

RELIGIÕES AFRO-SERTANEJAS E INTERCULTURALIDADE NO NORTE DE MINAS GERAIS

Religiones afro sertanejas y interculturalidad en el norte de Minas Gerais

Cristina Borges^()*

Resumo

O presente artigo, fruto das pesquisas de mestrado e doutorado, aborda a relação entre Umbanda, Quimbanda e Candomblé Angola no Norte de Minas Gerais, religiosidade afro-sertaneja. À luz de autores “do sul”, apresenta a visão do subalterno sobre a construção da Modernidade e seus prejuízos às regiões colonizadas. Trás o sertão norte-mineiro como espaço marginal e fronteiro, propício ao surgimento de sistemas simbólicos marginais como as religiões de matriz africana. Essas, consideradas guardiãs de conhecimentos e saberes das raças que foram colonizadas. A pesquisa de campo vem à baila através de rituais que expressam o diálogo intercultural entre Umbanda, Quimbanda e Candomblé. Diálogo que à luz de autores da descolonialidade como Catherine Walsh e da filosofia como Raúl Fonet-Betancourt denuncia descolonização.

Palavras-Chave: Religiões Afro-Sertanejas. Colonialidade. Interculturalidade. Exu.

Resumen

El presente artículo, fruto de las investigaciones de maestría y doctorado, aborda la relación entre Umbanda, Quimbanda y Candomblé Angola en el Norte de Minas Gerais, religiosidad afro-sertaneja. A la luz de autores "del sur", presenta la visión del subalterno sobre la construcción de la Modernidad y sus perjudiciales las regiones colonizadas. Traerá el sertão norte-minero como espacio marginal y fronterizo, propicio al surgimiento de sistemas simbólicos marginales como las religiones de matriz africana. Estas, consideradas guardianes de conocimientos y saberes de las razas que fueron colonizadas. La investigación de campo viene a la baila a través de rituales que expresan el diálogo intercultural entre Umbanda, Quimbanda y Candomblé. Diálogo que a la luz de autores de La descolonialidad como Catherine Walsh y de la filosofía como Raúl Fonet-Betancourt denuncia descolonización.

Palabras Clave: Religiones Afro-Sertanejas. Colonialidad. Interculturalidad. Exu.

1 INTRODUÇÃO

A pós-modernidade, tempo fugaz do encolhimento das distâncias, fronteiras fluídicas e do evidenciamento das diferenças, também é o momento das rupturas, movimentos bruscos e descontínuos. Condições próprias da diversidade cultural, das múltiplas visões de mundo que enriquecem a realidade atual, mas que assusta seus atores divididos entre as ofertas do mosaico cultural e a “segurança” das convenções, do que é conhecido.

^(*)Doutora em Ciência da Religião. Universidade Estadual de Montes Claros. Ciência da Religião e Filosofia Intercultural. E-mail: cristinaborgesgirasol@gmail.com.

Em meio às mudanças, novas vozes ecoam, reivindicam legitimidade, rompem padrões, denunciam históricas opressões e alertam sobre a necessidade de serem ouvidas e interpretadas a partir do não convencional. Altivas, questionam a legitimidade de abordagens epistêmicas que ignoram seus universos simbólicos e que contribuíram para o seu silenciamento. Abordagens teóricas, imbuídas do universalismo imperialista, impassível frente às diferenças e aos contextos em suas análises por não reconhecerem o subalterno enquanto homem pensante e autônomo, são hoje colocadas à prova.

Na contramão do imperialismo epistemológico ocidental, intelectuais subalternos cunharam conceitos que tornam possíveis não apenas questionar a legitimidade das epistemologias ocidentais e seu imperialismo, mas também concede protagonismo às culturas e povos ocultos pela história ocidental. Dessa forma, revelam e denunciam toda uma história de violência e crueldade quando povos foram submetidos e seus universos simbólicos lesados.

Nessa perspectiva, intelectuais como Aníbal Quijano, Walter D. Mignolo e Raúl Fornet-Betancourt trazem, respectivamente, conceitos como Colonialidade, Diferença Colonial e Interculturalidade. Tais conceitos, tem como pressuposto essencial o contexto, o não perder de vista a história, a especificidade local e singularidades culturais. Esses intelectuais, marginais, são nativos de regiões outrora dominadas pelo colonialismo. Como tais, sentem-se profundamente indignados com a desigual distribuição de renda, com as mais variadas formas de racismo e coisificação do homem. Suas epistemologias são, portanto, marginais.

Produzidas em fronteiras culturais, as epistemologias marginais, especialmente neste texto, a crítica descolonial e a filosofia intercultural, criticam o imperialismo epistêmico do ocidente e o capitalismo como único horizonte humano. Reivindicam o mergulho em culturas silenciadas como alternativa na busca por conteúdos de eticidades que possam contribuir para a formulação de soluções contra a barbárie atual¹ criada pela visão de mundo europeia.

Não apenas questionam o domínio epistemológico do pensamento ocidental, mas se apresentam como formas alternativas de pensar, interpretar, desbravar e enunciar a realidade e mundos que foram e são ocultos pelo eurocentrismo. Em síntese, são desobediências epistêmicas e como tais, revolucionárias, capazes de na pós-modernidade, desvelar universos culturais historicamente ocultos, a exemplo das

¹ Conflitos armados, naturalização da fome, da violência, do racismo, machismo, xenofobia e homofobia.

religiões. Essas são espaços e lócus de enunciação, onde memórias dos antepassados emergem em rituais colocados a serviço do homem em diálogo com a contemporaneidade. É o que vislumbramos no sertão norte mineiro.

