UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FFCLRP – DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

Correntes ancestrais: os pretos-velhos do Rosário

Rafael de Nuzzi Dias

Dissertação apresentada à Faculdade de
Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão
Preto da Universidade de São Paulo
para obtenção do título de Mestre em
Ciências; Área: Psicologia.

RIBEIRÃO PRETO – SP
2011

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FFCLRP – DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA**

Correntes ancestrais: os pretos-velhos do Rosário

Rafael de Nuzzi Dias

Prof. Dr. José Francisco Miguel Henriques Bairrão (orientador)

Dissertação apresentada à Faculdade de
Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão
Preto da Universidade de São Paulo
para obtenção do título de Mestre em
Ciências; Área: Psicologia.

RIBEIRÃO PRETO – SP
2011

**AUTORIZO A REPRODUÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTES
TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU
ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE
CITADA A FONTE.**

FICHA CATALOGRÁFICA

Dias, Rafael de Nuzzi

Correntes ancestrais: os pretos-velhos do Rosário.

Ribeirão Preto, 2011.

309 p. ; 30 cm

Dissertação de Mestrado, apresentada à Faculdade
de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto – USP.

Orientador: Bairrão, José Francisco Miguel Henriques.

1. Etnopsicologia. 2. Preto-Velho. 3. Umbanda.

4. Alteridade

FOLHA DE APROVAÇÃO

Nome: Rafael de Nuzzi Dias

Título: Correntes ancestrais: os pretos-velhos do Rosário

Dissertação apresentada à Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da USP, como parte das exigências para a obtenção do título de Mestre em Ciências; Área: Psicologia.

Aprovado em: _____

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____
Instituição: _____
Julgamento: _____
Assinatura: _____

Prof. Dr. _____
Instituição: _____
Julgamento: _____
Assinatura: _____

Prof. Dr. _____
Instituição: _____
Julgamento: _____
Assinatura: _____

**Aos meu pais, Cleusa e Gilberto;
à minha avó, Ofélia; e ao meu
amor, Alice.**

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço à minha família pelo irrestrito apoio oferecido em todos os níveis, e por nunca terem deixado de acreditar e investir nos meus sonhos.

Ao Professor Doutor José F. Miguel H. Bairrão pela oportunidade, pela valiosa orientação, pela seriedade e comprometimento que sempre pautaram suas atitudes, e pela confiança depositada ao longo de todo o percurso.

À Professora Doutora Valéria Barbieri pelas importantes contribuições oferecidas no exame de qualificação; e à Professora Doutora Carla Guanaes por ter aceitado o convite para compor a banca da minha defesa.

À Professora Doutora Liana Sálvia Trindade, que esteve no exame de qualificação e aceitou participar da defesa, agradeço duplamente.

Aos pais-de-santo Antônio (Toninho), do Terreiro de Umbanda Oxalá e Iemanjá, e Marcelo, da Fraternidade de Umbanda Esotérica Caboclo Pena Branca; e à mãe-de-santo Joana, da Tenda Espírita de Umbanda Pai Benedito, por terem autorizado a realização do trabalho de campo junto a suas comunidades religiosas, bem como por todo o acolhimento, amparo e auxílio que ofereceram ao longo de todo o período. Agradeço também às comunidades, materiais e espirituais, dos referidos terreiros pela paciência e compreensão, assim como pelas contribuições oferecidas ao trabalho.

Ao pai-de-santo Gérson, à madrinha Sônia, ao pai-pequeno Gersinho, e ao ministro Gilson, do Terreiro de Umbanda Pai José do Rosário, por terem me aceitado e acolhido como um filho, por terem me ensinado sobre o valor da umbanda e da família, e por terem colaborado com tanto carinho e esmero com os propósitos do trabalho.

Aos demais membros, materiais e espirituais, da comunidade do Terreiro de Umbanda Pai José do Rosário pela colaboração, amizade e paciência durante todo o período da pesquisa. Agradeço, sobretudo, a todos os pretos-velhos e pretas-velhas da casa, em especial aos pretos-velhos Pai José do Rosário e Tio Gérson, e aos pretos-velhos da mata Nego João da Mata e Manuel do Catijo da Mata.

Aos colegas do Laboratório de Etnopsicologia pelos aprendizados compartilhados e pelas conversas instigantes e prazerosas. Agradeço especialmente aos colegas Alexandre Mantovani, pelas contribuições e críticas pertinentes ao trabalho, e Mariana Leal de Barros, pelas oportunidades que proporcionou com sua inteligência e ousadia.

Ao meu grande amigo de longa data Abimael Albuquerque pelas conversas sempre plenas de incentivo, estímulo e sincero interesse, que sempre renovaram minha paixão pela ciência e minha convicção pelos meus objetivos, mesmo nos momentos mais difíceis e desesperançosos.

À CAPES, pelo apoio financeiro.

À Alice, enfim, por tudo!

*Seu doutorzinho, quer que chame de doutor?
É desaforo, cativoiro já acabou
Branco sabe ler, branco sabe escrever
Só não sabe o dia que morre
O negro é quem vai dizer*

(Ponto cantado de preto-velho)

RESUMO

DIAS, R. N. **Correntes ancestrais:** os pretos-velhos do Rosário. 2011. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto.

Complexa e abundante em possibilidades de conformação, a possessão umbandista possui suas margens estabelecidas por alguns tipos de personagens retirados da experiência histórica e da memória coletiva brasileira. Essas categorias organizam dizeres a partir de perspectivas enunciativas próprias, posições simbolicamente articuladas com potencial para produzir determinados sentidos. Nesse ínterim, o preto-velho emerge como entidade espiritual proeminente, recorrente presença no quadro da religiosidade afro-brasileira, sobretudo da umbanda. Afinado com o renovado interesse científico pelo tema nas últimas décadas, o presente estudo objetivou investigar o universo simbólico da categoria espiritual preto-velho, e desvendar significados e alcances dos seus usos rituais e etnopsicológicos na religiosidade umbandista. Para tanto, foi desenvolvido trabalho de campo em quatro terreiros de umbanda da região de Ribeirão Preto-SP, tendo sido um deles, o Terreiro de Umbanda Pai José do Rosário, escolhido como caso-modelo para a apresentação dos resultados e análises. O trabalho de campo foi desenvolvido a partir de uma abordagem do fenômeno pela via da escuta participante, refinamento do método da observação participante concebido pelo aporte da escuta psicanalítica lacaniana que, tomada como ferramenta heurística, permite recuperar e acessar sentidos sutis ocultos nos rituais e nas narrativas dos sujeitos inerentes à possessão. Além disso, foram feitas entrevistas semiestruturadas com médiuns desincorporados e incorporados por seus pretos-velhos. As análises dos dados foram realizadas com base na psicanálise lacaniana, sobretudo no que tange à noção de um inconsciente semiótica e socialmente estruturado, com vistas a perscrutar a dimensão histórica e coletiva do sujeito a partir de seus atos executados diante de um pesquisador transferencialmente implicado. Entidades mobilizadoras de um vasto repertório de símbolos cujo potencial abrange múltiplos desdobramentos semânticos, os pretos-velhos revelaram-se entidades complexas, capazes de assumir várias conformações distintas a partir de suas referências essenciais enquanto “escravos” e “ancestrais”. Etnopsicologicamente, os pretos-velhos mostraram-se espíritos fundamentalmente “mediadores” e “integradores”, subsidiando articulações e processos diacrônicos de significância entre “passado” e “presente”; “vida” e “morte”; “adolescência” e “vida adulta”; “emoção” e “razão”; “corpo” e “espírito”; “ação” e “consequência”. Em suma, os pretos-velhos são, no nível das vivências religiosas dos adeptos umbandistas, a mais contundente manifestação daquilo que em psicanálise implica o processo de assunção do desejo do Outro como desejo próprio, característico da conciliação do homem com seu próprio inconsciente, consubstanciado em marcas de filiação e pertencimento contidas na tradição e na cultura de seu “povo”. Convocam o ser vivente, enfim, a assumir seus inalienáveis, porque fundantes, direitos e deveres enquanto elo de uma corrente ancestral.

Palavras-chave: Etnopsicologia; Preto-velho; Umbanda; Alteridade.

ABSTRACT

DIAS, R. N. **Ancestral chains:** the pretos-velhos of the Rosario. 2011. Dissertation (Masters Degree) – Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto.

Complex and abundant in its possibilities of conformation, umbanda trance has its borders established for some types of characters displaced from the historical experience and collective memory of Brazil. These categories organize sayings from their own enunciative perspectives, symbolically articulated positions potentially able to produce certain meanings. Meanwhile, the preto-velho (old black man) emerges as a prominent spiritual entity, a recurrent presence in the context of the African-Brazilian religiousness, especially umbanda. In concert with the renewed scientific interest about the subject in recent decades, this essay aims to investigate the symbolic universe of the spiritual category preto-velho, as well as to disclose the meanings and the scope of its ritual and ethnopsychological uses in umbanda religiousness. Therefore, a fieldwork was developed in four terreiros (umbanda's temples) in the region of Ribeirão Preto. One of them, the Terreiro of Umbanda Pai José do Rosario, was chosen as a model case to display the results and analysis. The phenomenon approach, in this fieldwork, was conducted via participant listening, a refinement of the participant observation method designed by the contribution of lacanian psychoanalytic listening which, taken as a heuristic tool, permits tenuous meanings hidden in the rituals and narratives of the subjects related to the possession to be retrieved and accessed. In addition, semi-structured interviews were made with mediums both disembodied and embodied by their pretos-velhos. Data analysis was done based on lacanian psychoanalysis, especially regarding to the notion of a semiotic and socially structured unconscious, in order to recover the historical and collective dimensions of the subject based on their acts performed facing a transferentially implicated researcher. Entities that mobilize a vast repertoire of symbols whose potential embraces multiple semantic outspreadings, the pretos-velhos revealed themselves as complex entities, capable of assuming several different conformations based on their essential references as "slaves" and "ancestors". Ethnopsychologically, the preto-velho showed themselves up fundamentally as "mediators" and "integrators" spirits, supporting articulations and diachronic processes of significance between "past" and "present"; "life" and "death"; "adolescence" and "adulthood "; "emotion and "reason"; "body " and "spirit"; "action " and "consequence". Concisely, the pretos-velhos are, in the level of the umbanda followers' religious experiences, the clearest manifestation of what in psychoanalysis implies the process of taking the Other's desire as its own desire, characteristic of the conciliation of the human being with his own unconscious, embodied in an affiliation and belonging traces contained in the tradition and culture of their "people". It summons the individual, ultimately, to take his inalienable, since founding, rights and duties as a link of an ancestral chain.

Keywords: Ethnopsychology; Preto-Velho; Umbanda; Otherness.

SUMÁRIO

1. Apresentação	19
2. Introdução e Método.....	29
2.1 Umbanda: uma religião sob múltiplos olhares	31
2.2 Transe de possessão: trajetórias investigativas do sagrado enunciante	39
2.3 Psicanálise e cultura: do encontro à proposição de um método etnopsicológico	65
2.4 Pretos-Velhos: escravos, negros e feiticeiros	83
3. Resultados e Análises	127
3.1 O pesquisador e o campo	129
3.2 Os pretos-velhos do Rosário	138
3.2.1 Os pretos-velhos e a história	138
3.2.2 Os pretos-velhos no espaço	151
3.2.2.1 <i>Os pretos-velhos e as almas</i>	153
3.2.2.2 <i>Os pretos-velhos no altar</i>	162
3.2.2.3 <i>Os pretos-velhos da mata</i>	176
3.2.3 Os pretos-velhos em ato.....	210
3.3 Os pretos-velhos e o pesquisador.....	276
4. Considerações Finais.....	281
5. Referências Bibliográficas	289
6. Anexos.....	299

1. Apresentação

Antes de iniciar os desdobramentos do presente estudo, cabe dizer algo acerca da trajetória que o tornou possível. Formado em psicologia e fascinado pelo estudo da cultura, sobretudo em termos de processos de subjetivação que colocam em pauta o problema da interface entre psíquico e social, individual e coletivo, e de como esses dois domínios interagem para compor diferentes facetas da experiência humana, procurei o Prof. José F. Miguel H. Bairrão no intuito de desenvolver meu projeto de mestrado.

Vindo de uma devota família católica, nunca antes em minha vida havia tido contato com quaisquer formas de religiosidade espiritualista¹ ou afro-brasileira, de modo que ao iniciar o projeto adentrei em um universo novo e desconhecido para mim, ao mesmo tempo que fascinante e exótico, fantástico e misterioso.

Após um início lento marcado pelo estranhamento e algumas resistências, realizei um trabalho de campo piloto com o intuito de sondar questionamentos e temáticas que subsidiassem a elaboração de meu projeto. O mesmo foi realizado em um dos muitos terreiros de umbanda existentes na cidade de Ribeirão Preto, o Terreiro de Umbanda Pai José do Rosário.

Longe de ter sido arbitrária, tal escolha tampouco se deveu a fatores de ordem racional. Na verdade esse terreiro e sua comunidade tocaram fundo em mim desde o princípio. Desde a primeira visita fui emocionalmente capturado e cativado por um clima de acolhimento, receptividade e familiaridade (na dupla acepção do termo) que rememoraram em mim alegrias antigas dos tempos em que minha família celebrava a infância de toda uma nova geração (a minha) de filhos, sobrinhos e netos.

Depois de um período alimentando a ideia de estudar a linha² dos exus – creio que fascinado pela aura de poder, mistério e segredo que envolve esses espíritos –

¹ Refiro-me às religiões que possuem em sua cosmologia e liturgia básicas o contato mediúnico com espíritos, ou seja, nas quais de uma forma ou de outra existe transe de possessão.

² Termo usado pelos umbandistas para designarem as distintas e diversas categorias de entidades que compõem o abrangente quadro de sua cosmologia espiritual.

começou gradualmente a despertar em mim um desejo de conhecer a linha dos pretos-velhos³.

A presença destacada dessas entidades nos rituais realizados no terreiro, somada a um tipo de atração e curiosidade que se apossavam de mim sempre que, tomado de encantamento e curiosidade, lembrava-me da forte impressão que sempre me causaram, desde a infância, as aulas de história e folclore em que ouvia sobre as agruras e sofrimentos dos escravos negros no Brasil, aos poucos fizeram com que fosse irresistível a perspectiva de conhecer esses espíritos, verdadeiras memórias vivas de um tempo antigo no contexto de uma religião popular em pleno século XXI⁴.

A definição da temática do meu projeto consolidou-se ao longo do trabalho de campo piloto. Nesse ínterim, uma noite foi particularmente decisiva, mais especificamente uma gira⁵ pública semanal realizada durante a quaresma de 2008. Após a passagem da linha dos pretos-velhos – diretamente responsável, alternadamente com os caboclos, pelos passes e consultas durante os rituais públicos – foram incorporadas entidades espirituais pertencentes a uma linha que eu jamais havia visto ou ouvido falar, a linha dos pretos-velhos da mata.

O contato com pretos-velhos reconhecidamente pertencentes a uma espécie de subtipo especificado (como bem demonstra sua nomeação adjetivada), atuantes em um contexto ritual e com performance corporal nitidamente dessemelhante dos estereótipos comumente aceitos e difundidos no imaginário popular e na literatura científica, somado a diversos outros indícios

³Cabe aqui de partida um esclarecimento terminológico, já que na literatura podem ser encontradas maneiras diferentes de se estabelecer a grafia do termo “preto-velho”. Assim, tendo em vista a falta de consenso a esse respeito, a forma de grafia que será utilizada ao longo deste trabalho foi escolhida a partir de uma preferência pessoal. Prefiro a opção composta por me parecer a mais adequada para evitar imprecisões e eventuais ambiguidades, uma vez que embora seja quase sempre referido como preto, e na ampla maioria das vezes como velho, a entidade espiritual preto-velho é bastante diferente de um preto velho, que pode ser uma referência a qualquer pessoa idosa pertencente à raça negra.

⁴Tenho consciência da necessidade de uma devida problematização dessas colocações; entretanto, nesse momento tento relatar de uma maneira solta as impressões que tive naqueles primeiros tempos, de modo a apresentar como tudo começou e, sobretudo, apresentar-me, já que parto da concepção de que meu trabalho constitui “um olhar”, parcialidade inexoravelmente indissociável da minha relação com o tema, minha trajetória, meu trabalho de campo, enfim, de mim mesmo.

⁵Termo utilizado pelos umbandistas para referirem-se aos seus cultos regulares.

de heterogeneidade na linha dos pretos-velhos que, a partir de uma escuta mais apurada, pude encontrar em pontos cantados (músicas rituais) e conversas com umbandistas e outros pesquisadores do Laboratório de Etnopsicologia da FFCLRP-USP, definitivamente selaram meu interesse pelo tema e consequentemente o meu envolvimento em sua investigação.

Expressão de parte importante da memória social e histórica afro-brasileira, os pretos-velhos pareciam cada vez mais guardar sentidos ainda ocultos e dispersos em heterogeneidades consubstanciadas em maneiras de pensar e enunciar que remetem a diferentes dimensões da umbanda, da brasilidade e da própria condição humana. Assim, propus-me a entrar no universo desses espíritos dos tempos da escravidão, e tentar esclarecer as facetas heterogêneas que podem assumir.

Gradualmente tornou-se notório o quanto uma escuta apurada, calcada numa aplicação heurística da psicanálise, permitiria desvendar e desvelar sentidos e nuances heterogêneas dos pretos-velhos, algumas das quais ocultas, inclusive, em suas manifestações aparentemente mais ortodoxas e tradicionais. Em outros termos, o que foi ficando claro com o progressivo avanço do trabalho de campo piloto foi que independentemente das reclassificações adjetivantes efetuadas pelos umbandistas – num esforço de organização e classificação do seu panteão frente às variações persistentes que cotidianamente emergem nos rituais – os pretos-velhos de uma maneira geral guardam sentidos inexplorados, muitas vezes expressos de maneiras sutis e pouco evidentes a olhares apressados.

Dessa forma, tomei como objetivo perscrutar o universo simbólico dos pretos-velhos em suas várias facetas, dentro do contexto de um terreiro de umbanda exemplar na maneira como o fenômeno se revela. Mais especificamente, propus-me a investigar os modos como os pretos-velhos aparecem (se revelam) e acontecem (exercem agência); seu horizonte simbólico/cultural de referência; sua posição dentro da cosmovisão e do panteão espiritual

(incluindo suas aproximações e antagonismos com outras entidades); bem como seus usos pragmáticos e alcances etnopsicológicos⁶.

Assim, o presente estudo visa compreender, numa perspectiva ampla, a que se prestam os pretos-velhos e de que forma interferem na vida de seus interlocutores religiosos, com especial ênfase para os médiuns que os “recebem” não apenas nos rituais e em seus corpos, mas em suas vidas como um todo, em convivências que transbordam o âmbito estrito dos terreiros ou da possessão e muitas vezes adquirem sua dimensão mais real e transformadora em meio aos aspectos mais profanos da experiência cotidiana.

