimada pelos leigos quando reconhecem no sacerdote concentração do capital religioso. Ao sacerdote/especialista cabe o monopólio e a gestão do capital simbólico, sua relação com os leigos é determinada



pela existência. O grupo espera do líder religioso a realização de ações mágicas que, tenham como finalidade seu bem-estar, e ao especialista cabe corresponder a esta expectativa para que sua liderança seja. Daí a necessidade de sua força espiritual como algo essencial para a existência e permanência do grupo.

Aos sacerdotes das religiões afro-brasileiras é exigido transitar com equilíbrio entre o mundo sensível e o mundo invisível. A vidência, sempre lhes é atribuída como faculdade que lhe permite viver, em certa medida, as emoções do adepto. Sentir sua necessidade e angústia. Viver as emoções do outro é partilhar da sua existência, é mais que consenso, é aproximação metafísica, espiritual e, capital simbólico.

Na Umbanda, o líder religioso precisa transmitir segurança, confiança e afetividade em relação àqueles que o seguem. Lidar com o mágico, com o invisível, com o que se desconhece só é possível nesta religião sob o olhar seguro de um líder carismático. Se suas ações forem consideradas mágicas conquista o lugar de liderança.

Retornando ao terreiro observado, percebe-se que a nova liderança inaugura um novo tempo. Seguindo a tendência do campo afro-sertanejo, insere novos elementos adquiridos no Candomblé concedendo ao terreiro uma nova formatação com a chegada de outras linhas. E uma das mudanças significativas foi a inserção da Linha de Ogum. Até então, o culto aos orixás centrava-se na divindade Xangô seguida de Iemanjá.

Ocorre que no sertão norte-mineiro, tanto na Umbanda quanto no Candomblé Angola a recorrência ao orixá Ogum é algo comum. Para o teólogo umbandista Rubens Saraceni (2005) Ogum foi gerado por Olorum (Deus), desta forma é em si mesmo a ordenação divina, “a qualidade ordenadora e a divindade aplicadora dos princípios da Lei Maior”. “Sua qualidade ordena a evolução, e por isso ele é tido como o Senhor dos Caminhos (das vias evolutivas)”, “é a lei que rege a vida dos seres”. Isto é, Ogum tem a qualidade de propiciar ordem, organização e estruturação. Aplicando a lei de Deus, este orixá tem o poder de findar o caos. Ogum, portanto, para o sacerdote deste terreiro é o Orixá a quem se deve recorrer em momentos de desordem. Podemos encontrar justificativas também na mitologia africana.



Nesta, Ogum, é o orixá-irmão de Exu além de dirigir uma falange de elementos constituídos desta natureza. Personalidade essencial dos templos afro-sertanejos, Exu associado ao orixá ordenador é recurso e instrumento de renovação. Através de Exu, é possível compreender os motivos que possibilitaram a procura por esta divindade num momento crítico como o vivido pelo Terreiro R.P.J.V.. Trindade e Coelho (2006, p.23), nos afirmam que o princípio dinâmico da existência cósmica e humana é representado nas religiões ioruba e fon, pela divindade Exu. Este, “como princípio diz respeito a todos os domínios da experiência cósmica e humana”.

Nesta perspectiva são muitas as narrativas míticas sobre esta divindade e em todas há um ponto em comum: a liberdade, o dinamismo e o movimento de Exu. Se Ogum rege falanges de Exus – princípio dinâmico, movimento – e é o orixá ordenador entende-se, portanto, porque para os umbandistas ele significa abertura dos caminhos amparo contra os inimigos e vitória sobre demandas espirituais e materiais. Sua presença num terreiro, portanto, significa força, dinamismo e vitalidade. A partir dos ritos a este Orixá acredita, o sacerdote desse terreiro afro-sertanejo acredita ser possível promover a revitalização e reestruturação da sua Umbanda conferindo-lhe uma nova dinâmica.

A inserção da linha de ogum provoca a chegada de novas forças, Iansã e Oxum e, o retorno do culto a Iemanjá no sertão. Vejamos a contribuição de cada divindade no contexto deste terreiro. Iansã, para Saraceni (2005) é a divindade da lei, pois expande o fogo de Xangô, orixá da justiça. Quando um ser é purificado de seus vícios, Iansã atua para redirecioná-lo agindo no emocional e proporcionando um novo sentido da Vida. Na mitologia africana é representada como a deusa dos ventos e da tempestade, amada por Ogum, aprende com este a arte da guerra. No R.P.J.V., Iansã atua como força auxiliar de Ogum aplicando a lei divina e direcionando seus adeptos na busca por um novo caminho.

