

***Ogãs* Mão de Couro e *Ogãs* Tambozeiros: duas categorias importantes na compreensão da dinâmica das tradições umbandistas no Brasil**

Avance de investigación en curso

GT 21- Sociología de la religión

Leonardo Oliveira de Almeida¹

Resumo

A partir de estudos etnográficos realizados desde 2011 até os dias atuais (2013), em dois terreiros da tradição de Umbanda *Omolocô* de Nação (tradição considerada por diversos autores como uma tentativa de recuperar as bases africanas da Umbanda perdidas no decorrer do seu processo de expansão) na cidade de Fortaleza (Brasil), este trabalho tem como objetivo evidenciar a participação dos *Ogãs* (médiums responsáveis pelo toque dos tambores) na dinâmica do terreiro e especificamente das possessões. Será feita a distinção entre duas categorias nativas que fundamentam este trabalho: *Ogãs* Mão de Couro e *Ogãs* Tambozeiros. Cada uma delas se relaciona de forma distinta com a dinâmica das tradições, com as crenças e valores compartilhados pelos membros dos terreiros.

Palavras-Chave: *Omolocô*, *Ogãs* Mão de Couro, *Ogãs* Tambozeiros.

Introdução

A Umbanda consiste em uma religião genuinamente brasileira, cuja emergência se reporta ao início do século XX. Esta religião tem como base a possessão de espíritos, unindo em seu corpo elementos do catolicismo popular, do kardecismo e de religiões indígenas e africanas. A multiplicidade de tradições é característica inerente a essa religião e, nesse contexto, os terreiros ou casas de Umbanda (assim são chamados os centros umbandistas) por todo o Brasil afirmam suas identidades, sua origens, suas particularidades nas estruturas de culto.

Este trabalho apresenta brevemente alguns elementos que compõem o universo dos *Ogãs*, médiums responsáveis pelo toque dos atabaques (tambores) e pela condução das rezas necessárias ao êxtase religioso em terreiros de Umbanda². As considerações aqui feitas são fruto de estudos etnográficos realizados em dois terreiros de Umbanda da tradição *Omolocô* de Nação, situados na cidade de Fortaleza, Ceará (Brasil), ao longo dos últimos três anos (2011, 2012 e 2013).

Aqui o *Ogã* será apresentado enquanto médium possuidor de saberes específicos capazes de provocar processos de possessão, situado em seu respectivo terreiro e tradição religiosa, inserido em um contexto ritual específico (as giras³) e interpretado à luz de códigos próprios. Por fim, esse médium também será apresentado enquanto capaz de exercer forte influência sobre as crenças e valores compartilhados pelos grupos que compõem os terreiros. Para tanto, as reflexões aqui apresentadas tem

¹ Estudante de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará. E-mail: leonardo_preto@hotmail.com.

² Este trabalho visa apresentar de forma sucinta alguns resultados e reflexões advindas de uma pesquisa ainda em desenvolvimento e vinculada ao programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará.

³ As giras são rituais semanais que tem como principal objetivo o culto às entidades espirituais e orixás do panteão mitológico de cada terreiro a partir da possessão de seus participantes.

como base uma prévia descrição densa do ritual da gira (Geertz, 1989) objetivando a compreensão dos sentidos existentes por trás das práticas do *Ogã* e do grupo a partir de seu contexto ritualístico⁴.

Antes cabe fazer algumas considerações sobre a tradição religiosa a que se destinam os dois terreiros escolhidos: o *Omolocô*. É de extrema importância ressaltar que, na Umbanda, assim como em diversas de suas ramificações e em outras denominações religiosas conhecidas popularmente como afro-brasileiras, a multiplicidade apresenta-se como característica inerente. Segundo Birman (1985), tais questões se devem ao fato de a Umbanda possuir várias linhas de um mesmo riscado. Nesse processo, a autonomia dos terreiros é ponto nodal dessa permeabilidade a variação que encontramos na Umbanda. A multiplicidade de mitos, estruturas rituais, categorias, significados, dentre outros elementos, surge, assim, como característica inerente, como elemento que norteia a formação da identidade religiosa umbandista, “cuja vivência se dá nas ‘giras’, nos ‘passes’, na consulta ou guias, nos ‘trabalhos’” (Negrão, 1993), e não a partir de uma estrutura regulamentada por instituições ou grupos que buscam controlar o leque de possibilidades da experiência religiosa umbandista.