Considerando os objetivos expostos, cabe apresentar um esboço do percurso que será seguido ao longo do texto, esclarecendo e justificando de partida algumas escolhas tomadas no processo de sua elaboração. Isso se justifica não apenas pelas facilidades que traz ao leitor, fornecendo-lhe uma espécie de “mapa cognitivo” daquilo que haverá de encontrar. Mas acima de tudo, constitui-se como um verdadeiro exercício etnográfico, pois não poucos autores (CLIFFORD, 2002; SILVA, 2006) têm salientado a importância de se explicitar, e justificar no contexto de um debate crítico, as diversas condições que interferem no produto final do trabalho etnográfico, ou seja, o texto propriamente dito.

Silva (2006, p. 118-119), após o levantamento de uma série de fatores que diretamente repercutem no trabalho etnográfico⁷ em meio às religiões afro-brasileiras, afirma que também as regras e normas exigidas pela academia para a redação dos textos a serem apresentados desempenham seu papel, não se devendo jamais perder de vista que

O texto etnográfico em geral é uma redução brutal das inúmeras possibilidades de interpretação da experiência de campo e do difícil exercício de alteridade realizado entre seus interlocutores. [...] [de modo

⁶O sentido daquilo que chamo “alcances etnopsicológicos”, assim como o contexto em que esse trabalho se insere dentro de um projeto etnopsicológico de ciência, será apresentado posteriormente.

⁷Tais como a escolha dos locais a serem pesquisados; os recortes metodológicos utilizados; filiações e preferências do pesquisador, relacionadas à sua “bagagem” intelectual/teórica e a sua história pessoal; as negociações e dinâmicas estabelecidas nas relações entre o pesquisador e seus colaboradores; o impacto dos roteiros de entrevista e da utilização de aparatos tecnológicos, tais como câmeras e gravadores, na coleta dos dados; dentre outros (SILVA, 2006).

que] a frequente eliminação, no texto etnográfico, dos ‘andaimés’ que permitem a sua construção, anula também as possibilidades de se olhar através da organização da narrativa as múltiplas veredas que lhe deram origem.

Na mesma direção, em meio à discussão da problemática questão da autoridade etnográfica, Clifford (2002, p. 20) afirma que

o trabalho de campo etnográfico permanece como um método notavelmente sensível. A observação participante obriga seus praticantes a experimentar, tanto em termos físicos quanto intelectuais, as vicissitudes da tradução. [...] O desenvolvimento da ciência etnográfica não pode, em última análise, ser compreendido em separado de um debate político-epistemológico mais geral sobre a escrita e a representação da alteridade.

Assim, iniciarei a presente dissertação apresentando e circunscrevendo seu objeto de investigação (os pretos-velhos) e o contexto em que será abordado (a umbanda), bem como os horizontes teóricos e metodológicos que a fundamentam, a partir do diálogo com a literatura científica pertinente. Tal empreendimento será efetuado em quatro seções distintas que irão compor a parte de “introdução e método” do trabalho.

Na primeira seção realizarei um breve levantamento dos estudos realizados sobre o fenômeno umbandista, de modo a contextualizar o universo cultural estudado a partir das diferentes formas pelas quais foi pensado e teorizado pelo meio científico.

Em seguida, discutirei o fenômeno da possessão, central na religiosidade umbandista e diretamente implicado aos objetivos propostos. Começarei esboçando brevemente um histórico acerca do vasto campo de estudos sobre o tema; prosseguirei apresentando as ideias de alguns autores contemporâneos que defendem propostas e modelos profícuos para se pensar e investigar o transe de possessão; e finalizarei definindo a concepção específica a partir da qual a possessão umbandista será concebida neste trabalho.

Na terceira seção apresentarei o método utilizado na coleta de dados, a escuta participante, contextualizando-o no quadro abrangente do projeto transdisciplinar da

etnopsicologia e dos esforços contemporâneos de aproximação entre cultura, antropologia e psicanálise lacaniana, esta última fornecedora dos aportes teóricos e conceituais fundamentais que serão utilizados nas análises a serem empreendidas. Por fim, descreverei os demais procedimentos técnicos, critérios de escolha e cuidados éticos genericamente empreendidos ao longo do desenvolvimento do trabalho de campo.

Finalmente, na quarta seção farei um levantamento do que já foi dito acerca dos pretos-velhos na literatura científica, tentando apreender os movimentos e avanços que caracterizaram as diferentes formas pelas quais foram concebidos, desde os amplos estudos sobre a religiosidade umbandista que dedicaram a eles mais ou menos espaço, até os mais recentes que se empenharam em estudá-los focalizadamente.

Adiante, na parte de “resultados e análises” apresentarei, divididos em três seções distintas, os resultados obtidos a partir do meu trabalho de campo junto à comunidade umbandista escolhida para compor o “corpus de análise” deste estudo, intermeados às suas análises e às discussões empreendidas a partir delas.

Na primeira subseção, intitulada “o pesquisador e o campo”, apresentarei um breve histórico do meu trabalho de campo junto à comunidade, bem como discutirei a dinâmica das transformações e “negociações” que marcaram os diferentes momentos da minha presença enquanto pesquisador no terreiro. Tal “contextualização” justifica-se na medida em que considero indispensável apresentar, da melhor maneira possível, as condições de produção dos resultados da pesquisa.

A segunda subseção, intitulada “os pretos-velhos do Rosário”, é de longe a mais longa e a mais importante, abarcando o conjunto dos dados etnográficos e análises que se referem diretamente à temática central de investigação deste estudo, ou seja, aos pretos-velhos. Está dividida em três novas subseções, cada qual significativa de uma dimensão específica do Terreiro de Umbanda Pai José do Rosário em torno da qual os dados serão organizados: 1) a

história religiosa de Gérson (seu fundador e pai-de-santo) e do terreiro; 2) seu espaço ritual; e 3) suas dinâmicas e rituais que implicam a ação dos pretos-velhos.

Em relação aos resultados apresentados nesta subseção, cabe dizer ainda que optei por incluir trechos por vezes extensos retirados de entrevistas e diálogos realizados com os umbandistas interlocutores da pesquisa. Embora consciente de que o texto pode, em função disso, ter se tornado um pouco cansativo (e mesmo repetitivo), esta escolha fundamenta-se no meu interesse e preocupação em não privar os leitores de realizarem as suas próprias apreciações críticas dos resultados obtidos, bem como da pertinência das análises propostas, fornecendo-lhes acesso amplo, tanto o quanto possível, aos “dados brutos” e aos movimentos dialógicos intrínsecos à sua produção. Além disso, calca-se também no propósito de “dar voz” (no sentido forte do termo) aos informantes da pesquisa, permitindo que possam dizer e dizer-se à sua maneira, a partir de seus próprios horizontes de referência.

Na terceira subseção, intitulada “os pretos-velhos e o pesquisador”, apresentarei e discutirei brevemente duas vivências pessoais (uma consulta e uma “confusão”) estabelecidas a partir do meu envolvimento subjetivo com os pretos-velhos e seu universo simbólico, ambas significativas das transformações que se consumaram em mim através do contato com meu tema de pesquisa, e, por extensão, dos potenciais efeitos etnopsicológicos passíveis de serem suscitados pelos pretos-velhos em seus devotos interlocutores.

Por fim, nas “considerações finais”, primeiramente farei uma sucinta reflexão geral sobre o trabalho, focando algumas das “escolhas” – os inevitáveis “recortes” e “circunscrições” que implicam uma “redução brutal” da experiência total do pesquisador, como afirma Silva (2006) – tomadas em relação, sobretudo, à sua escrita, ou seja, à conformação do texto final produzido a partir da minha longa experiência de campo junto à umbanda. Posteriormente, sublinharei os aspectos mais proeminentes e recorrentes das análises empreendidas acerca dos pretos-velhos, tentando compor um quadro sintético

significativo daquilo que enunciam e elaboram em sua essencialidade, daquilo que, em última instância, implicam e “ancoram” (simbolicamente) com suas sagradas e ancestrais presenças.

Com vistas a melhor ilustrar e contextualizar os resultados e análises deste estudo – tanto em termos de suas condições de produção quanto de seus horizontes simbólicos de referência – incluirei ainda, como “anexos”, algumas fotos do espaço e da comunidade (material e espiritual) do Terreiro de Umbanda Pai José do Rosário, uma lista completa dos pontos cantados de preto-velho e preto-velha da mata entoados nas giras da casa, e os roteiros semiestruturados utilizados nas entrevistas.

2. Introdução e Método

2.1 Umbanda: uma religião sob múltiplos olhares

Ao longo do último século a umbanda – bem como as demais religiões afro-brasileiras, como são comumente referidas as religiões que possuem suas raízes e fundamentos nas tradições culturais africanas que desembarcaram no Brasil trazidas pelos negros – foi investigada por inúmeros pesquisadores, em sua ampla maioria sociólogos e antropólogos, que a analisaram pelo prisma das mais diversas abordagens teóricas e a partir dos mais variados recortes metodológicos e temáticos.

Nesse sentido, parece pertinente oferecer um panorama geral acerca da religião umbandista tal como vem sendo refletida pelo meio acadêmico, embora sem qualquer pretensão de uma exposição completa e minuciosa – qualquer interlocutor familiarizado com o assunto possivelmente sentirá a falta de um ou outro autor ou abordagem importante.

A umbanda é uma religião complexa, sendo sua diversidade, expressa nos mais variados níveis, talvez o aspecto mais marcante de sua presença no campo religioso brasileiro. Fundamental também é o fato de a umbanda ser uma religião mediúnica, calcada no culto e manipulação sistemática de espíritos pela via do transe de possessão, ou seja, pela incorporação de espíritos por certos membros do grupo religioso denominados, por influência do kardecismo, médiuns.

Tais espíritos retornam do mundo dos mortos, mais especificamente de Aruanda, lugar sagrado e mítico em que habitam, para prestarem a caridade e auxiliarem seus “filhos” encarnados. Uma vez incorporados, realizam curas e fornecem tratamentos naturais, por meio principalmente da prescrição de banhos e chás envolvendo um grande número de ervas e plantas, para as mais variadas desordens de saúde; prestam auxílios mágicos para os mais variados tipos de problemas (desemprego, conflitos interpessoais, problemas financeiros,

etc.), geralmente por meio de “limpezas” e “descarregos” que geralmente envolvem o uso de objetos ou preceitos rituais; bem como cuidam de seus consulentes por meio da palavra, oferecendo orientação, aconselhamento e acolhimento.

Em seu trabalho sobre a umbanda, Patrícia Birman (1985) enfatiza de maneira bastante contundente essas duas dimensões da umbanda, sua complexidade/diversidade e sua natureza intrínseca enquanto culto de possessão, que me parecem fundamentais, tomando-as como expressões, em diferentes níveis, daquilo que denomina “paradoxo umbandista” (p. 23).

Para Birman (1985) uma matriz valiosa para se pensar o fenômeno umbandista, fornecendo o pleno sentido do referido “paradoxo”, é a questão da relação, que não raro consubstancia-se em tensão, entre o Um e o Múltiplo, e a maneira particular com que a religião lida com isso. Em relação ao “paradoxo umbandista” Birman (1985, p. 25-26) afirma que

Em termos simbólicos, a possessão representa a tensão que apresentamos como paradoxal – de uma pessoa, em sendo ela mesma, poder se apresentar com muitas faces. Mas a tensão entre o Um e o Múltiplo não se esgota aí. Ela avança pela doutrina e pelas formas de organização da umbanda. No plano da organização social, a religião umbandista pode ser considerada um agregado de pequenas unidades que não formam um conjunto unitário. Não há, como na Igreja Católica, um centro bem estabelecido que hierarquiza e vincula todos os agentes religiosos. Aqui, ao contrário, o que domina é a dispersão. Cada pai-de-santo é senhor no seu terreiro, não havendo nenhuma autoridade superior por ele reconhecida. Há portanto, uma multiplicidade de terreiros autônomos, embora estejam unidos na mesma crença, havendo também um esforço permanente por parte dos líderes umbandistas no sentido de promover uma unidade tanto doutrinária quanto na organização. Criam federações, tentam estabelecer formas de relacionamento entre os vários centros decisórios, tentam enfim enfrentar a dificuldade de conviver simultaneamente com formas de organização dispersas e tentativas de centralização. A mesma dificuldade se reflete no plano doutrinário. Entre os terreiros são encontradas diferenças sensíveis no modo de se praticar a religião. Tais diferenças, contudo, se dão num nível que não impede a existência de uma crença comum e de alguns princípios respeitados por todos. Há, pois, uma certa *unidade na diversidade*.

Birman (1985) sintetiza de maneira bastante clara as principais características que compõem a religiosidade umbandista, centradas em torno daquilo que constitui seu eixo

central, ou seja, a maneira própria e inovadora da umbanda em lidar com a diversidade humana, sem perder um senso de unidade e coesão que constitui, no limite, o corolário de uma busca por integração que marca o cerne da experiência humana em sua construção de um senso da realidade e do mundo.

Nesse sentido, a expressão “unidade na diversidade” parece definir bem o que é a umbanda: um sentido fino de coesão e unidade que emerge da mais absoluta diversidade; uma lógica coerente capaz de abarcar os mais diversos níveis da experiência humana notadamente contraditória; e uma profunda ética de inclusão onde o novo e o diferente podem ser assimilados por nexos e contiguidades articuladas tanto no nível de uma “linguagem” dócil a novas “amarraduras”, quanto no de experiências concretas que literalmente tomam o corpo vivo em sua dimensão sensorial e estética.

A umbanda é múltipla e ao mesmo tempo apenas uma. Uma pela sua coerência sutil, pela sua ética inclusiva e pela sua dinâmica flexível a mudanças. Múltipla porque de fato não existem terreiros iguais, assim como não existem giras iguais, ou espíritos iguais, ou mediunidades iguais, ou mesmo umbandistas iguais. Na umbanda toda e qualquer tentativa de reificação sistemática de seus elementos constituintes, atinente a uma definição de sentidos unívocos a eles atrelados, parece de partida fadada ao fracasso, como, aliás, já notaram alguns cientistas sociais, líderes federativos e intelectuais umbandistas que empreenderam esforços em categorizá-la em sistemas teóricos ou doutrinários.

Tais esforços estão ligados ao fato de a umbanda desde seus primórdios ter sofrido com o preconceito e a perseguição de amplos setores da sociedade (Negrão, 1996). Nesse sentido, a incipiente religião umbandista, pelo menos no que diz respeito aos seus seguidores comprometidos com os valores das classes médias da população, muitas vezes encontrou em tentativas de unificação do culto através da organização e homogeneização doutrinária e,

paradoxalmente, na assimilação das críticas proferidas por seus perseguidores, meios de se afirmar no quadro da religiosidade brasileira.

É evidente que tal situação modificou-se ao longo das décadas. Entretanto, apesar de já não haver mais perseguições políticas (repressão policial), “científicas” (sobretudo na forma de associações entre possessão e loucura) ou ideológicas, no âmbito especificamente religioso a umbanda ainda sofre com perseguições de praticantes de outros cultos como as igrejas pentecostais, atualmente no ápice de uma “terceira onda” de franca expansão por todo o país (SANCHIS, 2001). Além disso, entre vários setores da sociedade brasileira ainda parece significativa a existência de preconceitos mais ou menos velados contra a umbanda e outras religiões de matriz cultural africana.

Como no passado, esses preconceitos continuam a influenciar o desenvolvimento da umbanda, estimulando seus praticantes a buscarem legitimação e aceitação internalizando os valores majoritariamente aceitos pela sociedade abrangente; tal processo, entretanto, acontece de maneira singular em cada terreiro, produzindo, num movimento inverso ao preconizado pelas federações, mais diversidade e aumentando ainda mais a complexidade do fenômeno umbandista em sua totalidade.

Apesar do esforço sistematizador dos “teóricos” e dirigentes de federações, as matrizes que entraram na formação desse sistema religioso continuam presentes: a umbanda constitui uma espécie de *bricolagem*, onde cada parte integrante, ainda que reinterpretada de acordo com uma nova sintaxe, conserva algo das estruturas de origem. Segundo Lévi-Strauss⁸, o que caracteriza a bricolagem é a elaboração de conjuntos, estruturados não diretamente com outros, mas com resíduos e fragmentos. [...] Todas [as suas] dicotomias apontam, com ênfases diferentes, para um mesmo fenômeno: não há uma umbanda “oficial”, com relação à qual as mudanças constituiriam deturpações; na realidade, cada terreiro dispõe e combina, à sua maneira, elementos de uma rica e variada tradição religiosa, em torno de alguns eixos mais ou menos invariantes (MAGNANI, 1986, p.42-43).

A umbanda pode ser pensada, em seus mais variados níveis, como uma grande bricolagem de elementos diversos, oriundos de influências múltiplas, organizados em torno de

⁸Referência ao livro “O pensamento selvagem” (1976).

uma espécie de estrutura de base. Esse aspecto central não escapou aos estudiosos que ao longo de décadas têm-se empenhado em compreender esse fascinante sistema religioso, tão pouco dócil a afirmações conclusivas e generalizações universalizantes.

Dessa forma, não é casual o fato de a maioria dos estudos sobre a umbanda fornecerem modelos explicativos centrados em “dinâmicas oscilatórias”, onde o fenômeno em sua conjuntura é pensado como uma espécie de continuum, ou como campo de tensões e potencialidades, domínio de multiplicidades sempre renováveis, “gravitando” em torno de um ou vários eixos ou polos dicotômicos. A umbanda apresentada pela literatura científica é, acima de tudo, uma religião do interstício, do “entre”, intrinsecamente “pendular”.

Seja oscilando, junto ao espiritismo kardecista, dentro de um “continuum mediúnico” (CAMARGO, 1961); entre “religião branca” e “magia negra” (ORTIZ, 1991); entre o conformismo e a contestação, cultura e contracultura (LAPASSADE; LUZ, 1972); entre a cruz, promessas de legitimidade obtidas pela aceitação da moral e da racionalidade cristãs, e a encruzilhada, apelos de retorno às origens negras e populares (NEGRÃO, 1996); entre valores mais e menos “ocidentalizados” (MAGNANI, 1986); entre o Um e o Múltiplo (BIRMAN, 1985); entre código do santo e código burocrático (MAGGIE, 2001); entre o europeu e o africano, ainda que degenerado (BASTIDE, 1971); entre a “ordem” das classes dominantes e a “desordem” subalterna (BRUMANA; MARTINEZ, 1991); entre classe média e periferia (NEGRÃO, 1996); entre “arianização” e “negritude” (CONCONE, 1987); entre uma estrutura formal concebida por “especialistas” e um sistema cosmológico informal calcado nas relações de “apadrinhamento” e clientelismo (BROWN, 1994); ou simplesmente, num nível mais interno ao próprio culto, entre encantamento e desencantamento; “esquerda” e “direita”; caridade e cobrança/demanda (NEGRÃO, 1996); caboclo (natureza) e preto-velho (mundo civilizado) (BIRMAN, 1985); o fato é que a umbanda é uma religião dinâmica, alheia a cristalizações estagnantes, em que se pode dizer algo dizendo exatamente o oposto, sem ser contraditório ou transgredir sua fina coerência.