O artigo estrutura-se da seguinte maneira: em primeiro lugar apresenta o sertão norte-mineiro enquanto espaço marginal. Fronteiriço², o sertão em função de sua história de liberdade e autonomia cultural é solo fértil para o erguimento de sistemas simbólicos marginais, como as religiões de matriz africana. O local marginal se caracteriza, não apenas por estar à margem do centro e por ele não ser privilegiado, mas, sobretudo, pela consciência de se ver marginal e, operando em uma lógica não ditada pelo centro se constitui como sua crítica.

Em seguida, traz a formação do universo afro-brasileiro no sertão, aqui denominado como afro-sertanejo procurando demonstrar como a *lógica* africana que opera esse universo se afina com a tensão axiológica presente na história do sertão. Finaliza, trazendo o campo afro-sertanejo como expressão, pela interculturalidade, de descolonialidade.

2 SERTÃO NORTE-MINEIRO

Falar sobre o sertão não é tarefa fácil, pois não se trata apenas de um território geográfico. Historicamente sertões são margens, são fronteiras onde afirmações universais não se sustentam. É o espaço do ser e do não ser, do tangível e do metafísico, da ambivalência e das contradições. Tentar descrevê-lo é atrair inquietudes ecolocar-se no próprio sertão, numa atitude quase metafísica. É mergulhar em si mesmo, é buscar em si impressões sobre uma realidade quase incompreensível pela linguagem convencional.

Ciente da diversidade das Minas Gerais, Guimarães Rosa (1978, p.216) 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”. O escritor recorre à linguagem poética para aproximar esse espaço dos seus leitores e, para tanto, colocou-se como o sertanejo Riobaldo. Esse, ao falar de si, fala do sertão. A existência individual retrata a vida em um território, que é morada e modo de vida, espaço mítico que cega os olhos de quem busca entendê-lo via

² Nossa noção de fronteira vai além do lugar físico/geográfico. Engloba também a dimensão cultural e da subjetividade.

razão instrumental.

Inserido em finais do século XVI no projeto colonial moderno, o sertão norte mineiro esteve longos períodos longe dos “olhos” do poder oficial, uma vez que não possuía requisitos básicos para atender esse projeto em sua fase inicial: a existência de produtos que movimentasse a economia europeia a exemplo de ouro e prata. Habitado por aventureiros que fugiam do controle estatal no litoral, negros quilombolas e indígenas nativos, na região formou-se uma sociedade distinta pela liberdade na elaboração de uma moral própria reguladora dos conflitos sociais³ e pelo desenvolvimento de uma economia externa ao Estado⁴. Tal organização alheia ao Estado foi essencial para o sucesso econômico advindo do comércio entre o sertão e as zonas mineradoras que privilegiavam os sertanejos em detrimento do Estado.

À margem da dinâmica colonial e de sua ausente máquina administrativa⁵, no sertão norte-mineiro desenvolveu-se formas autoritárias de dominação interna principalmente em relação à segurança das terras e da população. Isso contribuiu para uma formatação da região como um reduto de uma ordem privada e autoritária. Os grandes proprietários, através de uma moral política própria, detiveram o controle do excedente resultante das atividades agro-pastoris e comerciais e, dessa forma, concentraram riqueza e poder.

Sobre o sertão enquanto território livre a historiadora Carla Anastasia (2005, p.69), em sua obra *A Geografia do Crime: Violência nas Minas Setecentistas* afirma que o sertão do São Francisco junto à Comarca do Rio das Mortes era Terra de Ninguém⁶. Segundo ela, dizia-se desta terra, parte integrante da comarca do Rio das Velhas, que era lugar onde nunca havia conhecido rei. Sobre seus proprietários nos diz:

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 potentes e trouxe, conseqüentemente, a dificuldade para controlar o poder desses patronos e a violência, derivados da baixa institucionalização política da área.

³ Laços de compadrio e violência.

⁴ Prática que resultou no estabelecimento de territórios de mando dos donos de terra que controlavam a política, a circulação de mercadorias e relações sociais.

⁵ 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.

⁶ Não conhecemos a fonte da autora que a levou a esta denominação, mas podemos afirmar que pela oralidade do sertão norte mineiro, at a década de 70 do século XX, era possível ouvir esta referência ao norte de Minas : Terra de Ninguém ou Mundo de Deus sem Cancela.

Sobre a posição do Estado em relação à região, a historiadora 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 impor tributos e taxação sertão norte-mineiro, a coroa portuguesa tomou medidas flexíveis,⁷ se comparadas à área mineradora. Entretanto, acostumados à liberdade os potentados resistiram às tributações. Conflitos como a Sedição de São Romão (1871), revolta que desafiou o poder da coroa, demonstra um ethos sertanejo próprio de uma região que se percebe livre. Essa revolta, expressa características da sociedade sertaneja como: emergência de lideranças femininas a exemplo da lendária Maria da Cruz, “potentada” presa por ser uma das líderes dessa revolta e insistência no desenvolvimento de regras próprias sem a intervenção do Estado.

A grande consequência desse conflito entre sertanejos e poder estatal foi o estabelecimento do sertão, pelo Estado, como zona proibida. Medida que contribuiu ainda mais para o desenvolvimento de sua autonomia. Aspecto que, acreditamos, difere sua sociedade do tradicional universo cultural mineiro. No imaginário social brasileiro, Minas Gerais é uma realidade vinculada ao ouro colonial e sua paisagem é vinculada às montanhas e cidades históricas. Esta imagem não se aplica ao sertão que requer outro signo. Território associado aos Currais da Bahia, a pecuária, ao clima quente, a poeira solta.