Diante de tal multiplicidade, este trabalho é fruto de pesquisas etnográficas que tiveram como base o estudo dos rituais, das giras que acontecem semanalmente nos dois terreiros escolhidos. Ao realizar uma retrospectiva dos estudos clássicos referentes ao ritual seguindo a linha do tempo de tais trabalhos e o foco dado por cada um deles, bem como suas escolas antropológicas, Mariza Peirano (2003) conclui este trabalho afirmando que o ritual tornou-se um fenômeno interessante para análise justamente porque reconheceu-se que ele tem o poder de ampliar, iluminar e realçar uma série de ideias e valores que, de outra forma, seriam difíceis de discernir. O ritual apresenta elementos que seriam difíceis de compreender e identificar se estivéssemos buscando-os apenas por outros meios como, por exemplo, entrevistas e conversas informais. Eles podem realçar ideias e valores que se encontram ritualizados de acordo com critérios de seleção estabelecidos pelo grupo que os pratica.

Retomando a contextualização da Umbanda de *Omolocô*, Pordeus Jr. (2002) situa o nascimento da Umbanda cearense a partir dos depoimentos de Dona Júlia Barbosa Condante, conhecida como Mãe Júlia. Motivada por questões de saúde familiar, Mãe Júlia (ainda não iniciada) vai ao Rio de Janeiro em 1952 e lá permanece por cerca de um ano. Nesse período a mãe de santo é iniciada na Umbanda e, posteriormente, com a sua volta para o Ceará, registra o primeiro terreiro de Umbanda de Fortaleza (Terreiro de Umbanda São Jorge). Anos depois, em 1954, funda a Federação Cearense de Umbanda e marca o início do processo de consolidação dessa religião no Ceará.

Cerca de vinte anos após o marco no processo de mutação da macumba cearense em direção à Umbanda, também originária do Rio de Janeiro, a tradição *Omolocô* de Nação teria chegado à Fortaleza. Tancredo da Silva Pinto, o Tata Ti Enkice, considerado o principal sistematizador do *Omolocô* no Rio de Janeiro e principal influência na tradição que se desenvolveu em Fortaleza a partir da década de 1970, teria gerado, dentre seus filhos de santo, uma filha espiritual conhecida entre os adeptos do *Omolocô* como Mãe Maria Luisa, que trouxe a tradição do Rio de Janeiro para Fortaleza. A partir dela, as gerações da tradição se espalharam pela cidade. Os dois terreiros envolvidos nesta pesquisa estão em sequência de geração, ou seja: Pai Cesar (filho de santo de Mãe Maria Luisa) e Pai Wanglê (filho de santo de Pai Cesar).

Segundo um dos *Ogãs* pesquisados, o *Omolocô* poderia ser compreendido da seguinte forma:

“É uma Umbanda já mais, eu diria, evoluída no sentido de ter alguns rituais que você só ia ver no Candomblé, entendeu? É isso que difere um pouquinho da Umbanda de raiz, a umbanda de catimbó, que é o mais divulgado aqui no Ceará do que o *Omolocô*. Por exemplo, o calendário de festas. O nosso já tem mais as saídas de santo, que os outros não têm. Então o calendário de

⁴ O Oga e suas práticas foram compreendidos tendo como base o estudo etnográfico do ritual como principal estratégia metodológica e com o auxílio de entrevistas semiestruturadas realizadas entre os anos de 2011 e 2013 entre membros terreiros escolhidos para esta pesquisa.

festas do catimbó já é mais reduzido um pouquinho do que o nosso. Porque a gente faz a louvação de cada Orixá. Dos *orixás* que são cultuados no nosso panteão, que são nove. Ai a gente vai ter no mínimo nove saídas de santo por ano.” (Pai *Ogã* Francisco, maio de 2012).

Fala-se em uma Umbanda que se aproximou das práticas ritualísticas do Candomblé (religião de matriz africana que tem como base o culto aos *orixás*⁵) e que essa aproximação representaria um nível superior na escala de evolução em decorrência, também, da aproximação com as origens africanas. Segundo Pordeus Jr. (1995) estamos diante de uma linha da umbanda que se africanizou em decorrência da “valorização do que é africano”, no caso, o candomblé, ou seja, a umbanda incorpora representações rituais “africanas” que haviam de princípio sido recusadas, quando da criação da umbanda. Nesse contexto, Bandeira (2009) apresenta o *Omolocô* como “Umbanda Negra”, que reivindicou laços com cultos afro brasileiros e esteve ligada a Federação Umbandista do Rio de Janeiro fundada por Tancredo da Silva Pinto, o principal representante do *Omolocô* no Brasil.

