

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

Ângela Cristina Borges Marques

**UMBANDA SERTANEJA.
Cultura e religiosidade no sertão norte-mineiro.**

MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

SÃO PAULO

2007

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP**

Ângela Cristina Borges Marques

**UMBANDA SERTANEJA.
Cultura e religiosidade no sertão norte-mineiro.**

MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Ciências da Religião, sob orientação do Professor Doutor Silas Guerriero.

SÃO PAULO

2007

Banca Examinadora

**A espiritualidade vive da gratuidade e da disponibilidade, vive da capacidade de enternecimento e de compaixão, vive da honradez em face da realidade e da escuta da mensagem que vem permanentemente desta realidade. Quebra a relação de posse das coisas para estabelecer uma relação de comunhão com as coisas. Mais do que usar, contempla. Há dentro de nós uma chama sagrada coberta pelas cinzas do consumismo, da busca de bens materiais, de uma vida distraída das coisas essenciais. É preciso remover tais cinzas e despertar a chama sagrada. E então irradiaremos. Seremos como um sol.
(Leonardo Boff)**

**À minha mãe Emerenciana Dias Borges.
Àquela que me iniciou no caminho da espiritualidade, Nega Lourdes.
Ao meu pai espiritual Nelson Dias.
À Moça Bonita Margarida.**

Primeiramente, agradeço ao meu pai, Geraldo Borges, por ter provocado em meu interior, desde a infância, a necessidade da busca pelo conhecimento.

À minha família: Denas, Ivna, Denas Júnior, Daniel, Lidiane e Victor pelo apoio e paciência em função das longas horas de estudo e ausência.

À Elizete, Raquel e Neivaldo, Iran e Elaine, irmãos e amigos que estimulam minhas buscas e vibram com minhas vitórias.

Aos amados amigos Delurdes, Líliam e César pelo apoio, companheirismo e amizade incondicional.

Aos queridos amigos Jânio Marques, Regina Caleiro, Márcia Pereira e Luciano Pereira, pelo companheirismo, amizade e trocas estimulantes.

Ao meu orientador, Prof. Dr. Silas Guerriero por ter acreditado neste estudo e vibrado com minhas descobertas, pelo olhar e sorrisos estimuladores, pela imensa paciência e seriedade com que me acompanhou.

Ao amigo e Prof. Dr. Ênio José da Costa Brito, que numa gratuidade irresistível, me apontou direções a serem seguidas e desafios a serem superados.

Ao colega e amigo Admilsom Prates por ter dividido comigo toda a trajetória deste estudo.

Ao amigo João Batista Júnior e à sua mãe, Dona Maria, pelas informações, conselhos e afeição.

Ao *Recanto de Pai João Velho* e à *Roça Gongobiro Unguzu Moxicongo*, nas pessoas de Nair Lopes Dias, Norivaldo Lopes Dias e Maurício Pereira de Jesus, por terem me acolhido e permitido minha presença, muitas vezes incômoda, em seus rituais.

À espiritualidade maior representados nos amigos Prof. Frederico, Pai João Velho, Vovó Rosa, Sete Pingo, Serena e Pilão pela permissão e orientação espiritual.

À Divina Mahór yê, pela irradiação de amor e desejo, presente que me concedeu nos últimos anos.

Resumo

O presente trabalho analisa o processo histórico-antropológico da Umbanda na região norte do estado de Minas Gerais a partir de meados de 1940 até a atualidade. Neste sentido, tece reflexões sobre a construção dialética de um umbandismo tipicamente sertanejo formado do encontro nesta região de dois tipos de Umbanda: a do sudeste e a do nordeste.

O umbandismo, resultante do choque entre as tendências citadas carrega em seus rituais e atividades, elementos sertanejos que denunciam o *ethos* construído historicamente na região a partir do encontro cultural entre baianos e paulistas. Pretendemos apresentar neste trabalho que ao seguir a linha do povoamento desta região, a Umbanda sofreu e sofre influências traduzindo desta forma a hibridez própria de regiões sertanistas e fronteiriças.

O procedimento metodológico utilizado neste estudo foi o qualitativo, composto por: fontes orais através de depoimentos de pessoas que conheceram e se inseriram nesta religião nas décadas de 40, 50 e 60, de sacerdotes e umbandistas da atualidade com a utilização de gravador e conversas informais; levantamento documental em acervos públicos e privados; trabalho de observação de campo com a descrição de rituais e uso de fotografias. Desta forma, a partir do cruzamento dos dados obtidos no campo, chegamos às seguintes conclusões: a Umbanda Sertaneja traduz em seus rituais e relações sociais, a questão axiológica presente na história da região: a tensão entre o bem e o mal; a chegada na região do Candomblé tem provocado a inserção nesta religião de sacerdotes umbandistas, sem, contudo caracterizar o abandono da Umbanda; em alguns terreiros, a inserção provoca a formação de um continuum religioso formado pela tríade Umbanda, Quimbanda e Candomblé assinalando a emergência de uma nova lógica religiosa; a figura do Exu se apresenta nesta nova lógica como personalidade principal à medida que estabelece na tríade citada, a função de eixo e conexão além de revelar aspectos do *ethos* norte-mineiro.

Palavras-chaves: Hibridismo, fronteira, ambivalência, *ethos* norte-mineiro, bem e mal na Umbanda.

Abstract

The present paper analyses the historic-anthropologic process of umbanda in the North of Minas Gerais State from the mid 1940s to present days. In this sense, it ponders on the dialectical construction of an umbandismo typical from Northern Minas Gerais, formed by the meeting of two types of umbanda in the region: the one from the Southeast and the one from the Northeast.

The umbandismo resulting from the shock between the cited trends carries on its rituals and activities elements from the North of Minas Gerais, which denounce the ethos historically constructed in the region, from the cultural meeting between the people from the states of Bahia and São Paulo. We intend to present with this paper that, by following this region's populating process line, the umbanda has suffered and suffers influences, hence translating the hybridization peculiar to the sertanistas and bordering regions.

The methodological procedure used in this paper was qualitative, composed by: oral sources with testimony of people who knew and introduced themselves in this religion in the decades of 40, 50 and 60, and of current priests and umbandistas by means of tape recorder and informal conversations; documental survey in public and private heritage; field observation work with the description of rituals; photographs as data source.

Thus, from the data crossing obtained in the field, we have come to the following conclusions: the Umbanda Sertaneja translates in its rituals and social relations the axiological issue present in the history of the region, the tension between the good and the evil; the arrival of candomblé in this region at a posterior time has provoked the introduction of umbandistas priests in this religion without, however, characterizing the abandonment of umbanda; in some temples, this introduction provokes the formation of a religious continuum formed by the triad umbanda, quimbanda and candomblé which signals the emergence of a new religious logic; the figure of Exu presents itself in this new logic as the main personality insofar as it establishes, in the mentioned triad, the role of axis and connection besides revealing aspects of the norte mineiro ethos.

Keywords: Hybridization, border, ambivalence, " norte mineiro ethos ", good and evil in Umbanda.

Lista de figuras

FIGURA 01: Representação da Floresta próxima a Rio São Francisco	18
FIGURA 02: O Sertão norte-mineiro	20
FIGURA 03: José Fernandes Guimarães e Eliezer Gomes de Araújo	75
FIGURA 04: Convite para festa de Oxum do Terreiro Filhos de Pai Gonzaga/1960	93
FIGURA 05: Convite para festa de Oxum do Terreiro Filhos de Pai Gonzaga/1961	94
FIGURA 06: Programação da festa de Oxum do Terreiro Filhos de Pai Gonzaga/1961.	94
FIGURA 07: Primeiro toque com atabaques do Centro Divino Espírito Santo/1952	101
FIGURA 08: A sacerdotisa Jesuína Porto Santos em gira de quimbanda	106
FIGURA 09: O sacerdote Norivaldo Lopes Dias	120
FIGURA 10: O sacerdote Maurício Pereira de Jesus	121
FIGURA 11: Pejí e pão do Recanto de Pai João Velho	128
FIGURA 12: Cabocla no Recanto de Pai João Velho	129
FIGURA 13: Gruta de Preto-Velho no Recanto de Pai João Velho.....	131
FIGURA 14: Cachoeira das Águas no Recanto de Pai João Velho.....	131
FIGURA 15: A dança de Ogum no Recanto de Pai João Velho	135
FIGURA 16: Banho na cachoeira no Recanto de Pai João Velho.....	135
FIGURA 17: O sacerdote Messias Branco	137
FIGURA 18: Os sacerdotes Maurício P. de Jesus e Maria do Carmo Pereira Santos	141
FIGURA 19: Saída de feitura de santo de Maurício Pereira de Jesus	144
FIGURA 20: Casas do Marujo e Caboclo, Tempo e Catendê da Roça G. U. M.....	146
FIGURA 21: Gruta do Baiano da Roça Gongobiro Unguzu Moxicongo.....	146
FIGURA 22: Casas de Exu e Ogum da Roça Gongobiro Unguzu Moxicongo.....	147
FIGURA 23: Atabaqueiro do Recanto de Pai João Velho.....	161
FIGURA 24: Orientação aos atabaqueiros no Recanto de Pai João Velho	162
FIGURA 25: Ritual de Energização na Roça Gongobiro Unguzu Moxicongo.....	175
FIGURA 26: Boiadeiro na Roça Gongobiro Unguzu Moxicongo	180
FIGURA 27: Boiadeiro saudando o tempo e o sertão na Roça G. U. M.....	182
FIGURA 28: Oferenda a Ogum no Recanto de Pai João Velho.....	200
FIGURA 29: Jogo de Búzios da Roça Gongobiro Unguzu Moxicongo.....	209
FIGURA 30: Consagração do Ogam na Roça Gongobiro Unguzu Moxicongo.....	211

FIGURA 31: Ritual de Quimbanda na Roça Gongobiro Unguzu Moxicongo.....	211
FIGURA 32: Batismo na Umbanda na Roça Gongobiro Unguzu Moxicongo	212
FIGURA 33: Escora no Terreiro Divino Espírito Santo.....	218
FIGURA 34: Receitas emitidas por José Fernandes Guimarães em 1951	234
FIGURA 35: Carteirinha de sócio do Terreiro Filhos de Pai Gonzaga.....	234
FIGURA 36: Artigo sobre José Fernandes e Joãozinho da Goméia.....	235
FIGURA 37: Alvará do Terreiro de Umbanda Divino Espírito Santo	236
FIGURA 38: Primeiro registro em cartório de um terreiro de Umbanda no norte de Minas Gerais datado de 1955.....	237
FIGURA 39: Ata do Terreiro de Umbanda Divino Espírito Santo	238

Sumário

INTRODUÇÃO	10
1. O SERTÃO NORTE-MINEIRO	18
1.1. Vislumbrando a Cultura Sertaneja	33
2. HIBRIDISMO E SINCRETISMO NO SERTÃO NORTE-MINEIRO	38
2.1. Hibridação Cultural	43
2.1.1. Hibridismo cultural no sertão norte-mineiro	54
2.2. Sincretismo Religioso	64
2.2.1. Sincretismo religioso no sertão norte-mineiro	67
3. A FORMAÇÃO DA UMBANDA SERTANEJA	75
3.1. Do Centro Espírita Nossa Senhora do Rosário ao Terreiro de Umbanda Filhos de Pai Gonzaga	81
3.2. Terreiro Divino Espírito Santo	97
3.3 A Institucionalização: Associação Espiritualista Umbandista Folclórica dos Cultos Afro-Brasileiros do Norte de Minas	107
4. RETRATOS ATUAIS DA UMBANDA SERTANEJA	120
4.1. Do Centro Irmão Felipe ao Terreiro Recanto de Pai João Velho	121
4.2. Da Seara de Umbanda de Pai Zeca Baiano a Roça Gongobiro Unguzu Moxicongo	136
4.3. Os Rituais	150
4.3.1. A Festa das Moças no Recanto de Pai João Velho	153
4.3.2. Ritual de Preto Velho e Boiadeiro na Roça Gongobiro Unguzu Moxicongo	168
5. UMA UMBANDA SERTANEJA	186
5.1. Umbanda e Quimbanda: irmanação dos contrários	187
5.2. Umbanda, Quimbanda e Candomblé: tensão moral produtora do novo religioso	197
5.2.1. Laroîê Exu! Laroîê Meu Cumpadre!	216
CONSIDERAÇÕES FINAIS	220
REFERÊNCIAS	226
ANEXOS	234

Introdução

O objeto de estudo que este trabalho busca analisar é a Umbanda na região norte do Estado de Minas Gerais, sistema religioso construído neste território - a partir de meados da década de 40 - mediante um processo dialético determinado pelo fluxo cultural próprio de regiões *entre*, ou melhor, próprio de *entre-lugares* geográficos e culturais.

O contato com a prática de Umbanda em regiões diferentes - norte de Minas e sul de Minas - chamou nossa atenção para a sua diversidade e natureza sincrética que, conseqüentemente, nos despertou para outra questão: o fato de o homem norte-mineiro possuir uma cultura diversa¹ da cultura considerada tradicionalmente como mineira. Em 2003, por ocasião de elaboração de um artigo, iniciamos uma investigação histórica sobre os terreiros de Umbanda no norte de Minas Gerais e nos surpreendemos com os dados encontrados na Associação Espiritualista Umbandista Folclórica dos Cultos Afro-Brasileiros do Norte de Minas. Naquele ano, havia em torno de 187 terreiros registrados na região que somados aos não registrados extrapolaria o número de 200 terreiros. É claro que este número suscitou a nossa curiosidade. Imediatamente, algumas questões emergiram: onde se localizavam esses terreiros? quem os freqüentava? como eram seus ritos? Em campo, constatamos recentemente que os números deparados naquele ano não correspondiam com a realidade. Muitos templos foram fechados acusando a perda de espaço desta religião no campo religioso norte-mineiro. Entretanto, embora o espaço umbandista não seja o mesmo, a sua presença no território sertanejo é forte e como qualquer universo religioso denuncia o modo de ser do seu habitante. Nesta perspectiva, iniciamos a nossa investigação no intuito de compreendermos a influência cultural do homem sertanejo no processo de formação da Umbanda na região norte-mineira.

A questão da cultura e da religiosidade, assim como a sua articulação, já foi levantada por vários autores demonstrando a discussão sobre estas categorias como pertinente ao mundo intelectual, uma vez que pode nos revelar mais sobre outra categoria: a identidade. Geertz (1989), em *A Interpretação das Culturas*, percebe a cultura como um enredo de significados construído pelo próprio homem, ou seja, cultura é a morada do homem que se identifica com as suas instituições, entre elas a religião, o que nos leva a

¹ Estudos recentes apontam a diversidade cultural existente entre o Norte de Minas e as demais regiões do estado de Minas Gerais. De acordo com estes estudos a tradicional cultura mineira não se aplica ao Norte de Minas.

vislumbrar o sistema cultural norte-mineiro como resultante da coexistência daqueles que o povoaram, desenvolvendo assim uma cultura peculiar. No que se refere à articulação desta categoria a religiosidade umbandista, Renato Ortiz (1991), em *A morte branca do feiticeiro negro*, discute entre outras questões o fato desta religião ter se legitimado ao integrar os valores propostos pela sociedade, ou seja, este autor considera a Umbanda na sua relação com a sociedade, e conseqüentemente, inserida na cultura que esta adquiriu. Neste mesmo sentido, sob um prisma diferente, Maria Helena Villas Boas Concone (1972), autora de *Uma Religião Brasileira: Umbanda*, abordou esta religião como uma visão particular do mundo, um sistema simbólico que denuncia uma cosmologia local. Outra perspectiva é empreendida por Lísias Nogueira Negrão (1999), em sua obra *Entre a Cruz e a Encruzilhada*, que enfoca a diversidade da Umbanda, das relações que mantém com o Kardecismo e do *ethos* dos umbandistas e simpatizantes, bem como faz uma retrospectiva histórica da sua formação até a década de 90 na cidade de São Paulo. Enfim, os autores citados, assim como muitos outros, em perspectivas diferentes, discutiram a temática cultura e religiosidade, tensionando-a diretamente ou não à questão da identidade.

Sobre o *modus vivendi* do sertão norte-mineiro, estudos recentes apontam para a seguinte questão: a região se apresenta diferenciada se comparada às outras regiões que compõem o Estado de Minas Gerais. A distinção se aplica à dimensão geográfica, política, econômica e cultural. O antropólogo norte-mineiro João Batista de Almeida Costa (2000, 2001, 2003), em suas obras *O Ser da Sociedade Sertaneja e a invisibilização do Negro no Sertão Norte de Minas Gerais*; *Sentir-se norte-mineiro, as raízes de nossa regionalidade*, e *Mineiros e Baianos: Englobamentos, Exclusão e Resistência*, discute a identidade do sertanejo norte-mineiro apresentando-a como diferente da identidade mineira, isto é, em relação ao que vulgarmente se conhece como Ser mineiro. Para este autor, a especificidade da cultura sertaneja é produto do processo de povoamento do norte de Minas.

Como veremos no presente trabalho, durante o seu processo de povoamento, o sertão norte-mineiro esteve longos períodos longe dos “olhos” do poder oficial, o que contribuiu para o desenvolvimento na região de uma cultura marcada pela liberdade, aspecto que a distingue da região mineradora ao produzir um choque de valores contraditórios. O norte-mineiro, então, não seria nem mineiro e nem baiano, sua identidade transitaria entre um e outro reproduzindo culturalmente sua localização geográfica: a fronteira. O fato de ser uma região fronteira – posição que sugere idéias simultâneas de

fim, início e recomeço, algo que estar por se fazer ou devir - associada às condições em que foi povoada propiciou o surgimento de uma cultura singular e peculiar, o que, certamente se reflete na religiosidade do seu povo, especificamente na religiosidade afrosertaneja² que, como veremos neste trabalho, também traduz a idéia de recomeço.

No intuito de verificar as influências da cultura sertaneja na religião umbandista, empreendemos leituras que envolvem estas categorias objetivando conhecê-las, ou seja, nos acercamos da história da Umbanda e da região norte-mineira. Saímos a campo numa investigação que incluiu visitas aos seus principais terreiros, gravações de áudio e entrevistas (aproximadamente quarenta horas), cerca de 800 fotos, vinte rituais, entrevistas a sacerdotes e testemunhas da história desta religião na região, levantamentos de dados nas fichas da Associação Espiritualista Umbandista Folclórica dos Cultos Afro-Brasileiros do Norte de Minas, cerca de cinqüenta horas pesquisando fichas, livros e atas em cartório, processos criminais, jornais da época. De posse de uma literatura que nos subsidiasse nesta abordagem, cruzamos os dados levantados em campo, o que nos permitiu relacionar a história do sertão norte-mineiro à produção de uma cultura compatível ao seu processo histórico e à sua localização geográfica. Considerando ser esta região um espaço fronteiro, pensamos ser relevante lançarmos mão de uma perspectiva teórica adequada a este tipo de espaço. As fronteiras emergem como interstícios culturais, locais de trânsito cultural, sendo dinâmicas e sincréticas. Neste sentido, acreditamos ser as noções de hibridação e sincretismo cultural as mais apropriadas para abordar o sertão norte-mineiro, que, como veremos, se coloca como interstício espacial e cultural.

Por fim, para compreendermos o *ethos* norte-mineiro presente nas práticas desta religião, após visitarmos vários terreiros elegemos dois deles como amostra e neles concentramos nossa atenção. Os terreiros possuem semelhanças, diferenças e, de certa, forma, divergências. Seus líderes, representantes da atual da geração de sacerdotes sertanejos, iniciaram suas vidas religiosas na Umbanda, no entanto, um deles assumiu há alguns anos a prática do Candomblé, seguindo uma tendência afro-sertaneja: a inserção total ou parcial dos sacerdotes umbandistas nesta religião. O outro, mesmo permanecendo na prática umbandista, tem promovido alterações no terreiro conduzindo suas atividades de forma diferente à do seu fundador. Embora distintos, o terreiro Recanto de Pai João Velho

² Religiosidade que se manifesta nas religiões afro presentes no sertão norte-mineiro.

e a Roça Gongobiro Unguzu Moxicongo retratam o campo afro-sertanejo³, cenário híbrido e sincrético onde a tensão entre o Bem e o Mal, presente desde o seu povoamento, se desvela na relação entre Umbanda e Quimbanda e na coexistência destas com o Candomblé.

Dividimos nossa exposição em cinco capítulos. No primeiro, num viés histórico-antropológico, abordamos o processo de formação sócio-econômico e cultural do norte de Minas. Situado na fronteira com a Bahia e possuindo clima, fauna e flora semelhantes à área nordestina, a região recebeu os primeiros colonizadores em meados do século XVI. No entanto, a região se manteve longe do aparelho colonizador durante mais de um século, atraindo nesse período aqueles que não se subordinavam ao controle português. Terra inóspita, o sertão abrigou bandos que saqueavam o litoral, a presença destes e a ausência estatal o tornou uma terra “sem lei”, ou melhor, uma terra com suas próprias leis.

O retorno das expedições no século XVII marcou o início do povoamento com o estabelecimento das primeiras famílias às margens do Rio São Francisco. No entanto, mesmo a presença de colonos - paulistas e baianos - não evitou que a violência se tornasse marco da região. Para a sua sobrevivência, o norte-mineiro, livre do esquema colonial português, desenvolveu uma moral própria baseada na violência e no choque de valores contraditórios. Objetivava manter seus potentados adquiridos durante a ocupação. A descoberta do ouro favoreceu a região que se tornou a maior fornecedora de gêneros alimentícios para a área mineradora. Sem o rigor tributário os potentados sertanejos concentraram riquezas e poder. Frente à atuação de um poder privado, o estado português interveio de forma controladora e, diante da resistência sertanista, não mediu esforços para obter o controle da região usando da violência e isolando-a. Somente com a chegada da ferrovia no início do século XX o sertão se abriu ao país.

A história do sertão norte-mineiro demonstra que a partir do seu povoamento, do tipo de relações existentes entre a região e a Coroa portuguesa no período colonial e das relações sociais estabelecidas na região, produziu uma cultura diversa da cultura mineira. Ainda neste capítulo pontuamos alguns aspectos próprios desta região que auxiliam no vislumbamento do *ethos* norte-mineiro. Dentre os aspectos, consideramos como o mais

³ Para fazer referência ao campo religioso de natureza afro no sertão o denominamos de **Campo afro-sertanejo**.

relevante a tensão entre o Bem e o Mal, questão axiológica presente na história e no universo simbólico sertanejo.

No segundo capítulo, a partir dos conceitos de hibridismo e sincretismo, tecemos reflexões sobre o universo cultural norte-mineiro. O sertão é concebido neste estudo como lugar dinâmico que transcende o espaço físico e os modelos culturais dominantes. Não é possível obter sua dimensão múltipla – física, sócio-cultural e existencial - pelo acesso da lógica racionalista. O alcance do sertão está na des-razão, pois é o espaço das contradições, das ambivalências e ambigüidades, do provisório constante e do imprevisível. É preciso, portanto, para alcançá-lo se pôr na fronteira, posição que o próprio ambiente sertanejo exige. Sua leitura só é possível mediante uma narrativa capaz de captar sua dinâmica híbrida e sincrética, um dizer também fronteiriço. Sendo assim, recorreremos à filosofia, à poesia e à religiosidade popular a fim de focalizar o dinamismo híbrido e sincrético que suplanta a imagem do sertão como um simples espaço físico.

Atual e irreverente, a perspectiva teórica do hibridismo cultural consente, na realidade pós-moderna, o vislumbamento de particularidades culturais veladas pelos discursos nacionais. O avanço tecnológico e o fenômeno globalizador permitiram que singularidades culturais até então submersas se revelassem, desconstruindo e colocando em xeque o discurso da uniformidade, a idéia de que o *ethos* de uma nação é único. Neste horizonte se coloca a cultura norte-mineira que resultou de condições histórico-sociais específicas, portanto, possui suas particularidades. Para revelar o hibridismo cultural sertanejo, recorreremos aos seus poetas, que em momentos diferentes da história norte-mineira, retratam através da poesia a “sofisticação” da *matutice* sertaneja.

Essencialmente sincrética, a Umbanda tem sofrido mutações exigindo que suas abordagens sejam contextualizadas. Sobre o constante processo de formação da Umbanda, Assunção (2006, p.107) expõe:

Do que vimos tratando sobre a formação e expansão da Umbanda brasileira, queremos retomar a partir da idéia da Umbanda como uma construção dinâmica inserida em um processo em constante formação, selecionando elementos religiosos de tradições diversas e reorganizando-os em novas formas de concepções de crenças e práticas rituais. Nesse processo, a Umbanda absorve os cultos regionais, difusos na cultura e religiosidade popular e é, por sua vez, assimilada por eles. Nas últimas décadas, tal processo tem sido denominado de “umbandização” dos cultos populares.

A noção de sincretismo religioso, então, melhor se aplica à religiosidade umbandista no campo afro-sertanejo já que o processo de formação desta religião é constantemente sincrético ao absorver não apenas noções universalizantes de outras religiões, mas, também os cultos regionais. Estes, naturalmente, retratam visões de mundo locais. Neste sentido, utilizamos o Congado norte-mineiro como ponte ao universo afro-sertanejo, uma vez que grande parte dos seus participantes são também integrantes da Umbanda no sertão.

O terceiro capítulo versa sobre o processo de formação da Umbanda Sertaneja a partir da década de 40, quando chegam à região os principais atores deste processo: os sacerdotes José Fernandes Guimarães, Waldemar e Laurinda Pereira Porto e Eliezer Gomes de Araújo. 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. À exemplo do seu processo de povoamento, duas vertentes umbandistas, uma do sudeste e outra do nordeste, se encontraram no sertão norte-mineiro na década de 40, chamando a atenção dos seus habitantes para mais uma alternativa religiosa. A Umbanda não se restringiria mais a uma macumba⁴, pois se tornaria a partir da década de 40 uma religião cada vez mais respeitada, principalmente em função do trabalho divulgador do sacerdote José Fernandes Guimarães e da criação, no final dos anos 60, da Associação Espiritualista Umbandista Folclórica dos Cultos Afro-Brasileiros do Norte de Minas.

Na década de 50 o Candomblé chega à região, 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. Junto a este acontecimento cresce a presença das religiões afro-brasileiras no sertão que passam a possuir um diferencial: Umbanda, Quimbanda e Candomblé constituem um continuum religioso em quase todos os terreiros e, em alguns, tal convivência acena para a instituição de uma nova lógica religiosa.

Para apresentar o campo religioso afro-sertanejo considerando, inclusive o continuum citado, construímos três organogramas tendo como referenciais: José Fernandes

⁴ Termo pejorativo usado para fazer referencia as religiões afro-brasileiras que lidam com a magia.

Guimarães, o casal Waldemar e Laurinda Pereira Porto e Eliezer Gomes de Araújo. Devido às transformações do próprio campo, sentimos dificuldades em levantar uma genealogia que o retratasse tal como se encontra. Portanto, o que aqui apresentaremos retrata apenas parte de uma totalidade, ou seja, aquela considerada pelos próprios adeptos como mais relevante.

De posse da história do campo afro-sertanejo - a partir da Umbanda - apresentamos no quarto capítulo os terreiros - já citados - que acreditamos serem retratos deste campo religioso na atualidade. Desta forma, esta parte oferece a história dos terreiros, a origem de seus respectivos sacerdotes, o processo de afirmação e legitimação de suas lideranças e as transformações que sofreram no decorrer da construção de suas vidas espirituais. Com o objetivo de facilitar a compreensão e o conhecimento dos terreiros, fizemos a descrição de cada um deles pontuando os aspectos pertencentes à Umbanda, à Quimbanda e ao Candomblé. Um quadro com o calendário de atividades de cada um dos templos foi construído a fim de proporcionar um panorama dos seus principais rituais ao mesmo tempo em que demonstra a tendência religiosa a que se inclinam. Dentre as atividades dos terreiros, fizemos a narrativa de um de seus rituais, aqueles que ao nosso olhar são referenciais não apenas no conjunto dos seus ritos, mas também no universo afro-sertanejo. Os rituais foram apresentados em detalhes, a fala e os cantos das entidades e sacerdotes foram mantidos em sua íntegra. Os detalhes expõem claramente a tensão entre o Bem e o Mal, questão axiológica reveladora do *ethos* sertanejo.

No quinto capítulo empreendemos uma análise sobre a Umbanda Sertaneja. Munidos do arcabouço histórico e teórico nos debruçamos sobre os terreiros mencionados, bem como sobre seus rituais, retirando deles elementos híbridos e sincréticos presentes na cultura sertaneja. Neste sentido, identificamos em seus rituais aspectos híbridos que evidenciam as influências do mundo globalizado ao mesmo tempo em que revelam elementos denunciadores do *ethos* sertanejo. Como elemento principal destaca-se a tensão entre o Bem e o Mal. A articulação axiológica está presente na relação entre Umbanda e Quimbanda - relação vislumbrada por nós como irmanação dos contrários -, e na coexistência destas com o Candomblé.

A tríade, Umbanda, Quimbanda e Candomblé acena para a institucionalização de uma nova religião. 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 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, como veremos, manifesta e desvenda a personalidade do homem sertanejo.

Enfim, este estudo viabiliza a compreensão e a identificação do *ethos* norte-mineiro a partir da prática da Umbanda. Formado pelo fluxo de imprecisões, ambigüidades, misturas e contradições, o sertão norte-mineiro reproduz em seus universos simbólicos, em especial o umbandista, o *ethos* resultante da sua história. A Umbanda Sertaneja, nas relações que mantém com a Quimbanda e com o Candomblé é, portanto, produto cultural do caráter oscilante e fronteiro presente nesta região.

Capítulo 01. O sertão norte-mineiro



Representação da floresta próxima ao Rio São Francisco, no norte de Minas Gerais, denominada por von Martius: VÖGEL-TEICH AM RIO DE S. FRANCISCO, a partir de esboço sobre aves junto a uma lagoa no Rio São Francisco. Litografia colorida de C. Heinzmann. ca. 1818. 47,7 x 65,8 cm. MCM (MEA 3425) - Fotografia: Vicente Mello - CRCH.

FIGURA 1: Representação da floresta próxima ao Rio São Francisco
 Fonte: COSTA, 2004, p. 91.

*O senhor sabe: sertão é onde manda quem é forte, com as astúcias.
 Deus mesmo quando vier, que venha armado! (Guimarães Rosa)*

Neste capítulo apresentaremos uma síntese histórica sobre a formação social do sertão norte-mineiro com o objetivo de proporcionar conhecimentos sobre esta região. Num primeiro momento, objetivamos ampliar conhecimentos históricos acerca da região relembrando seu povoamento e, num segundo momento, apresentamos alguns dos seus aspectos culturais no intuito de colocar o leitor em contato com o universo sertanejo. Acreditamos que a compreensão da Umbanda nele praticada passa pela compreensão da história da região, o que certamente possibilitará entender o porquê desta religião possuir particularidades que a tornam sertaneja. Não há, portanto, no nosso entendimento, uma perspectiva metodológica mais adequada para se atingir esta finalidade do que a histórica, uma vez que nos remete também às perspectivas econômica, política e social. Conceber uma abordagem cultural que ignore as condições históricas originais da organização social, o papel do indivíduo e as suas necessidades básicas nos parecem impossíveis.

O sertão norte-mineiro estende-se por todo o norte do estado de Minas Gerais. É banhado pelos rios São Francisco, Jequitaiá, Verde Grande, Gortuba, Jequitinhonha, Rio Pardo e Rio das Velhas. Situa-se próximo à Bahia e com este Estado estabelece fronteira. Pertence à região Sudeste, mas possui características semelhantes ao nordeste brasileiro, sendo portanto, uma área de transição. Sua vegetação nativa é composta pelo cerrado e pela caatinga - esta última predominante na região nordeste - o clima é tropical e semi-árido com índice pluviométrico anual de 600/650 milímetros, o que explica o período de seca com duração entre 4 a 8 meses. No que se refere ao relevo, grande parte deste pertence à Depressão Sertaneja do São Francisco que se estende até o norte do litoral nordestino.

Sobre a região norte-mineira, o economista Cardoso (1996, p. 04) afirma que,

[...] o Norte de Minas é considerado como sendo uma Região de transição entre o Nordeste e o Sudeste brasileiros, ou seja, é uma área pertencente a um Estado do Sudeste, mas que possui inúmeras características geo-sócio-econômicas semelhantes àquelas verificadas nas regiões nordestinas. É uma área geográfica que desde o seu povoamento nunca deixou de receber fortes influências do Nordeste... ... Esta é, na realidade, uma das regiões do Estado [Minas Gerais] sócio e economicamente mais carente, e que enfrenta maiores adversidades climáticas.

Tais características, portanto, conferem ao norte de Minas maior proximidade com o nordeste do que com o sudeste brasileiro e esta proximidade certamente se estende à

dimensão cultural.

Historicamente, o estado de Minas Gerais conjugou dois pólos distintos e opostos: a região aurífera, expressão histórica da civilização mineira; e a região dos currais da Bahia (norte de Minas Gerais) onde se desenvolveu uma economia agro-pastoril que expressa um *modus vivendi* sertanejo, diverso da tradicional cultura mineira. No entanto, a tradição acadêmica sempre se interessou mais pela área mineradora. A importância do ouro para as economias mercantilistas de Portugal e Inglaterra nos séculos XVI e XVII é inquestionável. No entanto, a quase exclusividade dos estudos relativos a esta área talvez tenha colaborado para o esquecimento acadêmico do território extremo da capitania de Minas Gerais: o sertão norte-mineiro, o que talvez explique a pouca quantidade de estudos referentes a esta região. Muito recentemente é que esta região tem despertado o interesse de investigadores ligados à economia, à antropologia e à historiografia brasileira, sendo ainda uma área carente de estudos.

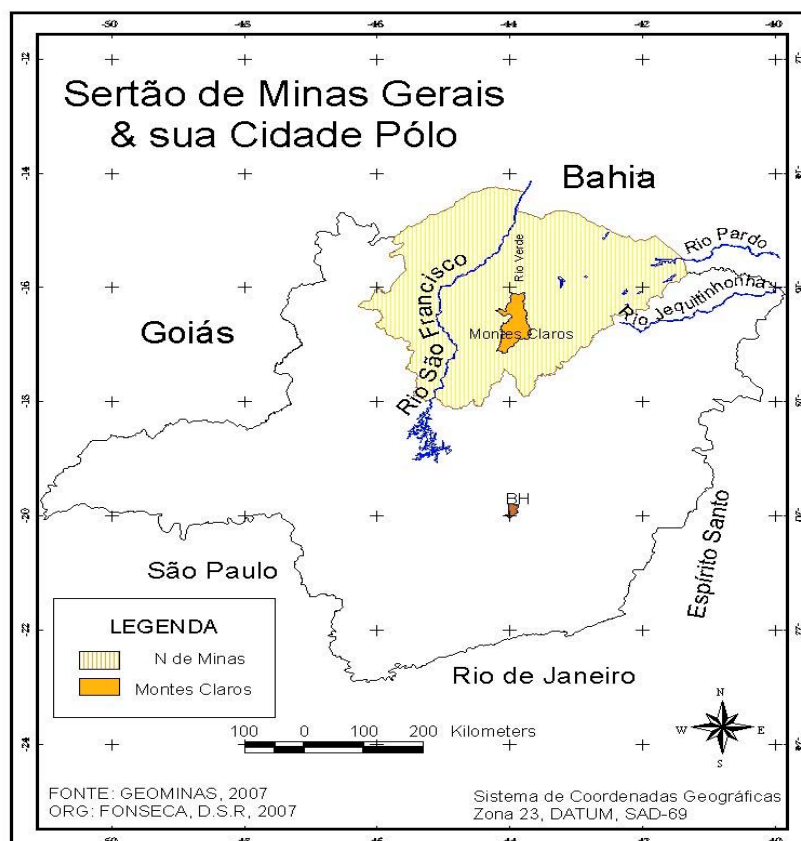


FIGURA 2: Sertão de Minas Gerais e sua cidade Pólo.
Fonte: FONSECA, D. S. R., 2007.

De acordo com a literatura consultada⁵, o povoamento do sertão norte-mineiro está associado ao processo de interiorização pela pecuária extensiva ao longo do São Francisco e as bandeiras baianas e paulistas. Mas, para Solá (1991, p.1), há cerca de 10.000 anos grupos indígenas já habitavam o norte de Minas sobrevivendo da caça, pesca e extrativismo. Posteriormente, surgiram outros grupos que, para seu sustento, praticavam uma agricultura rudimentar. A chegada na região de expedições no século XVI e XVII, progressivamente, desagregou esta estrutura.

Sobre as primeiras expedições, Cardoso (1996, p. 12) nos informa que,

[...] ocorreram várias expedições para o interior do país, ficando este século XVI conhecido como o século do descobrimento. Desta época, tem-se notícia das primeiras expedições a atingirem o Norte de Minas através do Rio São Francisco. A primeira foi aquela sob responsabilidade de Spinoza Navarro em 1554. Posteriormente, vieram as Bandeiras de Sebastião Tourinho, em 1573 e de Gabriel Soares, em 1590.

A primeira expedição a penetrar os sertões das Gerais foi a de Spinoza Navarro que partiu de Porto Seguro. Sobre esta empreitada Vasconcelos (1974, p. 14) informa que em carta datada de 24 de junho de 1555, um dos integrantes desta comitiva, Padre João Navarro escreveu à Provincial dos Jesuítas: “fomos até a um rio mui caudal por nome Pará, que, segundo os índios informaram, é o rio de S. Francisco”. Parte deste rio banha o sertão norte-mineiro, a região, portanto, ficou conhecida pelos colonizadores e, posteriormente, denominada pelos historiadores como sertão do São Francisco.

O sertão do São Francisco foi um dos primeiros territórios a ser pisado pelos colonizadores. No entanto, da expedição de Spinoza Navarro em 1553 à do bandeirante Matias Cardoso em 1690, não se tem registro da sua presença na região. Apenas de índios nativos e ex-habitantes do litoral que vivia dispersos na região, fugindo do controle português, a esse respeito, Vasconcelos (1974, p. 16) coloca que:

Aqui se achavam índios aldeados e hospitaleiros, ali nomadas e cruéis, hoje, amigos, amanhã, inimigos, inteligentes uns, e dóceis, estúpidos outros, e ferozes, mas todos alarmados, impelindo-se uns contra os outros, e pelo terror a fugirem diante da conquista. Aldeias se encontravam nas quais se falava a mesma língua dos índios da comitiva, viam-se aí utensílios já imitados, e usava-se de anzóis de ferro. Conheciam-se nelas o nome cristão do rio, e a confiança, com que

⁵ Apresentada na Introdução.

receberam o Padre, foi parte para se crer que já sabiam como nos jesuítas tinham benfeitores e amigos [...].

Aos índios sertanejos se juntaram índios domesticados⁶ que fugiam do litoral, e brancos e mestiços perseguidos pela justiça. Aliados aos índios do sertão, estes se tornaram elementos perigosos, pois inquietavam fazendas e as vilas do litoral, espalhando horror e medo. Após suas investidas rumavam de volta para o sertão, onde não podiam ser encontrados. Ao permanecer por mais de um século ausente da presença dos colonizadores, que lá não encontraram riquezas, o sertão abrigava aqueles que fugiam do esquema colonial português. Não se submeter a Portugal numa terra, inicialmente inóspita, tornava a marginalidade⁷ um recurso necessário.

A presença no sertão norte-mineiro de bandos formados por marginalizados pela ordem colonial que assolavam o litoral, levou o Governo-Geral a restaurar no século XVII as bandeiras sertanejas. A intenção era que estas pacificassem a região e conquistassem o rio São Francisco, uma vez que este norteava os aventureiros no adentramento ao interior. As bandeiras expulsaram bandidos e libertaram aldeias da sua influência, a exemplo dos vales do rio Jequitai e Rio das Velhas. Nestes vales havia brancos que habitavam os aldeamentos indígenas e com eles conviviam pacificamente. A presença de brancos no sertão, mesmo que poucos - mas fora do banditismo - interessava à Coroa, pois significava que, progressivamente, a região estava sendo habitada.

A importância das expedições na história do norte de Minas é incontestável. As comitivas expedicionárias do século XVII não apenas expulsaram os indesejáveis, mas na medida em que se embrenharam sertão adentro deixaram como saldo a demarcação de caminhos a partir do litoral, facilitando a interiorização pela região de outras expedições e com estas o estabelecimento na região das primeiras famílias. Anastasia (1983, p. 32) afirma que, “bandeirantes paulistas descobriram um caminho entre as Vilas de São Paulo e o rio São Francisco” e o denominaram de Caminho Geral do Sertão, pelo qual entraram sertão adentro, conquistando índios tapuias e alcançando Bahia, Pernambuco e Maranhão. O trânsito por esse caminho tornou-se tão freqüente que muitos bandeirantes o usaram para transportar suas famílias e se estabelecerem às margens do rio dando início ao povoamento “branco”. Outro fator responsável pelo traçado das linhas do povoamento foi a presença do

⁶ Termo utilizado por Diogo de Vasconcelos em seu livro *História Média de Minas Gerais*.

gado baiano, que tornou o norte de Minas conhecido como os Currais da Bahia. O gado, à medida que se interiorizava, demarcava caminhos e guiava o homem mata adentro. Torres (1944) afirma que, simultaneamente às entradas dos paulistas, fazendeiros baianos empurraram seus gados pelo rio São Francisco e como consequência um caminho foi traçado ligando o litoral baiano às Minas.

Em relação à povoação desta região, os estudos ainda são incipientes e de, certa forma, contraditórios, no que se refere às datas. No entanto, os autores consultados para este estudo possuem um ponto em comum: a expedição do bandeirante paulista Matias Cardoso de Almeida, foi a mais importante. A partir dela é que se dá a fundação dos primeiros povoados. É o que nos informam o economista José Maria Cardoso, os historiadores Diogo de Vasconcelos, Carla Maria Junho Anastasia e o antropólogo João Batista de Almeida Costa em estudos que empreenderam sobre a região. De acordo com Cardoso (1996, p.13) Matias Cardoso,

[...] desceu o Rio São Francisco em 1689, instalando-se em local denominado Arraial do Cardoso. Neste local, Matias Cardoso esperou por um ano o Coronel Amaro, que ali chegou acompanhado de 600 homens. Após quatro anos de campanha, em que grupos indígenas que ali estavam estabelecidos foram massacrados e/ou transformados em escravos, os integrantes da expedição, [...] criaram povoados, e se estabeleceram na Região como criadores de gado. Como exemplos desses povoados pode-se citar: Matias Cardoso, primeiro da Região, cujo nome homenageia o seu fundador; Barra do Rio das Velhas, posteriormente conhecido como Guaicuí; Olhos d'água e Formigas, hoje conhecidos respectivamente como Bocaiúva e Montes Claros, [...]; alm de São Romão e Porto do Salgado (Hoje, Januária) [...].

Vasconcelos (1974, p.22) afirma que Matias Cardoso de Almeida fundou, às margens do São Francisco arraial de seu nome, “fixando assim a era definitiva da conquista” e que “depois dos arraiais fundados por Fernão Dias, em caminho do país das esmeraldas, foi este de Matias Cardoso o mais antigo do nosso território.”

Anastasia (1983, p.31) faz menção as bandeiras e entradas na região, de acordo com a autora,

Desde que se constituiu como economia básica da Capitania de São Vicente a do apresamento dos índios tapuias, foram organizadas para este fim, bandeiras e entradas. Foram responsáveis por estas bandeiras,

⁷ Isto é, o banditismo parecia ser a única forma de sobrevivência para aqueles que não aceitavam se sujeitar ao sistema colonial.

transformadas em meados do século XVII em prescrutadoras de metais preciosos, os formadores dos núcleos criatórios e comerciais do norte da Capitania de Minas Gerais.

e recorre à Taunay (1948, apud ANASTASIA, 1983, p.32) para nos informar sobre o bandeirante Matias Cardoso:

Os dois mais célebres destes criadores, donos de incontáveis léguas quadradas foram Matias Cardoso de Almeida e Antônio Gonçalves Figueira, grandes sertanistas, cheios de serviços de guerra como já vimos. A muitos de seus parentes e amigos arrastavam para perto de si, tornaram-se fundadores de novos e grandes currais como naquele tempo se dizia. Em torno de Antônio Gonçalves Figueira [fundador do Arraial de Formigas, hoje Montes Claros] fixaram-se seu pai, irmãos e cunhados. Tiveram colossais propriedades, sobretudo no Rio Verde Grande.

Sobre Matias Cardoso, Costa (2003, p. 146) nos diz que,

Como um anônimo, organizou uma bandeira e desde meados do século XVII empreendeu uma guerra contra os indígenas, para aprisionamento e venda no mercado escravista paulista e baiano, e contra os quilombolas para exterminá-los [...].

[...] Ao retornar a área do rio Verde Grande, Mathias Cardoso de Almeida e seu grupo, formado por outros paulistas, indígenas e negros escravizados, instalaram-se em seu arraial em construo. Entretanto, não há registro que precise a data desses eventos.

Em função de suas vitórias como expedicionário, este bandeirante conseguiu junto ao Governo Geral o direito de tomar posse da terra.

Até o momento podemos concluir que a gênese da sociedade norte-mineira está intimamente associada à pecuária extensiva, às margens do rio São Francisco e ao encontro entre povos de etnias diversas que na região conviveram praticamente isolados.

Apesar de a pecuária ter se expandido rapidamente, se consolidando como atividade mais relevante, a mineração também contribuiu na ocupação do território norte-mineiro. Encontrou-se ouro no rio Jequitaiá, no rio Paracatu, rio Pardo (na época rio das Ourinas) e na cabeceira do rio Jequitinhonha. Daí surgindo novas povoações ao atrair grande quantidade de baianos. O diamante também foi encontrado próximo à cidade de Grão Mogol. Cada vez mais habitado, no sertão as povoações surgiam dispersas e a distância entre uma e outra era considerável. A grande extensão do território e a ausência

do aparato estatal continuava a atrair aventureiros, fugitivos da justiça e negros quilombolas. Sobre a presença de negros no sertão, Costa (1999, p.12) coloca que indícios históricos,

[...] nos aponta para a existência de um conjunto de grupos negros localizados em margens de lagoas e rios que formam a bacia do rio Verde Grande, afluente da margem direita do rio São Francisco e que a se localizaram devido às condições que foram favoráveis a que instalassem formas alternativas de resistência no contexto de domínio escravocrata então vigente no país. Recorrendo ao conceito histórico de campo negro, criado para dar conta das relações estabelecidas entre negros aquilombados e a sociedade que os circundava, postulo a existência de um campo negro no interior das matas do vale do rio Verde Grande.

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. Foi o que aconteceu 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 por dois fatores:

- às margens do rio foram abertas no século XVI rotas terrestres. Mais tarde, vias de acesso entre São Paulo e o interior e que se tornou um dos três caminhos que permitiam o trânsito para a área mineradora⁸;

- localização estratégica da região que, geograficamente, se tornou centro de intercâmbio entre a área mineradora e o nordeste e centro-oeste brasileiro.

Estas condições permitiram ao sertão norte-mineiro, de acordo com Anastasia (1983, p.37), “[...] intermediar o fluxo de mercadorias, que envolveram tanto o setor minerador da própria capitania, quanto Bahia, Maranhão, Goiás e Mato Grosso e, ainda, montar seus núcleos próprios de produção”. Progressivamente, a região se consolidou

⁸ Em relação ao caminho do rio São Francisco, Anastasia (2005, p.32) nos diz que este caminho era também chamado caminho geral do sertão, comum a Bahia, Pernambuco, Maranhão e outras regiões [...]. Diferentemente do Caminho Novo, no qual as roas eram elementos referenciais do trajeto, o caminho do São Francisco vinha pontuado de currais. Partindo das capitanias da Bahia, Pernambuco e Maranhão, podia-se chegar por terra ao rio São Francisco, na altura do arraial de Matias Cardoso, seguindo pelas margens deste rio at atingir o rio das Velhas. Era considerado o melhor caminho para transporte de criações e escoamento de mercadorias, por ser mais plano, abundante em águas e bastante povoado em sua extensão.

como forte fornecedora das regiões mineradoras, dando sustentação a esta atividade na Capitania, principalmente Vila Rica, Diamantina e Sabará, e comerciando com as minas de Goiás, com o fornecimento de gêneros alimentícios (carne, mandioca, arroz e açúcar), couro e algodão. As relações comerciais com as minas estimularam a produção e propiciou a acumulação interna de capital. Anastasia (1983, p.45) reitera que,

O fluxo de mercadorias através do caminho do São Francisco na primeira metade do século XVIII, para a região mineradora, a inexistência de atividades produtivas que não as de extração do ouro na área mineratória e levando-se em consideração que a totalidade dos arraiais do norte de Minas tinham a pecuária e os gêneros de subsistência como base de sua economia, lembrando a baixa capitalização da atividade pastoril, as facilidades para o desenvolvimento das lavouras e o alto preço que o gado e os demais gêneros obtinham nas minas permitem inferir a alta lucratividade dos criadores da região, isto sem levar em conta os lucros da intermediação comercial, e uma significativa acumulação de capital norte-mineiro.

Enfim, no processo de ocupação da região norte-mineira, que ocorreu via criatório de gado, mineração e, possivelmente, em algumas áreas, a conjugação da mineração com a agropecuária, a iniciativa foi particular em função da necessidade de sobrevivência. Sendo assim, este processo não se deu segundo as características da política metropolitana que, diante de uma área a ser ocupada, montava um rigoroso aparelho tributário e fiscal. Sem o rigor tributário, o excedente no sertão norte-mineiro permitiu o desenvolvimento de áreas de domínio particulares onde a ordem que se estabeleceu foi a privada. Como veremos isto causou grande incômodo ao governo português.

À margem da dinâmica colonial e da sua ausente máquina administrativa⁹, mas realizando uma prática econômica independente, ao se dedicar nesta dimensão ao abastecimento interno da colônia, o norte-mineiro desenvolveu formas autoritárias de dominação interna. Como exemplo, a criação de uma moral própria na resolução dos problemas, principalmente em relação à segurança de suas terras e de suas famílias, defendendo-as dos aventureiros que circulavam livres pela região. Este modelo de autoritarismo estruturou o sertão norte-mineiro como um reduto da ordem privada. Os grandes proprietários, através de uma moral política própria, detiveram o controle do

⁹ O poder estatal lusitano dedicava-se especialmente as áreas incluídas no circuito direto do capital mercantil. Excluídas deste circuito, algumas áreas ficaram a margem do predomínio do poder público o que facilitou aos proprietários de terras a dominação interna.

excedente, resultante das atividades agro-pastoris e comerciais, concentrando, desta forma, riqueza e poder.

Anastasia (2005), em sua obra *A Geografia do Crime: Violência nas Minas Setecentistas*, dedica metade de um dos capítulos ao sertão do São Francisco, que, para a autora, junto à Comarca do Rio das Mortes era Terra de Ninguém¹⁰. Segundo ela, dizia-se desta terra, parte integrante da comarca do Rio das Velhas, que era lugar onde nunca havia conhecido rei. Sobre os proprietários de terra nesta obra a autora (p.69) afirma:

A riqueza desses grandes proprietários, aliada à ausência de autoridades naquela área, à exceção do Juiz de órfãos de São Romão e alguns poucos juizes de vintena, permitiu a consolidação de territórios de mando dos potentados e trouxe, conseqüentemente, a dificuldade para controlar o poder desses patronos e a violência, derivados da baixa institucionalização política da área.

O Estado português, então, frente à atuação de um poder privado, empreendeu tentativas para destruí-lo e, por conseguinte, conquistar o poder local. Martins (1973, p.22), referindo-se à estrutura de povoamento no Brasil, nos coloca que “o sistema colonial português sempre procurou impedir o aparecimento de um sistema de produção dirigido para o mercado interno”. E, simultaneamente, procurou obstaculizar a formação de estratos intermediários capazes de produzir alterações no binômio senhor – escravo. O sistema colonial português, através de sua máquina administrativa, acionava formas de repressão a fim de evitar que surgissem em suas colônias o autoritarismo e relações de dependência internas que não lhe fossem próprias. As revoltas insurgidas na área mineradora no século XVIII¹¹ exemplificam tal preocupação na medida em que as repressões a estes movimentos ocorriam com alto grau de violência. Antes destas, medidas legais também faziam parte da repressão. Uma das medidas causou o levante de motins na região norte-mineira.

Na terceira década do século XVIII, em Minas Gerais, o poder público, através da taxa de capitação, procurou evitar fraudes, contrabandos e descaminhos do ouro. Especialmente em relação ao sertão agro-pastoril do São Francisco, o objetivo principal era desmantelar o poder privado, exercido pelos potentados e colocar sob o domínio do estado,

¹⁰ Não conhecemos a fonte da autora que a levou a esta denominação, mas podemos afirmar que pela oralidade do sertão norte-mineiro, até a década de 70 do século XX, era possível ouvir esta referencia ao norte de Minas: Terra de Ninguém ou Mundo de Deus sem Cancela.

¹¹ Guerra dos Emboabas, Revolta de Felipe dos Santos, Inconfidência Mineira.

a região. Mas, quais medidas a tomar, especialmente em relação à região? Melo e Souza (1999, p.86) indaga:

Como introjetar o poder e as normas nas lonjuras do sertão? Como enquadrar os potentados, contornar o desejo de mando das Câmaras Municipais, ordenar a população heterogênea composta de várias gamas de mestiços, conter a violência sempre represada do contingente escravo?

Ciente da dificuldade em enquadrar a região no seu aparelho tributário - em função da distância entre esta e a sede da província, da imensa extensão do sertão e do fato deste ter se desenvolvido longe dos seus olhos - a Coroa portuguesa tomou medidas flexíveis¹² se comparadas à área mineradora. Entretanto, a flexibilidade do estado português não convenceu aos senhores dos potentados, acostumados à liberdade de dominar segundo seus interesses¹³. Uma das medidas era a presença na região do comissário André Moreira de Carvalho que além de fazer valer a cobrança da taxa de capitação, deveria conscientizar a população sertaneja, acostumada à liberdade, de que o poder supremo era o da Coroa.

O mal-estar, gerado pelo estabelecimento de uma autoridade, ocasionou um levante na região: a sedição de 1736¹⁴ na cidade de São Romão, mas que compreendeu vários motins pelo sertão, entre eles o de Montes Claros. Esta revolta pode ser vista como uma tentativa de manutenção da ordem privada e de retenção do excedente. Os grandes proprietários de terra resistiam a serem incorporados na política administrativa, implantada na capitania, tentando escapar da fiscalização. Certamente, entendiam que seu sucesso econômico e seus potentados rurais foram possibilitados pela quase inexistência do poder público na região. Este, no início do século XVIII, antes da sedição, tentou impedir a circulação no caminho do São Francisco, no intuito de evitar o contrabando e garantir a cobrança de impostos. No entanto, a relevância desta via de acesso às Minas tornou a

¹² Vide Carla Maria Junho Anastasia (1983).

¹³ Entre as disposições especiais para a taxa de capitão no Norte de Minas Gerais, pensamos ser estas as que mais incomodaram dos donos de terra: - o comissário deveria exercer rigorosa vigilância para que não houvesse a possibilidade de fuga dos moradores e / ou escravos, ao tempo do pagamento, através do Rio São Francisco para a região do Carinhanha, Brejo do Salgado, Urucuia, Paracatu e Caminhos de Goiás; - o Comissário tinha autorização para prender e enviar para a cadeia de Sabará qualquer pessoa que resistisse a capitão. (Anastasia, 1983, 59)

¹⁴ Mais detalhes sobre essa revolta, ver dissertação de mestrado em Ciência Política de Carla Maria Junho Anastasia, 1983.

tentativa da Coroa, frustrada. Restava então instalar, na região seu representante legal para fazer valer seus direitos de metrópole.

Vários motins eclodiram, culminando na Sedição de São Romão. Segundo Anastasia (1983, p.84),

Em 1736, eclodiu no sertão do São Francisco uma série de motins contra a cobrança da taxa de capitação, sistema de cobrança do quinto que consistia em um imposto per capita, isto é no pagamento anual de uma quantia fixa, calculada em oitavas de ouro sobre cada escravo, empregado nas diversas atividades econômicas da capitania. Os moradores do sertão que não haviam, até então sido tributados, a exceção do dízimo da Ordem de Cristo, levantaram-se contra a cobrança do novo imposto [...].

[...] Esses motins foram, no início, liderados pelos grandes potentados do sertão, que não conseguiram ao longo do processo, controlar as camadas mais baixas da população, também participantes do movimento. Os motins no sertão explicitam a existência dessas zonas de non-droit, onde a exacerbação da violência era regra.

A sedição foi reprimida violentamente, contando a Coroa com o apoio de alguns proprietários que temiam o descontrole e a violência dos motins, cada vez mais populares. Apesar da ameaça do poder oficial, o receio de perder o controle sobre o povo causava maior preocupação.

Com relação à sedição a Coroa foi intransigente:

- conseguiu acabar com os motins;
- aprisionou seus líderes, entre eles a lendária Maria da Cruz, potentado que resistiu ao controle português;
- e estabeleceu o sertão como zona fechada à ocupação.

Intransigente, mas não certa. Mesmo usando da violência, que sempre caracterizou sua posição diante das sublevações, a Coroa não destruiu o poder rural. Os potentados permaneceram. Segundo Anastasia (2005, p.36), “a demarcação das áreas proibidas e a tentativa de controlar a constituição de territórios de mando nos sertões não surtiram resultados”. Na verdade, ao determinar o norte de Minas Gerais como zona proibida, a Coroa estimulava a ação de desbravadores clandestinos na região e, conseqüentemente, a presença de aventureiros, contrabandistas, fugitivos da justiça e quilombolas. Como visto anteriormente, eram estes os responsáveis pelo clima de instabilidade na região. Cada vez mais crescente o mandonismo bandoleiro, após a Sedição, tornou o sertão ainda mais violento.

Em 1766, as investidas agressivas aos sertanejos chamaram a atenção do rei de Portugal, D. José I. Atendendo às queixas dos moradores da capitania sobre as ações dos malfeitores, o monarca português determinou que os moradores do território sertanejo estabelecidos longe das povoações se mudassem para estas. Sua intenção não era assegurar os que viviam dispersos, mas, sim, evitar que estes continuassem a exercer o mandonismo bandoleiro, causa do clima de insegurança e terror dos sertanejos. Outra medida tomada por D. José I que reforçava o poder dos proprietários de terras e escravos, foi de conceder aos roceiros o direito de prender todos os homens encontrados dispersos nos caminhos e embrenhados nas matas do sertão. Aqueles que se recusassem a se estabelecerem nas povoações seriam vistos como bandidos e punidos com rigor. A Coroa, sem condições estruturais para moralizar a região norte-mineira, concedia essa função a outrem. Legitimados pela Coroa, os proprietários rurais passaram a exercer o poder com a mesma pretensão de antes: garantir seus potentados e o controle sobre o excedente que os enriqueciam.

No início do século XIX, a violência era uma realidade incontida, Anastasia (2005, p.85) coloca que.

Mas, como já se mostrou, ainda no início do século XIX, todas as medidas para conter os perigos previsíveis e imprevistos naquela região se mostraram infrutíferas e as autoridades e moradores continuavam a enfrentar o mandonismo bandoleiro e a violência incontida nos sertões do São Francisco.

A Sedição de 1736, segundo Machado (1991, p.41), marcou o fim do domínio econômico sertanejo em relação à área mineradora. As restrições impostas pela Coroa e o estabelecimento de novas rotas comerciais ligando Minas a outras regiões, originou um processo de crescente isolamento do norte de Minas, que só foi totalmente rompido em meados do século XX. Em função do isolamento o sertanejo, frente ao desinteresse estatal, buscou condições autônomas para atender suas necessidades, estabelecendo, desta forma, intensas relações comerciais com Goiás e Nordeste.

À margem dos interesses metropolitanos, no século XIX, o norte de Minas recebe um grande contingente populacional proveniente da decadência da área mineradora. Os novos habitantes, pela pecuária e pela mineração de diamantes, se integram na dinâmica econômica e social do sertão. Ao voltar-se para si, a região norte-mineira passa a explorar efetivamente seus recursos naturais. Além dos artigos derivados do boi, como o

couro, o sertanejo dedica-se à atividade algodoeira e à extração do látex. Sobre o algodão nos diz Cardoso (1996, p.35),

A expansão algodoeira, segundo Stralen, provocou um crescimento mais acentuado de Montes Claros, na medida em que motivou a intensificação de suas relações comerciais tanto com a Bahia quanto com o Centro de Minas Gerais. De fato, pode-se dizer que até mesmo o prelúdio da experiência fabril da referida localidade, esteve, em grande medida, relacionado à tradição algodoeira.

O período algodoeiro não favoreceu apenas Montes Claros. Em Pirapora, a Companhia Cedro Cachoeira implantou um depósito de compra de algodão e venda de tecidos. Outro produto explorado e que trouxe mais gente para a região foi a borracha. A extração de látex, próximo ao município de Januária, atraiu, a exemplo da Amazônia, um grande contingente de pessoas, em sua maioria, os nordestinos.

Concordamos com Cardoso (1996, p.31), quando este afirma que se faz necessário empreender uma análise mais pontuada das implicações do isolamento norte-mineiro a fim de compreender detidamente suas conseqüências políticas, econômicas e sociais. Entendemos como o autor, que tal isolamento influenciou na determinação de algumas características econômicas, sociais e políticas que a região veio a evidenciar no futuro. Acreditamos também que entre a Sedição de 1736 e os anos 50 do século XX o isolamento e o descaso do Estado reforçaram as relações sociais, sendo estas fundamentais para o desenvolvimento de um *modus vivendi* próprio da região, como também afirma o antropólogo norte-mineiro João Batista de Almeida Costa (2003, p.295),

Enquanto na região das minas gerais a exploração do ouro e a ampliação do escopo administrativo colonial propiciam estabelecer uma sociedade complexa, com diversificação das funções urbanas e a gênese de uma estratificação social, no norte sertanejo o chamado isolamento do sertão sanfranciscano torna propício a consolidação de uma sociedade distintamente hierarquizada, possibilitando a instauração de dinâmicas sociais específicas pela ausência da administração colonial, que aí se faz presente apenas em momentos de tensões sociais.

Nas primeiras décadas do século XX, a implantação da ferrovia inicia a quebra do isolamento cortando o território norte-mineiro, e as cidades de Montes Claros e Pirapora tornam-se entrepostos comerciais. Montes Claros, por sua localização geográfica (localiza-se no centro da região), passa a ser o principal centro político. Com a ferrovia e a política de

desenvolvimento pela industrialização centralizada inicialmente em São Paulo e, posteriormente, espalhando-se por outros centros, desenvolve-se na região relações capitalistas de produção, deflagrando um lento processo de desarticulação da organização produtiva. Até então, historicamente, podemos afirmar, do ponto de vista econômico e demográfico, que as influências baiana e nordestina eram dominantes. Com o sistema ferroviário as relações com o Rio de Janeiro, Belo Horizonte e São Paulo intensificaram. A ferrovia integra o norte de Minas na dinâmica econômica do país e, progressivamente, as relações sociais de compadrio, desenvolvidas durante a era dos potentados, foram desarticuladas. Apesar de lento, o processo de modernização da região se inicia para, efetivamente, ocorrer nos anos 60, com a integração do território à área mineira da Sudene¹⁵.

Como dito anteriormente, é evidente a semelhança entre as características do nordeste brasileiro e o norte de Minas. A semelhança se estende aos planos econômicos e sociais. Segundo documento datado de 1970, da ASPAS¹⁶, a estrutura produtiva, os costumes e hábitos, a origem da população e as partes física e ecológica do território norte-mineiro são indicadores do subdesenvolvimento comuns ao Nordeste. É crença entre os norte-mineiros que tal semelhança influenciou na admissão da região à área da Sudene. Mas não nos deteremos nesta questão, considerada polêmica pelos economistas e cientistas sociais. Para este estudo, o que nos interessa é que as condições climáticas e sociais do território norte-mineiro não foram ignoradas, por ocasião da sua inclusão na área da Sudene, demonstrando a associação entre este território e o nordeste brasileiro.

Com a Sudene, a vida do sertanejo apresentou alterações: ampliaram-se as relações com o centro-sul, instalaram-se na região condições estruturais para a reprodução capitalista e, certamente, houve modificações nos aspectos sociais, econômicos e culturais. Abrir-se ao novo, sem por ele ser influenciado e não influenciá-lo, parece-nos impossível. A ação industrializadora da Sudene, que incentivou a construção de um pólo industrial em Montes Claros e a instalação de grandes projetos agropecuários na região, a exemplo da Jaíba, demandou a desarticulação de relações sociais no campo. O processo de industrialização provocou uma explosão demográfica. Neste período, cidades como Montes Claros, receberam milhares de sertanejos. Desagregadas no campo, as relações são

¹⁵ SUDENE. Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste. Com a *Sudene* surgem as condições para que progressivamente a industrialização se desenvolva.

¹⁶ Assessoria Para Assuntos da SUDENE.

reafirmadas na cidade, na medida em que os sertanejos, que para lá se mudavam, atraíam também seus parentes.

Nos últimos trinta anos o norte de Minas experimentou um crescimento assustador. A industrialização, urbanização e modernização da região provocaram um intenso crescimento populacional que se reflete em seus universos culturais cada vez mais “modernos”, bem como na questão social, com a concentração de riqueza nas mãos de poucos. Os potentados rurais foram substituídos por potentados agroindustriais, e o sertanejo, apesar de ter perdido muito da sua *matutice* em função da modernidade, ainda sofre com a presença dos grandes latifúndios. Apesar das transformações próprias do mundo globalizado, alguns aspectos culturais do universo sertanejo foram mantidos, sendo identificados e assimilados como próprios desta cultura.

1.1. Vislumbrando a cultura norte-mineira.

*Deus ensinou o caminho, o Diabo, o desvio.
Então béra o bêco. (Ditado sertanejo)*

É sabido que o homem desenvolve hábitos, modo de vida e visão de mundo conforme a história, o tempo, o espaço geográfico, a fauna e a flora em que está inserido. O homem norte-mineiro também desenvolveu costumes vitais relacionados ao seu contexto histórico-geográfico.