Ao visitarmos a história do sertão norte-mineiro percebe-se claramente a tensão entre o bem e o mal. Esta tensão produz uma visão de mundo assentada nos contrários, na ambivalência. Em o Grande Sertão Veredas essa posição dúbia do sertanejo em relação a Deus demonstra a ambivalência sertaneja: deve-se crer na sua bondade. Mas, tal crença não impede o sertanejo de sentir sua ausência. 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, o Diabo o desvio. Não sendo possível optar por um

⁷Vide Carla Maria Junho Anastasia (1983).

ou por outro, se esgueire pelo sertão, ou seja, sobreviva. Essa tensão axiológica encontra-se nas práticas religiosas das religiões afro-sertanejas: Umbanda, Quimbanda e Candomblé.

3 O CAMPO AFRO-SERTANEJO

Mudanças e permanências, termos tão largamente utilizados nos estudos atuais sobre religiões, como forma de demonstrar que o novo religioso não é original como também não é de toda transformação, caracteriza a história do campo afro-sertanejo. Do cruzamento de informações obtidas em processos criminais do século XIX e XX, textos de memorialistas da região, jornais e fontes orais construímos a versão abaixo sobre a história dessas tradições na região. História que denuncia tendências à interculturalidade.

Na década de quarenta do século XX, o campo religioso mediúnico na cidade de Montes Claros (principal cidade do sertão) 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” espirituais.

Em relação à presença das religiões de matriz africana, o memorialista do Espiritismo norte-mineiro, Wesley Caldeira (2001, p.27), aponta sinais: “o ano de 1885 reservava à bucólica Montes Claros uma confluência de acontecimentos, geratriz do marco inicial de Espiritismo⁸ na cidade - o surgimento do seu primeiro núcleo de estudos espíritas.” De acordo com esse autor, em 1939 é fundado o primeiro centro espírita na região norte-mineira, o Centro Espírita Antônio Francisco Lisboa onde as atividades eram direcionadas pela médium Clotildes Ramos da Cruz, conhecida também como Dona Lozinha. Essa é apontada pelos umbandistas antigos como praticante de uma Umbanda de Mesa. Em seu livro, Wesley Caldeira (2001, p.35) afirma que o Centro Espírita Antônio Francisco Lisboa era visto pelo movimento espírita da década de cinquenta como um núcleo mediunismo “com pálida lembrança da doutrina de Allan Kardec”.

Outros personagens da gênese da Umbanda na região são mencionados nas entrevistas que fizemos: João Esteves, Dona Benedita, Dona África e Dona Lídia. Todos, proprietários de terreiros mistos, onde “tocava-se” de tudo além de atendimentos e práticas de magia. Nesse período, que vislumbramos como anterior à umbanda institucionalizada, terreiros eram mistos, ou seja, havia práticas que lembram o

⁸ O autor se refere ao Kardecismo.

Candomblé ou a Umbanda, Kardecismo e Catolicismo popular.

No entanto, os rituais ocorriam sem o som dos atabaques para não chamar a atenção da polícia. Essa perseguia adeptos da religião e os praticantes de “curandeirismo” a exemplo de Pedro Mendonça Bonfim e Domingos Pereira de Souza que foram denunciados em 1951 por ferirem o artº 284 do Código Penal⁹.

Em finais da década de 1940 e início da década de 1950, a Umbanda aparece no cenário sertanejo de forma mais nítida. Para isso, o trabalho dos umbandistas José Fernandes Guimarães (proveniente da Umbanda praticada no Rio de Janeiro), o casal Waldemar e Laurinda Pereira Porto, Eliezer Gomes de Araújo, Alcina Nunes e Iliziário¹⁰ (Umbanda proveniente de Vitória da Conquista) foi imprescindível. Mesmo perseguidos pela polícia insistiram na realização de rituais. Anos mais tarde, o grupo se fortaleceu com as presenças do umbandista e quimbandeiro Francisco Cardoso, o “Chico Preto” e Terezinho Nery Santana que trouxe para a região o Candomblé nagô-vodum. Nos anos 60 do século XX, as religiões de matriz africana no sertão institucionalizam-se com a fundação na região da Associação Espiritualista Umbandista Folclórica dos Cultos Afro-Brasileiros do Norte de Minas.

É válido trazer brevemente a contribuição de um desses personagens no processo de institucionalização da Umbanda e do Candomblé no sertão Norte-mineiro. Isso, como forma de compreendermos, na atualidade, o diálogo intercultural nas práticas ritualísticas de seus sacerdotes.

José Fernandes Guimarães foi uma figura importante na consolidação da Umbanda no Norte de Minas Gerais. Como mencionamos em *Umbanda Sertaneja* (2011), sua relevância extrapola a possibilidade do pioneirismo, pois consiste no trabalho de divulgador da Umbanda através de dons que impressionava a população sertaneja. Fundou o Centro Espírita Nossa Senhora do Rosário onde dirigia sessões de Umbanda de Mesaalém de desenvolver atividades terapêuticas que se assemelhavam a de um médico. Vejamos:

Tomando o pulso dos pacientes, Zé Fernandes¹¹ 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 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

⁹ DPDOR/AFGC, Processo Criminal nº000.001.

¹⁰ Não conseguimos saber seu sobrenome.