Embora conceitos como os de bricolagem (LÉVI-STRAUSS, 1975) e porosidade (SANCHIS, 2001) sejam interessantes, foi o de sincretismo o preferido pelos estudiosos para explicar o surgimento da umbanda, no início do século XX, a partir do encontro de correntes culturais e religiosas diversas, tais como o catolicismo popular, o espiritismo kardecista⁹, cultos de origem banto (em especial, de acordo com Bastide, 1971, a macumba urbana e o candomblé rural) e sudanesa (destaque para a mitologia ioruba), e práticas indígenas diversas, como o culto da jurema.

No que diz respeito às origens da umbanda, embora todos concordem que ela surgiu de um sincretismo forjado a partir das diversas fontes supramencionadas, existe certa polêmica e algumas divergências no que tange aos modos como se deu o processo¹⁰; outra polêmica diz respeito ao lugar onde a umbanda teria surgido, seu foco de irradiação primário, por assim dizer.

Em relação à questão das origens, Ortiz (1991, p. 32) afirma que

O nascimento da religião umbandista deve ser apreendido neste movimento de transformação global da sociedade. A Umbanda não é uma religião do tipo messiânico, que tem uma origem bem determinada na pessoa do messias, pelo contrário, ela é fruto das mudanças sociais que se efetuam numa direção determinada. Ela exprime assim, através de seu universo religioso, esse movimento de consolidação de uma sociedade urbano-industrial. A análise de sua origem deve pois se referir dialeticamente ao processo das transformações sociais que se efetuam. Não se trata portanto de reencontrar o seu foco de irradiação (onde e quando a palavra Umbanda aparece pela primeira vez, tarefa que se revela aliás inútil), mas de compreender como um movimento de desagregação das antigas tradições brasileiras pode ser canalizado para formar uma nova modalidade religiosa.

Já Diana Brown (1985, p. 9-10), outra autora que se debruçou com afincos sobre essa questão, tem uma visão distinta:

⁹Segundo Bastide (1971) o espiritismo se introduziu no Brasil por volta de 1863, galgando sucesso imediato entre amplos setores das camadas urbanas; informações e análises detalhadas sobre o espiritismo brasileiro podem ser encontradas nos estudos de Camargo (1961), Cavalcanti (1983) e Stoll (2003).

¹⁰Cabe destacar que todas as religiões que compõem o chamado campo religioso afro-brasileiro foram de certa forma gestadas a partir de processos de sincretismo, o que não impede a existência de inúmeras diferenças entre elas, seja por variações, quantitativas e qualitativas, em seus componentes sincréticos, seja por diferenças nos contextos sócio-históricos específicos em que emergiram.

Considero que a fundação da Umbanda ocorreu no Rio de Janeiro em meados da década de 1920, por iniciativa de um grupo de kardecistas de classe média que começaram a incorporar tradições afro-brasileiras em suas práticas religiosas. Os primórdios da Umbanda, contudo, implicam muito mais do que a simples ocorrência de um sincretismo entre elementos dessas duas tradições. [...] A importância da Umbanda reside no fato de que, num momento histórico particular, membros da classe média voltaram-se para as religiões afro-brasileiras como uma forma de expressar seus próprios interesses de classe, suas idéias sociais e políticas e seus valores. [...] Eu relatei os primórdios da Umbanda, mais especificamente às atividades de uma pessoa em particular, Zélio de Moraes, que no relato de sua doença, de sua posterior cura, e da revelação de sua missão especial para fundar uma nova religião chamada Umbanda fornece aquilo que considero como um mito de origem da Umbanda.

Vagner Silva (1994, p. 106) concorda com Brown (1985) em relação às circunstâncias delimitadoras do sincretismo, embora discorde em relação à sua ênfase na umbanda como um fenômeno originariamente fluminense, defendendo uma origem plural, estabelecida mais ou menos simultaneamente em vários lugares:

A umbanda, como culto organizado segundo os padrões atualmente predominantes, teve sua origem por volta das décadas de 1920 e 1930, quando kardecistas de classe média, no Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul, passaram a mesclar com suas práticas elementos das tradições religiosas afro-brasileiras, e a professar e defender publicamente essa “mistura”, com o objetivo de torná-la legitimamente aceita, com o *status* de uma nova religião. [...] Mesmo antes, porém, de adquirir um contorno mais definido, muitos elementos formadores da umbanda já estavam presentes no universo religioso popular do final do século XIX, sobretudo nas práticas bantos.

Outro autor que tratou da questão das origens da umbanda foi Lísias Negrão. Em seu estudo sobre a formação e história da umbanda no Estado de São Paulo, Negrão (1996) problematizou a tese de que a umbanda teria surgido no Rio de Janeiro e de lá se irradiado para outros lugares por meio de uma análise minuciosa de documentos oficiais e materiais jornalísticos que demonstraram que desde a década de 1920 já existiam em São Paulo terreiros de umbanda organizados.

Além disso, com base nas marcantes diferenças que encontrou entre a umbanda “federativa” e aquela efetivamente praticada nos terreiros, Negrão (1996) concluiu que as explicações sobre o surgimento da umbanda baseadas no mito originário centrado na figura de

Zélio de Moraes devem ser válidas apenas para o caso da umbanda “federativa”, ou seja, o movimento organizado e institucionalizante de unificação doutrinária da religião.

Em suma, é provável que a umbanda tenha se originado e desenvolvido lenta e paulatinamente a partir de um processo sincrético dinâmico e contínuo que perdura, no mínimo, desde meados do século XIX; processo irrefreável de transformações, assimilações e reorganizações ao sabor das “oportunidades” de interpenetrações oferecidas no seio do caldeirão sociocultural e histórico brasileiro.

Essas observações levam ainda a outra característica da umbanda que, juntamente com sua diversidade e complexidade, constitui elemento chave de sua identidade, amplamente aceita e afirmada por pesquisadores e religiosos umbandistas: sua brasilidade.

A umbanda é tida como uma religião genuinamente brasileira, na medida em que todas as “suas formulações tal como aparecem são o resultado de um particular conjunto de circunstâncias histórico-estruturais” (CONCONE, 1987, p. 149) dadas no contexto brasileiro e profundamente entremeadas com o processo sistemático de construção da própria identidade nacional.

A Umbanda qualquer que seja a forma que assuma se define como religião antiga, entretanto, fundamentalmente brasileira e mesmo algumas vezes extremamente nacionalista e ufanista. Adota e explora certos mitos correntes como o da democracia racial brasileira e a “espiritualidade” superior do brasileiro. [Embora] a propalada democracia racial também aqui mal serve para mascarar um preconceito antigo e mais profundo (CONCONE, 1987, p. 150).

Ainda no âmbito dos estudos que relacionam a umbanda com processos e estruturas atinentes à sociedade brasileira, vale destacar o trabalho de Peter Fry (1982), que a concebe enquanto uma espécie de metáfora ritualizada e dramatizada do Brasil, centrada em grande medida no modelo particularista e clientelista da “instituição do favor”; bem como o de Brumana e Martinez (1991), que a concebem enquanto aparato cultural de “elaboração da subalternidade”, código de percepção e ação pelo qual grupos periféricos elaborariam suas vivências cotidianas e contingências existenciais (BRUMANA; MARTINEZ, 1991).

Na literatura científica não faltam ainda estudiosos que se interessaram em investigar a umbanda a partir dos mais variados recortes temáticos, tais como seus “mitos individuais”; situações de conflito intrínsecas às suas comunidades, e as formas como são elaboradas no bojo de seu sistema cosmológico e ritual (MAGGIE, 2001); ou ainda sua dimensão “mágico-terapêutica”, resposta alternativa e complementar à oferecida pelos meios oficiais e cientificamente legítimos frente às desordens, nos mais variados níveis, que afligem a população (MONTERO, 1985).

Concluindo, desde os primeiros autores que versaram sobre a religiosidade afro-brasileira (NINA RODRIGUES, 1935; RAMOS, 1934; BASTIDE, 1971), que pouco espaço dedicaram no conjunto total de suas obras à umbanda, em particular, e à herança cultural banto, em geral, o fenômeno umbandista vem sendo investigado e analisado sob uma multiplicidade de perspectivas e aproximações, tendo sido propostas diversas hipóteses e teorias na tentativa de compreendê-lo em sua complexidade e diversidade. É no âmbito desse complexo cultural fascinante e instigante, é diante desse “pano de fundo” sagrado que penetra fundo no âmago e na existência de um grande número de brasileiros e estrangeiros¹¹, humanos de carne e osso, que se desenvolveu este estudo.

2.2 Transe de possessão: trajetórias investigativas do sagrado enunciante

Uma vez apresentada em seus aspectos mais gerais, cabe agora discorrer acerca de um aspecto fundamental do culto umbandista: o transe de possessão. O transe de possessão, a comunicação direta, no sentido forte do termo, com o sagrado por meio da incorporação de

¹¹A umbanda já há bastante tempo expandiu suas fronteiras para além do território brasileiro. Já ouvi relatos da presença de terreiros umbandistas nos Estados Unidos e em vários países da América Latina e Europa.

espíritos no corpo de agentes religiosos previamente dispostos¹² e preparados¹³ para a função, é central na umbanda, ponto alto da maioria de seus rituais, cultos e atividades, verdadeiramente a razão de existir de todo terreiro.

De fato, como bem lembra Birman (1985, p. 8-9),

[...] a possessão como uma forma particular de contato com o sobrenatural é uma referência constante na cultura brasileira. Temos, pois, um fenômeno que é bastante familiar a todos na nossa cultura, mas que nem por isso deixa de despertar sentimentos contraditórios de medo e fascínio. [...] o que quero ressaltar é a estranheza frente à mudança que é tematizada pela possessão. É aguda a diferença entre uma pessoa considerada em estado normal e em possessão. O contraste entre os dois momentos, seja na umbanda, no candomblé, no pentecostalismo ou no espiritismo, sugere o paradoxo que fascina e amedronta: alguém deter o misterioso poder de ser ele mesmo e vários outros, desdobrando-se em personagens diversos com outras faces que não condizem com a sua identidade cultivada no cotidiano.

Assim como a própria umbanda, o transe de possessão é um fenômeno muito complexo. Existente em todo o mundo e elemento central na maioria dos sistemas religiosos já catalogados, há muito intriga os cientistas, tendo se tornado um importante campo de estudo das ciências humanas e sociais.

Nomes importantes nas áreas das antropologia, psicologia, psicanálise, psiquiatria, sociologia, arte, semiologia, entre outras, se debruçaram e teorizaram em algum momento de suas carreiras sobre o tema da possessão, partindo das mais diversas referências teórico-metodológicas. Não por acaso, a literatura sobre a possessão é vertiginosamente extensa.

Tendo isso em vista e na medida em que não é meu propósito aprofundar-me no debate sobre o tema, apresentarei apenas um esboço geral da literatura sobre possessão, com base nos levantamentos realizados por Goldman (1984) e Concone (1987). Em seguida, apresentarei de forma um pouco mais sistemática as concepções teóricas sobre a possessão de

¹²A mediunidade pode manifestar-se de diversas formas diferentes (incorporações, visões, audições, sonhos, premonições, intuições, etc.) e é considerada pelos umbandistas como um dom, uma “graça” divina; porém, não deixa de ter também um sentido paradoxal, já que seu exercício envolve uma escolha que implica comprometimento pessoal e por vezes sacrifícios.

¹³Refiro-me ao considerável número de preceitos, rituais e etapas que devem ser seguidas e vivenciadas pelos médiuns ao longo de um processo que os umbandistas denominam de desenvolvimento mediúnico.

autores contemporâneos importantes na fundamentação do “background” teórico e metodológico do presente trabalho. Por fim, discutirei as nuances do fenômeno na religiosidade umbandista, ao mesmo tempo em que tentarei delinear objetivamente a forma como a possessão será concebida em minhas análises.

Em trabalho que se tornou clássico, Concone (1987) apresenta criticamente algumas das principais concepções científicas historicamente propostas sobre a possessão. Chamando a atenção para sua enorme complexidade e para a diversidade de formas por ela assumidas em diferentes contextos religiosos, Concone (1987, p. 93) afirma que

[...] pensando apenas em termos brasileiros, podemos dizer sem susto que as formas de considerar e aceitar tais problemas variam extremamente, não apenas de região para região do país, como de um estrato para outro da população. [...] nos grupos onde o T. e P. [transe e possessão¹⁴] são frequentes, tais fenômenos fazem parte, por assim dizer, do cotidiano e se inserem profundamente no universo das crenças dos grupos sociais que os cultivam, tendo uma significação muito especial, tanto para o grupo [...] como para o indivíduo, dando-lhes um novo significado à existência.

Concone (1987) mostra que as discussões acerca do fenômeno giraram ao longo de décadas em torno da temática da normalidade, sendo o mesmo muitas vezes caracterizado, com base em quadros psiquiátricos classificatórios, como patologia mental ou, inversamente, espécie de terapia catártica coletiva. Um dos aspectos mais enfatizados pelos estudiosos era a consideração do transe de possessão como um estado transitório e reversível de alteração da consciência, caracterizado, sobremaneira, por processos dissociativos e descontinuidades das funções da personalidade, das modalidades sensoriais, da memória e dos padrões comportamentais tidos como “normais”.

¹⁴Concone (1987) chama a atenção para o fato de que se tratam de fenômenos distintos, muito embora sejam com frequência utilizados como sinônimos. Não entrarei nesse debate, recomendando o seu trabalho aos interessados. No mais, cabe destacar que no decorrer deste estudo utilizarei, em concordância com a autora e suas preocupações conceituais, a expressão composta “transe de possessão” no sentido de efetiva incorporação de um espírito “outro” por um médium dentro de um específico contexto religioso (certamente ritual, embora não necessariamente “institucional”).

Naturalmente, em grande número de sociedades atuais tais fenômenos são encarados como fazendo parte de contextos clínicos ou psicopatológicos: haja vista as primeiras abordagens do fenômeno no Brasil, quando os estudiosos interessados foram geralmente médicos e sua atenção se voltava para os aspectos definidos como patológicos e, segundo eles, decorrentes da “baixa capacidade intelectual do negro” ou de sua “fragilidade” (CONCONE, 1987, p. 103).

Entretanto, dadas as limitações e o reducionismo inerentes a essas abordagens psiquiátricas do fenômeno, sem rejeitar o fato inquestionável de que ele é caracterizado por alterações fisiológicas e psicológicas muitos autores passaram a enfatizar sua dimensão sociológica e cultural, enfatizando que

[...] o transe de possessão define uma crença e, como tal, tecnicamente só pode ser vinculado a um contexto cultural, isto é, remetido a um conjunto de fórmulas (crenças) explicativas, de caráter místico. Possessão implica, pois, menos em estados dissociativos de qualquer espécie, que uma crença de que tal dissociação, quando ocorre, se explica pela presença em determinado indivíduo, de seres ou forças sobrenaturais (CONCONE, 1987, p. 99-100).

Deslocado o eixo do problema, deslocou-se também seu campo de investigação que migrou da medicina para a antropologia e a sociologia. Consequentemente, ao longo do tempo e sob inúmeras abordagens que acompanharam mais ou menos a trilha das “grandes escolas” que emergiram no campo das ciências sociais ao longo do século XX, foram levantadas novas considerações e modelos explicativos para dar conta do fenômeno.

Nesse ínterim, o transe de possessão foi perscrutado em termos da satisfação pessoal que provoca ou da função “terapêutica” que desempenha em seus praticantes; como elaboração e expressão cultural de aspectos ligados ao funcionamento da sociedade, ora como porta-voz do socialmente desviante, ora como mecanismo ativo mantenedor do “status-quo”; ou ainda como drama e performance cultural, fenômeno espetacular cuja legitimidade se afirmaria segundo determinadas normas previamente articuladas no interior do sistema religioso; apenas para mencionar algumas das teorizações de maior impacto.

Em trabalho versado sobre a construção ritual da noção de pessoa no candomblé angola, Goldman (1984), comprometido com uma abordagem estruturalista e “antirreducionista” supostamente capaz de dar conta da estrutura lógica do transe de possessão – que segundo o autor repousaria “em última instância sobre mecanismos básicos do pensamento, dos quais a possessão forneceria apenas uma das traduções possíveis a nível social e cultural” (p. 158-159) – argumenta através de uma leitura crítica da literatura que parecem sobressaírem-se

[...] dois modelos teóricos básicos utilizados de diferentes maneiras por, praticamente, todos os antropólogos que se aventuraram na busca de uma explicação científica para o êxtase religioso. [...] para além de suas diferenças, óbvias e importantes, estes dois modelos possuem em comum um caráter essencialmente reducionista: seja reduzindo o transe a uma esfera “bio-psicológica”, encarando-a ora como doença mental propriamente dita, ora como forma de tratamento “primitivo” para este tipo de perturbação (ou ainda, no máximo, considerando-o como emergência direta de fenômenos psíquicos “normais”), seja transpondo esse reducionismo para um plano interno à sociedade e vendo na possessão, e no culto que a encerra, o puro reflexo de estruturas sócio-políticas abrangentes tidas como mais substantivas e determinantes (GOLDMAN, 1984, p. 159; 193).

Certamente é importante o alerta de Goldman (1984) de que o enfrentamento teórico-metodológico sério do etnocentrismo e do reducionismo¹⁵ (seja ele “sociologizante”, “psicologizante” ou “biologizante”) deve ser pressuposto fundamental na formulação de novas propostas para a investigação do transe de possessão. Isso não obstante ele mesmo, em seu ímpeto estruturalista de propor uma abordagem “verdadeiramente antropológica”, ter incorrido em outro reducionismo (do tipo “estruturalizante”), na medida em que ao tentar pensar o fenômeno exclusivamente a partir de suas estruturas discerníveis simbolicamente, parece ter também o achatado, ignorando-o enquanto veículo portador de subjetividades expressas em nível sensível e estético.

¹⁵Quando “explicações que são em parte verdadeiras [...] tentam fazer de uma ligação contingente a causa essencial do fenômeno estudado” (GOLDMAN, 1984, p. 194).