O *Ogã*

Na Umbanda e especificamente no caso do *Omolocô* aqui evidenciado, cabe ao *Ogã* responsabilidade de conduzir a rezas e as energias, facilitando o êxtase religioso e o consequente contato entre os médiuns e seus guias espirituais durante as giras e em outros rituais no terreiro, tais como trabalhos⁶ específicos solicitados por fiéis, oferendas, dentre outros. É também papel do *Ogã* zelar pelos atabaques e realizar oferendas periódicas.

Marcel Mauss (2003) apresenta importantes elementos de reflexão em *Esboço de uma Teoria Geral da Magia* sobre o mágico e suas características. Tais considerações nos fornecem chaves de reflexão que nos permitem uma melhor compreensão sobre a prática dos *Ogãs*. Assim como com o mágico apresentado pelo autor, o *Ogã* é um especialista que domina determinados conhecimentos específicos, é portador de saberes especiais que conferem prestígio e o torna objeto de fortes sentimentos sociais. Para alcançar tal posto é preciso passar por ritos de iniciação e de confirmação. Boa parte de suas qualidades são inatas. Podemos citar como exemplo sua mediunidade e seus dons musicais. Outras são adquiridas, como o desenvolvimento de sua mediunidade intuitiva e seus conhecimentos sobre os toques específicos que devem ser utilizados para cada entidade.

Sua mediunidade é basicamente intuitiva e se expressa pela capacidade de escolher o toque certo para cada entidade, para cada momento e para cada médium participante dos rituais. Sua intuição o orienta na forma como as rezas devem ser conduzidas de acordo com as particularidades do rito. Ao contrário de outros médiuns, ele não incorpora entidades espirituais durante as giras.

Utiliza-se de materiais e instrumentos submetidos previamente à consagração. É o caso dos rituais realizados com os atabaques. Para a realização dos rituais, o *ogã* prepara-se espiritualmente e fisicamente. Abstém-se de relações sexuais e bebidas alcoólicas, realiza orações e oferendas aos seus *orixás*. Durante as cerimônias, sua qualidade de *ogã* resulta da associação com colaboradores espirituais. Para tanto, os trabalhos são feitos em uma linguagem especial, a linguagem dos deuses. Canta mitos acompanhados de gestos ricos em sentidos, regulamentados com precisão e contornados pelas representações compartilhadas por todo o grupo. Assim, suas práticas são eficazes por estarem permeadas por representações compartilhadas pelos demais participantes dos rituais.

Cabe agora fazer uma importante distinção entre duas categorias nativas de suma importância para este trabalho. Nos terreiros pesquisados, considera-se a existência de duas categorias de *Ogãs*: os *Ogãs* Mãos de couro e os *Ogãs* Tambozeiros. Tais categorias vão de um extremo ao outro no que diz

⁵ Energias da natureza cultuadas em religiões africanas.

⁶ Trabalho é o termo utilizado para designar as atividades mágico-religiosas realizadas pelos membros da religião Umbandista.

respeito à sua influência sobre a dinâmica dos terreiros: da exclusividade capaz de gerar fortes sentimentos sociais, afetividade, integração, prestígio e “sintonia”⁷ à transitoriedade, que submete o *Ogã* a uma constante multiplicidade de tradições, experiências religiosas e que o limita em se tratando de integração e “sintonia” com o grupo. Cada terreiro possui apenas um Mão de Couro, podendo possuir vários Tambozeiros. Estes últimos são escolhidos pelo pai de santo líder da casa para auxiliar o *Ogãs* Mão de Couro durante os rituais. Em diversos terreiros pelo Brasil, estas categorias estão representadas por outras categorias similares, tais como tamboreiro, *Ogã alagbe*, ou simplesmente “o cara que bate o meu tambor”, dentre outros. Daí sua importância para a compreensão da dinâmica das religiões afro-brasileiras, pois, seja qual for sua denominação, estão frequentemente presentes nos terreiros e enquadram-se de alguma forma no par exclusividade/transitoriedade. Esta pesquisa busca compreender este par e sua consequentemente influência sobre as crenças e valores grupais.

Os *Ogãs* Mãos de Couro se distinguem dos *Ogãs* Tambozeiros por terem passado por um ritual de confirmação, ou seja, tornaram-se oficialmente *Ogãs* filhos do terreiro e, por esse motivo, possuem deveres e obrigações para com a casa de *Omolocô*. O *Ogã* Mão de Couro também deve realizar a feitura do santo, ou seja, oficializar, no terreiro, sua filiação aos *orixás*. A partir desses momentos, deve realizar periodicamente suas obrigações e oferendas, além de manter um forte vínculo com o terreiro.