¹¹ Assim era popularmente conhecido.

conseguiram entender o quadro de saúde dos mesmos sugerindo, então, que José Fernandes também atuava como colaborador da medicina no sertão.(BORGES, 2011)

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.(BORGES, 2011)

A ação criminal, e sua repercussão nos jornais da cidade de Montes Claros, ajudou na divulgação do trabalho do médium que já era conhecido. José Fernandes atendia em um espaço semelhante a um consultório médico. Considerando o elevado índice de pobreza no sertão em meados do século XX, o alto custo dos serviços de saúde e o misticismo presente na população sertaneja além da existência de poucos médicos na região, compreende-se o sucesso de José Fernandes.No início de 1953, a denúncia contra sua atuação terapêutica foi julgada improcedente e processo criminal arquivado.

Outros sacerdotes também sofreram perseguições a exemplo do casal Waldemar e Laurinda Porto que, juntamente, com outro sacerdote, o Sr. Eliezer, alternavam os locais de realização dos rituais. Segundo fontes orais, apesar da ação da polícia na década de 1950, esse casal realizou na região, com o toque de atabaques, o primeiro batizado de Umbanda com o auxílio do sacerdote Iliziário vindo de Vitória da Conquista. O formato dessa Umbanda, diferente da tocada por José Fernandes, tem aproximações com o Candomblé. Dela, temos o primeiro terreiro licenciado por um alvará da prefeitura o Centro de Umbanda Divino Espírito Santo. Em sua primeira década no sertão nortemineiro, a Umbanda vai se estabelecendo e preparando caminhos para a chegada do Candomblé e com esse inicia diálogos.

A chegada do Candomblé ocorreu pelas mãos do Tateto Terezinho Nery Santana que apresentou à região o candomblé nagô-vodum. No que se refere à polêmica sobre a legitimidade desse rito, não nos debruçamos, uma vez que o cientista da religião não observa a qualidade da religião, mas sim seu impacto social, antropológico, etc.. Sabe-se que após o estabelecimento do Candomblé Nagô-Vodum no sertão gradativamente umbandistas foram inserindo-se na religião seduzidos pelo seu status e legitimidade, bem como pela gama de saberes e conhecimentos herdados dos antepassados africanos e indígenas presentes em suas práticas. A entrada de umbandistas no Candomblé era tratada como algo que naturalmente deveria acontecer passando a ideia de ascensão compulsória. Ideia que naturalizou tal fenômeno contribuindo para a presença de um

continuum dialogal religioso na maioria dos terreiros sertanejos: Umbanda, Quimbanda e Candomblé.

Recentemente, o trabalho do sacerdote Ricardo de Freitas Rosa¹² (Candomblecista) concedeu mais legitimidade a essa configuração. Convencido de que o Candomblé Nagô-Vodum seria um equívoco, esse sacerdote iniciou o movimento de “apuração” do Candomblé na região com a inserção do Candomblé Angola. Fenômeno que percebemos como mola propulsora da interculturalidade enquanto prática corrente nas roças afro-sertanejas. O continuum tem como figura principal a entidade Exu, personalidade polêmica e ambivalente que produz, acreditamos, uma nova lógica religiosa: a religiosidade afro-sertaneja em diálogo intercultural.

4 INTERCULTURALIDADE E DESCOLONIZAÇÃO

Sobre interculturalidade esclarecemos que a concepção presente neste texto alinha-se com a proposta pela crítica descolonial pela filosofia intercultural. Respectivamente a concepção dos pensadores Catherine Walsh (2014) Raúl Fonet-Betancourt (2013). A primeira, integrante do Colectivo Modernidad/Colonialidad¹³, e o segundo, expoente da filosofia Intercultural.

Apesar de se apresentarem como perspectivas teóricas diferentes, o pensamento descolonial e a filosofia intercultural caminham em direção ao mesmo horizonte ético. São epistemologias marginais na medida em que propõem olhares sobre a realidade atual que rompem com a exclusividade das epistemologias europeias. Resultam da indignação do intelectual subalterno frente ao imperialismo epistêmico/político/econômico/religioso do ocidente, bem como dos seus desdobramentos nas relações sociais e de trabalho. São, portanto, críticas, subversivas e militantes. Seu horizonte é ético, pois rumam em direção ao diálogo e equidade entre os povos.

As epistemologias marginais têm surgido preferencialmente em regiões colonizadas a partir do século XVI. São epistemologias que colocam na berlinda “verdades” históricas como a excepcionalidade europeia na elaboração de formas de conhecimentos autênticas e superiores como as Ciências, a Filosofia e Teologia.

¹² Falecido em 2017.

¹³ Grupo constituído por intelectuais americanos e ou subalternos que comungam com a crítica descolonial.

Reivindicam o lugar da América Latina e da África na história mundial. Essa concebida enquanto processo iniciado no século XVI com o colonialismo. A Modernidade, a classificação racial, o eurocentrismo e a criação e estabelecimento de um padrão mundial de poder(o capitalismo) estruturam um sistema mundial conformado como uma rede onde cultura, política, economia e biografias encontram-se interligadas de forma hierárquica. Hierarquia racial que se estabeleceu mediante a inferiorização, subjugação, dominação e exploração do negro, do indígena e mestiço.

Associados às formas de controle do trabalho impostos por esse padrão de poder, tais raças e seus descendentes, diante da superioridade técnica do Europeu, assumiram papéis sociais que refletiam seu lugar na estrutura hierárquica. De posse de um poder bélico superior, a raça branca europeia impôs sua cultura como horizonte aos povos da América, África e regiões da Ásia. Determinados a se manterem no controle dessa organização mundial, reprimiram padrões de expressão dos povos colonizados interrompendo sua “história”, proibiram suas crenças, destruíram seus símbolos e signos, subalternizaram seus saberes apresentando-os como distantes dos conhecimentos filosóficos, teológicos e científicos.