Neste sentido, tentaremos traçar alguns aspectos próprios do sertão das Gerais que muito nos auxiliarão no vislumbramento do *ethos* norte-mineiro. Não nos é possível consumir todo o assunto. Sendo assim, nos restringiremos apenas a aspectos considerados comuns e que de, alguma forma, estão relacionados aos rituais da Umbanda Sertaneja. No entanto, pensamos ser necessário um estudo que se aprofundem mais sobre o modo de vida norte-mineiro. Ao nosso olhar, este tem chamado mais a atenção das narrações folclóricas voltadas para o resgate de uma identidade tida como perdida no tempo, do que de investigadores que poderiam colaborar na elucidação da sua história e sua identidade.

No imaginário social brasileiro, Minas Gerais é uma realidade vinculada ao ouro colonial. A imagem mental daquele que invoca seu signo é a de uma paisagem composta por montanhas e cidades históricas. No entanto, esta imagem não se aplica ao sertão norte-mineiro. Esta região requisita um outro signo. Sua imagem está associada aos

Currais da Bahia, a pecuária, aos fazendeiros, ao clima quente, à poeira solta, ao chapéu de couro que protege o vaqueiro solitário tocando a boiada. De acordo com Costa (1997, p84), o homem sertanejo “organiza seus modos de comportamento, sua reprodução, suas crenças e lendas numa cosmovisão marcada pela presença do boi. Guimarães Rosa (1978, p.216), ao tentar diferenciar as regiões mineiras disse o seguinte sobre o norte de Minas: “O Norte, sertanejo, quente, pastoril, um tanto baiano em trechos, ora nordestino na intratabilidade das caatingas e calcário, ameno, aberto à alegria de todas as vozes novas”.

Ao entrar em contato com a história e a cultura norte-mineira, entendemos o fascínio causado pela obra de Guimarães Rosa (1985) que, poeticamente, retrata a região e o sertanejo. Para falar do sertão faz-se necessário colocar-se no próprio sertão, numa atitude quase metafísica. 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, Guimarães Rosa se colocasse em Riobaldo¹⁷ que, ao falar de si, fala do sertão e ao falar do sertão fala do sertanejo. A existência individual retrata a existência de um território que mais que uma região é a morada, o modo de vida, o sertão é espaço mítico que traduz a vida de quem nele vive. Quando se refere ao seu universo, o sertanejo demonstra uma atitude quase religiosa de admiração, respeito e esperança, parece falar de um ser que não tem existência própria, pois, para isso, necessita do seu sentimento, do seu pensamento e da sua linguagem. O sertão é vida na boca do seu morador, o que é possível de se entender, pois, deste universo retira a sua sobrevivência, estabelece relações consigo mesmo, com o mundo, com os homens e com o transcendente.

O isolamento imposto, o fato de contar consigo mesmo durante décadas desenvolveu no norte-mineiro uma visão de mundo nos quais os valores são expressos no seu modo de ser, de pensar e de falar, isto é, na sua condição humana que revela seu estilo de viver e sobreviver. Para Bosi (1992, p.27), a “condição traz em si as múltiplas formas concretas da existência interpessoal e subjetiva, a memória e o sonho, as marcas do cotidiano no coração e na mente, o modo de nascer, de comer, de morrer e ser sepultado”. O território norte-mineiro é visto pelo sertanejo como terra de gente rude e corajosa, de camarada valente e sem medo onde a lei maior é a de quem pode mais: a daquele com maior força física e com maior proteção espiritual a fim de ter condições de viver a

¹⁷ Personagem sertanejo.

Condição Sertaneja.

Há, claramente, na história da região norte-mineira a existência de uma tensão entre o bem e o mal. De acordo com Brito (2007), esta tensão produz uma visão de mundo assentada nos contrários, valores filosóficos, lingüísticos e religiosos em tensão produzem contrários. A religião diz: deve-se crer na bondade de Deus, no sertão tal afirmação quando não se transforma em dúvida ou num problema pode ressoar como contrária, isto é, o sertanejo confia sim na bondade divina, mas desconfiando. A distância entre Deus e o sertanejo parece ter o tamanho da imensidão do sertão e sua dura realidade: numa terra onde nem mesmo Deus parece habitar, sobreviver é uma preocupação imediata e a violência se legitima. A tensão entre o bem e o mal está nas palavras do sertanejo de Rosa: *Deus quando vier que venha armado*, ou seja, nesta terra, a moral existente é a do sertanejo. Para este, Deus mostra o caminho e, o Diabo o desvio. Não sendo possível optar por um ou por outro, se esgueire pelo sertão, ou seja, sobreviva. Há, portanto, o conflito entre bem e mal, e este conflito se revela no universo umbandista sertanejo através de figuras como de Exu, Escora e Pomba-gira. Na verdade, todos estes elementos são Exus, mas o Escora é o Exu amigo que defende que dá segurança e abre caminhos pelas matas do progresso. A Pomba-Gira, vulgarmente vista como elemento ligado à luxúria, no sertão pode unir casais, defender casamentos, manter a harmonia no lar. A visão de Exu confirma que o sertanejo convive numa harmonia instável, no sertão o homem se vê como nos diz Brito (2007) “peregrino, contingente, limitado e poroso ao diabólico e ao divino”.

O norte-mineiro é um tanto baiano, um tanto mineiro, nem um, nem outro, talvez baiano cansado como denominado pelos mineiros do sul o que demonstra que a fronteira não é apenas geográfica. Lingüisticamente, o norte-mineiro se aproxima mais do baiano, sua forma de falar é morosa, quase baiana. No seu vocabulário palavras e termos como “trem”, “trem doido”, “troço”, o conhecido “uai”, próprio do Estado mineiro, “Ar Maria” e “Aff Maria”, próprio dos nordestinos estão presentes no cotidiano. No que se refere à personalidade, o norte-mineiro não é ensimesmado e nem tão desconfiado, como o mineiro. É aberto, franco, extrovertido e recebe os visitantes com fartura. Mas também não é ingênuo. Diz o ditado que sertanejo “baiano” dá uma boiada para entrar na briga, e se perder parte para a violência. Levar desaforo para casa, só morto.

A natureza do sertão é generosa e é a ela que seu morador recorre para suprir a falta de alimento. Desta forma, utiliza recursos de origem vegetal como o pequi, que

substitui a carne, o buriti, a cagaita, o coco macaúba, o araticum e a mangaba, que são empregados na alimentação; a madeira de lei para a construção de currais, cercas, cancelas, esteios, telhados, móveis para a casa, esculturas, etc. a terra lhe oferece o feijão, o arroz, a mandioca, o milho, a mamona, o maxixe, o algodão, a cana-de-açúcar, além da melancia, do quiabo e da abóbora. Em função da seca, o gado ainda é criado na solta aproveitando o mato do sertão como alimento. Os conhecimentos indígenas e quilombolas sobre as ervas medicinais presentes na flora do sertão são responsáveis entre os sertanejos, pelas famosas “garrafadas”¹⁸ e pela presença ainda comum na região do raizeiro¹⁹ e/ou benzedeira. Estes elementos, que verificamos como característicos no modo de vida sertanejo, podem ser identificados no seu universo religioso, especificamente neste estudo, no umbandista.

Enfim, traçamos brevemente a história do sertão norte-mineiro desde seu povoamento e pontuamos alguns de seus aspectos culturais. Resumidamente, determinadas questões devem ser consideradas para melhor compreensão deste mundo cultural, especificamente o religioso:

- seu povoamento se deu a partir da conjugação de lógicas culturais diferenciadas.
- sua localização geográfica e o isolamento português favoreceram a prática da violência e o surgimento de uma ordem privada;
- o gado, também responsável pela sua interiorização e principal personagem econômico, se tornou elemento primordial para formação de uma sociedade tipicamente sertaneja e de uma economia independente;
- o isolamento sugere a criação de uma cultura específica e diferente, em relação à área mineradora e próxima ao sertão nordestino.
- as condições climáticas semelhantes ao nordeste brasileiro, muito possivelmente foram responsáveis pela sua inclusão na área da Sudene;
- integrada na dinâmica do centro-sul, via Sudene, recebeu mais influências de outras regiões.

O sertão, enfim, é um mundo misturado onde o arcaico e o moderno se combinam, se entrelaçam provocando ambigüidades e ambivalências. Assim Guimarães Rosa (1985) o desvenda, como um mundo híbrido que procurou situar nas falas de

¹⁸ Mistura de ervas medicinais com bebida alcoólica. Dependendo da erva, é recomendada pelos raizeiros para a cura de males como pedra nos rins e até mesmo para o aborto.

¹⁹ No Mercado Central da cidade de Montes Claros a presença do raizeiro é comum.

Riobaldo e na cultura que este expressa: “O sertão é do tamanho do mundo” (p.68), “Lhe falo do sertão. Do que não sei. Um grande sertão! Não sei. Ninguém ainda não sabe” (p.93), “Sertão é o penal, criminal. Sertão é onde homem tem de ter a dura nuca e mão quadrada” (p.102), “Sertão, - se diz -, o senhor querendo procurar, nunca não encontra” (p.356), “O sertão não tem janelas nem portas. E a regra é assim: ou o senhor bendito governa o sertão, ou o sertão maldito vos governa...” (p.462). A síntese histórica, aqui apresentada sobre a formação social do norte de Minas, nos desafia a empreender uma análise sócio-cultural sobre a região, com o objetivo de compreender melhor o *ethos* sertanejo. No entanto, nossa pretensão não é discutir a identidade em si²⁰ do norte-mineiro. O que pretendemos demonstrar é que pela Umbanda, religião presente na região, é possível identificar elementos do *ethos* norte-mineiro, *ethos* este evidenciado em aspectos culturais sertanejos presentes em seus rituais, relações sociais, linguagem, vestimentas, identidade de suas entidades, comidas e cantos. Para tanto pensamos ser necessário nos deter analiticamente sobre este território. Com este propósito, no capítulo seguinte enfocaremos a dinâmica híbrida e sincrética do sertão.

²⁰ Discussão feita pelo antropólogo sertanejo João Batista de Almeida Costa em tese de doutoramento.

Capítulo 02. Hibridismo e sincretismo no sertão norte-mineiro

*Uma fronteira não é o ponto onde algo termina, mas, como os gregos reconheceram, a fronteira é o ponto a partir do qual algo começa a se fazer presente.
(Martin Heidegger, “Construir, Habitar, Pensar”).*

Devemos dar mais atenção a palavras como “misturas”, “confusão”, “combinação” e outras mais, que designam aquilo que verdadeiramente é necessário conhecer: os interstícios e as simultaneidades ou, como tenho afirmado no meu trabalho, as “relações” (Roberto da Matta).

A partir dos conceitos de hibridismo e sincretismo teceremos reflexões sobre o universo cultural norte-mineiro. Para tanto, esclareceremos o porquê da utilização de tais conceitos, aproximando-os da dinâmica cultural sertaneja, recorrendo a autores considerados aptos para nos subsidiar nesta empreitada. Contudo, não nos privamos dos riscos de uma análise independente, lançando assim, mão da filosofia, da poesia e da religiosidade congadeira no intuito de proporcionar o vislumbamento do sertão como um cenário cultural híbrido e sincrético. Notadamente, nos dedicamos mais à explicitação da dinâmica híbrida e menos à sincrética. O que nos levou a esta escolha metodológica foi o fato da perspectiva híbrida ser recente, inovadora e, de certa maneira, polêmica, exigindo desta forma, não apenas uma apresentação, mas, sobretudo, uma reflexão. Já o sincretismo, é uma noção largamente utilizada e amplamente discutida, dispensando maiores explicações. Apesar deste conceito ter sido tradicionalmente revestido de pré-juízos que o aproximavam de binômios culturais, como o de Superior-Inferior, recentemente, sua desmistificação comprova que é o mais apropriado nas abordagens de religiões sincréticas.

Como explicitado no capítulo anterior, é notória a presença do sincretismo cultural na formação social do sertão norte-mineiro. O isolamento durante séculos de pessoas provenientes de diversas etnias, numa região inóspita, muito possivelmente causou o surgimento de um modo de vida local e diverso. Este *modus vivendi*, certamente, se

refletiu e ainda reflete em seus sistemas culturais. Nos últimos cinquenta anos, a exemplo de quase todo o planeta, a região sertaneja tem experimentado grandes transformações em função do processo de mundialização. Neste processo, culturas locais antes ignoradas têm se revelado. A perspectiva teórica que recentemente tem se projetado como a mais adequada na análise de singularidades culturais, desvelando-as para o conhecimento de todos, é o conceito de hibridismo cultural. Daí sua escolha, neste estudo, para refletir sobre a cultura norte-mineira, na atualidade.

Quase simultaneamente às transformações ocasionadas pelo processo de mundialização a Umbanda chega à região. 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. Desta forma, o conceito de sincretismo religioso nos parece ser o mais apropriado na análise da Umbanda Sertaneja, uma vez que além deste processo dinâmico, a Umbanda é, naturalmente, sincrética. Reconhecemos que para um leitor desavisado, hibridismo e sincretismo parecem dizer a mesma coisa. Não desconsideramos a identificação entre estes conceitos. Para nós a justificativa para usá-los de maneira diferenciada se encontra no tempo. A noção de hibridismo cultural melhor se aplica quando direcionada a reflexões sobre identidades no mundo pós-moderno e globalizado, mundo de trocas e de fronteiras cada vez mais fluidas; já o conceito de sincretismo religioso, aplicado a uma religião originária e essencialmente sincrética como a Umbanda, tem a função de subsidiar explicações sobre reações ocorridas nesta prática religiosa diante das transformações no sertão provocadas pela globalização.

Estes conceitos se tornam interessantes, pois, ao fugirem das abordagens tradicionais que ao nosso olhar demonstram ser insuficientes ao não considerarem o diferente, desvelam singularidades culturais historicamente desconsideradas. Estas perspectivas, se colocam como adequadas no estudo de culturas e religiões locais, na medida em que focalizam o dinamismo espacial, presente nesses universos ativados pela interação, integração, afirmação e negação de elementos culturais diversos. Tal dinamismo, tradicionalmente, foi considerado como produto dos processos de aculturação e enculturação. No entanto, a concepção de tais processos ignora a complexidade da dialética cultural, real responsável pelo que se denomina de cultura.

Bosi (1992, p.16), apresenta cultura como “conjunto das práticas, das técnicas,

dos símbolos e dos valores que se devem transmitir às novas gerações, para garantir a reprodução de um estado de coexistência social”. Este significado reitera, o autor, é o mais abrangente e se conserva até os nossos dias. Embora inicialmente, este significado traduza cultura como algo simples e pouco dinâmico, Bosi empreende uma reflexão sobre a terminação “*urus*” em *culturus*, que para ele “enforma a idéia de porvir ou de movimento em sua direção” e que nas “sociedades densamente urbanizadas, cultura foi tomando também o sentido de condição de vida mais humana, digna de almejar-se, termo final de um processo cujo valor é estimado [...] por todas as classes e grupos”. Nestas sociedades, portanto, cultura é vista como ideal de status e nesta perspectiva aparece em Roma, relacionada à *Paideia*. De toda maneira, cultura supõe um acordo coletivo que, sendo produtivo, desentranha da vida presente os projetos para o futuro. Permanece em seu significado a idéia de porvir, de posteridade, que também esteve presente na Renascença e na revolução científica do século XVII.

A partir do século XVIII as noções de cultura e progresso se aproximam como resultado das teorias de evolução social que colocam cultura em oposição à natureza. No entanto, as Luzes²¹ consideram as nações pobres que foram sujeitadas ao processo de colonização sendo assim, a filosofia iluminista apresenta o seguinte significado: cultura indica o resultado da formação humana, o seu produto, o modo de viver e pensar cultivados em sociedade, a formação coletiva de um grupo social a partir de suas instituições. Permanece a idéia de futuro, de porvir. Este último significado, usado na Sociologia, na Antropologia e na Filosofia contemporâneas indica o *ethos* humano, e possui a vantagem de não privilegiar um modo de vida em relação a outro. Estas formas de conhecimento recebem o *ethos*, identificando-o com as instituições e práticas dos valores que norteiam cada sociedade, para Vaz (1993, p.12),

[...] o *ethos* possui duas acepções, a primeira designa a morada do homem (e do animal em geral). O *ethos* é a casa do homem. [...] Este sentido de um lugar de estada permanente e habitual, de um abrigo protetor constitui a raiz semântica que dá origem à significação do *ethos* como costume, esquema praxeológico durável, estilo de vida e ação. A metáfora da morada e do abrigo indica justamente que, a partir do *ethos*, o espaço do mundo torna-se habitável para o homem. [...] o espaço do *ethos* enquanto espaço humano, não é dado ao homem, mas por ele construído ou incessantemente reconstruído. Nunca a casa do *ethos* está pronta e acabada para o homem, [...]. A segunda acepção de *ethos* [...]

²¹ Idéias iluministas do século XVIII.

diz respeito ao comportamento que resulta de um constante repetir-se dos mesmos atos. É, portanto, o que ocorre freqüentemente ou quase sempre [...].

Tais acepções impedem uma noção de cultura concebida como universal. Cada grupo tem sua cultura específica. Nesta perspectiva, entendemos como Geertz (1989, p.15) vislumbra tal categoria: como um conjunto de significados e a sua análise. O homem, de acordo com este autor, encontra-se “amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu” se construindo moralmente, portanto, seu *ethos* é constituído considerando as maneiras e modos como se relacionam e se amarram essas teias de significados. Uma questão emerge deste conceito: como se relacionam estes significados na dinâmica da produção cultural e, conseqüentemente, na formação de identidades? Não é possível pensar o processo de construção cultural como linear ausente de encontros conflituosos que caracterizam a formação cultural. O homem, ser dinâmico e mutável, significa e re-significa a realidade dialeticamente, dando-lhe sentido, num movimento dinâmico e amplo que se estende as todas as esferas da sua vida. Sendo assim, sua cultura e identidade igualmente se processam em movimentos reais e dialéticos, em ritmos que fogem à percepção dos seus sentidos. Considerando tal devir, pensando a cultura como um conjunto de significados inacabados que se relacionam dialeticamente, podemos conceber que os universos culturais são instituídos numa dialeticidade de difícil percepção, mas não impossível de ser interpretada.

Retomando Geertz (1989), cultura também significa análise dos signos partícipes deste universo. Então, é uma ciência interpretativa, o que nos leva a pensar, a partir deste autor, que uma hermenêutica dos universos simbólicos é possível. É também possível entender o homem, seu *ethos* e, sobretudo, a diversidade cultural, responsável pela não-existência de identidades universais. A diversidade cultural é resultado de processos dialéticos que se desenvolvem de maneiras diversas, e que para serem entendidos, se faz necessário uma leitura que considera a complexidade relacional dos signos e significados. A leitura sobre determinada região cultural, certamente, não se aplica às outras regiões. O *ethos* identificado em uma região não pode ser encontrado em outras regiões.

Existem, portanto, diversidades, e o estudo sobre a cultura podem nos mostrar mais do que comportamentos habituais que, à primeira vista, parecem dar identidade a um grupo. Pode nos orientar para o que se encontra velado e oculto, aquilo que nos foge da percepção ingênua e não sistemática, mas que contribui realmente para a construção e

formação de identidades. Lançando mão destas concepções, é possível, na análise da região citada, entender realmente seu processo de formação cultural identitária - não contado pela história oficial - e os reflexos deste processo na sua religiosidade, em especial na Umbanda.

Pensamos como Geertz (1989, p.143), que a religião não é apenas metafísica, “o sagrado contém em si mesmo um sentido de obrigação intrínseca [...]” isto é, o sagrado orienta subjetivamente a conduta humana. Mas esta relação não é unilateral, a religião também expressa a realidade e a visão de mundo que o homem possui fundamentando, desta forma, suas ações. Seu *ethos*, portanto, denuncia sua visão de mundo e, necessariamente, influencia sua relação com o sagrado, dando-lhe características que a tornam peculiar, singular, própria de cada região. Para a região sertaneja postulamos, então, a existência de uma Umbanda também sertaneja. A denominação Umbanda Sertaneja justifica-se não apenas pela localização geográfica do sertão das Minas Gerais²², mas, sobretudo, pela existência, nesta Umbanda, de elementos sertanejos em suas práticas ritualísticas e em sua cosmologia.

No entanto, como visto no capítulo anterior, a localização geográfica certamente influenciou no desenvolvimento de uma cultura específica e diferente em relação ao restante do Estado, identificando os moradores desta região como sertanejos e norte-mineiros, distanciando-os do rótulo de mineiros. Esta afirmação suscita questões presentes no cotidiano destes habitantes, mas até há pouco tempo não levantadas: o sertanejo do norte de Minas Gerais possui características culturais mineiras? Ele se enquadra no discurso da mineiridade, isto é, qual é a sua identidade: mineira ou norte-mineira?²³ Outra questão que emerge e que nos deteremos neste estudo é a seguinte: a cultura sertaneja, específica da região norte-mineira, influenciou na formação da religião umbandista, dando-lhes aspectos que a tornam sertaneja?²⁴

Respostas para estas questões, poderão ser encontradas na própria história deste território, na sua formação sócio-econômico-cultural que se processou da conjugação de lógicas diferenciadas de diversas etnias, fazendo desta região um universo cultural dinâmico, fluido, deslocado e descentrado e, conseqüentemente, apenas passível de uma

²² Sobre a localização geográfica da região norte-mineira veja capítulo 01.

²³ De acordo com o antropólogo João Batista de Almeida Costa ser norte-mineiro não é ser mineiro. Ver sua tese de doutoramento onde responde a esta questão.

²⁴ Esclarecemos que essa questão não é específica deste capítulo, mas sim do estudo como um todo.

hermenêutica, se igualmente o estudioso se colocar neste lugar, isto é, o lugar da fronteira. É este o lugar que nos colocaremos neste trabalho para empreender uma análise contextual do processo de formação desta região, uma vez que concebemos cultura como própria e específica de um local, onde se desenrolam realidades diversas que se encontram e desencontram, originando especificidades culturais.

Para melhor compreensão deste recurso metodológico, explicitaremos a partir de autores como Homi Bhabha (1998), Stuart Hall (2003), Nestor Garcia Canclini (2006) e Serge Gruzinski (2001), a noção de hibridismo cultural e, a partir de Sérgio Ferreti (1995), a noção de sincretismo religioso, verificando o quão fértil são estes conceitos na interpretação de identidades culturais presentes nos lugares de fronteiras a exemplo da região norte-mineira.

2.1. Hibridação 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 freqüente 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 dos seus marcos os encontros culturais. Cada vez mais freqüentes 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 em nossos tempos 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 e valores e suas expressões, concretizações ou simbolizações em artefatos, práticas e representações”. Acrescentamos a esta idéia a afirmação de que o termo cultura deve ser considerado 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.

Entretanto, no nosso entendimento, essa visão nacionalista deprecia os fatores culturais, ocultando suas especificidades. Para nós, na contemporaneidade, a nação se coloca como forma específica de identidade coletiva com o papel de mediar os interesses particularistas e universalistas da sociedade. Promove, portanto, um equilíbrio moral-jurídico entre estas duas tendências, assim efetivando uma consciência nacional, ou seja, apesar da existência de singularidades e particularidades culturais, formamos uma mesma nação.

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. No intuito de nos determos no diferente, propriamente o local, é que recorreremos aos teóricos citados, apresentando-os com o propósito de justificar a aproximação de suas idéias com o nosso estudo.

Iniciaremos com o pensamento de Homi Bhabha (1998), crítico literário indobritânico que vem se firmando no meio acadêmico-científico como um intelectual que tem contribuído no campo da cultura, ao lançar luz para a vislumbração daquilo que é ocultado nas teorias conservadoras. Bhabha rompe com o tradicionalismo ao deslizar entre a poesia, a literatura, a antropologia e a filosofia no estudo sobre cultura, identidade e modernidade. Sua perspectiva, ao tratar estas categorias sob o prisma do hibridismo, abre espaço para o desenvolvimento de um discurso rico e desmistificador, isto é, crítico, ou seja, o típico discurso intencional que combate verdades universais, indissolúveis, absolutas, prontas e acabadas. Neste sentido, 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. Como nos coloca 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, 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. Outras aliadas a estas parecem ser mais efetivas: localidade, orientação sexual, local, institucional, raça. São categorias de identidade que se aplicam ao mundo moderno e se enquadram nos recortes da sua realidade. 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, não o ponto onde algo termina, mas 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, então, se deve 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 se dá 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 idéia 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.

Um outro autor que considera a hibridação cultural ao abordar a identidade é Stuart Hall (2003) que, diretamente, relaciona o hibridismo à Diáspora e ao Fundamentalismo, isto é, o hibridismo produz novas tradições, mas também oferece perigos. Desta forma, Hall coloca a questão da identidade cultural na pós-modernidade como essencial no estudo sobre cultura. Para Hall (2003, p.07),

A assim chamada “crise de identidade” é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referencia que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social.

De acordo com este autor, na modernidade o ponto essencial do eu era a identidade de uma pessoa. Já a noção sociológica de sujeito, reflexo da complexidade do mundo moderno, questiona a autonomia do eu, uma vez que o sujeito é formado nas relações que estabelece em sociedade onde apreende valores, sentidos e símbolos. A identidade seria desta forma, o espaço entre o “interior” e o “exterior”, sendo formada na interação com a comunidade.

Entretanto, na contemporaneidade, o mundo exterior muda continuamente num ritmo nunca antes tão acelerado. Em conseqüência, o sujeito está se tornando fragmentado,

não mais composto, como antes se acreditava de uma identidade única. Desta forma, o sujeito pós-moderno não possui uma identidade essencial e permanente, pois esta parece “móvel”, assumindo “máscaras”, conforme os papéis que representa. Ou seja, o sujeito assume identidades diferentes em diferentes espaços e momentos e, como salienta Hall (2003, p.13), “identidades que não são unificadas ao redor de um eu coerente”. Para ele, faz-se necessário considerar que, na contemporaneidade, em função do constante fluxo de mudanças e inovações, a classe social somente não mais identifica a pessoa. O sujeito é interpelado, na sociedade contemporânea, de diversas maneiras e a identidade muda conforme a interpelação, sugerindo a sua incompletude. Sendo assim, para este autor, não se pode ver a identidade como coisa acabada, mas como um processo em andamento.

Stuart Hall não é o primeiro a afirmar a existência de identidades, no lugar de uma única identidade. Montaigne (1997, p.60), filósofo renascentista, nos dizia que,

A maior parte de nossos ofícios são farsadas. É preciso representar devidamente nosso papel, mas como papel de um personagem emprestado. Da máscara e da aparência não é preciso fazer uma essência real, nem do estranho o próprio.

Ainda segundo Montaigne (1997), “para ser advogado ou financista, não é de se desconhecer a patifaria que há em tais ofícios. Um homem honesto não é contador do vício ou insensatez de sua profissão [...]”. Apesar de Montaigne estar se referindo diretamente à necessidade de diferenciar no plano moral o homem do exercício de sua profissão – no contexto renascentista -, e Hall se referir à identidade - na pós-modernidade - , seus pensamentos se aproximam. O ser humano assume vários papéis e funções na sua existência e age conforme cada um deles.

Nas ciências sociais, outro autor que trata da diversidade de papéis é Wallerstein (1999, p.42) que afirma: “sem dúvida, cada indivíduo é um membro de muitos grupos e, na realidade, de grupos de diferentes espécies – grupos classificados pelo sexo, pela raça, pela linguagem, pela classe, pela nacionalidade, etc. Por conseguinte, cada pessoa participa de muitas” culturas”. Tal constatação é mais evidente hoje, na pós-modernidade como assume Hall (2003). As sociedades atuais se caracterizam por possuírem diferentes antagonismos sociais, estes produzem posições diferentes que um sujeito deve assumir. Posições são identidades. Portanto, não há identidades singulares que identifiquem universalmente uma pessoa.

A discussão sobre as diversas identidades assumidas pelo homem nos remete à outra questão: as identidades culturais. Hall preocupa-se fundamentalmente com a identidade nacional. Como falar de identidades nacionais, a partir de um sujeito fragmentado e ativo na dinâmica da globalização?

O autor nos sugere que apesar da globalização deslocar e descentrar o homem, não retira deste o sentimento de identificação nacional. Podemos considerar esta afirmação diante da verdade de que é a identidade nacional que nos representa e nos posiciona frente ao mundo. No entanto, há dúvidas quanto ao seu poder de ser unificadora, a ponto de anular a diferença. Num território nacional é possível perceber diferenças regionais que sugerem diferentes histórias, vivências e, claro, identidades. Sendo assim, é possível também falar em identidade na dimensão regional. Não apenas como discurso, uma vez que este pode ser construído ideologicamente com sentidos falsos, mas como construção concreta e real de sentidos que realizam o consenso entre homens, que os aproxima, que lhes dá um sentimento real de pertencimento não apenas a um lugar, mas, sobretudo, a um grupo. O discurso de uma cultura nacional que unifica e homogeneiza, desconsidera as diferenças e o diferente.

De acordo com Hall (2003, p.69), a globalização tem agido sobre as identidades nacionais, causando algumas conseqüências. Entre estas, o autor afirma: “as identidades nacionais estão em declínio, mas novas identidades - híbridas - estão tomando seu lugar”. Entre as causas globalizantes está a compressão espaço-tempo, o mundo parece menor, pois as distâncias estão mais curtas. Apesar de abstratas, estas categorias e sua relação produzida pela globalização têm provocado efeitos profundos nos diferentes sistemas de representação, influenciando a forma como as identidades são produzidas e representadas. Apesar de efeitos globalizantes como o deslocamento e fragmentação de identidades, o autor chama a atenção para a fascinação que a diferença tem produzido. Há cada vez mais um interesse com o “local”, ou melhor, com as novas identificações locais resultantes do **vir a ser** globalizado. A globalização, parece não marchar para a construção de uma aldeia global, mas sim, direciona e fortalece o fluxo que produz o diferente, o híbrido. A globalização desloca as identidades que o discurso difunde como centrada, fechada. Sob a perspectiva deste autor, é admissível falar em novas identidades e culturas regionais híbridas, é possível falar de cultura e identidade sertanejas.

Nestor Garcia Canclini (2006) utiliza o termo hibridação cultural para analisar a

cultura na pós-modernidade. Categorias como identidade, cultura, diferença, desigualdade multiculturalismo, relações binárias como: tradição-modernidade, norte-sul, local-global sob a perspectiva da hibridação devem ser, nas ciências humanas, analisadas de forma diferente 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.

Canclini (2006, p.XIX) define hibridação como “processos socioculturais nos quais estruturas ou práticas discretas, que existiam de forma separada, se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas”. Esclarece que tal combinação não descarta as contradições e que estas estruturas discretas já eram resultadas de hibridações, não podendo, então, ser consideradas como puras. Este autor (2006, p.XVIII) ressalta que este termo é capaz de dar conta de abordar os conflitos gerados pela interculturalidade presente “em meio à decadência de projetos nacionais de modernização da América Latina”. Canclini nos diz que a modernidade se constitui basicamente em quatro projetos: o emancipador (secularização), o expansionista (ampliação do conhecimento e do domínio da natureza), o renovador (a busca do novo) e o democratizador (difusão do saber especializado para a evolução racional e moral). Ao se desenvolverem, estes projetos entraram em conflito e, na atualidade, assistimos à subordinação das forças renovadoras pela modernização econômica, política e tecnológica.

Os processos globalizadores acentuaram a interculturalidade moderna ao criar mercados mundiais, uma gama de informações e migrantes. Este fluxo diminuiu as fronteiras e a autonomia das tradições locais, ao promover hibridações que geram o novo. No momento atual, as forças renovadoras são empreendidas e direcionadas pela economia, pela política e pela tecnologia. Sendo assim, hibridação designa as misturas culturais propriamente modernas, aquelas geradas pelas integrações dos Estados Nacionais, populismos políticos e pelas indústrias culturais. O autor não descarta o uso do termo quando este se aplica à mestiçagem, sincretismo e criouliização, mas atenta para o momento atual, para a modernização estimulada pelo processo da globalização, através da internacionalização e da transnacionalização.

Apesar do objetivo de se modernizar, a América Latina não abandonou a tradição. Assim, neste continente, a coexistência do velho e do novo gera novas formas culturais. Mantém-se o tradicional, mas reelabora-se a sua utilização, usando mecanismos

tecnológicos da atualidade.

Canclini (2006, p. 304) destaca que a hibridação urbana na pós-modernidade não é o resultado do encontro direto entre etnias, a exemplo da modernidade, mas é uma hibridação causada pelos meios de comunicação e pelo avanço da tecnologia que não pode ser ignorada no processo de produção cultural. A tecnologia com seus vídeo-clips, videocassetes, Fotocopiadoras e Videogames produzem e reproduzem o descolecionamento²⁵. Na Europa moderna, foram formadas coleções de arte culta e de folclore, o que organizava os bens simbólicos em grupos separados: erudito e popular. As culturas se agrupavam em grupos fixos e definidos. Hoje, as tecnologias de reprodução promovem a desclassificação e, conseqüentemente, a des-coleção, o que impede uma exata definição de culto e popular. Estas tecnologias dão condições para que cada pessoa monte repertórios musicais que combinam o culto e o popular, a exemplo de Caetano Veloso e Chico Buarque “que se apropriam ao mesmo tempo, da experimentação dos poetas concretos, das tradições afro-brasileiras e da experimentação musical pós-weberiana”.

Não se trata de defender uma hierarquização dos bens simbólicos, como se estes perdessem seu valor por não estarem classificados. O que Canclini ressalta é que a hibridação moderna está diretamente relacionada à modernização, à internacionalização, o que nos leva a concluir que a hibridação cultural é uma realidade tão concreta quanto o processo globalizante. Esta questão nos leva a outra: a hibridação não é uniforme, é incapaz de gerar culturas iguais, uma vez que acontece também em função da competência tecnológica de cada Estado. Deve-se também considerar a resistência aos seus efeitos, como exemplo: o fundamentalismo.

Na América Latina, a compreensão dos efeitos da modernização pelo fenômeno da hibridação cultural pode auxiliar no entendimento da diversidade cultural, presente neste continente. Sua modernização não pode ser analisada, desconsiderando a complexidade cultural deste universo, a multiplicidade de lógicas de desenvolvimento presentes nele e a sua heterogeneidade.

De acordo com Canclini (2006, p.326), “a hibridez tem um longo trajeto nas culturas latino-americanas”. Realmente, não se pode esquecer o sincretismo criado pelo encontro entre espanhóis e indígenas, portugueses e indígenas, posteriormente no Brasil entre os luso-brasileiros e os africanos e, mais adiante, o reencontro com os colonos

²⁵ No sentido de não haver mais fronteiras entre o culto e o popular.

italianos, espanhóis e japoneses. Desta forma, parece-nos quase impossível empreender uma análise da cultura neste país, desconsiderando a hibridez. A des-coleção e des-territorialização fizeram e fazem parte da nossa história, sendo, inclusive, conteúdos dela. Nos nossos projetos revolucionários contra a colonização portuguesa, contra o imperialismo inglês e norte-americano re-significamos a realidade, ao tentar compatibilizar o novo e o velho, as idéias de liberdade com ações escravocratas e conservadoras. Ainda é presente no Brasil a tentativa de conciliar a tradição e a modernidade. Nestas tentativas, é possível perceber o híbrido nos nossos universos simbólicos e a formação de identidades locais que, no devir, estão em processo de mutação híbrida.

Referindo-se à mestiçagem Serge Gruzinski (2001, p.45) afirma que “os elementos opostos das culturas em contato tendem a se excluir mutuamente, eles se enfrentam e se opõem uns aos outros; mas, ao mesmo tempo, tendem a se interpenetrar, a se conjugar e a se identificar” e que foi esse enfrentamento que permitiu “a emergência de uma cultura nova - a cultura mestiça ou mexicana -, nascida da interpenetração e da conjugação dos contrários”.

Este autor estuda o pensamento mestiço, nascido no século XVI, como necessidade indispensável para o entendimento do processo atual de globalização da cultura. Enfocando a mestiçagem como realidade concreta da atualidade, sua teoria nos auxilia a empreender uma análise sobre as culturas mestiças, sob o prisma do hibridismo. A mestiçagem inviabiliza pensar a cultura como definida e estática, impedindo-nos de vislumbrar o movimento que lhe é próprio, já que as culturas mestiças são misturas, portanto, híbridas.

Para Gruzinski, o termo hibridação se aplica a estas misturas que, segundo ele, são desenvolvidas dentro de uma mesma civilização ou de um mesmo contexto histórico e entre tradições que coexistem durante séculos. Tais misturas são passíveis de serem observadas uma vez que possuem certa objetividade. No entanto, os hábitos intelectuais priorizam e preferem o estudo de “conjuntos monolíticos a espaços intermediários”. É mais fácil identificar pólos do que interstícios, nestes, tudo parece ser ambivalente, ambíguo e contingente. Ver a realidade através de binarismos, leituras simples no ponto de vista deste autor, seduz mais que olhar a complexidade produzida pelo encontro entre diferentes. Gruzinski (2001, p.48) ressalta:

Esse modo de ver as coisas imobiliza e empobrece a realidade,

eliminando todo tipo de elementos que desempenham papéis determinantes: as trocas entre um mundo e outro, os cruzamentos, mas igualmente os indivíduos e grupos que fazem as vezes de intermediários, de passadores, e que transitam entre grandes blocos que nós nos contentamos em localizar. Na verdade, esses espaços de mediação tiveram um papel essencial na história [...].

A “obscuridade” produzida nos espaços intersticiais são impressões elementares passíveis de serem decifradas por uma hermenêutica que considere as relações dos signos e significados tecidos pelo homem em sua vivência. Relações estas que não podem ser interpretadas sob um modelo simples. Referindo-se à conquista espanhola no México, este autor (2001, p.125) nos diz: “a conquista espanhola não pôs um termo, do dia para a noite, a todas as manifestações da civilização mexicana”.

A colonização como estratégia de dominação não se faz pelo fenômeno da enculturação no sentido de que a cultura dominada dá lugar à dominante. Mesmo as relações de dominação são desenvolvidas, respirando-se ao ar da tolerância. Nota Gruzinski (2001) que,

As novas autoridades civis e eclesiásticas permitiram aos índios conservarem algumas danças, contanto que já não tivessem um caráter ostensivamente pagão. Durante as grandes festas católicas, os nobres dançavam enfeitados com suas roupas de “cavaleiros-águias” e “cavaleiros-tigres”. Cantavam os feitos militares dos guerreiros mortos em combate e representavam cenas de batalhas.

Hibridação é movimento e em relação aos pólos simples de serem detectados reina soberana, pois é rica de detalhes e contradições que se negam e se afirmam. Somente no híbrido o belo e o monstruoso convivem. A lógica foge aos modelos racionais, precisando também ser sentida, prevista pela subjetividade. Sendo assim, de acordo com Gruzinski (p.162) a hibridação cultural “preserva uma coerência relativa”, há sentido, não é um movimento solto no tempo e no espaço. Enfim, Gruzinski nos leva a desconfiar do termo cultura, tão largamente utilizado nas academias. Neste autor, o sentido de cultura utilizado para fazer referências aos mundos pré-modernos e primitivos não se aplica à modernidade e à contemporaneidade, pois nestas, as mestiçagens se fazem presentes e para entendê-las e interpretá-las, é preciso vê-las da forma como se apresentam: híbridas.

De posse das teorias aqui apresentadas, concluímos que na atualidade, o termo cultura se torna realmente complexo, pois a existência de culturas mestiças e híbridas

evidencia a incapacidade ocidental de dizer o não dito, de identificar o não-identificável. Esta questão alerta para a necessidade das ciências do homem re-avaliarem o uso de suas categorias, pois elas podem não dizer tudo, podem não se aplicar devidamente às culturas mestiças, tão comuns e evidentes nos nossos dias. Em relação às culturas mestiças, a tomada de posição deve ser a aconselhada por Burke, ou seja, o termo cultura deve alcançar certa amplitude, de modo que as particularidades e singularidades de uma determinada sociedade sejam consideradas. Acreditamos que esta amplitude é possível de ser alcançada, utilizando-se as perspectivas apresentadas por Bhabha, Hall, Canclini e Gruzinski que, a partir de focos diferentes fundamentam o presente estudo.

Bhabha propõe uma construção lingüística que revele o que culturalmente os discursos homegeneizadores sobre identidade ignoraram. Stuart Hall enfatiza a construção social alertando para a diversidade de papéis que assumimos na sociedade, impossibilitando-nos de assumir uma única identidade social. Serge Gruzinski enfoca as misturas e alianças fecundas entre etnias diversas,, Canclini prioriza o diálogo no contexto latino-americano entre a modernização e as peculiaridades da América Latina.

Desta forma, estes autores nos concedem a fundamentação necessária para que neste estudo, 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 torna possível 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 razão²⁶ humana, pois envolve, além dos fatos que a razão descreve, emoções, sentimentos, sonhos, dúvidas, procuras, encontros.

Enfim, a fronteira deixa de ser um espaço cercado de limites para ser um espaço de forças, ou melhor, de forças diversas e adversas que, na coexistência, produz novas forças e estas, em função do contexto, apresentam particularidades. Locais de cultura como este, revelam os limites epistemológicos das idéias etnocêntricas que não dão voz a grupos

²⁶ O termo razão aqui deve ser considerado à luz de René Descartes(séc. XVII). Antônio Damásio (1994) ilustra bem as conseqüências do pensamento cartesiano. Com a frase *Penso, logo existo*, Descartes sugere que pensar e ter a certeza do pensar definem a humanidade do homem. Como ele entendia o pensamento como uma atividade separada do corpo, sua definição acaba estabelecendo um abismo entre mente e corpo.

minoritários, cobrindo-os com o manto da homogeneidade. Já a perspectiva do híbrido impede que a cultura seja vista como unitária em si mesma, fugindo à essencialização e desvelando as diferenças singulares.

A visibilidade das singularidades impede a visão dualista presente nas teorias conservadoras. O hibridismo cultural, então, se contrapõe às relações binárias como: Eu - Outro, Superior-Inferior, Dominado-Dominante..., pois estas revelam a linguagem justificadora que se manifesta como estratégia de dominação das culturas tidas historicamente como superiores.

Sendo assim, este trabalho se propõe na perspectiva do hibridismo presente em realidades de fronteira, se afastar de qualquer proposta conservadora para analisar, compreender e interpretar a cultura sertaneja. Tentaremos, seguindo a linha teórica aqui apresentada, nos colocar também no *entre-lugar*, pois uma investigação sobre uma região de fronteira, com uma formação social resultante do encontro de várias etnias, portanto, mestiça, não pode ser efetuada, desconsiderando a complexidade de tal encontro, como não é possível hoje ignorar as mudanças e alianças provocadas pela modernização. Neste sentido, é que a fronteira se torna o lugar a partir do qual algo começa a se fazer presente, é o além, atividade negadora da fixidez e do fetichismo.

2.1.1.Hibridismo cultural no sertão norte-mineiro

Empreender uma leitura sobre determinado universo simbólico é uma tarefa hermenêutica passível de equívocos, uma vez que, como nos diz Schama (1996, p.17), o ato de identificar pressupõe nossa presença e com ela toda a nossa bagagem cultural. No entanto, o objetivo deste texto não se restringe a explicações, mas a uma proposta hermenêutica, isto é, a partir do que já foi dito sobre a região norte-mineira, conseguirmos interpretar sua cultura, na atualidade, o que, conseqüentemente, pode nos levar a outra leitura, na compreensão de sua prática umbandista.

Considerando o que já foi dito sobre a região do norte de Minas, podemos afirmar que a articulação num território de fronteira entre distintas etnias propiciou uma especificidade regional: a criação de uma sociedade de fronteira. As sociedades de fronteira desafiam nossa consciência intelectualmente e psicologicamente, e podem ter como resposta um processo criativo que gera representações, até então inconscientes. Em

nossa consciência a representação e a identidade do povo de uma região se dão de forma homogênea, quando inconscientemente ignoramos o diferente, o Outro.

No entanto, as realidades de fronteira nos demonstram o quanto se pode estar enganado, ao se tomar como um todo homogêneo uma região, principalmente quando ela possui diversidades não apenas geográficas, mas também culturais. As regiões de fronteiras apresentam em relação a outras regiões, diversidades culturais acentuadas, peculiares a este tipo de região.

Sobre regiões fronteiriças, Costa (2003, p.61), em *Frontera regional en Brasil. El entre-lugar de la identidad y de los territorios baianeros em Minas Gerais*, nos diz que a noção de fronteira se apresenta como conceito descritivo e operativo para designar espaços sociais que, em virtude de se encontrarem à margem dos centros de poder, escapam as narrativas de identidades dos territórios hegemônicos. Portanto, neste espaço de fronteira, é possível perceber a presença de elementos ambíguos e ambivalentes que se afirmam e se negam.

A criação de uma sociedade específica de fronteira, resultado da conjugação cultural de vários povos, certamente produziu tensões sócio-psicológicas, pois no encontro de várias culturas, naturalmente estas emergem. O pensamento humano não é uma atividade fundamentalmente particular, mas é uma atividade pública que se constitui na coexistência com os outros. Tais tensões se expressam, portanto, em formas simbólicas. Pensar, conceituar, compreender não são apenas atividades metafísicas da mente humana. São acontecimentos que combinam nossos modelos simbólicos com o mundo mais amplo. Tensões sócio-psicológicas produzidas no encontro e na coexistência de várias etnias que ao serem expressas em formas simbólicas criam um novo universo cultural.

Nesta perspectiva, é possível empreender uma análise do sertão norte-mineiro como um lugar de tensão, um espaço social vivido em situação de fronteira, um *entre-lugar*, que nos permite discutir, considerando esta situação, sua identidade. A cultura sertaneja, sob este olhar, é o resultado das relações, conhecimentos e morais de povos étnicos diferentes que, num território de fronteira desenvolveram formas tensionais de sobrevivência.

A cultura sertaneja, mestiça, nasce, então, da interpenetração dos contrários, do estado híbrido, proporcionado pela integração dos povos em questão, do contato destes com o meio ambiente e com outras regiões. Enfim, o encontro cultural mestiço, a interação

dos partícipes deste encontro com o sertão descortina aos seus olhos uma riqueza de saberes gigantesca que, diante de novos elementos, produziu mais saberes. Bassin (1991, p.763) ao abordar a Sibéria (região de fronteira) como invenção européia, nos diz, referindo-se a ela como o outro geográfico, que serve a diferentes funções na medida em que significa em relação à região referencial (Europa), esperança, aspiração e até negação.

Como região de fronteira, o sertão norte-mineiro era alvo dos que buscavam um lugar de liberdade, distante do controle colonizador. Seu clima árido e seco não favorecia o desenvolvimento de grandes culturas e a não presença essencial do ouro o tornava uma região nada sedutora aos olhos da metrópole. O fato de estar longe dos olhos dos órgãos oficiais privilegiou a região no desenvolvimento de uma cultura diferenciada, em comparação com aquelas que viviam sob o jugo português. Explica-se: as relações sociais num ambiente hostil, marcado pela liberdade e pelo descaso oficial se desenvolveram, tendo como finalidade a sobrevivência. A ausência de uma vigilância jurídica efetiva determinou a necessidade do aparecimento de potentados. Sem o aparato governamental, os fazendeiros só podiam contar uns com os outros e com a violência para defenderem suas terras e produções, já que o local atraía aventureiros e fugitivos.

A liberdade de se constituir uma ordem privada num universo colonizador induz a elaboração de uma moral própria e, de certa maneira, cordial. Viajantes como Saint Hilaire narraram sobre a hospitalidade sertaneja, numa terra inóspita oferecer a mão pode ser a garantia de tê-la estendida algum dia. A sobrevivência num território de fronteira, habitada por pessoas de origens diversas, onde a violência era seguida de impunidade oficial, só era possível, estruturando relações com regras e normas consensuais, sem a mediação do Estado.

Nesta região, tanto as relações consensuais quanto a violência, se desenvolveram como formas de sobrevivência, principalmente até meados do século XX, quando a ferrovia inicia a quebra do isolamento. A modernização, a industrialização e a urbanização a partir da chegada da ferrovia e, depois, através da ação da Sudene, inseriram nesta cultura novos elementos. Vejamos o humor crítico do poeta sertanejo Candido Canela²⁷ (1950, p.47) diante das mudanças introduzidas no hábito alimentar do norte-mineiro na década de 50:

As Cumida Mudaro.

Na cidade trapaçou.
 As cumida se mudou.
 Cumpadre, inté nos seus nome.
 Si fô pramóde eu falá,
 Naqueles nome pro lá,
 Perfiro Morrê de fome!...

Veja só se pode sê,
 E se pode acuntecê,
 Me upovo do “Arvação”:
 _ Pirú assado ou cuzido,
 De bico atrás iscundido,
 O povo diz qu'ê “dindão”.

Outra coisa trapaçada,
 Mais, porém, muito ingraçada,
 Pois cun est anão me calo:
 Ovo frito e carne crua,
 O povo fala nas rua
 Que é bife feit oa cavalo.

Caranguejo é camarão,
 Lingüiça grossa é salão,
 Piaba pobre é sardinha,
 Feijão mixido é tutu.
 Cumida inscrita é minú,
 E pexe fresco é tainha.

Carôsso de andu curtido,
 Numas latas, bem ritido,
 Cum sal e água do mar,
 Eles chama, minha gente,
 Dum modo bem deferente:
 É uns tal de “pés-pro-ar”.

Bate uns ovos de galinha,
 Misturado com farinha,
 E se diz chama “croquete”.
 Ajunta feijão nas bage,
 E outras tantas bobage,
 E dão nome de “Omelete”.

O pé de porco alterado.

²⁷ Cândido Canela foi poeta popular de Montes Claros. Escreveu vários tipos de poesia, mas seu forte era a literatura popular, em especial a poesia matuta.

Num saco, bem amarrado,
 Fedeno que nem difunto,
 Na cidade é coisa boa.
 O povo com'inté sôa.
 Dizendo chama “prisunto”.

Tens uns pêxe fedorento
 (Deus me livre! Eu nem se
 agüento)
 Tão duro que nem pau!...
 Fede quêjo apudricido,
 De muito tempo isquicido,
 Esses tal de “bacaiau”.

Tem uns “murici de êma”,
 Margoso que nem “Jurema”,
 Dá óleo qui nem mamona.
 Vem nas lata, das istranja,
 E na cidade s'isbanja,
 Cum tal nome de azeitona.

Carne mussissa é filé,
 E mudulim, franilé,
 Castanha de couco é noze,
 Lingüiça fina é salsicha,
 Pinga doce é “pinga richa”,
 E bolo fôfo é “filhose”.

Bolacha dura é “torrada”.
 E fruita junt' é salada,
 Pão de Ló virou “molête”.
 “Vira-Canhota” é melão.
 Marmelo branco é maçã,
 E doce frio e solvête.

Bolo frito virou “sonho”,
 Cuscuz é bolo rizonho,
 Garapa, cardo de cana.
 Com trigo, chama impadinha,
 Doce junto é “misselanha”.

Si eu fosse aqui contá,
 Todos nome qui tem lá,
 Levava na certa um mês.
 É só nome de legança,
 Qui veio tudo da França,
 Das cumida dos francês.

Êta povo imporcaiado!...
 Esses home ingravatado,
 Da cidade dos “minú”!...
 Eu falo, apois, cum franqueza.
 Pro cima das suas mêza,
 Tem cumida é de aribu!...

Na cidade trapauiu,
 As cumida se mudou
 Cumpadre, inté nos nome.
 Si fô pramóde eu fala,
 Daqueles nome pro lá,
 Perfiro Morrê de fome!...

A recorrência à poesia não se deve à sua concepção como recurso emotivo, mas à sua concepção como verdade. A poesia capta a necessidade das coisas. Homi Bhabha utiliza os versos de Adil Jussawalla (1976, apud BHABHA, 1998, p.77), poeta de Bombaim, para falar da pessoa não vista e retratada na identidade burguesa pós-colonial. A poesia talvez seja a melhor arte de expressar o que a nossa linguagem lógica e racional não consegue. Uma outra justificativa é que a arte local retrata o *ethos* do grupo e a sua visão de mundo. Considerando o poetar como manifestação subjetiva do sentir e do pensar é possível contemplar nestes versos de humor, a percepção matuta em relação às inovações incorporadas pela modernização neste universo cultural. Há, no poeta, além do humor, uma dose de indignação quanto à desvalorização nominal dos hábitos alimentares sertanejos. Parece dizer: - Apesar do novo, e da mudança nos nomes, sou sertanejo.

No entanto, a introdução de novos termos no vocabulário sertanejo, produz mudanças na linguagem, sistema simbólico relevante na formação identitária do ser humano, uma vez que manifesta o seu pensar. A reprodução do novo através da substituição de termos e de imagens pode influenciar na produção de novos comportamentos, hábitos e condutas. Lembremos que a modernização, iniciada com o advento da ferrovia na região, estreitou os laços com outras regiões. Mais tarde, o incentivo econômico à região, pela chegada da Sudene, atraiu para o sertão habitantes de outros locais. A integração entre estes gera novas condutas e visões de mundo perceptíveis nos universos simbólicos, dentre eles, a religião.

Na década de 70, Ildeu Lopes Braúna (S/D), conhecido no norte de Minas

apenas pelo sobrenome de Braúna²⁸, escreveu esta “cana verde” denunciando as transformações conseqüentes da industrialização, criticando as embalagens dos produtos alimentícios que só “servem para enganar o pobre”.

Éta mundo veio mudado

Cá na cidade agora
Está tudo dimudado
Cabaram c'oas feiras livres
Fizeram supermercado.

A gente para comer
Deve é tomar cuidado
C'oessas tal de conservas
Esses tal de inlatado.

O povo já não liga
Pra comida lá da roça
Quando vê fogão a lenha
Pega logo a fazer troça.

O povo se acostumou
Com a nova situação
E só come dos produtos
Que a manda a televisão.

Te garanto meu amigo
Com toda a convicção
Que se a TV ordenar
Eles come até sabão.

O estambo dessa gente
É que nem de avestruz
Come até chumbo quente
Ai meu Deus, credo em cruz.

O tal supermercado
É um lugar esquisito
Tem tudo que imaginar
Tem até mata-mosquito.

Eles põe tanta porqueira
Numas embalagens nobre
Só pra atiçar a gente

²⁸ Poeta e cantador repentista sertanejo.

Só pra enganar o pobre.

Tenho dó do assalariado
Que da fãmia é o arrimo
Que compra um pacotinho
E deixa o salário mínimo.

As comida que se vende
Nos mercados hoje em dia
Se fosse antigamente
Corria com a freguesia.

O povo agora te indo
Mais cedo pro, purgatório
De tanto comer produto
Feito em laboratório

Por isso é que o povo morre
De tanta doença esquisita
Que vai roendo por dentro
Sem o doutor achar pista

E agora virou moda
Pro povo da capital
Só cume coisa importada
E nada nacional

Mas eu q'inda fui criado
Com rapadura e pirão
Prefiro a culinária
Do povo lá do sertão

Se vejo supermercado
Eu mudo de quarteirão
Pra evitar o contato
Pra evitar a tentação.

Vinte anos depois do poetar matuto de Cândido Canela, o poeta Braúna, inserido num período de intensa modernização do Norte de Minas, também numa linguagem matuta, repete o mesmo ato do seu antecessor, a crítica ao novo, incorporado pela industrialização. É possível verificar que a própria linguagem matuta sofreu mudança. Basta nos ater aos termos Cumida-Comida, Inté- Até, Si-Se,Cum-Com. O peso da modernização e a força do hibridismo é sentido nesta linguagem. A poesia matuta dos anos 70 parece carregar o peso da opressão econômica deste momento histórico e nela é sentida

a influência da mídia televisiva. Apesar do encurtamento entre distâncias, proporcionado pela globalização - o que concede aos sertanejos terem acesso a informações e realidades diversas - na hibridez da cultura sertaneja, conservam-se elementos próximos dos originários como o sotaque, o hábito alimentar e o “pé” no misticismo.

Enfim, a coexistência de elementos novos e elementos já estabelecidos movimentaram e movimentam dialeticamente a realidade do sertão, tornando seus sistemas simbólicos abertos, híbridos, em busca, talvez, de uma definição identitária discursiva que não seja o discurso oficial, situação própria de *entre-lugares*, de lugares que são fronteiras.

A identidade cultural revela nosso lugar e nossa condição na sociedade. A identidade como conteúdo de um discurso oficial, além de ocultar singularidades, cria ambigüidades psicológicas como os sentimentos de pertencimento e não-pertencimento. O sertanejo não se vê, culturalmente, como mineiro, mas sabe que faz parte geograficamente e politicamente do todo mineiro. Costa (2003, p.300), nos comenta que:

Na primeira quinzena de setembro de 2002, quando da realização do Carnamontes, evento carnavalesco realizado em Montes Claros nos moldes do carnaval baiano e fora do período momesco, em Montes Claros, um músico da banda Asas de Águia, tentando propiciar aos participantes do evento a enunciação do orgulho por sua terra, se viu numa saia justa [...] dizendo: E aí mineirada, vai cantar o orgulho que vocês têm por Minas Gerais, vamos lá, cantando [música de torcidas de futebol] “eu... sou mineiro, como muito orgul...”. O que está acontecendo? Vocês não gostam de sua terra? O que aconteceu é que ínfima parte dos cento e oitenta mil foliões presentes fez coro ao cantor. Então ele incitou os participantes: “Vamos lá cantem o amor de vocês por sua terra, vamos lá, cantando” e a multidão enunciou ‘ eu sou... Nortemineiro, com muito orgulho, com muit...”. E o cantor”, não está entendendo nada!

Sentimentos ambíguos e contraditórios fogem à lógica racional que afirma que o Ser não pode ser e não ser simultaneamente. Esta regra da lógica aristotélica não se aplica à antropologia que vislumbra na perspectiva do hibridismo, a possibilidade de descortinar o oculto, desmistificando e dismantando discursos homogêneos e unificadores, de acordo com Stuart Hall (2003, p.50), “uma cultura nacional é um discurso - um modo de construir sentido que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos”.

Reduziremos este raciocínio à cultura regional, discurso que também viabiliza nossa vida prática dando-nos a certeza de fazer parte de uma comunidade, apesar desta ser

uma comunidade imaginada. O que torna o caráter de um discurso oficial é a compreensão de um mundo onde tudo se encontra no seu lugar, onde a linearidade histórica, os acontecimentos com suas causas e conseqüências determinam o mundo social, isto, de alguma forma, norteia a política e a economia, mas não se aplica à história e à antropologia norte-mineira. A tradição filosófica pode nos auxiliar a empreender uma reflexão e crítica acerca da permanência de um discurso. A realidade é construída pelo fluxo do devir, num movimento dialético heraclítico, enquanto o discurso oficial é o discurso da permanência, da não mudança, numa perspectiva essencialmente parmenídica. O discurso desmistificador, real, de acordo com o vir-a-ser é aquele que demonstra que a realidade só é o que é porque se constitui fora do controle, pois, simplesmente não pode ser controlado. Portanto, o pensamento oficial pode ser desmistificado naquilo que é considerado permanente, naquilo que insiste em essencializar o mundo. É preciso considerar que as contradições e ambivalências constituem a estrutura da subjetividade humana e seus sistemas de representações - entre estes a religião - sendo assim, é possível ler o real nos objetos de representação humana.

No intuito de contrariar o discurso marcado pela oficialidade, deve-se assumir como reforça Bhabha (1998, p.34), que “algo está fora de controle, mas não fora da possibilidade de organização”. Neste caso, organizar significa ler a realidade de acordo com o que realmente ela é, com as tensões próprias de um mundo, regido por atores autorizados, não apenas pela racionalidade, mas também pela subjetividade. É o que pretendemos na análise da Umbanda, do sertão norte-mineiro: ler este universo religioso de acordo com o que ele verdadeiramente é, sofrendo as tensões do mundo sertanejo modernizador e se descaracterizando, se comparado à Umbanda iniciada nos anos 40. Como religião sincrética, a Umbanda está em permanente mudança.

Sem dúvida, a coexistência de diferentes sistemas culturais no norte de Minas Gérias – sistemas que carregam em si subjetividades humanas - tornou este território um espaço de interstícios culturais, onde ambivalências e antagonismos coexistem, caracterizando-o como híbrido. No entanto, faz-se relevante esclarecer que não é a hibridez deste universo que o torna diferente. Na atualidade, as culturas, em maior ou menor grau, se encontram híbridas. A recorrência a este conceito se justifica no fato de que através dele, na atualidade, é possível vislumbrar com outro olhar o que estava velado pela oficialidade. É possível tornar claro a obscuridade mantida pelo desconhecimento. Se, para

nós não é possível neste momento fornecer elementos que realmente distinguem a cultura norte-mineira da tradicional cultura mineira, nos é possível identificar o *ethos* norte-mineiro em sua Umbanda também sertaneja. Para tanto, colhemos no universo cultural sertanejo elementos que participam da constituição do *ethos* sertanejo e que estão presentes na Umbanda do sertão. O hibridismo se reflete nos universos simbólicos do sertão norte-mineiro e, sobretudo, no universo umbandista, concebido aqui como objeto sincrético, que conserva semelhanças da religião autorizada, mas re-avalia sua presença a partir da introdução de novos elementos com características sertanejas.

2.2. Sincretismo religioso

O fenômeno do sincretismo religioso sempre se constituiu um desafio para os estudiosos da religião. Sérgio Ferreti (1995), ao tratar do tema, elabora uma síntese sobre os vários usos e sentidos do termo, objetivando repensá-lo. Sua reflexão nos orienta no traçado histórico das definições de sincretismo. Historicamente, segundo o autor, o sincretismo foi visto como fusão de crenças, adaptação, equivalência de entidades, ilusão de catequese (Nina Rodrigues); etapas de aculturação e resultado harmonioso de contatos culturais sem conflitos (Artur Ramos); processo que resolve situações de conflitos culturais, uma inter fusão, intermistura de elementos culturais (Valdemar Valente); processo de reinterpretar através das semelhanças e equivalências (Roger Bastide).

As divergências conceituais sobre esta categoria talvez tenham reforçado o desenvolvimento de uma visão preconceituosa proveniente do século XVIII, quando filosoficamente sincretismo indicava conciliações mal feitas ou indesejáveis. O fato de este conceito estar associado a situações de misturas e mestiçagens contrapostas a situações consideradas como puras, infelizmente, remete ao binômio superior-inferior. Na história das religiões tal visão ainda é freqüente, pois em geral indica fusão de crenças diversas e sínteses mal feitas. No entanto, sincretismo não diz respeito à impureza, mas a um processo de estruturação de um universo cultural através do movimento dinâmico de vários e diversos elementos que concedem identidade a um grupo. É desta forma que concebemos o sincretismo religioso presente na Umbanda Sertaneja, religião originária e caracteristicamente sincrética.

A religião, como sistema simbólico, certamente influencia na formação do

ethos de uma comunidade. Deve-se considerar também que o *ethos*, morada do ser, exhibe os valores existentes num determinado sistema religioso. Portanto, a relação entre religião e *ethos* não é unilateral. Apesar da insistência humana em identificá-lo definitivamente, a realidade nos demonstra que o *ethos* está sempre em processo de construção. Isso nos leva a pensar que, igualmente, os sistemas religiosos estão em mutação. É claro que nem sempre a mutabilidade presente num sistema religioso é clara e evidente, a ponto de ser facilmente identificável e demonstrável. A leitura de um sistema religioso, então, não pode desconsiderar o contexto no qual este sistema encontra-se inserido. Devem-se levar em conta as contradições, ambivalências e os antagonismos da sua realidade. Nesta perspectiva, considera-se neste estudo o universo umbandista sertanejo como um sistema, onde a relação entre signos, sentidos e significados se dá numa maneira que, ao mesmo tempo, se coloca como conflituosa e harmônica, isto é, sincrética, apontando assim para o surgimento de novos elementos a exemplo de outras religiões que compõem o universo brasileiro.

O campo religioso brasileiro é vasto e amplo e por que não afirmar, sincrético. Caracteriza-se, principalmente, pela pluralidade adquirida desde os primórdios da colonização e evidenciada na pós-modernidade. Resumidamente, afirma Carvalho, (1999, p.02) compõem o pluralismo religioso no Brasil: o catolicismo e o protestantismo tradicionais, os cultos cristãos que recorrem à indústria cultural construindo simulacros televisivos, os circuitos neo-esotéricos nas metrópoles e cidades médias, as “tradições religiosas afro-brasileiras mais ortodoxas, como o Candomblé, o xangô, o batuque e o tambor de mina, às mais variantes sincréticas ou imaginativas como a Umbanda, a Jurema, a Umbanda Esotérica, etc;”. O panorama religioso oferecido pelo Brasil nos leva a pensar na impossibilidade atual de conceber qualquer um destes movimentos religiosos de forma isolada. Encontram-se articulados, na medida em que qualquer um deles fundamentalmente dialoga - em maior ou menor grau -, com a religião ainda hegemônica neste país: o catolicismo. Queremos chamar a atenção para o fato de que, de alguma forma, o catolicismo, ao mesmo tempo, aproxima e distancia estas religiões que no sincretismo se constroem como tais, mas permanecem híbridas, abertas, inacabadas, próprias da contemporaneidade.

Em relação ao universo religioso do norte de Minas Gerais, acreditamos que, como parte do universo religioso brasileiro, igualmente se apresenta sincrético, repleto de

elementos do passado e do presente que se entrecruzam em relações de negação e afirmação. A dialeticidade destas relações produz novas manifestações de religiosidade e interpretações secularizantes da religiosidade brasileira são insuficientes para dar conta da sua diversidade. É necessário um instrumento que considere seu sincretismo. Sanchis (1997, p.104), referindo-se ao campo religioso contemporâneo no Brasil e à sua diversidade, sugere-nos que para a sua análise faz-se necessário o uso de um instrumento que consiga detectar os diversos sentidos presentes neste campo. A chave de leitura que ele nos oferece é a “vareta tríplice” que pode revelar as especificidades deste espaço, isto é, para sondar o campo religioso brasileiro deve-se identificar o que ele tem de Pré-moderno, Moderno e Pós-moderno.

Os elementos Pré-modernos são as respostas que fogem à sistematização da nossa lógica e que integram os universos religiosos, que se fundamentam no ritual mágico-religioso, colocando-se como “obrigação”, “convicção” e que, ao olhar ético da contemporaneidade, é imperfeito. São os elementos do passado e este não é uma página virada da história, ainda é vivo. As formas religiosas tradicionais, normalmente chamadas de pré-modernas não necessitam compulsoriamente de serem demolidas pela modernidade, pois podem reviver nos tempos atuais.