O *Ogã* Mão de Couro se dedica ao seu terreiro com exclusividade, saindo de sua casa para tocar em outros terreiros em raras ocasiões. Ao contrário dele, os *Ogãs* Tambozeiros, além de tocarem em várias outras casas de Umbanda, normalmente recebem uma quantia em dinheiro pelos trabalhos prestados. São motivados também por questões financeiras. Tais relações de reciprocidade ultrapassam as questões meramente monetárias, cabendo ao pai de santo líder da casa pagar seu Tambozeiro. O não pagamento pode acarretar no surgimento de conflitos e desentendimentos entre *Ogãs* e entre terreiros. Todos os filhos de santo do terreiro realizam uma colaboração mensal para sua manutenção. Tal colaboração tem como objetivo suprir despesas relacionadas à compra de animais para sacrifícios, de materiais necessários aos rituais e gastos relacionados à manutenção da casa. Os Mão de Couro são isentos de tais contribuições em troca de sua fidelidade e constante disponibilidade para com o terreiro.

Em suas pesquisas sobre o Batuque do Rio Grande do Sul (Brasil), Braga (2003) se refere aos *Ogãs* Tambozeiros como “clínicos gerais” dos terreiros por se adaptarem as tradições vigentes nas inúmeras casas onde tocam. A partir do estudo da trajetória religiosa e musical destes personagens, o autor retoma o conceito de *bricolagem* (Levi-Strauss, 1970) para tentar compreender as consequências da multiplicidade de influências que recaem sobre os Tambozeiros. Assim, é possível que o mesmo *Ogã* Tambozeiro toque em terreiros de Jurema, Catimbó, *Omolocô*, Umbanda, dentre outros⁸. A bricolagem resultaria do contato com várias tradições, que influenciariam na prática do *Ogã* (tipos de toques, forma de cantar, pontos cantados, dentre outros). Entretanto, ao contrário do que acontece nos dois terreiros aqui evidenciados, os Tamboreiros pesquisados por Braga podem ocupar o cargo principal na condução dos rituais. Portanto, o *Ogã* Mão de Couro limitaria a sua influência sobre o ritual, sobre os pontos, sobre os médiuns, sobre a tradição. Por outro lado, é também em meio a essa interação entre Tambozeiros e Mãos de Couro que as novas rezas, novos toques e mitos podem surgir.

É inútil tentarmos abordar a complexidade do universo dos *Ogãs* sem levarmos em consideração sua relação com os atabaques (tambores). Para fazer parte das giras de *Omolocô*, foi necessário que os atabaques (sempre dois) passassem por rituais específicos e que fossem pintados de branco. O *Ogã* Mão de Couro é responsável pelo atabaque principal, o atabaque com som mais agudo e que dita o ritmo e as batidas que serão utilizadas para cada médium, para cada entidade e para cada rito específico. O segundo atabaque possui som mais grave. Tem função de auxiliar o atabaque principal e é

⁷ Trata-se de uma categoria nativa. O termo “Sintonia” representa a capacidade de interação, compreensão e comunicação entre os médiuns e o *Ogã* durante os rituais.

⁸ Denominações religiosas que também utilizam o atabaque para proporcionar o êxtase religioso.

utilizado pelos *Ogãs* Tambozeros. Vale ressaltar que, durante as giras, a condução das rezas é coordenada pelo *Ogã* Mão de Couro, garantindo a mínima influência dos Tambozeiros sobre a estrutura do ritual.

O *Ogã* Mão de Couro possui a obrigatoriedade de realizar oferendas periódicas aos *orixás* donos dos instrumentos (os mesmos *orixás* do pai de santo líder da casa) e rituais de purificação com os atabaques quando acha necessário e de acordo com critérios estabelecidos pelo grupo. Em dias de gira, é comum que os médiuns, assim que entram no terreiro, se dirijam aos atabaques e que prestem reverência aos *orixás* donos dos instrumentos, bem como aos instrumentos que serão capazes de distribuir as energias espirituais durante o ritual daquela noite. Também prestam reverência e pedem a benção do *Ogã* Mão de Couro.

Também não poderíamos deixar de ressaltar suas responsabilidades para com o *Omolocô*. O *Ogã* Mão de Couro está filiado a esta tradição e fortemente vinculado às práticas que a norteiam. Ele identifica-se com o *Omolocô* e com o grupo, organizando suas atividades de acordo com o leque de possibilidades oferecido pela tradição e pelas crenças compartilhadas. Tais características acarretam em uma série de consequências que serão aqui resumidamente abordadas e que se caracterizam como questões centrais desta pesquisa.