A Modernidade Europeia nas regiões colonizadas significou a extinção de grande quantidade de conhecimentos e condenação das populações das áreas colonizadas à reprodução pela educação e religião da subalternidade que lhes foi imposta. Como nos diz Aimé Césaire (2006, p.10), no colonialismo o contato não é humano, o subjogado é coisificado, rebaixado a objeto, é destituído de humanidade. Coisificado, é visto como vazio de alma pelos cristãos o que justificou, em certa medida, as violências física e simbólica que sofreram. Na esteira de Césaire (2006) podemos dizer que a coisificação do outro no colonialismo do século XVI impulsionou a barbárie daquele que se intitulava civilizado. Essa é a outra face da Modernidade, a colonialidade que permaneceu após a extinção do colonialismo.

No entanto, entre Modernidade e Colonialidade abrem-se fissuras, um espaço que Walter Mignolo chama de Diferença Colonial. Espaço onde encontros culturais produzem uma zona de movimento constante. Onde elementos culturais diversos adaptam-se ou, em conflito, geram novos elementos. Onde o inesperado é o esperado e onde é possível surgir críticas à Modernidade ou mesmo ideologias de manutenção da colonialidade.

Sobre colonialidade, o sociólogo peruano Aníbal Quijano¹⁴ empreende reflexões sobre sua permanência nas relações sociais na contemporaneidade e, aponta a necessidade de pensar as margens a partir da ética. Não muito diferente, mas concedendo amplitude ao conceito de Colonialidade, outro pensador da descolonialidade, o argentino Walter D. Mignolo, detecta relações coloniais de poder entre os sexos criticando o machismo, a homofobia, o imperialismo da filosofia e da ciência europeias.

Para os pensadores marginais são necessárias outras formas de pensar o mundo que não a europeia. São necessárias categorias que considerem as culturas colonizadas e reflitam a Modernidade enquanto constitutiva de toda sorte de violência, desde o século XVI, contra as regiões dominadas como América e África. Ressaltam a importância de erguer pensamentos críticos que considerem a história, os saberes e conhecimentos dos povos que foram subjugados. Estimulam um pensar **nas** e **das** margens. Reconhecem que ações fronteiriças com vistas à transformação são possíveis. Agir na fronteira é estar imbuído da diversidade cultural, condição imposta pela própria fronteira onde o diálogo e os conflitos ocorrem. O espaço da fronteira denuncia possibilidade de diálogo intercultural. Esse é sempre uma ação fronteiriça.

Tomamos como ação fronteiriça aquela que pela interculturalidade é capaz de subverter a colonialidade e empreender a desobediência epistêmica. Quando a episteme ocidental deixa de ser a única referência para reflexões e ações. Um agir fronteiriço marginal/descolonial/intercultural pode ocorrer sem que o agente tenha consciência de tal subversão. No caso das religiões de matriz africana no sertão norte-mineiro, percebe-se cada vez mais a busca pelos conhecimentos dos antepassados.

Na estrutura religiosa de religiões como Umbanda/Quimbanda e Candomblé, valores, costumes e práticas utilizadas pelos antepassados estão presentes sendo possível identificá-los nas letras das cantigas, nos ritmos, na expressão corporal, nas mais variadas linguagens, mitos e ritos. As religiões de matriz africanas são guardiãs de saberes e conhecimentos dos nossos antepassados. Saberes e conhecimentos que foram subjugados, subalternizados e condenados a perderem sua utilidade.

Uma das vozes da descolonização, Catherine Walsh (2014, p.40), nos diz que a Interculturalidade enquanto conceito “organiza la rearticulación de la diferencia colonial

¹⁴ Pensador do Grupo Modernidade/Colonialidade.

y las políticas de la subjetividade del movimiento e supensamento y acciones em relación al problema de la colonialidad del poder”.

A descolonização, para Walsh não se reduz à superação ou resistência, mas na reconstrução de seres, na reconstrução de formas de poder e de saberes. O que pode levar à criação de condições diferentes de existência, de conhecimento e de poder com vistas ao erguimento de sociedades mais justas.

Dessa forma, para essa teórica da descolonização, é necessário o desenvolvimento de projetos políticos que proporcionem a interculturalidade enquanto processo de emancipação a partir da particularidade de lugares políticos de enunciação. A interculturalidade, na perspectiva dessa autora, pode ser um projeto de afirmação e de fortalecimento do que é próprio de um povo. No caso dos afrodescendentes, Walsh (2014,28-29) nos diz: “para los pueblos afros el proceso es más bien desde adentro la afirmación, el fortalecimiento y la descolonización ‘casa adentro’ como passo necessário y anterior a lo de afuera”. Ao serem negados em sua humanidade africanos e descendentes se afastaram gradativamente da perspectiva da ancestralidade adotando, modos de ser, de viver e visões de mundo europeias. Necessário, portanto, dialogarem com os ancestrais africanos buscando resíduos culturais de seus saberes e conhecimentos. Diz-nos Walsh (2014,29), no caso dos afrodescendentes, necessário é fortalecer o que lhes é próprio a exemplo da ancestralidade, “La (re)construcción de un sentido colectivo de pertinência y de ser que hace alianza com los vinieron antes”. Nas religiões de matriz africana, sentido de pertencimento e aliança estão presentes em rituais, nas letras das cantigas, nos mitos e ritos.