Oxum, segundo o mesmo teólogo é o polo positivo da onda de Amor Divino. Ao irradiar amor, agrega os seres e, em ondas coronais liga às substâncias os elementos, as essências e os sentimentos. Desta forma, une entes afins entre si pelo elo do amor.



A mitologia afro-brasileira apresenta Oxum como à deusa da beleza e do amor que junta as pessoas, doce e meiga, sua presença da deusa da água doce emana serenidade e harmonia. No terreiro R.P.J.V. Oxum é recurso metafísico para a reunião dos adeptos em torno do mesmo objetivo: tornar o terreiro mais coeso.

Iemanjá não é muito cultuada no sertão norte mineiro. São raros os terreiros que a tomam como orixá principal. Em geral, divide com outros seres encantados as atenções dos adeptos. Durante quase três décadas, esta deusa junto com Xangô e Nanã, reinou no R.P.J.V.. Sua festividade era muito esperada, pois se acreditava que o progresso e a prosperidade poderiam ser proporcionados por ela. Após a morte do sacerdote fundador do terreiro, um grupo de adeptos liderados por uma das médiuns, por sete anos consecutivos cultuou a deusa dos oceanos em sua casa, ou seja, no mar. O propósito era, a partir desta divindade, sustentar espiritualmente o grupo até a chegada de um novo sacerdote.

A teologia umbandista estabelece Iemanjá como irradiação divina da criatividade e do amparo à vida. É fator gerador e magnetiza os seres fêmeas estimulando a maternidade. Na mitologia, a deusa dos oceanos, também é associada à criação. Reza a lenda que ao participar da criação do mundo, Iemanjá torna-se mãe dos orixás. No R.P.J.V., esta divindade tem a função de fortalecer os laços familiares, e é válido lembrar que a Umbanda é uma religião feminina, a presença da mulher, portanto, é forte em todos os seus templos. O R.P.J.V. não foge a regra, pois a maioria dos médiuns são mulheres que trazem em sua companhia maridos e filhos. No restabelecimento deste terreiro, a ênfase na união familiar, via Iemanjá, orixá feminino, coloca a mulher como um ponto de força estruturador.

Com os orixás Ogum, Iansã, Oxum e Iemanjá, o sertão vai ao mar tendo como objetivo principal a reintegração metafísica da última ao terreiro. Durante sete anos o grupo liderado por Ogum lhe renderá culto através de orações, cânticos, oferendas e, o sacrifício do deslocamento: treze horas de viagem. Acreditam que o culto às essas divindades concluirá definitivamente o processo de estruturação do templo. Esta é uma das finalidades, talvez a principal do rito “Ogum Beira-Mar”.



Neste ritual, mulheres incorporam guerreiras de Iansã, Oxum e Iemanjá. Ao lado do orixá ordenador, se coloca uma deidade que redireciona o que se encontra desorientado, Iansã, uma deusa que agrega e reúne o que estava fragmentado, Oxum e, outra que além de estimular a criatividade mantém ativo o fator gerador responsável pelo sentimento maternal, Iemanjá. As divindades em questão, invocadas pelos adeptos do R.P.J.V., são reunidas à beira do mar de forma a buscarem neste ponto-de-força originária, os elementos sustentadores do grupo e ressignificações cosmológicas estimuladoras da religiosidade impactada pela morte. Vejamos brevemente este ritual.

O rito Ogum Beira Mar ocorreu no dia 20 de abril de 2009, próximo à data em que se comemora o Dia de São Jorge, santo sincretizado com Ogum. Além deste orixá estavam presentes no ritual os seus guerreiros e, isso envolve Iansã, Oxum e Iemanjá uma vez que neste rito, as forças destes servem de apoio. Para tanto, oferendas foram preparadas para agradá-los bem como a outras entidades integrantes do panteão do templo.

De modo a organizar os preparativos que antecedem o rito, o grupo saiu da cidade de Montes Claros, no Norte de Minas Gerais, no dia 17 de abril e enfrentaram uma longa viagem. Uma pousada foi alugada para esperar os trinta e cinco adeptos do terreiro e mais alguns convidados. Às seis horas da tarde do Domingo, dia 19 de abril, iniciaram-se os preparativos. A cada participante foi conferida uma tarefa como, pintar e bordar vestimentas convenientes ao rito, preparar comidas e outras oferendas, treinar cânticos, afinar os atabaques, arrumar o barco dedicado a Iemanjá e, escolher a praia onde se realizaria o “trabalho”. Algumas pessoas permaneceram acordadas durante toda a noite no propósito de conferir cada detalhe. Permeia entre os adeptos uma grande preocupação com as minúcias, almeja-se que tudo ocorra de maneira perfeita.