Nos terreiros pesquisados o *Ogã* mão de couro também é chamado de Pai *Ogã*. Possui grande prestígio entre os filhos de santo e está em segundo lugar na hierarquia do terreiro, logo após o pai de santo líder da casa.

“Eu acho que, depois do pai de santo, é uma das pessoas mais importantes é ele. Principalmente porque é ele que tá ali tocando, dando **energia** pra os médiuns receber seus caboclos, suas entidades. E todo filho que entra, depois do pai de santo, ele é apresentado a todos nós, mas depois do pai de santo... O Pai *Ogã*. Quando é um desenvolvimento o pai *Ogã* é que vai puxar a **energia** dele.” (Dona Socorro, junho de 2012)

Dona Socorro nos fala sobre o prestígio possuído pelo *Ogã* com base na capacidade desse médium de proporcionar aos demais a conexão com o mundo espiritual. No caso da Umbanda, religião que tem em sua base a possessão de espíritos desencarnados, é possível conversar, tocar, ser curado e aconselhado pela própria divindade, “deixa-se de existir no mundo de todos os dias e penetra-se num mundo transfigurado, auroral, impregnado da presença dos entes sobrenaturais” (Eliade, 1994, p.22). As entidades tornam-se padrinhos, guias espirituais de seus adeptos e, nesse processo, é o *ogã* que faz, através de seus conhecimentos, a conexão desses adeptos com o universo dos espíritos. “Na hora que o *Ogã*, na hora que uma entidade, um preto velho tá soltando sua reza, então através da reza, mistura a mensagem da reza, adentra junto com o som do atabaque forma aquela **energia**.” (Pai Wanglê, novembro de 2011)

Possuir, nesse contexto, um conhecimento específico, não possuído por outros, e que possibilita a experiência espiritual dos participantes de um grupo religioso, em um sistema que tem como base e fundamento a possessão, contribui para conferir ao *Ogã* respeito e prestígio dentro da casa de Umbanda. Ele “puxa a energia” espiritual necessária à vivência religiosa. Tal energia permeia a casa, os atabaques, os corpos dos médiuns e todas as sutilezas do ritual.

Seu trabalho requer a utilização de técnicas e conhecimentos específicos: tipos de toques segundo cada linhagem de entidades e suas personalidades mitológicas, bem como as particularidades ritualísticas e litúrgicas da casa e da tradição religiosa.

“Vai muito da energia que você tá no momento. Porque uma energia mais quente você sempre toca mais rápido. Uma energia mais amena mais fria, você já toca mais lenta. Por exemplo: Os toques de *Omolu*, de *Xangô*, de *Ogum*, de *Oxossi*, os *Orixás* masculinos sempre são quentes.

Mas o de *Oxalá* não é. Porque o de *Oxalá* já é mais ameno. Então dificilmente eu vou tocar acelerado pra ele. Vou tocar aquele toque mais compassado. Ai os *Orixás* femininas, *Yemanjá*, você vê que é mais lenta. Mas *Iansã* já é quente. Ai *Oxum* já é mais lentina.” (Pai *Ogã* Francisco, novembro de 2011).

Luhning (1998) afirma que os primeiros trabalhos sobre a música do candomblé (final dos anos 1930 e início dos anos 1940) não conseguiram ver a musica no contexto ritual. Limitavam-se às gravações e análises da musica em si, considerando o som musical como sendo quase igual a qualquer outro objeto de ciência e, por isso, analisado segundo métodos descontextualizados das ciências exatas.

“Um interesse mais acentuado pelo contexto desenvolveu-se apenas recentemente. Alguns poucos trabalhos incluem aspectos como: o momento específico em que se canta uma cantiga, o seu conteúdo e sua letra (tradução), sua ligação com a dança e com certos mitos⁹.” (Luhning, 1998, p.02)

Dessa forma, o interesse pelo contexto religioso em que as músicas são utilizadas só surgiu recentemente. Diversos trabalhos, especialmente etnomusicológicos, investigaram a fundo os toques utilizados nas religiões afro-brasileiras. Muitos abordaram a relação entre os toques e sua classificação, seleção, e utilização durante os rituais conforme as particularidades de cada entidade e orixá. Vale ressaltar as pesquisas de Amaral & Silva (1992) em que os autores apresentam a complexidade das musicas utilizadas para rituais específicos do Candomblé e suas particularidades segundo as nações ketu, Angola e Jeje¹⁰. Outros estudos visaram fazer levantamentos sobre o repertório musical dos terreiros registrando-os em gravações e partituras musicais, ou priorizaram o conteúdo mitológico das letras cantadas. Em sua maioria o foco não é dado diretamente à figura do *Ogã*¹¹.