Raúl Fonet-Betancourt é um filósofo da interculturalidade. Suas reflexões convertem-se na necessidade do diálogo intercultural para uma cultura do bem viver, para a conversão do mundo contemporâneo em uma casa comum para todos os seus habitantes. Considerando que a contemporaneidade tem como fundo histórico o colonialismo e o advento do capitalismo, Fonet-Betancourt empreende críticas ao capitalismo enquanto padrão mundial de poder que gerou um mundo da civilização do capital e da riqueza onde a desigualdade é essencial. O capital não pode pertencer a toda a humanidade e seu continuísmo é a continuidade de uma civilização que se coloca como hegemônica.

A hegemonia do capital tem consequências antropológicas, pois o desejo pela riqueza e bens advindos do capital provoca individualismos afetando o humano no campo da sensibilidade e afetividade. A busca pela riqueza individual aliada ao projeto

colonizador que permanece na atualidade gera a barbárie. Essa, não foi extinta pelo alcance da “boa nova” cristã a partir do XVI, nem pelo estabelecimento da ciência como juíza do falso e verdadeiro no XVII e muito menos pela emancipação do homem anunciada pelo Iluminismo no século XVIII. A barbárie permanece no século XXI.

O filósofo chama a atenção para a diversidade cultural e das culturas enquanto processos em fronteira. Para Fonet-Betancourt(2013, p.3) na atualidade,

[...] las culturas son procesos em frontera. Y esa frontera, como experiencia básica de estar en continuo tránsito, no es solamente una frontera que demarca el territorio próprio, que traza el limite entre lo próprio y lo ajeno como un limite que marcara el fin de lo próprio y el comienzo de lo ajeno, dejando así lo ajeno del otro lado de la frontera. No, esa frontera se produce y establece al interior mismo de eso que llamamos nuestra própria cultura. El otro está dentro, y no fuera de lo nuestro.

A prática da interculturalidade, portanto, para esse pensador é a “alternativa para cancelar los hábitos y consecuencias del colonialismo, y detener de este modo la colonización de la humanidad por parte de la civilización hoy hegemónica” ((2014, p.15).

No que diz respeito à América Latina, Fonet-Betancourt (2014, p.15) nos diz:

[...] la necesidad del diálogo intercultural en América Latina se presenta, como hemos visto, con una doble dimension de obligación normativa: la de reparar la culpa con las víctimas del colonialismo y la de promover un nuevo orden justo, reconociendo al otro em su dignidade y colaborando em su empresa de liberación.

De posse do pensamento desses autores, cremos que uma forma de reconhecimento do outro que foi subalternizado é buscar em universos simbólicos, como as religiões, resíduos culturais dos seus antepassados que traduzam crítica e resistência. Como dito anteriormente, epistemologias que fogem ao padrão convencional imposto pela ciência, filosofia e teologia europeias, são capazes de alargar nossa visão e nos levar a conhecimentos que são usados pelo homem religioso pois reconhecem a diversidade cultural, as múltiplas visões de mundo e a interculturalidade enquanto horizonte ético.

5 DIÁLOGO INTERCULTURAL NO UNIVERSO AFRO-SERTANEJO

O estudo de caso a seguir tem como propósito contextualizar o que acreditamos ocorrer no sertão norte-mineiro, o diálogo intercultural. De forma a demonstrá-lo

acompanhamos um atendimento¹⁵ e procedimentos ritualísticos de uma sacerdotisa no Norte de Minas.

O primeiro contato espiritual entre a sacerdotisa G. e seu cliente foi por cartas. No jogo de cartas, G. aponta a entidade Exu como o responsável pelo oráculo naquele momento. Nas tradições afro-brasileiras, a figura presente nos ritos de magia é Exu. Para compreender esse personagem místico é preciso ter a noção africana de universo. Trindade e Coelho (2006, p. 23) nos diz que para o africano 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 irouba e fon, pela divindade Exu. Exu é um princípio. Pertence e participa de todos os domínios da existência cósmica humana.

Dessa forma, é entidade sempre presente nos ritos afro-brasileiros do oráculo aos procedimentos terapêuticos. De acordo com Hampaté Bâ (1982, p.186) “na Europa, a palavra “magia” é sempre tomada no mau sentido, enquanto que na África designa unicamente o controle das forças. Em si uma coisa neutra pode se tornar benéfica ou maléfica, conforme a direção que se lhe dê”. Altuna (1985, p.537) nos esclarece que a magia “ofensiva é utilizada para atacar, ‘comer’ a vida de outro vivente, é perversa, antissocial e profana a vontade de Deus, a harmonia e o equilíbrio”. A defensiva, nos diz o autor, procura desencadear forças compensadoras, que neutralizam ou protegem contra as ações maléficas.

Nas cartas, Exu Cigano aponta pela necessidade de libertação. Essa é garantia de que uma mente livre para fazer escolhas em busca de felicidade. Exu afirma: é preciso “disinlinhar!”. O “disinlinhamento” ocorre via ritual/magia afro-sertanejo executado por G.. Segundo Maria Ângela Vilhena (2013, p. 515), “as ações rituais são dotadas de intencionalidades orientadas para consecução de objetivos e finalidades mais ou menos conscientes, explícitos ou implícitos”. O procedimento começa na casa de Exu, lugar de magia. Velas, fitas e linhas vermelhas, clamor e palavras de ordem compõem uma estética sertaneja que é simples, porém forte e impressionante, tal como as vozes que cantam cantigas dos antepassados em ritmo africano. A ansiedade pela resolução dos

¹⁵ Por ocasião da nossa pesquisa de doutorado em Ciência da Religião pela PUC-SP (2016).

problemas é a fisionomia do cliente que, imediatista, espera que Exu seja rápido tal como é concebido.