O Moderno postula uma consciência transcendental, não no sentido de transcendência tradicional, mas transcendência histórica. Na modernidade, a religião é vista como pré-moderna. Não é possível, numa conotação kantiana, que a religião guarde apenas coisas do passado e isso se estende também às religiões sem fundamentação teológica. O futuro pede mais que rituais e misticismo.

O Pós-moderno é a construção eclética, diversificada. Não se reduz a um mero sincretismo²⁹, é uma justaposição, há uma criatividade idiossincrática e misturas.

A proposta de sondagem ao campo religioso brasileiro, colocada por Sanchis (1997), é relevante porque reforça nossa hipótese de que, na contemporaneidade, o híbrido possui elementos diversos, vindos não apenas do encontro entre etnias, mas também do cruzamento do passado com o presente, resultando no novo. Quando confrontadas, sociedades humanas entram num processo de redefinição de identidade, seus universos simbólicos se entrecruzam, ocasionando misturas, fenômeno presente e comum na atualidade. Enfim, na pós-modernidade ou contemporaneidade as religiões se encontram

num movimento de misturas e mestiçagens, não sendo possível se referir a uma delas desconsiderando estes fenômenos: a presença de elementos mágicos e racionais, isto é, sincréticos. Podemos, desta forma, classificá-las usando o método de Sanchis, pois é cada vez mais notório que dentro de um mesmo movimento religioso é possível identificar elementos pré-modernos, modernos e pós-modernos. Muito possivelmente a relação de coexistência, integração, afirmação e negação destes é que produz novas identidades religiosas.

Nesta perspectiva, consideramos que o universo religioso da região norte-mineira mantém coexistentes o remanescente e o atual.. Ao nosso olhar, ele se apresenta sincrético, dinâmico e híbrido, constituído de elementos pré-modernos, modernos e pós-modernos, envolvidos no fluxo mutante da realidade e que concede a este universo uma definição, não pelas doutrinas religiosas, mas pela relação entre o eu e os outros. No intuito de reafirmar nossa posição, quanto ao sincretismo presente em seu universo religioso caracterizado pelo hibridismo próprio das culturas mestiças, abordaremos como exemplo uma das mais importantes manifestações de religiosidade popular sincrética no Brasil e, conseqüentemente, presente no sertão norte-mineiro: o congado.

2.2.1. Sincretismo religioso no sertão norte-mineiro

Há um grande número de grupos de congado espalhados pelo território brasileiro: São Paulo, Espírito Santo, Rio de Janeiro, Goiás, Santa Catarina e Minas Gerais. Em cada um destes estados, o congado apresenta, em seus festejos, particularidades próprias. Minas Gerais é o estado que apresenta o maior número de grupos congadeiros, o que denuncia a importância destes festejos no universo cultural mineiro. Acredita-se que o fato de que neste Estado concentrou-se um grande número de negros, contribuiu para a larga existência destes festejos. Lucas (2000, apud QUEIROZ, 2005, p.28), nos diz que o congado pode ser visto como expressão da religiosidade negra, sobrevivente da imposição dos valores do branco. Queiroz (2005, p.28) nos informa que,

O ritual congadeiro é um festejo de devoção a santos católicos, em que elementos religiosos, musicais, plásticos, cênicos e coreográficos de

²⁹ Pensamos que Pierre Sanchis se refere a uma visão de sincretismo que pode levar a elaborações de visões que valoriza algumas culturas em detrimentos de outras.

tradições populares luso-espanholas e indígenas são somados a aspectos característicos de cultos e ritos da cultura africana.

O congado, assim, é um resultado sincrético da combinação entre os valores católicos e os costumes tribais africanos presentes no negro. A transmigração dos africanos para o Brasil na condição de escravos não extinguiu totalmente seus universos simbólicos. O congado é legado do universo cultural africano que, pela música, pela dança, pelo conjunto dos seus rituais, comunica a contemporaneidade seus signos e significados. É uma das mais expressivas manifestações da cultura afro-brasileira. Segundo Queiroz (2002, p.130),

Essa manifestação é caracterizada, na sua performance, por danças dramáticas ou folguedos acompanhados de expressões musicais, ricas em variações sonoras, ritmos e melodias, que apresentam particularidades de acordo com o grupo e a região (em que acontece o festejo).

Como visto anteriormente, o norte de Minas Gerais recebeu negros que, nesta região, construíram quilombos, e no processo de formação social da região certamente coexistiram com brancos, mamelucos e índios. Apesar de o congado fazer parte do folclore norte-mineiro e ser este, talvez, uma invenção melancólica das tradições, pensamos que é possível que no sertão norte-mineiro esta manifestação cultural possua particularidades culturais próprias da região, e se levarmos em conta a presença dos mamelucos, figuras híbridas da nossa história, o congado sertanejo, então, não apenas expressa a religiosidade negra, mas, sobretudo a mestiça. Nesta região, o ritual congadeiro mais significativo acontece na cidade de Montes Claros: as Festas de Agosto, retrato da religiosidade popular no sertão norte-mineiro há mais de uma década. Como nota Paula (1979, p.138):

Há mais de cem anos que nos dias 16, 17 e 18 de agosto se realizam em Montes Claros festas religiosas em homenagem a Nossa Senhora do Rosário, São Benedito e Divino Espírito Santo respectivamente. Além das práticas puramente religiosas, tais como missas, bênçãos e levantamento de mastros, realizam-se também as marujadas, cabocladadas ou Caboclinhos, Catopês ou dançantes, cavahadas e bumba meu boi. Este último ato não se realiza há muitos anos.

Esta específica manifestação da religiosidade popular integra o ciclo cultural regional e faz parte do calendário municipal. É possível empreender através desta festa

uma leitura sobre a religiosidade da comunidade na medida em que detectamos nas vestimentas, cantorias, danças, no cortejo de reis e rainhas e na sua organização, a presença da cosmovisão afro-brasileira e ameríndia, integrada à cosmovisão cristã. Esta festa então, não é apenas uma expressão religiosa, mas também uma expressão sincrética do universo religioso sertanejo. Podemos enfatizar a presença de elementos pré-modernos, modernos e pós-modernos nestes festejos.

As festas do mês de agosto expressam a religiosidade popular do povo nortemineiro, pois o homem, principalmente o do povo, destaca Valle (1998:134), na resposta religiosa: “[...] busca sentido pessoal para a vida, ele não é um mero receptor de formas e fórmulas sociais. [...]. Ele é um sujeito da experiência religiosa, mas sempre dentro de um quadro de influências que preexistem a ele”.

Portanto, não se pode ver uma expressão popular da religiosidade como um elemento isolado das influências preexistentes. Estas festas são resultantes da herança cultural do *entre-lugar*, provocado pelas diversas etnias que habitaram o sertão nortemineiro. Na mesma perspectiva, com Gruzinski (2001, p.45), reforçamos esta posição, para este autor, “os elementos opostos das culturas em contato tendem a se excluir mutuamente. Eles se enfrentam e se opõem uns com os outros; mas ao mesmo tempo, tendem a se interpenetrar, a se conjugar e a se identificar”. Sendo assim, este tipo de enfrentamento é que permite a emergência de uma cultura nova, a cultura mestiça. Um tipo particular de mistura pode ser instrumento para analisar as culturas mestiças: a mestiçagem das crenças e dos ritos, o sincretismo religioso. Neste caso, o congado realizado nas Festas de Agosto em Montes Claros.

Estas festas informa Costa (1995, p.1), reúnem o festejo de Nossa Senhora do Rosário, o de São Benedito e o do Divino Espírito Santo. O culto à Nossa Senhora do Rosário pode estar relacionado a chegada dos primeiros missionários dominicanos na África daí sua introdução e generalização progressiva no grupo de negros escravizados. Em Minas Gerais, os negros se espalharam em quilombos que se organizaram firmando-se como universos étnico-culturais. Certamente, esses negros vinham de diferentes regiões do Brasil, permitidos pelo tráfico interno, proibido pelo governo geral. Esta diversidade, para Queiroz (2005, p.30), estimulou “uma das maiores fragmentações de elementos culturais dos grupos étnicos da África, que eram trazidos para o território brasileiro”. Separados de sua célula étnica originária, esses grupos estavam mais predispostos a se integrarem à

cultura portuguesa e indígena, o que justifica ser Minas Gerais o Estado em que o congado é mais expressivo. No entanto, a conjugação de cosmologias religiosas diferentes num território de fronteira, longe do olhar rigoroso da religião oficial, muito possivelmente possibilitou inovações neste festejo, diferenciando-o de outros locais.

A junção destes festejos configura o congado sertanejo com a participação essencial de Catopês, Marujos e Caboclinhos. Neste rito, é possível destacar a presença de elementos afro-brasileiros que expressam, não somente a religiosidade do norte-mineiro, mas, sobretudo sua identidade. Isto é, a partir do momento em que um rito, expressão de identidade, contém elementos da cosmovisão afro, elementos estes dominantes no rito, levantam dúvidas quanto a um universo religioso tido como uniformemente cristão.

Inicialmente, as Festas de Agosto possuíam o significado de resistência e protesto à hierarquia. Atualmente, suas práticas ritualísticas, visivelmente, se desenvolvem num ambiente contextual, em que as expressões da modernidade estão presentes, isto é, o recurso às novas tecnologias para configuração e organização da festa, o interesse cada vez maior da mídia e a participação da elite. Cada vez mais importante como evento cultural-religioso, esta festa, nos últimos anos, conta também com a participação da banda militar da cidade, o que denuncia sua relevância diante das autoridades locais. Uma das suas etapas é o reinado, que consagra nas ruas da cidade reis, rainhas, imperadores e imperatrizes acompanhados pelos Catopês, Marujos e Caboclinhos. A consagração não é apenas folclórica, mas, sobretudo social. O desfile não apenas retrata as diferenças sociais, mas a reproduzem no imaginário montesclarenses. Pelas ricas vestimentas dos reis, rainhas e princesas é possível perceber que se tratam de crianças pertencentes à elite. São as famílias ricas que custeiam parte da festa. É notável, portanto, que este rito reúne segmentos sociais diferentes, retratando a diferença social. No entanto, os atores principais são os Marujos, Catopês, e Caboclinhos, representantes do legado resultante dos encontros culturais que aconteceram nesta região. Os Marujos ou a Marujada, devotos do Divino Espírito Santo, representam a fusão da tradição luso-espanhola e encenam as lutas entre muçulmanos e cristãos. A encenação termina com a vitória do catolicismo. Chama a atenção nas encenações a musicalidade: alegria e tristeza dividem os versos. Os Catopês são grupos devotos de Nossa Senhora do Rosário (dois ternos³⁰) e de São Benedito (um terno). Neste grupo nota-se claramente a influência da cultura africana nas coreografias e

³⁰ Subdivisões do congado.

nas músicas. Os Caboclinhos, devotos do Divino Espírito Santo, retratam a figura do índio brasileiro e neste grupo há a forte presença da mulher e de crianças.

Homens e mulheres adultos, adolescentes e crianças, a maioria proveniente da periferia da cidade, compõem o congado em Montes Claros. Para eles, esta festa não é apenas um acontecimento social, como para a elite, mas um acontecimento religioso. A relação que mantêm com as bandeiras, a concentração estampada em seus rostos, no momento em que dançam e cantam, denotam estado alterado da consciência, principalmente durante os levantamentos de mastros - quando expressam a devoção ao santo festejado - e durante a missa de encerramento da festa, quando agradecem o fato de terem cumprido aquela “missão” religiosa.

Recorremos à realização do congado em Montes Claros, intencionando demonstrar que a religiosidade popular pode ser mais que sincrética e que, na atualidade, é híbrida. Iniciemos pela constituição social deste evento religioso: estão presentes elementos europeus, ameríndios e africanos. E ainda devemos considerar a diversidade de grupos negros que povoaram o território norte-mineiro. Outra questão a ser considerada é a modernização da festa com a inserção de elementos pós-modernos com o uso da tecnologia, inclusive para sua divulgação. Cada vez mais esta prática ritualística apresenta inovações, mas procurando manter algo essencial, que lhe confere certa identidade: a religiosidade. Mais do que um rico cortejo, mais do que um evento cultural, neste rito as danças evoluídas pelos Catopês, Marujos e Caboclinhos durante dias no mês de agosto representam a busca pelo que parece perdido, o resgate da ancestralidade que não se encontra morta, inativa, pelo contrário, é reavivada no sincretismo religioso. O sincretismo desmistifica a pretensa existência de uma uniformidade religiosa. Nele identificamos o que parece ter se perdido no tempo. Um exemplo disso, a presença de elementos afros nas Festas de Agosto que nos remete à outra questão: a existência efetiva de religiões afros no sertão norte-mineiro, especificamente da Umbanda. Neste sentido, acreditamos que um rito que conjuga elementos culturais de diversas culturas pode nos direcionar para uma posterior análise desta religião, uma vez que nele estão presentes elementos do universo religioso afro-brasileiro.

Grande parte dos Marujos, Catopês e Caboclinhos freqüentam ou são adeptos das instituições que representam este universo religioso: os terreiros de Umbanda da cidade. A ligação de integrantes dos grupos congadeiros com a Umbanda já foi abordada

por Patrícia Trindade Maranhão Costa em sua tese de doutoramento. Para a autora, a apreciação da alegoria dos ternos não desconsidera a presença da magia nos instrumentos ritualísticos que antes da sua utilização nas apresentações podem passar pela mão de feiticeiros. Segundo ela (2006, p.177),

No Salitre de Minas, por sua vez, a magia do bastão³¹ pode comportar elementos sincréticos, particularmente ligados a Umbanda. A preparação que me foi relatada por um capitão de lá acessa a origem por meio da sabedoria dos antigos tradicionalmente transmitida e também pelo contato com os pretos velhos cultuados em terreiros de Patrocínio.

A seguir, a autora (2006, p.177) transcreve relato de um dos integrantes:

Meu bastão eu tirei do mato, sexta-feira da paixão, meia noite. Levei ele para dormir numa pedreira dos Pretos-Velhos (local onde eles trabalhavam, cujas partes situam-se atualmente num terreiro de Umbanda de Patrocínio). Ficou lá um mês nessa pedreira. Tem que saber mexer nela (na Pedreira). Quem sabe mexer é devoto e acompanha, vem pela escravidão. Você pode ter ela em casa, ali os Pretos-Velhos não saem dela. [...]. Quando o bastão veio, veio desse jeito que eu te mostrei(enfeitado). (Gaspar, Salitre de Minas)

Quanto a Umbanda neste universo religioso sincrético sertanejo, de acordo com os registros da Associação Espiritualista Umbandista Folclórica dos Cultos Afro-Brasileiros do Norte de Minas, neste território existe um grande número terreiros de Umbanda e Candomblé. Registrados nesta associação até o ano de 2003,³² estavam 187, sendo a maior parte estabelecida na cidade de Montes Claros. Estes números, mesmo que não atualizados, causam surpresa nos mais desavisados, pois os terreiros não se encontram “à vista” como os templos cristãos. No entanto, tais registros e os elementos afros presentes no Ciclo do Rosário e em outras manifestações religiosas³³ denunciam a expressiva religiosidade afro-brasileira no sertão norte-mineiro, ou seja, a expressão religiosa deste rito conserva semelhanças com a religião autorizada: a católica, mas introduz em seu seio elementos afros, em destaque neste estudo, a Umbanda.

³¹ Instrumento usado como adereço nos grupos de congado.

³² Atualmente, esta Associação encontra-se numa situação de quase abandono. Em última visita foi possível notar a desorganização dos arquivos e a péssima estrutura do local. Talvez por isso tenha surgido iniciativa como a fundação de uma nova Associação por pais-de-santo, interessados em organizar o campo religioso umbandista na região.

³³ Faz parte do universo religioso norte-mineiro ainda que em pequeno número a realização, por padres católicos, de missas negras acompanhadas de batucadas e capoeiristas.

A marcante existência da religião umbandista no sertão norte-mineiro pode desmistificar ou, no mínimo, levantar dúvidas sobre a pretensa existência de uma essência religiosa cristã na região. Na contemporaneidade, que atende pelo prefixo pós, tudo parece desarticulado e descentrado, multiplicando as categorias de identidade que se aplicam ao mundo moderno. A identidade religiosa é mais uma. Talvez nos períodos de instabilidade, a mais relevante. Necessariamente, o homem procura “portos” que sejam seguros e referências. Nem sempre tais “portos” são procurados isoladamente. A dupla pertença é uma condição religiosa quase legítima em nosso tempo.

A história do norte de Minas construída pela mestiçagem étnica aliada à “infidelidade” religiosa do homem moderno, pode legitimar o lugar de uma religião sincrética que possui em sua cosmologia elementos diversos: cristãos, afros, indígenas e orientais ou, como vimos na concepção de Pierre Sanchis, elementos pré-modernos, modernos e pós-modernos. Portanto, atrai e atende a vários gostos, uma vez que não rompe radicalmente com o passado, com o mágico. Possui uma estrutura racionalizada e incorpora elementos do presente, da modernidade. Apesar do rápido crescimento do protestantismo neo-pentecostal (elemento pré-moderno) no sertão norte-mineiro, as raízes mestiças são visíveis nas práticas dessas religiões, que incorporam em seus rituais terminologias e costumes da Umbanda, demonstrando que esta tem forte presença na região. Também as religiões de mercado não rompem diretamente com os elementos mágicos, mas, sincreticamente, reveste-os de racionalidade teológico-bíblica, permitindo e legitimando sua permanência.

Enfim, procuramos enfocar a dinâmica híbrida e sincrética que caracteriza a cultura norte-mineira, tomando-a como própria de um *entre-lugar*. Um espaço que, por ser intersticial e dialético, requisita o uso de uma hermenêutica que consiga apreender o fluxo do seu movimento lingüístico, poético e religioso. Tais dimensões podem não revelar claramente o *ethos* sertanejo, mas, certamente ajudam na sua compreensão. Considerar a cultura sertaneja como híbrida e fronteira nos remete à existência de uma religiosidade sertaneja sincrética e também híbrida. Ver o híbrido não se reduz apenas a vislumbrar a perspectiva do novo. Concebê-lo é, pelo sincretismo, reafirmar o antigo e a tradição a exemplo do congado. O híbrido pressupõe singularidades do passado que norteiam concepções de identidades sem, contudo, apontar para uma essencialização. Neste sentido, a presença de elementos afros na cultura e na religiosidade sertaneja e a dinamicidade desta

cultura, certamente, influenciam na cosmologia e práticas ritualísticas de suas religiões, revestindo-as de características típicas do sertão. Daí ao falar em cultura sertaneja híbrida, considerar seu universo religioso sincrético, em especial, o umbandista, emergente num espaço de fronteira.

A seguir, entraremos em contato com a formação da Umbanda Sertaneja a partir da sua história e do seu processo de sertanização, isto é, da sua afirmação como religião legítima no sertão.

Capítulo 03. A formação da Umbanda Sertaneja



FIGURA 3: Os sacerdotes José Fernandes Guimarães (Direita) e Eliezer Gomes de Araújo (Esquerda). Respectivos representantes no sertão norte-mineiro da Umbanda do Sudeste e da Umbanda do nordeste.

Fonte: Carlos Wagner Guimarães.

*Resplandece a luz divina, com todo seu esplendor.
Vem do reino de Oxalá, onde há paz e amor.
Luz que refletiu na terra, luz que refletiu no mar.
Luz que veio de Aruanda para tudo iluminar.
A Umbanda é paz e amor, um mundo cheio de luz.
É a força que nos dá vida, a grandeza nos conduz.
Avante filhos de fé, como a nossa lei não há.
Levamos ao mundo inteiro, a bandeira de Oxalá.
(Hino da Umbanda)*

Após contextualizarmos a região norte-mineira a partir da sua história, localização geográfica, e de desenvolvermos uma análise sobre a dinâmica cultural em que seus universos simbólicos estão inseridos, apresentaremos neste capítulo o processo de formação da Umbanda Sertaneja. Neste propósito, faremos seu resgate a partir de meados da década de 40 e início da década de 50, período áureo da Umbanda no Brasil e seu estabelecimento no norte de Minas. Sendo assim, destacaremos dois dos principais protagonistas do cenário inicial umbandista sertanejo, bem como do seu processo de reconhecimento social: José Fernandes Guimarães e o casal, Waldemar e Laurinda Pereira Porto. O primeiro, por ser o responsável pela introdução da prática umbandista proveniente da região sudeste, e o segundo, por junto a outros personagens como Eliezer Gomes de Araújo e Iliziário³⁴, ter introduzido na região a Umbanda com características nordestinas. A partir destes, se inicia o processo de formação e legitimação desta religião no sertão norte-mineiro, processo enriquecido também pelas influências do Candomblé, da Magia Negra e pela criação de uma associação que visava a regulamentação dos terreiros. Não nos ateremos à história do umbandismo no Brasil, no entanto poderemos nos referir ao contexto nacional umbandista quando este se colocar como exigência para discorrermos sobre a Umbanda Sertaneja onde clássicos como Maria Helena Vilas Boas Concone (1972), Renato Ortiz (1991), Lísias Nogueira Negrão (1996), Cândido Procópio Ferreira de Camargo (1961), nos auxiliarão neste sentido. Os recursos metodológicos para levantarmos a história desta religião na cidade de Montes Claros foram o teórico, a oralidade e a pesquisa de campo. Lançamos mão da literatura “de dentro” e “de fora”, isto é da teologia da Umbanda apresentada por Rubens Saraceni (2004, 2006) como referência para entendermos o panteão umbandista norte-mineiro e os clássicos aqui já mencionados. Recorremos também a autores que abordaram casos isolados da Umbanda, como Luiz Assunção (2006) e Brígida Malandrino (2003, 2006); entrevistamos pessoas que acompanharam e /ou participaram da Umbanda no período em questão, tivemos acesso a fontes históricas que nos ajudaram a entendê-la e vislumbrá-la; assistimos a rituais, registrando quase todos com fotos e gravações de áudio; aplicamos questionários, conhecemos e entrevistamos sacerdotes e sacerdotisas, integrantes das correntes de trabalho³⁵ dos terreiros pesquisados, entre eles, médiuns e clientes assíduos³⁶. O que se

³⁴ Não conseguimos obter o nome completo deste sacerdote.

³⁵ Denomina-se como “corrente de trabalho” o grupo de pessoas que integram o corpo mediúnico e não mediúnico do terreiro.

descortinou aos nossos olhos foi uma história fascinante que nos arrastou à necessidade de aprofundar cada vez mais. Uma teia de narrativas envolvidas numa lógica racional e mágica se apresentava como desafio a ser compreendido. Parece-nos que em certo momento do estudo, o pesquisador pode se tornar refém do objeto que, encantador aos seus olhos, se desvela. Este, como fenômeno, se coloca solícito, provocando a sensação de ser inesgotável. Terrível é o investigador se convencer da incapacidade de fechar o objeto exaurindo-o, retirando dele o sumo essencial para o seu conhecimento. No entanto, nossas limitações não nos impediram de construir parte da história da Umbanda Sertaneja, pelo menos a considerada pelos umbandistas sertanejos como a *Belle époque* da Umbanda.

Na década de 40, o campo religioso mediúnico montesclarensense se constituía da seguinte maneira: Centros kardecistas, Centros de Umbanda de Mesa, pequenos cômodos com altares nos fundos da casa de praticantes da quiromancia, realizadores de “trabalhos” de descarrego, cura, magia negra, etc. Sobre a presença da Umbanda nos reportamos a Caldeira (2001, p.27), em obra acerca da origem do espiritismo em Montes Claros, coloca este autor que “o ano de 1885 reservava à bucólica Montes Claros uma confluência de acontecimentos, geratriz do marco inicial de Espiritismo na cidade - o surgimento do seu primeiro núcleo de estudos espíritas.” Após esse ano, continua Caldeira (2001), o espiritismo foi gradativamente crescendo na cidade se fazendo conhecido e que nos anos de 1916 e 1917 o Jornal de Montes Claros publicou anúncios sobre a religião promovendo inclusive sua literatura.

Apesar do Espiritismo se fazer conhecido em Montes Claros suas reuniões aconteciam quase sempre nas casas de seus adeptos. Em 1939, o Centro Espírita Antonio Francisco Lisboa é o primeiro com sede própria e suas sessões eram coordenadas pela médium Clotildes Ramos da Cruz, conhecida também como Dona Lozinha. Caldeira (2001, p.35) considera que “Confrades presentes ao movimento espírita da década de 50 preferem reputá-lo um núcleo mediunismo, com pálida lembrança da doutrina de Allan Kardec”, isto é, o centro de Dona Lozinha, apesar do nome, distanciava-se da doutrina kardecista. De acordo com relatos recolhidos para este estudo, entre estes, o do médium umbandista Aluizio Maia, Dona Lozinha praticava a Umbanda de Mesa. A disposição estrutural e ritualística da Umbanda de Mesa é semelhante à de um centro kardecista, as orações são católicas e kardecistas, o ritual se passa com os médiuns em transe sentados à

³⁶ Para organização do texto, as falas dos entrevistados estão em itálico.

mesa. A diferença está nas entidades “baixadas”. Na Umbanda de Mesa, o transe se dá mediante a manifestação de Pretos-Velhos, Caboclos e Meninos de Angola que realizam consultas e aplicam passes³⁷. Mas Dona Lozinha não se restringia à mesa, segundo testemunhos e, entre eles, da sacerdotisa Maria do Carmo Pereira Santos, a médium realizava em Seu sítio sessões mistas com os médiuns trabalhando em pé. Estas sessões não aconteciam com frequência. Além de Dona Lozinha, tem-se notícia de outros centros espíritas como o de Dona Jóvi³⁸ onde também junto se praticava o Kardecismo e a Umbanda. Muito provavelmente, estes centros se intitulavam especificamente kardecistas para fugirem das perseguições policiais que naquela época eram intensas em relação as práticas religiosas de natureza afro-brasileiras.

Nomes como o de João Esteves, Dona Benedita, Dona África, Dona Lídia, são mencionados como donos de terreiros mistos, onde “tocava-se” de tudo, isto é, as sessões aconteciam com “viradas” de linha e prática da magia. No entanto, aconteciam sem o som dos atabaques para não chamar a atenção da polícia. Havia também os “entendidos” que, mesmo sem serem donos de um centro/terreiro, realizavam “trabalhos” em troca de dinheiro, praticando o que o Direito Penal denomina de curandeirismo. É o caso de Pedro Mendonça Bonfim e Domingos Pereira de Souza denunciados em 1951 por ferirem o artº 284 do Código Penal³⁹. Benedito Severo dos Santos também foi acusado do mesmo crime em 1953⁴⁰. Apesar de o Código Penal prever a prática do curandeirismo como crime, em Montes Claros, só era assim considerado se houvessem denúncias. Até então os “entendidos”, conhecidos por todos, agiam livremente a ponto de fazerem propaganda sobre os seus dons. Na folha 02 do processo contra Pedro Mendonça Bonfim e Domingos Pereira de Souza, a portaria emitida pela Delegacia Especial de Polícia de Minas Gerais constava o seguinte⁴¹:

É do conhecimento desta cidade, através de boletins profusamente distribuídos, que Pedro Bonfim se encontra em pleno exercício de “Quiromancia” cobrando consultas, ludibriando os incautos e praticando a medicina ilegal. Montes Claros, 03 de Janeiro de 1951.

³⁷ Retirada de energias negativas do corpo do consulente.

³⁸ Jovercina Guedes, mencionada por várias testemunhas como: Aluizio Maia, Sebastião Leite, Maria do Carmo Pereira Santos, Emerenciana Dias Borges e outros.

³⁹ FGC/SPDOR. Processo Criminal nº000.001, 1951.

⁴⁰ FGC/SPDOR. Processo Criminal nº000.003, 1953.

⁴¹ FGC/SPDOR. Processo Criminal nº000.001, 1951, f.02.

Abaixo um trecho do boletim de propaganda de Pedro Bonfim que se encontra no referido processo⁴².

LEIA COM ATENÇÃO

Professor em quiromancia, grande ocultista com muitos anos de prática, percorrendo diversas partes do universo e principais cidade da América do Sul, o professor Pedro Bonfim, atende em sua residência familiar, nesta cidade a todos que o procurarem para qualquer consulta ou trabalho de sua especialidade: corta-se toda força maléfica, que por ventura esteja atrapalhando nossa vida, não só esclarece o passado como revela o presente e prediz o futuro. [...]. Senhor de grandes segredos do berço das ciências ocultas, sobre vários assuntos, tais como negócios comerciais, tratando de qualquer malefícios, embriagues, casado, separado do lar, casamentos difíceis, invejas, perturbações, viagens, vícios, pessoas desaparecidas, questões de demandas, casos para resolver, e outras dificuldades. Sois infeliz com vossa família, quereis fazer voltar para vossa companhia, alguém que tenha separado?[...] Procurem o professore Pedro Bonfim que sua força é uma permissão dada por Deus. Não perca tempo, façam suas consultas que ficará plenamente satisfeito.

Consultas: popular Cr\$ 10.00 – a domicilio Cr\$ 20.00

Atende a qualquer hora.

Residência: Rua Cônego Chaves, 385 – (perto dos Morrinhos) Montes Claros.

Enfim, podemos afirmar que o campo religioso mediúnico em Montes Claros era uma realidade inegável a exemplo de todo o país. No período em questão, como visto no capítulo primeiro, o norte de Minas experimentava um crescimento urbano proporcionado pela chegada da ferrovia que tornou Montes Claros um entroncamento de regiões, ponto de encontro de pessoas de várias regiões. Por todo o sertão as cidades cresciam e Montes Claros se destacava. As religiões mediúnicas, entre elas a Umbanda, estão associadas à modernização e à urbanização. Especificamente sobre a Umbanda, Ortiz (1991, p.32) afirma:

É interessante notar que a Umbanda segue as linhas traçadas pelas mudanças sociais. [...] O nascimento da religião umbandista deve ser apreendido neste movimento de transformação global da sociedade. [...] ela é fruto das mudanças sociais que se efetuam numa direção

⁴² FGC/SPDOR. Processo Criminal nº000.001, 1951, f.03.

determinada. Ela exprime assim, através de seu universo religioso, esse movimento de consolidação de uma sociedade urbano-industrial.

Ao olhar a Umbanda do sertão na atualidade, ao tentar compreender sua diversidade espalhada em mais de cem terreiros⁴³, um mosaico de nomes se apresentava como um enigma a ser desvendado. Quem teria sido o primeiro pai ou mãe-de-santo? Campos (2004, p.96) nos diz que “Os Terreiros de Umbanda existentes em Montes Claros são oriundos de outros terreiros de Umbanda da região Sudeste. Muitos descendem dos Estados de São Paulo e Rio de Janeiro” e sobre os primeiros afirma o seguinte: “os primeiros terreiros de Umbanda de Montes Claros foram do Sr. Waldemar Costa, Dona Alcina Nunes, Sr. José Fernandes e o Sr. Eliezer Gomes de Araújo. Foram esses os pioneiros umbandistas, segundo nos informou o Senhor J. Pereira”. No entanto, dados resultantes da nossa pesquisa empírica não coincidem totalmente com a afirmativa. Há uma lacuna que deve ser preenchida. Cruzando informações nos dadas por testemunhas da época (sacerdotes, médiuns, e consulentes) com registros em cartório, constatamos a existência do casal Waldemar e Laurinda Pereira Porto, donos de um terreiro que muito possivelmente realizou o primeiro “toque” com atabaques em Montes Claros. O registro em cartório deste terreiro data de 1955⁴⁴. Faz-se necessário esclarecer também sobre a sacerdotisa Alcina Nunes. Testemunhas da época e alguns de seus médiuns, nos afirmam que esta sacerdotisa se tornou umbandista na Bahia, mas recebeu do Sr. José Fernandes Guimarães apoio e suporte espiritual para fundar seu terreiro na década de 50. Dona Alcina mantinha estreitas relações com este sacerdote se aconselhando com ele e tratando-o como Meu Padrinho.

Neste mosaico de nomes, o casal de médiuns Waldemar e Laurinda Pereira Porto e José Fernandes Guimarães atraem para si mais que a possibilidade de pioneirismo, mas o fato de realizarem junto a Eliezer Gomes de Araújo, Iliziário e Alcina Nunes a concretização da Umbanda na região, além do encontro entre duas Umbandas diversas. A procedência destes médiuns indica que o umbandismo norte-mineiro seguiu a linha do seu povoamento: através de José Fernandes Guimarães, a Umbanda Sertaneja recebeu influências do Sudeste principalmente do Rio de Janeiro, e pelo casal Waldemar e Laurinda Porto e Eliezer Gomes de Araújo e Iliziário acolheu influências da Bahia.

⁴³ Segundo dados fornecidos pela Associação Espiritualista Umbandista Folclórica dos Cultos Afro-Brasileiros do Norte de Minas em 2007.

Atualmente, é perceptível na formação do pai ou mãe-de-santo entrevistados, nos cânticos entoados nos rituais, nas narrativas míticas e místicas, a influência destes que aqui consideraremos não como pioneiros⁴⁵, mas como relevantes na formação da Umbanda Sertaneja. A seguir, trataremos dos mesmos enfocando José Fernandes e o casal Laurinda e Waldemar Pereira Porto, demonstrando sua participação na formação do Umbandismo norte-mineiro, sem, no entanto, nos esquecermos da importância de Eliezer Gomes de Araújo e Iliziário.

3.1. Do Centro Espírita Nossa Senhora do Rosário ao Terreiro de Umbanda Filhos de Pai Gonzaga

*Descei Maria, descei. Descei nossa mãe de luz.
 Oi venha ver, os seus filhos na aruanda.
 Trabalhando de Umbanda, que Jesus mandou.
 Maria Virgem Santíssima sois a rainha do Rosário.
 Com o poder de seus mistérios meus irmãos
 A aruanda está firmada.*

(Ponto cantado aos Pretos-Velhos no terreiro de Umbanda filhos de Pai Gonzaga)

*Eu tenho, eu tenho, eu tenho Papagaio na gaiola.
 Eu tenho, eu tenho, eu tenho Papagaio na gaiola.
 Eu não sei o que é que eu tenho.
 Quando eu canto as moça chora.
 (Ponto de Zé Papagaio, o Escora de José Fernandes).*

Quando proferido, o nome de José Fernandes Guimarães sempre emerge num clima de nostalgia, mistério, admiração, fé e misticismo. Quanto mais nos aprofundávamos na investigação sobre a formação da Umbanda no sertão norte-mineiro, mais nos convencíamos de estar diante de uma personalidade espiritual singular. Inicialmente, associamos sua relevância à suspeita de ter sido o primeiro sacerdote especificamente de Umbanda da cidade de Montes Claros. Depois, percebemos que sua importância extrapolava a possibilidade do pioneirismo, estando relacionada ao trabalho de divulgador da Umbanda através de dons que impressionavam a população sertaneja. Construir cronologicamente sua história não foi uma tarefa fácil, uma vez que nos faltaram registros

⁴⁴ Vide Anexos.

⁴⁵ Uma vez que anterior a eles, no norte de Minas Gerais já havia presença da Umbanda de Mesa e terreiros mistos.

pontuais para tal empreitada impedindo-nos de mencionar datas com exatidão. Para levantar dados sobre José Fernandes, cruzamos informações orais, com registros coletados em processo criminal contra a sua pessoa, artigos de jornais da época que relataram sobre suas atividades como médium, fotos, carteirinhas de identificação de adeptos do seu terreiro, convites que emitia para festividades do terreiro e registros do arquivo da Associação Espiritualista Umbandista Folclórica dos Cultos Afro-brasileiros do Norte de Minas. Sobre as fontes orais, esclarecemos que estivemos com pessoas que com ele conviveram, entre elas: Aluízio Maia, Humberto Ruas, Maria do Carmo Pereira Santos Pereira Santos, Sebastião Leite, Emerenciana Dias Borges, José Pereira e Carlos Wagner Guimarães.

Desde tenra idade, o médium José Fernandes demonstrava ser diferente das outras crianças: possuía o dom da previsão, parecia ter alucinações afirmando ver pessoas que os outros não viam, diagnosticava doenças. A mãe, não satisfeita com o estranho comportamento do filho, aplicava-lhe surras na tentativa de acabar com tais fenômenos⁴⁶. Contudo, os fenômenos continuaram conduzindo-o na juventude, para uma então recente religião no Brasil: a Umbanda. No início da década de 40, em Belo Horizonte, onde morava, manteve seu primeiro contato com esta religião. Além de sentir-se frequentemente mal, incomodava-se com as dificuldades que aconteciam em sua vida. Para ele, algo infável perturbava sua saúde e seu desempenho profissional. Procurara médicos sem destes conseguir explicações e cura. Acometido por um mal súbito⁴⁷, por intermédio de um amigo foi a um centro espírita na esperança de encontrar respostas e solução para seus incômodos. Não é desconhecido que as religiões possuem entre outras uma função terapêutica. Especificamente sobre essa dimensão religiosa, Malandrino (2006, p.103), nos coloca que “segundo observação das giras umbandistas nos centros pesquisados, a função de cura é algo presente e fundamental [...]”. Concone (1972, p.76) pode bem nos auxiliar nesta questão: a Umbanda é uma religião onde o transe se apresenta como primordial para a realização do culto. A autora considera como destaque o aspecto terapêutico dos cultos onde se manifesta o transe de possessão: “As sessões de culto poderiam ser responsáveis pelo alívio de tensões, o que em outros grupos, seria conseguido por outros meios”.

⁴⁶ Informação nos dada pela mãe-de-santo Maria do Carmo Pereira dos Santos. De acordo com ela o próprio José Fernandes lhe havia dito.

⁴⁷ Termo usado pelo seu filho Carlos Wagner Guimarães.

A cura, certamente, foi a motivação inicial que direcionou José Fernandes para a Umbanda. O centro, indicado por um amigo, era dirigido por uma mulher de nome Maria Luíza⁴⁸ que José Fernandes se referia sempre como Minha Mãe ou Madrinha. De acordo com seu afilhado espiritual Aluísio Maia⁴⁹, José Fernandes já conhecia Maria Luíza quando esta morava no estado do Espírito Santo. Nesta instituição que Maria Luíza dirigia em Belo Horizonte, depois de detectada a sua mediunidade como o mal que o incomodava, foi “desenvolvido” tornando-se umbandista. Não temos registros sobre esse centro. Não conseguimos localizá-lo em Belo Horizonte, mas segundo seu filho Carlos Wagner Guimarães, a sacerdotisa Maria do Carmo Pereira Santos e o umbandista Aluísio Maia, na instituição onde o médium se “desenvolveu” praticava-se rituais de Umbanda de Mesa. Nesta linha de trabalho, o médium iniciou sua vida espiritual em Montes Claros atraindo a atenção da população da cidade e região.

Em Montes Claros, José Fernandes fundou o Centro Espírita Nossa Senhora do Rosário onde dirigia sessões de Umbanda de Mesa. Na década de 40 a Umbanda sofria perseguições e muitos sacerdotes evitavam ostentar suas práticas com receio de denúncias e fechamento da sua casa mediúnica. Uma maneira de evitar tais medidas era se evitando o toque, isto é, o uso dos atabaques. Esta estratégia fortaleceu a propagação da Umbanda de Mesa, em Montes Claros, que possui um culto diferenciado da Umbanda de Terreiro, mas que com ela se assemelha e mantém ligações. Cavalcanti Bandeira, citado por Concone (1972, p.43) classifica a Umbanda da seguinte maneira: Umbanda “espírita” de mesa; Umbanda “ritualista” ou “de salão”. Umbanda “ritmada de terreiro” e Umbanda “ritmada e ritualizada”. José Fernandes, em Montes Claros, iniciou suas atividades espirituais com a Umbanda de Mesa (sessões noturnas) aliada a um tipo de medicina alternativa (no período diurno). A atividade terapêutica do médium tornou-o famoso durante anos, sendo hoje inclusive, a primeira e principal lembrança da sua existência entre os moradores antigos da cidade. Tomando o pulso dos pacientes, Zé Fernandes⁵⁰ diagnosticava o que lhes incomodava: mal físico ou espiritual. Se o mal fosse físico, ou seja, uma enfermidade, o médium emitia receitas que eram assinadas pelo médico Dr. Sinval Soares Nogueira e em

⁴⁸ Infelizmente, não conseguimos mais informações sobre esta senhora. Além do Senhor Carlos Wagner Guimarães, seu nome foi citado pela sacerdotisa de Umbanda Maria do Carmo Pereira dos Santos que conviveu com José Fernandes aproximadamente dezesseis anos.

⁴⁹ Em entrevistas realizadas em 5/03/2007 e 25/05/2007, Aluísio Maia somente se referiu a José Fernandes como Meu Padrinho.

⁵⁰ Assim era popularmente conhecido.

alguns casos realizava tratamentos alternativos. Se o mal fosse espiritual, recomendava o “desenvolvimento” do paciente e, desta forma, compôs parte do seu corpo mediúnico. Era também comum que pacientes lhe fossem recomendados por médicos que não conseguiam entender o quadro de saúde dos mesmos, sugerindo, então, que José Fernandes também atuava como colaborador da medicina no sertão.

A procura pelos seus serviços, o reconhecimento destes pela população e o apoio lhe dispensado por um profissional da saúde habilitado despertou a indignação da classe médica e do Serviço de Saúde Pública da cidade. Este apoiado pelo Jornal de Montes Claros (1951) o denunciou como charlatão. O próprio jornal, em 17 de Novembro do mesmo ano, tornou pública a denúncia com a seguinte matéria:

O CHARLATARISMO CAUSANDO MORTES EM MONTES CLAROS

Sensacional Reportagem de J. PRATES

Em nosso país, a tolerância a atividades ilegais, tem causado prejuízo à coletividade e as classes que exercem legalmente as suas profissões. Leis proibitivas de exercícios ilegais existem. E existem as autoridades que as representam e que podem e devem impor o seu cumprimento. Mas, a ineptia de certas autoridades, quando não facultam, dão margem a que inescrupulosos ajam livremente, extorquindo as populações que se deixam imbuir por falsos profetas, curandeiros e às vezes até “santos”. A inconcebível e condenável complacência das autoridades, que fecham os olhos ante as atividades perniciosas de “inteligentes” prejudica toda uma classe e põe em perigo a vida e a saúde do povo. Curandeiros, charlatães e feiticeiros, que sob a capa de espiritismo, consultando doentes e dando receitas, é, sem dúvida uma perigosa e constante e perigosa ameaça. Desses inescrupulosos está cheio o nosso país, principalmente os sertões, onde a credulidade e até o fanatismo atingem o seu ponto máximo. Aqui, ali de ponto em ponto, surgem um homem ou uma mulher que dizendo-se enviados de Deus, de quem recebem o poder de curar, nada fazem além de explorar os pobres crentes, que na esperança de dias melhores, entregam os seus poucos recursos às mãos desses condenáveis gananciosos.

UM CASO QUE SURGE

Há cerca de cinco meses, o Dr. José Pinto Machado, chefe da 5ª D.R.S., recebeu uma denúncia contra o sr. José Fernandes. Dizia o

denunciante que o referido senhor vinha exercendo ilegalmente a profissão médica, examinando doentes e receitando preparados farmacêuticos. Imediatamente, procurando salvaguardar os direitos da classe médica, o Dr. Chefe do Centro de Saúde local, expediu ofício ao Sr. Delegado de Polícia, solicitando providencias imediatas. O ofício foi datado de 26 de julho do corrente ano. Dada a falta de providencias por parte das autoridades policiais, o dr. Pinto Machado, receitou o seu pedido de providencias, ante a avalanche de recitas que o sr. José Fernandes vinha fornecendo aos seus consulentes. Dessa vez porém, o sr, Delegado, intimou o acusado a comparecer à delegacia a fim de prestar declarações.

ASSUMIU A RESPONSABILIDADE

[...] acompanhado de um médico, que assumiu inteira a responsabilidade pelo seu receituário sob a acusação de que ele _ o médico _ e assistente do Centro Espírita do acusado. Não cremos que um médico consciente da sua responsabilidade funcional, queira assumir responsabilidade _ inteira responsabilidade _ pelo receituário de um simples charlatão. Diante dessa resposta, o Dr. Pinto Machado, ez uma consulta à Divisão de Fiscalização do Exercício profissional, a qual, respondeu-lhe dizendo ser proibido aos médicos responsabilidade por trabalhos feitos por qualquer pessoa não habilitada, em face do dec. – lei n.º 20931 de novembro de 1932, artigo 16, item 1. À vista da informação prestada pela Divisão de Fiscalização, o Dr. Chefe do Posto, expediu novo ofício ao Sr. Delegado, em data de 20 de agosto, solicitando-lhe que fizesse o sr. José Fernandes parar com o seu receituário. Nenhum resposta lhe foi dada pelo Sr. Delegado. Em 22 de outubro último, novo ofício ao Sr. Delegado, desta vez solicitando-lhe que fizesse ser cumprida a lei 2o931 que proíbe pessoas não habilitadas exercerem a profissão médica, vedando aos facultativos assumirem a responsabilidade dos atos daquele.

Em 24 de Novembro de 1951, o mesmo jornal anuncia:

JOSÉ FERNANDES

Intimado a comparecer a Delegacia

Intimado pelo Dr. Delegado de Polícia da cidade compareceu a Delegacia o Sr. José Fernandes a fim de prestar declarações sobre as atividades denunciadas pelo Dr. José Pinto e focalizadas pela nossa reportagem do dia 17. Antes, porém de entrar no gabinete do senhor Delegado, o nosso repórter abordou o Senhor, José

Fernandes, solicitando-lhe prestasse algumas declarações, este, no entanto, se recusou, dizendo em absoluto, nada declararia, a imprensa, antes que ficasse elucidado o caso. Em seu depoimento, o Sr. José Fernandes procurou eximir-se das acusações que lhe foram feitas, dizendo que, apenas praticava a caridade, nada cobrando, no entanto recebe donativos que são revertidos em benefícios dos pobres. Disse ainda que médicos assistentes do Centro Espírita que ele preside, e este mesmo médico, subscreve as receitas pelos seus guias espirituais.

Em 19 de Dezembro de 1951 o jornal declara que apesar da denúncia contra José Fernandes, este continua as atividades.

CONTINUAM AS ATIVIDADES DE JOSÉ FERNANDES

Apesar da campanha iniciada pelo serviço de Saúde Pública desta cidade, apoiada pela imprensa, através de detalhada reportagem, continua em plena atividade o charlatanismo, na pessoa do Sr. José Fernandes, que zombando das providencias tomadas pelo Dr. José Pinto Machado, prossegue em sua atividade a margem da lei. O seu receituário prossegue agora com mais intensidade. Tivemos conhecimento de que dezenas de pessoas o procuraram na esperança de alívio para seus males e o charlatão, não temendo as conseqüências, recebe em seu “Consultório” os seus clientes, dando-lhes consultas e fornecendo-lhes receitas. Ouvidos diversos médicos a respeito manifestaram sua estranheza ante a atitude de seu colega, que, conforme é de domínio público, assume inteira responsabilidade pelos atos criminosos de um charlatão, que afronta as nossas leis e se constitui verdadeira ameaça ao público incauto e a nobre e laboriosa classe médica. [...] Na Delegacia de Polícia, nas nossas constantes visitas, tivemos o desprazer de constatar que o processo se encontra paralisado, a espera de provas, como se não bastassem as declarações do próprio charlatão, confirmadas pelo médico que o protege. Ainda ontem fomos informados de que uma família procurou o Sr. José Fernandes e com ele se consultou, pagando a importância de Cr\$ 360,00 pelo seu “trabalho”. Para que mais provas Sr. Delegado?

A aversão da classe médica às suas atividades e as matérias do jornal que cobrava providências das autoridades gerou um processo criminal contra o médium, acusando-o formalmente de prática ilegal da medicina⁵¹. No entanto, a ação criminal,

FGC/SPDOR. Processo Criminal n°000.002, 1951.

apesar dos aborrecimentos, o ajudara: antes das matérias jornalísticas José Fernandes diariamente já era procurado em seu “consultório”; após, seu trabalho aumentou, pois a crítica veiculada pelo meio de comunicação, indiretamente, divulgava seus dons. Estes, cada vez mais atraíam a atenção dos sertanejos. De acordo com testemunhas da época, não havia diferença entre um médico convencional e o médium para o diagnóstico de doenças, com a vantagem de que as consultas do último saíam mais em conta. Considerando o quadro de pobreza do sertão aliado ao misticismo sertanejo e a existência de poucos médicos na região, o que provavelmente tornava alto o custo deste serviço, é possível entender a preferência da população por tratamentos não convencionais. Outra questão a ser considerada é que grande parte da população sertaneja morava na área rural onde quase inexistiam médicos. Para se tratarem se dirigiam para Montes Claros, cidade pólo. Muitos casos exigiam uma terapêutica intensiva que prendia o paciente na cidade encarecendo, desta, forma o tratamento. Muitos, então, procuravam José Fernandes que, dependendo do quadro, mantinha o doente em sua casa tornando o custo menor para a família.

A ação criminal prosseguiu e através dela foi possível nos informar sobre o “trabalho mediúnico” desenvolvido no Centro Espírita Nossa Senhora do Rosário em especial do médium José Fernandes Guimarães. Na folha 19 da mesma, que tem como vítima a coletividade, reza o seguinte:

Exm^o Sr. Dr. Juiz de Direito da Comarca de Montes Claros.

O promotor de justiça da comarca, no exercício de suas atribuições legais, vem perante V. Excia. Oferecer denúncia contra José Fernandes Guimarães, qualificado a fls. 13 do inquérito policial, pelo fato criminoso que passa a expor: Há tempos o denunciado, vem trabalhando como médium do Centro Espírita “Nossa Senhora do Rosário”, situado a rua São Francisco, 949, nesta cidade. Ali no mencionado centro, atende várias pessoas atacadas de vários incômodos, que o vão procurar, afim de obterem alívio para seus males, ministrando-lhes receitas e fazendo diagnósticos, cobrando de seus clientes as importâncias mais variadas, que comumente são de Cr\$ 20,00. Com esse procedimento, estando o denunciado José Fernandes Guimarães exercendo o curandeirismo, prescrevendo habitualmente receitas e fazendo diagnósticos, incorreu o denunciado nas penas do art^o 284, n^oI e III combinados com o parágrafo Único do mesmo artigo do Código Penal, pelo que contra ele se oferece a presente denúncia que se espera seja recebida e afinal julgada procedente e provada. [...]. Montes Claros, 24/04/1952. O Promotor de Justiça, Jair Renault Castro.

Em seu depoimento⁵² à justiça em 23 de novembro de 1951, José Fernandes declarou:

Que exercia o cargo de Técnico Agrícola da Secretaria da Agricultura, recebendo de vencimento mensal hum mil e duzentos cruzeiros e ainda cincoenta cruzeiros diários, quando em viagem; [...] que de uns três anos para cá, deixou aquele cargo para trabalhar por conta própria, de sociedade com o Senhor Ilídio dos Reis, [...] cuja pessoa está em lugar de sogro do declarante, por ter criado a sua esposa desde a infância; que há seis anos é também Presidente do Centro Espírita Nossa Senhora do Rosário com sede provisória nesta cidade, a rua Lafaiete, 936, onde atende a noite, em determinados dias da semana, aos que procuram o referido Centro Espírita, presidindo os trabalhos, em sessões públicas; que como o tempo que permanece no auditório do Centro, a noite em sessões públicas não é suficiente para atender a todos, volta nos dias destinados as sessões, que são segundas, quartas e sextas feiras, no horário de uma ou seja das treze as dezesseis horas, recebendo, nesse horário, de cada cliente donativos para a Sociedade, como também parte é destinada ao sustento da mesma sociedade [...] que o Dr. Sinval Soares Nogueira, é médico assistente do Centro Espírita e acompanha os trabalhos noturnos e diários e lá mesmo atende, em consultas e fornece receitas, as quais são por ele assinadas, mesmo quando ditadas pelo seu guia espiritual incorporado no declarante que é médium de incorporação; que as atividades comerciais que exerce com o Senhor Ilídio dos Reis, são de caráter pecuarista, compra, venda e internagem de gado [...]; que todas as receitas fornecidas no Centro, a doentes que ali vão são assinadas pelo Dr. Sinval e somente quando este tem alguma dúvida sobre certos casos recorre ao guia espiritual do declarante que se manifesta por intermédio do aparelho do declarante ou de outros médium, na sua ausência; que com assina disse não há quantia estipulada para os consulentes pagarem pelas receitas, e sim dos mesmos o Centro recebe donativos em dinheiro de acordo com as pessoas dos mesmo consulentes, e isto, durante o dia, porque durante a noite o trabalho é exclusivamente a caridade pública; que o centro está devidamente registrado e, portanto com personalidade jurídica, não apresentando o declarante o respectivo título de registro porque este se acha em juízo; nesta comarca.

A primeira matéria intitulada JOSÉ FERNANDES, trazendo em destaque o nome do médium torna claro que suas atividades eram de domínio público. Ou seja, ele não ocultava os serviços que prestava à comunidade e ainda contava com apoio médico

⁵² FGC/SPDOR. Processo Criminal nº000.002, 1951, f.05.

que subscrevia as receitas ditadas pelo seu guia espiritual. Pelo processo criminal, é possível perceber que suas atividades absorviam grande parte do seu tempo: realizava consultas durante o dia e presidia sessões mediúnicas à noite. Apesar da campanha contrária, José Fernandes não interrompeu seus “trabalhos” cada vez mais intensos. Em 29 de maio de 1953, o juiz Ariosto Quarinello julga “improcedente a denúncia e conseqüentemente, a ação criminal que a política pública, moveu a José Fernandes Guimarães, absolvendo da mesma acusação”.

Inocentado, o médium passa a possuir maior liberdade em suas atividades ganhando também prestígio. De acordo com os relatos, a população carregava a certeza de que o médium era intocável e dotado de grandes poderes. Pensava-se que devido a estes ele não fora atingido pelos poderes institucional e médico. Este último, tradicionalmente respeitado no norte de Minas, sobretudo do ponto de vista político. As histórias que fazem parte do clima místico que envolve o nome José Fernandes são muitas e contribuíram na construção de um mito para os umbandistas. Ilustra bem o carisma deste homem, junto aqueles que cegamente o seguiam sem questionar seus dons e, conseqüentemente, sua autoridade, a seguinte história narrada pelo sacerdote de Umbanda, Sebastião Leite, que o acompanhou por quase três décadas. Numa manhã de domingo Sebastião Leite mais alguns amigos foram visitá-lo. Depois de algum tempo de conversa...

Seu Zé falou: agora nos vamos passear lá na malhada dos Santos Reis, visitar Santos Reis. Eu falei: uai seu Zé? que foi que deu no senhor hoje de visitar Santos Reis hoje?hoje não é dia de Santos Reis. Mas eu quero visitar ir lá hoje, na igreja, e ocê vai mais eu. Vão bóra. Levantamos o sol tava tinino. Chegando lá na praça da Matriz, bem na frente da igreja da Matriz ia descendo um homem com uma mala na mão. Ele falou: ô Tim, esse homi ta vindo de viagem de São Paulo, nessa mala ele tem uma toalha amarela e verde, toalha de banho, ele tem um calção de cor azul, uma camisa amarela. Ele vai chegar lá na ponta do rio, olhar pra cima e pra baixo, vai lá descer lá do lado da ponte pra ir no rio tomar um banho. Vai vestir a roupa e vai lá pro lado da estrada pra pegar um carro pra ir pra Januária porque vai ver a família dele, tem dez anos que ele não vê a família dele. Por que senhor sabe seu Zé? Depois cê procura ele. O homi é vai na frente, nós é vamos atrás. Quando chegou na ponte, ele (Seu Zé): pára aqui. Nós paramos, o homi olhou pra cima... pra baixo; Vixi, começou dando certo. Nós ficamos em cima da ponte, no corrimão da ponte olhando o homem lá em baixo. No rio Vieira, naquela ponte veia de madeira que tinha antigamente que ia lá pro matadouro. Aí eu

vi, o homem tirou a roupa toda, ele despiu e Pum, em cima do rio. Ele vêi cá, abriu a mala. Ó a toalha! a lista verde e amarela! Vixi! mas Seu Zé é demais! O homem enxugou, fechou a mala e subiu, vestiu o calção né, quando ele subiu ele disse(Seu Zé): ele chama fulano de tal, assim, assim. Eu disse: eu quero ver seu Zé, agora eu quero vê. Quando o homem subiu eu: ô moço de onde cê ta vindo? Eu to vindo de lá de São Paulo. Pra onde é que senhor ta indo? Pra Januária. Cê tem parente lá? Tem dez anos que não vejo minha família. Desse jeito! E o senhor vai pegar carro aonde? Eu vou ali pra estrada pra ver se eu consigo pegar um caminhão pra Januária. Vou embora agora! Como é que o senhor chama? Ele falou: Fulano de tal assim... Aí eu falei: í! Seu Zé, eu não quero graça com o senhor mais. Mas o homem tinha uma vidência coisa fora de série. Tanto é que ele consultava a gente, podia ter uma pessoa na casa da gente doente, ele pegava no meu pulso e olhava lá em casa e falava tudo. Coisa incrível! viu a doença ele falava todinha é isso e isso, o remédio é esse. O homem era demais. (Entrevista concedida em 08.01.2007)

Para Sebastião Leite, médiuns como Seu Zé não existem mais: “*Deus fez Seu Zé e jogou a forma fora*”. Mesmo morto José Fernandes, diante de seus afilhados, que ainda se referem a ele como Meu Padrinho, ainda desperta admiração e respeito. O mesmo sentimento constatamos em pessoas que se consultaram com ele. O clima de mistério também envolve seu nome, principalmente quando fazem referência às consultas e às sessões de Quimbanda que realizava. No senso comum, a Quimbanda é considerada o lado esquerdo da Umbanda, isto é, pela Umbanda se faz o bem, pela Quimbanda, mediante a invocação de Exus e Kiumbas⁵³, se faz o mal. No entanto, em Montes Claros, encontramos sacerdotes que contestam ser a Quimbanda parte negativa da Umbanda. Para eles, a Quimbanda é uma religião à parte e entre ela e a Umbanda a linha divisória é tênue, pois na Quimbanda também é possível se fazer o bem⁵⁴.

Retornando ao sacerdote José Fernandes Guimarães, nos chamou a atenção nos relatos acerca dele a incorporação com o Exu Sineiro, pois o transe que anunciava a chegada desta personalidade exigia grande esforço físico e mental de Seu Zé. Para eles, Sineiro resolvia causas consideradas impossíveis e se colocava além do bem e do mal. O ritual com Exu demonstra que José Fernandes não se limitou à Umbanda de Mesa; cultuava também a Quimbanda. Percebe-se que com o passar dos anos, o médium foi inserindo elementos novos até se aproximar de uma prática com características próximas

⁵³ Considerados pelos umbandistas como espíritos sem luz que se comprazem em fazer o mal.

ao Candomblé, sem, no entanto, adotar esta religião. De acordo com Sebastião Leite e Emerenciana Dias Borges, o primeiro o conheceu em 1949, a segunda nos anos 50. No centro Nossa Senhora do Rosário havia uma cortina que separava a mesa do restante da sala. Neste espaço, em dias marcados por ele a cortina era fechada e então se realizava sessões de Umbanda de Salão. Neste tipo de Umbanda, os médiuns ficam de pé e usavam as palmas para marcar os trabalhos, isto é, fazer saudações e “firmar os pontos cantados”⁵⁵. Enquanto nas sessões de mesa, no referido centro, “desciam” Pretos-Velhos, Caboclos e Meninos de Angola, nas sessões de salão o transe de possessão revelava outras linhas: a de Escora e a de Exus. Estes trabalhos eram reservados; os médiuns que deles participavam eram poucos e escolhidos por Pai Gonzaga⁵⁶. Em sua maioria, essas sessões ocorriam para a realização de demandas alheias, ou seja, eram “trabalhos” que tinham como objetivo a resolução de problemas materiais e amorosos. No entanto, não aconteciam com a mesma frequência das sessões de mesa. Tal reserva alimentou o clima de mistério e de misticismo que envolvia o médium, apesar de sabermos que o cuidado em não tornar público este tipo de trabalho era também uma forma de proteger o Centro da perseguição policial.

As linhas de Escora e de Exus nos sugerem que nas sessões no Nossa Senhora do Rosário, acontecia o uso da magia de Quimbanda. De acordo com os umbandistas, a virada requer práticas específicas, preceitos rigorosos e cuidados que os médiuns, obrigatoriamente, devem tomar em relação à espiritualidade⁵⁷ que invocam, pois exigem maior dedicação, conhecimento e tempo do médium. Estas linhas são semelhantes, os Escoras são Exus doutrinados⁵⁸, considerados como amigos, protetores e trabalhadores. Geralmente, chefiam falanges de Exus; que não possuem todas as qualidades⁵⁹ dos Escoras, mas agem sob as ordens destes e dos Pretos-Velhos. Trabalham para adquirir

⁵⁴ No capítulo entenderemos melhor a relação entre Umbanda e Quimbanda no sertão norte-mineiro.

⁵⁵ A palavra *Ponto* pode indicar tanto cantiga do guia quanto sua marca riscada no solo. Quanto a palavra *firmar* é muito usada na Umbanda Sertaneja, significa concentrar, entrar em sintonia mental com a entidade que invoca estabelecer através da mente, da vela, dos cantos, das palmas, dos atabaques, união mental e espiritual com a entidade.

⁵⁶ Preto-Velho de Umbanda de José Fernandes.

⁵⁷ É comum entre os umbandistas se referir ao conjunto de entidades que os acompanham como espiritualidade, ou então a uma determinada falange, ex: ao conjunto de Pretos-Velhos pode-se referir como espiritualidade, o mesmo se aplica ao conjunto de Meninos de Angola, ou de Exus, etc.

⁵⁸ Doutrinar na Umbanda nem sempre se iguala a doutrinação Kardecista que é feita com diálogo e a leitura do evangelho espírita. Na Umbanda a doutrinação se dá mediante a execução pelos exus de trabalhos para o bem. Na medida em que fazem o bem vão adquirindo discernimento entre este e o mal.

⁵⁹ Pois estão muito presos as sensações humanas. São considerados “terra-a-terra”.

iluminação, ganhar créditos no mundo espiritual e assim chegar à condição de Escoras⁶⁰. O ritual destas linhas envolve, de forma moderada ou não, o uso de bebidas alcoólicas, charutos, cigarros e vestimentas próprias. Como são entidades “terra a terra”⁶¹, o transe que provocam pode ocorrer de uma forma que “castiga” o corpo do médium em função, conforme os umbandistas, de ainda estarem em evolução. Assistimos a vários rituais com estas entidades. Em um desses rituais, testemunhamos um transe em que a personalidade-exu joga o corpo do médium no chão e velozmente, movimenta-o como se fosse uma gangorra até se colocar de pé. Além do esforço físico, estas linhas exigem oferendas que acontecem segundo suas instruções, o que requer disposição, tempo e reconhecimento pelo médium da supremacia espiritual sobre a vontade humana.

Retornando às mudanças que ocorreram nos rituais dirigidos por José Fernandes, muitas foram estimuladas pela convivência deste sacerdote com o candomblecista Joãozinho da Goméia⁶². Joãozinho era amigo pessoal de José Fernandes e o aconselhou a festejar seu “Orixá de cabeça”: Oxum. Para Joãozinho, um médium do grau de José Fernandes deveria garantir a proteção dos orixás, o que só seria possível se a ligação espiritual com o orixá de cabeça fosse estreita. Sendo assim, José Fernandes deveria saudar a deusa Oxum nos rituais, lhe dedicar um altar e lhe oferecer anualmente, um festejo. Para tanto, se fazia necessário um espaço adequado, tanto para o festejo quanto para as novas linhas cultuadas. Novas necessidades espirituais direcionavam o médium para a prática da Umbanda de Terreiro.

A construção do terreiro Filhos de Pai Gonzaga, muito provavelmente, começou nos anos finais da década de 50. Não encontramos registros que nos fornecessem uma data precisa da inauguração. José Fernandes dizia tê-lo registrado na União Nacional dos Cultos Afro-Brasileiros no Rio de Janeiro. A esse respeito, o único documento que comprova é um velho papel timbrado da referida Associação, guardado pelos seus filhos. Segundo Carlos Wagner Guimarães, seu pai teria ocupado, nesta Associação, um cargo juntamente com Joãozinho da Goméia. Testemunhos apontam que a inauguração do

⁶⁰ Na Umbanda a concepção de evolução é semelhante a Kardecista. Acredita-se que o trabalho para o bem executado pelos espíritos é condição para sua evolução e crescimento espiritual. O trabalho para o bem é um meio para a retirada do espírito que está na encruzilhada.

⁶¹ Termo utilizado pelos umbandistas para designar a condição de entidades que ainda estão presas aos costumes e sensações adquiridas quando ainda possuíam um corpo material.

⁶² Segundo Campos (2004, p.78) “foi um dos pais-de-santo mais influentes da consolidação pública do Candomblé no Sudeste do Brasil, incluindo todo o Estado de Minas Gerais”.

terreiro ocorreu entre os anos de 1959 e 1960. Em mãos, estivemos com o convite para a festa que Zé Fernandes oferecia a Oxum, datado de 31 de Dezembro de 1960.

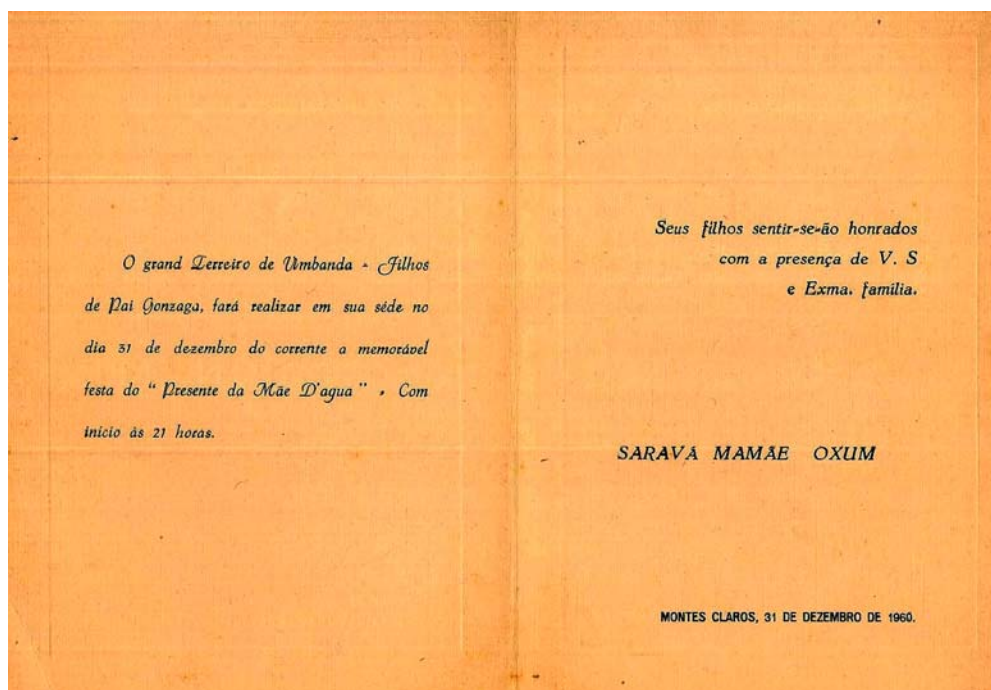


FIGURA 4: Convite para a festividade de Oxum do Terreiro Filhos de Pai Gonzaga (1960).