Ao amanhecer, arrumadas em uma grande mesa estavam todas as oferendas além das ferramentas do Orixá Ogum: espada, capacete, escudo e colete. Às seis horas da manhã, do dia 20 de abril, mesmo com o dia nublado indicando chuva, o grupo sai em direção ao local escolhido: uma praia deserta, distante de olhares curiosos. Trinta minutos depois chegam à praia. À frente do grupo o sacerdote N.L.D. se dirige ao mar para cumprimentá-lo. Nas tradições afro-brasileiras contempla-se vida na natureza.



Após isso, todos repetiram o gesto do líder. As oferendas foram arranjadas num longo tecido vermelho entre a vegetação beira-mar e em meio às oferendas foram acesas velas vermelhas. Dois atabaques enfeitados com fitas vermelhas foram alocados a uma distância de cinquenta metros do mar, formando um círculo juntamente com os participantes do trabalho. Ao centro, foi colocado o barco de lemanjá com presentes e flores para esta deusa, além de papéis com pedidos dos participantes e seus seguidores. Ao lado do barco foi colocada uma imagem de São Jorge, simbolizando Ogum, velas em forma de espada e as ferramentas do orixá. Vestindo uma capa que lembra a vestimenta de um soldado romano, o sacerdote inicia a cerimônia que será aqui brevemente apresentada.

Sacerdote: “Meus irmãos, nesta obrigação ao meu pai Ogum, eu peço a vocês, aqueles que vieram buscar a caridade e fazer seus pedidos para que possam ficar firmes, para que possam ser levadas as coisas boas para com nós, para que nós pudemos assim trazer as coisas boas e as energias positivas para todos nós. Primeiramente agradeço a todos vocês por terem vindo e estar participando aqui hoje, muitos estão vindo pela primeira vez (...) Eu agradeço de antemão a todos vocês por terem vindo participar dessa obrigação que nós fazemos aqui na beira do mar. E de todo coração eu peço a Deus para que nós pudéssemos assim vir e levar as coisas boas para com nós. E neste momento nós vamos fazer uma prece para iniciar a nossa reunião na beira do mar, a nossa gira, abrindo ela, pedindo muita força, muita proteção por todos nós (Oração do Pai Nosso e a Ave Maria).

O sacerdote pergunta se alguém quer falar alguma coisa ou mesmo agradecer. A sacerdotisa Nair Lopes Dias agradece a presença de todos e a proteção espiritual que acredita estar recebendo naquele momento. Pede que todos se concentrem e orienta como fazer os pedidos. Outros repetem seu gesto lembrando a missão do sacerdote fundador e de uma adepta falecida recentemente. Sacerdote: Louvado seja o nosso senhor Jesus Cristo! Todos: Para sempre seja louvado. O atual sacerdote lembra a adepta morta agradecendo a presença de alguns de seus familiares. Lembra também, o sacerdote fundador dizendo que todas as obrigações ligadas ao seu falecimento foram cumpridas naquela praia.



Em seguida, é feita uma prece dirigida ao antigo sacerdote e à adepta do terreiro agradecendo suas contribuições ao mesmo, enquanto estavam vivos. A prece também foi estendida àqueles que não estavam presentes. Sacerdote: Neste momento eu faço essa prece, que recebam de coração essa firmeza, toda essa energia nossa, do nosso coração e do nosso pensamento. Como se diz, nós estamos aqui de passagem, nós estamos num ponto de referência quando nós cumprimos a nossa missão o que resta só são as lembranças e o amor fraterno que nós levamos e deixamos pra todos aqueles que amamos. (Pai Nosso, Ave Maria). Sacerdote: Peço a vocês bastante firmeza, concentração, façam seus pedidos mentalmente, abram um pouco o coração para que as coisas boas possam entrar em você e do seu pensamento também. Peço licença saudando Iemanjá para que nós pudéssemos abrir o nosso trabalho com a licença permitida por ela na força maior, toma conta de nós Iemanjá. Salve Iemanjá! Os atabaques ressoam.

Após isso, iniciam saudações a todas as linhas: Baianos, Xangô, Iansã, Oxum, Escoras, Pomba-gira, Preto Velho, Meninos de Angola, Caboclos e o povo cigano. Saúdam também a Aruanda⁸ e a Quimbanda. A saudação a esta é expressa cantando-se para Exu. Após cumprimentarem todos os orixás e as linhas que compõem o terreiro, o sacerdote finalmente invoca Ogum saudando-o. Todos repetem a saudação e começam a cantar para o Orixá.