Para Mara Martins Passos (2003, p.118), “mesmo quando Exu não existia, já existia o conceito. Ele era a dinâmica da casa de Deus”. Exu para os afro-brasileiros é a divindade mensageira além de força dinâmica que, inclusive, da criação do mundo e dos homens. É ele quem guarda a ordem do universo e como guardião é temido, uma vez que não vê com bons olhos a desordem humana. Cultuado num pedaço de pedra ou um monte de terra em forma de cabeça humana, ou numa estátua antropomórfica enfeitada por búzios. [...] Exu é a entidade responsável em levar todos os pedidos aos orixás, pois é princípio de todo movimento.

Retornando à G. e seu cliente, uma vez “disinlinhado”, para que o equilíbrio retorne completamente é preciso alinhar a pessoa a entidades que podem lhes fornecer tranquilidade e harmonia. Para isso, G. entende que o próximo ritual mágico será na Umbanda, na linha de Cosme e Damião. No altar dos terreiros de Umbanda, Cosme e Damião são recursos espirituais que auxiliam o homem nas demandas da existência. Orações católicas, velas infantis coloridas, refrigerantes e doces, cantos e frases místicas parecem conduzir o cliente de G. a uma viagem sobre sua própria existência. Ansiedade é sua face, apreensão, sua angústia e certeza no sobrenatural, sua fé.

Terminado o ritual, G. dá orientações e marca o dia do próximo ritual. O cliente lhe diz que a situação melhorou, mas ainda não está resolvida. A sacerdotisa anuncia procedimentos na Quimbanda e no Candomblé. Assim como nos rituais anteriores, Exu é o centro. Exu Beira-Mar.

Quente e seco é o sertão, sua paisagem composta pela poeira solta e sol escaldante não parece combinar com esse Exu. Mas os sacerdotes sertanejos creem que as poucas águas do sertão são o bastante para a realização de procedimentos espirituais. No leito do riacho sertanejo corre um filete d'água que em meio aos lajedos que caracterizam o sertão do Norte de Minas Gerais em períodos de seca. Os lajedos secos acabam por formar uma pequena pedreira, local propício para “arriar” oferenda para o rei da justiça, Xangô. A mata verde e fechada parece dizer que seu senhor, Oxóssi¹⁶, tudo observa. De repente ecoa a voz alta da sacerdotisa: - Exu Lajedo! Agora são dois: Exu Beira-Mar e Exu Lajedo. Duas dinâmicas? Dois princípios vitais? Como compreender Exu? Prates (2010, p.103-104) afirma que:

¹⁶ Orixás das matas.

Para os adeptos do culto Afro-sertanejo, Exu-Sertanejo é compreendido e cultuado de maneira diferente na Quimbanda-Sertaneja e no Candomblé de Nação Angola. Na Quimbanda-Sertaneja, existe um panteão de Exus-Sertanejos para cada necessidade e falange ao qual pertence. Existem os Exus-Sertanejos que moram nas profundezas da terra, nos cemitérios, nas matas, no fogo, no vento, nas tempestades, nos pântanos, nos lodos, no lixo e nas encruzilhadas. Eles, os Exus-Sertanejos, na visão da Quimbanda-Sertaneja, são seres em evolução, que saem do mundo infernal e do tormento para a luz. Existem ainda, na Quimbanda-Sertaneja, os Exus-Sertanejos que vivem na penumbra, não são trevas, mas também não são luz.

Já no Candomblé de Nação Angola, cultuado na Roça Gongobiro Ungunzo Mochicongo, existem dois tipos de Exus-Sertanejos. Há o Exu-Sertanejo, um inquice, um deus, e outro que é escravo do inquice, ou seja, todo inquice tem o seu escravo. Pois para os fieis, o inquice comanda o escravo, o casal de Exu-Sertanejo, ou seja, o Exu-Sertanejo tem a função de resolver os problemas.

O sertanismo de Exu está no fato dessa entidade manifestar tensão axiológica sertaneja: bem - mal, violência-solidariedade. Expressa reações do sertanejo diante das dificuldades e das violências no sertão, mas expressa também sua solidariedade e cordialidade. Expressa a humanidade, o simples fato de ser humano.

Cumprimentos à natureza, preces em intenção do objetivo, frutas, velas, o filete de água entre os lajedos, a mata escura integram um só mundo. O problema do cliente é problema da afro-sertaneja G. Ela e ele em ritual são um só e integrados com Exu. Na fisionomia do cliente não há mais ansiedade. Há certeza de que a natureza ouviu seus lamentos, acolheu suas dores e sofrimento.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na relação entre Umbanda/Quimbanda e Candomblé Angola no sertão, Exu favorece a interculturalidade, pois representa a ancestralidade e os conhecimentos que foram subsumidos pela colonização, mas que estão presentes em universos culturais e simbólicos como as religiões afro-sertanejas. Essas são *locus* de enunciação ao trazerem tais saberes em comunicação com o mundo atual mediante processos interculturais.

Processos que quebram o tempo pós-moderno e resgata a solidariedade e coletividade dos primeiros grupos humanos. Sobre as sociedades africanas antes do colonialismo nos diz Césaire (2006, p.25):

[...] no queremos hacer revivir una sociedade muerta [...]. Tampoco queremos prolongar la sociedade colonial actual, La más malvada que jamás se hay apodrido bajo el sol. Precisamos crear una sociedade nueva, com La ayuda de todos nuestros hermanos esclavos, enriquecida por toda La potencia productiva moderna, cálida por toda La fraternidad antigua.

À luz de epistemologias marginais como a crítica colonial e a filosofia intercultural é notório que o diálogo entre Umbanda, Quimbanda e Candomblé significa muito mais quediálogo entre saberes africanos, indígenas e ocidentais. É visita à humanidade perdida na técnica, é diálogo entre passado e futuro, entre antepassados e contemporaneidade.