Fonte: Carlos Wagner Guimarães.

A relação com este candomblecista era de amizade. Frequentemente, José Fernandes ia ao Rio de Janeiro adquirir materiais para os seus rituais e, habitualmente, hospedava-se na casa do amigo participando também como convidado das suas sessões de Candomblé. Como dito anteriormente, a Umbanda de José Fernandes foi adquirindo novas características, muito possivelmente, o contato com Joãozinho da Goméia, bem como com Mãe Menininha na Bahia teria influenciado para que as mudanças acontecessem.

A inauguração do terreiro pode ser considerada um divisor de águas na vida espiritual desse médium e também da Umbanda na região. Após adquirir um terreno afastado naquela época da cidade, José Fernandes começou a promover sessões de “terreiradas”. Mesmo antes da construção do edifício que acolheria o terreiro estas sessões aconteciam - não com frequência - para a realização de trabalhos pesados⁶³. A cidade de Montes Claros crescera significativamente e manter sessões mediúnicas que exigiam transe de possessão através de linhas consideradas pesadas ficara cada vez mais difícil. A

urbanização e o crescimento populacional obrigavam o médium a se afastar da cidade para a promoção dos tipos de trabalhos mencionados que se tornavam cada vez mais procurados pela clientela. O terreiro Filhos de Pai Gonzaga significou um passo marcante na legitimação da Umbanda como religião no sertão norte-mineiro na medida em que promovia luxuosas festas com a participação de autoridades e pessoas que, de alguma maneira, se destacavam na região. O entusiasmo e a amplitude dos seus festejos podem ser comprovados pelos convites que emitia.

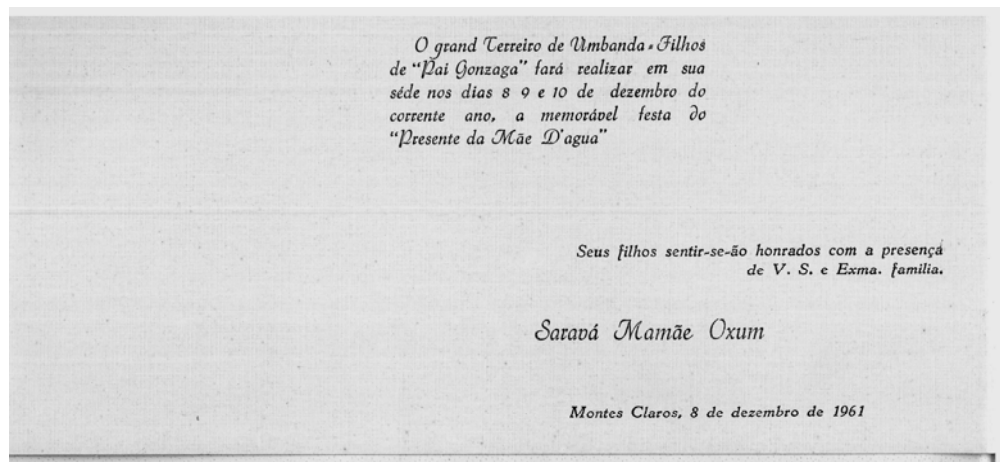


FIGURA 5: Convite para a festividade de Oxum do Terreiro Filhos de Pai Gonzaga (1961).
Fonte: Carlos Wagner Guimarães.

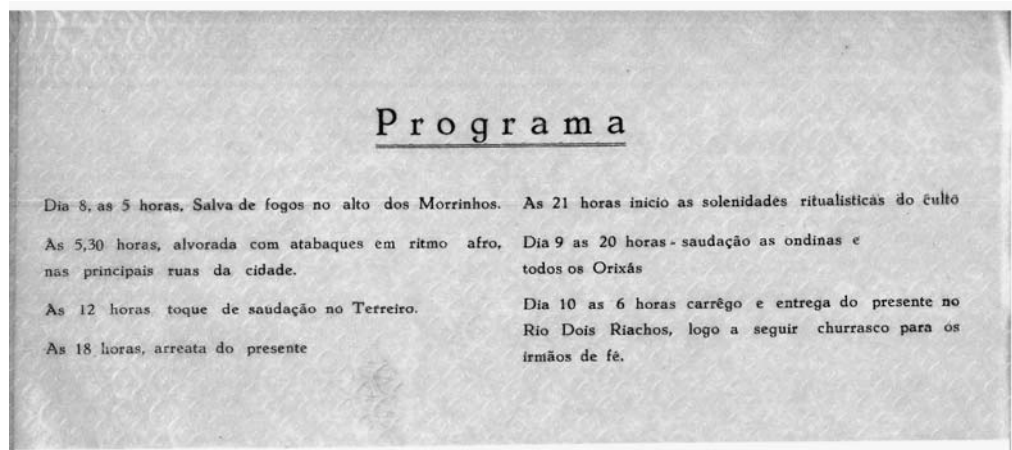


FIGURA 6: Programação da festividade de Oxum do Terreiro Filhos de Pai Gonzaga (1961).
Fonte: Carlos Wagner Guimarães.

Os convites emitidos para a festividade oferecida à deusa Oxum nos sugere que o terreiro em 1960 já existia. José Fernandes socializava, através de festas, a Umbanda

⁶³ Sessões com Exus.

agindo com o divulgador desta. O segundo convite, mais detalhado e mencionando como o de 1960, o festejo como “memorável”, demonstra que o festejo de 1960 teria sido um sucesso; a programação, que envolve a cidade com o toque da alvorada e desfile pelas principais ruas indica além de organização e de divulgação da religião, que a Umbanda já fazia parte da realidade social norte-mineira.

Apesar da construção do terreiro e sua intensa atividade, o Centro Nossa Senhora do Rosário não foi desativado. Uma nova construção foi edificada com três cômodos: uma sala de espera para as consultas, o consultório e uma capela onde eram realizadas sessões para preparação de médiuns e cura. Nesta capela, havia um altar dividido em três compartimentos: em cima, um compartimento maior que se assemelhava a um altar católico com imagens de São Lázaro, São Jorge, Nossa Senhora do Rosário, São Jerônimo, Anjos e outros; em baixo, havia dois compartimentos: o da esquerda, trazia a imagem de Oxum e, o da direita, imagens de Pretos-Velhos, Caboclos, Pomba-Gira, Cosme e Damião e outros. O sincretismo do altar se estendia à utilização do espaço da capela, na medida em que, além da realização de sessões de Umbanda por José Fernandes, sua esposa Dona Isaura, católica fervorosa, realizava com um grupo de mulheres a prática católica de rezar o terço.

De acordo com o pai-de-santo Umberto Ruas Abreu - que durante oito anos trabalhou como médium de José Fernandes -, seu padrinho⁶⁴ não aceitava nada que fosse do Candomblé; exigia que sua Umbanda fosse pura, branca. A sacerdotisa Maria do Carmo Pereira Santos, concorda com seu irmão⁶⁵ de Umbanda no que se refere à resistência do seu padrinho, em se envolver totalmente com o Candomblé. Mas afirma que, entre os anos de 1965 e 1970, ele abriu espaço para a inserção de elementos dessa religião em seus rituais. A Umbanda de José Fernandes sofreu novas modificações. Uma delas foi a permissão para que pessoas de nação⁶⁶, como visitantes, entrassem na gira. Estas pessoas influenciaram o canto dos pontos, mudando em alguns o ritmo e a letra. Uma destas visitas era o próprio Joãozinho da Goméia que, em Montes Claros esteve muitas vezes, inclusive participando de sessões públicas⁶⁷. Aos poucos, José Fernandes foi aceitando novas linhas como as de Boiadeiro e Pomba-Gira. Sempre para as visitas, nunca para seus médiuns.

⁶⁴ Tratamento dispensado a José Fernandes pelos seus médiuns.

⁶⁵ Maria do Carmo e Humberto Ruas eram afilhados de Umbanda de José Fernandes.

⁶⁶ Adeptos do Candomblé.

⁶⁷ Sessões oferecidas pela Associação Espiritualista Umbandista Folclórica dos Cultos Afro-Brasileiros do Norte de Minas como forma de promover a Umbanda.

Próximo à década de 70, ingressou no seu terreiro Seu Pereira, conhecido como Isupério de Ogum⁶⁸ que seu Zé permitiu que ensinasse para a sua corrente o “pé de dança”, isto é, a dança de cada Orixá⁶⁹. Consentiu também que seus médiuns procurassem saber qual o seu orixá de cabeça. Para Maria do Carmo, a modificação, além da influência da amizade com Joãozinho da Goméia, Miguel Grosso, e Mãe Menininha, se deu também porque seu padrinho sentia uma necessidade espiritual para a mudança. Outro motivo era que depois de tantos anos sustentando praticamente o terreiro sozinho, Seu Zé sentia-se cansado e nem sempre estava disposto para presidir as sessões. Demonstrava querer maior autonomia espiritual dos médiuns, entretanto, limitando-se ao que ele permitia. Enquanto o terreiro era “tocado” por médiuns da sua confiança, como Maria do Carmo, José Fernandes se dedicava às consultas. Contudo, isso não significava que abandonara o terreiro, mantinha sobre este seu controle. Outra questão que deve ser mencionada para o entendimento das mudanças, é que com o crescimento da cidade novos terreiros foram surgindo, inclusive, antes da construção do terreiro Filhos de Pai Gonzaga. Entre os sacerdotes responsáveis pelos novos terreiros destacamos Terezinho Nery de Santana, que introduziu o Candomblé na região em 1957 e Francisco Cardoso, mais conhecido como Chico Preto que, na mesma década, fez fama na região como manipulador de Magia Negra. O primeiro, “fez a cabeça”⁷⁰ de vários umbandistas contribuindo para o crescimento do Candomblé na região, bem como da sua influência na Umbanda; o segundo, apesar de também tocar Umbanda tornou comum a realização de rituais de Magia Negra no sertão.

José Fernandes Guimarães morreu em 12 de Novembro de 1976, em Belo Horizonte depois de um sofrer um Derrame Cerebral que o deixou de cama alguns dias. Seu terreiro foi abandonado, nenhum dos seus filhos biológicos ou afilhados espirituais o mantiveram. Entre seus afilhados alguns já haviam estabelecidos seus próprios terreiros, inclusive, com o seu apoio⁷¹. O médium os preparara para o cumprimento da missão. Dentre os principais terreiros da atualidade na cidade de Montes Claros há sempre alguém

⁶⁸ Segundo relatos, Isupério Pereira Santos era candomblecista. Encontramos no cartório o registro do Centro Espírita Ogum Roxo Imboré (1973) que tem como presidente este candomblecista.

⁶⁹ Observamos em alguns terreiros de Umbanda que os cantos dos orixás são acompanhados por suas danças, ou seja, há uma dança para Xangô, uma dança para Iemanjá, uma dança para Ogum, etc.

⁷⁰ Inseriu, pela Feitura de Santo, vários sacerdotes da Umbanda no Candomblé.

⁷¹ É o caso de Humberto Ruas e Alcina Nunes. Testemunhas da época atestam que na sessão de abertura e inauguração do terreiro de Alcina Nunes, José Fernandes dirigiu a sessão. Contudo, não devemos esquecer que antes de conhecer José Fernandes Alcina já era médium desenvolvida.

que foi “feito” por Seu Zé ou por um de seus filhos/afilhados. Os pontos cantados em seu terreiro perduram até hoje. Em alguns, o ritmo é diferente; em outros há algumas alterações na letra. No entanto, como veremos, sua influência é visível.

Outra lembrança do trabalho de divulgação que José Fernandes empreendia na região era a realização de sessões festivas com a participação de outros sacerdotes. Com elas procurava quebrar as barreiras entre os terreiros como ilustra a imagem da página que abre este capítulo.

3.2. Terreiro de Umbanda Divino Espírito Santo

*Deus vos salve a aldeia, Deus vos salve a aldeia.
Deus vos salve a aldeia real, Deus vos salve a aldeia santa.
Salvem todos os orixás. Abaluaêê, rainha do mar, Abaluaêê rainha do mar.*

*Que estrela é aquela lá meu Deus, que vem da lavra de Diamantina.
Oi eu vos pelo para abrir a nossa aldeia com as três pessoas divinas.*

*Sete anjos me acompanha sete velas me alumêia,
Sete anjos me acompanha sete velas me alumêia,
Incenso minha casa com a virgem das candeias.
(Pontos de abertura dos trabalhos no Centro Divino Espírito Santo)*

Como dito anteriormente, os pioneiros da Umbanda Sertaneja são: José Fernandes que trouxe a religião do sudeste, Eliezer Gomes de Araújo e o casal Waldemar e Laurinda Pereira Porto, que a trouxeram da Bahia. Na atualidade, a referência do sacerdote Eliezer é o terreiro de Maria da Conceição Freire de Martins Pereira e José Gonçalves Pereira. O terreiro de Eliezer não mais existe e sua esposa não reside em Montes Claros. Como ele, Iliziário e o casal Pereira Porto procedem da Bahia e, nos primeiros tempos, a ligação entre eles era próxima, escolhemos tratar, preferencialmente, acerca do casal em função do terreiro inaugurado por eles no início da década de 50 ainda está em atividade, o que o torna, comprovadamente em cartório, o terreiro mais antigo da cidade.

O terreiro de Umbanda Divino Espírito Santo foi fundado pelo casal Laurinda e Waldemar Pereira Porto, com o nome Centro Espírita Divino Espírito Santo, entre os anos de 1951 e 1952. A importância deste casal de médiuns para a Umbanda Sertaneja é inquestionável, uma vez que instituíram em Montes Claros uma Umbanda proveniente da

Bahia, precisamente da cidade de Vitória da Conquista. Para levantar dados a respeito do casal, estivemos com sua filha Jesuína Porto Santos, conhecida como Gelza, hoje sacerdotisa da Umbanda e destinada, de acordo com ela, a ser a sucessora dos pais. Em seu poder estavam o registro do centro/terreiro datado de 1955⁷², retrato, entre estes o do primeiro toque com atabaque em 1952, 03 de livros de atas das sessões mediúnicas da década de 70 e 80, e alvarás de licença. Cruzamos as fontes citadas com as informações reveladas por Gelza, Maria do Carmo Pereira Santos, Aluizio Maia e José Pereira, que nos indicaram ser esse terreiro um dos poucos restantes que realmente, “toca” Umbanda, apesar da sua sacerdotisa ter realizado assentamento⁷³ orientado por um Tatêto, ou seja, um pai-de-santo do Candomblé.

Laurinda, natural da cidade de Pedra Azul, norte de Minas, conheceu e se casou com Waldemar Pereira Porto indo morar com este em Vitória da Conquista/Bahia. A iniciação do casal na Umbanda se deu de forma inusitada. O parto da sua primeira filha extrapolou a normalidade do nascimento de um ser humano concedendo além da vida física a determinação de uma vida espiritual ao casal e filha. Esse momento ocorreu num ambiente místico e sobrenatural no qual a vida se fez existente como profecia que se cumpria para a realização de uma missão destinada pelos deuses. Três personagens importantes na história da Umbanda Sertaneja nasceram daquele parto: os médiuns Laurinda Pereira Porto, Waldemar Pereira Porto e sua filha Gelza Porto. A história do nascimento de Gelza ilustra de forma clara que a religião pode significar mais que fator de identidade daqueles que a procuram. Pode superar a dimensão identitária se colocando como condição existencial do ser humano. Falamos aqui daqueles que se vêm como escolhidos pelo transcendente - que se encontra numa dimensão sobrenatural - para desempenhar uma missão espiritual na terra. Nada melhor do que a história desse nascimento para ilustrar com competência a crença em sua dimensão espiritual na vida de uma pessoa como determinação divina. As histórias no sertão possuem uma função importante: dizer o que não pode ser explicado, mas apenas aceito. Guimarães Rosa justifica o grande valor das histórias sertanejas na identificação e explicação da existência humana no sertão. Em artigo publicado no *Jornal do Brasil Liberati* (2006, p. 06), reproduz a fala de Guimarães Rosa:

⁷² Embora constatamos que no cartório o registro do Centro foi efetuado em 1954.

⁷³ Inserção parcial no Candomblé.

Nós, gente do sertão, somos contadores de história desde que nascemos. Contar histórias faz parte do nosso sangue, é um dom de berço que recebemos para o resto da vida [...] Por isso, nos acostumamos desde cedo à imaginação e ela se integra em nossa carne e em nosso sangue, fazendo parte de nossa alma, pois o sertão simboliza também a alma dos que o habitam”.

Realmente por trás de cada médium que encontramos e falamos há uma história a ser escutada. Lembrar dos que se foram, do tempo que não volta mais, dos costumes perdidos no tempo, das mudanças que parecem afastar o sertanejo do “mundão sem cancela”, de um tipo de misticismo antes tão normal e cada vez mais raro, só parece possível com os causos, contando-se histórias. Exemplo disso é a história narrada aqui por Sebastião Leite para falar dos dons de Seu Zé Fernandes. A narrativa dos causos identifica a pessoa, agora personagem, colocando-a sob o olhar de quem ouve, denunciando seu *ethos* ao revelar suas ações. Na Umbanda, a história sobre a vida dos seus participantes está sempre recheada de ondas de mistérios, de outra lógica e dimensões místicas. O que é totalmente normal e justificável para o umbandista, pode parecer impossível para uma percepção sistemática. Ao ouvir os causos e entrar na magia de suas palavras deve-se fugir à racionalidade inibidora. Somente assim é possível desvelar o fenômeno se aproximando ao máximo do seu significado. Desta forma, nos portamos diante de Gelza, na sua narrativa sobre o encontro que ela e seus pais tiveram com a Umbanda. A sacerdotisa nos conta,

Eles [os pais] moravam na rua dos Campins [Vitória da Conquista – Ba] e ela [a mãe] tava grávida do meu nascimento e não acreditava no espiritismo e pai já acreditava. Então ela tava entre a vida e a morte pra ganhar, na hora do meu nascimento. Ao lado da casa morava Arlinda e Iliziário e Dona Dédé. Pai chegou e chamou a Dona Dédé e madrinha Arlinda para olhar ela. Foi na hora que Dona Dédé incorporou com Xangô e madrinha Arlinda com Santa Bárbara. Aí eles pediram licença a parteira, e pegaram ela virou três vezes, eu nasci, mas não chorei. Essa Dona Dédé mandou pegar o atabaque e tocou de vez bater o prato, tocou o atabaque, foi que eu chorei. Passei da hora de nascer, nasci com o cordão umbilical enrolado. Então se não fosse pelas forças de Deus primeiramente e dos Orixás tinha morrido eu e mãe. [...] Arlinda dona do Centro Espírita Gentil Oriente. Cada uma tinha um centro, eram vizinhas, mãe foi ser vizinhas das duas? E mãe era assim meia passada já, era agitada, mas a agitação dela já era os guias. E na hora que fizeram o parto dela ele [Xangô] falou que ela tinha que ser média e que a partir daquele momento aquela criança ia ter o dom de cumprir uma missão. No meu

*nascimento eu tive uma força espiritual. Eu me criei na Umbanda.
(Entrevista realizada em 09.05.2007)*

Estamos diante de um caso em que um ser humano acredita ter chegado ao mundo pelas mãos de divindades. Os Orixás que determinaram a sua vida espiritual naquele momento. Os pais de Gelza, diante da revelação sobrenatural, se viram como destinados a educar sua filha como um ser que deveria cumprir a missão umbandista de auxiliar e oferecer socorro aos mais fracos. Desta forma, também deveriam se preparar como médiuns para cumprirem o compromisso espiritual de dispor sua filha para missão de trabalhar na Umbanda. Neste intuito se prepararam durante sete anos no centro/terreiro de Arlinda e Iliziário. Em 1951, chegaram a Montes Claros, como muitos dos nordestinos que aqui vinham, atraídos pelo crescimento da cidade. Fundaram o Centro Espírita Divino Espírito Santo⁷⁴ no mesmo ano e, em 1952, realizaram seu primeiro toque com palmas, uma vez que o atabaque era evitado na cidade em função da perseguição policial. O toque atraiu a atenção de pessoas que passaram a freqüentar o centro nascendo, desta forma, a primeira corrente de trabalho. De acordo com Gelza, quando seus pais chegaram a Montes Claros, alguns terreiros já existiam; eram mencionados os nomes de Benedita, Lídia, Dona África, João Esteves, o último como mandingueiro e quimbandeiro e o próprio José Fernandes. Entretanto, ao contrário de José Fernandes, Laurinda e Waldemar se preocuparam com a parte legal do terreiro. Essa preocupação levou-os a registrar em cartório a existência do terreiro, tornando-o legítimo diante da sociedade.

Em 1952, Iliziário e sua família foram convidados pelo casal de médiuns a virem a Montes Claros para realizarem o primeiro batizado no terreiro. Alguns médiuns estavam se desenvolvendo e, segundo a Umbanda por eles praticada, o batismo é visto como um sinal de compromisso. O batismo nos foi mencionado por Gelza e, anteriormente, por Aluízio Maia, mas alguns umbandistas desconhecem tal obrigação.

⁷⁴ Em função das perseguições policiais, evitaram os termos Terreiro e Umbanda.



FIGURA 7: Acima, imagem do toque de Umbanda com atabaques do Centro Espírita Divino Espírito Santo em 1952. Primeiro a direita, sentado está Waldemar Pereira Porto, ao lado de pé sua esposa Laurinda. No centro com o atabaque, de acordo com Jesuína Pereira Porto está Iliziário.

Fonte: Jesuína Pereira Porto

Sobre o batismo dos pais em Vitória da Conquista, ela nos diz que:

Passaram a freqüentar o centro de Arlinda e Iliziário, [...] aí quando foi pra batizar, porque na Umbanda sempre é assim, um desenvolve e passa pro outro pai. Por exemplo: eu sou mãe de santo, um filho meu tem um terreiro, aí ele desenvolve, no dia do batizado ele mesmo passa esse filho de santo pra mim fazer o batismo. Mas ele fica como padrinho, ao lado com as velas seguro. Então quando teve a confirmação dos orixás foi confirmado Antônio Oborocô. Arlinda só foi madrinha de testemunha. Mãe desenvolveu no centro dela, agora quem fez o santo foi o pai de santo dela, o finado Antônio Oborocô e ela foi madrinha de mãe. [...] Na Umbanda não é pai e mãe, é madrinha e padrinho. A partir ela cumpriu a missão dela durante sete anos, os dois juntos e receberam as ordens pra trabalhar, cumprir a missão deles em liberdade, abrir um centro.

De acordo com Gelza, o batismo na Umbanda equivale à feitura de cabeça no Candomblé, pois retrata o compromisso com as entidades espirituais. Para o batismo - além do exemplo dos pais, devemos nos lembrar que Gelza foi preparada para tocar o

terreiro após a morte dos mesmos - ela segue um livro que recebeu do pai intitulado *A Nova Umbanda*⁷⁵. Segundo a sacerdotisa, a cartilha é seguida, porém, pode haver alterações em função da vontade espiritual. O ritual é o mesmo para todos os médiuns, mas não são iguais. O que chama a atenção nesse ritual de batismo é que, como rito iniciático, abre um longo período em que um médium será preparado para se formar como sacerdote, ou seja, adquirir a independência e autonomia para abrir sua própria casa. São sete anos de preparação. Durante esse período de formação o médium dá obrigações; ao final das obrigações estará apto para seguir seu caminho com liberdade. Retornando ao primeiro batizado realizado no terreiro de Laurinda e Waldemar, Gelza nos narra o que os pais lhe disseram sobre tal episódio.

Em 1952 houve o primeiro toque de atabaque do terreiro e acredito o primeiro em Montes Claros. Quando trouxe Iliziário, ela tocou o povo já encheu. Por consideração mandou buscar Iliziário, a família dele toda pra fazer o santo das pessoas que ficaram desenvolvendo com ela. Os primeiros médiuns ela passou pra ele pra fazer o santo aqui: Eliezer, Maria Luiza a esposa dele, a finada Maria de Gregório e Clara que foram os primeiros médiuns que Iliziário fez. A partir deste momento o Iliziário gostou, veio pra cá e cresceu a Umbanda já com outras pessoas também. Aí passou a morar aqui, morou na casa da finada Maria Tupinambá, fez o santo dela.

Seguindo a literatura, que não menciona em quanto tempo se forma o médium, mas somente as obrigações que este deve seguir religiosamente, a médium nos informa como é feito o batismo em seu terreiro. Chama-nos atenção o tempo: são sete anos para que, realmente, um médium esteja preparado para abrir sua casa. A médium nos relata,

O Médium entra na gira sem trabalhar e desenvolve vinte e sete correntes; Com sete anos ele dá as obrigações: Primeiro faz a limpeza do corpo para fortalecer o anjo da guarda e os orixás; segundo entra na gira e vem as entidades que sejam dele sem ser determinadas por outra pessoa, quando os guias já tiverem doutrinado; terceiro, faz a lavagem de cabeça dependendo do desenvolvimento, louvar (ajoelhar e dizer: louvado seja nosso senhor Jesus Cristo, o guia dá o ponto e diz o nome; quarto confirmação; quinto dá três obrigações dentro da aldeia (terreiro) no dia de Cosme e Damião durante três anos totalizando sete anos

⁷⁵ O livro é antigo. Como se encontra em estado precário, conseguimos apenas obter o nome do autor e da editora: Oswaldo C. Oliveira e a Editora Ciências Ocultas.

com uma sessão final fechada com o pai-de-santo e dois médiuns de confiança.

Apenas para esclarecimento, faremos algumas considerações. Conforme mencionamos, o batismo é um rito iniciático ao qual depois se segue à formação do médium até chegar à graduação de um sacerdote da Umbanda. Após a segunda obrigação, quando as entidades dão seu nome e tiram seu ponto⁷⁶ - que significa a sua força - , o médium incorporado já pode trabalhar, isto é, já pode prestar atendimentos a consulentes. Este rito de iniciação, o batismo, no terreiro Divino Espírito Santo é condição para tornar-se realmente um sacerdote. Tal rigor ocasiona a migração de médiuns para outros terreiros, ao mesmo tempo em que reforça a permanência daqueles que acreditam não haver maneira mais séria e verdadeira de se formarem como médiuns que estarão à disposição do mundo espiritual para a evolução da terra. A contribuição ao planeta e à sua sociedade, constituída de vivos e mortos, acontece com a união entre os mesmos. Vivos e mortos pelas linhas de Umbanda unem-se para conceder a humanidade amenização da dor e resolução dos problemas, sempre, de acordo com Gelza, segundo sua conduta moral. As linhas devem ser trabalhadas conforme a disposição espiritual do sacerdote líder.

As linhas inauguradas por Laurinda e Waldemar em Montes Claros enquadram a sua Umbanda na seguinte classificação: Umbanda “ritmada”, de “terreiro”. Há, neste tipo de Umbanda, traços africanos e de Candomblé muito provavelmente por ser proveniente da Bahia. As linhas de trabalho no terreiro eram: - em Umbanda: Preto-Velho; Caboclo da Jurema; Linha dos Iara; Cosme e Damião; Assentamento com o povo do tempo (Rei do tempo, Ventania, Giramundo); Boiadeiro e Baianos; - Em Quimbanda⁷⁷: Escora/Pomba-Gira e Exu doutrinado. Segundo a sacerdotisa Gelza, as linhas inauguradas por seus pais permanecem em atividade na atualidade, entretanto, reconhece dar mais ênfase a algumas principalmente a linha de Preto-Velho e Escora/Pomba-Gira. A sacerdotisa esclarece que não trabalha com a Quimbanda “pesada”⁷⁸ e sim com a linha de esquerda dentro da Umbanda, como exemplo a linha de Escora/Pomba-Gira. Em relação ao tempo dos seus pais como dirigentes do terreiro, para esta sacerdotisa, a única transformação radical, foi o fato de ter feito um assentamento com um Tatêto. De acordo com a ela, após a morte de

⁷⁶ Canta pela primeira vez uma cantiga que diz respeito a si mesmo, que o apresenta à comunidade.

⁷⁷ Chamada por Gelza de quimbanda da Umbanda.

⁷⁸ Termo utilizado pela sacerdotisa para denominar os Exus não doutrinados, ou seja, aqueles que falam palavrões e se encontram num baixo nível evolutivo.

Waldemar e Laurinda, sentiu-se insegura. Os pais eram a sua segurança espiritual, necessitava de uma referencia que os substituíssem espiritualmente. O assentamento com a deusa Oxum, realizado pela Tatêto Ricardo Luís de Freitas Rosa, devolveu-lhe a segurança para cumprir a missão, que acredita, ter lhe sido determinada por ocasião do seu nascimento.

Em ritual que assistimos nesse terreiro no dia 19 de Maio de 2007, nos foi possível perceber que, realmente, a Umbanda do Divino Espírito Santo apresenta diferenças em relação à Umbanda de José Fernandes narrada pelos seus afilhados. O terreiro, naquele tempo localizava-se longe do perímetro urbano da cidade, sendo possível o toque de atabaques. Não houve também preocupação de Laurinda e Waldemar com a divulgação, uma vez que não viviam da Umbanda, pois possuíam suas profissões, Laurinda era vendedora de roupas e Waldemar era construtor de obras. A filha Gelza que continuou o trabalho dos pais é professora aposentada, mas mantém o terreiro com contribuições dos seus médiuns e com o jogo de cartas ciganas sem, no entanto, estipular um valor. O cliente deposita na mesa da cigana o valor que ele puder pagar. Como diz a própria Gelza, seu comportamento moral deve ser exemplo para seus médiuns, o que pode ser observado em relação às próprias entidades. Nesse terreiro não se aceita o uso de palavrões e bebidas em demasia. A família é vista como instituição relevante na formação do médium, devendo ser preservada desde que vivam em harmonia. Não se aceita também que o médium do sexo masculino receba entidades femininas. Na própria disposição da assistência há este rigor, mulheres de um lado e homens de outro. Apesar do cuidado com o sexo da entidade a presença na assistência de homossexuais é normal, o que nos sugere tolerância. Não queremos, com isso, afirmar que em outros terreiros no sertão a moral não é observada, nem queremos fazer apologia a esta, mas assegurar via nossas observações em outros terreiros que independente, da orientação sexual, quando a família compõe ou faz parte da corrente do terreiro o rigor moral é evidente.

Retornando ao ritual, este se inicia com orações católicas, em seguida, são cantados pontos de abertura da aldeia (terreiro) e pontos dos pretos velhos. Foi feito após os cânticos uma homenagem a estes pela passagem do dia 13 de Maio. Neste intuito foi estendida uma toalha sobre o chão com a oferenda aos Pretos-Velhos. Todos os médiuns se sentam ao redor da toalha e se servem de uma canjica chamada por eles de Munguzá que também é oferecido à assistência. Em seguida, a gira recomeça e toca-se para Ogum. Gelza

incorpora com este orixá e lhe é colocado um capacete que lembra o santo católico: São Jorge. Depois a própria Gelza, incorporada com Ogum, convida os outros médiuns a receberem seus guias. Com quase todos os médiuns incorporados é concedido à assistência, permissão para conversar com as entidades e a elas fazerem seus pedidos. Após todos conversarem com as entidades, estas se despedem. É dado um intervalo de 15 minutos para o descanso dos médiuns e então se chama os Pretos-Velhos. Estes, à medida que incorporam são colocados sentados em banquinhos de frente aos atabaques. A assistência procura-os para o passe. Ao terminarem, os Pretos-Velhos se despedem e, novamente, há um intervalo para os médiuns se recompoem e trocarem de roupa para a próxima linha. As mulheres se vestem com ricos vestidos bordados, seus braços e colo são adornados com bijuterias, anunciando que na próxima linha haverá a presença das Pombas-Gira. Nos vestidos predominam a cor vermelha e preta e os homens permanecem de branco. Retoma-se a gira cantando para as Pombas-Gira. O toque do atabaque se torna mais intenso e uma alegria contagia a todos. Durante as mais de três horas de sessão, os atabaques não pararam, os atabaqueiros se alternaram e, mesmo durante o intervalo, o toque não parou. Dançando, Gelza é a primeira a incorporar com sua cigana que dança sensualmente sem, no entanto, ser vulgar. Coloca a mão na cabeça das outras médiuns puxando-as para o centro da gira. Uma a uma, as pombas-gira se manifestam; cada uma delas canta o seu ponto cumprimentando a casa e a cigana de Gelza. Tomam moderadamente, cerveja e champanhe e algumas fumam. As conversas com elas giram em torno de amor, emprego, ajuda nos negócios. Entre um pedido e outro, cantam e dançam. Letras e melodias traduzem um *quê* de sensualidade, poder e capacidade para a resolução de problemas. Aos homens incorporados é dado chapéu preto e charuto. Durante os trabalhos destas linhas a gira é mantida por aqueles médiuns que ainda não estão trabalhando. Após a linha dos Escoras e Pomba-Gira, uma nova linha é chamada: a de Tranca Rua que trabalha sentado num banquinho. Todos a ele se dirigem bebendo da sua cachaça e comendo da sua farofa de lingüiça. As conversas com ele são em tom de segredo. Terminado o trabalho de Seu Tranca Ruas, a sessão é encerrada com orações católicas.



FIGURA 8: A sacerdotisa Jesuína Pereira Porto em gira de Quimbanda no Terreiro Divino Espírito santo.

A Umbanda praticada no terreiro Divino Espírito Santo foge ao que temos observado em terreiros com maior influência do Candomblé em Montes Claros. Apesar de ter recorrido ao candomblé Gelza mantém, nos rituais de umbanda do seu terreiro, características consideradas próprias dos ritos de Umbanda: simplicidade, espontaneidade e alegria, o ritual acontece em ritmo de festa. É perceptível os traços desta Umbanda nos terreiros que iremos abordar neste trabalho. Os rituais na Umbanda atual, possuem elementos não somente da Umbanda vinda do Sudeste, mas também desta que acabamos de apresentar e que procede da Bahia. Desta forma, Laurinda e Waldemar Pereira Porto contribuíram com a formação da Umbanda Sertaneja na medida em que, percebemos sinais de sua influência não somente na formação de alguns médiuns, mas nos próprios rituais. Os traços desta Umbanda se deve também a Eliezer Gomes de Araújo que, segundo Gelza, foi batizado por Iliziário. No entanto, José Pereira e Dona Fia, sacerdotes de um dos principais terreiros de Montes Claros e afilhados de Eliezer, contestam tal versão. Afirmam que, seu padrinho veio “feito” de Jacobina, cidade da Bahia, mas não tinha condições financeiras de ter seu próprio terreiro. Quando Waldemar no sertão chegou, Eliezer, atraído pelo toque de uma Umbanda que já conhecia, passou a ajudá-lo em seu terreiro, fazendo o mesmo depois com Iliziário. Havia entre os três, Waldemar, Iliziário e Eliezer, uma

colaboração espiritual. Como a polícia era repressiva com os terreiros, eles alternavam as sessões; ora no terreiro de Waldemar, ora no terreiro de Iliziário e, vez em quando, na casa de Eliezer. Assim, conseguiam fugir do cerco policial. Logo que, Eliezer adquiriu condições, este construiu o seu terreiro, no entanto, com o seu falecimento as atividades se encerraram.

Não temos a intenção de entrar no mérito desta questão. O que nos interessa é que Laurinda e Waldemar, Eliezer e Iliziário foram os responsáveis pela propagação desta Umbanda no sertão. No próximo item abordaremos a Associação Espiritualista Umbandista Folclórica dos Cultos Afro-Brasileiros do Norte de Minas, responsável nos anos 70 pela organização institucional do campo umbandista norte-mineiro.

3.3. A Institucionalização: Associação Espiritualista Umbandista Folclórica dos Cultos Afro-Brasileiros do Norte de Minas.

A Umbanda ajuda em tudo, em tudo mesmo, ela tem uma força e uma resistência muito grande. A Umbanda dá uma segurança muito grande e uma proteção muito grande. Essa força é linda e maravilhosa, é muito bonita e muito boa.

Na Umbanda tem aqueles que vão naquela intenção: boa, incorporar, receber seu espírito e fazer o bem e prestar a caridade e tem aqueles que já vão por interesse [...] Tem pessoas que cobra, pra ganhar dinheiro põe mil e uma coisas na sua cabeça, sai de lá com a cabeça ruim, por quê? Porque quer ganhar dinheiro. [...] (Nair Lopes Dias).

Em meados dos anos 60, surgiram algumas preocupações que incomodavam os umbandistas mais engajados: a perseguição policial que se tornou mais ostensiva e intolerante, o crescimento do número de terreiros, o início do Candomblé na região e a legitimidade da cobrança pelos atendimentos e trabalhos. Esta última questão, considerada moral, poderia, na visão de alguns sacerdotes, colocar em risco a imagem da Umbanda. Deve-se esclarecer que os sacerdotes que questionavam tal atitude praticavam uma Umbanda ligada ao Kardecismo. No entanto, na medida em que o Candomblé ganhava corpo na região, a Umbanda se distanciava do Kardecismo. Muitos sacerdotes haviam adotado o Candomblé também como prática religiosa e nesta religião a cobrança pela prestação de serviços espirituais não é considerada um ato imoral. As questões citadas

acabaram gerando conflitos e distanciamentos entre os terreiros, principalmente porque aqueles que não cobravam acusavam os outros de praticarem excessos que comprometiam a idoneidade da religião frente à sociedade.

Enfim, o grande número de terreiros, a inserção do Candomblé que não agradava os umbandistas, a repressão policial e os excessos⁷⁹ praticados por alguns terreiros exigiam a institucionalização. Em 1969, foi criada a Associação Espiritualista Umbandista Folclórica dos Cultos Afro-Brasileiros do Norte de Minas Umbandista Folclórica dos cultos Afro-brasileiros do Norte de Minas com CNPJ e registro em Cartório, sendo também considerada de utilidade pública. Inicialmente, a Associação funcionava na casa do pai-de-santo Terezinho Nery Santana e tinha este como presidente. No entanto, o fato do presidente ser também um candomblecista afastava a participação dos umbandistas, o que dificultava sua organização. Na gestão do umbandista Aluísio Maia a Associação ganhou prestígio. Este umbandista preocupava-se, sobretudo com a imagem da religião ante a sociedade. Tinha o propósito de moralizar, fiscalizar e registrar os terreiros existentes. Em dois anos, mais de cem terreiros foram registrados tendo a Associação, inclusive, o apoio de juízes e delegados de polícia a fim de estimularem a moralização. Homem conhecido, bem relacionado socialmente e defensor da Umbanda, Aluísio Maia conseguiu, através da doação de amigos, um terreno onde foi construída a sede da Associação. O prédio foi construído intencionalmente com espaço, um salão, para a promoção de giras, uma forma de integrar os terreiros, aproximá-los e, quem sabe, procurar entendimento ritualístico, uma vez que a procedência dos mesmos era variada, dando à Umbanda na região maior diversidade.

O fato é que este presidente tinha muitos planos e muitos foram realizados. Além da proteção da polícia e a realização segura de rituais fora do âmbito do terreiro - necessidade prevista pela própria teologia umbandista: a realização de rituais em pontos de força da natureza⁸⁰ – grandes festas foram realizadas com participação de pais-de-santo famosos como Miguel Grosso e Joãozinho da Goméia. Os rituais realizados no parque municipal da cidade eram mais frequentes o que contribuía para a integração da sociedade com a religião e a desmistificação de idéias negativas a seu respeito. Outra iniciativa deste

⁷⁹ Sessões que de acordo com os umbandistas fugiam da proposta da religião que se resume na prestação da caridade.

⁸⁰ Os umbandistas acreditam cada orixá possui um ponto da natureza onde sua força, energia se faz presente, ex: o mar é o ponto de força da orixá Iemanjá, as matas são pontos de força de Oxossi.

presidente foi o intercâmbio com outras cidades. A este respeito, em Ata ⁸¹ datada de 29 de maio de 1982 do Centro Divino Espírito Santo consta o seguinte:

Montes Claros, 29 de Maio 1982. Nesta data como todos sabião que não haveria trabalhos pelo motivo da viaje que já seria realizada na cidade vizinha todos só pensavão em se preparar para viaje então foi feita tendo o horário de saia daqui de Montes Claros as 14 horas foi muito bonito , sai a caravana cantando com 14 ônibus que fez parte da caravana o nosso ônibus foi lotado de passageiros e ainda deixando muita gente que ficarão cheios de vontade de ir mais como não pode porque estava lotado não podia ir mais pedirão que fossemos bem recebidos. Foi uma viaje maravilhosa chegamos em pirapora a cidade maravilhosa visitada por nos contando com uns 20 terreiros que nesse dia se...foi preparado os terreiros digo os médios para a posição que foi maravilhosa saímos de uma praça tendo o trajeto até a praia onde foi feito os trabalhos todos os terreiros soltarão seus barcos com presentes para a dona das aguas Mãe Sereia enfim todos guias das aguas , mais o que é bom dura pouco foi chegando a hora do retorno a Montes Claros. Voltamos trajenso muita saudade e agradecemos ao povo piraporence e esperando uma Nova oportunidade desta que é muito.... a união dos terreiros. Esperamos que breve aconteça outra viaje destas que todos esperam ansiosos.

A ata está com o carimbo da Associação e da Delegacia de Polícia de Montes Claros. O trabalho de Aluísio Maia até os dias atuais é reconhecido, inclusive pelos novos umbandistas que dele ouviram falar e que sentem falta de uma maior integração entre os terreiros, bem como de uma organização que vele com mais competência pelos mesmos.

Cada vez mais, o umbandismo no sertão, a exemplo do resto do país, é contestado pelas religiões neo-pentecostais que tratam as religiões mediúnicas como “religiões dos demônios”, atacando-as com estratégias às vezes violentas e sutis. Explico: a violência se dá sob a forma de fundamentalismo notado e perceptível no discurso religioso de muitos pastores, padres carismáticos e testemunhos de conversão. Já a sutileza está na cooptação de adeptos umbandistas desiludidos com a religião. A questão da persuasão é uma realidade que não pode ser ignorada pelos umbandistas. É comum um evangélico, mesmo os neo-pentecostais (mais emocionais) conhecerem sua teologia e seu livro sagrado. Dificilmente, na Umbanda Sertaneja encontramos adeptos, a não ser o sacerdote, que conhecem a teologia de Umbanda. O próprio fato desta religião não ter um código

⁸¹ Vide anexos.

escrito, comum a todos os umbandistas, propicia um leque de interpretações quanto à moral, linhas a serem trabalhadas, oferendas, vestimentas, etc. Os sacerdotes se fundamentam em uma hermenêutica particular, o que impede a congregação e a união dos umbandistas. Geralmente, estes aprendem o que é passado pelos seus pais e padrinho, sem que procurem a literatura que, na gênese da religião, foi tão proclamada. Esta é uma reclamação dos sacerdotes de Umbanda: a ignorância teológica de seus médiuns que tudo deles espera e nada procuram conhecer. O desconhecimento e a desilusão têm contribuído para a redução de médiuns e a sua migração para outras religiões, apesar de muitos possuírem a dupla-pertença, isto é, proclamarem-se católicos ou “evangélicos”⁸², mas que procuram sutilmente os “serviços” da Umbanda.

Esta digressão tem o intuito de demonstrar que o trabalho da Associação na atualidade deve ser intenso no sentido de exigir participação dos terreiros na instituição e de evitar a realização de cultos umbandistas fora do terreiro. Nestes cultos, mencionados por umbandistas em Montes Claros e em outras cidades, a imoralidade diante da lei de Umbanda⁸³ é uma realidade. A bebida é desenfreada e há casos de se chegar à exposição do corpo pela nudez e pela promiscuidade sexual. Para os sacerdotes de casas consideradas sérias, isso deve ser imediatamente eliminado, pois “vende” uma imagem negativa da religião, uma imagem que em suas concepções foge ao que é concebido como a Umbanda e a sua proposta. Algumas falas representam a concepção da Umbanda para o umbandista.

A Umbanda é linda, é caridade, filha do amor. Penetrando em um terreiro de Umbanda deixamos lá fora a vaidade, a posição social, a riqueza, porque naquele momento da Lei de Umbanda só temos um pensamento: servir, ajudar e trabalhar em nome de Jesus (Aloísio Maia).

No mundo espiritual a sensibilidade é muito maior do que você pode imaginar a sensibilidade do mundo espiritual, não é só em questão de você ter manifestação de espírito, é você participar é você tomar conta de alguém. Quando você toma conta de alguém, é ter responsabilidade sobre aquela pessoa, tudo o que acontece com aquela pessoa, tudo vem sobre você. Então é quando você está vinte quatro horas preparado, vigilante e os espíritos são desse jeito. [...] Muitas vezes você pode ser só materialmente e você acha que é só, mas espiritualmente... espiritualmente tem

⁸² Utilizo este termo neste momento para designar o protestantismo em geral.

⁸³ Lei da caridade.

milhares atrás de você para sua segurança. (Norivaldo Lopes Dias)

O trabalho de uma Associação, então, deve ser no sentido de organizar o campo umbandista na região. No entanto, após a saída do Sr. Aluizio Maia da presidência, a Associação foi perdendo a credibilidade entre os umbandistas. Nas entrevistas os motivos são diversos. Alguns alegam que a Associação “não faz nada”, outros que não há interesse e participação dos pais-de-santo, inclusive dos considerados mais importantes na mesma, outros, que o fato da Associação englobar terreiros de Candomblé e Umbanda dificulta a participação, já que em Montes Claros é notória a existência de uma rivalidade entre umbandistas e candomblecistas. A última alegação, pensamos não ser tão relevante, uma vez que, são poucos os terreiros no norte de Minas que não “tocam” Candomblé.

Em 2003, estivemos na Associação quando o então presidente era o sacerdote José Pereira. A desorganização era evidente, as fichas estavam em desordem, os móveis praticamente inutilizáveis e as vidraças das janelas quebradas. Sr. José Pereira nos disse que a contribuição mensal não era cumprida e a Associação não conseguia se manter. Observamos que havia mais de 100 fichas de filiados, sendo que, de acordo com ele eram 187 terreiros filiados, mas na região o número extrapolava 200 terreiros uma vez que muitos não eram associados, como, por exemplo, o Recanto de Pai João Velho aqui estudado. Hoje, o presidente da Associação é o sacerdote Manoel Odon do Nascimento, mais conhecido como Seu Chico. Com ele estão as fichas dos terreiros filiados. Mas constatamos que as fichas que tivemos contato em 2003 não são as mesmas do momento atual. De acordo com Seu Chico, foi-lhe passada apenas uma ficha pela gestão anterior e que o presidente dessa gestão teria justificado que a Associação havia sido arrombada.

Em mãos do Seu Chico, se encontram 44 fichas de terreiros que a tesoureira, Joana de Jesus Lima, de “porta em porta” conseguiu a filiação dos mesmos. Mas, segundo ela, muitos não quiseram se filiar. A atual presidência da Associação se queixa da inadimplência quanto ao pagamento da mensalidade, o que impede a realização de um bom trabalho. Alega que, apesar das dificuldades reformou modestamente o prédio, mas que se faz necessário, para que a instituição realmente funcione, a adesão e o interesse de todos os especialistas de Umbanda. Nas reuniões, a participação é ínfima quando não acontece por falta de quorum. Neste ano haverá a eleição de um novo presidente e há no ar certa expectativa de início de uma nova fase para o campo afro-sertanejo. Alguns nomes

emergiram, mas ainda não se percebe uma campanha eleitoral efetiva apesar da afirmação de Seu Chico de que muitos se interessam em estar à frente da Associação. Ele traça o perfil que deve ter o próximo presidente: ter pulso forte e ser dinâmico. A necessidade do rigor se justifica porque a liberdade desregrada tem diminuído o conceito da religião perante a sociedade junto ao trabalho de fechamento de terreiro e conversão de pais-de-santo empreendidos por pastores evangélicos. É preciso descartar o corporativismo e não recear demandas espirituais para agir com rigor. Fiscalizar e registrar novamente é uma necessidade nesta Associação, pois todo o trabalho feito neste sentido foi desarticulado. O dinamismo é também necessário porque se faz preciso retornar aos tempos áureos da Umbanda quando um terreiro podia desfilar pelas principais ruas da cidade. Resgatar a admiração da população é uma forma de diminuir os preconceitos e não se envergonhar da identidade religiosa.

Infelizmente, a atual situação da Associação é um obstáculo para quem deseja saber sobre a quantidade, localização e origem dos terreiros existentes. Muitos são os terreiros não-filiados e não-registrados no cartório civil, o que dificulta uma visão clara e ampla do campo umbandista. Sobre os terreiros registrados em cartório, fizemos um levantamento que pode nos informar sobre a quantidade registrada, a partir da década de 40. No entanto, estes dados só podem nos nortear, pois não representam a realidade, uma vez que a prática de não registrar os terreiros na Associação ou no cartório permanece.

Os terreiros também procuraram ter o Alvará de Licença. Atualmente, há reclamação por parte de sacerdotes que dizem que este documento está sendo dificultado. Alegam que as igrejas evangélicas não possuem tal dificuldade, mas quando se trata dos terreiros, o número de exigências é maior impedindo a sua emissão.

TABELA 1
Número de terreiros registrados por décadas.

DÉCADA	QUANTIDADE
Anos 40	01
Anos 50	03
Anos 60	03
Anos 70	57
Anos 80	28
Anos 90	01

Fonte: Dados coletados no Cartório de Pessoas Físicas e Jurídicas de Montes Claros

Apesar da grande quantidade de templos umbandistas registrados na década de 70 em Montes Claros, há que se considerar a existência de muitos funcionando sem o registro. Para construir a geografia da Umbanda na cidade foi necessário recorrer ao Cartório de Pessoas Físicas e Jurídicas, aos poucos registros da Associação, à uma lista de 26 terreiros que fizemos em 2003, por ocasião da elaboração de um artigo, e ao testemunho de colaboradores como Aluízio Maia e Humberto Ruas, ex-médiuns de José Fernandes, ao Sr. José Pereira, ex-presidente da Associação e sacerdote “feito” por Eliezer Araújo, e ao casal Manoel Odon do Nascimento e Joana de Jesus Lima, respectivamente, presidente e tesoureiro atuais da Associação. Outro obstáculo que nos acompanhou nesta pesquisa foi a própria organização do cartório. Os arquivos estão organizados em seqüência alfabética, mas o fato de muitos templos umbandistas serem denominados de Centro Espírita dificulta a sua identificação. Para saber se o Centro é de natureza afro torna-se necessária a localização do seu estatuto, o que demanda tempo.

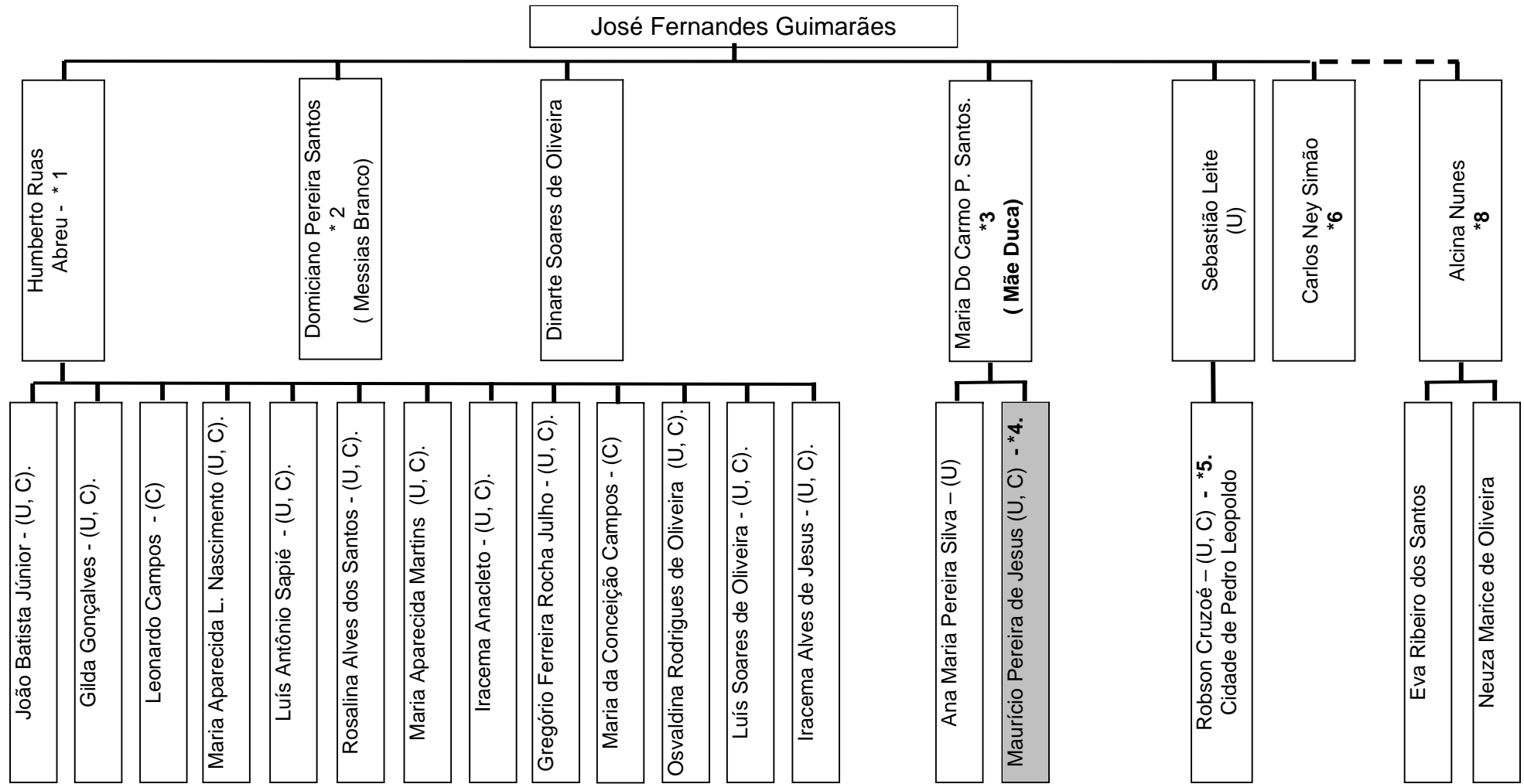
Outra questão que deve ser considerada é a dificuldade em construir uma árvore genealógica a partir dos primeiros sacerdotes. O fenômeno da migração ou da incorporação de mais uma religião é intenso no norte de Minas. Antes de abrir seu próprio terreiro é comum o médium passar por várias casas. No meio afro-sertanejo há uma controvérsia: para alguns considera-se como origem e raiz de um templo afro, o terreiro onde o sacerdote se “desenvolveu”, isto é, o terreiro onde suas entidades se manifestaram e trabalharam pela primeira vez. Para outros, a origem a ser considerada é o templo que concedeu ao médium a autorização para abrir uma casa. Complica a situação, o fato da quase totalidade dos sacerdotes serem também Tatêtos⁸⁴. Dentre estes, muitos possuem dupla filiação, ou seja, duas origens: a de Umbanda e a de Candomblé, sendo que a primeira vale para a Quimbanda. Há também aqueles que se iniciaram na Umbanda, depois se inseriram no Candomblé, mas perceberam que a sua feitura de santo foi equivocada, ou seja, o pai-de-santo responsável pela feitura assentou o orixá errado. Ao perceberem o erro, o médium, geralmente, procura outro pai-de-santo para que este assente o orixá que corresponde à sua natureza. Quando isso acontece, aquele que consertou é considerado seu pai-de-santo. Há casos de sacerdotes estarem no seu quarto pai-de-santo.

⁸⁴ Pais-de-santo do Candomblé.

Portanto, uma genealogia da Umbanda Sertaneja é quase impossível. Construímos três organogramas partindo da última filiação do sacerdote e pontuamos a “dupla”⁸⁵ filiação (U para umbanda e C para Candomblé) nos casos importantes para o nosso estudo. A partir do cruzamento das fontes aqui citadas e verificações *in loco*⁸⁶ elaboramos os organogramas abaixo, contudo esclarecemos que o campo afro-sertanejo é bem mais amplo do que aqui constamos.

⁸⁵ Lembramos que onde se toca Umbanda , toca-se também Quimbanda.

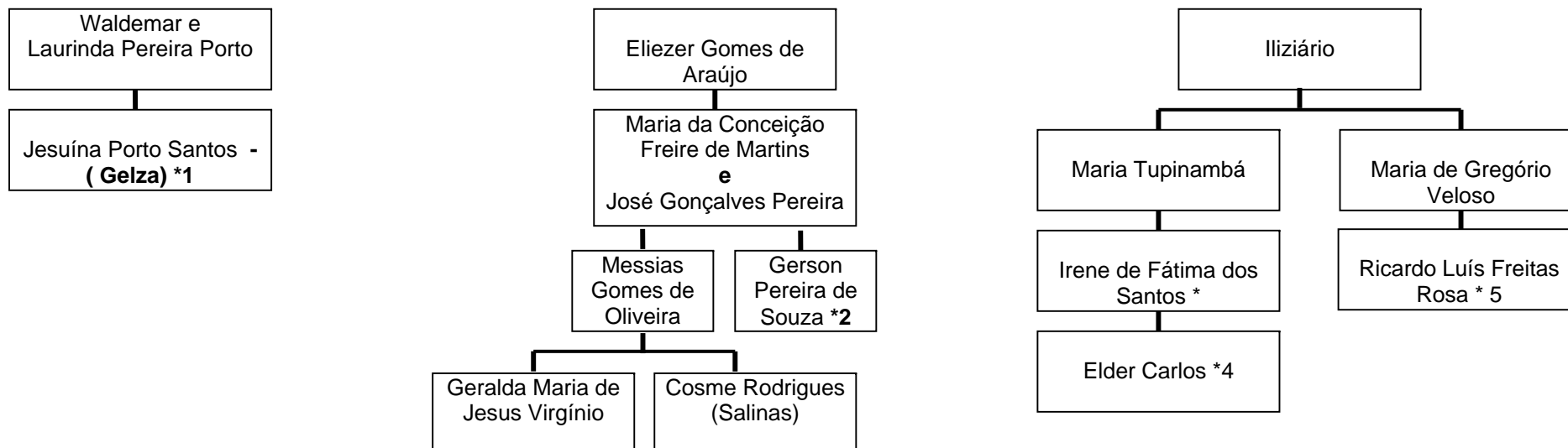
⁸⁶ Constatamos que nas fichas da Associação há declarações equivocadas quanto ao endereço e casa de origem. Ex: alguns sacerdotes declararam serem filhos de Umberto Ruas Abreu, no entanto o sacerdote declara não conhecê-los. No seu arquivo de controle das feituas que realizou não constam estes sacerdotes.



1. Feitura no candomblé (Ver organograma 2)
2. Pai biológico de Maurício Pereira de Jesus
3. Inserção parcial no candomblé
4. Feitura no candomblé (ver organograma 2)
5. Não sabemos sua procedência no candomblé

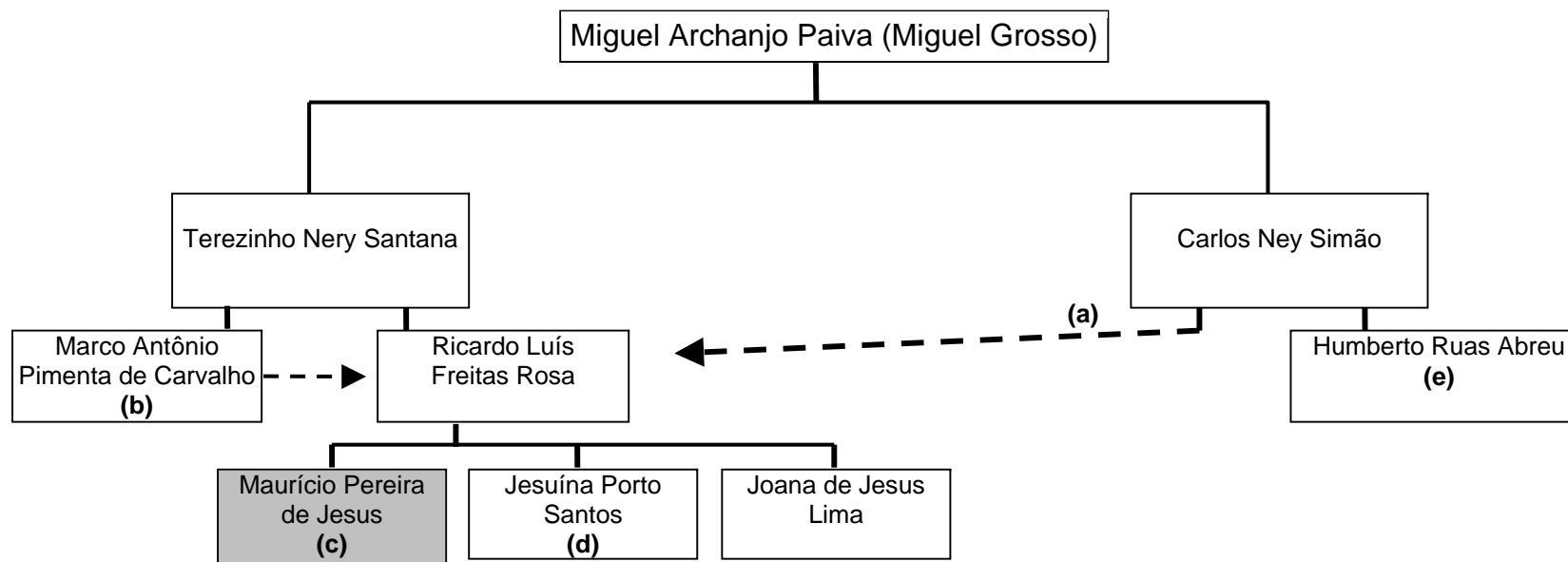
6. Feitura no candomblé / também frequentou terreiro de Alcina Nunes
7. Alcina Nunes quando conheceu José Fernandes já era desenvolvida, no entanto, confiava no sacerdote e sempre se aconselhava com ele.
8. Feitura no candomblé

ORGANOGRAMA – 2 – UMBANDA DA BAHIA



1. Inserção parcial no candomblé com Ricardo Luís F. Rosa.
2. Em Iniciação no candomblé com Ricardo Luís F. Rosa.
3. Conhecida como Irene Tupinambá. Seu terreiro é considerado, dentre os mais conhecidos, como o mais “puro”, ou seja, Irene Tupinambá não possui nenhum tipo de inserção no candomblé.
4. Filho biológico de Irene Tupinambá e atualmente sendo preparado por esta sacerdotisa para assumir o terreiro.
5. De acordo com o mesmo retirou-se da umbanda antes de receber autorização para abrir terreiro de umbanda. Feitura no candomblé. (Ver organograma 3)

ORGANOGRAMA – 3 CANDOMBLÉ



- a) Carlos Ney Simão consertou o Santo de Ricardo Luís F. Rosa. Os dois romperam relações
- b) Com a morte de Terezinho Nery Santana, Marco Antônio P. de Carvalho é o atual zelador de inquisti de Ricardo Luís F. Rosa.
- c) Filho biológico de Domiciano Pereira Santos e de umbanda de Maria do Carmo Pereira Santos
- d) Filha biológica e de umbanda de Waldemar de Laurinda Pereira Porto
- e) Linhagem no organograma nº1

Obs. : Esse organograma teve como referência o cruzamento de informações em campo com a obra de Leonardo Cristiane Campos: *As Diversidades de Ritos nos Candomblés Bantu na cidade de Montes Claros – MG.*

No primeiro organograma, apresentamos a linhagem descendente de José Fernandes. O sacerdote teve um grande número de médiuns e alguns fundaram terreiros. É possível que o número de terreiros descendentes seja maior, mas a falta de registros nos obriga a apresentar apenas parte. Chama a atenção o sacerdote Humberto Ruas, proprietário de um dos terreiros mais importantes do norte de Minas Gerais. Humberto viveu a infância e a adolescência próximas a José Fernandes. Seu pai, Seu Nego, era cambono¹ deste sacerdote que preparou Humberto para fundar seu próprio terreiro e na sessão de abertura do mesmo, estava presente. Após sua morte, Humberto fez a feitura de santo e hoje se dedica mais ao Candomblé, restringindo as sessões de Umbanda ao período da quaresma. Na verdade, Humberto seguiu a tendência de introdução no Candomblé que igualmente é seguida por seus descendentes. Pelo organograma, é possível perceber que quase a totalidade dos terreiros do norte de Minas toca Umbanda, Quimbanda e Candomblé. Portanto, o campo umbandista sertanejo coincide com o campo candomblecista sertanejo que associados denominamos neste estudo de campo afro-sertanejo.

Faz-se necessário esclarecer algumas questões quanto ao organograma, um dos médiuns de José Fernandes, Carlos Ney Simão que por alguns é considerado descendente de Alcina Nunes, também realizou a feitura de cabeça no Candomblé atuando hoje em Belo Horizonte. Simãozinho, assim é conhecido, pertence à confraria do terreiro de Candomblé da Goméia². Durante algum tempo, foi pai-de-santo de Ricardo Luís de Freitas Rosa que, por sua vez, é atualmente pai-de-santo de Maurício Pereira de Jesus, sacerdote de um dos terreiros que estudamos. Como veremos no organograma de número 03, o atual pai de Ricardo é Marco Antônio Pimenta de Carvalho, que também foi seu irmão de santo.