Entretanto, também há outro elemento que este trabalho pretende evidenciar e que apresenta extrema importância durante os rituais. Além das particularidades de toque e ritmos (questões musicais) que estão diretamente relacionadas aos **aspectos mitológicos de cada espírito ou orixá e sua utilização ritualística e litúrgica**, o que Luhning (1998) chama de “contexto” religioso, queremos evidenciar aqui as particularidades **dos médiuns** influenciando diretamente nas práticas do *Ogã*. Ora, o *Ogã* que está atento às particularidades dos médiuns só as descobriu e as levou em consideração a partir de seu convívio com o grupo¹².

Como afirma Silva (2000) em sua metaetnografia das religiões afro-brasileiras, muito do que é conhecido pelos médiuns filiados aos terreiros não chegou ao seu conhecimento por meio de transmissão direta de conhecimento por parte das pessoas mais experientes. A transmissão do conhecimento e os sistemas de aprendizado, em se tratando de religiões afro-brasileiras, perpassam diretamente pela vivência religiosa, pela participação, pelo “ver e aprender”. Muitos conhecimentos não são pronunciados diretamente, mas aprendidos na prática. É, portanto, das relações estabelecidas pelo *Ogã* Mão de Couro com o grupo que o propicia adquirir o conhecimento sobre suas particularidades.

Quanto maior esse convívio, maior sua capacidade de conduzir as rezas segundo as particularidades dos participantes dos rituais. Nessa perspectiva, o olhar é centrado também nas particularidades dos médiuns e não apenas, por exemplo, nas particularidades dos aspectos litúrgicos

⁹ É importante evidenciar as contribuições de Gérard Behague (1976, 1984).

¹⁰ A distinção entre nações se deve as diferentes influências africanas.

¹¹ Podemos citar como exemplo os trabalhos de Thiago de Oliveira Pinto (1991, 1997), Vasconcelos (2010).

¹² Em se tratando do foco dado aos músicos (ao *Ogã*), suas trajetórias religiosas, dos processos de transmissão do conhecimento e processos de aprendizado, não poderíamos deixar de citar as importantes pesquisas de Braga (2003, 2005, 1998).

do ritual (quando se usa determinada musica de acordo com o ritual específico) ou dos aspectos mitológicos das entidades (quando determinada batida de atabaque é utilizada de acordo com a entidade em questão).

É importante ressaltar a grande relação existente entre o médium e seu guia espiritual. Não falamos apenas em “o toque utilizado para Pai Joaquim”, mas “o toque utilizado para Pai Joaquim, que é guia espiritual de determinado médium”. Falamos mais em história de vida, em níveis mediúnicos, em relações íntimas entre médiuns e seus guias espirituais. Todas essas relações requerem trajetórias religiosas particulares que podem ou não serem de conhecimento do *Ogã*. Daí a importância crucial dos fortes vínculos que recaem sobre os *Ogãs* Mãos de Couro.

Nessa perspectiva, *Ogãs* Mãos de Couro conhecem os guias espirituais, ou seja, o grupo de espíritos com que cada médium utiliza para trabalhar e realizar suas curas, aconselhamentos, orientações aos frequentadores do terreiro. Ele conhece também o grau de desenvolvimento mediúnico em que se encontram cada um deles e, a partir destes conhecimentos, toca e conduz as rezas de acordo com suas preferências.

Durante os rituais, grande parte das incorporações acontece diante dos *Ogãs* e seus instrumentos, isto é, os médiuns, prestes a incorporar seus guias espirituais, dirigem-se ao tambor e entoam a reza característica da entidade incorporada.

“A função do tambor, do atabaque, na gira, é intensa a gira inteira porque o *Ogã* ta em vibração. Ele não pode sair da vibração, porque se ele sair da vibração ai pode dar alguma interferência na chamada energia, a energia que é atraída pelo *Ogã*. [...] O certo é a entidade caminhar ate próximo ao atabaque, em reverência ao atabaque e ao *Ogã* e solta suas rezas para o *Ogã* acompanhar e, através de sua reza, ele fazer as vibrações no atabaque. [...] Depois que a entidade solta a reza no pé do *Ilú*, do tambor, a entidade tem todo o espaço pra fazer sua gira, fumar seu cachimbo, fumar seu cigarro e espalhar suas energias. “(Pai Wanglê, fevereiro de 2012).