Aliás, Goldman (1984, p. 191) esbarrou nos limites de sua própria abordagem ao afirmar que

O candomblé parece então corresponder a uma tentativa eterna, pois que sempre fracassada, que se esforça em ligar esses domínios [mundo humano e mundo divino], e sua perenidade e resistência talvez reflitam, em última instância, esta incapacidade radical de justapor o pensado e o vivido, incapacidade que deixa como única alternativa possível, soluções de compromisso e dedicação integral. [...] [Entretanto] os “fracassos” do Candomblé não poderiam ser apontados como supostas provas da existência aí de uma mentalidade “primitiva” ou “pré-lógica” que desconheceria as leis fundamentais do pensamento lógico. Na verdade, tais “fracassos” são lógicos, e estão relacionados tanto com a estrutura do processo ritual, quanto com uma verdadeira ontologia presente no sistema (grifos do autor).

Assim, apesar da contribuição empreendida pelo autor ao deslocar a tradição dos estudos sobre os cultos de possessão afro-brasileiros do âmbito dos modelos reducionistas então em voga – calcados na mera “tradução” do fenômeno em termos palatáveis a constructos teóricos extrínsecos e previamente estabelecidos – faltou a Goldman (1984) perceber, como seus colaboradores candomblecistas já perceberam, que é preciso arriscar-se a transitar pelo radicalmente “impossível” com vistas a efetivamente poder apreender e conhecer algo sobre o fenômeno humano em sua totalidade. Parece ter-lhe escapado que seus dados poderiam fornecer não apenas os conteúdos simbólicos e as produções semânticas necessárias às suas elaborações teóricas, mas também subsídios para reflexões epistemológicas que poderiam orientá-lo a recuperar a dimensão do “vivido” em seu estudo.

Na realidade, é preciso destacar que um amplo movimento de revisão e ruptura no campo dos estudos acerca do transe de possessão já vinha ganhando força há algum tempo no Brasil e no exterior¹⁶, a partir da tomada de consciência dos pesquisadores acerca dos graves problemas do etnocentrismo e do reducionismo. Nesse sentido, Concone (1987, p. 111-112) afirma que

¹⁶O que não impediu a emergência de estudos claramente reducionistas como a análise psicanalítica empreendida por La Porta (1979) acerca dos cultos afro-brasileiros, amplamente criticada por Mantovani e Bairrão (2005).

O comportamento religioso específico (no caso, o transe de possessão) só pode ser convenientemente avaliado no quadro das regras do comportamento religioso, das normas de comunicação. Os atos específicos só podem ser compreendidos dentro desse universo de normas e, as ações só fazem sentido quando referidas a um universo semântico. Por outro lado, a compreensão da manifestação religiosa, como um todo, tem que ser remetida a um quadro sociocultural mais amplo. [...] No que concerne ao nosso problema, é este o aspecto que interessa, isto é, a existência de um quadro de referência cultural. [...] Por isso insistimos na esterilidade das interpretações de fenômeno do transe de possessão fora do seu mundo (grifos nossos).

Além da ênfase na necessidade de se levar em conta o “quadro de referência cultural” próprio intrínseco ao fenômeno, o que significa compreender o mesmo em seus próprios termos (a “linguagem” daqueles que o vivenciam), tomando-o por aquilo que efetivamente é (em termos de uma ontologia “outra”, sentido pleno de um encontro com a alteridade), nesse trecho apresenta-se outra dimensão do comportamento religioso (e cultural, de uma forma geral) constitutiva de uma visão inovadora que se tornou premissa norteadora dos estudos contemporâneos acerca do fenômeno do transe de possessão: sua dimensão comunicativa.

Em certo sentido, pode-se dizer que a apreensão do transe de possessão enquanto experiência cultural inexoravelmente comunicativa – tanto em sua dimensão ampla enquanto sistema simbólico-cultural quanto em sua dimensão pragmática consubstanciada em espíritos enunciantes que comunicam por meio de performances corporais (gestos, danças, movimentos), aparições estético-sensíveis (imagens e acontecimentos carregados de significado místico), e narrativas (os espíritos falam) – foi determinante na elaboração de grande parte das teorias contemporâneas sobre o tema.

Vários pesquisadores perceberam a importância e a centralidade desse aspecto do fenômeno, bem como sua utilidade enquanto espécie de “chave compreensiva” para a apreensão de sua natureza e funcionamento. Nesse sentido, outro aspecto diretamente ligado ao comunicativo também tem merecido a atenção dos pesquisadores: sua dimensão reflexiva; em outros termos, sua capacidade em propiciar contextos de reatualização e ressignificação dos conteúdos que permeiam as experiências do grupo religioso e de seus membros.

Apesar das diferenças encontradas na maneira de acontecer do transe de possessão em diferentes culturas, os autores contemporâneos parecem convergir em torno da sua dimensão comunicativa e reflexiva, cada qual fornecendo respostas próprias, e por vezes bastante divergentes, às questões emergentes fundamentais imediatamente suscitadas, tais como: quem comunica (exerce agência)? O que se comunica e reflete? Como essa comunicação se articula e manifesta? Sob que condições essa comunicação reflete? E, talvez a mais importante, em que termos essa comunicação reflexiva pode ser pensada no quadro de um edifício teórico amplo e coerente que abranja o fenômeno em seus mais variados níveis (psíquico, social, histórico, simbólico-cultural, estético, ritual-performativo, corporal-pulsional)?

Fornecer respostas a essas perguntas certamente não constitui tarefa fácil, sendo, porém, fundamental não apenas no intuito de compreender o transe de possessão, mas também no de utilizá-lo como aparato empírico privilegiado para voos teóricos mais ambiciosos, capazes de impulsionar um novo momento científico atinente ao desenvolvimento de saberes transdisciplinares que transitem nas fronteiras obscuras e escorregadias de dicotomias antigas e caras ao pensamento ocidental, tais como interioridade/exterioridade e biopsíquico/sociocultural.

Nesse sentido, cabe agora apresentar alguns autores contemporâneos que têm se empenhado em fornecer tais respostas, por meio de proposições teóricas inovadoras e promissoras calcadas em metódicos trabalhos empíricos em várias partes do mundo.

Crapanzano (1977), por meio de pesquisas realizadas principalmente no Marrocos, entende a possessão como um idioma coletivamente compartilhado, capaz de fornecer aos indivíduos e grupos que dele tomam parte a capacidade de articular, comunicar e elaborar experiências e situações da vida cotidiana. Entretanto, embora seja estruturado nos moldes de uma linguagem, tal idioma seria muito mais que apenas linguagem, sobretudo se esta for

entendida num sentido estritamente linguístico, como mera articulação de elementos abstratos por meio de um conjunto de normas lógicas (gramaticais).

Ao contrário, Crapanzano (1977) considera que os sentidos que se consubstanciam na possessão são articulados de modo eminentemente relacional, por meio de inter-relações continuamente estabelecidas e reestabelecidas no interior de enquadres sociais definidos, de forma que não implicam apenas uma estrutura simbólica fornecedora de padrões lógicos de referência para seu funcionamento – embora essa “gramática” seja da maior relevância para a sua compreensão – mas também uma irreduzível dimensão dialógica.

Spirit possession is an unquestioned given in the world in which the individual believer finds himself. It provides him with an idiom for articulating a certain range of experience. By articulation, I mean the act of construing, or better still constructing, an event to render it meaningful. The act of articulation is more than a passive representation of the event; it is in essence the creation of the event. [...] It gives the event structure, thus precipitating its context, relates it to other similarly constructed events, and evaluates the event along both idiosyncratic and (culturally) standardized lines. Once the experience is articulated, once it is rendered an event, it is cast within the world of meaning and may then provide a basis for action. [...] Although the idiom is probably structured as language, it is more than language insofar as the term is used daily in its restricted sense and in linguistics (CRAPANZANO, 1977, p. 10-11).

Dessa forma, para se compreender o que ocorre na possessão é imprescindível estar atento não apenas aos espíritos que compõem o quadro idiomático próprio do culto, unidades que adquirem sentido em meio às complexas relações lógicas (oposição, similaridade, complementaridade, etc.) que estabelecem com outros elementos do sistema; mas também às relações concretas estabelecidas entre eles e os médiuns que os “recebem” em seus corpos e vidas, por um lado, e a comunidade abrangente que os acolhe e cultua, por outro.

Em suma, Crapanzano (1977) defende uma abordagem do fenômeno como idioma, tanto em suas dimensões “lexical” e “sintática”, quanto em sua dimensão relacional subjetivamente referida, capaz de proporcionar elementos de mediação entre o pessoal, o

coletivo e a história, simbolizando sentimentos e experiências em vários níveis e fornecendo aos seus agentes pontos de orientação biográfica coletivamente compartilhados.

Outro autor que concebe o transe de possessão como um sistema de comunicação capaz de estabelecer mediações entre as esferas pessoal e coletiva da experiência, reconhecendo a existência de uma dimensão subjetiva intrínseca aos seus aspectos sociais e simbólicos, é Lambek (1980; 1988).

I suggest that possession can be usefully be viewed as a system of communication. Possession transmits messages between senders and receivers along particular channels. The task of the analyst is then twofold – to establish the specific properties of the system and to elucidate what, in a given cultural context, is being said. In this view, any functions of possession would depend upon the content of particular messages and their positioning within particular social contexts. (LAMBEK, 1980, p. 318-319)

Lambek (1980; 1988) concebe a possessão como um sistema simbólico-comunicativo capaz de veicular mensagens discerníveis em meio às propriedades específicas que lhe imprimem organicidade lógica, e aos contextos pragmáticos em que se expressam.

Lambek (1980) chama a atenção para o fato de que o transe de possessão não é um fenômeno vivenciado exclusivamente em cerimônias e rituais públicos de cura e tratamento espiritual, mas uma vivência recorrente e cotidiana que abre aos seus adeptos novas possibilidades de situarem-se subjetivamente em âmbitos particulares de suas vidas, tais como o das relações conjugais¹⁷. Acrescenta ainda que nem mesmo são necessários episódios recorrentes para que se produzam seus efeitos, pois muitas vezes é por meio de ocorrências ocasionais, repentinas e discretas que são recriadas e expressas novas dimensões relacionais que, inclusive, podem já estar atuantes, ainda que insuspeitas, na dinâmica cotidiana.

Além de redimensionar identidades e relacionamentos por meio das oportunidades mediáticas que oferece para o estabelecimento de negociações e harmonizações entre a

¹⁷ Para Lambek (1980), tais aspectos da possessão devem ter escapado a muitos pesquisadores em função de vieses causados pelo fascínio dos mesmos frente aos aspectos mais espetaculares e teatrais dos cultos, observados em grandes e luxuosos rituais públicos.

multiplicidade de posições subjetivas que “habitam” o sujeito enquanto membro de uma sociedade e participante de uma cultura, Lambek (1988) demonstra como a possessão entre os habitantes da ilha de Mayotte (no arquipélago das Comores, próximo a Madagascar) funciona ainda como articuladora de experiências de continuidade social, atuando na mediação de tensões inter-geracionais¹⁸.

Possession is a public idiom in which questions of family continuity and change are given objective form and hence partially (though never, of course, finally) worked out. Possession is a kind of implicit and practical history in which links to members of older generations are selectively reaffirmed. Spirits articulate both social continuity and individual autonomy and individualization; in a sense, they mediate between them. On the one hand, vertical and horizontal links are maintained or reinforced; on the other, the medium's personal situation vis-à-vis these links is altered and she is also able to strike ties in new directions (LAMBEK, 1988, p. 725)

Obeyesekere (1981) é outro autor preocupado com a dimensão subjetiva envolvida nas produções de sentidos que se efetuam em meio a processos simbólico-culturais. Partindo da crítica em relação aos cientistas sociais que se recusam em admitir a existência de uma dimensão pessoal (psicológica) dos símbolos culturais, e utilizando-se de um enfoque psicanalítico na análise de um culto hindu no Sri Lanka, o autor defende que os símbolos operam simultaneamente em nível pessoal e cultural, ambos mutuamente imbricados na conformação da experiência religiosa.

The complex personal experiences of the individual are crystallized in the (public) symbol. Thus symbols [...] operate on the psychological and cultural levels simultaneously; ergo, a naïve psychoanalytic position is as inadequate as a naïve anthropological one. Personal symbols must be related to the life experience of the individual and the larger institutional context in which they are embedded. Thus, from a critique of the antipsychological stance of social anthropology, I move to a criticism of the anti-institutional stance of psychoanalysis [...] Much of social anthropology assumes that all symbolic communication is of a piece, rational and abstract. It ignores the obvious fact that this is one type of communication; emotions also may be

¹⁸No caso dos Mayotte isso se dá pela passagem de espíritos de uma geração para a outra, espíritos que são, em muitos casos, posteriormente associados a grupos familiares específicos. Cabe destacar que embora tais espíritos não sejam reconhecidos como ancestrais, Lambek (1988) aponta paralelos entre a continuidade social estabelecida pela possessão Mayotte e os largamente documentados cultos aos ancestrais presentes entre muitos outros povos, como os bantos da África Centro-Occidental.

communicated. If we assume that emotional messages may be socially communicated, we may also legitimately infer that the public symbols used as vehicle for communicating that message may become invested with an affective load. Not only can group emotions be generated and sustained in this manner, but shared symbols may have personal meaning to the individual (OBEYESEKERE, 1981, p. 13; 18).

Obeyesekere (1981) argumenta que os efeitos provocados pela possessão se efetuam na medida em que ela permite ao indivíduo apropriar-se, de várias formas possíveis, de símbolos socialmente compartilhados que consubstanciam a produção de sentidos de realidade (em lugar de fantasias ou delírios individuais) e propiciam, ao mesmo tempo, integração social – ao criar laços de pertencimento e solidariedade na comunidade – e psíquica – ao fornecer dispositivos simbólico-estruturais que estabelecem elos entre as exigências motivacionais do sujeito e as exigências organizacionais da sociedade.

Nesse sentido, tomando o exemplo de um paciente mentalmente perturbado, Obeyesekere (1981, p. 160) afirma que

[...] fantasy can produce only self-communication, not communication with others, for the ideational system of the patient is not a shared one. Through fantasy the patient *attempts* to bring about a resolution of his psychic conflict as well as an inner integration of personality. But this must fail, since inner integration, to be successful, must be matched with an outer integration with society. Ego integration is based on the person's capacity to relate to society, since the ego is the executive apparatus that link him with others. Hence successful integration of the patient ideally must occur on all three fronts: personality, culture, and society. This is also the goal of the symbol systems.

Stoller (1995), em estudo realizado entre os Songhay na África Ocidental, parte da crítica aos modelos “textuais” e “performativos” da possessão para propor uma abordagem que leve em consideração sua dimensão estética e sensível, enquanto experiência corporalmente inscrita.

My argument in this book is that although the major theorists on spirit possession make significant contributions to social theory, they fail to consider adequately the centrality of the sentient body in possession, the relationship between bodily practices (spirit possession) and cultural memory, and the political power that devolves from embodiment. By

concentrating our analytical gaze on the embodiment of spirit possession, I suggest, we are more likely to understand it as a phenomenological arena in which cultural memory is fashioned and refashioned (STOLLER, 1995, p. 20-21).

Concebendo o corpo e suas propriedades sensoriais e perceptivas como um verdadeiro lócus de saber, capaz de armazenar e refletir memórias coletivas cognoscentes, Stoller (1995) utiliza o conceito de mimese para discutir como a possessão, ao inscrever-se no corpo e conceber-se como uma “poética” complexa e arrebatadora, pode evocar acontecimentos do passado em revivências que reelaboram o presente e permitem uma síntese compreensiva e construtiva entre as pessoas e o seu lugar no mundo e na história.

We must play with the notion of “knowing” as experience, all kinds of experience – thought, action, feeling, intuition – experience as sensations and perceptions, and not just experience as thought. [...] Taste, and sound and smells, the effect of music and rhythm on one’s being, the tastes of herbs and plants... the odor of incense, of blood of putrefaction – are all part of one’s experience, one’s knowledge of the world, knowledge every bit as important – sometimes more so – than the facts one articulates mentally or verbally (SCHMOLL, 1991, apud STOLLER, 1995, p. 24-25).

Ainda segundo Stoller (1995, p. 39-40),

To reduce spirit possession to the theatricalization of cultural history, cultural resistance, or cultural texts is, to paraphrase Maurice Merleau-Ponty¹⁹, to manipulate things and give up living in them. When one refuses to give up living in things, following Merleau-Ponty’s logic, one feels the texture of inner space in which “quality, light, color and depth... are there before us only because they awaken an echo in our bodies and because the body welcomes them”. [...] The power of the mimetic faculty devolves from its fundamental sensuality: miming something entails contact. Copying a thing, even a European type, is (electro) shocking; it creates a flash of sensation that engenders a sense of comprehension, mastery. For Benjamin and Taussig²⁰, knowing is corporeal. One mimes to understand. We copy the world to comprehend it through our bodies.

Como se vê, Stoller (1995) chama a atenção para a importância de se perscrutarem as dimensões estéticas e sensíveis corporalmente vivenciadas durante a presentificação de um

¹⁹ Referência ao livro “L’Oeil et L’Esprit” de Maurice Merleau-Ponty (1964).

²⁰ Referência ao livro “Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses” de Michael Taussig (1993).

espírito; não apenas aquelas percebidas e relatadas pelos possuídos que os “recebem”, mas também aquelas sentidas e vivenciadas pelo pesquisador em seu próprio corpo. Obviamente isso implica uma percepção mais ampla e aguda do trabalho de campo, que envolva todos os sentidos e não apenas a visão, como denota o método da observação participante.

Atenta para a implicação dos acontecimentos históricos na conformação dos cultos de possessão, Mageo (1996), em estudo realizado a partir de um caso de possessão no arquipélago polinésio da Samoa Ocidental, mostra como na possessão podem ser veiculados discursos de natureza moral, histórica, e mesmo geográfica – na forma de referências simbólicas a fatos, valores e lugares que constituem a memória coletiva do povo local – entremeados a significados e experiências subjetivas atinentes ao indivíduo possuído.

E vai ainda mais longe, argumentando, desde uma perspectiva que reconhece e integra os níveis individual (psíquico) e coletivo (sócio-histórico-cultural) do fenômeno, que muitas das tensões e contradições vivenciáveis pelos indivíduos têm sua fundamentação em conflitos coletivos calcados em paradoxos morais histórica e culturalmente construídos, passíveis de serem expressos e refletidos através da manipulação dos símbolos mobilizados pela possessão (MAGEO, 1996).

Talk of possessed persons can be regarded as having a historical teleology that seeks the resolution of cultural-historical paradoxes suffered by the individual. I am not suggesting a reinvented functionalism in which possession exists because it resolves sociocultural problems. Rather, when possession exists, it is an available medium exploited by individuals to express and to think about problems that bear upon them and that may be of moral-historical significance (MAGEO, 1996, p. 61).

Mageo (1996, p. 76) sintetiza suas conclusões da seguinte forma:

[...] (1) characters who emerge in possession often embody era-specific voices; (2) the problems suffered by possessed individuals may be historical in nature; (3) through possession and its treatment individuals may seek to resolve these cultural-historical problems, exposing contradictions in ethos and cultural identity in the process; (4) possession and its treatment may constitute a form of commentary on these moral-historical contradictions; (5) possession and its treatment are powerful forms of historical praxis; (6)

victimization in possession may be camouflage for agency; and (7) retelling carries further the moral-historical work initiated by a possessor person.