Quanto ao terreiro de Waldemar e Laurinda Pereira Porto, podemos afirmar como descendente que apenas sua filha Gelza apesar da mesma ter nos dito que em sua casa há uma médium que foi preparada para tal empreitada, mas preferiu manter-se como médium. Muito provavelmente, o rigor neste terreiro é o causador de muitos dos seus médiuns migrarem para outro terreiro. Quanto a Eliezer Gomes de Araújo, descende do seu terreiro o casal José Gonçalves Pereira e Maria da Conceição F. M. Pereira sacerdotes de Umbanda que dirigem um terreiro de grande porte na cidade. Estes, “fizeram” na umbanda

¹ Aquele que auxilia as entidades durante as sessões.

² Lembramos que Joãozinho da Goméia era amigo pessoal de José Fernandes, conhecia seu terreiro e consequentemente seus médiuns.

Gerson Pereira de Souza que está sendo iniciado no candomblé por Ricardo Luís de Freitas Rosa. Apesar dos organogramas abarcarem somente parte do campo afro-sertanejo, nossas investigações indicam que visivelmente a descendência de José Fernandes é maior.

Como podemos observar, a Umbanda chega ao sertão norte-mineiro como Umbanda de mesa, sendo que os toques que a caracterizam como Umbanda de terreiro aconteciam clandestinamente, evitando assim a perseguição policial. A chegada de José Fernandes Guimarães à região deu novo impulso a esta religião. Os dons deste médium, imediatamente, ganharam a confiança dos sertanejos. Para estes, o sacerdote era tão eficiente quanto os médicos da região, além de mais acessível. A confiança e o respeito adquiridos por ele, inclusive entre aqueles de nível social privilegiado, projetou a Umbanda, facilitando, desta forma, sua tolerância. Além de Sr. José Fernandes, o casal Waldemar e Laurinda juntamente com Eliezer e Iliziário, realizava, frequentemente sessões de Umbanda, tornando-a popular. No final da década de 50, o Candomblé chega ao sertão norte-mineiro atraindo o interesse dos umbandistas que, progressivamente, introduzem em seus terreiros esta religião. É cada vez mais raro, neste território a existência de terreiros sertanejos que não sofreram este fenômeno. Em seguida, apresentaremos a Umbanda Sertaneja na atualidade a partir de dois dos seus terreiros, sendo que um alia a Umbanda com a Quimbanda e o outro desenvolve suas atividades a partir da coexistência de uma tríade religiosa.

Capítulo 04. Retratos atuais da Umbanda Sertaneja



FIGURA 09: O sacerdote Norivaldo Lopes Dias (mais ao centro de camisa amarelo claro) dirigindo sessão de Umbanda no Recanto de Pai João Velho.



FIGURA 10: O Tatêto da Roça Gongobiro Unguzu Moxicongo Maurício Pereira de Jesus

*A verdadeira função da religião não é a de nos fazer pensar, [...].
Mas de nos fazer agir, de nos ajudar a viver.
(Durkheim)*

Uma vez conhecido o processo de formação da Umbanda no sertão nortemineiro, abordaremos neste capítulo os retratos atuais do campo afro-sertanejo e, conseqüentemente, o umbandista. Para a representação deste campo e de sua dinâmica híbrida e sincrética, apresentaremos dois dos seus templos na cidade de Montes Claros: o Recanto de Pai João Velho e a Roça Gongobiro Unguzu Moxicongo. Seus líderes ilustram bem, a atual geração de sacerdotes sertanejos à medida em que, herdaram uma Umbanda resultante da integração das Umbandas do sudeste e da Bahia e das influências do Candomblé e da Quimbanda. A este legado inserem-se elementos incorporados pela vida pós-moderna, reafirmando desta forma, o caráter sincrético da Umbanda. Tal caráter está explícito nos terreiros citados, e em especial na história dos seus sacerdotes e na execução dos seus rituais que apresentaremos neste capítulo. Para resgatar a história de cada um dos terreiros, contamos com a oralidade e fontes documentais como fotos, atas e registros em cartório. Quanto aos rituais, escolhemos um de cada terreiro, e testemunhando-os realizamos registros em áudio e em imagens. No Recanto de Pai João Velho foi-nos instruído a não fotografar os médiuns em transe o que restringirá em parte a apresentação do ritual deste terreiro.

Para organização do texto seguiremos parte da metodologia utilizada no capítulo anterior: falas e cantos estarão em itálico e em espaço simples. Como se trata de uma narração, entre as falas e o texto notoriamente manteremos espaço.

4.1. Do Centro Irmão Felipe ao Terreiro Recanto de Pai João Velho

*Oi abre a Cancela, e deixa eu passar.
Oi abre a Cancela, e deixa eu passar.
Eu chamo Sete Pingo, eu vim pra trabalhar.
Eu chamo Sete Pingo, eu vim pra trabalhar.
(Ponto de Escora no R.P.J. V³.)*

*Vamos saravá, oi vamos saravá.
Na força de Pai João Velho, pra nós se alimpar.
Os filhos de Umbanda não pode vacilar.
Oi firma os Pretos-Velhos, oi vamos trabalhar.
(Ponto de Preto-Velho no R.P.J.V.)*

*Aroeira, aroeira, vai chegando Pilão, aroeira.
Aroeira, aroeira, já chegou Pilão, aroeira.*

³ R.J.P.V. corresponde a Recanto de Pai João Velho.

(Ponto de Escora no R.P.J.V.)

O Centro Irmão Felipe nasceu da consciência espiritual de um casal de católicos praticantes: Nelson Dias e sua esposa Nair Lopes Dias. O primeiro falecido, mas com quem tivemos o privilégio de conviver durante anos e, de perto, testemunhar muitas passagens da sua vida espiritual. A esposa, Nair, continua como ela própria diz “na caminhada”, “tocando” a vida. No entanto, para esta mulher “tocar” a vida significa “tocar” a Umbanda, continuar a obra iniciada por ela e o esposo, não deixar “morrer” a espiritualidade em si mesma e naqueles que os seguiram durante anos. Com esse espírito, ela nos concedeu várias horas de conversas informais e formais. À medida em que, mergulhava em si mesma revivia emocionalmente, o passado, a riqueza de detalhes. A vivência memorial do que passou, era para esta senhora condição emocional metodológica para a narrativa. Junto às lembranças e a saudade do companheiro levado pela “morte” coexiste a certeza da sua presença espiritual. Dona Nair fala do esposo como se este ainda estivesse entre nós, não apenas em sua memória e coração, mas, sobretudo no espaço terrestre. É extremamente, interessante ouvir aqueles que acreditam na coexistência de diversos espaços sociais presentes em diferentes dimensões na terra: não há nestas pessoas apenas a esperança de um dia ver os que se foram, mas a sólida certeza de conviver com eles.

O acesso deste casal à Umbanda foi, a exemplo de José Fernandes, Waldemar e Laurinda, a busca da cura. Sofrendo durante anos, de uma forte dor de cabeça acompanhada de vômitos e impossibilidade de estar em ambientes claros, Dona Nair era constante preocupação para o marido. Para a medicina da época, o mal-estar era provocado por uma enxaqueca crônica. No entanto, o diagnóstico e o tratamento médico não satisfiziam a paciente e seu marido. Desta forma, procuraram outros meios. Em relação à Umbanda como alternativa terapêutica, Brumana e Martinez (1991, p.382) afirmam:

A cura mística, devemos advertir, só é compreensível em relação à oficial. Os doentes que recorrem à consulta da Umbanda são aqueles que não conseguiram que sua doença fosse integrada pelo aparato classificatório da agência médica; que não tiveram um diagnóstico ou cujo diagnóstico não levou à cura. O instrumental classificatório umbandista opera assim no interstício do oficial, na sua margem e, ao mesmo tempo, contra o oficial.

Na década de 70, no norte de Minas ocorreu um fenômeno interessante: a freqüente visita de “professores de Psicologia” que palestravam sobre as possíveis energias

existentes no Universo e suas formas de manipulação discorriam sobre o Espiritismo e a Umbanda. Um desses professores que realizava palestras na cidade despertou o interesse do casal num momento crítico: o quadro clínico de Dona Nair se agravava com a queda de pressão e, conseqüentemente, desmaios. Diante disso, procuraram o “professor de Psicologia” que, durante algumas semanas permanecia na cidade, realizando atendimentos e promovendo cursos sobre espiritualismo. O profissional diagnosticou um alto grau de enxaqueca e a presença de mediunidade em Nelson Lopes Dias, dizendo a este que a cura da sua mulher estava em suas mãos, portanto, deveriam procurar um centro espírita.

Preocupado com o fato da recuperação da saúde de sua esposa depender do seu possível dom de curar, Seu Nelson⁴, como era chamado por todos, passou a visitar centros espíritas no intuito de conhecer o espiritismo. Visitou primeiro o Centro Kannacy, depois o Centro espírita Allan Kardec, ambos kardecistas. Na terceira visita, a esta instituição, Seu Nelson teve sua primeira incorporação. Após um período de três meses, seu guia espiritual, sem grandes explicações, comunicou a Dona Nair que aquela era a última vez que se manifestava no Centro Allan Kardec, o que levou o casal a se distanciar desta instituição. No entanto, alguns dias depois de se afastarem do centro, Dona Nair sentiu uma forte dor de cabeça chegando mesmo a desmaiar. Ao socorrer a esposa Seu Nelson incorporou pela primeira vez em sua casa já realizando na própria esposa, um “trabalho” de cura. O guia recomendou repouso de três dias anunciando uma próxima visita ao terceiro dia. Em seu retorno, o guia conversou com Dona Nair lhe informando de sua cura e que a caridade que havia recebido do “mundo espiritual” deveria ser “passada para frente”. Para Brumana e Martinez (1991: 64), na Umbanda as doenças são divididas em “materiais e espirituais que indicam a possível etiologia, se a enfermidade tem ou não raiz mística e, portanto, se é ou não alçada da agência”. Quer dizer, na Umbanda, as doenças são classificadas segundo suas causas, o que não significa que uma doença material não seja de ordem espiritual. Sob a ótica dos autores citados, podemos entender que, para Seu Nelson e Dona Nair, a doença desta foi causada tanto pela sua mediunidade quanto pela do esposo. Este, possuindo o dom da cura, poderia livrar não apenas sua mulher do mal físico, mas também outras pessoas.

Durante seis meses, o casal realizou em sua casa semanalmente sessões espíritas com a ajuda do Sr. Alcides Lima, kardecista reconhecido na cidade e presidente

na época do Centro Allan Kardec. Este senhor, ao presidir as sessões, imergia o casal na doutrina Kardecista orientando-os na sua prática. Por seis meses, realizaram sessões em casa, mas o guia deu novas instruções: a partir daquele momento só se manifestaria quando conseguissem instituir um centro espírita, o que realmente aconteceu. Nasceu devidamente registrado em julho de 1970 o Centro Espírita Irmão Felipe⁵, com reuniões às segundas, quartas e quintas⁶.

Neste momento, parece-nos impossível fugir a algumas considerações: um mal, físico atormentava uma família. Este mal foi diagnosticado como proveniente de uma causa espiritual. Sua cura, de acordo com uma predição, estava nas mãos de alguém da família, o esposo que “realizou a cura”; em troca, ele e a esposa por motivos diferentes⁷, deveriam estender o bem recebido a outros. Para tanto, deveriam “desenvolver” a mediunidade. Porém, isso não bastava, fazia-se necessário legitimar a caridade através de uma instituição espírita. Enfim, estas pessoas se viram diante de uma missão espiritual a ser cumprida e tal compromisso certamente alterou sua rotina e se refletiu na sua visão de mundo. No entanto, mais mudanças viriam. As reuniões demandavam tempo e estudo, como o Sr. Nelson Dias era barbeiro, trabalhando durante o dia, Dona Nair se dedicava mais à nova religião, mas continuava “católica”, entre o trabalho como Mãe Cristã e a atribuição de dirigir o centro espírita. Apesar da sugestão de “passar” para frente o que havia recebido, a mulher católica praticante não havia entendido que deveria, por recomendação do guia, se converter definitivamente ao espiritismo. Mesmo reconhecendo a cura - Dona Nair Lopes Dias atesta não sentir dores de cabeça há 36 anos - continuou com seu trabalho de Mãe Cristã na Igreja. Em determinado momento, se viu obrigada a fazer uma escolha. A própria narra sobre a decisão de optar entre a religião de origem que seguia e praticava e uma religião que desconhecia, mas que, espiritualmente, a requisitava para trabalhar em favor, de acordo com ela, da humanidade.

Na época eu era muito, mas muito católica. E eu adorava, adorava, adorava mesmo ser católica, eu era mãe cristã do

⁴ No Recanto de Pai João Velho não se tem o hábito de chamar o sacerdote de Meu Pai ou Meu Padrinho. O tratamento é feito pelo nome.

⁵ O nome do centro foi uma homenagem ao pai do Sr. Nelson Dias que era um conhecedor de ervas medicinais.

⁶ Segunda-feira: alternava-se, um norte para estudos do evangelho e uma noite para desenvolvimento dos médiuns. Quarta: trabalho de cura, com atendimento a “pacientes”. Quinta-Feira: visitava-se espiritualmente a casa de um dos médiuns para efetuar, caso precisasse uma limpeza.

⁷ Ele, por ter a mediunidade detectada pelo Professor de Psicologia. Ela, por ter sido curada.

Sagrado Coração da Matriz. E aí eu ficava indo no centro e na igreja né? Aí um dia o mensageiro falou comigo. Eu fui à missa, tinha um rosário na igreja, eu fui lá fazer meu trabalho da igreja e voltei e entrei no centro e aí ele falou comigo: Quantos senhores existem? Eu falei: muitos. Por que cê tá indo em dois? Eu falei: eu não tinha pensado nisso. Então cê vai pensar, e no próximo cê me dá a resposta. Aí foi aonde eu tive que me desligar da igreja [...]eu tenho uma honra muito grande de falar: eu sou espírita.

Mais mudanças ocorreriam na vida desta mulher, não apenas dela, mas, sobretudo de toda a sua família. Falamos da inserção da Umbanda na vida diária de Dona Nair, Seu Nelson e filhos. O contato com a Umbanda alterou não apenas o lado espiritual/religioso de todos, mas também a rotina social. Vejamos a narrativa desta senhora para compreendermos melhor esta afirmação:

Em setembro do mesmo ano Nelson teve a intuição de ir a uma chácara que nós tínhamos. Chegando lá tinha uma baixada onde passa um córrego Nelson disse: nós temos que ir lá debaixo do arvoredado. Levamos um maço de velas branca, aí Nelson concentrou e veio primeiro um preto velho Pai João Velho, eu não conhecia essa área, não conhecia um preto velho, ele veio me abraçou, me disse: a partir de agora nós vamos trabalhar, não precisa você ter medo de nada, não precisa você preocupar porque através de nosso trabalho nos vamos te dando as comunicações e intuições, o que você sentir que é pra ser feito, você vai fazer e a partir de agora fica marcado, e marcou o dia de ir lá pra fazer a firmeza⁸, e depois vai vindo os outros e você vai trabalhar e você vai ser o comando de tudo. Aí eu não falei nada, se já to comandando lá, aqui também deve ser. Aí eu falei: mas nós temos outra casa, nós já estamos trabalhando [...]. Aí ele falou: você vai dar continuidade aqui também só que aqui não é igual lá, aqui se chama Umbanda. Nossa! Pensei que era só lá, ainda tem de cá. Lá ainda não é hora de eu ir lá. Qualquer hora eu vou lá você não fala pra ninguém que sou eu. Falei com Nelson, ele disse: O negócio tá apertando Nair, o negócio tá apertando [...] Em 31 de dezembro, Nelson chegou do salão⁹ e falou comigo assim: Ó, telefona pros meninos e chama eles agora que nós vamos na chácara agora. Chamei os meninos, eles estavam no Pentáurea¹⁰ numa festa de casamento. Quando eles chegaram Nelson mandou: tira as roupas e vamos pra chácara. Os meninos não sabiam o que estava acontecendo, eles ficaram danado da vida. Chegando lá eu com o cabelo todo arrumado pra festa do

⁸ A sacerdotisa se refere ao ato de acender velas para o guia.

⁹ O Sr. Nelson Lopes era Barbeiro.

¹⁰ Tradicional clube campestre da cidade de Montes Claros.

Automóvel Clube¹¹, para o reveillon, por que esse aí nós não perdia, tudo mundo arrumado, o cabelo cheio de flor, feito unha. Quando chegamos lá ele desceu na frente já irradiado¹², chegamos lá, menina, e já tava assim umas oito e meio da noite na beira do córrego, Nelson incorporou rio oito... Oito e meia da noite e aí quem;/ veio Roseta¹³ chegou e falou: não tem medo, pode ficar firme, não precisa ter medo, e pode se acomodar que é pra nós poder trabalhar. Você agora, vou te preparar para você ser o comando. Tudo que for agora para realizar pra se organizar é com você. Agora vai ter que, você tem uma festa que você vai já ta pronta pra ir. Falei: é essa festa não tem jeito. Ele falou assim: se você tem esse prazer vou te dar cinco minutos pra você pensar, como que você vai resolver esse dia você tem que está pronta para essa obrigação porque vai crescer, ele vai desenvolver, e você é o comando nesse dia você tem que tá pronta pra essa obrigação que foi determinada pra você. Eu pensei, pensei e fale olha, eu posso até assumir, mas se for pra trazer benfeitoria, trazer melhora não só pra mim e minha família, mas pra todos aqueles que você está falando que ainda está por vir, que vai crescer [...]. Se for assim nesse momento nós firmamos aqui, que seja feita a sua vontade, mas a minha também. Eu de acordo com você, e você ser de acordo comigo, talvez vai ter alguma coisa que eu não vou me adaptar, não vou aceitar e você pode estranhar como você pode ver alguma coisa em mim que você não vai aceitar então nós vamos fazer um trato, eu também tenho o meu eu vou procurar corrigir os meus e você também, corrigir o seu, e aí nós dois vai dar certim pra trabalhar, certo assim nós firmamos aqui agora pra nós dá início esse trabalho que tem que ser feito. Mal terminei de falar eu não vi mais pra onde é que eu fui, quando eu voltei em mim, penteado não tinha mais no meu cabelo, não tinha mais flor eu tava molhadinha, ele tinha me mergulhado naquela água. Ele falou: e agora? Respondi, agora do jeito que eu falei, ta feito o trato. Aí começou a Umbanda.

Chama-nos a atenção na narrativa o trato estabelecido entre Dona Nair e a entidade Roseta, um Escora. Sua entrada na Umbanda dependeu da aceitação da entidade e das condições que Dona Nair apresentou. Isto é, ela deixa claro para a entidade que nem tudo que ele estabelecesse seria realizado, pois seus valores teriam que ser também considerados. Outra questão é o fato dela e o marido não saberem sobre o que era a Umbanda. Dona Nair resistia a freqüentar outros terreiros para ter acesso a esse conhecimento. Queria por si mesma compreender e conhecer esta nova religião. Sua formação na Umbanda, portanto, se deu pela literatura, cursos e intuições. A busca pelo

¹¹ Tradicional clube da cidade onde nas décadas de 60 e 70 a alta sociedade se reunia para grandes festas.

¹² Quase incorporado.

conhecimento umbandista através dos livros é uma característica desta mãe-de-santo que não concluiu seu estudo convencional. Seu conhecimento sobre a Umbanda foi adquirido nos livros e depois associado às suas intuições e orientações das entidades. Desta forma, nasceu a Umbanda do Recanto de Pai João Velho.

Passaram, então, a dividirem suas atividades religiosas entre o Centro Irmão Felipe e as sessões de Umbanda. No Centro, as atividades do médium Nelson Dias eram intensas, às quartas-feiras as sessões eram de cura. Segundo testemunhos, com a personalidade - Dr. João Monteiro, Nelson Dias a exemplo de José Fernandes Guimarães, diagnosticava doenças e ditava receitas. Conforme o livro de assinaturas de visitantes do Centro Irmão Felipe – em todas as sessões neste centro, as pessoas presentes assinam este livro –, a procura pelo atendimento era intensa.

Retornando à Umbanda, inicialmente, as sessões aconteciam na chácara mencionada pela médium. Depois o imóvel teve que ser vendido e os “trabalhos” foram interrompidos. Mas as sessões kardecistas prosseguiram recebendo, vez em quando, a visita de entidades de Umbanda. Após algum tempo, Sr. Nelson, já conhecido pelo dom da cura foi procurado por um amigo para socorrer uma pessoa. No entanto, a falta de um lugar apropriado impossibilitava a execução do “trabalho” a ser feito. Foi-lhe oferecida uma chácara para a realização do mesmo e nesta o casal permaneceu por alguns anos realizando sessões de Umbanda. Alguns anos depois, de acordo com a sacerdotisa, a espiritualidade passou a cobrar um terreiro propriamente dito, isto é, um terreiro para a execução de trabalhos de Umbanda. Neste propósito, o casal adquiriu um grande terreno fora da área urbana da cidade onde construíram uma estrutura que, provisoriamente, abrigava as sessões de Umbanda. Construíram alguns anos depois, definitivamente, o terreiro com o pejí¹⁴ e o pião¹⁵. Em uma das paredes formaram o pejí a partir da imagem de Iemanjá que foi pintada em tamanho natural; aos seus pés os médiuns faziam as “firmezas”. Progressivamente, as imagens foram sendo compradas até constituir-se definitivamente um pejí, os atabaques foram inseridos sem, no entanto, substituir as palmas que permaneceram.

¹³ Após o Preto-Velho, o segundo guia de Umbanda a manifestar em *Seu Nelson* foi um Escora.

¹⁴ Nome dado ao altar do terreiro de Umbanda. É comum que no pejí estejam localizadas imagens católicas e de entidades de Umbanda e Quimbanda, no entanto em alguns encontramos também imagens de orixás.

¹⁵ Localizado no centro do terreiro, o pião é o local onde estão enterrados os fundamentos que demarcam o terreiro como pertencente a determinadas entidades, é considerado como irradiador de energia.



FIGURA 11: Pejé (ao fundo) e pião (ao centro) do Recanto de Pai João Velho.

Prudentes, diante de uma religião por eles desconhecida, o casal decidiu não trabalhar com todas as linhas. Dona Nair justifica dizendo que a Umbanda tem sete linhas, e cada uma se desdobra em mais sete que também se desdobram em mais sete e assim, sucessivamente. A multiplicação das linhas torna a Umbanda, no conceito da sacerdotisa, complexa, requerendo tempo e conhecimento profundo. Vejamos o que a este respeito pensava o sacerdote Nelson Dias, de acordo com sua esposa:

Nair, nós não vamos aprofundar não. Porque é muito sério é um assunto sério e é um assunto que... Se for chamar essa linha completa toda pra trabalhar eu tenho que ficar disponível, só pra isto, eu tenho que montar um grande terreiro e eu não posso fazer isto, porque eu nunca vou elevar pra eu tirar nada de ninguém e nem cobrar nada de ninguém. Então se isso eu não vou fazer eu tenho que trabalhar como eu trabalho, pra mim manter a minha despesa que eu tenho eu tirar de meu suor a minha despesa, então eu não quero aprofundar, vamos ficar só nesta que nós trabalhamos e vamos procurar lapidar, vamos lapidar porque nós vamos pegar a pedra bruta [...] A gente vai lapidando, mas não vamos entrar com mais outra linha porque não vamos dar conta.

Desta forma, priorizaram algumas linhas reconhecendo a diferença do seu terreiro em relação aos outros onde se trabalham uma maior quantidade de linhas. Escolheram trabalhar com: linha de Preto-Velho, de Xangô, de Iemanjá, de Cosme e Damião, Escora; Pomba-Gira e depois de muitos anos chamaram os Boiadeiros. As linhas de Preto-Velho, Xangô e Escora/Pomba-Gira sempre foram as mais requisitadas, ou seja, os trabalhos com estas linhas foram e ainda são mais frequentes. Uma vez por ano comemorava-se a festa dos Meninos de Angola no mês de setembro, a Festa das Águas em 31 de dezembro¹⁶ e um trabalho com os Caboclos.

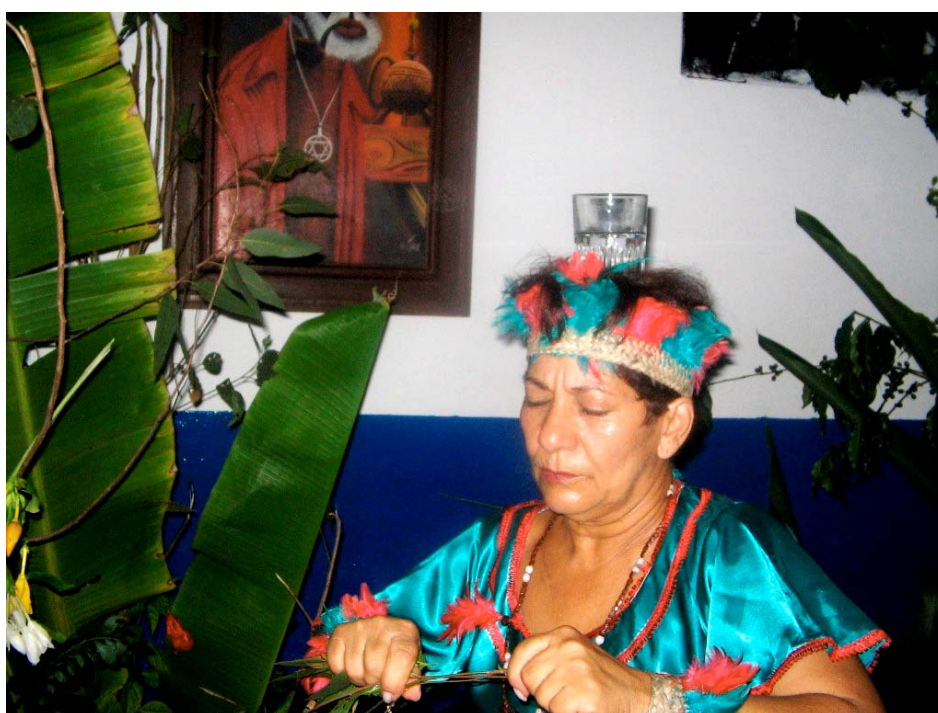


FIGURA 12: A médium Otonira Maria Silva Dias em personalidade-caboclo.

A linha de Exu só era requisitada para trabalhos de limpeza que Nelson Dias realizava ao ar livre, em mata fechada, com banhos de quiabo¹⁷.

Além do altar no grande salão, foi construída nesse terreno uma tronqueira de Exu, considerada na Umbanda a segurança do terreiro. Nesta tronqueira, durante alguns anos, Seu Nelson trabalhava às terças-feiras com uma entidade chamada Zezinho do Cantóis. Esta entidade tinha o objetivo de trabalhar em prol do progresso material dos

¹⁶ Depois de anos a data foi mudada para a primeira quinzena de Janeiro.

¹⁷ O quiabo, comum no sertão, é utilizado por exus em alguns terreiros para limpeza do consulente. Em outros também é usado para resolução de problemas na justiça através do orixá Xangô.

participantes da corrente; usava charutos e Uísque. Exigia que as mulheres trajassem vestidos ou saias e os homens trajassem ternos. Após alguns anos, Zezinho se despediu revelando ter sido um político famoso e importante e que naquele momento o estado brasileiro espiritualmente precisava dele.

Na Umbanda do Recanto os trabalhos eram abertos com orações católicas e uma frase: “Seu tranca Rua, abre o terreiro e fecha a rua”. Os médiuns e todos os presentes repetiam a frase. Após saudava-se os pretos velhos, cantava-se para estes que incorporados nos médiuns sentados em banquinhos formando um círculo, aplicavam passes na assistência. Em seguida, virava-se a linha para os Escoras/Pomba-Gira. Os Escoras vestidos de branco trabalham com cigarros, charutos e cachaças que eram destinadas por eles para limpeza da casa, local de serviço, automóvel ou banho de descarrego. As Moças Bonitas¹⁸ se vestiam de vermelho com preto ou dourado. Trabalhavam com perfumes e champanhe. Nenhum médium em transe e nem fora deste podia fumar, falar palavrões ou beber no terreiro. Todo o trabalho era ritmado com cantos, palmas e atabaque. A presença da Umbanda não significou o fechamento do Centro Irmão Felipe. Este continuou em atividade nas segundas, quartas e quintas, servindo também como preparação de médiuns para o terreiro, uma etapa anterior para quem pretendia se desenvolver ou requisitar seus trabalhos. O Recanto de Pai João Velho não é aberto ao público como os outros terreiros. Para freqüentá-lo é preciso passar por uma triagem no Centro Irmão Felipe ou ser convidado por alguém da corrente.

Aos poucos, o terreiro foi ganhando benfeitorias. Portanto, é importante registrar: Seu Nelson não aceitava doações. Todas as benfeitorias foram realizadas com o seu próprio dinheiro bem como a manutenção do terreiro. Localizado num terreno de cinco mil metros quadrados, o Recanto de Pai João Velho hoje é constituído de uma casa principal, dois salões: um para os trabalhos com Pretos-Velhos e Escoras/Moças Bonitas e outro destinado apenas aos Meninos de Angola. Neste último, ficam os objetos destas entidades, suas paredes foram pintadas com imagens infantis. Um rádio fica ligado constantemente. Ligado ao primeiro salão foi construído um quarto para o assentamento das entidades, principalmente os Escoras/Moças Bonitas. Os dois salões são conjugados. De frente a eles foi construída uma pequena gruta de pedras para firmezas dos Pretos Velhos, uma piscina com uma cachoeira artificial, isto é, um ponto de força das águas.

¹⁸ Denominação dada neste terreiro as Pombas-Gira.



FIGURA 13: Gruta da Preta-Velha da sacerdotisa Nair Lopes Dias.

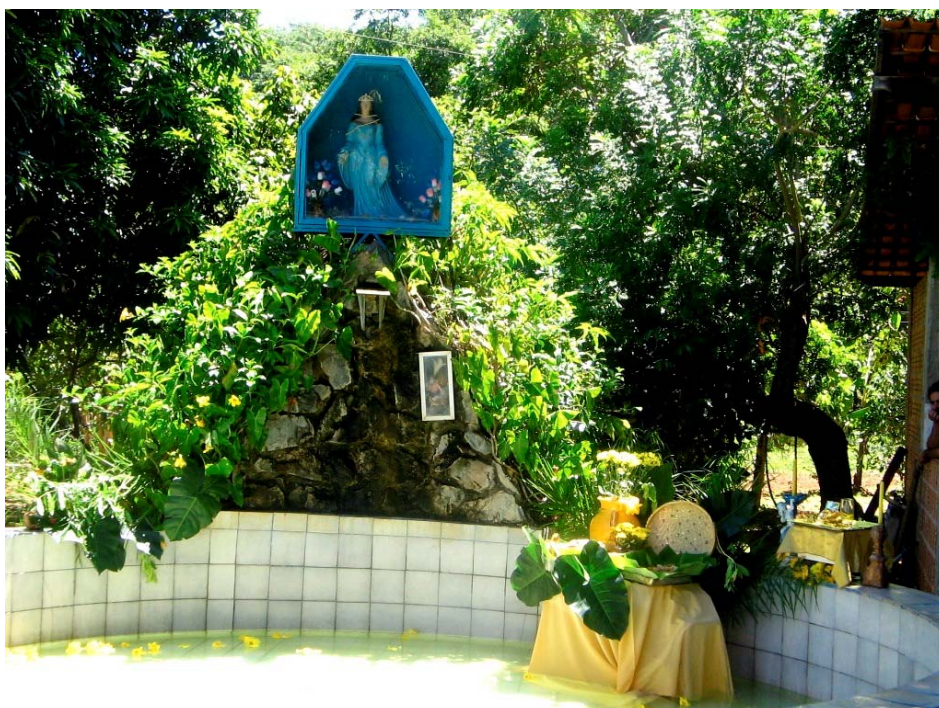


FIGURA14: Cachoeira das Águas no Recanto de Pai João velho.

Sob as pedras da cachoeira impera a imagem de Iemanjá e abaixo, à direita, a imagem de Xangô. A cachoeira é utilizada para a finalização dos trabalhos das águas

(Iemanjá e Oxum) quando todos se banham significando descarrego e renovação das forças.

Durante quase três décadas, a chefia do terreiro ficou nas mãos de Seu Nelson e Dona Nair. Mas seu falecimento alterou o curso dos trabalhos, bem como abriu espaço para a inserção de novos elementos. Reconhecidamente, Seu Nelson deixou como seu sucessor um dos seus filhos, Norivaldo Lopes Dias, que, sob a direção do pai e da mãe, ocupava o segundo lugar na hierarquia do terreiro. Hoje atua como médium principal substituindo seu pai.

Norivaldo conheceu a Umbanda através dos pais e os rituais desta religião fizeram parte da sua rotina de infância e adolescência. Aos 14 anos teve sua primeira incorporação com um Tranca-Rua. No meio umbandista, um fenômeno como este, isto é, incorporar pela primeira vez uma entidade considerada como pesada e de grande poder espiritual tem um significado marcante: ser um médium de grande força. Desenvolvido pelo pai, Norivaldo cresceu entre as atividades de um jovem normal e os compromissos espirituais. Adquiriu experiência e sabedoria sobre a espiritualidade umbandista, o que lhe garante, atualmente, o compromisso de seguir os passos do pai.

Entretanto, 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 Recanto de Pai João Velho uma nova formatação ritualística. São notáveis as mudanças que ocorrem sob seu comando. Sua mediunidade é diferente, 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”, estas devem ser trabalhadas, garantindo assim a segurança, a proteção e o poder do sacerdote. No entanto, grande parte dos médiuns que constituem o corpo mediúnico do terreiro foram desenvolvidos por Seu Nelson e Dona Nair. A mudança é sentida por todos que se vêm diante de um novo fenômeno: adaptar-se ao novo, até então desconhecido.

O médium Norivaldo neste momento, está num processo de afirmação e de legitimação da sua liderança. Progressivamente, com o apoio da Mãe Nair, líder espiritual reconhecida por todos, da esposa que se colocou no terreiro como seu braço direito, e de seus irmãos, vai estabelecendo sua maneira de trabalhar, isto é, seu jeito próprio de lidar

com a espiritualidade. Entretanto, não são apenas estes apoios que o garantem como líder eminente, mas o reconhecimento da corrente que o vê como um médium dotado de uma grande e legítima força espiritual, ou seja, como detentor do capital simbólico.

A liderança no campo religioso é legitimada pelos leigos quando estes reconhecem no sacerdote a 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 deste. 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, sendo assim, sua legitimidade como líder é inquestionável. Daí a necessidade do sacerdote Norivaldo demonstrar sua força espiritual como essencial para a existência e permanência do grupo. Em suas palavras, é possível reconhecer o capital que acumulou:

A determinação de cada médium que tem a coordenação do centro, ele tem que ter, não só a desenvoltura espiritual, ele tem que ter o equilíbrio do mundo espiritual com o mundo material. A maioria dos médiuns de comando são sofredores, sofrem demais. A maioria são pessoas que vivem determinadamente na sua humildade [...]. Aqueles que realmente trabalham da linhagem, que não cobram, são sofredores, não sofredores em questão de alegria, alegria tem, mas sofredores porque você vai chegando num ponto, do seu tempo de espiritualidade que você vai tendo a vidência... e essa vidência vai deixando você ter as leituras não só do conhecimento espiritual como do conhecimento material sobre cada determinada pessoa. É quando você começa a sofrer as emoções de cada um e ler o coração de cada um e sentir tudo o que a pessoa sente. [...] As emoções que vem sobre o médium é muito forte.

Este sacerdote reconhece a necessidade do especialista em transitar com equilíbrio entre o mundo sensível e o mundo invisível. A vidência, que acredita lhe conceder o conhecimento sobre cada um dos seus, possibilitando viver suas emoções, é exemplo claro do capital simbólico. Viver as emoções do outro é partilhar da sua existência. Significa mais que consenso. Significa aproximação metafísica, emocional e espiritual. 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. A história espiritual do sacerdote também é seu capital. Desde a idade de quatorze anos suas entidades “trabalham” e, graças às suas ações consideradas como mágicas,

conquistaram espaço privilegiado no terreiro, destilavam confiança e competência. Entretanto, sua liderança inaugura neste terreiro um novo tempo. As inserções de novos elementos concedem ao Recanto de Pai João Velho uma nova formatação com a chegada de outras linhas a exemplo das linhas de Ogum e de Oxum.

As recentes linhas denunciam que o Recanto de Pai João Velho está em fase de re-elaboração, fase transitória que caminha para um tipo de liderança que delega responsabilidades. A festa de Oxum é um exemplo desta nova fase. Sua organização e realização anual foi destinada pelo Escora do médium Norivaldo a ser de responsabilidade de uma das médiuns que tem como orixá de cabeça esta deusa. Até então, em relação às águas, o culto era feito à Iemanjá, Nanã e Sereias do Mar. Culturalmente, soa estranho que no sertão o culto as águas seja direcionado a uma divindade do mar e não a divindade da água doce.

O médium Norivaldo parece entender e atender a uma lógica cultural: no sertão a água é doce, portanto o culto as águas não pode esquecer um detalhe tão evidente. No entanto, o culto a Oxum não sugere o não-culto à Iemanjá, mas sim o aproveitamento de um ponto de força sertanejo: os rios e cachoeiras da água doce. Apesar da forte influência do efeito globalizador em nossos sistemas culturais, este efeito pode desvelar, mediante a consciência do outro e novo, o que não era vislumbrado em si mesmo, neste caso, o próprio sertão como espaço de um sistema simbólico religioso.

No entanto, a delegação de poderes não significa abrir mão da liderança, denota a re-significação da Umbanda neste terreiro a partir da criação de uma nova consciência religiosa - no caso a deste líder - e conseqüentemente sua afirmação como tal.

Entre os gestores de terreiros há um consenso: o trono é de um só. Em outras palavras, o capital simbólico religioso deve estar nas mãos de um único sacerdote. Neste caso, de Norivaldo Lopes Dias que tem conduzido sua corrente, a vislumbrar o novo naquilo que lhe é próximo: o sertão. Enquanto seu pai acreditava que as linhas de Xangô e Iemanjá eram suficientes para espiritualmente sustentar o terreiro, este sacerdote junta as estas, as linhas de Ogum e Oxum que para ele representam a própria força do sertão. Na Umbanda, os bens simbólicos não representam apenas a concentração de poder, mas, sobretudo a responsabilidade de ser o intermediário oficial entre o mundo sensível, o terreiro, e o mundo invisível. Para os umbandistas, quando acontece a cobrança deste último, é o líder quem mais sofre. Ciente disso e da dificuldade em ser um sacerdote de

Umbanda em tempo não integral¹⁹, Norivaldo inaugura uma nova liderança, simultaneamente democrática e hierárquica.



FIGURA 15: Personalidade-Ogum dançando em homenagem a Iemanjá.



FIGURA 16: Fora do transe, o sacerdote Norivaldo finaliza ritual *Festa de Oxum*.

¹⁹ A exemplo do pai Norivaldo não tem o sacerdócio como profissão.

4.2. Da Seara de Umbanda de Pai Zeca Baiano a Roça Gongobiro Unguzu Moxicongo

*Exu não é brincadeira, Exu não é caçoada.
Ele faz ponto seguro, ele descobre a maçada.
Se uma brasa te queima, ô Santo Antônio é o maior.
Presta tenção meus cambono, olha que Exu vai andar.
(Ponto de Quimbanda cantado nos terreiros sertanejos)*

*Preto-Velho já vai, já vai pra.
A benção meu pai, proteção pra nossa Umbanda.
(Ponto de Preto-Velho na R.G.U.M.)*

*Boiadeiro, que hora essa... Seu cabra vem saravá.
Este é o é Boiadeiro, que que ta fazendo.*

*Eu vi a lua, eu vi a lua, eu falei pra ela.
Eu vi a lua, é Boiadeiro que está dentro dela.
(Pontos dos Boiadeiros na R.G.U.M.)*

Expomos anteriormente, de forma breve e sucinta, a biografia espiritual do sacerdote de Umbanda, José Fernandes Guimarães, que durante três décadas atuou no norte de Minas não apenas como divulgador da Umbanda, mas também como um dos seus pilares. Este médium participou de maneira direta ou indireta na gênese de grande parte dos sacerdotes em Montes Claros - geração posterior a ele – que, por sua vez, também atuaram ou atuam na formação de novos sacerdotes e médiuns na atualidade. Participa desta nova geração de Pais-de-santo no norte de Minas, um de seus descendentes, o médium Maurício Pereira de Jesus, zelador da Roça Gongobiro Unguzu Moxicongo, um dos mais conhecidos terreiros do norte de Minas. O que nos chama a atenção neste terreiro é que o conjunto da sua religiosidade se dá em torno de três religiões: a Umbanda, a Quimbanda e o Candomblé. Atualmente, na região, a coexistência destas religiões num mesmo terreiro está cada vez mais comum. Progressivamente, os sacerdotes de Umbanda estão se transformando em zeladores de Candomblé, o contrário também se observa. A vida espiritual de Maurício traduz significativamente este fenômeno, umbandista durante anos, buscou o Candomblé como mais uma alternativa religiosa. No entanto, sua busca não pode ser considerada como um fenômeno de migração, pois não abandona a Umbanda e a Quimbanda, mas assume o Candomblé gerando o fenômeno da tripla pertença. Isto é, ele e seus médiuns passam a professar três religiões que, aos seus olhos, se enquadram na

denominação espírita. A inserção no Candomblé se dá na medida em que sente necessidade de buscar mais conhecimento em relação ao sobrenatural. O triângulo religioso significa, para ele, o equilíbrio do terreiro: a Umbanda presta a caridade, a Quimbanda, a defesa e a segurança e o Candomblé a busca da própria natureza. Associadas, estas “energias”²⁰ completam a formação espiritual do ser humano.

Este sacerdote sempre respirou o ar do misticismo. O clima do sobrenatural, do desconhecido, do que não pode ser visto, mas de presença indubitável, alimentou o ambiente e a realidade da sua infância e adolescência. Filho de Domiciano Pereira dos Santos, conhecido sacerdote de Umbanda formado por José Fernandes, seu cotidiano, de certa forma, era determinado pelo som do atabaque, das palmas, dos cantos, dos despachos, das obrigações e atendimentos ao público. Para Maurício, era impossível dissociar a existência paterna do clima religioso que sua família respirava. Seu pai, conhecido no meio umbandista como Messias Branco, antes mesmo do falecimento do padrinho dirigiu um templo umbandista junto à Alcina Nunes²¹, sua primeira esposa.



FIGURA 17: O sacerdote Messias Branco.

²⁰ É assim que este sacerdote se refere a Umbanda, A Quimbanda e ao Candomblé.

²¹ Conhecida sacerdotisa, hoje falecida, que também se formou com José Fernandes.

Após ter se separado desta sacerdotisa, fundou seu próprio terreiro em 1969²², tornando-se conhecido e respeitado não apenas por ter sido formado por um grande médium, mas, sobretudo por ter herdado deste o rigor e a seriedade, virtudes consideradas pelos umbandistas como essenciais na prática mediúnica. Casou-se outra vez, constituindo uma nova família e desta surgiram médiuns, entre estes, Maurício, que hoje na sua ausência, continua “tocando” a Umbanda junto à Quimbanda e ao Candomblé.

Apesar de dirigir um terreiro e levar uma vida permeada pelo clima do sobrenatural e do sagrado, Messias mostrava desgosto quando se tratava da participação dos filhos na prática da Umbanda. Estes eram proibidos de estarem no terreiro em dia de sessão que aconteciam nas segundas, quartas e sextas. De acordo com Maurício, eram impedidos de assistir aos rituais que seu pai promovia:

Eu comecei desenvolver no terreiro de Zé Fábio, filho de santo de Umberto [...]. Eu era muito novo, tinha treze anos, meu pai era Umbandista, mas não queria que eu me envolvesse é tanto que nos dias dos trabalhos, segunda, quarta e sexta, nós não participávamos não, a gente ficava na nossa casa em baixo e tendo sessão lá. E lá tinha uma organização, um fiscal que ficava na porta ali, que orientava as pessoas para tomar o passe. Quando a gente chegava lá esse Seu Marino, o fiscal mandava a gente ir embora com receio do meu pai.

Apesar das restrições, Maurício na idade de 13 anos, conheceu um outro terreiro. A proibição do pai não surtiu efeito, atiçou sua curiosidade natural e na busca pela satisfação desta procurou a Umbanda por si mesmo. A sede pelo sobrenatural o levou ao Centro de Umbanda Nossa Senhora da Consolação dirigido por José Fábio Dias, feito na Umbanda por Humberto Ruas, ex médium de José Fernandes. Zé Fábio tocava além desta religião a Quimbanda, religião praticamente indissociável da Umbanda e junto a esta atraem olhares curiosos. Seduzido por esse continuum, Maurício em uma das sessões em Zé Fábio, na assistência, experimentou pela primeira vez o transe de possessão. Foi tomado pela personalidade da Quimbanda, o Exu Zé da Lasca, iniciando então a partir deste episódio sua vida espiritual.

²² Esta data se refere ao registro deste terreiro no Cartório de Pessoas Físicas e Jurídicas de Montes Claros. Como é de praxe o sacerdote abrir primeiro o terreiro e depois registra-lo pode ser que Messias Branco tenha iniciado suas atividades antes do registro do terreiro. Em 1983, o registro foi atualizado.

O pai tinha restrições em relação ao terreiro de Zé Fábio, sendo que, entre outros motivos estava o fato deste permitir a participação de homossexuais no terreiro. É comum, nos sacerdotes de Umbanda no norte de Minas, a restrição aos homossexuais. No senso comum que permeia o universo umbandista, acredita-se que estes não levam a sério a Umbanda e que são motivados pelo espírito da Pomba-Gira, estas quando não doutrinadas pedem roupas, pulseiras, perfumes, sapatos femininos etc. A visão de um homem travestido de mulher parece ser agressiva aos olhos de um umbandista conservador que associa a orientação sexual ao assédio, neste caso, de um espírito feminino. Entretanto, para os sacerdotes sertanejos²³, a questão da homossexualidade não pode ser vista como uma conseqüência da dimensão espiritual, pois a flexibilidade moral presente nos terreiros afros sertanejos atrai aqueles que, em função desta orientação sexual, são excluídos de outras religiões. Ciente de que em Zé Fábio não era um agravante a presença de homossexuais, Messias Branco olhava seu terreiro com reservas. Para ele, neste terreiro não se “tocava” a Umbanda como se deveria. Sua posição diante das práticas deste sacerdote justifica sua reação quase violenta quando soube do filho freqüentando seu terreiro. O fato de Maurício ser ainda um adolescente deixava o umbandista Zé Fábio, legalmente numa situação difícil. Acompanhado da polícia, Messias buscou o filho proibindo-o de freqüentar aquela casa. No entanto, a proibição tornou o desenvolvimento mediúnico de Maurício conturbado.

Nas religiões mediúnicas há uma “verdade” que, para seus adeptos, é inquestionável: quem tem mediunidade, carrega durante sua existência um compromisso estabelecido com a espiritualidade antes do nascimento. Ou seja, para os “espíritas”²⁴, a mediunidade foi uma escolha do médium antes mesmo da sua existência material, portanto, é uma obrigação de origem metafísica que deve ser cumprida. Sob esta perspectiva, não teria então como Maurício evitar ou fugir da obrigação de ser médium. Para ele, seu destino como sacerdote de Umbanda já estava traçado.

No terreiro de Messias Branco, a festa de Cosme e Damião era uma tradição. Ao final da festa virava-se a linha para caboclo e em um desses momentos, Maurício teve seu primeiro transe diante do pai. Pela primeira vez o sacerdote Messias presenciou um dos seus filhos “tomado”. Perplexo e preocupado, não sabia o que fazer. O que havia tentado evitar durante anos mostrava-se inevitável. Diante do filho possuído não era um sacerdote,

²³ Que possuem esta orientação sexual.

mas apenas um pai. Sacerdote em tempo integral, ele sabia do desprendimento que o sacerdócio na Umbanda exige: dedicação ao terreiro, pois os atendimentos são diários e uma vez conhecido, o médium sempre será procurado. Esta apreensão levou-o a buscar ele mesmo, meios para o “desenvolvimento” mediúnico de Maurício. Conduziu-o então à casa de Do Carmo, sua “irmã de santo” também formada por Zé Fernandes, e lhe entregou o filho para que ela efetivasse sua formação. Em idade avançada, Messias não se encorajou para esta “missão”, preferindo confiar na irmã. Tal confiança não é uma surpresa. Do Carmo esteve na companhia de Zé Fernandes desde os 14 anos de idade e dele adquiriu conhecimentos que a tornaram uma especialista respeitada pelo capital simbólico que herdou do padrinho. Entre os umbandistas norte-mineiros reza a certeza de ter adquirido uma formação privilegiada sob o rigor e a rigidez de Zé Fernandes. Tivemos a oportunidade de conhecer seu terreiro, Senzala de Pai Felipe, e de presenciar a dois rituais: um de Caboclo e outro de Preto-Velho. De acordo com Mãe Duca²⁵, seus rituais pouco se diferenciam dos rituais realizados no Terreiro Filhos de Pai Gonzaga. Reconhece que os dons de seu padrinho não eram comuns e que, na atualidade, é cada vez mais raro a existência de médiuns com dons semelhantes. No entanto, Mãe Duca se vê como sacerdotisa organizada, disciplinada e com conhecimento, qualidades que, para ela, concede segurança e favorece o equilíbrio do terreiro.

Apesar de estar iniciando sua formação como médium num terreiro visto como privilegiado, Maurício, inicialmente, não se acostumou ao rigor imposto por Mãe Duca. A liberdade que havia experimentado em Zé Fábio²⁶ foi cerceada na Senzala de Pai Felipe. Do Carmo é conhecida por ser uma mãe/madrinha carinhosa e, ao mesmo tempo, rígida, que não aceita a contestação da sua autoridade. Certamente, este foi um dos legados de José Fernandes e que soube transmitir aos seus médiuns. É possível perceber no próprio Maurício esta herança. Como expomos anteriormente, este médium, inicialmente não se adaptou à didática da sacerdotisa afastando-se do seu terreiro. Como mencionamos antes, para os adeptos das religiões mediúnicas se apresenta como impossível a fuga da mediunidade, os danos a saúde e à vida material se evidenciam quando isso ocorre. Para os umbandistas, a espiritualidade cobra o compromisso assumido e tal cobrança pode

²⁴ Este termo será usado para todo aquele que participa de religiões onde os espíritos se manifestam.

²⁵ Tratamento lhe dado por seus médiuns, inclusive Maurício.

²⁶ Em Zé Fábio os homens “recebiam” espíritos e mulheres vestidos a caráter. Em do Carmo isso não era permitido.

acontecer de forma trágica. Para Maurício, a cobrança lhe veio da Quimbanda, através de Sete Embarço: personalidade-exu que lhe assediou por um longo tempo, causando transtornos à sua saúde física e psico-emocional. A ajuda médica foi a primeira opção, no entanto, ouviu de um dos profissionais desta área que sua cura estava no espiritismo, reforçando ainda mais a certeza de que a mediunidade não desenvolvida realmente traz transtornos à saúde. Maurício sofria continuamente de possessões - nos lugares mais variados - provocadas pela personalidade-exu, constringendo-o, inclusive, diante de estranhos. Em uma de suas manifestações Sete Embarço alertou: *ou ele desenvolve ou eu vou tomar uma atitude diferente pra mostrar o caminho da espiritualidade*.

Fragilizado e com receio de que esse caminho lhe custasse a saúde e até mesmo a vida, retornou à casa de Do Carmo, que providenciou banhos de limpeza e agrado²⁷ na Quimbanda ao Exu. Permaneceu na Senzala de Pai Felipe por 12 anos. Neste templo seus guias foram doutrinados e, com o passar do tempo, ele adquiriu na companhia desta sacerdotisa uma formação sólida com a criação de uma consciência realmente umbandista.



FIGURA 18: O sacerdote Maurício Pereira de Jesus e a sacerdotisa Maria do Carmo Pereira Santos diante do pejú do terreiro Casa Grande e Senzala do Pai Felipe. No pejú, imagens que pertenciam ao pejú do sacerdote José Fernandes.

²⁷ Oferendas.

Faz parte desta formação o papel do Preto-Velho como o mentor espiritual do terreiro, aquele que acompanha o desenvolvimento espiritual dos médiuns, preparando-os para o exercício da mediunidade com a consciência de que se deve prestar a caridade de forma dual. Ou seja, a ajuda à humanidade não se restringe ao mundo sensível, mas se estende ao supra-sensível, pois a sociedade terrestre não pode ser considerada apenas numa dimensão, o olhar umbandista sobre esta sociedade deve ser pluri-dimensional, pois sua realidade não se constitui apenas de matéria, mas, sobretudo, de espiritualidade. Sendo assim, a formação de um médium é considerada como algo muito sério e que deve ser acompanhada tanto pelo sacerdote responsável, quanto pelo mentor espiritual; neste caso o Preto-Velho.

Na Senzala de Pai Felipe, o médium só se torna passista quando autorizado pelo Preto-Velho e, para que isso aconteça, o processo de preparação nem sempre é rápido. Depende da responsabilidade, consciência espiritual e compromisso do médium com os preceitos umbandistas. Reconhecidas no médium estas qualidades, ele pode receber a confirmação para ser passista. Esta confirmação é vista na Umbanda como um ritual de Batismo realizado em médiuns que possuem entidades que já deram seu nome e ponto. Maurício foi batizado por Pai Felipe, Preto-Velho de Do Carmo, após ter-se observado nele as qualidades supracitadas. Durante sete anos fez obrigações e, após este período recebeu a autorização para abrir seu próprio templo de Umbanda. Apesar de autorizado, o médium permaneceu na Senzala de Pai Felipe participando ativamente dos seus rituais, ao mesmo tempo em que procurava conhecer mais sobre a Umbanda e a Quimbanda. No entanto, outra religião chamava a sua atenção: o Candomblé. Convidado por amigos, conheceu terreiros onde se “toca” o Candomblé e por esta religião sentiu forte atração. Ao dividir com seu pai e Mãe Duca o ímpeto que sentia diante desta nova religião, estes o aconselharam a não se envolver. Messias Branco e Do Carmo foram preparados na Umbanda por José Fernandes que apesar de ter feito obrigação no Candomblé, e como visto, progressivamente ter inserido elementos deste na sua Umbanda, por esta religião tinha restrições. Vislumbrava-a como complexa e profunda, exigindo dedicação em tempo integral submetendo, de acordo com eles, o médium a uma quase escravidão. Os dois sacerdotes herdaram do padrinho esta visão. A última, apesar de reconhecer no Candomblé uma religião de grande beleza, pensa que seu sacerdócio é penoso se comparado à Umbanda. Nesta, por mais que o médium se envolva, ele sempre terá mais tempo para se

dedicar à vida material, mantendo, desta forma, sua individualidade. Em respeito ao pai e à sua mãe espiritual Maurício, em relação ao Candomblé, inicialmente se restringiu apenas às visitas aos terreiros em dias de festa. No entanto, foi se familiarizando com esta religião à medida que com candomblecistas mantinha laços de amizade.

Durante dois anos, o Centro de Umbanda Nossa Senhora do Rosário teve suas atividades interrompidas. Messias Branco apresentou sérios problemas de saúde que o impediram de manter abertas as portas do terreiro. Havia por parte dos conhecidos da família certa cobrança em relação a Maurício. Ele havia recebido autorização para abrir sua “casa” e com o terreiro do seu pai fechado não havia motivos para não reabri-lo. Na Umbanda é motivo de pesar quando as atividades de um terreiro se encerram. Para os umbandistas, como a caridade não se restringe ao plano físico, material, o fechamento de um terreiro é prejuízo também para o mundo espiritual. Diante do quadro de saúde do seu pai, Maurício, ainda jovem, assume a estrutura do Centro de Umbanda Nossa Senhora do Rosário, atualizando a autorização na Associação, mas alterando o nome do terreiro que passa a se chamar Seara de Umbanda Pai Zeca Baiano. Inicia as atividades às quartas-feiras, mas com a re-inauguração do terreiro estas passaram a acontecer com mais frequência. Em 12 de Outubro de 1995 com a festa de Cosme e Damião, Maurício re-inaugurou o templo que fora de seu pai, dando continuidade à Umbanda. Em pouco tempo, o corpo mediúnico desse templo vai se constituindo com médiuns que trabalhavam com Messias Branco e outros que foram iniciados por Maurício. As atividades com o templo foram crescendo, as sessões aumentaram em número, o corpo mediúnico também, sendo que, logo o sacerdote se fazia conhecido na cidade por seus dons, simpatia e seriedade em relação a Umbanda. Apesar de estar com um terreiro estruturado, o sacerdote Maurício ainda ansiava por mais conhecimentos do sobrenatural. Neste sentido, continuava a freqüentar em dias de festa os terreiros onde se tocava Candomblé e cada vez mais se sentia inclinado para esta religião.

Após o falecimento de Messias Branco, finalmente sua vida espiritual tomou novo rumo: a inserção no Candomblé. Para Maurício, o Candomblé, em função de lidar com energias consideradas leves, representa uma graduação acima da Umbanda. Por se referir aos Orixás, deuses da natureza, a energia do Candomblé busca a essência da natureza humana. Portanto, é mais leve, além de conceder mais segurança. Desta forma, na visão deste zelador, esta religião proporciona mais equilíbrio e tranqüilidade. Ciente de que

o Candomblé lhe traria mais harmonia espiritual, inclusive para trabalhar com a Umbanda e com a Quimbanda, Maurício fez o rito de iniciação nesta religião com a preparação da sua cabeça para Mutakalambô²⁸ (Oxossi) . Foi recolhido pelo Tatêto Ricardo Luiz de Freitas Rosa e cumpriu todas as exigências que envolvem a inserção total no Candomblé. A partir deste momento, com a dijina *Sesy Kiluaci*, assumiu como Tatêto do Candomblé uma nova vida, vista por ele como mais tranqüila e mais harmônica.



FIGURA 19: Saída de Feitura de Santo de Maurício Pereira de Jesus. Em transe, Maurício é conduzido pelo Tatêto Ricardo Luís de Freitas Rosa.

O envolvimento com três religiões, certamente alterou de modo significativo a vida material e espiritual deste médium. Toda a estrutura do seu terreiro foi alterada em função da sua conversão a mais uma religião. Para se adequar a este fenômeno foi preciso realizar mudanças materiais como a construção de um novo terreiro, o que o levou a adquirir um grande terreno em bairro afastado da área central da cidade. A inserção no Candomblé trouxe mais obrigações e, para estas, foi necessária a construção de compartimentos ou casas para Exus e orixá. Em geral, um templo de Umbanda é identificado como tal se possuir três elementos essenciais e primordiais: a tronqueira de Exu, que faz a segurança do terreiro, o pejí, onde estão as imagens de entidades de

²⁸ Nação Angola.

Umbanda e do catolicismo, e o pião, que é consagrado pela entidade chefe da casa para atrair a “energia” de Umbanda. Mas o Tatêto não é apenas um zelador, representa também de certa forma o orixá no templo, isto é, a figura do Tatêto torna presente o Orixá. Sendo assim, o terreiro deve em sua estrutura atender a exigências para o seu culto.

Desta forma, Maurício procurou construir um templo que atendesse às estruturas exigidas pelas três religiões. O espaço do templo é dividido da seguinte forma: a direita da entrada foram construídos dois cômodos, um para Exu (Ungiro²⁹) e outro para Ogum (Roxialanga³⁰), entidades ligadas ao Candomblé. Ligada a esses cômodos em mais ou menos quatro metros quadrados foi construída a casa de seu Orixá; à esquerda mais dois cômodos: um para o Sevêro das almas que identifica a presença da Umbanda e outro onde está a tronqueira dos Exus de Quimbanda e os assentamentos de Exus do Candomblé. De frente à casa do Orixá, alguns degraus acima está a porta do terreiro; este é amplo e mede cerca de 80 metros quadrados. Nele, no fundo à esquerda está o pejí, que identifica a Umbanda, um pouco afastado do pejí e mais a frente fica a gruta com imagens consagradas ao Baiano, entidade também de Umbanda. No centro, está o pião quadrado que identifica o Candomblé. Neste salão há um pequeno muro que separa a prática do ritual da assistência. Neste espaço foi construído acompanhando a parede um longo banco de alvenaria. No fundo do salão ao lado do pejí há o quarto sagrado onde acontecem os recolhimentos espirituais para feitura de santo e tratamentos de saúde (Candomblé).

Ao lado desta parte do terreno há um lote de mais ou menos quinhentos metros quadrados onde se realizam trabalhos de Quimbanda ao ar livre. No centro deste lote há um grande cupim, onde se busca a energia dos Exus de Quimbanda. Neste espaço, Maurício pretende construir outro salão para as sessões desta religião. Completam a construção uma ampla cozinha, um banheiro e um quarto para se guardar roupas e materiais. Como seu tempo é praticamente dedicado a estas religiões, Maurício construiu sua casa de morada neste terreno, bem como suas irmãs. Como colocado, o bairro é distante e também pouco habitado. Próximo ao terreiro há uma imensa área verde, um matagal, desta forma, o som causado pelos três atabaques é garantido bem como algumas obrigações (despachos e oferendas).

²⁹ Linguagem banto.

³⁰ Linguagem banto.



FIGURA 20: À direita a casa do Marujo e Caboclo e à esquerda casa de Tempo e Catendê (Candomblé)



FIGURA 21: Gruta do Baiano.(Umbanda)

Com tantas mudanças o terreiro ganha outro nome. Passa a se chamar Roça Gongobiro Unguzu Moxicongo que significa: Roça (Templo), Gongobiro (Qualidade do Orixá), Unguzu (Força), Moxicongo (Raiz).

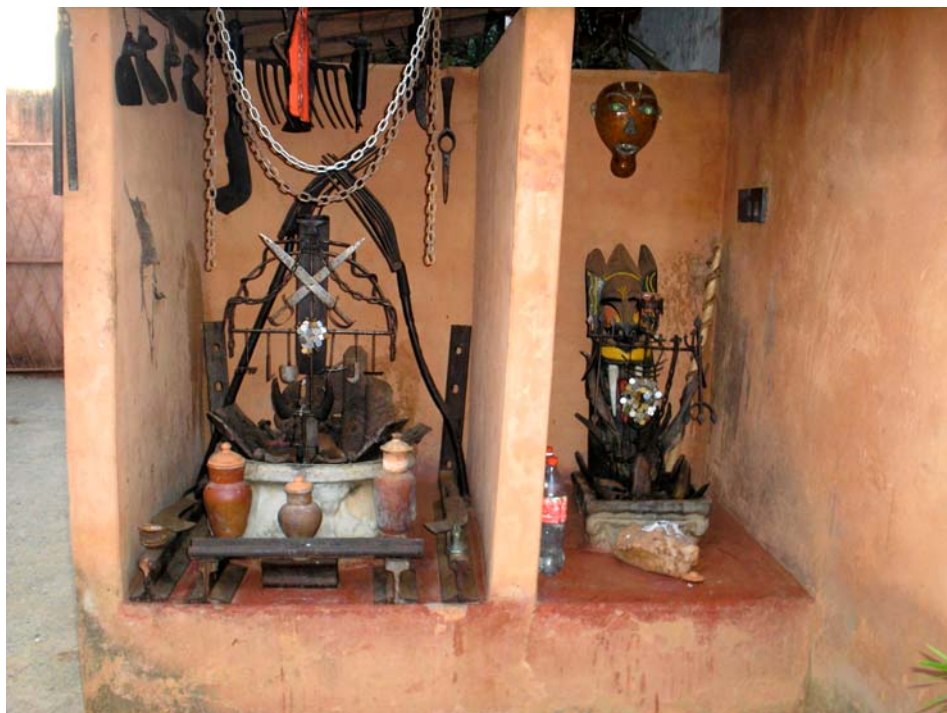


FIGURA 22: À direita casa de Exu (Candomblé) e à esquerda a casa de Ogum. (Candomblé)

É perceptível que o Candomblé tenha alterado a rotina deste zelador. O seu tempo passa a ser compartilhado com mais uma religião, conhecida como constituída de muitas obrigações o que requer gastos monetários. No entanto, o Candomblé concedeu a esse médium o direito de jogar búzios e realizar atendimentos e trabalhos em troca de uma remuneração. Estas atividades garantem sua sobrevivência e as obrigações que as três religiões exigem. A manutenção do terreiro é feita tanto por essas atividades quanto por uma contribuição mensal feita pelos médiuns. Não apenas a estrutura material foi alterada. As relações sociais dentro do terreiro se estreitaram estimuladas pelo clima provocado pela nova religiosidade. A língua usada para se cumprimentar o Tatêto ou os companheiros de deixa de ser o português e passa a ser banto. Aqueles que inseriram-se de maneira total receberam uma Dijina³¹ e por ele é tratado dentro e fora do terreiro. Com o Candomblé, a hierarquia foi reforçada, pois as relações passam a ser familiares. Maurício torna-se o patriarca desta família e assim é tratado. Quando os filhos se referem a ele é chamado de Tatêto ou Meu Pai.

³¹ Um novo nome.

Conforme afirmamos, o fenômeno de inserção no Candomblé por zeladores de Umbanda é uma realidade no norte de Minas Gerais. Quando não acontece a inserção total com o recolhimento nas camarinhas (Roncô³²), a relação pode acontecer através do assentamento do Orixá a exemplo de Gelza, o que geralmente é realizado por um Tatêto. No entanto, o que se percebe é que quando a inserção é total, isto é, o zelador da Umbanda “faz” o santo, há um prejuízo para a Umbanda. Em algumas casas, toca-se Umbanda apenas na Quaresma, o que para muitos não é Umbanda, mas sim Quimbanda. Em outras casas, realizam-se raramente sessões de Umbanda, dedicando-se mais o Tatêto às suas atividades no Candomblé. Isso pode ser justificado pelo fato de que a Lei de Umbanda não permite a cobrança de dinheiro pelos trabalhos realizados em intenção de uma pessoa.

A lei de Umbanda, de acordo com os umbandistas, é a prestação da caridade. Portanto, o sacerdote não pode cobrar, sob esta Lei, ao ajudar o outro. Caso utilize a Umbanda como forma de ganhar dinheiro corre o risco de ter seus dons cerceados pela espiritualidade. Outra justificativa é o fato do Candomblé significar para os Tatêtos um grau acima - no que diz respeito à espiritualidade - à medida em que este não é um culto aos eguns, espíritos de mortos, mas de orixás, essências da natureza.