No que se refere à religiosidade afro-sertaneja, a magia no sertão que tem no antepassado Exu o mediador e condutor desse diálogo é ação ética com vistas à diminuição do sofrimento humano. Quebra interdições sociais e teológicas, uma vez que via ancestralidade, atualiza conhecimentos que foram oprimidos pela colonialidade. Contudo, demonstra que tais conhecimentos podem ter eficácia na pós-modernidade, que essa por mais que coisifique o homem, por mais que o instrumentalize mantém em universos simbólicos saberes que, como nos diz RaúlFornet-Betancourt (2004), são reservas de humanidade. Ao virem à tona nos rituais afro-sertanejos conhecimentos dos antepassados libertam o homem do tempo técnico e ruidoso. Ligam-no à sua humanidade, descolonizam-no pelo diálogo simbólico/intercultural.

REFERÊNCIAS

- ALTUNA, P. Raul Ruiz de Asúna. *Cultura tradicional banto*. Luanda: Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.
- ANASTASIA, Carla Maria Junho. *A Geografia do crime*. Violência nas Minas setecentistas. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.
- BASTIDE, Roger. *O Candomblé na Bahia*. São Paulo: Brasiliense, 1978.
- BHABHA, Homi. *O Local da Cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- BORGES, Cristina. *Umbanda Sertaneja*. Montes Claros: Editora Unimontes, 2011.
- BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.
- CALDEIRA, Wesley Soares. *O Espiritismo em Montes Claros – 1885 a 2001*. Montes Claros: Impreset, 2001.
- CAMARGO, Cândido Procópio. *Kardecismo e Umbanda*. Uma Interpretação Sociológica. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1961.
- CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Ediciones Akal, 2006.
- DUSSEL, Enrique. *Ética da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 2001.

FERRETI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o Sincretismo*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1995.

FORNET-BETANCOURT, Raul. *Interculturalidade: críticas, diálogo e perspectivas*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2004.

— . *Religião e interculturalidade*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2007.

— . *Supuestos filosóficos del diálogo intercultural*. 2011. Disponível em: <http://them.polylog.org/1/ffr-es.htm>. Acesso em 15/03/2011.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1989. P.13- 41

GUIMARÃES ROSA. *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.

HAMPATÉ BÃ, A. A tradição viva. In: KI-ZERBO, Joseph. *História Geral da África*. São Paulo: Ática, 1982.

MÁRQUEZ-FERNÁNDEZ, Álvaro B.; GUTIÉRREZ, Dóris. R.Fornet-Betancourt: *La Filosofía del Diálogo Intercultural*. In: SIDEKUM, Antônio; HAHN, Paulo (Org.). *Pontes Interculturais*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2007.

MIGNOLO, Walter. *Histórias locais/projetos globais. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Trad. Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

— . *Una concepción descolonial del mundo: conversaciones de Francisco Carballo con Walter Mignolo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo: Buenos Aires, Colección El desprendimiento, Project (Duke University) 2014.

— . *Desobediência epistêmica: Retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y a gramática de la descolonialidad*. Colección razón política. Ediciones del signo. Primeira edição, Buenos Aires. 2010.

MIGNOLO, Walter; LINERA, Álvaro Garcia; WALSH Catherine. *Interculturalidad, descolonización del Estado y Del conocimiento*. Ediciones del Signo: Buenos Aires, Colección El desprendimiento, Project (Duke University) 2014.

PASSOS, Mara Martins. *Exu pede passagem: uma análise da divindade africana à luz da psicologia de Carl Jung*. São Paulo: Terceira Margem, 2003.

PRANDI, Reginaldo. *Mitologia Dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

— . Exu, de mensageiro a diabo: sincretismo católico e demonização do orixá Exu. *Revista USP*, São Paulo, n° 50, 2001 (a), pp.46-65.

PRATES, Admilson Prates. *Exu, a esfera metamórfica*. Montes Claros: Unimontes, 2011.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad y modernidad-racionalidad. In: BONÍLIA, Heraclio (Compilador). *Los conquistados*. 1492 y lapoblación indígena de las Américas. Bogotá: Tercer Mundo Editores, 1992.

—. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: A colonialidade do saber, Eurocentrismo e ciências sociais. *Perspectivas Latino-americanas*. Buenos Aires: GLACSO, 2005.

SOUZA, Laura de Melo e. *O diabo e a terra de Santa Cruz*. São Paulo: Cia das Letras, 1999.

TRINDADE, Liana. *Exu e perigo*. São Paulo, SP: Ícone Editora Ltda, 1981.

—; COELHO, Lúcia. *Exu: o homem e o mito*. Estudo de Antropologia Psicológica. São Paulo: Terceira Margem, 2006.

VILHENA, Maria Ângela. Ritos religiosos. In: PASSOA, João Décio; USARSKI, Frank. *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas: Paulus, 2013.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y colonialidad del poder. Unpensamiento, y posicionamiento otro desde la diferencia colonial. In: LINERA, MIGNOLO, WALSH. *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*. Nome da coleção: El desprendimiento. Buenos Aires: Edições del Signo, 2014.

—. Colonialidad, conocimiento y diáspora afro-andina: construyendo etnoeducación e interculturalidad en la universidad. In: RESTREPO, E.; ROJAS, A. (eds.). *Conflicto e (in)visibilidad: retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Popayán, Editorial Universidad Del Cauca. (2004)

(Recebido em abril de 2018; aceito em junho de 2018)