Outra autora a afirmar a possessão como recurso para a expressão e reflexão de conflitos e tensões que atravessam simultaneamente múltiplos níveis da experiência humana é Corin (1998). Propondo-se a investigar os processos de individuação estruturalmente inscritos no interior do idioma da possessão Zebola entre os Mongo da África Centro-Occidental, a autora enfatiza o seu potencial para a compreensão da noção de pessoa que subjaz no cerne do entendimento que seus iniciados possuem da realidade.

[...] spirit possession straddles the boundary between the corporal, the cognitive, and the symbolic; between the private, the social, and the spiritual; and between reality, imagination and fantasy. Polysemy and multi-referentiality could be intrinsic to spirit possession and seem to defy a priori total interpretation. The heuristic potential of spirit possession for understanding the notion of person is based on the fact that a diagnosis of spirit possession indicates that the person's problems are understood as involving the person's identity and her permeability to some kind of Otherness which has come to dominate her (CORIN, 1998, p. 88).

De cunho fundamentalmente terapêutico, Corin (1998) demonstra como o diálogo com os espíritos Zebola, que se estabelece diacronicamente durante o processo de iniciação no culto, permite negociações capazes de rearticular estruturalmente a posição do sujeito em relação ao conflito causador de sua “doença”. Espíritos “outros” tomados como alteridades cognoscentes e “familiares”, os Zebola apresentam uma possibilidade de interlocução e subjetivação de tensões e conflitos vivenciados imaginariamente pelas iniciadas²¹ como um embate entre “si mesmas” e “outros poderes” subjugantes e opressivos. Consequentemente, emoções inconfessas, desejos insuspeitos e imperativos socioculturais são simbolicamente remodelados, ressignificados e subjetivados, adquirindo novo estatuto e dignidade.

[...] the initiation ritual performs a structural rearticulation of personal space and of its relationship with the cultural order, but from within the cultural scene. My argument is that spirit possession releases and articulates a

²¹ Trata-se de um culto exclusivamente feminino.

potential for individuation and sustains a position of subject in African traditional societies; at the same time, spirit possession redefines the foundations of the relationship with the cultural order and, more generally, creates a new dialectic at the individual as well as at the collective level (CORIN, 1998, p. 89).

Não obstante Corin (1998, p. 98) reconheça a importância que desempenham no culto Zebola os aspectos sensoriais, estéticos e performáticos da possessão, a autora destaca o papel desempenhado pelas construções narrativas dos espíritos incorporados:

I would go on to suggest that by the end of the initiation, the woman has broadened her initial understanding of her situation and infused it with subjectivity and variation. [...] The Zebola idiom allows the woman to respond through narratives which work and rework the past, introducing in her account what may appear to be fictional or imaginative variations but which in fact express the truth of her subjective history.

Segundo Corin (1998), a comunicação com os espíritos Zebola abre uma possibilidade de diálogo em que o indivíduo pode evadir-se de uma posição de vítima impotente e tornar-se agente frente aos dramas e acontecimentos importantes da sua vida. Isso na medida em que o idioma da possessão fornece operadores simbólicos que viabilizam o estabelecimento de novas identificações capazes de remodelar a maneira como o indivíduo experiêcia a si mesmo e se situa em meio à sociedade e à cultura em que está inserido.

As she engages in active communication with the spirit, the woman moves from a relationship trapped in an imaginary and unmediated world in which she feels captured by the others' power (people or spirit), to a position of dialogue in a symbolic space where she becomes the subject. [...] Zebola spirits appears as symbolic operators who reshape the person's experience and position toward the social and cultural (CORIN, 1998, p. 92-93).

Kramer (1993), partindo do levantamento de diversas etnografias sobre a possessão no continente africano, afirma o estatuto epistêmico e ontológico do fenômeno, instrumento de transmissão, armazenamento e reelaboração de saberes inexoravelmente arraigados e constitutivos da realidade dos povos que dele se beneficiam. Dessa forma, difere as cosmologias africanas da possessão dos sistemas doutrinários (teologias) predominantes nas

sociedades ocidentais, pautados por um modelo de filiação ao sagrado por meio do deliberado exercício da crença e da fé.

Interessado na temática da arte, o autor argumenta que os chamados “objetos de arte africanos” não se constituem enquanto tal no contexto das culturas em que foram forjados – essa interpretação equivocada seria fruto da apreensão etnocêntrica que a sociedade ocidental fez dos artefatos africanos. Na verdade, a “arte africana” manifesta uma forma cultural de produção de conhecimento sobre o “outro” – seja ele o estrangeiro, o diferente, o socialmente desviante, o marginal, o domínio da natureza selvagem (antítese da civilização), ou mesmo “outros internos” (emoções e impulsos) que arrebatam o indivíduo – configurando-se como uma forma de “ciência” no quadro das culturas locais (KRAMER, 1993).

O mesmo aplica-se aos cultos de possessão. Na África o encontro com o sagrado, um sagrado que literalmente faz-se presente, aparece como fundamental via de acesso a relações de alteridade indispensáveis para a produção de significados capazes de darem forma e consistência ao mundo da experiência, lugares simbólicos desde onde é possível reconhecer (-se como) um sujeito (KRAMER, 1993).

Nesse sentido, Kramer (1993) mostra como aspectos contraditórios da experiência, individual ou coletiva, podem ser integrados e rearticulados simbolicamente na possessão por meio da comunicação compreensiva e da identificação estabelecidas com poderes “outros” presentificados em espíritos enunciantes dotados de desejos, intenções e poderes sobrenaturais.

Kramer (1993) salienta ainda ser comum encontrar nos cultos de possessão manifestações daquilo que psicólogos ocidentais chamariam de “complexos psíquicos”, ressaltando que códigos cosmológicos africanos e psicológicos ocidentais podem ser mutuamente traduzíveis. Assim, enquanto a psicologia ocidental pode ser pensada como um sistema simbólico operador de realidades compartilhadas, as cosmologias africanas podem ser concebidas como uma “psicologia” entre tantas outras, com a diferença de não se restringirem

apenas ao psíquico, versando simultânea e indissociavelmente sobre outros domínios que compõem o universo humano.

Cabe destacar que até o momento o levantamento dos estudos sobre a possessão calcados em abordagens, por assim dizer, transdisciplinares – sensíveis não apenas aos seus aspectos simbólico-culturais e sociológicos, mas também aos subjetivos e “psicológicos” – restringiu-se a autores estrangeiros. Obviamente tal fato não é casual, sendo corolário, por um lado, do ainda restrito número de cientistas sociais brasileiros empenhados em investigar a possessão levando em consideração suas dimensões propriamente “psicológicas”; e por outro, do grande desinteresse da psicologia brasileira em relação às religiões, de forma geral, e aos cultos afro-brasileiros, em particular.

A esse respeito, a psicóloga Monique Augras (1995; 2008) destaca-se como uma importante exceção, tendo se dedicado ao estudo dos efeitos identitários provocados pela iniciação religiosa no candomblé nagô.

Augras (1995; 2008) parte da crítica a modelos psicológicos atomistas para demonstrar o potencial da possessão para a conformação de processos dinâmicos de transformação pessoal (metamorfoses identitárias), por meio das possibilidades abertas ao indivíduo de expressar e relacionar-se especularmente com suas próprias e constitutivas multiplicidades, consubstanciadas na experiência de duplos articulados no interior de redes organizadas de relações sociais (comunitárias e rituais) e simbólicas (míticas).

Em relação à experiência pessoal, o dono da cabeça parece ser vivenciado ao mesmo tempo como alteridade e como identidade. A função dos rituais, da iniciação secreta como da festa pública, seria de propiciar a realização da síntese. [...] O drama representado pelos filhos dos deuses, no palco ritual, é a revelação de que é preciso ser duplo para tornar-se Um. [...] A dança dos deuses e dos homens, que se confundem e mutuamente se possuem, recria o Múltiplo e o Único no instante e na eternidade. O duplo e a metamorfose não são aspectos antagônicos do ser: é preciso desdobrar-se para transformar-se. Tornar-se outro, diferente em tudo e, no entanto, idêntico, restabelecer a duplicidade fundamental, que doravante é síntese (AUGRAS, 2008, p. 269-270).

Augras (1995; 2008) destaca que tais efeitos transformadores vivenciados no contexto religioso da possessão apenas são possíveis pela existência de um sistema simbólico socialmente compartilhado que fornece suporte para os processos de significação necessários à produção de sínteses construtivas, permitindo aos adeptos a articulação de novas maneiras de se situar e pensar enquanto presença no mundo.

[...] o transe situa-se como um dos momentos que articulam a progressiva construção da identidade do adepto, enquanto indivíduo singular e suporte da divindade. Chama a atenção do observador pela sua dramaticidade, mas não faz sentido isolá-lo – como se tem feito geralmente – pois é a totalidade do complexo ritual e mítico que lhe confere significação (AUGRAS, 1995, p. 115).

A autora ressalta ainda a dimensão essencialmente comunicativa do transe de possessão, salientando a importância de seus aspectos não verbais na veiculação de mensagens carregadas de forte teor emocional, numa postura avessa à “velha e clássica oposição entre mente e corpo, encontrada ao longo da tradição psicológica, mas até hoje muito pouco esclarecida” (AUGRAS, 1995, p. 118).

Contextualizado o campo das investigações sobre a possessão e concluída a apresentação dos autores que legaram aportes indispensáveis à concepção do fenômeno de que parto neste estudo, cabe agora caracteriza-lo tal como se articula e manifesta no seio da religiosidade umbandista

Apesar do grande número de estudos existentes sobre a umbanda, poucos foram os que se dedicaram a reflexões minuciosas da possessão umbandista, limitando-se a maioria a abordar o assunto de forma descritiva, apresentando sua dinâmica tal como observada nos rituais públicos e elencando características e atributos das diversas linhas ou tipos espirituais que compõem seu vasto panteão²².

²²Alguns autores, inclusive, propuseram esquemas classificatórios na tentativa de organizar os “tipos” de espíritos encontrados no culto, centrados por vezes nos atributos e performances das entidades, e por vezes em suas supostas “funções” no interior do quadro geral da umbanda.

O transe de possessão umbandista possui contornos de uma riqueza e complexidade quase infinitas, tal o número de possibilidades de conformação que encontra em seu universo mítico e cerimonial. Com novas entidades que a todo o instante se criam e recriam nos terreiros, a umbanda, no que tange à possessão, apresenta-se da forma mais contundente como uma religião aberta ao atípico e inesperado, sendo sua prática raramente atrelada a um controle rígido ou unificação severa dos rituais, permitindo a conformação de espíritos singulares que podem variar de um terreiro ou mesmo de um médium para outro, dependendo de suas idiossincrasias no contato com o “poroso” campo religioso brasileiro e, sobretudo, de seus aspectos biográficos, genealogias familiares, valores e aspirações.

Essas possibilidades, entretanto, longe de representarem um caos inerente ao culto, encontram “suas margens estabelecidas por alguns tipos de personagens: caboclos, pretos-velhos, baianos, boiadeiros, ciganos, zé pilintras, cangaceiros, pombagiras, exus, além de outros menos correntes” (CONCONE, 2001, p. 281-282).

Mas de onde emanam esses grandes tipos ou categorias que funcionam como uma espécie de molde simbólico organizador e norteador das apropriações particulares por meio das quais novos espíritos individualizados são continuamente forjados e integrados à dinâmica dos terreiros e seus médiuns? Concone (2001, p. 282) responde categoricamente, sintetizando opinião largamente aceita e já consagrada no campo dos estudos sobre a religiosidade umbandista:

São evidentemente retirados da realidade nacional. Do nosso ponto de vista, é exatamente aqui que está o grande interesse da religião umbandista: o fato de mergulhar tão profundamente na realidade brasileira, de buscar aí sua fonte de inspiração, transformando em símbolos figuras do cotidiano popular e buscando a seu modo o seu significado mais profundo.

Articuladas a partir de figuras populares e históricas da realidade nacional, essas categorias espirituais são, em seu conjunto e juntamente com os orixás e santos, o eixo central

dos rituais, cada qual com suas características tipológicas específicas bem demarcadas e relativamente persistentes e consensuais dentro do corpo mítico umbandista.

Compondo uma dessas categorias, os espíritos podem ser pensados como “personagens” que se expressam corporal e verbalmente das mais diversas formas e configuram a dimensão propriamente enunciativa da umbanda, funcionando como lugares simbólicos que organizam sentidos no interior do sistema religioso.

Tal qual o sistema de iluminação de um palco, composto de numerosas luzes estrategicamente posicionadas – às vezes opostas, outras oblíquas, ou ainda adjacentes entre si – a umbanda é composta por diferentes perspectivas que limitam e circunscrevem a maneira específica através da qual são abordados, ou “iluminados”, determinados conteúdos que sejam postos no seu “palco” enunciativo. Estas perspectivas são correlativas às categorias do panteão, ou mesmo seus subtipos, enquanto personagens-símbolos que funcionam ao mesmo tempo como “imagens que convidam a olhar e outros olhares que iluminam circunscrições próximas do mesmo contexto imaginal e podem narrá-lo (e narrar-se) ao incorporarem-se em interpretações dos seus pontos de vista” (BAIRRÃO, 2003a, p. 289).

Quando interpeladas, tais perspectivas podem “lançar luz” a determinados aspectos de um conteúdo factual ou ideacional, sendo, entretanto, incapazes de “iluminar” outros, tal como determinada luz em um palco é incapaz de iluminar a face oposta de um objeto focado. Comparando-se os efeitos de “iluminação” produzidos desde essas diferentes perspectivas, pode-se verificar que são complementares, no sentido de comporem uma organicidade lógica, estabelecer relações entre elas, e discriminar os aspectos que só podem ser “vistos” ou apreendidos quando contemplados de uma “posição” específica.

Estas perspectivas enunciativas comportam uma dimensão dupla. Por um lado referem posições subjetivas – lugares simbólicos desde onde se pode atuar como sujeito e agente – articuladas em torno de símbolos extraídos da “matéria-prima” disponível na cultura –

compreendida aqui nos termos do Outro lacaniano como função de alteridade identificada ao funcionamento da linguagem (tomada em sentido amplo), conjunto de significantes submetidos a uma determinada lógica (gramática) de encadeamento. Sendo a cultura social e historicamente determinada, não surpreende que o panteão umbandista seja formado por tipos retirados da experiência histórica e da memória social brasileira (CONCONE, 1987).

Por outro lado, abrangem também o espectro de sentidos passíveis de serem imaginariamente produzidos desde determinadas posições, espécie de potencial semântico que define os usos pragmáticos que delas podem ser feitos para a elaboração de determinados conflitos ou situações cotidianas. Como alguns sentidos somente podem ser enunciados pela via de determinados elementos do código, ou seja, não podem prescindir de uma ancoragem significante específica, ocorre que para cada posição corresponde um potencial particular, circunscrito aos tipos de relações de significância que podem emergir em meio às associações significantes (metáforas e metonímias) estabelecidas pelos adeptos que visceralmente interpelam esse universo Outro no afã de obterem uma mediação capaz de fornecer significado à composição de suas realidades viventes.

Nesse sentido, as entidades espirituais devem ser também pensadas em função de como os traços simbólicos que as compõem “acontecem e se ajustam à singularidade de cada médium” (BAIRRÃO, 2003a, p. 286); ou seja, dos usos etnopsicológicos que cada médium faz de seu “panteão pessoal”. Pensar as idiossincrasias das entidades que incorporam em determinado médium não é o mesmo que pensá-las enquanto produtos culturais de cunho sócio-histórico, de modo que se pode falar delas tanto em um contexto subjetivo e singular intrínseco ao duplo médium/entidade, como em um contexto cultural simbolicamente articulado.

O reconhecimento desses dois níveis sutis e empiricamente imbricados desde onde se pode perscrutar o fenômeno, um simbólico-cultural e outro subjetivo-pragmático, por assim

dizer, parece o ponto de partida para a reflexão de como uma aproximação pela via da psicanálise na sua vertente lacaniana torna possível entender a possessão umbandista “não meramente como um tipo de ritual capaz de pôr em cena um vasto repertório de símbolos, [...] mas como sendo intrinsecamente um dizer, um processo enunciativo” (BAIRRÃO, 2007, p. 165); canal polissêmico de comunicação capaz de veicular mensagens em diversos níveis; sistema idiomático composto por significantes passíveis de serem apropriados e remodelados para a conformação de sentidos subjetivados apenas discerníveis no âmbito das trajetórias individuais de seus interlocutores.

Além de fenômeno cultural propriamente dito – repertório de símbolos e imagens entrelaçadas; resguardo de tradições, memórias sociais e valores que compõem o acúmulo de experiências históricas e imaginárias de parte significativa dos negros brasileiros – a cosmologia umbandista apresenta-se simultaneamente como matéria-prima significativa e significante disponível a uma reflexão das experiências individuais e coletivas que fundamentalmente rememora o passado atualizando o presente, transmutando marcas étnicas ancestrais em traços de identificação e marcas de pertencimento com as quais é possível situar-se no mundo contemporâneo.

Tal processo se dá na relação que cada umbandista estabelece com os espíritos que incorpora ou com os quais desenvolve, por qualquer razão, intimidade e confiança. Como constatado em cultos de possessão africanos (KRAMER, 1993; CORIN, 1998; CRAPANZANO, 1977; LAMBEK, 1980; STOLLER, 1995), polinésios (MAGEO, 1996), asiáticos (OBEYESEKERE, 1981), e no candomblé nagô (AUGRAS, 2008) e angola (GOLDMAN, 1984), na umbanda é através do espaço dialógico estabelecido diacronicamente com o sagrado enunciante que são promovidas as transformações identitárias que permitem ao sujeito vislumbrar novas maneiras de entender e se inscrever no mundo.

É crucial entender a leitura do psicológico no espiritual tão-somente como espelhamento do sujeito por um sagrado intrinsecamente especular. Frequentemente é em transe, com base na reflexão dos espíritos, que o sujeito se interpela e se pune, absolve ou admoesta. As personificações de categorias do transe não apenas integram uma espécie de diálogo do sujeito consigo mesmo, como também encarnam relações sociais. Sempre manifestam a possibilidade de uma alteridade íntima, que se desdobra em alteridade social (BAIRRÃO, 2007, p. 167-168).

Cabe ainda definir, em termos da concepção de que parte a presente pesquisa, o que se implica pela dimensão enunciativa da possessão. Quem efetivamente enuncia? Quem diz por meio do idioma religioso, e ao fazê-lo produz efeitos discerníveis tanto no nível simbólico-estrutural do sistema, quanto no de uma “semântica do vivido”, sentido de si e da realidade que organiza e integra os diferentes aspectos existenciais do agente religioso?