Na Roça Gongobiro Unguzu Moxicongo, observamos que a ligação inicial e afetiva com a Umbanda impediu Maurício de interromper esta religião em seu terreiro. Apesar de o Candomblé exigir mais dedicação e de ter alterado sua rotina, bem como seu relacionamento com os médiuns, o zelador procura equilibrar as três “energias” realizando de quinze em quinze dias sessões alternadas em Umbanda, Quimbanda e Candomblé. Estas sessões eram realizadas semanalmente às quartas-feiras, mas o fato do terreiro se localizar praticamente fora da cidade tem dificultado a locomoção dos participantes, pois a condução só acontece de hora em hora e a distância entre o terreiro e suas residências é considerável, o que demanda tempo e, para alguns, o gasto com duas conduções. Muitos médiuns têm perdido sessões no terreiro e outros se afastaram. Antes da mudança eram aproximadamente quarenta médiuns sendo que hoje a corrente mediúnica deste templo está em torno de vinte médiuns.

A existência e a realização de três religiões num mesmo terreiro tornam-no dinâmico e movimentado. Isso pode ser comprovado pelo número de linhas trabalhadas em

³² Linguagem banto.

cada uma dessas “energias”³³. Na Umbanda as linhas trabalhadas são: Preto-Velho, Caboclo, Meninos de Angola, Boiadeiro, Baianos e Marinheiro; na Quimbanda são chamadas as linhas de: Pretos-Velhos quimbandeiros e Exus, entre estes os Escoras e as Bombo giras³⁴; no Candomblé as linhas são: Orixás (Inkisses³⁵) e Erês (wungy³⁶), Caboclo, Boiadeiro e Marujo. O Candomblé de Angola permite estas linhas ao contrário do Kêto e Jêje onde se cultua apenas os Orixás e os Erês. Nos rituais há o cuidado em preservar a preponderância no dia da religião cultuada, quando se “toca” Candomblé ou Quimbanda, o pejí é fechado com uma cortina, bem como a gruta do baiano. Desta forma, Maurício administra os rituais procurando não misturar as “energias”. De acordo com ele, sua Umbanda sofreu algumas alterações. Havia nela traços de Umbanda Omolocô, Umbanda considerada ritualizada com elementos que identificam o Candomblé. Inserido nesta religião, Maurício, de acordo com ele, percebeu incoerências na sua Umbanda. Desta forma, restringiu os cantos apenas à língua portuguesa e passou a evitar cantar para os Orixás (Inkisses). Apesar disso, reconhece que no dia-a-dia, apesar de ter se formado primeiro na Umbanda, a estrutura do seu terreiro ganha formatação do Candomblé, principalmente no trato social.

No entanto, reafirma-se como umbandista ao dizer que nunca abrirá mão desta “energia”, o que pode ser comprovado com a realização freqüente de sessões de Umbanda e Quimbanda, e a realização de batizados na Umbanda, ritual este cada vez mais raro no sertão. Na Roça Gongobiro Unguzu Moxicongo, o batizado segue o mesmo ritual de Do Carmo: após as entidades já estarem se manifestando e terem se identificado e apresentado seu ponto, Pai Cassiano, Preto-Velho de Maurício, lava a cabeça do médium com Amacy, banho de ervas. Neste momento, o Preto-Velho do médium se manifesta significando a sua confirmação como a direção daquela cabeça. A manifestação também significa a confirmação do médium como umbandista passista. Um casal de padrinhos acompanha o médium; este carrega uma vela que é consagrada por Pai Cassiano para que seja utilizada num momento crítico da vida do médium. O batismo só é realizado quando Maurício e seu Preto-Velho observam compromisso e fidelidade da pessoa com a Umbanda.

³³ Termo utilizado por Maurício para se referir a Umbanda, Quimbanda e Candomblé.

³⁴ Denominação utilizada na Roça Gongobiro Unguzu Moxicongo para se referir ao espírito de Pomba-Gira.

³⁵ Linguagem banto.

³⁶ Linguagem banto.

4.3. Os rituais

Nos terreiros afro-brasileiros os rituais acontecem durante todo o ano. As sessões são divididas em públicas e privadas (apenas com participação dos integrantes). Em geral, divulga-se as atividades públicas. O calendário dos rituais umbandistas não é universal, pois apresentam variações regionais e até mesmo locais. Apesar das variações pode ser assim representado:

TABELA 02
Calendário Umbandista

Data	Rituais
17 Janeiro 20 Janeiro	Festa do Bonfim São Sebastião
02 Fevereiro	N.S. dos Navegantes
23 Abril	São Jorge
13 Maio	Pretos Velhos
11 Junho 24 Junho 29 Junho	Pomba Gira São João (Xangô – Kaô) São Pedro (Xangô – Agodô)
26 Julho	N. S. Santana (Nana – Borokê)
15 Agosto 16 Agosto 24 Agosto	N. S. da Glória S. Roque (Xapanã – Abaluaê) Toques para Exus
27 Setembro 29 Setembro 30 Setembro	Cosme e Damião (Ibejí) São Miguel Arcanjo S. Gerônimo (Xangô)
28 Outubro	Festa dos Boiadeiros
02 Novembro	Omulú
04 Dezembro 08 Dezembro 23 Dezembro	Santa Bárbara (Inhançã) Conceição da Praia Iemanjá Chegada dos Caboclos

25 Dezembro 27 Dezembro 31 Dezembro	Oxalá S. Benedito e N. S. do Rosário Iemanjá – RJ
---	---

Fonte: Federação dos Centros Esp. Umb. e Cand. de São Paulo.

No norte de Minas Gerais algumas datas são referências para que um terreiro de Umbanda possa ser visto como tal são elas: 20 de Janeiro (São Sebastião/Caboclo), 13 de Maio (Libertação dos Escravos/ Preto-Velho) e 27 de setembro (Cosme e Damião/ Meninos de Angola). Vejamos o calendário dos terreiros pesquisados:

TABELA 03
Calendário de templos umbandistas afro-sertanejo

	Recanto de Pai João Velho	Roça Gongobiro U. Moxicongo
Janeiro	Festas das águas (Iemanjá, Nana, e sereias do mar). Trabalho de Caboclo	Kibundo Mutue (Oferenda de Cabeça) Festa do Caboclo Girassol Quimbanda Umbanda
Fev.	Preto Velho/ Escora/Pomba-Gira Festa de Oxum ³⁷ Trabalho de abertura para a Quaresma	Ritual de Fechamento de corpo com as cinzas para a Quaresma. Sessões semanais de Quimbanda
Março	Firmezas	Sessões Semanais de Quimbanda Festa de Exu (Pomba-Gira). (Quimbanda) Ritual de Encerramento da Quaresma na Sexta-Feira da Paixão. Ritual do Osé (Lavagem de todos os assentamentos de Orixá)
Abril	Sábado de Aleluia (Preto-Velho/ Escoras/Pomba-Gira) Retorno às atividades	Quimbanda Umbanda Homenagem a Ogum.

³⁷ Realizada pela primeira vez no ano de 2007.

Maio	Festa dos Pretos Velhos	Festa do Inquissi Gongobiro Quimbanda Umbanda
Junho	Festa das Moças/ 'Pomba-Gira Preto Velho/ Escora/Pomba-Gira	Festa do Preto-Velho Quimbanda
Jul.	Preto Velho/ Escora/Pomba-Gira	Quimbanda Umbanda Iniciação da Kukuana (Reza em louvor ao Orixá Kigongo/Obaluaê)
Ago.	Preto Velho/ Escora/Pomba-Gira	Quimbanda Umbanda Festa da Kukuana
Set.	Festa de Cosme e Damião.	Festa de Baiano Quimbanda
Out.	Preto Velho/ Escora/Pomba-Gira.	Festa de Cosme e Damião Quimbanda
Nov.	Preto Velho/ Escora/Pomba-Gira	Vumbi (Ritual de Limpeza para os ancestrais) Encerramento das atividades
Dez.	Trabalho de abertura para o período das águas com Ogum e Escora/Pomba-gira. Interrompem-se as atividades.	X

Fonte: Sacerdotes dos terreiros.

- * Atividades da Quimbanda.
- * Atividades da Umbanda.
- * Atividades do Candomblé.

Além das atividades previstas no calendário, os terreiros desenvolvem outras. No Recanto de Pai João Velho é costume a realização de firmezas, de vez em quando ocorrem reuniões em grupos pequenos com a finalidade de receber das entidades orientações e explicações sobre as atividades. Na Roça Gongobiro Unguzu Moxicongo, além do que está previsto no calendário, outras atividades se desenrolam no cotidiano do terreiro seguindo seu próprio perfil. São três religiões que o integram exigindo do

sacerdote dedicação em tempo integral em quase todos os dias da semana. O terreiro também é seu meio de vida. Desta forma, realiza atendimentos particulares com o jogo de búzios ou incorporado com entidades, promove sessões particulares de limpeza e recolhimentos para o tratamento de saúde física e espiritual.

Os rituais no Recanto de Pai João Velho são realizados aos sábados em intervalos de, no mínimo, quinze dias e, no máximo, de trinta dias, de acordo com a determinação do sacerdote Norivaldo Lopes Dias. Festividades com exceção das homenagens aos Pretos Velhos, ao Povo das Águas e a Cosme e Damião ocorrem também segundo a sua determinação. Na Roça Gongobiro Unguzu Moxicongo as sessões habituais ocorrem às quartas-feiras de 15 em 15 dias alternando Umbanda, Quimbanda e Candomblé. As festas são realizadas aos sábados. Vejamos agora, especificamente, dois rituais: A Festa das Moças no Recanto de Pai João Velho e o ritual de Preto-Velho e Boiadeiro na Roça Gongobiro Unguzu Moxicongo. Para a narração dos mesmos, foram mantidas na íntegra as falas das entidades e integrantes, que como se observará, usam largamente da linguagem coloquial.

4.3.1.A Festa das Moças no Recanto de Pai João Velho

*O atabaque do morro bateu, companheiro vai ver quem desceu.
É Margarida, balançando a saia, vai descendo o morro pra atender quem te
chama!
(Ponto da Moça Bonita Margarida, R.P.J.V.).*

Este ritual ocorreu em nove de junho de 2007. Sob a direção de Nelson Dias e sua esposa, incidia quase todos os anos no sábado de Aleluia. A data coincidia com o final do período da Quaresma, carregando dois significados: o término de um período considerado pesado pelos umbandistas e a chegada das Moças que durante a quaresma praticamente se retiraram do terreiro. O retorno das Moças era festejado também como forma de agradecimento, pois sua ausência, apesar do médium não ficar só durante a quaresma, era sentida por todos. A ligação neste terreiro com as entidades é mais que espiritual. As entidades não são apenas espíritos que se oferecem a um corpo para trabalhar. Elas são vistas como amigas companheiras e irmãs. Desta forma, a ligação é material e espiritual. A festa das Moças no Recanto de Pai João Velho acontece em dois

momentos, o sagrado e o profano, isto é, o ritual que nesta noite significa festa e celebração, e a recepção que dá início após a cerimônia com a participação dos integrantes do terreiro e seus convidados.

O espírito de amizade e apreço em relação às Moças, espíritos de Pomba-Gira, é sentido na própria preparação do festejo. As roupas ganham adereços mais ricos e mais belos, ou então, são confeccionadas roupas novas que traduzem o espírito festivo e de agradecimento. A elas são oferecidos presentes como perfumes, jóias, vinhos finos, champanhe e comidas do gosto de cada uma. Chama a atenção o cuidado com os detalhes. Prepara-se uma sofisticada recepção para as Moças, desde a decoração até o cardápio. A entrada do terreiro está decorada com arranjos de flores e foi estendido um longo tapete azul que o liga a casa principal.

A piscina foi decorada com velas sobre a água. Na área entre o terreiro e a casa principal instalou-se um telão onde se projetam musicais. O som é alto. Mesas decoradas completam o ambiente para receber os convidados. O movimento é intenso. Há um fervilhar de pessoas transitando para se arrumarem ou para os últimos preparativos. Aqueles que não são médiuns, mas que fazem parte da corrente se vestem a rigor, os homens trajam ternos e as mulheres vestidos de noite. Um cardápio especial foi preparado para o jantar que acontecerá após o ritual.

O terreiro foi ricamente decorado. No teto, abaixo das bandeirolas, mais ao centro do salão, formou-se um laço dourado seguro por tecidos azul e branco que davam impressão de um novo teto. Embaixo do laço, no chão, o pião contém pétalas de rosas vermelhas e no seu centro uma vela foi acesa. Diante do altar foi colocada uma grande mesa forrada com toalhas de cetim vermelho e dourado. Em torno dela, ao chão, há arranjos de flores vermelhas. Sobre a mesa foram colocados dois candelabros a velas, rosas vermelhas, flores do campo e dispostas as oferendas: bebidas e pratos de alimentos decorados. Cada Pomba-Gira tem a sua oferenda preparada pela sua médium que, atendendo ao pedido da entidade, providencia o que é do seu gosto e que também significa sua força. Neste ano, o destaque nas oferendas está na sofisticação da comida. Em geral, no sertão, a Pomba-Gira gosta de farofa de frango, galinha ou frango assado, lingüiça, frutas, vinho e champanhe, mas observamos na mesa frutos do mar, casquinha de siri, canapés, melões com gelatina de frutas, frios e mouses. No entanto, apesar da sofisticação, havia

alguns pratos convencionais como algumas bacias com farofa, frango assado e uvas. Talvez a sofisticação retrate a condição social dominante no terreiro.

A sessão começou às vinte três horas e quinze minutos. Neste terreiro a disposição hierárquica para as sessões é a seguinte: O sacerdote Norivaldo, sua esposa Rosiane Cristina Gomes Silva, Dona Nair e sua filha se colocam diante do pião, sendo que, Norivaldo fica um passo à frente de todas. À direita do salão posicionam-se as mulheres, tanto médiuns quanto da assistência e, à sua esquerda, os homens. São vinte e três horas e quinze minutos quando o sacerdote chama as médiuns e elas formam um círculo com ele a frente. Pede-se, então, que Dona Nair exponha os motivos da comemoração. Na fala da sacerdotisa é possível perceber a concepção e a ligação que o grupo possui em relação ao espírito de Pomba-Gira que por ele é denominado de Moça Bonita:

Sacerdotisa Nair Lopes Dias: *Estamos reunidas aqui, nós estamos hoje fazendo uma comemoração. É uma homenagem que nós estamos fazendo às Moças que trabalham nesta casa. Nós sabemos que são nossas amigas, nossas companheiras. São aquelas que estão com a gente em todos os momentos. Sempre nós lembrando e pedindo e elas sempre ali presentes, são grandes amigas que nós temos. Então nós falamos “As Moças”, mas sempre elas são ditadas como Pomba-Gira [...], nós sabemos que Pomba-Gira é um nome que elas recebem na encruzilhada, mas elas, todas elas, tem seu nome legítimo, são essas Moças que desencarnam mulheres que tem uma passagem no planeta terra muito desagradável. [...] Mas quando elas chegam num centro pra trabalhar, que elas encontram médiuns de bom coração, médiuns que estão a fim de cumprir sua missão de trabalho, médiuns que estão ali preparando pra melhorar cada vez mais sua vida material e melhorar a vida delas espiritual. Com esse trabalho que vai sendo feito, elas vão aprendendo a perdoar [...] e vão pegando um grau de conhecimento muito grande. Porque daqui do planeta terra elas levam grande conhecimento, Por quê? Porque na encruzilhada muitas são doutoras, advogadas, [...]. E, então, a gente vê que são mulheres preparadas de grande conhecimento, talvez mais do que nós que estamos aqui ainda na matéria, Por quê? Porque elas vêm nos dar muita orientação. Elas vêm trabalhar e trazendo assim um conhecimento muito grande tanto desta vida material quanto da vida espiritual, e elas têm aquela afinidade tão grande pelo médium que elas vão cada vez mais procurando desenvolver, procurando conhecer, recebendo uma palavra de cada um, do seu bom pensamento, do seu bom do coração e logo elas saem da encruzilhada. Então, saindo da encruzilhada elas não precisam mais daquela vestimenta, elas não precisam mais de bebida, de tá fazendo entrega de nada mais. Elas vão trabalhar só na essência daquele conhecimento, daquela força que elas já tão dentro, na encruzilhada, então elas ficam só comandando, aí elas vão preparar para que elas possam depois deixar o trabalho “terra a terra” e elas vão subir aqueles degrau do mundo espiritual. Aí o médium tem que tá preparado porque quando chega esse momento desta despedida... pela afinidade que o médium já tem com essa entidade, o médium sente muito, é como se ele tivesse perdido uma pessoa do sangue dele, [...]. Então, a gente quando fala em Pomba-Gira não vamos pensar que é mulher depravada, que é mulher que se incorporar com uma pessoa vai levar a pessoa pro mau caminho. Nada disso. Elas são mulheres educadíssimas, mulheres que*

só nos ensinam, [...]. Então, a gente tem que ter um grande respeito, um amor muito grande por elas [...]. Então, as Pomba-Gira são essas mulheres assim. Agora nós temos as Pomba-Gira... lá é igual aqui, igual na terra, se aqui nós temos nível alto, tem lá também o nível baixo. Já no nível baixo, já fala já vira a Quimbanda? aí agora já entra aquelas que topa tudo, elas ta pro que der e vier então essas... aí não é dizer que a gente vai desfazer que a gente vai desprezar a gente vai falar que elas são ruim, não, de forma nenhuma, cada uma no seu lugar, cada uma recebendo o respeito da forma que deve ser. Então, é isso o trabalho das Pomba-Gira. [...].

Em seguida, ela convida a todos para a prece do Pai Nosso em homenagem às Moças. Terminada a prece, o sacerdote Norivaldo diz às médiuns que se quiserem podem fazer, em voz alta, o agradecimento às suas Moças. Uma a uma, todas as médiuns falam um pouco sobre sua Moça. Agradecem a estas a ajuda que acreditam receber na resolução dos problemas da vida. Durante o agradecimento, fora do terreiro, fogos são soltos. Vejamos o agradecimento que a sacerdotisa faz à sua Moça Bonita:

Sacerdotisa: *Eu quero agradecer Serena.... quando eu falo que se não fosse minha amiga, se você [Serena] não ficasse perto de mim, eu não sei não, porque naqueles momentos tão difíceis que eu passei, ela sempre no meu lado me dando aquela força e sempre chegava perto de mim e falava assim: “fica firme, a vida é assim, não fique assim, a gente não tem vontade de ver você sofrer, mas nem tudo, nós temos os nossos limites de trabalho, quando chega no limite e ultrapassa, nós temos que ficar no nosso limite, nada mais podemos fazer, mas você fica firme, que eu estou sempre ao seu lado, te dando essa força, você vai cumprir sua missão, vou te dar muita força, ficar sempre ao seu lado e sempre te protegendo, nunca vou te deixar”. Então ela é uma Moça que eu agradeço muito, porque eu falo: a baixo de Deus, se não fosse essa força, eu acho que não estaria aqui. Porque o bate foi muito grande que eu passei, não foi fácil não. [...] A ela meu agradecimento e o amor que eu sinto muito grande que tenho por ela, Salve Serena!*

Dona Nair se refere ao falecimento do seu marido, o sacerdote Nelson Dias. Para ela, depois de Deus, a força maior que recebeu para enfrentar a dor da perda, foi lhe concedida pela Moça Serena. Acredita que esta estava sempre ao seu lado, murmurando palavras de consolo. A cada fala das médiuns seguia-se uma saudação com palmas à Moça. Após, o sacerdote Norivaldo inicia a abertura do “trabalho”:

O sacerdote: *Louvado seja nosso Senhor Jesus Cristo!*

Todos: *Para sempre seja Louvado.*

Esta frase é repetida por todos três vezes.

O sacerdote: *Bem meus irmãos, nós estamos aqui na casa do meu de Pai João Velho hoje, abrindo essa gira, comemorando hoje, juntamente com todos os irmãos que vieram aqui mostrar essa festa de dedicação ao mundo espiritual. Muitas vezes nós só pedimos, pedimos e pedimos, e esquecemos também de agradecer, [...] mas nós temos que parar para agradecer. E esses espíritos que nós trabalhamos aqui nesta casa, eles gostam de muita alegria, gostam das coisas mais alegres para que possam também trazer pra nós mais felicidade, mais paz, mais amor, mais compreensão, mais entendimento [...], porque esse mundo é passageiro. O que levamos daqui mesmo é só a roupa [...] Então, a elas só temos que agradecer essa força maravilhosa [...] quanto mais você faz uma coisa por elas, mais elas fazem por você. Quando mais você agrada mais você recebe [...]. Temos que sempre estar alertas, principalmente quem trabalha na Umbanda, para que a gente tenha essa ligação espiritual, pra quando você chamar, sua companheira ou seu companheiro estar presente junto com você. Aquele que for vidente vê o espírito perto da pessoa. Quando você sente a presença daquela companheira sua, você sente a energia, a vibração, aquele fortalecimento... Então esse agradecimento, esse agrado que você faz para que o espírito possa sentir, tirar essa essência, vai parar nos pedidos que fazemos. Então nesse dia maravilhoso, que estamos comemorando, nós vamos agradecer só, elas todas, muito bonitas, muito sorridentes. Estão todas sorrindo porque elas estão sentindo que realmente está havendo uma transformação e essa mudança está trazendo só coisas boas [...] Só elas é que mandam no terreiro agora. É elas, neste momento na força maior. Vamos abrir nosso trabalho, salve as Moças desta casa!*

Todos: *Salve!*

Todos se curvam e batem palmas ao som do atabaque.

Sacerdote: *Seu Tranca Rua abre o terreiro e fecha a rua.*

Todos: *Seu Tranca Rua abre o terreiro e fecha a rua.*

Sacerdote: *Salve Seu Tranca Rua.*

Todos se curvam e batem palmas ao som do atabaque.

Sacerdote: *A força maior eu peço neste moment. A você que está tomando conta da tronqueira neste momento, na tua força. Peço você para tomar conta para que nada possa entrar dentro deste Recanto, para que nada possa penetrar aqui dentro. Toma conta da sua tronqueira na força maior. Puxem o ponto dele!*

Todos cantam: *Convidei Zé do fogo pra tomar conta da tronqueira. Zé respondeu: já estou com a bandeira.*

Sacerdote: *Salve Zé do Fogo!*

Todos: *Salve Zé do fogo!*

Sacerdote: *Nós estamos agora também com aqueles jovens com sua responsabilidade; foram batizados dentro desta casa. Eles são agora os tocadores e cantadores da casa de meu Pai João Velho e agora eles vão puxar o ponto.*

Atabaqueiros: *Salve Zé Bonito! Salve, Zé Sete Couro!*

Todos cantam: *Zé Bonito já chegou, pra tocar neste Gongá.
Zé Bonito já chegou, pra tocar neste Gongá.
Ô Zé batedor, ô Zé cantador!
Ô Zé batedor, o Zé cantador!*

*Zé Sete Couro da Serra é batedor de tambor na aldeia.
Zé Sete Couro da Serra é batedor de tambor na aldeia.
Ô Zé vem bater o tambor no Gongá de meu Pai João Velho.
Ô Zé vem bater o tambor no Gongá de meu Pai João Velho*

Sacerdote: *Nós vamos agora abrir a gira.*

E começa a andar em torno do pião estalando os dedos, pedindo a força do orixá Xangô. Chama uma das médiuns, a mais antiga, para ficar do seu lado. Torna estalar o dedo e diz:

Sacerdote: *Salve Maria Sete-Saias!*

Todos: *Salve!*

O sacerdote pede que se inicie a gira em torno do pião enquanto posiciona uma das médiuns de frente o pião.

Sacerdote canta : *Ouvi uma risada na encruza, eu fui ver quem era lá!
Ouvi uma risada na encruza, eu fui ver quem era lá!
Era Maria Sete-Saias que veio pra trabalhar.
Era Maria Sete-Saias que veio pra trabalhar.*

A médium entra em transe, girando em torno do próprio corpo. Aos poucos, o transe dá forma a uma dança. Dançando Maria Sete-Saias se move até os atabaques e faz um movimento de reverência.

Todos: *Salve Maria Sete-Saias!*

Maria Sete-Saias dá uma risada e diz que não gosta de mulher feia mostrando desagrado em relação à roupa. Dona Nair diz que a médium dará um jeito. O sacerdote, então, dirige-se à outra médium e a coloca de frente o pião.

Sacerdote: *Salve Aurora!*

Todos cantam: *Estava sentada no toco, chamei não veio ninguém.
Estava sentada no toco, chamei não veio ninguém.
Se chamar Aurora vem, se não chamar volto também!*

A médium entra em transe com a personalidade-Aurora e cumprimenta os presentes.

Aurora: *Boa Noite!*

Todos: *Boa Noite!*

Em seguida, essa parte do ritual se repete: o sacerdote Norivaldo posiciona as médiuns, uma a uma de frente ao pião. Canta o ponto de cada uma, acompanhado pelo grupo ao som dos atabaques. Uma a uma, as médiuns entram em transe que gradativamente se transforma numa dança, neste estágio, o da dança, já é a Moça Bonita que dançando efetiva a possessão.

A manifestação das Moças acontece de forma organizada. A cada uma é dada atenção individualmente. Elas dançam com sensualidade e é perceptível que evitam a vulgaridade. Enquanto o sacerdote chama cada uma das médiuns para posicioná-las diante do pião e assim induzi-las ao transe, as Moças, as que já chegaram procuram a assistência, cumprimentam e conversam. Algumas, as mais antigas, chamam as médiuns em desenvolvimento³⁸, e com a mão sobre a sua cabeça as giram até iniciarem o transe. Neste momento, estão sempre acompanhadas pelo cambono: um familiar ou amigo. Estes ajudam as Moças durante a festa, pegando materiais como champanhe, velas e taças. É de responsabilidade também do cambono apresentar pessoas às Moças, esclarecer dúvidas, e cuidarem para que as pessoas giradas não caiam e nem se machuquem.

Ao som dos cantos e dos atabaques em ritmo de samba, na festa as Moças, trabalham sempre dançando. Algumas pedem champanhe que é colocada em taças coloridas de vermelho ou dourada, mas a Moça não bebe a champanhe. Com ela realiza “trabalhos” oferecendo ou colocando na boca do consulente, pedindo para que este pense no que quer alcançar: trabalho, saúde, conquista material, problemas amorosos etc. O champanhe, então, serve como ferramenta de trabalho, algumas Moças trabalham com perfumes - finos e muito possivelmente caros – que lhe são oferecidos ou pelo cambono ou pela pessoa que a procurou. Se oferecido pelo cambono, significa que o perfume pertence à

Moça e deve ser usado por ela para “trabalhar”. Se for levado por alguém da assistência significa que a pessoa quer utilizar o perfume para realizar algum “trabalho” ou então usá-lo no dia-a-dia como forma de proteção. A Moça segura o perfume, pergunta a pessoa o que ela deseja e “firma” o frasco, depois orienta como deve usar o perfume. Se o pedido se tratar de algo que está difícil de resolver a Moça “trabalha” com o perfume na sua mão. O trabalho pode se realizar de várias formas. A mais comum ocorre da seguinte forma: a Moça segura o perfume na mão esquerda, coloca o braço direito em volta do pescoço do paciente, caminha com este em volta do pião, pára de frente ao atendente, coloca o frasco sobre sua testa e depois na do paciente, fala alguma coisa em forma de segredo e entrega ao paciente o perfume. Algumas pessoas podem ser giradas, porém, neste caso, a gira não é para o transe de possessão, mas de descarrego. No entanto, pode acontecer, se o paciente possui mediunidade, o início de um transe.

Durante a festa, raramente os atabaques param de tocar. Os atabaqueiros são netos de Dona Nair e ainda são adolescentes, foram preparados por Norivaldo e seu irmão Neivaldo Lopes Dias. Este se posiciona do lado dos atabaques orientando os jovens na maneira de tocar e nos cantos.

Como Neivaldo é também cambono de sua esposa, esta quando está em transe “trabalha” próximo aos atabaques, isto é, perto do marido e do filho. Os atabaques são instrumentos de percussão que pela batida do atabaqueiro, preparado especialmente para tal função, segura os “pontos”, ou seja, dão aos cantos o caráter sagrado. Para tanto, foi preciso oficializar o sagrado nos atabaques a partir da consagração pelo batismo dos atabaqueiros. São eles agora os responsáveis em “segurar” o ritual dando-lhe firmeza. Durante a festa, tanto o sacerdote Norivaldo se posiciona ao lado dos atabaqueiros, quanto Dona Nair. A preocupação dos dois se justifica pelo fato de que na Umbanda, os “pontos” cantados significam a “força” dos guias, portanto para que o “trabalho” tenha êxito faz-se necessário não se descuidar.

³⁸ Mulheres que estão em processo de formação para serem médiuns de incorporação.



FIGURA 23: O atabaqueiro Marcel Raoni Moreno Borges Dias n Recanto de Pai João Velho.

Vejamos alguns dos cantos desta festa:

*Arreda, arreda, arreda que chegou mulher.
Arreda, arreda, arreda que chegou mulher.
Ela é a Pomba-Gira, rainha do Candomblé.
Ela é a Pomba-Gira, rainha do Candomblé.*

*A macumba no morro pegou fogo, pegou, pegou, deixa pegar.
A macumba no morro pegou fogo, pegou, pegou, deixa pegar.*

*Oi joga, joga, joga, joga terra no brinquedo.
Oi joga, joga, joga, joga terra no brinquedo.
Pois chegou Moça Bonita pra sambar neste terreiro
Pois chegou Moça Bonita pra sambar neste terreiro.*

*Eu tenho, eu tenho, eu tenho gente boa na gaiola.
Eu tenho, eu tenho, eu tenho gente boa na gaiola.
Eu não sei o que é que eu tenho.
Quando eu canto as Moças chora.*

*Moça Bonita, que veio pra trabalhar.
Moça Bonita, que veio pra trabalhar.
Põe a rosa no cabelo e vem pra me ajudar.*

Põe a rosa no cabelo e vem pra me ajudar.



FIGURA 24: Neivaldo Lopes Dias e a sacerdotisa Nair Lopes Dias orientando um dos atabaqueiros.

*A luz é vermelha, ela veio pra clarear,
No símbolo desta luz é que eu posso te ajudar.
A luz é vermelha, ela veio pra clarear,
No símbolo desta luz é que eu posso te ajudar.*

*Pomba-Gira, macundendê, macundendê, macumbagirá.
Pomba-Gira, macundendê, macundendê, macumbagirá.
Pomba-Gira, macundendê, macundendê, macumbagirá.
Pomba-Gira, macundendê, macundendê, macumbagirá.*

Uma das Moças, Aurora, que “trabalhou” durante a festa frente aos atabaques, convida as pessoas a dançarem com ela. A dança, vista vulgarmente como algo profano, no ritual de Umbanda, possui aspecto sagrado. Em frente à convidada, Aurora dança. O toque do atabaque, o canto, a possessão, a vestimenta em modelos do século XIX, completam o clima místico estimulado pela crença. A convidada, dançando com a Moça Aurora, não resiste ao misticismo envolvente, à medida que aumenta o ritmo da dança entra em transe. Quando alcança o ápice do transe, dançando, Aurora ri alto em quase um grito, é a sua satisfação, pois o transe significa que uma Moça se aproximou naquele momento, ou seja,

entrou no ritmo da festa. Todos na corrente acreditam que além deles e de seus convidados há outras Moças ali presentes. Não há médiuns em quantidade para todas elas. Na dança com aqueles que não são médiuns, elas ensaiam uma manifestação. Como é o primeiro transe da convidada há um cuidado por parte da Moça que não permite que o transe dure por muito tempo. Abraça a convidada segurando-a e interrompendo sua dança. Encosta sua cabeça na cabeça da convidada e a retira do transe soprando fortemente seus ouvidos. O canto “tirado” por Aurora quando a convidada entrou em transe é o seguinte:

*O moinho lá no morro pegou fogo, pegou, pegou, deixa pegar!
 O moinho lá no morro pegou fogo, pegou, pegou, deixa pegar!
 O moinho lá no morro pegou fogo, pegou, pegou, deixa pegar!
 O moinho lá no morro pegou fogo, pegou, pegou, deixa pegar!*

Logo depois uma Moça de nome Margarida “tira” o ponto:

*Quando eu danço na encruza, eu danço é pra trabalhar.
 Quando eu danço por aqui, eu danço é pra comemorar.
 Quando eu danço na encruza, eu danço é pra trabalhar.
 Quando eu danço no terreiro, eu danço é pra comemorar.*

Para a Moça dançar é feito uma roda com outros integrantes da corrente para que aquele que dança com ela, se entrar em transe, não se machucar. A Moça Aurora, durante a dança se retira. O corpo da médium cai e os que estão na roda a seguram. Ao voltar do transe a médium visivelmente está cansada, sendo que o sacerdote coloca-a sentada no chão, encosta sua mão sobre a cabeça dela, faz uma prece, e com esta a médium recobra a consciência. Em seguida, Dona Nair anuncia que já é hora das Moças saírem, ou seja, irem embora. Uma a uma elas começam a se retirar (desincorporar) enquanto todos cantam:

*Pomba-Gira é uma moça linda
 Que anda a meia noite.
 E anda na madrugada.
 E ela é dona da encruzilhada.*

À medida que as Moças saem, o atabaque e as palmas as saúdam. As mais antigas no terreiro são as últimas a saírem. Durante a festa dois médiuns se manifestaram com seus Escoras, pai e filho: Nelson Dias Filho e Nelson Dias Neto. Este Escora, ao

conversar com o pai do médium, já desincorporado, pede que providenciem um terno para que ele vista no próximo trabalho. É dito a ele que a roupa será providenciada. Antes de se retirar, o Escora sedutoramente cumprimenta Dona Nair e como um cavalheiro retira o chapéu da cabeça, reverenciando-a. Convida-a para dançar segurando sua mão e com a outra mão segura o chapéu, depois coloca o chapéu na cabeça e dança com Dona Nair. No sertão, os Escoras são conhecidos por serem sedutores e cavalheiros com as mulheres. No momento da dança entre ele e Dona Nair, não se trata de um neto dançando com a avó, mas sim de um homem dançando com uma mulher. Na gira de Umbanda, o sagrado pode ter ares de profano.

Os Escoras preparam sua saída, Dona Nair “tira” o “ponto”:

*Oi na fumaça eu vim, na fumaça eu vou voltar.
 Todo mal que aqui tiver levo pra ondas do mar.
 Oi na fumaça eu vim, na fumaça eu vou voltar.
 Todo mal que aqui tiver levo pra ondas do mar.*

A última Moça a sair é Margarida que canta:

*Na encruzilhada que eu vou vocês não podem me acompanhar.
 A encruzilhada é lugar de Pomba-Gira trabalhar.
 Na encruzilhada que eu vou vocês não podem me acompanhar.
 A encruzilhada é lugar de Pomba-Gira trabalhar.*

Todos os médiuns ao saírem do transe são assessorados por alguém que lhes levam água e verificam se o médium está bem. Todos sabem que o transe, de certa maneira, é perigoso. Já ouviram falar da possibilidade de alguém passar mal ou mesmo “desencarnar” após o transe. Como dito, é visível o cansaço do médium após o transe. Terminada esta parte do trabalho, Dona Nair, em voz alta, pergunta se todos estão passando bem.

Uma hora e cinquenta e quatro minutos após o início da sessão, o “trabalho” entra em outra fase: a do Escora. A linha dos Escoras na Umbanda deste terreiro é vista como o conjunto de Exus e Moça Bonita, ou seja, entidade homem, Exu doutrinado e Pomba-Gira doutrinada. No senso comum que permeia o grupo, a linha de Escora e Pomba-Gira pertence a Umbanda, o que difere este terreiro de todos os outros visitados por nós que tem como da Quimbanda a linha de Escoras e Pomba-Gira. O Escora chefe deste

terreiro, chama-se Pilão, sucessor de Sete Pingo³⁹. Trazido por este, Pilão apesar de estar submetido a ele sempre demonstrou independência, o falecimento do médium de Sete Pingo, colocou-o como um dos líderes principais do terreiro. Vejamos a sua entrada nesta festa:

Sacerdote: *Salve!*

Todos: *Salve!*

A saudação acontece com palmas e ao som dos atabaques. Um a um os médiuns (homens) saúdam seus Escoras. O sacerdote também saúda outros “companheiros”, os Escoras não trabalham sozinhos. Geralmente, são chefes de uma falange de Exus. O sacerdote tira vários pontos e é acompanhado por todos.⁴⁰

Enquanto o grupo canta os pontos, o sacerdote ao ritmo dos atabaques dança em torno do pião. É ele quem dá o sinal para parar o canto, enquanto isso não acontece o canto é seqüencialmente repetido. Segue-se saudação a vários companheiros do sacerdote, entre eles Ogum que até pouco tempo no Recanto não era louvado.

Sacerdote canta: *Quando Ogum foi pra guerra.
Oxalá deu carta branca.
Pra Ogum vencer batalha,
E seus filhos vencer demanda.*

Sacerdote: *Salve!*

Todos: *Salve!*

Sacerdote canta: *Oi quem vem lá sou eu, oi quem vem lá sou.
Oi a cancela bateu, e o cavaleiro sou eu.
Oi a cancela bateu, eu vi poeira subir.
Eu vi no pé do cavalo, eu vi a espora tinir.*

Enquanto todos cantam, o sacerdote gira dançando em torno do pião. Pela dança, progressivamente, o sacerdote vai entrando em transe até girar rapidamente dentro do pião batendo forte o pé esquerdo. O atabaque finaliza junto com ele. É o sinal para que todos parem de cantar. Há uma sincronia entre os atabaqueiros e o sacerdote, mesmo quando este está em transe de possessão. O silêncio indica que o Escora chefe já está manifestado no sacerdote. Ninguém quebra o silêncio, este se acaba com o riso da

³⁹ Escora do sacerdote Nelson Dias.

entidade. Seu riso é o sinal de que está firme e feliz em estar no terreiro. Dona Nair o cumprimenta, não há formalidade nos cumprimentos, o que demonstra a intimidade de mais de trinta anos cultivada entre estes. Em seguida, Pilão, cumprimenta todos na corrente. Neste momento a gira já não existe mais. As mulheres voltam para seus lugares e os homens também. Alguns cumprimentam com mais intimidade, demonstrando também afinidade. Um desses queixa-se de dor nas costas. Pilão brinca sugerindo a proximidade da velhice, abraça o homem e caminha com ele em volta do pião, cantando:

Oi quem bate na porta sou eu.

Oi quem te chama sou eu.

Oi quem bate na porta sou eu.

Oi quem te chama sou eu.

Todo o grupo acompanha. À medida que gira com o homem em torno do pião, aos poucos, este vai entrando em transe. Apesar de ter um companheiro, ou seja, um Escora que o acompanha, este homem não entra em transe completamente. No Recanto, quem não é médium de incorporação pode ter também um companheiro para protegê-lo. Como não “recebe” plenamente o Escora, o transe durante a gira é uma forma de se “descarregar”, ou seja, enquanto gira, o companheiro se aproxima do seu corpo provocando o transe. Esta aproximação, para o umbandista, retira do corpo da pessoa energias pesadas que possam estar lhe causando transtornos. No caso deste homem, dores nas costas. Dentro do pião, Pilão segura uma das mãos do homem que, em transe, gira em torno do pião apressadamente, quase correndo. No ápice do transe, quando o homem praticamente gira sozinho, ou seja, está em estado alterado de consciência, o Escora ri alto, o que significa que a entidade, companheiro do homem, está trabalhando. Depois de mais ou menos um minuto, o homem é parado pelo Escora que segura sua cabeça, balança-a e sopra os ouvidos para garantir a saída da entidade. Em seguida, a esposa do homem leva-lhe água. Percebe-se neste terreiro que cada componente tem alguém que se responsabilize por ele durante o transe. Isso é uma exigência das entidades que lideram o templo.

As pessoas procuram Pilão para conversar. É visível a alegria e a satisfação em recebê-lo. Vez em quando, o Escora faz uma brincadeira e as pessoas riem. No entanto, continua trabalhando. Os médiuns e os integrantes da corrente levam até ele colares que

⁴⁰ A pedido do sacerdote, os pontos cantados neste momento não estão no texto em função do sacerdote não ter obtido a permissão espiritual.

trazem no pescoço. Neste terreiro costuma-se levar objetos para que os Escoras o “firmem”⁴¹ como a cachaça, uísque, cigarros e charutos. Para isso se forma uma fila de pessoas diante dele. Um dos cambonos lhe leva uma garrafa de uísque. Esta bebida bem como a aguardente são, neste terreiro, ferramentas de trabalho dos Escoras. Com o uísque, o Escora trabalha diretamente com o consulente dando-lhe para beber enquanto conversam sobre o que o consulente deseja. As cachaças são utilizadas de várias formas: banhos, remédios, limpeza do lar, automóveis ou ambiente de trabalho. Acredita-se, no Recanto, que a cachaça “firmada” pelo Escora descarrega o corpo dos maus fluídos provocados por inveja e encosto e demandas⁴². Terminado o atendimento acompanhado por Dona Nair e Rosiane, Pilão se dirige a mesa das oferendas, faz algumas perguntas, elogia a beleza e o requinte da festa.

Em seguida, posiciona-se diante do pião, elogia o empenho de todos e fala: *Cês tão tudo aí, tá tudo muito bom num tá? Agora cês vão... depois aí... cês podem... tá tudo fluidificado*. Pilão está dizendo que depois de encerrada a reunião, todos podem se servir do que está na mesa. Neste terreiro as entidades não comem. Em seguida, a sacerdotisa Nair Lopes Dias agradece a entidade Pilão pelo empenho em ajudar a todos e por estar chefiando as Moças Bonitas. Em frente ao pião, ele segura as mãos de Dona Nair e de Rosiane, despedindo-se. Na sua despedida todos cantam.

Todos cantam: *Bom dia amigo, bom dia amigo meu.
E bom dia amigo, quem vai se embora sou eu.
Bom dia amigo, bom dia amigo meu.
E bom dia amigo, quem vai se embora sou eu.*⁴³

De mãos dadas à Dona Nair, e Rosiane, o sacerdote Norivaldo sai do transe. É colocada atrás dele uma cadeira onde é sentado ainda de mãos dadas com a mãe e a esposa. Depois todos fazem a oração do Pai Nosso enquanto um dos cambonos, que também foi ajudar o médium no término do transe chama o sacerdote à consciência: *Norivaldo, seu anjo de guarda, te chama!* Recobrada a consciência, o sacerdote encerra o trabalho repetindo três vezes.

Sacerdote: *Louvado seja nosso Senhor Jesus Cristo!*

⁴¹ Conceder ao objeto uma natureza mágica, sagrada.

⁴² Perseguições material e espiritual.

⁴³ Como já passa de meia noite, saúda-se o novo dia.

Todos: *Para sempre seja louvado!*

Sacerdote: *Seu Tranca Rua, fecha o terreiro e abre a rua.
Seu Tranca rua, fecha o terreiro e abre a rua.*

Todos repetem a frase. É uma hora e quarenta e quatro minutos da madrugada do dia 10, quando Norivaldo, após agradecer as entidades pelo trabalho diz:

Sacerdote: *Está encerrada mais uma obrigação na casa de meu Pai João Velho.*

Bate palmas, todos acompanham. Ele bate a cabeça no chão em frente ao pião. Depois bate a mão no chão, três vezes.

Encerrada a sessão, todos se servem da comida que está à mesa, lembrando que esta comida para o grupo foi fluidificada. Portanto, possui caráter sagrado. É servido também a todos um pouco do uísque deixado pelo Escora. No momento de se ingerir a bebida, é recomendado que se pense em algo que se deseja e em seguida, inicia-se o momento profano, quando é servido o jantar.

4.3.2. Ritual de Preto Velho e Boiadeiro na Roça Gongobiro Unguzu Moxicongo

Em 14 de fevereiro de dois mil e sete, mais uma sessão de Boiadeiro e Preto Velho foi realizada neste terreiro. As sessões de Umbanda na Roça Gongobiro Unguzu Moxicongo, geralmente, acontecem divididas em duas partes. No caso deste ritual, primeiro são cultuados os Pretos-Velhos e depois os Boiadeiros. Esta sessão precede a entrada da quaresma, período significativo no umbandismo. De legado católico, a observância da quaresma na Umbanda possui um caráter semelhante ao do catolicismo popular. É também um período de restrições. No sertão norte-mineiro, os umbandistas consideram a quaresma um período “pesado”, pois a fronteira entre a encruza e a realidade material é ultrapassada sem obstáculos pelos habitantes da primeira. Costuma-se ouvir no terreiro que os “bichos estão soltos”, isto é, as entidades consideradas de pouca luz durante quarenta dias circulam livremente pelo mundo. É dada a elas liberdade de ir e vir. Desta forma, é um período em que se pode fazer magia utilizando tais entidades. Os terreiros, então, se preparam para a defesa do seu equilíbrio e dos médiuns. Em alguns, acredita-se que estas entidades também merecem ser cultuadas e a elas deve-se na quaresma prestar a

caridade, invocando-as em sessões de Quimbanda para a realização de trabalhos e desta forma lhes dá a oportunidade de se movimentar em busca de luz. Ainda assim, mesmo sendo visto como período em que se pode também prestar a caridade, considera-se o seu lado perigoso, o da magia negra. Ainda que não se sofra a magia, pode acontecer a atração, em função da mediunidade, de algum Exu. Faz-se necessário, portanto, fechar o corpo dos médiuns na quarta-feira de cinzas, o que é feito realizando-se um “trabalho” de Umbanda.

A sessão de Preto-Velho e Boiadeiro no terreiro em questão estão inseridos no esquema de preparação e defesa da quaresma. Antes do ritual de fechamento do corpo com as cinzas os Pretos-Velhos, devem preparar o corpo mediúnico para a entrada do período e o Boiadeiro deve garantir a vigilância sobre o seu “gado”, isto é, sobre os integrantes do terreiro afim de que não debandem, dificultando o seu trabalho. Desta forma, é recomendado aos médiuns evitarem lugares considerados perigosos e viagens longas. Estas orientações são reafirmadas anualmente antes da entrada da quaresma pelos Pretos-Velhos e Boiadeiro.

Este ritual por ser de Umbanda é visto como um rito de “energia” leve, e leve são os apetrechos utilizados para seu culto. Nas vestimentas dos participantes predomina o branco, com exceção do sacerdote que veste calça branca e blusa azul claro. A cambona - assistente do sacerdote - também está vestida no mesmo tom de azul. Pela roupa, ela se destaca identificando a sua função no terreiro. Visualmente, é possível perceber se o rito é de Umbanda ou não. As roupas identificam o ritual, bem como alguns hábitos como o fato da luz do salão estar acesa ou não. Nos rituais de Quimbanda, por exemplo, é comum a iluminação ser apenas a velas. Esta noite na Roça Gongobiro Unguzu Moxicongo, o destaque é para o pejí totalmente iluminado com luzes pisca-pisca.

O ritual se inicia às 19h30min, todos os médiuns entram no salão e se posicionam em torno do pião. Nesta noite há poucos médiuns, muito possivelmente a chuva impediu que a maioria estivesse presente. Como dito anteriormente, a Roça Gongobiro Unguzu Moxicongo é distante da área central da cidade e a maioria dos médiuns não possuem automóvel para sua locomoção. Mesmo com o corpo mediúnico reduzido, o sacerdote Maurício dá início à sessão com o ritual de defumação: primeiro defuma os cantos do salão, depois o pejí, o pião, a entrada para o salão, os atabaques, os médiuns e a assistência e a si mesmo. Este ritual acontece sob cantos específicos acompanhado do toque dos atabaques. Os cantos sempre são iniciados pelo sacerdote que

canta primeiro uma frase. As seguintes são repetidas pelo grupo e assistência. O canto umbandista geralmente possui a letra pequena. Desta forma, é repetido várias vezes com duração indeterminada, pois depende do sacerdote. É ele que sabe quanto tempo deve durar o ponto e o trabalho. Os tocadores de atabaques da casa tocam sob a regência do sacerdote que emite sinais com o braço para determinar o início e o término de um canto. A regência ocorre também quando o sacerdote está em transe de possessão. Vale ressaltar que o ritual de defumação sempre acontece antes da incorporação, ou seja, antes do transe de possessão, pois é para os umbandistas um ritual obrigatório de limpeza do terreiro e de todos os presentes. Vejamos:

Sacerdote canta: *E a todos meus orixás, dá licença pra defumar.*

Todos: *Eu defumo eu defumo esta aldeia real.
Eu defumo eu defumo esta aldeia real
Eu defumo eu defumo esta aldeia real*

Todos: *Nossa senhora defumou todos os seus filhos foi para eles cheirar.
Eu defumo, eu defumo estes meus filhos, é para a sorte e a saúde entrar.*

O sacerdote canta: *A Umbanda cheirou, cheirou guiné.
Ora vamos defumar seus filhos de muita fé.*

Todos: *Ô defuma eu papai, ô defuma eu papai,
Ô defuma eu papai com o defumador de guiné.*

Depois da defumação, os atabaques param e o sacerdote se dirige para o centro do salão e, de frente ao pião, inicia as orações acompanhado pelo grupo. Reza-se Pai Nosso, e a Ave Maria.

Sacerdote: *Que essa prece seja compreendida e entregue a essa defumação. Para que a gente possa ter esse ambiente purificado e até mesmo esta vida espiritual onde possa a defumação afastar todos os maus fluidos, os maus espíritos para que a gente possa dar iniciação aos nossos trabalhos buscando os nossos mentores em seguro para virem comunicar conosco na noite do dia de hoje. Ó Deus de amor e misericórdia! dai aos médiuns a compreensão perfeita da santidade, da missão que lhes foi confiada, da responsabilidade que lhe cabe ao desempenho desta função. Deus nosso pai permiti que sentimos fortemente a influência do plano invisível, principalmente dos nossos anjos da guarda a fim de que possamos mais facilmente eliminar dos nossos corações e do nosso pensamento todo ódio, toda inveja, todo orgulho, toda vaidade, todo egoísmo, todas as outras imperfeições que possam achar imbuídas aos nossos espíritos. Ó virgem mãe Maria Santíssima, rogai a Deus por tos nós por todos os filhos que trabalham pela prática do*

bem que possa nos dispensar bastante proteção para que os nossos trabalhos espiritual da nossa Umbanda seja Coroada de êxito.

Todos: *Que assim seja!*

Sacerdote: *Salve São Miguel, São Gabriel e São Rafael!*

Todos: *Salve!*

Sacerdote: *Salve toda a falange de Umbanda!*

Todos: *Salve!*

Sacerdote: *Em nome de Deus pai todo poderoso que auxilia sempre nossos anjos da guarda, estão em aberto nossos trabalhos a nossa concentração de Umbanda na noite de hoje.*

Todos: *Que assim seja!*

O sacerdote Maurício inicia um canto em forma de lamento que se assemelha a uma ladainha. Ele canta uma frase e o grupo responde, completa o ritmo de lamento o fundo musical proporcionado pelo atabaques que soam baixo em ritmo rápido. O lamento, seqüencialmente é repetido várias vezes.

Sacerdote canta: *Vou abrir a minha Umbanda com a licença de Oxalá.*

Todos: *Salve a rainha das flores, salve a Sereia do mar.*

Sacerdote: *Salve!*

Todos: *Salve!*

A saudação é feita com palmas e os atabaques.

Sacerdote canta: *Somos filhos de Umbanda.*

Todos: *De Umbanda somos filhos.*

Depois dos cantos executados como lamentação, o sacerdote inicia outros cantos seguidos dos atabaques em ritmo rápido e batida forte. Os atabaques ecoam intensamente no salão e a corrente dá início à gira. A gira nas Umbandas de salão e de terreiros são essenciais para a preparação do transe. A gira “descarrega” e dispõe o corpo para a incorporação. O atabaque, o balançar do corpo com a dança na gira, concedem ao médium o clima necessário para “receber” o guia. Neste sentido, é vista como parte relevante no ritual.

Sacerdote canta: *Eu abro nossa gira com Deus e Nossa Senhora!*

Todos: *Eu abro a nossa gira Sambogolê pamba de angola.*

Há uma saudação e os cantos são dirigidos aos pretos velhos. A gira continua seguindo o ritmo dos atabaques que se tornam mais intensos, ao mesmo tempo em que se intensificam também o canto e a dança dos girantes em torno do pião. O sacerdote se destaca na gira por estar entre esta e o pião, regendo o conjunto formado pelas vozes, atabaques e o Adijá⁴⁴.

Sacerdote canta: *Ó minha Santa Rita, hoje é dia, hoje é dia é dia de Deus.*

Todos: *Ó minha Santa Rita, hoje é dia, hoje é dia é dia de Deus.
Ó viva as almas, oi viva as almas na hora de Deus.*

As vozes ecoam fortemente e as palmas acompanham auxiliando os atabaques. Durante a gira, percebe-se o entusiasmo dos integrantes. Alguns ensaiam um solo, tanto no canto quanto na dança. Estes rodopiam e fazem saudações individuais em voz alta, em quase um grito como: *Viva as Almas!* ou *É pras almas!* Os cantos são muitos, dificilmente são repetidos. Neste terreiro há um grande número de “pontos” que são cantados e há uma preocupação em não repeti-los.

*Eu andava perambulando sem ter nada para comer
E pedi a santas almas que viessem me valer
Foi as almas que me ajudou. Meu Divino Espírito Santo,
Oi viva Deus Nosso Senhor.*

*Andei, andei Meu Pai, pra conhecer.
Bati na porta mamãe só pra te ver
O seu destino meu pai que dá é Deus
Venha me valer meu pai Obaluê
Baluaêêêê*

No último canto, o sacerdote Maurício pára em frente ao pião e depois de alguns segundos inicia o transe. Pela sua fisionomia e pelo ritmo do seu corpo, percebe-se que a sua consciência apresenta alteração. O fato de parar em frente ao pião, para o grupo, denota que o Preto-Velho está presente. O transe se dá aos poucos, sem que o sacerdote

gire em torno do seu corpo. Para os umbandistas, a alteração da consciência no transe provocado pelos Pretos-Velhos ocorre de forma branda e lenta comparada aos transe provocados por entidades como Exu e Pomba-Gira. Os pretos velhos são entidades em evolução e dotadas de luz. Quando se percebem os sinais do transe apresentados pelo sacerdote, a assistente retira de sua cabeça um pano que estava amarrado. Coloca-o sentando em um banquinho e, depois de alguns segundos, ouve-se então a voz de um velho.

Preto-Velho: *Eh viva....*

A assistente saúda o Preto-Velho em voz alta:

Assistente cumprimenta em voz alta: *É pras almas!*

Todos batem palmas fortemente. Ecoa também o som dos atabaques.

Preto-Velho: *Eh Louvado seja!*

Todos: *Louvado seja!*

Os atabaques param e durante alguns segundos ouve-se apenas os estalos dos dedos do Preto-Velho que pede:

Preto-Velho: *Prece!*

O grupo executa a oração do Pai Nosso e a Ave Maria.

Preto-Velho: *Que essa prece seja entregue à falange de todas as almas santas e benditas que protegem esta aldeia e dê muita segurança. Abençoada seja as almas, minha fia. Viva Deus! que a benção de Deus, pai todo poderoso lhe cubra de graças. Viva Deus!*

A assistente então, busca os apetrechos usados no ritual pelo Preto-Velho: um manto branco que é colocado sobre suas pernas, o cachimbo que é aceso pela assistente na boca do Preto-Velho, um copo d'água, um pequeno ramo verde e um cordão de São Francisco. Constantemente, a perna direita do sacerdote durante o transe se mexe. Notoriamente identificam-se gestos, voz e vocabulário de uma pessoa em idade avançada

⁴⁴ O adijá é um instrumento musical utilizado por umbandistas e candomblecista para atrair a energia de

que não pertence à pós-modernidade. Acredita-se na Roça Gongobiro Unguzu Moxicongo que esse Preto-Velho viveu materialmente no tempo da escravidão. Após saudações ele se apresenta:

Preto-Velho: *Viva Deus, minha fia! Salve essa casa santa e benta!*

Todos: *salve!*

Preto-Velho: *salve a estrela guia,*

Todos: *Salve!*

Preto-Velho: *salve o Oriente*

Todos: *Salve!*

Preto velho: *Louvado seja nossosenhora jesunsancristo!*

Todos: *Para sempre seja louvado!*

Preto-Velho: *Ele [Deus] se acha presente (...). Pai Cassiano do Moçambique, mais uma vez é presente trazendo paz, saúde, trazendo alegria força e união espiritual no meio de toda a muzumfilharada.*

Todos: *Que assim seja meu pai!*

Preto-Velho: *Como tão passando vosmicê, minha fia?*

Todos: *A benção, meu pai.*

Preto-Velho: *Bençoadado seja Zambi, minha fia, bençoadado seja Zambi, bençoadado seja Zambi, Viva Deus! que a benção de Zambi, a proteção das almas santas e benditas e São Miguel Arcanjo que há de ser a proteção, a força, a segurança e o guia de todos os meus filhos, dia e noite, noite e dia. Como se dizi, a espiritualidade: ela busca dentro da fé, dentro da confiança de cada um dos meus filhos. Nada é..., como se dizi meus filhos, no tempo até mesmo do cativo, negros juntavam em sua senzala para em grupo se trabalhar, invocar e chamar os seus espíritos, os seus mentores para vir a se comunicar. Hoje eu veijo, que dentro do campo espiritual uns vem arremovendo a sua fé, os outros até mesmo se sente as dificuldades, e sente o desânimo, a falta do zacorage para que possa vim pagar uma sessão espiritual porque já choveu, porque se o sol da quente, porque se tá de todas as zunformas, Os fios nunca se satisfazem. [...]. E a vida de vosmicê aqui na terra, ela segue de uma forma meus fio, que o que remove em vosmicê e o que mexe com azamontanha é a vossa fé, se há uma fé vosmicê atravessa sim meus fios, não se encontra barreira, não se encontra dificuldade, não se encontra o desânimo, a falta de zacorage dos meus fios. E os filhos vão seguindo dentro da lei, dentro da vossa própria religião que foi apontada e a vossos ombros foi confiada por vosso pai de lá de cima[...]. Mas negunzuveio, Pai Cassiano de Moçambique, muito alegre satisfeito está com o meu rebanho que se encontra presente. Mas que a benção de Deus pai todo poderoso, e a força de São Miguel Arcanjo, Senhora do rosário que há de proteger os demais filhos de fé que faz parte dessa casa, que por motivo de força maior não pôde comparecer, que a força de*

Deus e a proteção das correntes dos pretos velhos, todas as falange dos pretos velhos, que há de proteger todos os meus filhos onde estiver dentro da sua fé viu minha filha? É pras almas!

Todos: *Todas as almas!*

Após , o Preto-Velho pega o copo com a água, o ramo verde, coloca este dentro do copo, mexe algumas vezes e depois coloca o copo com o ramo dentro do pião onde está um vela branca acesa. Este curto ritual com a água, o ramo e a vela significam a energização do terreiro.



FIGURA 25: Ritual de Energização do terreiro realizada pelo Preto-Velho Pai Cassiano do Moçambique.

Nesse momento, o Preto-Velho, de acordo com os integrantes do terreiro, busca energia para sustentação da sessão. A água é muito utilizada nos rituais de Umbanda na medida em que foi retirada de um ponto de força, isto é, veio do rio, morada de entidades puras e que, no sertão, tem sua representação na deusa Oxum. Na água está a energia que entidades, como o Preto-Velho, podem manipular em favor do bem. O ramo verde significa a força da mata e é recomendado que se retire da natureza. A vela significa luz, pois ilumina espiritualmente o terreiro com a energia da entidade que se invoca. Este ritual é acompanhado por cantos e atabaques.

*Aê, aê, babá, eu vou abrir meu caicó.
Eu vou pedir licença a zambi. para abrir meu caicó*

*Navio apitou no mar, as água balanceou.
Na aldeia dos pretos velhos, quero ver falar nagô.*

Após a energização do terreiro, canta-se para a chegada dos outros Pretos-Velhos.

Preto Velho: *Chega quem pode, quem tem de chegar; está aberta pretos velhos.
Vêm trabalhar.*

Um a um os médiuns vão entrando em transe. Cada cantiga é seguida de saudação às almas.

*Cativeiro que preto teve na glória de Deus, amém.
Ele hoje já é senhor; não é cativo de mais ninguém.*

*Senhora do Rosário, foi quem me trouxe aqui.
As águas do mar é forte, eu vi, eu vi.*

Preto-Velho: *Salve a Senhora do Rosário, Viva Deus!*

E canta:

*Eu choro o meu cativeiro, o meu cativeiro, o meu cativeirão.
Eu choro o meu cativeiro, o meu cativeiro, o meu cativeirão.
No tempo da escravidão Preto-Velho muito trabalhou.
Ele entrava na sua senzala, batia o Gongá, saravá, Pai Xangô.*

É oferecido à assistência uma bebida (Sangue Real)⁴⁵ que o Preto-Velho tomou na cuia. Todos podem tomar desta bebida com exceção das crianças. É recomendado que ao ingeri-la que se pense em algo que se deseja, principalmente se o desejo for ligado à questão da saúde. Em seguida, Pai Cassiano de Moçambique (Preto-Velho) abre espaço para que a assistência se consulte com os Pretos-Velhos. As pessoas ajoelham-se diante deste e com eles conversam pedindo auxílio na resolução de problemas. Por eles são orientados e alguns fazem anotações sobre o que o Preto-Velho lhes fala. Também recebem o passe que é aplicado com as mãos através dos estalos dos dedos depois da

⁴⁵ Bebida preparada especialmente para os Pretos-Velhos. Entre os ingredientes estão presentes vinho e canela e mel.

utilização da fumaça do cachimbo. Terminado o passe o Preto-Velho se despede da pessoa que se levanta, dando lugar à outra. Durante os passes, os cantos continuam; estes, acreditam os integrantes do terreiro, dão sustentação e força ao trabalho executado pelos Pretos-Velhos. O ritmo é rápido, empolgante e marcado pelo toque dos atabaques, entre os cantos destacamos;

*Preto-Velho quando nasceu, ele veio ao mundo pra cumprir sua missão.
Ele encontrou a princesa Izabel e pediu ao bom Jesus e acabou com a escravidão*

*Mas ele é Preto-Velho, ele é tatanagô ê, entra no gongá.
Ele é meu pai Xangô.*

Passados trinta e cinco minutos, todos já foram atendidos, o Preto-Velho, com o cordão de São Francisco se benze. A intenção é afugentar os maus espíritos do médium. Durante esse ritual ele canta orações em tom de lamentação. Todas as pessoas da corrente e alguns na assistência se ajoelham e abaixam a cabeça. O atabaque, soando baixo, acompanha a ladainha entoada pelo Preto Velho.

Preto-Velho: *Ó meu Jesus de Nazaré, viemos da Virgem Maria.
Ó dai força aos filhos de Umbanda que trabalham noite e dia.*

*São horas, são horas, são horas, são horas.
São horas, são horas, são horas, são horas.
São horas, são horas, são horas, são horas.
São horas, são horas, são horas, são horas.*

*Eu vi brilhar lá no horizonte, eu vi brilhar.
Era uma luz, era uma luz, era uma estrela, nosso pai Oxalá.
Ele vem do além, ele vem do além,
trazer paz e amor a quem no mundo faz bem.*

O Preto-Velho se despede:

Preto-Velho: *Salve as santas almas e benditas e seu Miguel Arcanjo dai força e concentração; muita energia afastando todos o mal e todos os males e todo negativo que esteja no corpo mediúnico do vosso aparelho toma conta dele porque só vos é que dá a direção da vida e nos passos. [Se dirige aos outros Pretos-Velhos] Pode ir descarregando, despedindo. Viva Deus!*

Antes de sair, o Preto-Velho dá um passe no corpo do sacerdote. Cada Preto-Velho se despede dizendo *Viva Deus!* O grupo responde: *Para sempre seja louvado.* Após, ele canta:

Preto-Velho canta: *Preto-Velho já vai já vai pra aruanda.
A benção, meu pai, proteção pra nossa Umbanda.*

O grupo reza o Pai Nossa e a Ave Maria.

Preto-Velho: *Viva Deus! que essa prece seja entregue às correntes de Preto-Velho, a todas as falanges que veio nos assistir, pedindo a benção dos mentores espirituais para que levem a todos os seus médiuns proteção.*

Todos: *Que assim seja*

Preto-Velho: *Viva Deus!*

E canta:

*Preto-Velho quando canta está rezando ô ô ô.
Preto-Velho quando canta tá curimbando õ ô ô.
Preto-Velho africano, (bis).
no tempo dos cativoiro, (bis).
eles está sempre trabalhando, (bis).
com seus filhos no terreiro. (bis)*

Levanta-se e caminhando com dificuldade, equilibrando-se com uma bengala de madeira, vai até à entrada do terreiro e saúda o tempo, deitando-se no chão e batendo a cabeça. Depois repete o gesto diante do pião, do pejí, da gruta do Baiano e dos atabaques.

Canta:

É devagar, é devagarinho, quem anda com preto nunca fica no caminho.

Estalando os dedos diz:

Preto-Velho: *Eu negunzuvéio Pai Cassiano de Moçambique, vou despedindo da aldeia. Buscando das almas, trazendo a paz, a saúde, a felicidade e a união no meio de todo meu rebanho. A força de Deus pai e da proteção de nossa Senhora do Rosário, a proteção de São Miguel Arcanjo há de ser sempre a balança do equilíbrio[...], a benção aos meus filhos.*

Preto-Velho: *Prece!*

O grupo reza o Pai Nosso e a Ave Maria.

Preto-Velho: *Viva Deus meus fio. Louvado seja nosso senhor Jesus Cristo!*

Antes de sair, Pai Cassiano de Moçambique faz alusão à quaresma afirmando que estará olhando por todos e que retornará na quarta-feira de cinzas. Canta-se para a sua saída.

*O céu está coberto de estrelas o mar está coberto de rosas.
Filhos de Umbanda porque tu choras?
É os Pretos-Velhos que já vai se embora.*

Durante este canto o sacerdote sai calmamente do transe e depois coloca-se de pé. Para auxiliar o sacerdote a se recuperar do transe, o grupo reza o Pai Nosso e a Ave-Maria. Após as orações, todos permanecem em silêncio, à espera do sacerdote agora consciente.