Em alguns minutos o sacerdote dá sinais de estado alterado de consciência, logo depois se apresenta com a personalidade-Ogum. Este, não fala, é possível apenas ouvir o som de sua forte respiração. É formada uma gira com os médiuns, em sua maioria mulheres. À medida que os cantos são intensificados seguidos dos atabaques, o transe se espalha pela gira: Iansã, Oxum, Iemanjá e seus guerreiros se manifestam.

O rito durante mais de uma hora transcorre da seguinte maneira: os guerreiros realizam descarrego nas pessoas. Ogum se coloca de frente para o mar, ao seu lado um a um os adeptos, segurando uma garrafa de cerveja se posicionam de frente por mar. Com a espada, Ogum abre a garrafa que está na mão do adepto. Uma vez aberta à cerveja, a pessoa acompanhada por um ajudante vai até o mar onde esta é derramada sobre sua cabeça. Todos passam por este rito e, a chuva forte não



desestimula os participantes. Terminado o banho com a cerveja Ogum se despede abraçando a todos. Pega a imagem de São Jorge e a levanta em direção ao mar e coloca-a na areia onde também crava sua espada. Caminha para o mar seguido da sacerdotisa Nair Lopes Dias, a irmã e a esposa do sacerdote. Diante do mar, o sacerdote sai do transe.

Consciente retorna ao grupo e começa a cantar o ponto do Exu Pilão, seu Escora. Em alguns segundos está novamente em transe, possuído pela personalidade-Pilão. O Escora demonstra alegria, brinca com todos e faz observações em relação à chuva. Abraça um a um, ouvindo seus pedidos e dando orientações. Elogia o empenho de todos em estarem ali e os agradece por estarem cumprindo aquele compromisso. Enquanto conversa, outra médium recebe sua Pomba-Gira que também abraça os participantes ouvindo seus pedidos.

Atitude metafísica de um grupo envolvido pela mística sertaneja, este rito dá vida às palavras de Riobaldo “O sertão está em toda parte”. Como mundo imbricado de elementos diversos e adversos e que transitam num fluxo constante o sertão habita a alma do sertanejo e a ela pertence. No litoral, é o momento presente de trânsito em que se cruzam espaço e tempo, é ponte entre dois universos culturais que acumula enquanto passagem que atravessa. Pelo rito, o sertão estabelece diálogos culturais recuperando identidades que pareciam dissolvidas pela morte. A identidade sertaneja é garantida pelo seu ethos desvelado na personalidade-Exu. Híbrido e ambivalente como o sertão, Exu comparece ao rito tornando mais forte a presença sertaneja no litoral, consigo carrega o sertão e a tensão axiológica nele presente demonstrando que, apesar da modernização, esta região não abandonou as tradições.

4 CONCLUSÃO

O rito é espaço-momento onde elementos culturais de duas regiões se sobrepõem produzindo novos signos de identidade, pois a articulação de diferenças culturais não ocorre em momentos estáticos, mas sim nos interstícios, em espaços-momentos, quando elementos diferentes em movimentos dialéticos provocam ressignificações.



REFERÊNCIAS

- ANASTASIA, Carla Maria Junho. **A Geografia do Crime**. Violência nas Minas Setecentistas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.
- BHABHA, Homi. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- BRUMANA, F. G.; MARTINEZ, ELDA G. **Marginalia Sagrada**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1991.
- BURKE, Peter. **Hibridismo Cultural**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.
- CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas Híbridas**. São Paulo: Edusp, 2006.
- COSTA, J. Batista de Almeida. Cultura Sertaneja: a conjugação de lógicas diferenciadas. In: SANTOS, Gilmar Ribeiro dos (Org.) **Trabalho, Cultura e Sociedade no Norte/Nordeste de Minas**: Considerações a partir das Ciências Sociais. Montes Claros: Editora Best Comunicação e Marketing, 1997.
- _____. Fronteira Regional em Brasil: El entre lugar de la identidad y de los territorios baianeiros em Minas Gerais. In: GARCIA, C. I. (org.). **Fronteiras: territorios y. Metáforas** Medellín: Hombre Nuevo; Instituto de Estudios Regionales: Universidad de Antioquia, 2003, pp. 161-176.
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989.
- GRUZINSKI, S. **O Pensamento Mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP& A, 2003.
- HEIDEGGER, Martin. Construir, Habitar, Pensar. In: **Ensaio e conferências**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Márcia Sá Cavalcanti Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.
- ROSA, Guimarães. **Grande Sertão**: Veredas. 18. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- SARACENI, Rubens. **Umbanda Sagrada**. Religião, Ciência, Magia e Mistérios. São Paulo: Madras, 2006.
- TRINDADE, Liana; COELHO Lúcia. **O Homem e o Mito**: Estudo de Antropologia Psicológica sobre o Mito de Exu. São Paulo: Terceira Margem, 2006.