Certamente não o médium pensado em termos atomistas enquanto “ego” costurado em um campo de integralidade, consciência redutível a uma dimensão psíquica objetiva; mas algo do real incognoscível que tem como marca indelével a insistência em fazer-se movimento, circuito, forçando caminhos, trilhas possíveis, nas migalhas deixadas pelo Outro.

Mais especificamente quem enuncia são os espíritos, pensados não como entidades proposicionalmente conceptualizáveis²³, mas enquanto realizações subjetivas de algum aspecto do Ser (real) nas tramas intrincadas do Outro. Na umbanda os espíritos realizam dimensões do Espírito.

[...] os espíritos apresentam-se figurativamente como ‘letras’ (na acepção psicanalítica lacaniana) em função de agência, ‘inscritas’ corporalmente; e portanto operam como significantes (do ponto de vista da mesma psicanálise, representantes do sujeito perante outros significantes) plasticamente antropomorfizados para mediar ‘corporalmente’ uma interlocução com a totalidade do idioma. Na qualidade de agente, suposto sujeito, o espírito é inobjetivável, podendo configurar-se na posição de ‘eu’, ‘tu’, ‘ele’; e ao mesmo tempo supor-se ‘vento’, ‘folha’, ‘cobra’... (BAIRRÃO, 2011, p. 168).

²³Não se pretende aqui dizer o que os espíritos em última instância são, procedimento que desvirtuaria o trabalho em algum tipo de teologia ou metafísica mal fundamentada.

Ou ainda em outros termos, na possessão quem enuncia é o próprio Outro que, tornado “autor, identifica-se com o sujeito do enunciado e pronuncia-se ‘eu’” (BAIRRÃO, 2008, p. 119). Nesse sentido, o Outro se manifesta não apenas como sistema simbólico, mas como função de alteridade que interpela desde o íntimo do Ser, desde o abismo insondável que constitui o humano enquanto sujeito dividido marcado pela falta (LACAN, 1998); como “alguém” que diz, espelha e implica transferencialmente e para além da consciência.

O Outro se apresenta e enuncia como sujeito do inconsciente, entendido lacanianamente não em sentido psicológico – enquanto espaço mental abscondito, depósito de representações psíquicas – mas em termos propriamente semióticos, como lugar de enunciação de natureza desconhecida estabelecido fora dos limites da consciência, onde o sujeito se percebe e recebe pelos meios da mediação simbólica (BAIRRÃO, 2006).

Conforme ressalta Bairrão (2001, p. 25),

[...] é da natureza do sagrado mostrar-se na forma da verdade relativa a cada um [...] revelando os sujeitos perante os quais se presentifica, perturbando-os psicologicamente nas suas entranhas mais humanas e aparentemente menos transcendentais. [...] faz parte do seu modo de ser propor-se como Outro especular e revelador, quer seja de pessoas individuais, quer seja de comunidades.

Essas considerações retiram da análise dos fenômenos culturais como o transe de possessão a noção de que seus elementos simbólicos intrínsecos estão como que localizados em uma dimensão de exterioridade, espécie de “revestimento”, em relação a supostos processos internos conformativos do psiquismo do indivíduo.

O que se passa é da ordem de um “atravessamento” em que não faz sentido a dicotomia interior/exterior, em que a construção da realidade – não redutível ao linguístico, uma vez que o corpo e o gestual já possuem uma dimensão simbólica – e do que quer que seja da ordem do indivíduo, não é senão uma produção de efeito das – e nas – combinações possíveis entre a presentificação perene de um real incognoscível e imperativo e o universo

cultural (significante) disponível, assimilado intersubjetivamente através dos contínuos encontros estabelecidos com “outros” agentes (sejam eles espíritos, deuses, santos ou pessoas de “carne e osso”) socialmente acessíveis.

De fato, não há sujeito propriamente sem o Outro e, por outro lado, sem sujeito, sem uma existência encarnada na maquinaria significante, o Outro se resumiria a uma espécie de sistema computacional, conjunto “morto” de regras lógicas desabitado pela verdade, destituído de Ser (LACAN, 1999).

Fenômenos culturais e religiosos como a possessão mediúnica são, nesse sentido, como o efeito de som obtido ao tocar-se uma flauta, ou seja, um acontecimento singular – com potencial para o original e o criativo – jamais redutível, embora parcialmente discernível, em termos nem do ato real e dinâmico do sopro, nem da estrutura material da flauta enquanto objeto, e nem tampouco da lógica musical (simbólica) na qual se organiza. Assim, necessitam de uma abordagem teórico-metodológica que possa capturar aquilo que constituem em sua essencialidade, a existência de um sistema simbólico visível em movimento, espaço de significância e alteridade desde onde se articulam e atualizam realidades possíveis e posições legítimas de se estar e agir no mundo.

Em suma, a possessão por espíritos parece expressar, no limite e em sentido radical, a importância da alteridade na experiência do homem, função indelével na constituição do sujeito humano e do mundo em que vive. Em toda a sua complexidade e riqueza, a possessão abre ao humano um canal de encontro e integração com “outros” poderes que arrebatam os sentidos e marcam simbolicamente trajetórias no espaço e no tempo, convertendo o estranho em familiar (muitas vezes na dupla acepção do termo), o desconhecido insondável em conhecimento, o desamparo em laços de pertencimento, a impotência em realização negociada, o caos imanente em ordem e mediada presença.

2.3 Psicanálise e Cultura: do encontro à proposição de um método etnopsicológico

Para além do âmbito da possessão, nas últimas décadas aumentou o número de pesquisadores interessados nas potenciais aproximações entre as diversas áreas que compõem o quadro das ciências humanas e sociais. Impulsionados pelas limitações cada vez mais evidentes de abordagens “parcialistas” e herméticas no que tange ao enfrentamento dos desafios impostos pelos fenômenos culturais complexos, tais estudiosos têm se empenhado na construção de abordagens teórico-metodológicas transdisciplinares capazes de dar conta dos múltiplos níveis da experiência humana implicados nesses fenômenos.

Obviamente o desenvolvimento de tais abordagens transdisciplinares é um monumental desafio, mobilizando grandes projetos de largo alcance que se referem a si mesmos como inscritos em propostas de fundamentação de novas e híbridas áreas do conhecimento, tais como a antropologia psicológica, a psicologia cultural, a etnopsicanálise, a etnopsiquiatria e a etnopsicologia, apenas para citar aquelas que germinaram, ou ao menos diretamente se aproximaram, do campo dos saberes psicológicos.

Um desses projetos prosperou em meio ao cenário intelectual francês a partir da obra do etnólogo e psicanalista Georges Devereux. Empenhado em desenvolver um campo de estudos que estabelecesse a comunhão entre etnologia e psicanálise²⁴, Devereux (1973) investigou fenômenos psicopatológicos no quadro de seus contextos culturais de referência, demonstrando a existência de correlações entre a estrutura simbólica de determinada cultura e os tipos de desordens mentais recorrentes em seu contexto.

Devereux (1973) argumenta que a cultura funciona como parte integrante e indissociável da estrutura e da maneira própria como se organiza a economia psíquica dos

²⁴A disciplina fundada por Georges Devereux recebeu o nome de Etnopsiquiatria.

indivíduos que nela estão implicados, uma vez que constitui o instrumento privilegiado de apreensão do self e do mundo que fornece, ativa ou reativamente, os meios simbólicos por meio dos quais certos fantasmas, pulsões e outras manifestações do psiquismo podem se expressar, ainda que indireta ou heterodoxamente.

No contexto brasileiro, não obstante o pouco interesse e engajamento dos psicólogos em explorações intelectuais de aproximação e diálogo com a antropologia, Augras (1995) advoga por uma psicologia da cultura – ou “melhor seria talvez, falar em psicologia na cultura, para evitar certas fontes de ambiguidade” (p. 18, grifo da autora) – cujo propósito seria “descrever as modalidades pelas quais se constrói e expressa a pessoa dentro de determinada cultura e, a partir dessa observação, tentar compreender aspectos fundamentais da realidade humana” (p. 19).

Radicada em uma concepção teórico-metodológica extraída do campo da fenomenologia, e partindo de uma crítica contundente à psicologia “tradicional” e suas concepções “mentalistas”, “abstratas” e “universalizantes”²⁵, Augras (1995, p. 15) remonta as premissas que fundamentam a proposta da psicologia da cultura a Marcel Mauss, que

ao longo de sua obra, reitera as alusões à necessidade de estudar a psicologia humana em relação à especificidade de cada quadro cultural e histórico, em vez de subentender um modelo universal e eterno. Em texto de 1938, “Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a noção de Eu”, Mauss (1974) observa que a estruturação da consciência de si propõe, necessariamente, quadro sócio-cultural de referência, bem como a atuação de um sistema simbólico que a expresse e formalize.

Tais premissas são retomadas pela autora em termos mais contemporâneos a partir das concepções do antropólogo Clifford Geertz:

A premissa básica da psicologia da cultura considera os homens, cada um deles, como *artefatos culturais*. A expressão é do antropólogo americano

²⁵Cabe destacar que não corroboro inteiramente com as opiniões da autora em relação à psicanálise – incluída no bojo das “psicologias tradicionais” (juntamente com o comportamentalismo, o gestaltismo e o cognitivismo) por ela duramente criticadas – já que em sua vertente lacaniana ela oferece subsídios importantes para a fundamentação de aproximações que, ao contrário, apontam para a superação dos problemas do “psicologismo”.

Clifford Geertz, que afirma: “somos animais incompletos e inacabados que nos completamos através da cultura – não através da cultura em geral, mas através de formas particulares de cultura: dobuana e javanesa, Hopi e italiana, de classe alta e classe baixa, acadêmica e comercial”²⁶. Vale dizer: cultura e sociedade não são quadros externos dentro dos quais a pessoa vai se desenvolver. São aspectos constitutivos da própria personalidade. O homem concreto é produto, além de produtor, de todo o aparato sócio-cultural, tanto nos aspectos simbólicos como estritamente técnicos (AUGRAS, 1995, p. 19).

Finalmente, Augras (1995, p. 22) define a especificidade da psicologia da cultura em relação ao campo da antropologia:

Antropólogos já descreveram esse processo, interessados que estão nos sistemas simbólicos. Mas o enfoque do psicólogo é diferente. O que me interessa, são pessoas concretas. [...] Os mitos me fascinam, mas estou sobremaneira intrigada pelo modo como imagens míticas se tornam vivas, atuam dentro das pessoas e como essas pessoas vivenciam tal atuação.

Isso sem perder de vista que “tanto a antropologia, como a sociologia e a psicologia podem legitimamente recorrer a métodos de investigação que – sustentados por um referencial filosófico comum – não pertencem com exclusividade a nenhuma delas” (AUGRAS, 1995, p. 24).

Vinculada a uma tradição intelectual diferente²⁷, embora não tão distante em termos dos horizontes e objetivos norteadores, Lutz (1985; 1998) parte da premissa de que aquilo que o Ocidente nomeia como psicologia – um domínio circunscrito do conhecimento atinente a um objeto investigativo próprio – na verdade corresponde ao pleno funcionamento de um sistema cultural de conhecimento acerca de “si” e do “outro”, ou, em outros termos, de elaboração dos significados e implicações de ser-pessoa no mundo.

Nesse sentido, diferentes etnias possuem cada qual, no interior de suas cosmovisões específicas, um senso próprio de “pessoa”, de modo que ao invés de se falar em psicologia,

²⁶A referência é do livro “A Interpretação das Culturas” (1978, p. 71).

²⁷Refiro-me, em sentido amplo, aos projetos disciplinares da Psicologia Cultural e da Etnopsicologia americanas.

mais exato é conceber a ideia de múltiplas etnopsicologias, tão numerosas quanto são os sistemas culturais em funcionamento entre os mais diversos povos (LUTZ, 1985; 1998).

Lutz (1985, p. 35-36) apresenta da seguinte forma sua proposta teórica:

The description of ethnopsychological knowledge systems is based on the premise that people in every society have developed some shared understandings surrounding aspects of personal and social life, aspects that for heuristic purposes may be termed ‘psychological’. [...] The term ‘psychology’ is appropriate, however, insofar as we are concerned with cultural constructions of particular persons as well as of human nature. I will begin, then, with the definitional premise that ethnopsychology is concerned with the way in which people conceptualize, monitor, and discuss their own and others’ mental processes, behavior, and relationships. All ethnotheories explain some aspect of variability in the world; ethnopsychologies explain inter- and intrapersonal variation, and they both construct and result from people’s observations of changes in consciousness, action, and relationships.

Em seu trabalho de campo entre o povo Ifaluk – habitantes de um pequeno atol no Pacífico Sul – Lutz (1985; 1998) investigou as maneiras pelas quais os nativos elaboravam ideias e sentidos “psicológicos” socialmente compartilhados – ou seja, comunicáveis e simbolicamente manipuláveis – sobre tópicos como: “personalidade”; “emoções”; “corporalidade”; “sexualidade”; “desenvolvimento”; “comportamento social”; “moralidade”; “normalidade/loucura”; dentre outros.

Sem recusar a existência de um conhecimento psicológico que poderia ser tomado como universalmente válido, Lutz (1985) ressalta a absoluta impossibilidade de que tal conhecimento possa ser obtido a partir da apreciação de uma só cultura, arbitrariamente tomada como superior ou paradigmática no contexto de todas as outras.

Ethnopsychologies are the result of reflections on experience and they are created to explain people to themselves. The human experience obviously has many pancultural aspects, some of which will be chosen for similar treatment and elaboration by most human groups (LUTZ, 1985, p. 69).

Tais constatações levaram a autora a refletir sobre como pode ser possível se obter um conhecimento realmente efetivo no âmbito da etnopsicologia, uma vez que ao descrever as

noções etnopsicológicas de outra cultura é inevitável ao pesquisador, em posição de “exterioridade” em relação ao grupo estudado, compará-las com concepções de sua própria cultura, já que também depende de um “idioma de base” para se comunicar e ser compreendido por seus interlocutores acadêmicos (LUTZ, 1985).

Coloca-se então o problema, da maior relevância metodológica, de como realizar uma “tradução” entre as etnopsicologias postas em contato que permita, ao mesmo tempo, a apreciação rigorosa das filigranas que permeiam suas similaridades e diferenças, campos de aproximação e distanciamento; e a evitação sistemática de considerações reducionistas e etnocêntricas que comprometam as análises e conclusões do trabalho etnopsicológico.

The claim has been made that no ethnopsychological system is ever explained “in its own terms”; to say that ethnotheory can be explored without reference to other theoretical systems is to claim that the anthropologists goes to the field as a tabula rasa, that is, without an ethnopsychological interpretative system of her or his own. [...] If the terms of our descriptions themselves are taken as nonproblematic (in a way in which the choice of terms in ethnography never is), we run the risk of reducing the emotional lives of others to the common denominator or intersection with our own (LUTZ, 1985, p. 68-69).

Assim, Lutz (1985) alerta para o fato de que todo cuidado é pouco ao etnopsicólogo no momento de empreender suas aproximações comparativas, sendo indispensável identificar para si mesmo, da maneira mais explícita e transparente possível, “suas” próprias convicções etnopsicológicas, com vistas a poder tatear com maior precisão as nuances etnopsicológicas do grupo cultural que investiga.

A esse respeito, cabe destacar a similaridade entre tais cuidados e aqueles tomados pelos psicanalistas em relação aos perigos da contratransferência em sua prática clínica. Da mesma forma que o etnopsicólogo, o analista clínico – a fim de não projetar seus “complexos” e fantasias em seu analisando, gerando indesejáveis (con)fusões – deve estar sempre atento às suas posições subjetivas e motivos pessoais com vistas a melhor prospectar o outro em sua plena alteridade.

Por outro lado, não deve o clínico se furtar de utilizar a si mesmo como ferramenta heurística em seu trabalho, da mesma forma que o etnopsicólogo deve procurar em sua própria cultura de referência parâmetros comparativos que lhe permitam estabelecer pontes de efetivo encontro e diálogo construtivo entre ambas as etnopsicologias colocadas em pauta na sua pesquisa, utilizando sua própria “bagagem etnopsicológica” a favor de seus objetivos.

Na verdade, tal aproximação entre etnopsicologia e psicanálise não precisa manter-se restrita ao âmbito da analogia, podendo ser efetivada concretamente no bojo de um projeto de parceria devidamente embasado em uma radical renúncia a modelos “mentalistas” e “representacionistas” de se conceber o psiquismo. O etnopsicólogo equipado com o aparato teórico-instrumental da psicanálise – não apenas em sua dimensão hermenêutica, mas, sobretudo, em suas potencialidades heurísticas – não pode furtar-se de utilizar a escuta analítica e a si mesmo (suas contratransferências) como instrumentos válidos e notadamente úteis em seu trabalho de campo.

Lutz (1985) elenca ainda outras considerações metodológicas importantes a serem consideradas pelos etnopsicólogos. Primeiramente, salienta a necessidade da aquisição e fluência na linguagem nativa, tanto em termos da idiomática cultural quanto do idioma linguístico propriamente dito, como forma de o etnopsicólogo obter contato direto com seus interlocutores e poder captar as sutilezas dos processos de significância envolvidos em suas comunicações cotidianas, sem a necessidade de mediações paliativas, na forma de “traduções” ou explicações a posteriori, frequentemente carregadas de racionalizações simplificantes.

A autora chama a atenção também para a importância de o etnopsicólogo estar atento à existência de palavras-chaves de evidente valor etnopsicológico no interior do sistema cultural estudado. Ressalta que para além do estrito léxico nativo utilizado como referência direta àquilo que poderíamos chamar de “self”, metáforas e indicadores usados para comunicar

ações humanas em contextos específicos são importantes rotas para o entendimento mais aprofundado das concepções etnopsicológicas vigentes (LUTZ, 1985).

A esse respeito, Lutz (1985, p. 39) destaca as metáforas em particular como um dos principais recursos utilizados pelas pessoas na tentativa de refinarem a compreensão que possuem de si mesmas e do mundo circundante:

By linking experience-near concepts, such as the spatial and ontological, with experience-far concepts (Geertz, 1976)²⁸, understanding is enable or enhanced. As ethnopsychological concepts are often abstract to a degree that plants and colors are not, metaphors will frequently be used in attempts to understand and communicate the experience of self and other.

Lutz (1985) discute ainda aquela que considera a questão metodológica mais importante, a das proposições etnopsicológicas. Afirmar que embora as palavras utilizadas para descrever a si mesmo e ao outro no contexto cultural nativo constituam os elementos principais desde onde enunciados etnopsicológicos são construídos, existem muitas proposições não ditas envolvidas nas conversações de teor etnopsicológico, na forma de pressupostos compartilhados implicitamente que servem de base para que o ouvinte (incluindo o pesquisador) apreenda o pleno sentido do que foi dito.