Sacerdote: *Que essa prece seja entregue ao bondoso guia de luz que veio nos assistir. Pedindo sempre a proteção de pai Cassiano e de todos os Pretos-Velhos que veio também no invisível para nos prestar a força, a segurança com muita fé e confiança. Louvado seja nosso senhor Jesus Cristo!*

Todos: *Para sempre seja louvado!*

Faz-se novamente o silêncio e, depois de alguns minutos, o sacerdote, outra vez entra em transe. Sua fisionomia torna-se mais séria. Começa a caminhar a passos altos e ouve-se uma saudação de vaqueiro que é respondida pelos atabaques. É o Boiadeiro, entidade de Umbanda muito comum no sertão norte-mineiro. O próprio Boiadeiro canta o “ponto” de chegada destas entidades.

Boiadeiro: *Chetoá, chetoá, minha corda é de laçar.
Chetoá, chetoá, minha corda é de laçar.
Chetoá, chetoá se correr vou buscar.
Chetoá, chetoá, minha corda é de laçar.*

Ele dança girando. À medida que canta, o ritmo da dança se torna mais veloz até a dança se transformar em um giro constante. Quando diminui a velocidade do giro, com os braços dá a impressão de estar segurando um ferrão. Ao parar, a assistente lhe dá

um gibão de couro usado por vaqueiros na lida com o gado, um chapéu e um laço. Suas calças são dobradas e, caminhando a passos altos por dentro da gira, diz:

Boiadeiro: *Rá! Ê louvado seja nossa senhor Jesus cristo!*

O sotaque do Boiadeiro se assemelha ao sotaque do vaqueiro norte-mineiro: a voz é alta, forte e arrastada.

Todos: *Para sempre seja louvado!*

Boiadeiro: *Eu sou Boiadeiro Manuelino da Chapada, trazendo toda a segurança. E lá fui enviado com meu ferrão pra trazer força, e fé. Como ta passando vós?*

Todos: *Com sua proteção.*

Boiadeiro: *Tranqüilo?*



FIGURA 26: O sacerdote Maurício em transe com o Boiadeiro.

Como agora é o Boiadeiro que está na gira, os apetrechos utilizados são para ele. É lhe dado então um charuto e bebida (vinho tinto). O Boiadeiro bebe pouco, utiliza a bebida para trabalhar, ou seja, oferece às pessoas para que elas se concentrem no que estão precisando. Faz isto quando se dirige às pessoas para com elas conversar. Primeiro cumprimenta a assistente, dizendo: *Abençoada seja a senhora na força da lapa! Como tá*

passando vós? Lapa é o nome que se dá no sertão às grutas localizadas nas pedreiras das serras e eram usadas para abrigar o sertanejo vaqueiro da chuva e da noite. Todas as vezes que o Boiadeiro se refere a algo característico que o identifica como Lapa, Ferrão, Gado, Laço, ele emite o mesmo som que os vaqueiros sertanejos emitem quando lidam com gado. Seu canto imita o berrante e o boiar dos vaqueiros sertanejos, ao boiar bate com o ferrão várias vezes no chão.

Boiadeiro canta: *Vinha andando pela rua correndo pelas estradas
Bebendo pelas vendinhas, tirando minhas baforadas.
O meu laço é forte, meu coité é bem largo.
Eu sou amigo Boiadeiro que guarda o seu lado.*

Boiadeiro: *Viva Deus!*

Boiadeiro: *Para que possa trazer segurança, defendendo. Nem tudo na vida é do jeito que a gente aqui da terra precisa e até mesmo quer. Tudo tem a hora e no momento certo..... Então Boiadeiro veio trazer, até mesmo chegar dentro da casa para trazer força e segurança. Deixar pro meu aparelho de que passando agora quaresma possa o Boiadeiro até vim..... Para a quaresma, para isto tamo sempre trabalhando, correndo a gira para dar a condição dos meu filhos de trabalhar, de caminhar, e fazer as caminhadas na busca daquilo que está querendo, né meus filhos? A fé está dentro de vós, faz as suas partes viu meus filhos? Para buscar até mesmo junto com a força de Boiadeiro aquilo que está precisando, seja sempre na força, qual for ela a necessidade, que seja no trabalho, que seja no amor, que seja na saúde e na felicidade, na paz, na união viu meus filhos? Firma a corrente, firmando os pontos para que Boiadeiro possa saravá e vosmicê pode firmar o ponto. Boiadeiro só veio passando para dar um abraço em cada um de vocês, trazendo a força da chapada, da energia onde Boiadeiro foi lançado pra criar o vosso gado viu meus filhos? Vejo meu gado esparramado, vejo até mesmo algumas cabeças lançadas por aí, o Boiadeiro vai usar até a chibata para colocar meu gado na trilha, no caminho certo.*

Referindo-se aos integrantes do terreiro como gado que está esparramado, ou seja, não está presente, o Boiadeiro canta e o grupo responde:

Boiadeiro canta: *Boiadeiro, que hora é essa que as águas está correndo? Seu gado está esparramado!*

Todos: *Ê seu Boiadeiro, que que tá fazendo?*

Durante este canto, o Boiadeiro dança sapateando em volta do pião. A dança se assemelha às danças nordestinas, o ritmo é forte e o canto é marcado pelos pés do Boiadeiro, pelas palmas dos médiuns e pelos atabaques. Após alguns minutos ele pára,

caminha pelo salão a passos altos, dirige-se aos atabaques e os saúda soltando a fumaça do charuto e batendo com o ferrão no chão. Repete o gesto no pião e na porta do terreiro para saudar o tempo e o sertão.

Boiadeiro: *Viva Deus minha fia? que a força da chapada lhe traga segurança e defesa.*

Com esta frase, o Boiadeiro cumprimenta a todos os presentes. Depois dos cumprimentos, canta e dança em torno do pião, sempre emitindo o som dos vaqueiros.



FIGURA 27: O Boiadeiro saudando o tempo e o sertão.

Boiadeiro canta: *Seu Boiadeiro de Minas, cadê o seu ferrão?
Ele não deixou em casa, eu tô com ele na mão.*

Ele dança em volta do pião e, conversando com a assistente, diz:

Boiadeiro: *Que a força da lapa há de abençoar ocê, dando ocê inteligência, minha fia,
Viva Deus!*

O grupo, em homenagem ao Boiadeiro, canta:

Todos: *Eu vi a lua, eu vi a lua, eu vi a lua.
Eu falei com ela.*

*Eu vi a lua, eu vi a lua, eu vi a lua,
Seu Boiadeiro tava dentro dela.*

Dançando em volta do pião, o Boiadeiro canta várias cantigas e sempre ao parar emite o mesmo som dos vaqueiros e deixa mensagens ao grupo. Vejamos algumas cantigas:

*Sou Boiadeiro, sou lá de Minas.
Eu juntei meu gado,
levei pras campinas pra descansar.*

*Seu taquari olha seu gado olha seu ferrão, êa!
Olha seu gado olha seu ferrão êa!*

*Deixa o boi beber vaqueiro, deixa o boi beber na mina.
Este boi não bebe este boi não come.
Ele vai beber lá na Bahia.*

*Na minha boiada me falta uma rês,
me falta duas, me falta três.*

Boiadeiro: *A força da lapa e a proteção do Boiadeiro há de ser um bom caminho, um bom guiar, um bom destino, um bom passo em vossas vidas. Que a força do meu ferrão, que há de livrar vosmicê contra o feitiço, a magia e a negatividade em seus caminhos. Que abrindo as portas, abrindo as estradas e vamos vosmicê nessa quaresma contra os inimigos ocultos, que na espreita e que queira até mesmo desdobrar ou trabalhar na intenção de querer fazer uma desdobrada, e atrapalhar vossos caminhos. Vamos na força de Manuelino da Chapada e as forças dos Boiadeiros, para que vosmicês possa abrir as estradas e dá ocês felicidade.*

Todos: *Que assim seja!*

O Boiadeiro canta: *Me chamam de Boiadeiro.
Não sou Boiadeiro não.
Eu sou tocador de gado
Boiadeiro é meu patrão.*

E pergunta: *Cadê meu gado?* Após cantar várias cantigas se despede.

Boiadeiro: *Viva Deus meu filho! Bate o ferrão.*

Boiadeiro: *Eh louvado seja e nosso senhor Jesus cristo! É Boiadeiro Manuelino da Chapada que continua pedindo proteção e segurança*

Todos: *Que assim seja meu pai!*

Boiadeiro: *Trazendo força e segurança para que vosmicês possa caminhar e que nessa quaresma se combata toda a magia e a negatividade.*

Boiadeiro canta: *Meu bom vaqueiro!
Deus lhe dê boa viagem.
Deus lhe dê boa viagem.
Ô viagem boa, boa viagem!*

Na medida em que o Boiadeiro dança, o sacerdote sai do transe de forma tranqüila. São feitas novamente as orações do Pai Nosso e Ave-Maria. Recobrada a consciência, o sacerdote Maurício oferece as preces feitas ao Boiadeiro, agradecendo-o pela assistência e força concedida ao grupo. Depois, canta um ponto de encerramento de sessões de Umbanda:

*Caboclo bom.
Caboclo bom.
Seu terreiro é de fama.
Seu terreiro é de fama.
Caboclo bom.
Caboclo bom.*

Os atabaques tocam mais devagar e o canto tem formato de uma prece. Percebe-se, na fisionomia do sacerdote Maurício, que este é um momento sério e de agradecimento. Para os umbandistas entidades como a de Boiadeiro são defensores e amigos, protegem aqueles que a ele recorrem, afastando espíritos obsessores e promovendo a união familiar. Após a prece, o sacerdote dá como encerrada a sessão.

Sacerdote: *Louvido seja nosso Senhor Jesus Cristo.*

Todos: *Para sempre seja louvado!*

Sacerdote: *Salve São Miguel, São Gabriel e São Rafael! Salve toda a falange de Umbanda. Em nome de Deus pai todos poderoso e auxiliares, nossos anjos da guardas nós damos por encerrado os nossos trabalhos, a nossa concentração dessa noite. Agradecendo os demais espíritos de luz que veio nos assistir, pedindo a benção e a proteção para que nos cubra de amor e de graça, para que possamos aqui estar na quarta feira de cinzas juntamente com a entidade com muito respeito e confiança pai Zeca Baiano, e Senhora da Abadia, que vem com a cinza a fim de nos prestar a cinza, fechando o nosso corpo para atravessar a nossa quaresma. Salve São Miguel, São Gabriel e São Rafael salve toda a falange de Umbanda! Em nome de Deus pai todo poderoso, está encerrado nosso trabalhos na noite de hoje. Louvado seja nosso senhor Jesus cristo.*

Os rituais na Umbanda não apenas reafirmam a presença do sagrado, mas carregam em suas significações simbólicas o caráter utilitário, pois as entidades se apresentam também no terreiro como consultoras na medida em que ouvem, orientam, esclarecem dúvidas, bem como realizam, caso necessário, a magia para a resolução de problemas. Este caráter útil da Umbanda como interventora no “destino” humano é notório em seus rituais.

Como visto anteriormente, o umbandismo no sertão norte-mineiro se estabeleceu muito possivelmente na década de 40⁴⁶ e, neste território, teve como base fundamental os sacerdotes José Fernandes Guimarães, Waldemar e Laurinda Porto, Eliezer Gomes de Araújo e Iliziário. A partir destes e da influência de outros que chegaram na década posterior, a Umbanda Sertaneja sincreticamente se formou e como tal é possível verificar a presença do novo em seus rituais e na formação dos seus sacerdotes. Os terreiros aqui apresentados representam o campo afro-sertanejo na atualidade. É perceptível a presença do novo em seus rituais e na formação dos seus sacerdotes que cada vez mais se aproximam do Candomblé, destacando em seus templos a figura do Exu como defensor e demandador. Desta forma, os rituais aqui narrados denunciam o caráter híbrido/sincrético da Umbanda Sertaneja e o conflito axiológico já percebido por Guimarães Rosa no *Grande Sertão: Veredas*. Nesta perspectiva, no próximo capítulo, os analisaremos objetivando pontuar nos mesmos e em outras dimensões da prática umbandista, dados que acusam e identificam sua hibridez bem como evidenciam a articulação entre o bem e o mal.

Capítulo 05. Uma Umbanda Sertaneja

*O sertão não tem janelas nem portas.
E a regra é assim: ou o senhor bendito governa o sertão,
ou o sertão maldito vos governa.... (Grande Sertão Veredas)*

*Exu pegou marafo e levou na capela para benzer.
Foi falar com o sacristão que na batina do padre tem dendê
Oi tem dendê, na batina do padre tem dendê.
(Ponto de Quimbanda)*

Uma vez que retratamos a Umbanda no sertão das Minas Gerais, abordando dois dos seus terreiros, desenvolveremos agora uma análise dos mesmos no intuito de identificar aspectos híbridos que a conferem um modo de ser particular. Constatamos que o encontro entre duas tendências umbandistas numa região sertanista-híbrida, que tem como uma de suas principais características a liberdade, propiciou a formação de um umbandismo específico e singular: um sistema religioso sincrético de caráter baiano. Desta forma, na dinâmica sincrética e híbrida da cultura norte-mineira, observamos que a Umbanda associa elementos culturais próprios da região baiana a elementos trazidos pela modernidade globalizada, bem como traduz tal dinâmica na convivência com a Quimbanda e o Candomblé reproduzindo e potenciando a tensão moral própria e histórica do *ethos* norte-mineiro.

O campo umbandista sertanejo certamente se apresenta como um espaço fértil para estudos e pesquisas. Apresentar neste estudo todos os aspectos híbridos de uma religião é um empreendimento impossível. Desta forma, destacaremos o que, ao nosso olhar figuram como questões importantes e que identificam o modo de ser umbandista sertanejo: a relação ambígua que mantém com a Quimbanda e a tríade formada a partir da coexistência com esta e com o Candomblé. Neste propósito, abordaremos primeiramente a relação entre Umbanda e Quimbanda, evidenciando a conexão entre o bem e o mal no sertão. Em seguida, tomaremos a Umbanda a partir do contexto que constrói juntamente

⁴⁶ A primeira instituição de caráter umbandista foi registrada em 1949 no Cartório de Registro de Pessoa

com a Quimbanda e o Candomblé, conjuntura que reflete a questão axiológica sertaneja e se estabelece como base prática na constituição de uma nova metafísica teológica e conseqüentemente, na composição de uma nova religião. Assim, o personagem Exu emerge da tríade como elo mestiço e mágico que o torna coerente, uma vez que seu perfil no sertão denuncia o modo de ser sertanejo.

Nesta empreitada, pontuaremos exterioridades culturais híbridas que identificamos nos seus cantos, oferendas, entidades, etc.

5.1. Umbanda e Quimbanda: irmanação dos contrários

*Ê olha lá a cartilha de Umbanda, a cartilha de Umbanda.
O chefe da Quimbanda mandou me chamar.
Todo mundo já quer Saravá
O chefe da Quimbanda mandou me chamar.*

*Ê cocoré, senhor Ogum tá na aruanda.
Ê cocoré, senhor Egum tá na Quimbanda.*

*Olha a linha virou deixa virar.
Ô virou na Quimbanda, deixa o pau quebrar.
(Pontos de Quimbanda da R.G.U.M.⁴⁷).*

A Quimbanda comumente é concebida como o lado esquerdo da Umbanda. Brumana e Martinez (1991, p.459), a definem como “Tipo de ritual no qual se trabalha na esquerda: identificável com feitiçaria”. Nesta perspectiva, a Umbanda possuiria, então, um caráter ambivalente, uma vez que seus sacerdotes exercem a prática quimbandeira. Apesar de mencionada como a esquerda, a Quimbanda, na visão dos sacerdotes sertanejos, é diferente da Umbanda, apesar de imprescindível para a existência desta. No norte de Minas Gerais, na maioria dos terreiros, Umbanda e Quimbanda coexistem, não havendo possibilidade de existirem isoladamente. Isto é, em todos os terreiros de Umbanda no sertão norte-mineiro há o toque de Quimbanda. Em alguns existe a prioridade de uma sobre a outra, em outros a Quimbanda é negada, mas nestes constatamos que o toque aberto ao público não acontece, entretanto, trabalhos particulares são realizados. Enfim,

Física e Jurídica Benjamim Versiani. Trata-se da Casa Nossa Senhora das Graças.

⁴⁷ R.G.U.M. Roça Gongobiro Unguzu Moxicongo.

esta religião é uma realidade inegável nos terreiros afros do território sertanejo, sendo que identificamos as seguintes linhas de trabalho desta religião: Escora, Pomba-Gira, Exu, Exu-mirim, Tranca-Rua e Preto-Velho quimbandeiro. Destacam-se no panteão sertanejo as linhas de Escora e Pomba-Gira, considerados como Exus evoluídos se comparados a entidades popularmente conhecidas como Exus. Estes se diferenciam dos Escoras por serem considerados como trevosos, elementos sem procedência, elementos das profundezas ou Kiumbas.

Nos terreiros estudados o universo quimbandeiro é acentuado, mesmo que concebido de forma diferenciada, a exemplo do Recanto de Pai João Velho que, visivelmente, não considera a Quimbanda de forma convencional. No calendário⁴⁸ desse templo é notória a sua presença através dos rituais de Escoras e Pomba-Gira. No entanto, com um diferencial: estas personalidades compõem uma linha de Umbanda comandada por um Escora-chefe líder de subchefes de falanges de Exus. Não se trata aqui de questionar a legitimidade desta Umbanda, mas de demonstrar que seu diferencial ilustra hibridez e ambivalência ao inserir como elemento do bem o que vulgarmente é visto como mal.

O ritual, Festa das Moças, endossa esta afirmação. O seu valor simbólico ultrapassa a religiosidade tradicional. É perceptível que, para seus médiuns e adeptos, as Moças são mais que espíritos, são amigas. Fazem parte da sua realidade social e familiar. As Moças, assim chamadas carinhosamente pelos integrantes do terreiro, são espíritos de Pomba-Gira que, na cosmologia afro-brasileira, pertencem à Quimbanda. Permeia no senso-comum, no Recanto de Pai João Velho, a concepção de que este ritual é de Umbanda e não de Quimbanda. Vejamos um fragmento onde Dona Nair, sacerdotisa deste terreiro, estabelece, a partir da entidade Pomba-Gira, a diferenciação entre as duas religiões.

Então a gente quando fala em Pomba-Gira não vamos pensar que é mulher depravada, que é mulher que se incorporar com uma pessoa vai levar a pessoa pro mau caminho, nada disso, elas são mulheres educadíssimas, mulheres que só nos ensinam, [...]. Então a gente tem que ter um grande respeito, um amor muito grande por elas [...]. Então as Pomba-Gira são essas mulheres assim. Agora nós temos as Pomba-Gira... lá é igual aqui, igual na terra, se aqui nós temos nível alto, tem lá também o nível baixo. Já no nível baixo, já fala já vira a Quimbanda. Aí agora já entra aquelas que topa tudo, elas ta pro que der e vier então essas... aí não é dizer que a gente vai desfazer que a gente vai desprezar a

⁴⁸Vide capítulo 04

gente vai falar que elas são ruim, não, de forma nenhuma, cada uma no seu lugar, cada uma recebendo o respeito da forma que deve ser.

Neste templo, a Pomba-Gira, não é uma personalidade exclusiva da Quimbanda. Nesta, esta personalidade é menos evoluída por isso *topa tudo*. O mal, então, pode se tornar bem quando direcionado para esta finalidade. A Moça é companheira, amiga, protetora, é a guardiã de sua médium e protegidos⁴⁹. Sua função é guardar, proteger, sendo que proteção significa afastar o mal. Todas as Moças sabem o que fazer para manter sua protegida livre de possíveis perseguições espirituais e materiais. Em troca, recebem o carinho e a fidelidade da médium, que são demonstrados na riqueza e beleza de suas roupas e na vela vermelha que acendem para sua evolução. A ligação com as Moças é tão estreita que se acredita na permanência destas e suas convidadas no momento profano que se segue após o ritual⁵⁰. A intimidade desta relação e a linha tênue que separa o sagrado do profano superam a idéia negativa que popularmente se tem de uma Pomba-Gira, transformando-a em amiga e aliada. Sobre a Pomba-Gira, Prandi (1996, p.140) coloca que:

No Brasil, sobretudo entre as populações pobres urbanas, é comum apelar a Pombagira para a solução de problemas relacionados a fracassos e desejos da vida amorosa e da sexualidade, além de inúmeros outros que envolvem situações de aflição. Estudar os cultos da Pombagira permite-nos entender algo das aspirações e frustrações de largas parcelas da população que estão muito distantes de um código de ética e moralidade embasado em valores da tradição ocidental cristã. Pois para a Pombagira qualquer desejo pode ser atendido: não há limites para a fantasia humana.

No Recanto de Pai João Velho, o que observamos, foi que a Pomba-Gira/ Moça Bonita não pode atender a todos os desejos. A presença de um cambono ou cambona ao lado de cada uma, é sinal claro de que existe uma censura. Caso o pedido seja contrário a moral kardecista, o próprio cambono alerta a Moça dizendo-lhe que naquele terreiro não lhe é permitido atender o/a consulente naquele pedido. É lhe dito também que o atendimento daquele desejo pode comprometer sua evolução e conseqüentemente a evolução de sua médium.

⁴⁹ Aqueles que procuram sua proteção.

⁵⁰ Após o ritual se inicia a festa profana com convidados. A beira da piscina foram distribuídas mesas com cadeiras e de frente a elas um telão que transmitia *clips* promovendo a animação da festa.

O profano assume ares de sagrado. O espaço sagrado emerge, no Recanto de Pai João Velho, como híbrido, como *entre-lugar*, onde elementos ambivalentes se misturam e sincretizam. Visivelmente, neste ritual, a hibridez está visualizada no requinte das oferendas. Observam-se no sertão, entre outros, os seguintes ingredientes para a comida de uma Pomba-Gira: farofa de frango caipira com cebola, farofa de lingüiça, frango caipira assado, almôndega (carne de porco e galinha caipira) com azeitona e tomate. Frutas como a maçã também é oferecida, completa a oferenda, a bebida do gosto da Pomba-Gira sendo as mais comuns o champanhe, vinho e Martini. O utensílio usado para que se coloque a oferenda é uma gamela de barro ou madeira, para bebidas as taças são as preferidas. No Recanto de Pai João Velho a mesa de oferendas retrata o caráter híbrido da sua Umbanda, divide o espaço da mesa a comida que, tradicionalmente, se oferece à Pomba-Gira, e frutos do mar, casquinha de siri, canapés, melões com gelatina de frutas, frios, mouses, licores, ponche, frutas como morango, kiwi, cereja e caqui, gelatinas em frutas, camarão, torradas, pão sírio, e salpicão com castanhas e palmito.

Neste terreiro, as entidades nunca comem ou bebem. Fazem uso de suas oferendas como instrumentos terapêuticos. Orientado pela Moça, o consulente ingere o alimento se concentrando no objetivo que quer alcançar seja um emprego, saúde, bem estar emocional ou defesa. Pedidos que tenham como finalidade prejudicar o outro são descartados pela Moça. Após a retirada destas, todos partilham da mesa. Os alimentos perdem o caráter de oferenda e assumem definitivamente a função terapêutica. Acredita-se que as Moças, para trabalharem, apenas retiram das oferendas sua essência, não precisando ingeri-las. Ao mesmo tempo em que se alimentam energeticamente das oferendas, aplicam sobre estas sua força para que os consulentes ao consumi-las tenham, além das condições materiais, condições espirituais para alcançarem a realização dos seus desejos.

Os cantos da festa, ou pontos, na linguagem umbandista, também revelam o hibridismo cultural sertanejo. Vejamos alguns:

*Eu tenho, eu tenho, eu tenho gente boa na gaiola.
Eu tenho, eu tenho, eu tenho gente boa na gaiola.
Eu não sei o que é que eu tenho,
quando eu canto as Moças chora*

*A luz é vermelha, ela veio pra clarear,
No símbolo desta luz é que eu posso te ajudar
A luz é vermelha, ela veio pra clarear,*

No símbolo desta luz é que eu posso te ajudar

*Oi na fumaça eu vim, na fumaça eu vou voltar.
 Todo mal que aqui tiver levo pra ondas do mar.
 Oi na fumaça eu vim, na fumaça eu vou voltar.
 Todo mal que aqui tiver levo pra ondas do mar.*

*Oi quem vem lá sou eu, oi quem vem lá sou.
 Oi a cancela bateu, e o cavaleiro sou eu.
 Oi a cancela bateu, eu vi poeira subir.
 Eu vi no pé do cavalo, eu vi a espora tinir.*

O primeiro ponto é uma adaptação do ponto do Escora Zé Papagaio (José Fernandes Guimarães), onde hoje se menciona *Gente Boa*, na década de 40, mencionava-se *Papagaio*. O terceiro também é uma adaptação de um ponto cantado pelo ex-chefe dos Escoras deste terreiro: Sete Pingo. Onde se menciona *fumaça*, Sete Pingo mencionava *maré*. O quarto ponto pertencia exclusivamente ao Escora Pilão, anteriormente, subchefe de Sete Pingo, sendo que na atualidade, é cantado para chamar qualquer outro Escora. O segundo retrata a visão tradicional da Pomba-Gira apesar de sua denominação neste terreiro ser Moça Bonita - o que lhe concede um caráter moral diferente do concebido no senso comum - sugere-se no canto a origem imoral da entidade: *A luz é vermelha*, mas a terminologia Moça Bonita indica evolução moral. Para estes umbandistas, quanto mais evoluída é a entidade mais discernimento ela possui sobre o que é o bem e mal, o certo e o errado. Portanto, a entidade Pomba-Gira, para trabalhar neste terreiro, deve aceitar as condições morais do seu imaginário. Entendem que suas médiuns, mulheres de família, não podem ser expostas com comportamentos considerados moralmente inadequados. O quarto canto contém em si retratos do sertão: a cancela, o cavalo, o cavaleiro, a espora e a poeira. A letra anuncia a chegada, pelo barulho da cancela, do cavaleiro (Escora) prestes a montar (incorporar) seu cavalo (o médium). O terceiro mistura elementos do litoral, o mar, com um elemento banal no sertão, a fumaça tão comum nesta região em função das queimadas.

O culto à Iemanjá, é uma tradição neste terreiro, sendo realizado anualmente no mês de janeiro⁵¹. Banhadas com champanhe, as personalidades sereias do mar, lideradas por Iemanjá e Nanã trabalhavam em prol do progresso e da saúde do grupo. Apesar de

⁵¹ Vide página 124.

serem entidades marinhas, suas oferendas eram entregues no Rio Jequitaí. Nos últimos anos, o culto ganhou como extensão o Oceano com a participação de parte dos integrantes do terreiro. Explica-se: após o falecimento do chefe e fundador Nelson Dias, alguns integrantes, anualmente, cumprem em uma praia na Bahia, na dia 31 de dezembro, um ritual à Iemanjá. No mês seguinte, em janeiro, realizam a Festa das Águas completando o culto, ou seja, Iemanjá é cultuada no sertão e no litoral pelo mesmo grupo religioso. Embora estejam no sertão, esses umbandistas encaram o mar como mais um ponto de força. Normalmente, o que se observa nos terreiros sertanejos é a prioridade em se cultuar a deusa das águas doce: Oxum, uma vez que seus pontos de força, os rios, são encontrados no sertão. No entanto, os fundadores da Umbanda no Recanto de Pai João Velho sempre privilegiaram o culto à Iemanjá e, somente no ano de 2007, seu sucessor Norivaldo Lopes Dias, realizou o primeiro culto de homenagem a Oxum, denunciando mudanças e transformações que apontam o sertão como prioridade.

Retornando ao rito Festa das Moças, há elementos que o identificam como convencionalmente de Quimbanda e não de Umbanda, como exemplo, as saudações dirigidas a Exu. Após a saída das Moças e dos Escoras, o sacerdote até então fora do transe, saúda seu Escora e companheiros⁵² além de invocar a força do orixá Ogum, chamado na Umbanda de “Senhor das demandas”. Segundo o teólogo umbandista Saraceni (2006, p.66), “Quando a lei quer recompensar, é Ogum que dá. Mas quando quer cobrar, é seu lado negativo, quem executa” e mais “Os Exus de Lei da Umbanda são entidades atuantes no nosso plano como agentes carmáticos, sob as ordens de Ogum [...]”. Para este teólogo, Ogum rege os Exus aplicando através de punições a lei Kármica. Em sessões de Quimbanda noutros terreiros, observamos que após a defumação, a gira se inicia com a invocação de Ogum através de cantos como:

*Ê cocoré, senhor Ogum tá na aruanda.
Ê cocoré, senhor Egum tá na Quimbanda.*

Este Orixá, portanto, está ligado tanto à Umbanda quanto a Quimbanda, o que pode identificar o rito Festa das Moças como uma atitude religiosa híbrida.

A relação de colaboração entre Umbanda e Quimbanda é bem representada no período da quaresma. Juntas, emergem como forças de proteção e defesa durante uma fase

⁵² Exus de Quimbanda no conceito deste sacerdote.

considerada pelos umbandistas como delicada e que requer cuidados. A quaresma é um tempo do calendário católico em que a Igreja relembra os 40 dias que Jesus passou no deserto rezando e jejuando. Neste período, a Igreja convida seus fiéis à meditação e ao recolhimento espiritual a fim de se lembrarem das tentações vividas por Jesus. Sabemos que a Umbanda recebeu influências do catolicismo, como: a adoção de datas comemorativas dos santos católicos para homenagearem os orixás e a quaresma como um tempo sagrado. No imaginário umbandista sertanejo, no entanto, esse período não tem a conotação de reflexão, mas de preservação. Permeia neste imaginário a idéia de que durante este tempo as almas são soltas por São Miguel para que procurem luz. Sendo assim, consideram que a incorporação nos médiuns só é possível com Exus⁵³.

Em alguns terreiros, durante a quaresma, praticamente as atividades são interrompidas ou ficam restritas às firmezas⁵⁴ do sacerdote e médiuns a fim de garantir proteção a todos os integrantes. No sábado de Aleluia as atividades retornam. É comum que seu retorno ocorra com uma festa oferecida aos Escoras e Pomba-Gira comemorando a reaproximação destes. Na Roça Gongobiro Unguzu Moxicongo, nesta temporada, são realizadas sessões de Quimbanda com os Exus, Escoras, Pomba-Gira e elementos das profundezas⁵⁵. Algumas sessões acontecem no salão do terreiro, em outras o sacerdote pode entrar em transe na casa do Exu e, possuído por esta personalidade, realiza magia. São desempenhadas também sessões ao ar livre sobre a terra ao luar do sertão, quando personalidades-Exu, consideradas vindas das profundezas, se manifestam. Conforme seu calendário, para o início e término desse momento recorre-se ao sincretismo umbandista. Na quarta-feira de cinzas é realizado um rito para o fechamento do corpo dos integrantes do terreiro que se assemelha ao rito católico: o terço. Neste templo, a reza do terço é dirigida pelo Baiano - entidade de Umbanda - que em outro ritual encerra o período. No entanto, uma semana antes da cerimônia de abertura faz-se necessário reunir os integrantes do terreiro com a finalidade de orientá-los sobre o momento e assegurar ao pai-de-santo, bem como ao seu Preto-Velho que todos estão sob a proteção do templo. O trabalho de reunir é de responsabilidade do Boiadeiro.

⁵³ Apesar de termos verificado que em alguns terreiros acontece também a incorporação com Boiadeiros.

⁵⁴ Vide significado página 82.

⁵⁵ No imaginário cristão *as profundezas* corresponderia ao **inferno**, no Kardecismo ao **Umbral**. No imaginário umbandista para uns *as profundezas* significam o **umbral** kardecista ou **baixo astral** formado pelos maus pensamentos e sentimentos baixos.

Segundo o sacerdote Maurício Pereira de Jesus, os Boiadeiros são entidades que retratam a natureza simples, romântica e exploradora do homem do sertão. É o caboclo sertanejo, o vaqueiro, o peão, o tocador de viola. É o mestiço brasileiro que, com luta e trabalho, desbravou o sertão. Na sua lida com esta terra aprendeu com os índios a respeitá-la e a colocá-la a seu favor manipulando suas ervas e plantas. Com os negros conheceu a natureza pelos orixás e, conseqüentemente, os feitiços, com os brancos herdou o catolicismo que sincretizou com o conhecimento religioso indígena e negro. Desta forma, os Boiadeiros na Umbanda representam a miscigenação do povo brasileiro. Segundo Prandi (1996, p.141), “ o boiadeiro é um caboclo que em vida foi um valente do Sertão. Veste-se como o sertanejo, com roupas e chapéu de couro”.

No rito em questão, o Boiadeiro “desce” no sacerdote dançando como se estivesse segurando o ferrão, bradando ou boiando realiza seu trabalho. Figura híbrida e ambivalente, que traduz visivelmente o sertão, acredita-se que o Boiadeiro livra com o ferrão seus protegidos dos perigos trazidos pela Quaresma, agindo contra os inimigos ocultos que intencionam prejudicá-los. Para tanto, precisa reuni-los, e saber onde se encontram. Antes da chegada da Sudene, o sertão norte-mineiro era conhecido como “mundão sem cancela”, significando uma terra geograficamente sem limite. Desta forma, era natural criar o gado “na solta”⁵⁶ principalmente no período da seca. Vez em quando, segundo a lógica dos criadores de gado este deveria ser reunido para evitar que se misturassem com o gado alheio ou se perdesse nas matas do sertão. Aos olhos do Boiadeiro, os adeptos são a boiada que não pode estar dispersa ou perdida, a unidade do templo se garante com a unidade da corrente. É ele quem canta:[...] *minha corda é de laçar.[...] se correr, vou buscar*⁵⁷. Na sua fala percebemos a preocupação com a quaresma e a insatisfação quanto à ausência de médiuns naquela noite,

Deixar pro meu aparelho de que passando agora quaresma possa o Boiadeiro até vim... Para a quaresma, para isto tamo sempre trabalhando, correndo a gira para dar a condição dos meu filhos de trabalhar, de caminhar, e fazer as caminhadas na busca daquilo que está querendo, né meus filhos?

⁵⁶ Isto é, na mata virgem.

⁵⁷ Capítulo 04.

Vejo meu gado esparramado, vejo até mesmo algumas cabeças lançadas por aí, o Boiadeiro vai usar até a chibata para colocar meu gado na trilha, no caminho certo.

Sua função, então, é reunir para garantir unidade e proteção. Para isto retira sua força da natureza sertaneja: a chapada e a lapa.

A força da lapa e a proteção do Boiadeiro há de ser um bom caminho, um bom guiar, um bom destino, um bom passo em vossas vidas. Que a força do meu ferrão, que há de livrar vosmices contra o feitiço, a magia e a negatividade em seus caminhos[...]vamos vosmicê nessa quaresma contra os inimigos ocultos que na espreita e que queira até mesmo desdobrar ou trabalhar na intenção de querer fazer uma desdobrada, e atrapalhar vosso caminhos.

Ir contra é defender. No universo umbandista defender é atacar quem ataca, pois o feitiço, mais que possibilidade de doença, significa atraso material, isto é, o não-progresso. Portanto, o Boiadeiro, ao mesmo tempo em que livra, abre as estradas, os caminhos para novas possibilidades e oportunidades. De acordo com o teólogo Rubens Saraceni (2006), um dos orixás que regem os Boiadeiros é Ogum⁵⁸ - orixá da guerra e do combate - o que, para muitos pais de santo, pode sugerir que estes espíritos já foram Exus e como Boiadeiros se encontram em fase transitória de evolução. A transitoriedade, a formação sincrética, a função ambígua e ambivalente torna o Boiadeiro uma personalidade híbrida que se encaixa na relação entre Umbanda e Quimbanda: a irmanação dos contrários.

Conforme mencionamos, o ritual de Preto-Velho e Boiadeiro antecede ao rito de fechamento do corpo com as cinzas que tem entre outros o objetivo de proteger fisicamente os médiuns. Com o corpo fechado, o médium está apto a participar das sessões de Quimbanda num movimento duplo: atrair mais força espiritual e realizar magia. Com esta finalidade, durante a quaresma, sessões diversas de Quimbanda às segundas-feiras foram realizadas: rituais no salão do terreiro, ritual no terreno ao lado a céu aberto⁵⁹, ritual na casa de Exu e a Festa da Bombogira. A diferença entre os terreiros que “guardam” a quaresma e a Roça Gongobiro Unguzu Moxicongo pode ser considerada ideológica. Podemos afirmar que os primeiros mantêm elementos da tradição católica ao interromper

⁵⁸ O outro Orixá que rege os Boiadeiros é Oyá (Iansã).

⁵⁹ Onde no futuro o sacerdote pretende construir o salão para a Quimbanda.

parte de suas atividades ao mesmo tempo em que protegem os médiuns mantendo as firmezas. Na Roça Gongobiro Unguzu Moxicongo, acredita-se que a quaresma é um momento oportuno para auxiliar as almas soltas por São Miguel a encontrarem a luz. Isso é feito trabalhando com elas em rituais de Quimbanda ao mesmo tempo em que se garante a proteção dos componentes do terreiro contra os Exus trevosos. A noção de proteção durante este período é perceptível em todos os terreiros desde a fala dos sacerdotes na abertura dos rituais, até a fala das personalidades que estes assumem em transe. Desta forma, na Roça Gongobiro Unguzu Moxicongo espera-se a conciliação entre Umbanda e Quimbanda como fórmula eficiente para a sobrevivência espiritual e material. A Umbanda fornece o esclarecimento, os conselhos de como agir durante o período, a orientação, a Quimbanda diretamente concede a defesa e a força equivalente às forças que, possivelmente, podem se voltar contra os médiuns e o terreiro. Tal crença não se reduz à quaresma - a de que é grande a possibilidade de ataques via Quimbanda -, mas se estende à visão de mundo e realidade que os umbandistas sertanejos possuem.

Durante toda a Quaresma as atividades do terreiro se concentram na Quimbanda e, após seu término a Umbanda retorna com o objetivo de promover o fim do domínio dos Exus e reintegrar suas entidades. Neste terreiro, as atividades concederam força espiritual e poder de magia para a sustentação do templo, bem como de si mesmos. Manter-se em vida gozando de tranqüilidade material e espiritual, já que a vida é negócio perigoso⁶⁰, requer antes de qualquer coisa a consciência da existência do mal e a certeza da sua manipulação, isto é, o umbandista crê que o mal existe e que manipulado pode se voltar contra ele. Para afastá-lo não é o bastante ser bom, desviar e lidar com o perigo só é possível conhecendo-o, este ponto de Quimbanda ilustra esta situação.

*Arriaram um feitiço na encruzilhada para me derrubar
 Ê não adianta, não adianta, eu também sou de lá.
 Meu pai é Ogum, meu pai é Ogum, minha mãe Iemanjá.
 Você vai pagar, você vai pagar.*

Portanto, a busca pela proteção e defesa revelam também a idéia de desforra, arriar um despacho para um entendido⁶¹ é um risco que se corre no sertão, pois o atingido certamente vai devolver. Ele entende que a força maléfica que se abateu sobre sua pessoa

⁶⁰ Ver Guimarães Rosa.

⁶¹ Aquele que também conhece a magia.

não lhe pertence e, portanto deve retornar a sua origem. Quem arria o feitiço certamente, *vai pagar*.

Em questionário aplicado neste terreiro a consciência espiritual dos seus adeptos denuncia a irmanação dos contrários. Na Umbanda, as entidades mais apreciadas são os Pretos-Velhos seguidos dos Caboclos, na Quimbanda em primeiro lugar vem os Escoras e em segundo a Pomba-Gira. Ou seja, o bem protege e o mal defende, mas ao defender o mal deixa de ser, se tornando então o bem. A relação entre esses universos religiosos, considerados como diferentes, acusa colaboração na medida em que interrelacionam e interdependem. Obrigatoriamente no sertão norte-mineiro o conhecimento umbandista leva ao conhecimento quimbandista. Enfim, a identificação entre Quimbanda e Umbanda, o mal tomado como bem e vice-versa ou a conciliação e integração dos opostos, ou seja, entre o bem e o mal delata no sertão que a relação entre Umbanda e Quimbanda se resume na irmanação dos contrários.

5.2. Umbanda, Quimbanda e Candomblé: tensão moral produtora do novo religioso

Por isso é que se carece principalmente de religião: para se desendoidecer, desdoidar.

Reza é que sara da loucura. No geral.

Isso é que é a salvação-da-alma... Muita religião, seu moço!

Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas.

Bebo água de todo rio... Uma só pra mim é pouca, talvez não me chegue.

(Riobaldo, Grande Sertão Veredas).

Entre os sacerdotes das religiões afros, principalmente entre aqueles que mantêm contatos com sacerdotes de outras regiões, permeia a certeza de que no norte de Minas Gerais a demanda “corre solta”. Comentam que os habitantes do sertão têm uma “queda” por feitiços, quando não conseguem resolver seus problemas apelam para o misticismo afro. Não é novidade que o homem se direciona para religião quando a razão demonstrativa, esbarrando em seus limites, recua dando espaço para a busca do sobrenatural. No entanto, no norte de Minas Gerais foi verificado que a motivação pelos feitiços que sustenta os terreiros sertanejos são as demandas, as guerras que se instauram na vida profissional e familiar a ponto de não se esperar a ação da razão. Injustiças e

perseguições idealizadas ou não tornam urgente a “manipulação de energia”⁶² como meio de se encontrar paz e tranquilidade assim como sua garantia. De acordo com o Tatêto Ricardo Luiz de Freitas Rosa, um dos motivos principais pela procura do terreiro afro no sertão norte-mineiro é “derrubar” pessoas. A sacerdotisa de Umbanda, Quimbanda e Magia Negra, Rosa dos Santos Silva, possui a mesma opinião.

O desejo de “derrubar” alguém certamente possui uma causa ou pretexto. Na época dos precursores da Umbanda Sertaneja, além dos problemas amorosos, a principal causa da procura pelos serviços de um sacerdote de Umbanda era a disputa de terra muito comum na região nas décadas de 50, 60 e 70. Na atualidade, em pesquisa de campo detectamos como causas principais: disputa amorosa, disputa profissional, retaliação e inveja. Mesmo a questão amorosa sendo corriqueira e comum, são as outras causas que demandam mais tempo e esforço do sacerdote. O sacerdote Maurício Pereira de Jesus narra um fato que ilustra a certeza dos sacerdotes sertanejos da existência da macumba e seus perigos. De acordo com ele, um dia, ao abrir o portão de sua casa encontra sobre a calçada um “despacho”. Para se orientar sobre o que fazer consulta os búzios, a entidade Exu (Candomblé) responde e o orienta a trazer o “despacho” para o interior do terreiro e depositá-lo na casa de Exu (Quimbanda). Seguindo as orientações da entidade, o sacerdote com a ajuda de médiuns de sua confiança, “desfaz” a magia. O “desfazer”, na verdade, é o retorno da mesma, sob a forma de energia, ao lugar de origem e, conseqüentemente, ao seu autor. Sem ter conhecimento do inimigo, o sacerdote recomendado pela entidade Exu esperou resultados. Passados dias, um homem o procura e lhe confessa ter depositado o “despacho” em sua calçada, revela-lhe o nome dos autores e o motivo: fechar seu terreiro.

Muitos casos semelhantes ao relatado são narrados por sacerdotes, integrantes e clientes dos terreiros. Para os primeiros, a procura por feitiços e a contratação de trabalhos para atacar ou defender no sertão norte-mineiro é superior a outras regiões. Acreditam que a proximidade com a Bahia e o misticismo indígena aliados às baixas condições de vida no sertão e, em menor proporção, a divulgação da existência demoníaca feita pelo simulacro pentecostal nutrem a “natureza” do sertanejo. Esta parece estar eternamente marcada pela violência sempre presente na sua história. Os fatores citados contribuem na manutenção de um quadro místico onde veladamente viver no sertão norte-mineiro é negócio perigoso, a possibilidade de estar sendo perseguido espiritualmente, causando o “desandar” da sua

⁶² O mesmo que magia.

vida, direciona o sertanejo, culturalmente místico às religiões afro. Procedentes das mais variadas religiões recorrem aos seus trabalhos em busca de ajuda, defesa e proteção. Entretanto, proteger e defender no sertão pode significar contra-atacar como forma de manter a integridade espiritual e física, ouvimos de muitos sacerdotes *se uma mãe tem que chorar que não seja a minha*.

Reforçam o mencionado, os resultados da pesquisa que realizamos nas principais casas de comércio⁶³ de artigos de Umbanda em Montes Claros. Detectamos que, sequencialmente, os produtos mais procurados pelos sacerdotes são velas, pólvora, banhos, incenso e imagens seguidos de outros produtos como os charutos. As pessoas que não se identificam como sacerdote ou adepto procuram os seguintes artigos: velas, imagens, incenso, perfumes, defumadores e banhos. Os três primeiros produtos adquiridos pelos sacerdotes revelam que sua clientela se movimenta em busca de defesa, na linguagem mística: do descarrego. Incenso, perfumes e defumadores denunciam a crença do sertanejo na possibilidade de ser atingido por algum tipo de energia negativa que possa atrapalhar sua vida profissional e amorosa, a última primariamente se protege com o extrato de alfazema e lavanda. Entre as imagens mais procuradas destaca-se a de São Jorge guerreiro/Ogum, responsável pelas demandas e orixá da guerra. É importante lembrar que no norte de Minas Gerais, os sacerdotes não se prendem a compra de produtos manufaturados, com exceção das velas, pólvora e incenso, aos banhos comprados costuma-se misturar folhas do sertão. Estas, inclusive, são mais usadas para banho de descarrego do que os banhos comprados.

Acredita-se que o efeito positivo do banho deve-se às propriedades terapêuticas e naturais das plantas utilizadas e da mística inserida na sua preparação igualmente como ingrediente. Entre as folhas consumidas nos terreiros para tratamento e descarrego, destacamos: folha de mamona, pião roxo, guiné, alfazema, arruda, hortelã, espada de São Jorge, folha de Peregum, Acocô, Gonçalo, Macassá, Assa peixe. A folha ou o pau de Aroeira, próprio do sertão, também é muito empregado em banhos e tratamentos. A cachaça, muito produzida na região, também é utilizada como banho de descarrego ou remédio após ser “preparada” pelo Escora. Os sacrifícios de animais são largamente usados

⁶³ Drogaflora São Jorge, vinte e cinco anos de comércio na cidade. Localiza-se à Rua Lafetá, n 85, no centro de Montes Claros.

A Casa Minas Gerais se localiza a avenida F. Ribeiro, 59 B. Segundo seu proprietário existe a mais de 50 anos na cidade.

pelos sacerdotes afros e entre os animais a galinha e o galo são os mais procurados uma vez que são comidas de Exu, oferendas a Orixás e utilizados em ebós⁶⁴. Esse universo constituído de despachos, demandas, incensos, pólvoras, galinhas pretas ou não, pingas, cervejas, ebós, sessões de descarrego, velas de todas as cores, em especial, vermelhas e pretas nos leva a pensar que a violência é face oculta nesta cultura.



FIGURA 28: Oferenda a Ogum no Recanto de Pai João Velho.

A sobrevivência do sertanejo numa terra onde o banditismo e o mandonismo local outorgavam uma ordem caótica, contribuíram para o desenvolvimento de uma visão de mundo baseada no choque de valores contraditórios. A busca pelo bem, isto é, a garantia da integridade física, material e emocional que, no sertão, significa sobrevivência, pode engendrar o mal. Explicita claramente esta questão axiológica a passagem abaixo do *Grande Sertão* de Guimarães Rosa (1985, p. 10):

Melhor, se arrepere: pois, num chão, e com igual formato de ramos e folhas, não dá mandioca mansa, que se como comum, e a mandioca - brava, que mata? Agora, o senhor já viu uma estranhez? A mandioca-doce pode de repente virar azangada - motivos não sei; às vezes se diz que é por replantada no terreno sempre, com mudas seguidas, de manaíbas - vai amargando, de tanto em tanto, de si toma peçonhas. E,

⁶⁴ Oferendas a orixás, trabalho, feitiço e limpeza astral.

ora veja: a outra, a mandioca-brava, também é que as vezes pode ficar mansa, a esmo, de se comer sem nenhum mal.

Não se trata apenas de afirmar que no sertão sempre houve uma tensão entre o bem e o mal, mas de reconhecer que esta tensão é uma realidade sertaneja presente nos seus universos simbólicos. Cada um desses valores produz o seu contrário ou é produto dele, um nasce do outro. Essa tensão é perceptível no imaginário umbandista sertanejo, para este não há Umbanda sem Quimbanda. Neste universo não é o bem que combate o mal. A única força capaz de anular a ação deste é o próprio mal colocada à serviço do bem.

Sobre as noções de bem e mal na Umbanda, Negrão (1996, p.337) estabelece uma comparação com o cristianismo.

A questão axiológica referente ao bem e ao mal e seus limites se coloca, conforme toda religião de alguma forma moralizada, como central na Umbanda. Não é, contudo uma questão teologicamente equacionada, como no universo simbólico cristão, plenamente definido. Neste, além do evidente maniqueísmo, o mal está configurado no demônio, personagem mítico essencial, pois sem ele a bondade divina seria sem sentido. Bem e mal, Deus e o Diabo, anjos e demônios existem, opõem-se drasticamente e não comportam gradações em si. Na Umbanda, tal como afirma um pai-de-santo, “Deus é bom e o Diabo não é mau”. Se o bem é inquestionável e identificado a Deus, os espíritos maléficos não são intrinsecamente maus, podem ser batizados ou doutrinados e evoluir em sua direção.

Esta questão axiológica é também definida pela sacerdotisa de Umbanda, Quimbanda e Magia Negra Rosa dos Santos Silva sucessora de Chico Preto⁶⁵ :

*Acredito em Deus, mas não rezo pra ele.
Deus permite a criação de Lúcifer.
Deus tem poder, o Diabo tem força.
Deus é pai do Diabo e nós somos irmãos dele.
Nada mais, nada menos, eu mecho com a
criação de Deus.
(Entrevista concedida em 05.07.2007)*

Para o sacerdote da Roça Gongobiro Unguzu Moxicongo, Maurício Pereira Dias, a Quimbanda com um panteão constituído de Exus e elementos das profundezas não representa o mal em si. A Quimbanda, para ele, representa a defesa contra as forças maléficas. Ontologicamente, os Exus não são maus; apenas desconhecem o bem. Faz-se

necessário o trabalho com estes em rituais de Quimbanda para adquirirem discernimento e assim não prejudicarem os seres humanos.

Desta forma, entendemos então a atenção que o Recanto de Pai João Velho concede a linha de Escora/Pomba-Gira (Exus), entende-se também a relação de amizade entre estes e seus médiuns e a extrema confiança que os últimos depositam nos primeiros. Vejamos como a sacerdotisa Nair Lopes Dias se dirige a sua Moça/Pomba-Gira:

Eu quero agradecer Serena.... quando eu falo que se não fosse minha amiga, se você [Serena] não ficasse perto de mim, eu não sei não, [...] Então ela é uma moça que eu agradeço muito, porque eu falo: a baixo de Deus se não fosse essa força, eu acho que não estaria aqui não.

Deus no alto e Exu, em sua forma de Moça Bonita, do lado, para amparar, apoiar e defender. A sacerdotisa confia sua proteção e segurança a uma entidade que, para ela, não faz o mal. Apenas a protege afastando dela qualquer coisa que signifique “atrapalho”, ou seja, energias negativas. A defesa contra o mal, então, deve ser elaborada por uma força semelhante em nome do bem. No imaginário religioso do umbandista sertanejo acredita-se na lei do retorno. Afastar o negativo encomendado significa retorná-lo a quem, por direito, pertence: o autor da magia. Retroceder o mal via “amigos” espirituais não é enveredar pelo caminho negativo - conotação cristã - mas se esquivar, se desvencilhar, beirar o beco, se proteger e livrar-se da negatividade.

Entretanto, a Umbanda e a Quimbanda parecem não serem suficientes para os sertanejos que utilizam seus serviços espirituais. Observa-se, desde os meados dos anos 60, o fenômeno da inserção dos sacerdotes de Umbanda e Quimbanda no Candomblé. Prandi (2004, p.03), a respeito da relação entre Umbanda e Candomblé assim expressa,

No curso da década de 1960, [...], o velho Candomblé surgiu como forte competidor da Umbanda. Com sua lógica própria e sua capacidade de fornecer ao devoto uma rica e instigante interpretação do mundo, o Candomblé foi se espalhando da Bahia para todo o Brasil, seguindo a trilha já aberta pela vertente umbandista.

Sobre a adesão de umbandistas ao Candomblé, o mesmo autor (p.06), abordando sobre a identidade religiosa dos mesmos, nos diz que,

⁶⁵ Ver pág. 73.

Em vez de fortalecer sua identidade religiosa, uma aspiração muito corrente entre os umbandistas é a de se iniciarem também no Candomblé. Muitos o fazem e entre esses não são poucos os que acabam abandonando a Umbanda definitivamente para se dedicar aos orixás segundo o rito do Candomblé. Assim se enfraquece a autonomia umbandista.

No sertão, a aproximação entre estas religiões, acrescida do Candomblé, pode ser encarada como um processo híbrido na visão de Canclini (2006, p.XIX) quando afirma que estruturas e práticas separadas “se combinam para gerar novas estruturas, objetos e práticas”. No sertão, o Candomblé chegou quando a Umbanda já estava estabelecida e, provavelmente, o fato das práticas bantos dominarem o Candomblé Sertanejo tenha contribuído para o desencadeamento deste fenômeno, ou seja, da introdução de sacerdotes umbandistas no Candomblé. Sobre a influência da nação banto no universo religioso afro brasileiro Bastide (1957 apud CONCONE, 1972, p.25), considera que a Macumba, estágio anterior a Umbanda, “seria resultante da introdução do culto dos orixás na Cabula de origem banto, aliada a influências indígenas e influências do catolicismo popular”. Silva (2005, p.66) sobre o rito Angola nos informa que:

Esse rito [...], procura enfatizar a herança das religiões bantos. Essa nação, embora seja a mais popular e a mais praticada pelo povo-de-santo, é vista por membros de outras nações como deturpada, pois possui um panteão bem mais abrangente. Cultua, além dos inquissis (deuses dos bantos), os orixás, os voduns, os vunjes (espíritos infantis) e os caboclos. Nos terreiros dessa nação, chamados de Candomblé de Angola, os atabaques são percutidos com as mãos e as cantigas possuem termos em português [...]. [...] Em alguns estados, em fins de século passado, o Candomblé de Angola, sempre aberto às influências católicas e ameríndias, recebeu nomes próprios como cabula, no Espírito Santo, macumba, no Rio de Janeiro, e Candomblé de caboclo, na Bahia. É claro que esses cultos também foram permeáveis à influência jeje-nagô e muitas vezes não sabemos ao certo qual delas predominou.

O autor (2005) mostra através de um quadro que elaborou sobre as influências e denominações regionais das religiões afro-brasileiras que as religiões indígenas, o catolicismo popular, o espiritismo popular europeu e o Kardecismo associados às práticas bantos, entre outras manifestações religiosas afro, originou o Candomblé de Angola e de caboclo na Bahia e a Umbanda de todo o Brasil. Negrão (1996, p.315) também aborda a questão, para ele “a iniciação no Candomblé de Angola não exige exclusividade, não

havendo a necessidade de abandono da Umbanda e dos seus guias. É vista como enriquecimento, uma linha a mais a ser trabalhada.” Desta forma, pode-se inferir que, possivelmente, a influência banto/angola presente no Candomblé e na Umbanda tenha aproximado, no sertão fronteiriço, as duas religiões a ponto de junto a Quimbanda, coexistirem institucionalmente.

Entretanto, a integração ao Candomblé pelos umbandistas sertanejos não significa o abandono total da Umbanda, ou seja, não constitui uma mudança radical de religião, mas a formação de um continuum religioso no terreiro. No continuum, o Candomblé se apresenta como mais um recurso mediúnico na busca por proteção e equilíbrio. De qualquer maneira, a tríade é real e ocorre com prejuízo ou não para a Umbanda. Nos terreiros onde o Candomblé domina, os rituais de Umbanda ficam restritos a Quaresma dividindo com a Quimbanda este período. Em outros, há uma preocupação em se equilibrar as três religiões, nestes o continuum mediúnico atende a vários gostos tanto dos médiuns quanto dos consulentes. Foi o que verificamos na Roça Gongobiro Unguzu Moxicongo⁶⁶.

O ingresso no Candomblé pode acontecer de maneira total ou parcial. Consideraremos como inserção total a Feitura de Santo, atitude vulgarmente conhecida como “fazer a cabeça” ou “fazer o santo”. Para a feitura, o iniciado é recolhido por dias se submetendo a sucessivos rituais até estar preparado para representar o orixá se comprometendo com ele. Faz parte deste processo o recebimento de um novo nome (Dijina) e a observação de preceitos que muito possivelmente interferirão na sua identidade. É importante registrar que quanto mais cresce o Candomblé na região mais essa prática se restringe a esta religião sendo vista como estranha e sem propósito quando ocorre ou na Umbanda ou na Quimbanda⁶⁷. A introdução do Candomblé nos terreiros de Umbanda e Quimbanda tem produzido uma tendência em diferenciar o que é próprio de cada religião, rejeitando, desta forma, que características marcantes de uma sejam adquiridas pelas outras. Os Tatêtos costumam dizer que estes estão “apurando”, ou seja, relegando a cada religião, o que lhe é próprio, portanto, não reconhecem como legítimos e verdadeiros assentamentos, recolhimentos e saídas de santo que não sejam do Candomblé.

Retomando as formas de introdução no Candomblé, a inserção parcial não tem o mesmo nível de comprometimento que a total e acontece de várias formas dependendo

⁶⁶ Vide página 124.

da “necessidade espiritual” daquele que procura. Pode se restringir a um Bori⁶⁸, ou assentamento⁶⁹ do Orixá. De toda maneira, qualquer inserção significa manter ligações eternas com o Orixá que deve ser cultuado à maneira do Candomblé. Na atualidade, muitos sacerdotes umbandistas sertanejos optam pela introdução parcial e em função desta alternativa não se vêem como candomblecistas, apenas como um umbandista que recorreu ao Candomblé no intuito de encontrar equilíbrio espiritual. Como exemplo, citamos Jesuína Porto Santos, a filha do casal Waldemar e Laurinda Pereira Porto, que pelo Candomblé fez assentamentos. Através destes, procurava encontrar a harmonia espiritual, perdida com a morte dos pais, e assim manter seu terreiro aberto. O mesmo aconteceu com Maria do Carmo Pereira Santos, afilhada de José Fernandes, que deu Bori de Misericórdia. Percebe-se nestas sacerdotisas que a busca pelo Candomblé ocorre quando, na Umbanda, não encontram o equilíbrio que necessitam. De qualquer maneira a inserção parcial ou total influencia a prática umbandista revestindo-a de uma hibridez que propicia o novo.

Não é desconhecido pelos estudiosos de Umbanda que seus rituais variam de terreiro para terreiro, pois a diversidade é característica desta religião. Mas, apesar das diferenças percebe-se nos terreiros sertanejos que no toque de Umbanda e Quimbanda o espontaneísmo nos ritos é comum a todos. O sacerdote dirige o ritual, mas há por parte dos atabaqueiros e da gira liberdade para cantar e dançar conforme sua vontade e gosto. Nota-se através da expressão corporal e do canto a identificação entre médium e entidade antes mesmo do transe ocorrer. A lógica do ritual é inteiramente espiritual. A intuição é o motor que alimenta o misticismo derrubando a barreira da racionalidade e aproximando o sensível do supra-sensível. Entretanto, cada vez mais, à medida que o Candomblé ocupa espaço no terreiro, observa-se alterações nas giras de Umbanda, principalmente se o sacerdote passou pela “feitura de santo”. Progressivamente, as giras de Umbanda estão se assemelhando a roda de dança⁷⁰ presente nos ritos de Candomblé quando se canta e se dança para o Orixá. O canto não é em língua africana e o ritmo é diferente, mas para cada orixá há uma dança específica. Como os umbandistas não possuem um conhecimento vasto do Candomblé, o sacerdote se vê como regente da gira inserindo no rito uma nova lógica na medida em que o conduz de forma semelhante ao rito do Candomblé. Ganha-se em

⁶⁷ Porque seria restrita ao Candomblé.

⁶⁸ Ritos para fortalecimento espiritual da cabeça (ori) de uma pessoa.

⁶⁹ Conjunto de objetos (pratos, ferro, búzios, pedra, etc) que representa o orixá.

⁷⁰ Cada Orixá possui uma dança específica. Na roda de dança quando se canta para um orixá todos dançam a sua dança.

organização e perde-se em liberdade, o ritual é de Umbanda, mas sua gira lembra o Candomblé. No entanto, a consciência de que se está numa sessão de Umbanda, apesar do rigor adquirido do Candomblé, não permite uma gira inteiramente pensada e calculada. Por mais que o sacerdote tenha o controle da sessão procurando organizá-la, não anula inteiramente a espontaneidade, alimento da intuição.

Outra característica da gira de Umbanda e Quimbanda que vem sendo alterada pela influência candomblecista é o transe. Segundo o Tatêto Ricardo Luiz de Freitas Rosa, o Kiozô, a manifestação do orixá no Candomblé difere da manifestação de um antepassado (Umbanda e Quimbanda), no Candomblé não há in-corporação, mas sim ex-corporação. O médium externa o orixá presente em seu interior que não é um ser estranho, mas sua própria natureza. Assim, no ato de externar a natureza, o transe, o corpo do médium sacode como se algo adormecido ganhasse movimento. Na gira de Umbanda, ocorre o contrário, o corpo é ocupado por um agente estranho, ou seja, num mesmo espaço corporal dois seres devem permanecer. Para que isso seja viabilizado, o corpo do médium é girado pelo espírito num ritmo rápido até a entidade sentir que é ela quem domina. Cada vez mais, nos terreiros sertanejos onde o Candomblé está presente, é comum que o transe de possessão se assemelhe ao transe de ex-corporação do orixá próprio do Candomblé. Mais racionalizada e controlada pelo sacerdote - agora Tatêto - que a cada inclusão de elementos candomblecistas concentra capital simbólico, a gira de Umbanda está assumindo características da roda de dança do Candomblé sem, no entanto, identificar-se plenamente com ela.

Da relação entre Candomblé e Umbanda, outras mudanças ocorrem tornando o espaço religioso umbandista híbrido e intersticial. Do encontro com o Candomblé o tratamento dispensado ao sacerdote de Umbanda pelos seguidores, “Meu padrinho”, “Minha madrinha” foram substituídos por “Meu Pai e Minha Mãe”. Ao cumprimentar o Tatêto, o “filho” - mesmo que seja somente umbandista - lhe pede a benção beijando-lhe as mãos. Como é sabido, este tratamento é comum no Candomblé onde a relação entre Tatêto e adepto se configura numa relação filial. Negrão (1996, p.282) coloca com clareza tal questão: “na Umbanda não há voto de obediência ao pai-de-santo por parte do filho”. A introdução no Candomblé tem concedido à comunidade umbandista sertaneja a certeza de que a partir do terreiro ocorre a constituição de uma família com laços de parentesco espiritual tecidos na convivência religiosa regida pelo Tatêto. Mesmo quando o sacerdote

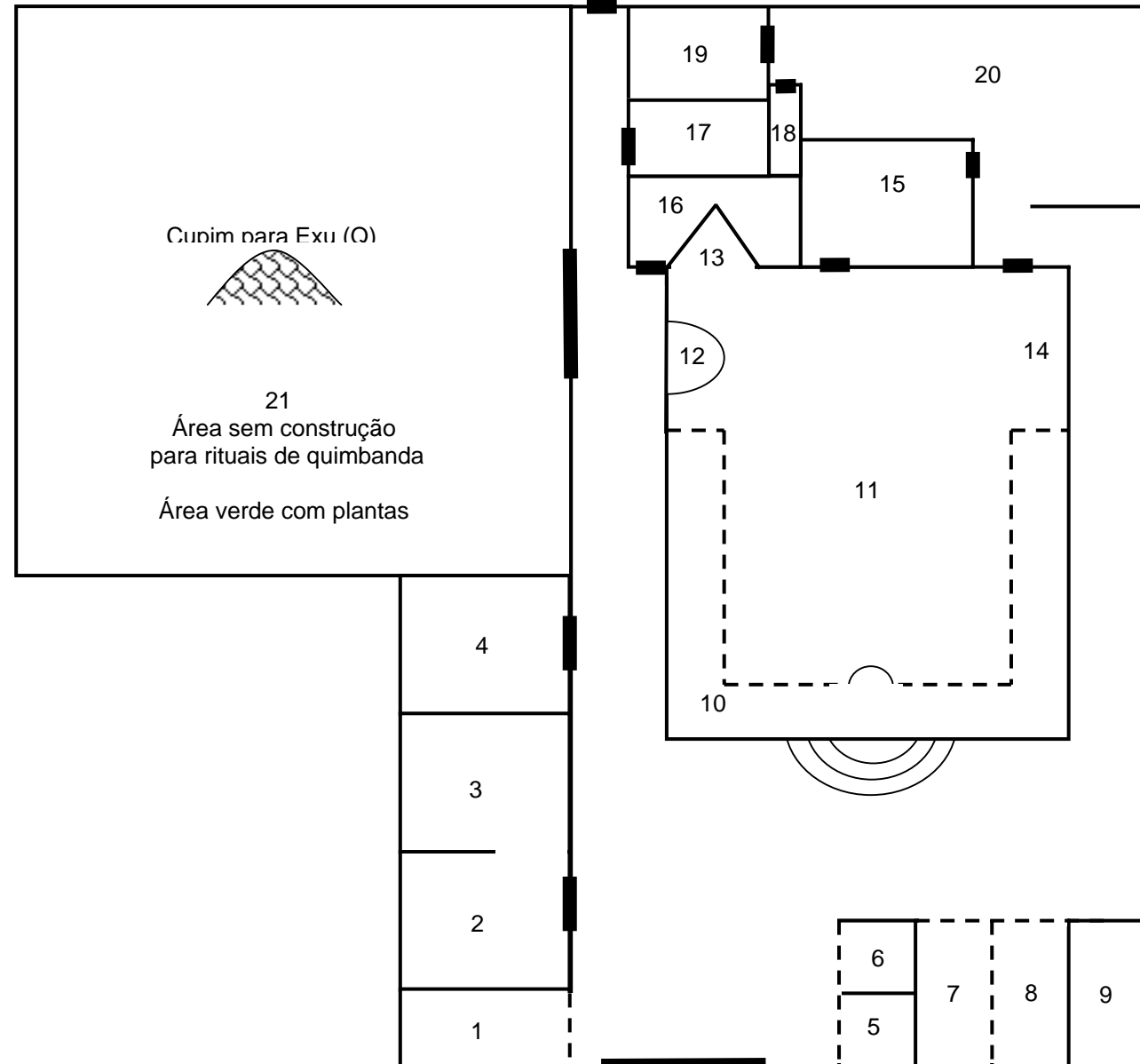
não está inserido no Candomblé tornou-se costume chamá-lo de pai ou mãe. A relação que anteriormente configurava os adeptos como afilhados e protegidos hoje os configuram como filhos. Tais laços concedem ao grupo uma nova identidade, o Candomblé parece dar ao grupo maior coesão ao promover, mais que a Umbanda, um consenso não apenas espiritual, mas também familiar. Mesmo os não iniciados, que não compartilham dos fundamentos da religião, mas participam ativamente dos rituais, se vestem de forma semelhante aos candomblecistas, cantam e se cumprimentam em africano.