Nesses momentos os médiuns que se dirigem aos atabaques e ao *Ogã*, entoam a reza característica da entidade incorporada. Isso se repete por inúmeras vezes durante o ritual e nos permite observar uma série de estratégias de comunicação entre o *Ogã* e os demais médiuns. Eles indicam o momento em que a musica deve cessar, iniciar, acelerar, desacelerar, ficar quente ou fria. O grupo compartilha outro código extremamente silencioso, fruto do convívio entre os membros que o compõem. Enquanto alguns estudos dariam foco no toque utilizado para uma entidade determinada, estamos aqui evidenciando a forma como *Ogã* toca segundo as preferências do médium, de acordo com sua história com seu guia espiritual, de acordo com as particularidades da casa, de acordo com os objetivos propostos pelo grupo. Um exemplo ilustra muito bem esses momentos:

Por volta dos anos 1990 uma determinada médium chega ao terreiro de Pai Wanglê e lá permanece depois de ter passado alguns anos frequentando outro terreiro. Trazia consigo uma entidade chamada Mestre Sibamba como seu guia espiritual. Entretanto, esta entidade já era utilizada por outra médium antiga da casa para a realização dos trabalhos mágico-religiosos do terreiro. Tempos depois a médium mais antiga, já idosa e ocupante do topo na hierarquia do terreiro, deixou de entrar em transe possessivo em decorrência de problemas de saúde.

Atualmente, as duas médiuns trabalham conjuntamente. Entretanto, apenas uma delas entra em processo de incorporação. Podemos observar durante os rituais que apenas uma delas dirige-se aos atabaques para incorporar a entidade compartilhada. Por outro lado, a médium mais antiga permanece emanando energias e fazendo suas orações durante todo o processo de incorporação visando entrar em contato com a corrente mediúnica da entidade e, conseqüentemente, visando participar espiritualmente do trabalho.

Nesse processo, o *Ogã* está emanando energias espirituais para ambas as médiuns. No momento em que a entidade será incorporada, a médium mais antiga se dirige lentamente aos atabaques em decorrência de sua idade avançada. É possível observar fortes demonstrações de respeito à hierarquia da casa. No momento em que a reza será entoada para identificação da entidade que acaba de chegar a história comum fruto da interação entre seus membros ressurgem silenciosamente. Trata-se de um momento de sutilezas nos movimentos e olhares entre o trio. O *Ogã* está atento à reza que será cantada, ao toque que será utilizado, ao momento em que a médium mais antiga se dirige para perto da médium que irá incorporar a entidade para um trabalho conjunto.

Casos semelhantes podem ser observados por inúmeras vezes durante os rituais. São casos que envolvem histórias particulares dos médiuns e que são conhecidos pelos membros filiados ao terreiro. São frutos de convivência e interação entre seus membros e seriam de impossível identificação se não estivéssemos buscando o sentido por trás das práticas dos agentes envolvidos no ritual com o auxílio das entrelinhas do jogo cotidiano que é, também, externo ao momento exato da realização do ritual. Resgatamos, assim, as considerações anteriormente evidenciadas, pois encontramos no ritual os elementos do contexto social de seus participantes. Também estamos diante da multiplicidade de ângulos pelos quais a pesquisa antropológica pode se debruçar. Um mesmo elemento pode ser compreendido a partir de múltiplos olhares e perspectivas.

Conclusão

Busquei neste trabalho apresentar brevemente as práticas do *Ogã* em terreiros de Umbanda da Tradição *Omolocô* de Nação e dar alguns indícios concretos de sua influência sobre as crenças e valores compartilhados pelos grupos que compõem os terreiros. O objetivo é trazer a tona este personagem muitas vezes esquecido entre os trabalhos antropológicos clássicos sobre a Umbanda e que, em muitos casos, se restringiu aos estudos etnomusicológicos.

Para tanto, foi feita uma importante distinção entre duas categorias: *Ogãs* Tambozeiros e *Ogãs* mão de couro. Procurei mostrar que os *Ogãs* mão de couro, por se filiarem ao terreiro e por se dedicarem com exclusividade a ele, possuem responsabilidades para com a casa e para com o *Omolocô*, resultando em sintonia, prestígio e fortes sentimentos coletivos.