Tais proposições podem ser inferidas e apreendidas por meio de lacunas ou encadeamentos discursivos (verbais ou não, já que ações e gestos possuem também valor enunciativo) veiculadores de sentidos implícitos que se ocultam nas tramas associativas inerentes às estruturas da cultura abrangente.

Thus, ethnopsychological knowledge is evident both in what is said and in what is not said (Tyler, 1978)²⁹. Since the inferences people make upon hearing a statement are based on culturally provided knowledge (Hutchins, 1980)³⁰, the attempt to understand why one statement (or action) follows the next is a crucial method for the study of ethnopsychology. Where some of the most vexing methodological problems arise is in validating our

²⁸Referência ao texto “‘From the Native’s Point of View’: On the Nature of Anthropological Understanding” de Clifford Geertz (1976).

²⁹Referência ao livro “The Said and the Unsaid: Mind, Meaning, and Culture” de S. A. Tyler (1978).

³⁰Referência ao livro “Culture and Inference” de E. Hutchins (1980).

descriptions of implicit ethnopsychological propositions. [...] However, the use of implicit knowledge can be convincingly demonstrated by reference to commonly occurring sequences of verbal and nonverbal behavior in everyday contexts (LUTZ, 1985, p. 40).

Finalmente, Lutz (1985) ressalta que as proposições etnopsicológicas apreendidas no trabalho de campo apenas são evidentes em relação aos contextos dialógicos específicos em que são formuladas, sendo, portanto, contingentes aos “movimentos” e “momentos” do pesquisador em sua inserção junto ao grupo estudado, sempre marcados por negociações, tensões, conflitos, encontros e desencontros.

No que tange ainda à etnopsicologia, projeto transdisciplinar no interior do qual o presente trabalho se inscreve³¹, Bairrão (2006, p. 307) sintetiza e define de forma clara o sentido pleno em que a concebo:

A tarefa do etnopsicólogo seria examinar o que as pessoas dizem e fazem em seu cotidiano que indique que um sistema cultural de conhecimento e de interpretação de si e do outro está em funcionamento. Ou seja, reconstruir por dentro de uma cultura e por biografias concretas as representações de agentes, as suas classes e tipos (as formas culturais de se constituírem pessoas, sujeitos). A imagem cultural dos tipos de sujeitos, pessoas, pode referir uma interioridade psíquica ou um organismo em certos contextos, mas, dependendo das regras culturais em uso, das variações de mundos intencionais, também pode ser um nós, a terra, pássaros ou espíritos, deuses ou mortos. Ou seja, o projeto etnopsicológico implica uma aposta na possibilidade de inferir as possíveis ou atuais posições da pessoa (do agente) mediante a reconstrução do sistema de regras que organizam as ações cabíveis de sujeitos no contexto de cada cultura ou mundo intencional, mas sem que isso leve – mais do que a um relativismo contundente (o que também é) – a qualquer validação cognitiva dos resultados desse mapeamento.

E complementa, já articulando os efeitos profícuos e enriquecedores da incorporação no âmbito da etnopsicologia do repertório conceitual da psicanálise lacaniana:

Essa idéia vai ao encontro da tese lacaniana que especifica o sujeito na qualidade de suposto à produção de sentido, dependente do contexto

³¹Cabe aqui um comentário acerca de identidade e filiação. Não obstante a utilização da psicanálise lacaniana como instrumentação teórico-metodológica deste estudo – o que certamente justificaria inseri-lo no quadro de uma etnopsicanálise – preferi manter essa identidade intelectual a ele vinculada em função de considerá-lo mais próximo da tradição etnopsicológica americana que da etnopsicanálise francesa.

sociocultural, sem precisar concebê-lo como um objeto empírico que pudesse ser cognoscível e dotado de vida psíquica, na acepção ocidental e científica do termo (BAIRRÃO, 2006, p. 307).

Na trilha desses pressupostos, uma metodologia útil para a pesquisa de campo em terreiros de umbanda é a escuta participante, pensada de acordo com Bairrão (2003a; 2005) que, com vistas a evitar uma abordagem reducionista que apreenda o fenômeno apenas como “suporte de representações psíquicas mais ou menos (mal) fundamentadas”, prefere partir do pressuposto da presença empírica de uma função enunciante e prospectar o universo simbólico que assim se revela na possessão “congregando memórias e reflexões sociais de valor adaptativo” (2003a, p. 291).

Firmemente comprometido com os horizontes e objetivos do projeto etnopsicológico, o método da escuta participante é corolário da ampliação do método etnográfico da observação participante através da incorporação, no seio de seu repertório instrumental, de aportes oriundos da teoria e da técnica da escuta analítica lacaniana.

Não que a observação realizada a partir de longos períodos de inserção junto às comunidades estudadas não seja importante, pois através de sua aplicação muito pode ser apreendido acerca das “causas” e “regras” (tanto concretas quanto simbólicas) explícita e implicitamente conformativas de suas realidades culturais, como bem demonstram os antropólogos desde os tempos de Malinowski.

Entretanto, existem filigranas e sutilezas inerentes às dinâmicas culturais tal como se consubstanciam na experiência de pessoas concretas – portadoras de idiossincrasias discerníveis na forma de desejos e conflitos inconscientes, e de uma miríade de marcas significantes que, em seu conjunto, configuram seu repertório biográfico e identitário de referência – cujos sentidos para serem apreendidos necessitam de um refinamento metodológico que supere os limites da mera observação, ainda que rigorosa e atenta.

No que tange ao método da escuta participante em sua dimensão participante, sua utilidade (e mesmo inevitabilidade) se mostra de modo evidente, uma vez que o simples fato de frequentar um terreiro de umbanda e interpelar na possessão um sujeito enunciante – espírito incorporado que se apresenta como agente articulador de sentidos, autor indelével de produções comunicativas carregadas de sutilezas polissêmicas e poéticas – que “fala e falamos de nós mesmos”, já nos torna imediatamente participantes (BAIRRÃO, 2005, p. 445).

Desde o primeiro momento em que se apresenta ao campo, “o pesquisador é interpretado e incluído no lugar de consulente”, tornando-se receptáculo de sentidos transferencialmente articulados que fundamentam uma (re)ação comunicativa que diretamente a ele, e só a ele, se conforma. Atender às solicitações do pesquisador “não se diferencia, para as entidades, de cuidar de mais alguém que as procura, da lógica do atender um consulente” (BAIRRÃO, 2005, p. 445).

Assim, é desta maneira que o fenômeno deve ser abordado, executando os atos que são a sua natureza diante de um pesquisador transferencialmente implicado que é, no limite, “sempre um tu a ser cuidado no seu ser” (BAIRRÃO, 2005, p. 445). Para tanto, cabe ao pesquisador estar atento à dialética das posições subjetivas assumidas por si e pelo “outro” (Outro agente) no quadro das interações e diálogos continuamente estabelecidos em campo.

Nesse sentido, “dada a interpelação e a estrutura dialógica do fenômeno, a participação revela-se um instrumento de refinamento da audição” (BAIRRÃO, 2005, p. 446), capacitando sua apreensão enquanto acontecimento real consubstanciado em um contexto idiomático compartilhado que permite que sejam recolocados em pauta, e reinscritos sob Outras “luzes”, sentidos de verdade (no mais das vezes antagônicos e inconfessos) atinentes a existências concretas (individuais ou coletivas).

Em outros termos, a participação é em si mesma um canal privilegiado de escuta (analítica), pois em psicanálise, seja em um consultório clínico, seja em um contexto coletivo e social enquadrado como (trabalho de) campo, escuta-se não apenas com os ouvidos – e

pensa-se não somente com a mente racional – mas com todos os sentidos, com o corpo, com a “alma” (emoções, sentimentos, intuições, associações, sonhos) e também com a simples presença (estar-lá) em meio a um encontro entre sujeitos e alteridades afins.

E tem mesmo que ser dessa forma, já que o que se intenciona escutar não são apenas palavras e narrativas, mas sobretudo trânsitos e interpelações significantes, efeitos de significância que emergem da (e na) “intersecção entre uma subjetividade enunciante e sua inscrição no Outro, segundo linhas de força comuns às condições histórico-existenciais ‘empiricamente’ guardadas no imaginário pessoal” e na memória coletiva (BAIRRÃO, 1999, p. 31). Ou ainda,

[...] enunciações com o corpo inteiro, narrativas dramatizadas, performances verbais e não verbais em que, no lugar do “eu”, outro (se) enuncia na forma de personagem recebido do contexto do imaginário e construído a partir de fragmentos desse universo semiótico, modelados antropomorficamente, para poderem alcançar e compreender a totalidade do sujeito que os incorpora (BAIRRÃO, 2003a, p. 290).

Cabe definir ainda em termos conceituais o alcance da psicanálise lacaniana como alternativa promissora capaz de fornecer subsídios para aprofundamentos teórico-metodológicos no campo dos estudos sobre fenômenos religiosos, dentre os quais a possessão umbandista parece ser um caso notadamente interessante. Nesse ínterim, conceitos-chave do edifício teórico lacaniano tais como as noções de significante, sujeito, inconsciente, Outro, e a tríade dos registros real-simbólico-imaginário, destacam-se como potencialmente úteis frente aos desafios que se impõem aos etnopsicólogos.

No que diz respeito à noção de inconsciente, sua utilidade parece salientar-se com facilidade. Na medida em que se admitem inaceitáveis quaisquer modelos psicologizantes que reduzam o sujeito a categorias psíquicas objetivas, passa a “exigir-se e impor-se a noção de inconsciente, lacanianamente entendido como ‘coração falante do sujeito’” (BAIRRÃO, 2006, p. 309) feito de significância e efeito de significantes. Bairrão (2005, p. 442) assim sintetiza e define a concepção fundamentalmente semiótica de inconsciente proposta por Lacan:

Em “*Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*”, publicado em 1966, na coletânea *Écrits*, Lacan vai dizer que o inconsciente é uma parte em falta num discurso concreto e essa parte em falta pode ser mapeada pelas partes efetivamente proferidas. Sempre expressa alguma verdade do sujeito, que deixa de ser referido a uma interioridade psíquica, pois os signos circulam socialmente (dando forma tanto a subjetividades, quanto a “mentalidades” coletivas). É parte do discurso concreto, transindividual, em falta. Além de não dito, ou mal dito, algum ou vários de seus significados não estão disponíveis para o sujeito. Cifram-se e decifram-se no processo da sua dicção (não necessariamente feita com os meios da linguagem verbal, pois dizer não se resume a falar). A narrativa do inconsciente pressupõe interlocução.

O inconsciente lacaniano constitui uma dimensão de saber desconhecido, “outro saber” – ou mais precisamente outro nível da verdade do sujeito – que jaz oculto, mas que se revela como que de esguelha, sem aviso ou estardalhaço, nos meandros das lacunas e “falhas” discursivas, nos desdobramentos ambíguos que se insinuam nas tramas indomáveis do dizer e apontam para algo mais além (as formações do inconsciente)³².

De natureza radicalmente não representacional, trata-se de um inconsciente sem profundidade ou volume, que se apreende apenas enquanto “emergência” abrupta de passos-de-sentido³³ inesperados (LACAN, 1999), intrinsecamente cifrados em encadeamentos significantes (metáforas e metonímias) logicamente articulados – tal o sentido da máxima lacaniana de que o inconsciente é estruturado como uma linguagem (LACAN, 1998; 1999).

A esse respeito, cabe destacar a ressalva de Bairrão (2009, p. 36), com base nas críticas de Crapanzano³⁴, em relação à insuficiência do conceito lacaniano de inconsciente se tomado como corolário de um sentido semântico-referencial (linguístico) de linguagem:

[...] é imprescindível destacar que subjacente à psicanálise encontra-se uma concepção de significância ancorada na sua compreensão como ação significativa. É preciso ressaltar o seu cunho de performance e a sua natureza

³² “[...] é precisamente ao olharmos para isso que veremos com mais certeza aquilo que não está totalmente ali, aquilo que está de lado, e que é o inconsciente. O inconsciente, justamente, só se esclarece e só se entrega quando o olhamos meio de lado. [...] vocês olham para ele, e é isso que lhes permite ver o que não está ali” (LACAN, 1999, p. 25).

³³ Noção tomada aqui na dupla acepção que lhe imprime Lacan a partir da sua evidente dubiedade explícita no original francês (“le pas-de-sens”), como “o passo-de-sentido” e “o sem-sentido” (LACAN, 1999, p. 103).

³⁴ Referência ao livro “Hermes’ Dilemma and Hamlet’s desire: on the epistemology of interpretation” de Vincent Crapanzano (1992).

radicalmente não cognitiva. [...] Crapanzano estará coberto de razão se a psicanálise for entendida como lide com ações derivadas de sentidos inconscientes, em vez de como atenção a ações produtoras de sentido (em alguma medida inconsciente). No caso, ato não qualifica o significante (o simbólico). O insubstancial ato é que pode ser qualificado de simbólico. A arquitetura da significância deve antes ser tomada como temporal e actancial, do que como estrutural e referencial-orientada.

No mesmo sentido, em relação à noção de significante Bairrão (2011, p. 169) acentua ainda que

[...] o efetivamente relevante na concepção psicanalítica de significante é a possibilidade de inseri-lo numa teoria da ação com sentido. Atinente a um suposto agente, o significante é ato e dito: ... *fazer um ato é introduzir uma relação significante* ... (LACAN inédito, proferido em 10-05-67)³⁵. Qualquer evento reconhecido como significativo pode ser atribuído a alguma categoria cultural de agente e escutado como um dizer, não obrigatoriamente redutível ao verbal. É significante qualquer acontecimento significativo.

Na medida em que na possessão tudo se passa numa dialética sutil entre o Um e o Múltiplo – ou talvez melhor seria dizer de apreciação e lide com a multiplicidade subjacente ao um – o sujeito lacaniano emerge também como um conceito deveras útil para a investigação de seus mecanismos e efeitos. Para tanto, é imprescindível que o mesmo seja suposto a qualquer acontecimento significante (verbal ou não), a qualquer produção de sentido sócio-culturalmente contextualizada.

Na sua qualidade de sujeito inexoravelmente dividido, desejante (ser-faltante) e interpelado pelo Outro, por ditos inconscientes que se dizem intersubjetivamente, o sujeito lacaniano,

[...] resumido a uma posição enunciativa a ser compreendida e interpretada no contexto da enunciação, pode ser entendido como um fenômeno histórico ou memória social representada coletivamente e elaborada com recursos culturais próprios. Nisto reside um dos principais interesses do estudo do transe de possessão para a psicologia: permite a escuta do não dito, do inconsciente, em narrativas que conjugam tanto a singularidade de um portavoz individual e de sua comunidade como um patrimônio simbólico, histórico e coletivo que não pode adequadamente equacionar-se nos termos de uma psicologia de grupo (BAIRRÃO, 2005, p. 444).

³⁵Referência ao “Le Séminaire, Livre XIV: La logique du fantasme” de J. Lacan, ainda inédito (originalmente pronunciado entre 1966 e 1967).

Bairrão (2005, p. 442) discute ainda como o conceito de significante, enquanto coletivo e público, torna-se chave conceitual fundamental para que o sujeito inconsciente “não precise ser concebido em termos estritamente psíquicos nem individuais, abrigando-se em um horizonte que também é intrinsecamente social, cultural e histórico”:

Os significantes circulam socialmente, atingindo de modo singular cada sujeito, mas inter-relacionando e estabelecendo laços entre um número enorme de pessoas. Delineiam campos de identidade e de diferenças, cimentam laços culturais e inter-geracionais, inscrevem a possibilidade de rememorações intra e intersubjetivamente dadas e criptografam a memória de glórias e de misérias. Guardam gozos, lutas e conflitos. [...] E uma vez que o universo sócio que interessa à psicanálise e se encarna nas existências humanas não é distinto do presente na sociedade e na cultura, a psicanálise pode contribuir para resolver dilemas com os quais o investigador interessado no social frequentemente se depara – dicotomias como singular e universal, pessoal e coletivo, particular e genérico, encontram um modelo conveniente à sua superação. O mais íntimo processa-se com os elementos mais públicos. O *dentro* mostra-se *fora* e o *fora* encontra-se *dentro*. O que atinge *muitos* é crucial para *um*, o que afeta *um* circula em *todos* (BAIRRÃO, 2005, p. 442-443, grifos do autor).

Contudo, é preciso que fenômenos culturais como a possessão umbandista sejam compreendidos na linguagem mesma das alteridades cognoscentes que se revelam. No limite, a ideia é confiar ao Outro a tarefa de interpretar a si próprio, já que é exatamente essa instância radical de alteridade – tesouro e sede do conjunto dos significantes possíveis e acessíveis num determinado contexto – que articula as relações de sentido entre todos os sujeitos e, em última análise, os constitui como sujeitos (LACAN, 1998).

Dessa forma, não cabe ao pesquisador atribuir significados, formular hipóteses explicativas ou reduzir o fenômeno a constructos teóricos extrínsecos, mas sim explicitar os múltiplos sentidos do que é dito – ou ainda, as formas possíveis (e impossíveis) de inscrição no Outro que definem os usos e alcances do idioma cultural – nos próprios termos nos quais os colaboradores os formulam. Cabe ao pesquisador conduzir os caminhos para a construção de um conhecimento de autoria coletiva (inscrito e mediado pelo Outro), propondo e atualizando diálogos onde religiosidade popular e psicanálise lacaniana possam se encontrar e desencontrar na teia dinâmica de uma proposta de saber.

Por fim, vale destacar que após longo período atada a uma aplicação terapêutica e científica restrita ao nicho onde foi gestada pelo gênio freudiano, o contexto clínico tradicional, a psicanálise gradativamente vem assumindo no pensamento contemporâneo um novo papel, certamente inovador e bem-vindo, na trilha de pesquisadores comprometidos com “[...] o estabelecimento de uma psicanálise que supere os limites da sua aplicação individual e se constitua em plataforma para o seu relançamento no campo dos estudos e das intervenções em psicologia social” (BAIRRÃO, 2005, p. 442). Tal psicanálise

[...] pode ser mais do que um poderoso instrumento hermenêutico, capaz de levar o psicólogo a atribuir significados aos fenômenos sócio-culturais, e reconceber-se como um instrumento heurístico, empiricamente posto ao serviço do resgate de vozes coletivas (BAIRRÃO, 2005, p. 443).

Isso na medida em que “permite ao sujeito ser autor, por se centrar na enunciação, e não no dado já significado, no fato consumado”, de modo que “não há necessidade de reduzir a prática do psicanalista a uma pedagogia paternalista, que recondicione as interpretações e entendimentos do paciente à sua teoria” (Nathan, 2000, apud BAIRRÃO, 2005, p. 443)³⁶.