O continuum mediúnico torna o espaço mais místico, além de alterar a geografia dos terreiros ao traduzir uma dimensão espacial híbrida e sincrética onde estão distribuídos elementos do Candomblé, da Umbanda e da Quimbanda. Relembrando a descrição feita no capítulo 04, sobre as modificações estruturais da Roça Gongobiro Unguzu Moxicongo, este terreiro foi construído considerando a tríade de forma a dar equilíbrio ao continuum mediúnico: casas para os Inquissis (Orixás) Exu, Ogum e Oxossi foram construídas, o Sevêro das Almas (Umbanda), a casa de Exu e a Tronqueira (Quimbanda) também foram edificadas. No salão o pião quadrado identifica o Candomblé e sob este são realizadas giras de Umbanda e Quimbanda. No mesmo salão, o pejí e a gruta do baiano (Umbanda) dividem o espaço com o jogo de búzios (Candomblé).

Abaixo, pela planta do terreiro é possível vislumbrar como, estruturalmente, se organiza a tríade. A estrutura da Roça Gongobiro Unguzu Moxicongo comprova a hibridez e o sincretismo presentes no campo afro-sertanejo. Para identificar o que pertence a cada “energia”, na legenda, utilizamos a letra inicial de cada uma.

Roça Gongobiro Ungusu Moxicongo

1. Sevêro das almas (U)
2. Casa de Exu (U)
3. Assentamentos (C) e Tronqueiras (Q)
4. Quarto p/ troca de roupas
5. Exu (C)
6. Ogum (C)
7. Marujo e Caboclo (C)
8. Casa de Tempo e Catendê (C)
9. Banheiro
10. Espaço p/ assistência
11. Intôto (C)
12. Gruta do Baiano (U)
13. Pejí (U)
14. Atabaques
15. Quarto de Santos Sabají, Roncó (C).
16. Quarto de Oxalá (C)
17. Quarto do Mutacalambô gongobiro (C)
18. Banheiro
19. Quarto
20. Cozinha
21. Cunim para Exu



Chamou-nos à atenção o sincretismo do jogo de búzios do Tatêto Maurício. A peneira com os búzios divide espaço numa mesa com pirâmides, velas decorativas, bola de cristal, um cálice, uma mão de madeira com os dedos cruzados, ainda sobre a mesa uma vela.



FIGURA 29: Jogo de Búzios do Tatêto Maurício Pereira de Jesus.

Portanto, num mesmo local, três religiões afro-brasileiras não apenas dividem o espaço, mas interagem e, interagindo, o utilizam segundo suas prerrogativas. Como visto, a tríade provoca mudanças no templo e na vida de seus integrantes. Mas no terreiro, a transformação não se reduz a estrutura, ela se estende e se aprofunda na medida em que atinge a dimensão metafísica. Ortiz (1991, p.16), estabelece diferenciações entre Umbanda e Candomblé, coloca o autor:

Com efeito, pode-se opor Umbanda e Candomblé como se fossem dois pólos: um representando o Brasil, o outro a África. A Umbanda corresponde a integração das práticas afro-brasileiras na moderna sociedade brasileira; o Candomblé significaria justamente o contrário, isto é, a conservação da memória coletiva africana no solo brasileiro. É claro que não devemos considerar o Candomblé em termos de pureza africana; na realidade ele é um produto afro-brasileiro resultante do bricolage desta memória coletiva, sobre a matéria nacional brasileira que a história ofereceu aos negros escravos. Entretanto, pode-se afirmar que para o Candomblé a África continua sendo a fonte privilegiada do

sagrado, o culto dos deuses negros se opondo a uma sociedade brasileira branca ou embranquecida. Desta forma uma ruptura se inscreve entre Umbanda e Candomblé: para a primeira, a África deixa de se constituir em fonte de inspiração sagrada; o que é afro-brasileiro torna-se brasileiro.

O que constatamos foi que a influência Angola/Banto domina o candomblé da região, evitando, desta forma, uma ruptura entre Candomblé e Umbanda, principalmente, em terreiros onde dividem espaço juntamente com a Quimbanda. Na prática cotidiana não nos parece haver uma oposição, a começar pela proveniência do Candomblé da região. Campos (2004, p.68), em estudo sobre a diversidade de ritos nos Candomblé bantos na cidade de Montes Claros, constatou que:

[...] realmente os Terreiros de Candomblé existentes nessa região são todos provenientes na Nação Angola, ou seja, praticantes dos ritos Bantu, com todos os aspectos culturais pertencentes a esses povos, oriundos das regiões africanas de Angola, Congo, Moçambique e toda África do Sul Equatorial [...].

O Candomblé de nação banto integra em seu panteão os espíritos dos “donos da terra”, representantes dos índios que aqui viviam antes da chegada dos portugueses. O caboclo deste tipo de Candomblé possui, então, aproximações com o caboclo de Umbanda que também é visto como habitante natural do nosso país.

Entretanto, a nosso ver, no campo afro-sertanejo, a impossibilidade de existir rupturas entre Umbanda e Candomblé e, entre estas e a Quimbanda, se dá em função da concepção metafísica de mundo espiritual que se originou da coexistência entre estas religiões.



FIGURA 30: O Tatêto Maurício P. de Jesus em cerimônia de consagração do Ogam (Candomblé).



FIGURA 31: O Tatêto Maurício P. de Jesus em personalidade-Preto-Velho quimbandeiro realizando magia na quaresma (Quimbanda).



FIGURA 32: O Tatêto Maurício P. de Jesus realizando batismo de médium (Umbanda).

Como campo do conhecimento, para Romero (2003), a metafísica é o estudo dos três mundos: o mundo absoluto, o mundo ideal e o mundo material. Interessa-nos neste estudo a concepção que os adeptos da Roça Gongobiro Unguzu Moxicongo possuem do mundo ideal e da relação deste com o mundo material. Desta forma, conceberemos nesta discussão o conceito de metafísica¹ como teologia, que consiste em reconhecer como seu objeto, um ser elevado e perfeito do qual provêm os outros seres e as coisas do mundo. As especulações metafísicas, assim como as ciências, são baseadas na observação do mundo material, portanto, se a prática religiosa se modifica entende-se que a transformação corresponde à realidade ideal, sem a qual a religião não poderia existir. Nesta concepção, então, o mundo material não surge de si mesmo, isto é, do profano, pois procede do espaço sagrado. Sendo assim, a tríade Umbanda, Quimbanda e Candomblé, como dizem os adeptos da Roça Gongobiro Unguzu Moxicongo, é uma extensão do espaço espiritual que corresponde à realidade ideal.

¹ É válido lembrar que a Metafísica apresentou-se ao longo da história como teologia, como ontologia e como gnosologia. Para melhor entendimento sobre o assunto consulte Abbagnano.

Concordamos com Ciampa (2005) que, o nome não é a identidade, mas a representação dela, a identidade estaria na ação e no movimento, ou seja, na prática. O agir, para este autor, é o que realmente identifica. Partindo deste princípio, a tríade como prática religiosa descarta a possibilidade do adepto em se identificar, optando por uma ou outra, uma vez que seu agir religioso corresponde ao continuum visto por ele como conexo. A tríade não se trata apenas de um caso de tripla pertença ou mesmo – em função da sincretização entre Umbanda e Candomblé - de um umbandomblé. A questão é mais profunda, estendendo-se a um plano metafísico resultante da integração prática entre estas religiões.

Na Roça Gongobiro Unguzu Moxicongo há um cuidado em se cultivar equilibradamente as três religiões como a realização dos seus rituais em dias diferentes e a observância dos fundamentos, festividades e datas sagradas de cada uma. O cuidado com os fundamentos de cada “energia”, o rigor em manter cada uma delas dentro da sua proposta constrói um conjunto que reflete um todo mediúnico e religioso. O continuum mediúnico está envolvido numa mística e atividades inter-relacionadas construídas pela tríade, o que nos induz a vislumbrar o nascimento de uma nova coerência religiosa neste terreiro. Coerência que pode apontar para a institucionalização de uma nova religião. Por mais que sejam executadas em separado, suas práticas preenchem possíveis lacunas na vida de seus adeptos, ou seja, o que a Umbanda não atende é atendido pela Quimbanda ou Candomblé. O mesmo pode ser dito das outras. Suas limitações são superadas pela totalidade que construíram no terreiro.

Embora pareçam isoladas, no plano metafísico suas noções são associadas pelos adeptos gerando um todo cosmológico que concilia a cosmologia de cada uma. Mesmo que seus elementos sejam contrapontos muito possivelmente ocorre o que Canclini (2001) prevê: os opostos ao mesmo tempo em que tendem a se excluírem tendem também a se interpenetrar, conjugar e se identificar. Em contato, signos, sentidos e significados diferentes provocam relações de conflito e de harmonia, ou seja, sincrética.

No imaginário religioso deste terreiro constatamos a construção de uma ordem espiritual que constitui um novo mundo metafísico, uma totalidade das coisas existentes numa dimensão acima da dimensão física. Sobre o espaço sagrado e a sacralização do mundo Eliade (2001, p.25) afirma:

Para o homem religioso, o espaço não é homogêneo: o espaço apresenta roturas, quebras; há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras. [...]. Há, portanto, um espaço sagrado [...] e há outros espaços não-sagrados. [...] para o homem religioso essa não-homogeneidade espacial traduz-se pela experiência de uma oposição entre o espaço sagrado – o único que é real, que existe realmente – e todo o resto, [...].

No mundo além físico, os Orixás habitam um plano mais alto (Candomblé). Abaixo estão os espíritos em evolução (Umbanda) que, regidos pelos Orixás, ajudam a humanidade; Inferior a este há outro plano habitado por eguns involuídos (Quimbanda). Completa a lógica sobrenatural a certeza de que cada pessoa manifesta em sua natureza um Orixá. O conjunto de todos estes seres compõe uma metafísica que na linguagem deste terreiro se denomina “espiritualidade”. Portanto, as influências do Candomblé nos terreiros de Umbanda provocam um deslocamento metafísico: o mundo supra-sensível de versão kardecista que compôs a metafísica da Umbanda é substituída por uma visão influenciada pelo Candomblé de natureza banto. Tal deslocamento, certamente, altera a visão de mundo do crente que diante deste não é apenas candomblecista. Sua identificação, neste sentido, reduz a sua identidade. Na falta de um nome que o identifique, o adepto se autodenomina “espírita”.

A tríade religiosa oferece aos adeptos e clientes um leque de opções para a resolução de seus problemas. No entanto, notamos preferências por uma ou outra “energia”. Há adeptos e consulentes que agendam com o sacerdote Maurício Pereira de Jesus, conversas somente com o Preto-Velho. São pessoas que depositam grande confiança nessa entidade. Outras preferem se consultar somente com os Exus. Ao serem indagados sobre a preferência em relação às três “energias”, a maioria dos adeptos e freqüentadores declararam gostar mais das entidades de Umbanda, apesar de se identificarem com as de Quimbanda e terem admiração pelos Orixás do Candomblé. Quanto ao público, nota-se maior número de pessoas nas sessões e festas de Quimbanda. Notamos que estas são mais freqüentadas do que as de Umbanda e Candomblé. Indagados novamente, disseram que as festas de Quimbanda são mais divertidas e imprevisíveis enquanto que as do Candomblé, apesar da beleza do ritual, são repetitivas. Das três “energias”, o Candomblé ocupa o terceiro lugar. Segundo o sacerdote, isso se deve ao fato desta “energia” ter sido implantada posteriormente, quando todos já estavam acostumados com a Umbanda e a Quimbanda. Já os adeptos declararam não conhecerem bem a nova “energia” e quando cantam em língua africana não compreendem com clareza o significado das palavras, mas

se dizem cientes de que o oráculo² no Candomblé possui poder profundo a ponto de “enxergar” o que os olhos físicos não vêem. Embora não compreendam bem esta “energia” cada vez mais sentem confiança em relação a ela, crendo que através do Candomblé é possível alcançar equilíbrio espiritual e saúde, nem sempre encontrados na Umbanda e na Quimbanda. Assim, navegam pela tríade, considerando as “energias”, mas demonstrando afinidades e confiança em uma ou outra. Podemos considerar a tríade como uma construção eclética pós-moderna que atende preferências e necessidades do sertão pós-moderno.

Quanto aos motivos responsáveis pela inserção dos sacerdotes de Umbanda no universo candomblecista, dois consensos permeiam o imaginário afro-sertanejo. Para aqueles que optaram pela inserção total, em relação a Umbanda, o Candomblé significa uma graduação de nível superior³. Com mais conhecimento espiritual, principalmente acerca da natureza (Orixás), o candomblecista aprimoraria sua faculdade de discernimento, isto é, teria mais facilidade e competência a discernir entre o certo e o errado sem se apegar a dogmas considerados universais. Entretanto, muitos umbandistas e entre estes aqueles que parcialmente aderiram ao Candomblé discordam. Para eles, a inserção total é motivada pela oportunidade profissional que esta religião concede, isto é, como a lei de Umbanda é a da caridade, entidades como Preto-Velho e Caboclo não permitem aos seus médiuns a cobrança por atendimentos e trabalhos. Já no Candomblé isto pode ser feito, pois a preparação do Tatêto, a aquisição do conhecimento e atualização, e manutenção material dos Orixás geram custos. Para o sacerdote umbandista Gerson Pereira de Souza - que está se preparando para iniciar-se no Candomblé, “a Umbanda é a raiz, mas o Candomblé é o sustento”, em suas palavras percebe-se a preocupação quanto à força que o sacerdote deve ter para se manter em equilíbrio, ou como o próprio diz “é preciso manter-se em pé”. Consensos e dissensos à parte, verificamos que a questão central motivadora encontra-se velada nos discursos de candomblecistas e umbandistas. O que, realmente, move e estimula a procura pelo Candomblé como mais um recurso mágico religioso é a tensão entre o bem e o mal, tensão moral historicamente presente na cultura norte-mineira produtora do novo religioso no campo afro-sertanejo.

² Jogo de búzios.

³ Estabelecem comparação com os níveis da educação convencional.

5.2.1. Laroíê Exu! laroíê Meu Cumpadre!

*Ê venha cá seu Tranca-Rua, trabalhador da encruzilhada.
 Ê a farofa já é sua e a marafo é da moçada.
 E a farofa ele vai comer, e a marafo ele vai beber,
 e o charuto ele vai fumar.
 Ê, ê, ê, ê, ê, eu quero ver quem é mais forte se é eu se é você.
 (Ponto de Quimbanda da R.G.U.M.)*

Na questão axiológica sertaneja que se reflete na irmanação dos contrários e na inauguração de uma nova coerência religiosa, uma personalidade que consideramos central é o Exu. A ênfase nesta personalidade não descarta outras, como exemplo, a do caboclo, mas na tensão entre o bem e mal, Exu é a personalidade principal ao agir como força ambivalente e ambígua que nutre a tensão. A representação vulgar deste orixá (Candomblé) e egum (Umbanda e Quimbanda) foi traçada a partir de considerações cristãs que o associaram ao demônio. De mensageiro iorubano, Legba⁴ se tornou uma das representações do diabo cristão, não apenas por contrariar regras - em função das suas atribuições específicas no panteão que o tornava um ser livre - mas também pela representação africana da sua figura⁵. A visão euro-cristã logo o associou a imoralidade, indecência e vaidade, atributos do diabo cristão, desta forma, ganhou deste, entre outras, as qualidades de embusteiro, astucioso, enganador, violento, irascível e perverso.

Desta forma, sua noção como princípio dinâmico que nos foi legada pela filosofia africana, vulgarmente é ignorada. Para Trindade e Coelho (2006, p.23),

O pensamento lógico africano baseia seus conceitos sobre o universo na premissa epistemológica que trata das ações e relações entre os fenômenos, como um constante processo dialético de equilíbrio e desequilíbrio provocado pelas forças contidas neste fenômeno. Desta maneira, o universo é concebido como um complexo de forças que se defrontam, se opondo ou se neutralizando. O equilíbrio atingido na configuração dos sistemas não implica em harmonia estática e estruturada, mas é sempre um equilíbrio instável dirigido por princípios dinâmicos e estruturantes.

O princípio dinâmico da existência cósmica e humana é simbolizado, nas religiões ioruba e fon, pela divindade Exu. Exu é um princípio.

⁴ Assim era chamado e venerado pelos fons.

⁵ Era representado sempre com o falo evidenciado.

Pertence e participa de todos os domínios da existência cósmica e humana.

Nesta perspectiva são muitas as narrativas míticas⁶ sobre esta divindade e em todas há um ponto em comum: a liberdade, o dinamismo e o movimento de Exu. Nas religiões afro-brasileiras, em função de todo um processo histórico-cultural - em que o negro africano teve a sua liberdade cerceada e, na luta pela sobrevivência mascarou suas crenças redefinindo-as - Exu foi reconstruído simbolicamente a partir de mutações e permanências do pensamento africano. No Candomblé, suas relações simbólicas foram mantidas com as divindades e os homens, entretanto, estas relações adquirem o significado de atuação e regência de Exu na ordem social, mas sempre sujeito ao sistema de crenças desta religião. Na Quimbanda, Exu é transportado ao âmbito dos comportamentos e nesta dimensão é individualizado adquirindo mais liberdade, quebrando a tradição, colocando regras em questão e rompendo normas. Além de ser uma força contra a ordem social dominante que expropria o negro, 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, ouve, aconselha, orienta, elogia, diminui o peso das regras, deixando claro que podem ser rompidas ou transformadas. Exu alimenta a auto-estima 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). Amaral (2006, p. 62) ao abordar a gira de Exu no Terreiro do São Domingos (Americana-SP) afirma:

É facilmente verificado o aumento tanto de adeptos quanto de consulentes nos dias de gira de Exu. Segundo o sacerdote, isto se dá porque eles são mais acessíveis e falam mais diretamente com as pessoas, dando certa liberdade. Já os caboclos e os Pretos Velhos são mais sérios e não atendem determinados pedidos feitos pelos consulentes.

⁶ Ver *Mitologia Dos Orixás* de Reginaldo Prandi.



FIGURA 33: Escora em gira de Quimbanda do Terreiro Divino Espírito Santo.

A observação do autor se aplica também ao sertão norte-mineiro. Verifica-se em seus terreiros que a gira de Exu concentra mais pessoas, apesar dos Pretos-Velhos serem acessíveis e atenciosos. Dependendo do problema do consulente, o próprio Preto-Velho pode orientá-lo a procurar Exu. No Recanto de Pai João Velho, esta entidade não trabalha se não autorizado pelos Pretos-Velhos, portanto, estes estão cientes do seu movimento. Sebastião Leite sacerdote de Umbanda há mais de 40 anos afirma: *Os Exus são capangas dos Pretos Velhos, o Preto-Velho não faz, mas tem quem faz: os Exus.* Quanto à preferência pelos Exus, observamos, nas sessões de Quimbanda, que Escoras e Pomba-Gira deixam os consulentes mais a vontade tratando-os com humor e intimidade.

Neste sentido, acreditamos que a procura por Exu nos terreiros do sertão, mais que acessibilidade e despojamento, se deve à identificação entre os sertanejos e esta personalidade. O Exu é uma figura ambivalente que retrata o perfil do homem do sertão, homem que se delinea nas oscilações entre o bem e o mal, o amor e ódio, Deus e demônio, fé e descrença, religião e magia, situando-se sempre na posição fronteira que o ambiente do sertão inflige. Em Exu, o sertão extrapola a noção de espaço físico e geográfico para se tornar marco da alma humana. A busca por ele pode significar a procura por si mesmo, o herói morto pelas condições sociais não satisfatórias, mas que revive ao driblar pela magia

a incapacidade material de resolver suas condições existenciais. Através de Exu o homem, dialeticamente, se movimenta movendo sua realidade, pois Exu é princípio dinâmico denunciador do devir, da instabilidade e da inversão, isto é, é a dinâmica que restaura o equilíbrio instável, portanto, é vida, vigor, irreverência, ação e liberdade.

A tríade possui Exu como elo, como conexão entre estas “energias”. Ele está sempre presente. No Candomblé é a natureza humana. Portanto, ao olhar para Exu, o homem olha para si mesmo. Não é apenas uma mera afinidade, mas reconhecimento de si. No Candomblé não se fala com Exu, uma vez que ele é natureza. Então, é procurado na Quimbanda e a ele são confiados segredos e os desejos mais íntimos. Ele orienta sobre a vida profissional e familiar, une e separa pessoas, oferece ajuda, 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 Tatêto intermediando homens e divindades. Detecta também se o consulente está sofrendo a ação de um Exu obsessivo, ou seja, de Quimbanda, neste sentido Exu (Candomblé) orienta agradar 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 encosto. Portanto, 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 fronteira entre o bem e o mal, na relação entre o sagrado e a conduta sertaneja, Exu expressa a visão de mundo no sertão.

Considerações finais

Ao finalizar este estudo, sinto a fascinante experiência de estar concluindo uma pesquisa consciente de que seu término é impossível. Este foi apenas um olhar - o meu olhar - diante dos já presentes e dos que ainda virão, seduzidos pela riqueza do campo afrosertanejo. Assim espero.

Certamente, surgirão novos pesquisadores dispostos a mergulhar no mundo afro-sertanista que, como exposto neste estudo, detém uma fertilidade e complexidade rica e dinâmica própria do fluxo de fronteiras. Sem aspirar a ser guia, deixo como sugestão para os dispostos a vislumbrarem o sertão e seus símbolos: mantenham-se sertanistas, ou seja, atentem para o universo sertanejo sem a pretensão de dominá-lo. É melhor se deixar possuir, sintam-no ontologicamente e assim o compreenderão.

Como vimos no decorrer deste trabalho, o encontro entre duas vertentes umbandistas originou a Umbanda Sertaneja – mais uma das Umbandas brasileiras - que se efetua e se efetua num contexto de transformações sociais onde a tradição cultural e a religiosidade são re-elaboradas, à medida que o processo de modernização tecnológica global se efetiva. O antigo e o novo se interpenetram e sincretizam gerando novas possibilidades religiosas sem, contudo significar a eliminação do passado.

Partindo do princípio de que a identidade de uma região não se resume em denominações, mas em ações, trabalhei com a hipótese de que a Umbanda praticada no norte de Minas Gerais denunciaria em seus rituais o *ethos* sertanejo, não em sua totalidade, uma vez que este está sempre em construção, mas em faces que se revelariam nas práticas desta religião. Desta forma, investiguei o umbandismo sertanejo a partir de suas origens até os dias atuais, num trabalho de pesquisa que envolveu a identificação dos seus principais atores e a percepção das influências que sofreram com o passar dos anos ao absorver em suas práticas novos elementos. O mergulho nesta Umbanda não foi um ato isolado, pois significou a imersão em outras religiões que compõem o campo afro-sertanejo.

O estudo sobre o *ethos* de uma comunidade não pode ocorrer apartado do necessário conhecimento de seus costumes, instituições e comportamentos, uma vez que é a partir dele que o mundo se torna habitável. Nesta perspectiva, o resgate biográfico da região norte-mineira - do período do “descobrimento”, século XVI, até o impacto sócio-econômico-político sofrido por ocasião da inclusão da região na área de abrangência da

Sudene - foi essencial. O quadro histórico apresentado foi conciso em função da existência de uma literatura anterior - principalmente nas áreas de economia, antropologia e história - que com reconhecida competência subsidiam esta questão. Chama a atenção neste retorno à história do território norte-mineiro, o desinteresse colonial frente a uma região que não oferecia, de imediato, as necessidades da política mercantilista portuguesa. Constituindo-se como área marginal em termos econômicos, o sertão assim se constituiu socialmente. Explica-se: à margem do sistema colonial, a região desenvolveu uma moral própria tendo como fundamentos a violência e a liberdade que se tornaram faces representantes do *ethos* norte-mineiro.

A violência e a liberdade, muito provavelmente, não seriam um grande problema para o sistema colonial português se a localização geográfica da região não fosse estratégica, concedendo-lhe o privilégio de intermediar produtos entre o litoral e as zonas mineradoras. O fluxo comercial concentrou riquezas nas mãos dos proprietários de terras que, sem o aparato colonial, desenvolveram leis e regras próprias. Entretanto, como vimos no primeiro capítulo, a intermediação norte-mineira significava prejuízos para a Coroa portuguesa. Após medidas institucionais desta e a resistência dos norte-mineiros, o sertão foi isolado e considerado como zona proibida. Pouco abordado nos estudos históricos da região, o isolamento entre outras conseqüências, sugere o desenvolvimento no sertão de um *modus vivendi* próprio. Estudos acerca deste fato são urgentes, pois certamente nos revelariam dados mais precisos sobre a construção do *ethos* norte-mineiro.

Considerando o isolamento e o desenvolvimento de um *modus vivendi* sertanejo, nos inspiramos em Guimarães Rosa que, soberanamente traduz nas falas do personagem Riobaldo as ambivalências e instabilidades do quadro psíquico-emocional de um povo que vive no espaço limite. Na fronteira entre a vida e a morte, o amor e o ódio, Deus e o Diabo, o bem e o mal, o sertanejo procura viver. E viver no sertão é negócio perigoso. As imagens roseanas, sedutoramente, conduzem ao sertão, não puramente ao espaço geográfico, mas principalmente ao *entre-lugar*, a ponte que une e separa ao mesmo tempo em que dialeticamente processa movimentos intensos de afirmação, negação e renovação. Sendo assim, Homi Bhabha, Stuart Hall, Serge Gruzinski, Nestor Garcia Canclini e Sérgio Ferreti subsidiaram teoricamente - em distintas perspectivas - este estudo. Estes autores se convergem no seguinte pensamento: não é possível, na atualidade globalizante, falar de cultura, desconsiderando situações de misturas e mestiçagens, estas

somente são dignamente apreciadas quando abordadas sob o prisma de hibridismo cultural e sincretismo cultural. Tais noções, segundo estes autores, desmistificam o discurso da homogeneidade cultural ao revelarem a existência cada vez mais evidente, em função do encurtamento de distâncias, de singularidades e particularidades culturais. Os universos simbólicos, entre eles as religiões, não podem ser vistos como universais, como válidos para todos. Deve-se ainda considerar que na pós-modernidade a freqüente gama de informações favorece a integração entre culturas que, conseqüentemente, gera o novo.

Mudanças e permanências, termos tão largamente utilizados nos estudos das religiões como forma de demonstrar que o novo religioso não é original, mas sim é uma resignificação ou re-leitura a partir de influências, é neste estudo considerado. A Umbanda no sertão norte-mineiro se inicia na mesa kardecista. Rituais que envolviam entidades consideradas pesadas⁷ aconteciam em pequenos sítios próximos à cidade, um recurso para se livrar das perseguições policiais e preconceitos. No entanto, assim a Umbanda não permaneceu, nas décadas de 40 e 50, umbandistas como José Fernandes Guimarães, Waldemar e Laurinda Pereira Porto, Eliezer Gomes de Araújo, Alcina Nunes e Iliziário promovendo mudanças, enfrentando o preconceito, a polícia e efetivando a Umbanda de terreiro no sertão. Foram fortalecidos com a chegada na região do umbandista e quimbandeiro Francisco Cardoso, o “Chico Preto”, com a introdução do Candomblé por Terezinho Nery Santana, bem como da fundação da primeira associação afro-sertaneja. Ao mencionar os últimos sacerdotes, reconhecemos a dívida contraída neste estudo com os mesmos. Francisco Cardoso foi referencial da Magia Negra na região. Estudos a respeito de suas atividades, certamente, tornaria mais conhecida e compreendida a prática da Magia Negra tão largamente usada quanto velada no sertão norte-mineiro. Desmistificá-la como unicamente pertencente ao mal, muito possivelmente, auxiliaria na compreensão do *ethos* sertanejo. Quanto ao sacerdote Terezinho Nery Santana, sua vida espiritual muito nos foi revelada por Leonardo Cristiane Campos, mas em função da própria temática deste autor, o conhecimento sobre o sacerdote se restringiu ao campo do Candomblé. No entanto, fontes orais e documentais indicam a participação deste na Umbanda suscitando uma questão: teria sido este Tatêto o primeiro sacerdote umbandista a migrar para o Candomblé na região? Outra sacerdotisa que instiga curiosidades é Alcina Nunes, oriunda da Bahia, mas que, no sertão norte-mineiro, manteve estreitas relações com o sacerdote José Fernandes

⁷ Como exemplo, o exu.

Guimarães, a ponto de lhe tratar como “Meu Padrinho”. É válido lembrar que Zé Fernandes trouxe uma Umbanda do sudeste. Enfim, os sacerdotes citados nesta pesquisa auxiliaram na propagação, aceitação, divulgação e consolidação da Umbanda no norte de Minas Gerais.

Retornando a questão das *Mudanças e Permanências*, o sertão norte-mineiro, ao servir como cenário fronteiro para o encontro entre as Umbandas do sudeste e do nordeste influenciou a formação de uma Umbanda local investida, conseqüentemente, do *ethos* regional. A este respeito temos como primeira conclusão: o campo afro-sertanejo se divide atualmente, entre práticas umbandistas aliadas totalmente as praticas do Candomblé e práticas umbandistas associadas parcialmente, a esta religião. Para identificar os tipos de práticas citadas, dois terreiros foram estudados durante o período de 01 (um) ano: a Roça Gongobiro Unguzu Moxicongo e o Recanto de Pai João Velho que respectivamente, na atualidade representam o campo afro-sertanejo.

O primeiro foi fundado pelo sacerdote Maurício Pereira de Jesus, filho biológico do sacerdote umbandista Messias Branco⁸. Após o falecimento do pai, Maurício se torna, além de sacerdote umbandista, Tatêto do Candomblé. Tal mudança em sua vida espiritual significou mudanças em seu terreiro no sentido de adequá-lo a mais uma manifestação religiosa. Na Roça Gongobiro Unguzu Moxicongo, anualmente, as atividades são equilibradas em Quimbanda, Umbanda e Candomblé. Esse equilíbrio terminou por criar no imaginário dos adeptos deste terreiro uma outra visão de espiritualidade⁹. Visão que se estende a concepção de uma nova cosmologia, ou seja, a coexistência das três religiões, no terreiro vistas como “energias”, aponta para o nascimento de outra e nova religião. Permanece o antigo, isto é, permanecem as práticas de Quimbanda, Umbanda e Candomblé, mas inauguram-se mudanças que hibridamente originaram o Novo Religioso.

O segundo terreiro, fundado na década de 70, por Nelson Dias e sua esposa Nair Lopes Dias desenvolveu uma Umbanda com poucas linhas enfatizando as de Preto-Velho e Escora/Pomba-Gira. A opção na restrição de linhas se deve às influências da ideologia kardecista, primeira formação mediúnica destes sacerdotes. Comungando com esta ideologia, que defende a não cobrança pelos serviços de caridade, Nelson Dias exercia seu ofício de Barbeiro impedindo, desta forma, uma dedicação exclusiva à Umbanda. Apesar da limitação de linhas, nos últimos anos este sacerdote foi promovendo alterações

⁸ Mèdium de José Fernandes Guimarães.

seguindo o ritmo das transformações modernizadoras do sertão. Com o seu falecimento, seu herdeiro espiritual e filho biológico, Norivaldo Lopes Dias, tem procurado adequar o terreiro à sua própria visão de Umbanda que notadamente, se apresenta diferente da do pai. Alguns elementos da liderança deste permanecem, mas, progressivamente, Norivaldo estende as atividades do terreiro ao inaugurar novas linhas como a de Ogum e a de Oxum. Seguindo o pai, observa as transformações porque passa o sertão - cada vez mais moderno - tornando neste momento seu terreiro híbrido e fronteiro uma vez que, segundo ele, haverá mais mudanças.

A respeito da formatação do campo afro-sertanejo que neste estudo restringimos a dois tipos de práticas, mas reconhecendo que este universo simbólico é amplamente rico, várias questões não foram possíveis de serem abordadas. Entre elas, os tipos de inserção parcial no Candomblé, ou seja, os assentamentos de Exus, os boris ou os recolhimentos por poucos dias no terreiro. Faz-se necessário esclarecer mais sobre os significados e os tipos de inclusão, bem como suas conseqüências nos terreiros que fazem esta opção. Neste sentido, um personagem chama-nos a atenção: Ricardo Luis de Freitas Rosa, Tatêto dos mais requisitados tanto para a inserção parcial quanto para total. Estudos a seu respeito certamente nos forneceria maior compreensão sobre o fenômeno da inserção. Outra questão que se apresenta como instigante, é a resistência de vários Tatêtos à inserção parcial, muitos não a vêem como legítima e séria. Ainda como resistência a inserção no Candomblé, vale a pena empreender estudos sobre o terreiro de Irene Tupynambá. É consenso entre os sacerdotes afro-sertanejos que seu terreiro é o único a não ter elementos do Candomblé. Em entrevista com esta sacerdotisa e seu filho - que está sendo preparado por ela para assumir a direção do terreiro -, a mesma nos declarou que manterá sua Umbanda da forma como recebeu de sua madrinha (feita por Iliziário)¹⁰ e que espera que seu filho Elder Carlos faça o mesmo. Fica, portanto, em aberto para possíveis estudos um leque de questões que, futuramente esclarecidas, muito nos auxiliará na compreensão do universo religioso afro-sertanejo e conseqüentemente na compreensão da identidade nortemineira.

Como conclusão fundamental desta pesquisa, pode-se afirmar que, cada vez mais, no campo afro-sertanejo, o fenômeno de inclusão no Candomblé é evidente, bem como também se evidencia a inserção de elementos pós-modernos em suas práticas.

⁹ No sentido de “Mundo Espiritual”, mundo transcendente.

Campo híbrido, no sertão norte-mineiro a *matutice* da Umbanda Sertaneja permanece se revelando na questão axiológica sempre presente na história desta região: a tensão entre o bem e o mal. Esta se revela na irmanação dos contrários e na constituição de uma nova coerência religiosa. Tais pontos desvendam o *ethos* resultante do contexto histórico do território norte-mineiro retratado na personalidade-Exu. Este, em trânsito pela Umbanda, Quimbanda e Candomblé desfila como personagem principal, o mais requisitado pela clientela afro-sertaneja. Seu movimento, sua possibilidade de inverter situações e criar ambigüidades, sua capacidade de *beirar o bêco*, e de se colocar nos limites axiológicos próprios do sertão o tornam atrativo, pois à alma sertaneja se identifica. Exu alimenta a irmanação dos contrários e estimula o nascimento de uma nova religião. Enfim, é o retrato das ambivalências presentes no *ethos* sertanejo e da hibridez cultural norte-mineira.

¹⁰ Vide organograma 02 no capítulo 03.

Referências

ABBAGNAMO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ALVES, Rubem. *O que é religião*. 14. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991.

AMARAL, Adilson Rogério do. *Terreiro do São Domingos, memória, permanência e inovação*. 2006. 219f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

ANASTASIA, Carla Maria Junho. *A Geografia do Crime*. Violência nas Minas Setecentistas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

_____. *A Sedição de 1736: estudo comparativo entre a zona dinâmica da mineração e a zona marginal do sertão agro-pastoril do São Francisco*. 1983. 95f. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

ASSUNÇÃO, Luiz. *O reino dos mestres*. A tradição da jurema na Umbanda nordestina. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

BASSIN, Mark. “Inventing Siberia: Visions of the Russian East in the Early Nineteenth Century”. In: *The American Historical Review*, 96 (3), jun. 1991, pp. 763-794.

BASTIDE, Roger. *O Candomblé na Bahia*. São Paulo: Brasiliense, 1978.

_____. *Brasil, Terra de Contrastes*. Rio de Janeiro: Difel/Difusão Editorial S.A, 1979.

_____. Estruturas Sociais e Religiões Afro-Brasileiras *apud* CONCONE, Maria Vilas Boas. *Uma religião brasileira: Umbanda*. 1972, 113 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo.

BHABHA, Homi. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BIRMAN, Patrícia. *O que é Umbanda?* São Paulo: Brasiliense, 1983. (Coleção Primeiros Passos).

BORGES, Rosângela. *Axé Madona Achiropita*. Presença da cultura afro-brasileira nas celebrações da igreja de Nossa Senhora Achiropita, em São Paulo. São Paulo: Edições Pulsar, 2001.

BOSI, Alfredo. Colônia, Culto e Cultura. In: BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p.11-63.

BOUDIEU, Pierre. Gênese e Estrutura do Campo Religioso. In: *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 1992. p.27-78.

BRAÚNA, Ildeu Lopes. Êta mundo Veio mudado. In: AZEVEDO, Téo. *Repente Folclore*. Serviço Social do Comércio. Administração Regional de Minas Gerais.

BRITO, Enio José da Costa. Um diálogo socrático no sertão das gerais. In: *Material de Carpintaria VIII*. – Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências da Religião. São Paulo: PUC, 2007. Apostila. Mimeografado.

BRUMANA, Fernando G.; MARTINEZ, Elda G. *Marginalia Sagrada*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1991.

BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.

CAMARGO, Candido Procópio. *Kardecismo e Umbanda*. Uma Interpretação Sociológica. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1961.

CAMPOS, Leonardo Cristiane. *A diversidade dos ritos bantos na cidade de Montes Claros: norte do estado de Minas Gerais/ Brasil, a partir da Segunda metade do século XX*. Montes Claros: Unimontes, 2004.

CALDEIRA, Wesley Soares. *O Espiritismo em Montes Claros – 1885 a 2001*. Montes Claros: Impreset, 2001.

CANCLINI, Nestor Garcia. *Culturas Híbridas*. São Paulo: Edusp, 2006.

CANELA, Cândido. *Lírica e Humor do sertão*. Belo Horizonte: Editora Revista Esfinge, 1950.

CARDOSO, José Maria Alves. *A Região Norte de Minas Gerais: Um estudo da dinâmica de suas transformações espaciais*. 1996. 257f. . Dissertação (Mestrado em Economia) – Universidade Federal de Pernambuco, Pernambuco.

CARVALHO, José Jorge. *Um espaço público encantado: Pluralidade religiosa e modernidade no Brasil*. Série Antropologia. Brasília: Universidade de Brasília, 249, 1999.

CIAMPA, Antônio da Costa. *A Estória do Severino e A História da Severina*. Um Ensaio de Psicologia Social. São Paulo: Brasiliense, 2005.

CONCONE, Maria Vilas Boas. *Uma religião brasileira: Umbanda*. 1972, 113 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo.

COSTA, João Batista de Almeida. *A Festa dos Catopês de Montes Claros*. Caderno de

Ciências Sociais. Montes Claros: Unimontes, v.1, dez., 1995, p. 6-27.

_____. *Mineiros e Baianeiros*, 2003. 333p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) Universidade de Brasília. Brasília.

_____. 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: territórios y. Metáforas Medellín*: Hombre Nuevo; Instituto de Estudios Regionales: Universidad de Antioquia, 2003, pp. 161-176.

_____. O Ser da Sociedade Sertaneja e a Invisibilização do Negro no Sertão Norte dos Gerais. In: LUZ, Claudia; DAYRELL, Carlos (Orgs.). *Cerrado e Desenvolvimento: Tradição e Atualidade*. Montes Claros. 2000.

_____. Sentir-se norte-mineiro, as raízes de nossa regionalidade. In: *Opinião* 01 (04), 07 – 13/10/2001, p. 04. Montes Claros.

_____. *Do tempo de fartura dos crioulos ao tempo de penúria dos morenos: a identidade através de um rito em Brejo dos Crioulos (MG)*, 1999. 220 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Universidade de Brasília, Brasília.

COSTA, Patrícia Trindade Maranhão. *As Raízes da Congada: A renovação do presente pelos filhos do Rosário*. 2006. 241f. . Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília.

DAMÁSIO, Antônio. *O Erro de Descartes*. Emoção, Razão e o Cérebro Humano. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

DAYRELL, C. A. *Geraizeiros e Biodiversidade no Norte de Minas: a contribuição da agroecologia e da etnoecologia nos estudos dos agrossistemas tradicionais*. 1998. 188p. Dissertação (Mestrado em Agroecologia y Desarrollo Rural Sostenible) - Universidade Internacional de Andalucía, La Rábida.

DEBRET, Jean Baptiste. *Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1949.

DIÉGES JÚNIOR, Manuel. Introdução. In: *Regiões culturais do Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais. Mec, 1960. pp. 3-29. Série VI (sociedade e Educação), v. 2.

DPDO/AFGC – UNIMONTES – Montes Claros/MG, Processo criminal 000.001.

DPDO/AFGC – UNIMONTES – Montes Claros/MG, Processo criminal 000.002.

DPDO/AFGC – UNIMONTES – Montes Claros/MG, Processo criminal 000.003.

DULCI, Otávio Soares. *Política e Recuperação Econômica em Minas Gerais*. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

DURKHEIM, Emile. *As formas elementares da vida religiosa*. Madrid: Akal Editor, 1982.

ELÍADE, Mircea. *O sagrado e o Profano – a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Mito e Realidade*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2006.

FANTINI, Marli. Guimarães Rosa. *Fronteiras, Margens, Passagens*. São Paulo: Ateliê, / SENAC, 2004.

FERRETI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o Sincretismo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1995.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989. P.13-41.

GOMES, Flávio dos Santos. *A Hidra e os Pântanos*. Mocambos, quilombos, e comunidade de fugitivos no Brasil. (Séculos XVII – XIX). São Paulo: Editora UNESP, 2005.

GRUZINSKI, Serge. *O Pensamento Mestiço*. Trad. Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GUIMARÃES ROSA. Minas Gerais. In: *Ave, Palavra*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1978, p. 245-250.

_____. *Grande Sertão: Veredas*. 18 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

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.

JUSSAWALLA, A. Missing Person *apud* BHABHA, Homi. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

LE GOFF, Jacques. *O maravilhoso e o cotidiano no ocidente medieval*. Lisboa: Edições

70, 1985.

LEOPOLD, Anita M.; JENSEN, Jeppe S. General Introduction. *Syncretism in Religion. A Reader*. New York: ROUTLEDGE, 2005. p.02-27.

LIBERATI, Bruno. *Quem tem medo de Guimarães Rosa*, em: *Jornal do Brasil, Idéias & Livros*. O ano Rosa, sábado, 18 de fevereiro de 2006, s/p.

LUCAS, Glaura. Chor'ingoma! Os instrumentos sagrados no Congado dos Arturos e do Jatobá *apud* QUEIROZ Luis Ricardo S. *Catopês, Marujos e Caboclinhos no contexto social de Montes Claros: uma história de música, festa, devoção e fé*. *Revista Verde Grande*, Montes Claros, v. 01, n. 2,, p. 28-52, 2005.

MAGGIE, Yvonne. *Medo de Feitiço: Relações entre Magia e Poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MAGNANI, José G. Cantor. *Umbanda*. São Paulo: Ática, 1986.

MALANDRINO, Brígida. *Umbanda, mudar para permanecer: a influência dos símbolos na mudança religiosa e permanências na Umbanda segundo a psicologia analítica*. 2003. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

_____. *Mudanças e Permanências*. Uma análise simbólica. São Paulo: Educ., 2006.

MARTINS, Luciano. *Politique et developpment economique, structures de pouvoir et system de decisions au Bresil*. Paris: 1973. (mimeo)

MATA MACHADO, Bernardo. *História do sertão noroeste de Minas Gerais. 1690-1930*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1991.

MONTAIGNE, Michel de. Os Ensaios. In: VV.AA. *Os Filósofos através dos textos*. De Platão a Sartre. São Paulo: Paulus, 1997. p. 59-61.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a Cruz e a Encruzilhada*. São Paulo: Edusp: 1996.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense. 1991.

PAMPONET, Greice da Silva. Norte de Minas: *As primícias do povoamento (séculos XVI e XVII) Montes Claros*, 2004, 46 páginas Unimontes, Departamento de História CCH.

PAREDES, Eugenia Coelho. *Laroiê Exu*. 1989. 334f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

PAULA, Hermes de. *Montes Claros, sua história, sua gente, seus costumes*. 2 ed. Montes Claros: [s.n.], 1979. v.02.

PIMENTA, Paulo Emílio. *As origens do fenômeno religioso: segundo a história, a ciência, a filosofia*. Belo Horizonte: São Vicente, 1980.

PORTELLI, Alessandro. *História oral como gênero*. Projeto História. História e oralidade. São Paulo. Educ./Fapesp, 22, junho, 2001, 1-453.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia Dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. Pombagira e as faces inconfessadas do Brasil. In: Idem, *Herdeiras do axé*. Sociologia das religiões afro brasileiras. São Paulo: Hucitec, 1996. pp.139-164.

_____. *Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do orixá Exu*. Revista USP, São Paulo, n° 50,2001 (a), pp.46-65.

_____. O Brasil com axé: Candomblé e Umbanda no mercado religioso. *Dossiê Religiões no Brasil*, São Paulo, v. 18, n.52, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/>. Acesso em: 15 set. 2007.

PRATES, J. O Charlatanismo causando mortes em Montes Claros. *O Jornal de Montes Claros*. Montes Claros: 17 nov. 1951.

_____. José Fernandes. Intimado a comparecer a Delegacia. *O Jornal de Montes Claros*. Montes Claros: 24 nov. 1951.

_____. Continuam as atividades de José Fernandes. *O Jornal de Montes Claros*. Montes Claros: 19 dez. 1951

QUEIROZ, Luís Ricardo S. *A música no contexto congadeiro*. ICTUS – Periódico do Programa de Pós-graduação em Música da UFBA. Salvador, v. 4, p. 130-139, 2002.

_____. *Música e Cultura: a comunicação na performance musical do congado de Montes Claros – MG*. Unimontes Científica. Montes Claros: Editora Unimontes, v.5, n.2, Julho/Dezembro, p.17-21.

_____. Catopês, Marujos e Caboclinhos no contexto social de Montes Claros: uma história de música, festa, devoção e fé. *Revista Verde Grande*, Montes Claros, v. 01, n. 2., p. 28-52, 2005.

RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1900.

ROMERO, José Carlos. *Metafísica*. Metafísica Estruturalista. Rio de Janeiro: Markgraph, 2003. p.01-15.

SANCHIS, Pierre. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, A.P.; STEIL, C.A. *Globalização e Religião*. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 103-113.

SANTOS, Gilmar Ribeiro dos (Org.) *Trabalho, Cultura e Sociedade no Norte/Nordeste de Minas: Considerações a partir das Ciências Sociais*. Montes Claros: Best Comunicação e Marketing, 1997.

SARACENI, Rubens. *Umbanda Sagrada*. Religião, Ciência, Magia e Mistérios. São Paulo: Madras, 2006.

_____. *Código de Umbanda*. São Paulo: Madras, 2004.

SHAMA, Simon. *Paisagem e Memória*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SODRÉ, Muniz. *Operário e a cidade; A forma Social Negro-Brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1988.

SOLÁ, Maria Elisa Castellanos. *A História do Norte-mineiro e as Ruínas de Mocambinho/MG*. Belo Horizonte: Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais, 1991. (mimeo)

SOUZA, Laura de Melo e. *O diabo e a terra de Santa Cruz*. São Paulo: Cia das Letras, 1991.

_____. *Norma e Conflito*. Aspectos da história de Minas no século XVIII. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

SILVA, Vagner Gonçalves. *Candomblé e Umbanda: Caminhos da Devoção Brasileira*. 2. ed. Rio de Janeiro: Ática, 2005.

TAUNAY, Affonso de Escagnolle. História Geral das Bandeiras Paulistas *apud* ANASTASIA, Carla Maria Junho. *A Sedição de 1736: estudo comparativo entre a zona dinâmica da mineração e a zona marginal do sertão agro-pastoril do São Francisco*. 1983. 95f. . Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

Homi. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

TORRES, João Camilo de Oliveira. *O homem e a Montanha*. Introdução ao estudo das influências da situação geográfica para a formação do espírito mineiro. Belo Horizonte: Cultura Brasileira, 1944.

TRINDADE, Liana; COELHO Lúcia. *O Homem e o Mito: Estudo de Antropologia Psicológica sobre o Mito de Exu*. São Paulo: Terceira Margem, 2006.

_____. *Exu, poder e perigo*. São Paulo: Ícone, 1985.

WALLERSTEIN, I. A cultura como campo de batalha ideológico do sistema mundial e moderno. In: FEATHESTONE, M. (Org.) *Cultura Global: nacionalismo, globalização e modernidade*. Rio de Janeiro: Petrópolis, 1999. p. 75-79.

VAINFAS, Ronaldo. Ambivalências e Adesões. In: *A heresia dos índios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. p.142-159.

VALLE, Edênio. *Religiosidade popular: perspectiva psicopastoral*. In: VALLE, Edinho *Psicologia e experiência religiosa*. São Paulo: Loyola, 1998, p. 133-156.

VASCONCELOS, Diogo de. *História Média de Minas Gerais – 1843-1927*. 4. ed.. Belo Horizonte: Itatiaia, 1974. v.5.

VAZ, Henrique C. de Lima. Fenomenologia do Ethos. In: *Escritos de Filosofia II. Ética e Cultura*. São Paulo: Edições Loyola, 1993, p.11-35.

VERGER, Pierre. *Orixás, os deuses yorubás na África e no Novo Mundo*. 4. ed. Salvador: Corrupio, 1981.

_____. *Lenda dos orixás*. Salvador: Corrupio: 1982.

www.guiadegurusevidentes.com.br/calendario.htm

Anexos

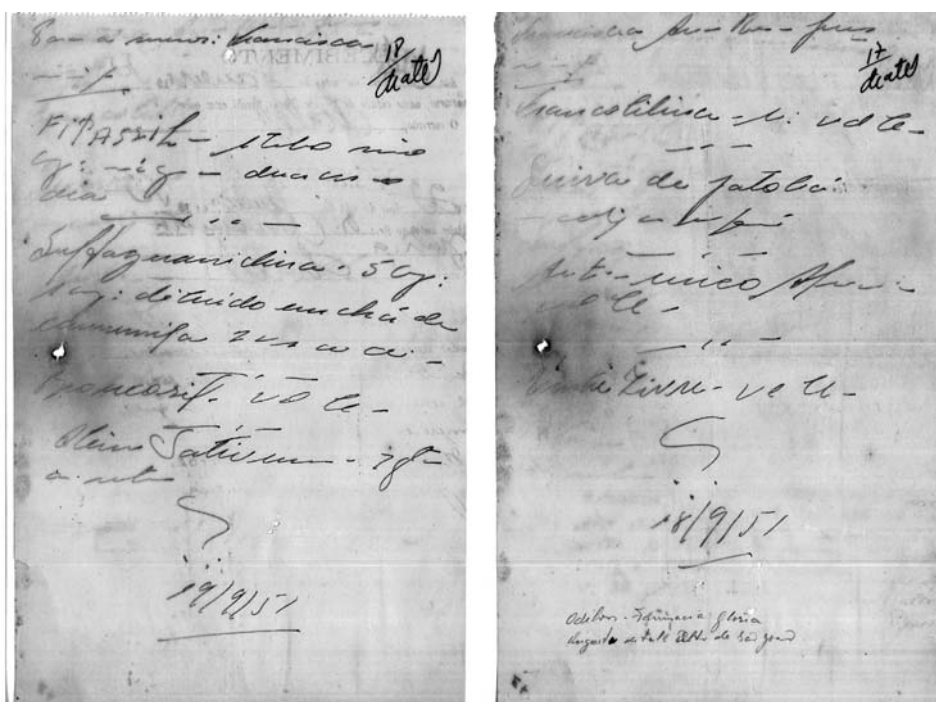


FIGURA 34: Receitas emitidas por José Fernandes Guimarães em 1951.
 Fonte: DPDOR/AFGC – UNIMONTES - Processo Criminal nº000.002.

TERREIRO DOS FILHOS DO PAI GONZAGA

Rua São Francisco, 949 — Montes Claros — M. G.
Matricula N. ¹⁰⁵⁹ 0612



Nome Maria do Carmo
Alves

Regid. Rua Santa Efi-
genia - 120

Categ. Sócia

José Fernandes
PRESIDENTE

TERREIRO DOS FILHOS DO PAI GONZAGA

Matricula N. 66 Ano 19 61

Jan.	Fev.	Mar.	Abr.	Mai.	Jun.
		PAGO	PAGO	PAGO	PAGO
Jul.	Agt.	Set.	Out.	Nov.	Dez.
PAGO	PAGO	PAGO	PAGO	PAGO	PAGO

FIGURA 35: Carteirinha de sócio do terreiro dos Filhos de Pai Gonzaga assinada pelo sacerdote José Fernandes. Sócia: sacerdotisa Maria do Carmo P. Santos.

Fonte: Senzala de Pai Felipe.

SAÚDE

MEDICINA TRADICIONAL AFRICANA

Mostra de plantas medicinais Angolanas conforme conhecimentos dos nossos ancestrais

ANGOLA:

1.246.700 quilômetros quadrados. Situada na costa ocidental da África. A sua capital é Luanda, onde se concentra vários seguimentos provinciais. Numerosos rios cortam aquele País de norte a sul. Tem no petróleo e no diamante as suas principais riquezas, mas os recursos terapêuticos dominados pelos Tchimbândicos provam que a floresta medicinal é extremamente rica para não falar de outros valores de iguais teor;

Senão vejamos:

ABÚTUA = planta trepadora freqüente nas florestas virgens das regiões montanhosas de GOLUNGO ALTO = onde tanto as raízes como as folhas, casca e os frutos são empregados no combate a diarreia, corrimientos uterinos e mordeduras de cobras.

AMENDOA DESANHA = árvore de tamanho mediano da famílias das antocarpáceas que dão uns frutos do formato de uma abóbora, onde as amêndoas são comidas cozidas depois de decasadas.

BÁLSAMO DE SÃO TOMÉ = Muito utilizada

na Ilha para a cura de feridas rebeldes.
BARBA-DE-MULEMBA = Raiz aérea indicada para as lavagens das úlceras rebeldes e nas fêbres exantemáticas.

BOMOLA = também conhecida como quimbaba roxa, ou quimbaba do Mussengue, ou quimbaba do Lungo. Substitui a quina (sob). Este aspecto é bom observar que a quina é o medicamento indicado para combater o PALUDISMO, sabendo-se ainda que este é o mal que nos dias de hoje mais ataca a população de Angola porque ELE, o Paludismo é a primeira

fase da **MALÁRIA, DOENÇA QUE MAIS MATA HOJE EM ANGOLA.**

CASCA DE FRUTO DE MULOLO =

Arvore pequena existente emo no combate às úlceras.

CASCA DE MUBAFO = Usada como anti sífilítica e anti escorbútica.

CASCA DE MUCOSO = Empregada no combate das tosse crônicas.

CASCA DE CUMBE-LA = árvore gigantesca das matas virgens de Calungo Alto.

Semelhante à casca da Quina.

CATELE BULA = da família das Labiadas, do grupo das escutalárias.

Possui valores sedativos e nas doenças de ações neuróticas.

LOSNA DE UMPATA = Planta com semelhança terapêutica a

ARTEMISA, os princípios amargos são tônicos e estomáquicos.

(continua no próximo número)

Todo cidadão(ã) idôneo(a) pode concorrer a um cargo na diretoria da Casa de Ogun Lodé e Oxum Apará. Este é o momento para atuar nos projetos da entidade. **.CANDIDATE-SE**

COLUNA DE EVENTOS

DUAS PERSONALIDADES INFLUENTES

Dentro dos nossos ritos Afros, a direito o grande mestre Ubandista José Fernandes Guimarães (in memória) que durante anos divulgou Umbanda e suas forças, em todo o norte de Minas. Deixou enorme contribuição para seus seguidores. Do Lado esquerdo o Sr. Joazinho da Gomeia (in memória) fundador da Roça Gomeia, situada em Caxias no estado do Rio de Janeiro. Joazinho foi de grande importância



Personalidades marcantes na Umbanda de Minas...

dentro da história do Candomblé do Brasil, pois seu nome e sua casa de santo foi e é nacionalmente conhecida e aqui em Santa Luzia temos o Tatá Simãozinho Oshum (Kissymbi) que segue com zelo, carinho e felicidade os costumes e a raiz de "Deuanda" e "Jlessy" Filhos da Gomeia, podendo ser um dos poucos zeladores em nossa Minas Gerais a carregar a bandeira da Gomeia.

Por Simãozinho

Nesta coluna saiba alguns dos eventos que irão acontecer no mês de Setembro.

Cabana Umban-dista

Ile de Ogum Naruê

(Dona Zina) Rua Dolores Pereira da Silva, 45 Bairro São João Batista.

(Festa de Cosme e Damião)

Festa Cosme Damião

Dia 26/09

Casa de Oração Vó Catarina: Rua 62, 35 Jardim dos Comerciantes A Ônibus 2224A Obe: O dia todo.

Ile Axe Lebandan

(Serginho) Rua Taubaté ,

222 Bairro Piratininga. Ônibus 2210A

Yle Axé Agué oxá

Onirã Rua 9 Quadra 18 casa

10 - Morada Nobre

Fone: 629-1865 Val Paraíso Go

Marcelo de Ossyn Ligue e divulgue seu evento, teremos prazer em publicar

Festa de Erê na Casa de Ogun Lodé e Oxum

Apara

Rua "H" "Nê 58 Bairro Duquesa I Sta. Luzia MG.

Ônibus 2209 / 5530 (praça da Estação) .


Publique seus eventos nesta

coluna que teremos o prazer

em editá-los. Envie para

nossa redação

FIGURA 36: Artigo escrito por Simãozinho.
Fonte: Senzala de Pai Felipe.

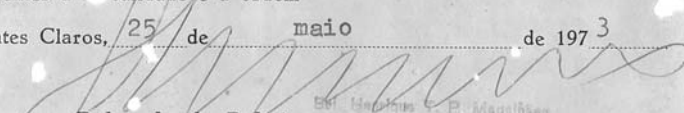

SECRETARIA DE ESTADO DA SEGURANÇA PUBLICA
DELEGACIA DE MONTES CLAROS

ALVARÁ

O Bel. Henrique T. P. Magalhães
 Delegado de Polícia da Comarca de Montes Claros, em
 pleno exercício de seu cargo, na forma da Lei, etc.

Considerando ao que lhe foi requerido por Valdemar Pereira
 , residente à Rua Urandí nº 13
 , Sã José
 nesta comarca, RESOLVE conceder LICENÇA para
 Funcionário Terreiro de Umbanda "DÍVINO ESPIRITO SANTO"

Mil Nov centos e Satenta e Três
 Durante (1973) dias, sujeitando-se o requerente aos dispositivos que rezem a materia
 alização e atinentes à qualidade e a ordem
 Montes Claros, 25 de maio de 1973


 Delegado de Polícia

ALVARÁ da PREFEITURA: n. =/= /= /= /= /= /= Valido até =/= /= /= /= /= /=
 LAUDO POLICIA TECNICA n. =/= /= /= /= /= /= » =/= /= /= /= /= /=
 LAUDO CORPO DE BOMBEIROS =/= /= /= /= /= /= /= /= /= /= /= /= /=
 SIA =/= / DATA =/= /= /= /= de =/= /= /= /= BANCO =/= /= /= /= /= /=
 DIREITO AUTORAL =/= /= /= /= /= /= /= /= /= /= /= /= /= /= /= /=

VALIDO ATÉ 31 / 12 / 1973

FIGURA 37: Alvará do Centro Espírita Divino Espírito Santo expedido com o nome Terreiro de Umbanda Divino Espírito Santo.
 Fonte: Terreiro Divino Espírito Santo.

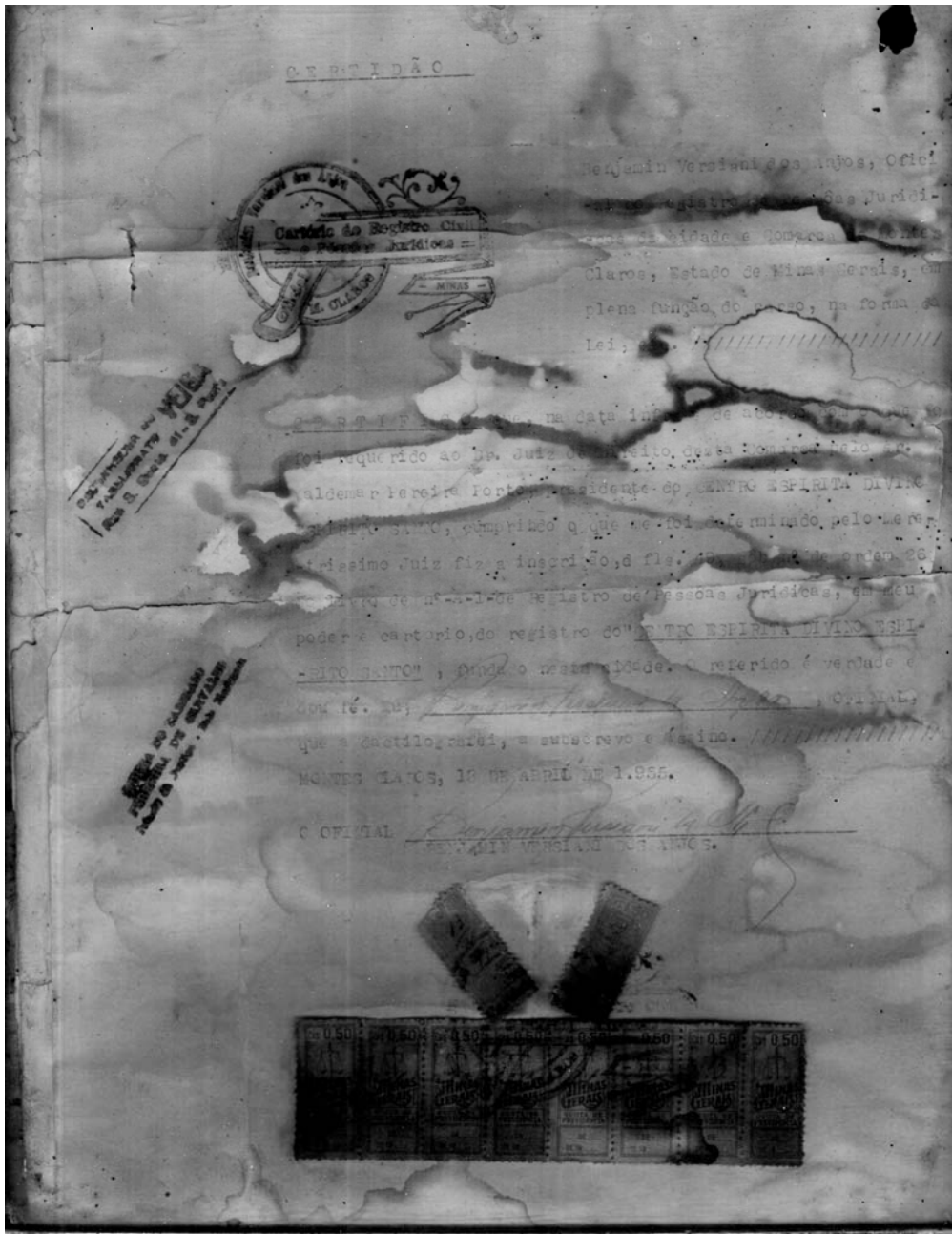


FIGURA 38 Registro do Centro Espírita Divino Espírito Santo datado de 1955.
Fonte: Terreiro Divino Espírito Santo.

Viagem a Pirapora

Pontos Claros 29 Maio 1982

Nesta data como todos já sabiam
 que não haveria trabalho pelo motivo da
 Viagem que se estava realizando na cidade vizinha.
 Todos se prepararam em se preparar para a viagem
 então foi feita tudo o horário de saída
 daqui de pontos claros às 14 horas foi
 com o bonito sai a caravana contando
 com 14 Ônibus que fez parte da
 caravana o nosso Ônibus foi cheio
 de passageiros e ainda de outros Ônibus
 que ficaram fora de Montad de 12 mais
 como não pode porque já estava lotado não
 podia ir mais pessoas que por isso
 reabidos foi uma viagem maravilhosa
 Chegamos em Pirapora a cidade maravilhosa
 visitada por nós contando com um 20
 km/h que além da se não foi
 preparado os serviços de go os meios
 para a viagem que foi maravilhosa pois
 de uma parte todo o trajeto até a praia
 onde foi feito o trabalho todos os serviços voltaram
 nos bares com pontos para a dona das águas
 não sem a sair todos que as águas mais
 o que é bom para gente foi chegada a hora de
 retornar a pontos claros voltamos trajeto com
 saudade e agradecimento ao povo piraporense e desejamos
 uma Nova oportunidade desta que é muito bonito
 o meio dos tempos, esperamos que breve aconteça outra
 viagem desta que todos já esperam ansiosos.

Pontos Waldemar J. Parto Terreno -
 presidente: Waldemar J. Parto
 secretário: [assinatura]

Associação Esp. Umb. e Poléfrica dos Cultos
 Afro-Brasileiros do Norte de Minas

DELEGACIA DE POLICIA
 MONTES CLAROS MG
 Setor de Registro de hotéis e viagens
 Em 29/05/82
 [assinatura]
 ENCARREGADO

FIGURA 39: Ata do Terreiro de Umbanda Divino Espírito Santo que registra a viagem a cidade de Pirapora. A ata contém carimbo da Associação e da Delegacia de polícia.
 Fonte: Terreiro do Divino Espírito Santo.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)