Devido seu maior convívio com os médiuns filiados ao terreiro, o *Ogã* Mão de Couro expressa momentos de “sintonia” com os demais médiuns participantes dos rituais. Compreende seus níveis mediúnicos, conhece seus guias espirituais e sabe de que forma as rezas devem ser conduzidas segundo as particularidades de cada um deles. Assim, contribui para reafirmar as relações entre médiuns e seus guias espirituais, bem como para manter o panteão mitológico que trabalha na casa. Já os *Ogãs* Tambozeiros, os “clínicos gerais” (Braga, 2003) da religião, por tocarem em diversas casas, carregam consigo resquícios de diversas tradições e são limitados pelo prestígio e pelas responsabilidades que recaem sobre os Mãos de Couro.

Assim, apresentadas tais considerações, foi evidenciado que o *Ogã* é, em diversos momentos, um meio pelo qual os demais participantes podem vivenciar e reafirmar sua espiritualidade e religiosidade, bem como uma peça fundamental para compreendermos a dinâmica das casas de Umbanda.

Bibliografia

AMARAL, Rita & SILVA, Vagner Gonçalves da. (2006), Foi conta para todo canto: As religiões afro-brasileiras nas letras do repertório musical popular brasileiro. *Afro-Ásia*, n.º. 34, pp: 189-235.

- BANDEIRA, L. C. C. (2009). Entidades africanas em “troca de águas”: diásporas religiosas desde o Ceará. Dissertação (Mestrado em História Social). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo: São Paulo.
- BEHAUGUE, Gérard. (1976). Correntes regionais e nacionais na musica do candomblé baiano, in *World of Music*, Salvador, CEAO, p. 129-140.
- BEHAUGUE, Gérard. (1984). Some liturgical functions of afro-brazilian religious music in Salvador, Bahia, in *Performance practice, contributions in interculture and comparative studies*, n 12, Westpost, , p. 223- 254.
- BIRMAN, Patrícia. (1985). *O que é umbanda?* São Paulo: Brasiliense.
- BRAGA, Reginaldo Gil Braga. (1998). *Batuque Jêje-Ijexá em Porto Alegre: a musica do culto aos orixás*. Porto Alegre: FUMPROART, Secretaria Municipal de Cultura de Porto Alegre.
- BRAGA, Reginaldo Gil Braga. (2003). *Modernidade religiosa entre tamboreiros de nação: concepções e praticas musicais em uma tradição percussiva do extrema sul do Brasil*. Tese de doutorado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- BRAGA, Reginaldo Gil Braga. (2005). *Processos Sociais de Ensino e Aprendizagem, performance e reflexão musical entre tamboreiros de nação: possíveis contribuições a escola formal*. In: *Revista de ABEM*, Porto Alegre, n.12, p. 99-109.
- ELIADE, M. *Mito e realidade*. (1994). São Paulo: Perspectiva.
- LÉVY-STRAUSS, Claude. (1970). *O Pensamento Selvagem*. São Paulo, Cia Edit. Nacional.
- LÜHNING, Angela. (1990). *Música: coração do candomblé*. *Revista USP*, nº 7: 115-124.
- MAUSS, Marcel. (2003). *Esboço de uma teoria geral da magia*. In: *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.
- NEGRÃO, L. N. (1993). *Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada*. São Paulo: *Tempo Social*, v.5, n. 1-2: 113-122.
- PORDEUS JR. Ismael. (1993). *A magia do trabalho. Macumba cearense e festas de possessão*. Fortaleza: Secretaria da Cultura e Desporto do Estado do Ceará.
- PORDEUS JR. Ismael. (1995). *Lisboa de caso com a umbanda*. Trabalho apresentado no GT Religião e sociedade, no XIX Encontro Anual da ANPOCS. São Paulo, ANPOCS.
- PEIRANO, Mariza. (2003). *Rituais ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- PINTO, Thiago de Oliveira. (1991). *Making ritual drama: dance, music, and representation in brasilian Camdomblé anda Umbanda*. *World of Music* 33(1): p. 70-88.
- PINTO, Thiago de Oliveira. (1997). *Healing Process as Musical Drama: The Ebó Ceremony in the Bahian Candomblé of Brazil*. *World of Music* 39(1): p. 11-33.
- SILVA, Vagner Gonçalves. (2000) *O antropólogo e sua magia*. São Paulo: EDUSP.
- VASCONCELOS, Jorge Luiz Ribeiro. (2010). *Axé, orixá, xirê e música: estudo de música e performance no candomblé queto na Baixada Santista*. Campinas - SP. Tese de doutoramento em musica pela Universidade Estadual de Campinas.