Uma vez apresentado o arcabouço teórico-metodológico a ser utilizado em todo o seu horizonte contextual, intelectual, conceitual e “disciplinar” de fundamentação e referência, cabe agora desdobrar algumas questões de procedimento, critérios de escolha, e cuidados éticos tomados durante a realização da pesquisa.

O trabalho de campo foi desenvolvido junto a quatro terreiros de umbanda, três na cidade de Ribeirão Preto e um na cidade de Jardinópolis, em que se realizam regularmente (ao menos uma vez por semana) rituais e giras com incorporação de pretos-velhos³⁷.

³⁶Referência ao artigo “L’héritage du rebelle: le rôle de Georges Devereux dans la naissance de l’ethnopsychiatrie clinique en France” de Tobie Nathan (2000).

³⁷Os terreiros em questão são: o Terreiro de Umbanda Pai José do Rosário, o Terreiro de Umbanda Oxalá e Iemanjá, e a Fraternidade de Umbanda Esotérica Caboclo Pena Branca, da cidade de Ribeirão Preto; e a Tenda Espírita de Umbanda Pai Benedito, da cidade de Jardinópolis.

Além da presença regular dos pretos-velhos, outros fatores também levados em consideração na escolha dos locais da pesquisa foram: a presença de uma “matriz africana” minimamente saliente e importante no conjunto dos rituais³⁸; o estabelecimento de certa heterogeneidade entre os terreiros; a existência de variedade (subtipos) de pretos-velhos, heterogêneos entre si quanto a performances e “funções”; e, finalmente, afinidades pessoais para com as comunidades religiosas, tomadas em função tanto de meus próprios sentimentos e impressões durante as primeiras visitas e conversas, quanto da receptividade e abertura que pude sentir em relação a mim e minha proposta de inserção e desenvolvimento da pesquisa.

Inicialmente foram apresentados aos chefes de cada terreiro os objetivos e diretrizes do estudo, com o pedido de permissão para a sua realização, buscando-se o estabelecimento, desde o princípio, de relações de confiança com vistas a uma integração junto à comunidade que permitisse um diálogo autêntico e um envolvimento profundo, tanto o quanto possível, com a realidade e o cotidiano do fenômeno umbandista. Também foi pedido a todos que concordassem, na forma de termos de consentimento livres e esclarecidos, com a utilização das informações recolhidas para efeitos de pesquisa.

A partir do convívio com os terreiros por ao menos uma vez a cada quinze dias ao longo de um período que oscilou entre dez e trinta e dois meses, foi realizada a coleta de dados visando o máximo acúmulo possível de informações etnográficas³⁹ sobre os mesmos. Esses contatos em campo incluíram, sobretudo, conversas informais com os chefes das casas, médiuns, colaboradores do culto (tais como cambones, ogãs e atabaqueiros) e consulentes, além da participação regular nas sessões públicas (giras) e em todos os procedimentos e rituais, especificamente religiosos ou não, para os quais foi obtida a devida autorização.

³⁸ Considerei como indicativo de “africanidade” características como: presença e utilização ritual de atabaques e pontos cantados e riscados; ênfase em saudações e referências aos orixás africanos; existência “diversificada” do fenômeno da possessão – quantidade e heterogeneidade das linhas regularmente cultivadas; e ênfase dada aos aspectos estéticos, sensoriais e performáticos na possessão.

³⁹ Os dados etnográficos foram importantes na medida em que permitiram uma apreensão geral das comunidades religiosas, bem como de suas nuances particulares e distintivas, pano de fundo indispensável para uma posterior consideração e reflexão mais acurada dos dados acerca dos pretos-velhos.

Os dados etnográficos coletados incluíram: narrativas sobre a história dos terreiros, seus chefes e fundadores; descrições do espaço físico; da organização dos cultos; das dinâmicas relacionais no interior dos grupos; das características dos seus membros e frequentadores (assistência); e das categorias de entidades cultuadas e dinâmicas rituais.

Foram recolhidos ainda dados específicos acerca dos médiuns e pretos-velhos selecionados como interlocutores diretos da pesquisa, tais como: nomes; referências identitárias; narrativas biográficas; contextos de inserção na umbanda e no terreiro; relações com os demais membros da comunidade; formas estereotípicas corporais, estéticas e sinestésicas (danças, gestos, músicas rituais, tons de voz, aromas, cores); dentre outros.

O registro dos dados foi realizado por meio de anotações sistemáticas e detalhadas em diário de campo dos variados acontecimentos experienciados no contexto ou a partir da minha presença em campo, incluindo vivências pessoais como sentimentos, percepções, impressões, sensações corporais, sonhos e intuições. Além disso, com o aval dos agentes umbandistas foram tiradas fotos e realizadas gravações em áudio e vídeo⁴⁰ dos rituais (sobretudo de giras públicas com a presença dos pretos-velhos), que foram posteriormente catalogadas e revistas para fins de reflexão e análise⁴¹.

Além desse material, grande parte dos dados mais diretamente relacionados aos objetivos da pesquisa foram obtidos de forma mais circunscrita e direta, através de entrevistas semiestruturadas baseadas em roteiros previamente estabelecidos (ver anexos). Tais entrevistas foram feitas com médiuns desincorporados e seus respectivos pretos-velhos, sempre em sintonia com a dinâmica dos terreiros e com autorização dos envolvidos.

Os médiuns (homens e mulheres) entrevistados na pesquisa foram escolhidos em função de critérios aplicados de forma mais ou menos flexível: o comprometimento para com

⁴⁰Para as gravações de áudio foi utilizado um aparelho digital Edirol modelo *R-09*; as gravações de vídeo foram feitas com filmadoras Hi-8 e Mini-DV; e as fotos foram tiradas com resolução de 7.2 mega pixels.

⁴¹Cabe ressaltar a esse respeito que medidas éticas foram devidamente tomadas a fim de se preservar as identidades e a integridade de todos os participantes.

os rituais (frequência e assiduidade nos trabalhos religiosos); o reconhecimento por parte do grupo e da clientela de uma mediunidade desenvolvida; o grau de disponibilidade para com o pesquisador e os objetivos da pesquisa; a existência de marcas biográficas ou histórias pessoais envolvendo a presença de pretos-velhos ou ancestrais negros escravizados; e a incorporação de mais de uma entidade pertencente à linha dos pretos-velhos.

Após a sistematização e análise preliminar dos resultados obtidos a partir do trabalho de campo realizado nos quatro terreiros, algumas conclusões puderam ser tiradas: 1) em todos os terreiros, não obstante suas idiossincrasias, se sobressaíram os mesmos padrões de resultados acerca do culto, do campo simbólico-semântico de referência, e dos alcances e usos etnopsicológicos dos pretos-velhos; 2) em função de aspectos aparentemente distintivos do preto-velho no seio da religiosidade umbandista – como o fato de estarem de forma indissociável ligados às histórias e trajetórias dos terreiros e das comunidades dos quais fazem parte – a apreciação dos resultados precisaria estar intimamente atrelada ao contexto de cada comunidade; 3) um dos terreiros, justamente o Terreiro de Umbanda Pai José do Rosário (onde iniciei a pesquisa e defini seu tema), se revelou um interessante caso-modelo, paradigmático para a apreciação sistemática dos pretos-velhos.

Assim, com base nessas conclusões e tendo em vista a necessidade de circunscrever o escopo desta investigação a uma dimensão palatável a uma dissertação de mestrado, optei por utilizar apenas os dados adquiridos no trabalho de campo junto ao Terreiro de Umbanda Pai José do Rosário como corpus de análise do presente estudo; ou seja, restringi à apreciação de um caso-modelo, notadamente paradigmático, as análises e conclusões pertinentes aos objetivos inicialmente propostos.

Com isso, as informações obtidas a partir do trabalho de campo realizado nos demais terreiros foram utilizadas apenas indiretamente, como “Outras” referências implicitamente presentes na organização dos resultados e análises, subsídios para os inevitáveis recortes e

escolhas implicados em qualquer empreendimento científico dessa natureza⁴². Além disso, serviram ainda para o refinamento da sensibilidade, experiência e traquejo da minha escuta participante frente às diversas situações em que me vi subjetivamente afetado e emocionalmente envolvido por vivências – sejam elas empíricas ou simbólicas – junto aos pretos-velhos do Terreiro de Umbanda Pai José do Rosário.

2.4 Pretos-Velhos: escravos, negros e feiticeiros

Recorrente nas produções científicas de muitos autores que em algum momento versaram sobre a questão da cultura e da religiosidade afro-brasileira – e quase unanimidade entre os que se propuseram a investigar especificamente a umbanda, seu quadro de referência mais notório – os estudos acerca do preto-velho acumularam um vasto volume de conhecimentos desde meados do século passado.

A categoria espiritual preto-velho é indiscutivelmente figura-chave na umbanda, sendo uma das mais antigas, mais encontradas nos terreiros e mais citadas em toda a literatura (NEGRÃO, 1996; CONCONE, 2001). No que diz respeito à sua antiguidade, é amplamente difundida entre umbandistas e pesquisadores a ideia de que os pretos-velhos foram, juntamente com os caboclos, os grandes precursores espirituais da umbanda, tendo sido estas as primeiras entidades do panteão a incorporarem e reivindicarem a fundação de uma nova religião por meio da criação dos primeiros centros de umbanda, dos quais se tornaram os líderes espirituais e patronos (NEGRÃO, 1996).

⁴²Retomando Silva (2006, p. 118), “[...] o texto etnográfico em geral é uma redução brutal das inúmeras possibilidades de interpretação da experiência de campo e do difícil exercício de alteridade realizado entre seus interlocutores”.

A esse respeito, é exemplar a trajetória do grupo liderado por Zélio de Moraes, tida por alguns como o mito fundador da umbanda⁴³. Conforme comenta Diana Brown (1985, p. 11; 12),

[...] muitos integrantes deste grupo de fundadores eram, como Zélio, kardecistas insatisfeitos, que empreenderam visitas a diversos centros de “macumba” localizados nas favelas dos arredores do Rio e de Niterói. Eles passaram a preferir os espíritos e divindades africanos e indígenas presentes na “macumba”, considerando-os mais competentes do que os altamente evoluídos espíritos kardecistas na cura e no tratamento de uma gama muito ampla de doenças e outros problemas. [...] dois dos principais elementos retirados das tradições afro-brasileiras constituíram os espíritos centrais da Umbanda, os caboclos e os pretos velhos.

Na mesma direção, Negrão (1996, p. 145), incluindo a categoria dos exus no interior dos “mitos primordiais” da umbanda, afirma que

[...] não obstante as idiossincrasias de cada terreiro e as influências religiosas que os atingem diferencialmente, há na Umbanda um universo simbólico comum claramente delineado e associado à criatividade do imaginário popular brasileiro. As tendas ou terreiros constituem-se no locus por excelência da produção e reprodução do sagrado; neles foram gerados os mitos primordiais da Umbanda consubstanciados nas figuras dos Caboclos, Pretos Velhos e Exus, secundados por inúmeros outros de elaboração mais recente. Uns e outros, arquétipos da condição do brasileiro subalterno ou de outras condições sociais vistas sob sua ótica, transmutados em deuses mediante processos de inversão simbólica.

Embora seja bastante complexa e polêmica a questão acerca das origens da religião umbandista e dos processos que levaram à conformação de seu panteão de espíritos, duas coisas são certas no que tange aos pretos-velhos: 1) dividem com caboclos e exus o status de entidades mais antigas, conhecidas e difundidas no interior do imaginário social brasileiro, podendo sua origem, embora incerta, ser remontada para os primórdios da incipiente nação brasileira, antes mesmo do surgimento dos primeiros terreiros de umbanda organizados e

⁴³ Ao menos no Rio de Janeiro, já que, conforme comentado anteriormente, inúmeros pesquisadores têm argumentado nos últimos anos que é pouco provável que a umbanda tenha surgido desde um único núcleo irradiador, mas sim que tenha congregado sob um mesmo nome e quadros de referência cosmológica uma miríade de manifestações religiosas de origem afro-brasileira surgidas em meio a processos mais ou menos semelhantes de elaboração do sagrado a partir de matéria-prima retirada dos meandros do imaginário popular e da memória coletiva das populações negras e pobres (TRINDADE, 2000).

socialmente reconhecidos como tais, uma vez que é certo que tais entidades já incorporavam e eram cultuadas em contextos mágico-religiosos desde as primeiras manifestações daquilo que Roger Bastide (1971) denominou “macumba urbana” e “macumba rural”, muito provavelmente com raízes encravadas nas senzalas dos tempos da escravidão; 2) configuram uma categoria espiritual que surge a partir de um processo sistemático de sacralização da figura do escravo negro (M. D. SOUZA, 2006), sendo esta dimensão de elaboração da experiência coletiva da escravidão o vértice fundamental e irreduzível a partir do qual todas as associações e conformações que constituem a complexidade intrínseca aos pretos-velhos se organizam, não apenas especificamente no interior da religiosidade umbandista, mas em todo o vasto campo da religiosidade popular brasileira.

A esse respeito, cabe destacar que o culto e a presença dos pretos-velhos não são de forma alguma exclusividade ou especificidade inerente à umbanda, o que já foi largamente demonstrado por inúmeros autores que relataram, ainda que na maioria dos casos apenas de passagem, a presença de pretos-velhos nos mais variados cultos espiritualistas e afro-brasileiros, tais como o candomblé ketu (M. D. SOUZA, 2006), o candomblé de caboclo (PRANDI; VALLADO; SOUZA, 2001), o catimbó (BASTIDE, 2001), o catimbó-jurema do Recife (BRANDÃO; RIOS, 2001), a umbanda nordestina (ASSUNÇÃO, 2001), o espiritismo kardecista (M. D. SOUZA, 2006; SANTOS, 1998); o Tambor de Mina do Maranhão (FERRETI, 2001), o culto daimista da barquinha (M. D. SOUZA, 2006), e até mesmo cultos recentes ao estilo Nova Era como a arca da montanha azul (M. D. SOUZA, 2006).

Embora alguns autores refiram tal difusão como parte de um suposto processo contemporâneo de “umbandização” do campo religioso popular brasileiro (M. D. SOUZA, 2006), inserido no contexto abrangente de uma vivência do sagrado marcada por constantes intercâmbios e porosidades (SANCHIS, 2001), o fato latente e inescapável é que o preto-velho, enquanto representação da figura do escravo negro tal como fixada na memória

coletiva e corolária de uma modelagem complexa nos moldes das intrincadas redes do imaginário, são entidades que não devem ser concebidas a partir de aproximações homogeneizantes, sob o risco de perder-se uma de suas características mais marcantes, sua dinamicidade e adaptabilidade a novos contextos e situações.

Os pretos-velhos tal como incorporados (em duplo sentido) pelos umbandistas parecem ser produto de um processo abrangente de sacralização e mitificação de personagens e fatos históricos, calcado na necessidade de reatualização de memórias profundamente arraigadas no âmago das comunidades afro-brasileiras desde os primeiros tempos de suas afirmações culturais e identitárias. Memórias que guardam os momentos mais significativos e coerentes das vidas humanas; vozes que ecoam na história e em vívidas experiências pessoais onde singular e coletivo emergem e se encontram (CASAL, 1997), e a experiência de cada um pode mover-se através das lembranças e vidas dos outros, ganhando alcance comunitário e expressando situações comuns ao grupo (BAIRRÃO; LEME, 2003).

Por outro lado, constituem a mais notória expressão de um modo de apreensão e interação com o sagrado tipicamente africano (banto) que persistiu à diáspora e estabeleceu-se com força em solo brasileiro, o culto aos ancestrais, onde “as capacidades e poderes invulgares derivam do contato com a terra dos mortos” e a experiência teofânica “manifesta às claras a co-autoria humana, na forma de colaboração entre vivos e ancestrais” (BAIRRÃO; LEME, 2003, p. 8).

Assim, partindo-se da premissa de que o agente coletivo (Outro) que configura o “olhar para a realidade” (cosmovisão) propriamente umbandista é a população negra bantodescendente⁴⁴, e levando-se em conta o fato de que para tal população a memória coletiva

⁴⁴ Ao contrário do que afirmam autores como Brown (1994) e Ortiz (1991) que consideram tal “olhar” como proveniente da classe média urbana imersa num mundo moderno e industrializado. Creio que tais divergências, não obstante precisem ser demarcadas, não se devem a incorreções nas percepções dos pesquisadores, mas sim à enorme diversidade existente no interior da própria religiosidade umbandista em relação, por exemplo, às suas manifestações em meio às classes médias ou baixas, em grandes metrópoles urbanas ou médias e pequenas cidades do interior.

mais marcante historicamente e fundante identitariamente é a da experiência social da escravidão – seus ancestrais por excelência sendo homens e mulheres arrastados da África para como escravos fazerem funcionar a máquina produtiva baseada no modelo econômico do grande latifúndio de exportação – não fica difícil compreender a importância e a centralidade adquiridas pelos pretos-velhos no seio da religiosidade umbandista.

Entretanto, da mesma forma que a presença e o culto aos pretos-velhos jamais esteve exclusivamente circunscrito ao contexto umbandista, embora aí tenha se destacado, processos de sacralização e culto de negros escravizados nem mesmo ficaram restritos no Brasil apenas à figura dos pretos-velhos, como bem demonstram M. D. Souza (2001; 2007) e Augras (2009) em suas minuciosas investigações acerca da “invenção” imaginária e do culto à Escrava Anastácia, que ganhou visibilidade no Rio de Janeiro no início dos anos 1970 e expandiu-se de tal forma que em meados dos anos 1980 desencadeou até mesmo um amplo “movimento pró-canonização de Anastácia” (AUGRAS, 2009, p. 101).

Embora o culto a Anastácia tenha em vários momentos, e sobretudo em contexto umbandista, previsivelmente se sobreposto ao culto aos pretos-velhos – vide a marcante presença de pretas-velhas de nome Anastácia relatadas na literatura (HALE, 1997) – ele surgiu e se desenvolveu de maneira notadamente diferente (M. D. SOUZA, 2001; 2007; AUGRAS, 2009), podendo ser considerado um outro exemplo da importância do “escravo negro” como imagem atuante na memória coletiva de grande parte da população brasileira.

De fato, seja no caso da Escrava Anastácia, seja no dos pretos-velhos, seja em contexto umbandista, seja em quaisquer outros contextos, a assertiva é correta, fundamental e inescapável: trata-se, em última análise, de rememoração coletiva da experiência histórica da escravidão, consubstanciada na forma de “espíritos escravos” (ancestrais) de origem africana e afro-brasileira, e de suas respectivas histórias de vida, trajetórias e legados existenciais; homens e mulheres negros que, antes de morrerem e retornarem sacralizados para intervirem

no mundo de seus descendentes vivos (o nosso mundo), efetivamente trabalharam, suaram, sofreram, sangraram, rezaram, lutaram, curaram, aprenderam, se revoltaram, enfeitiçaram, sonharam, viveram.

Conforme afirma Trindade (2000, p. 160):

Nas narrativas sobre os pretos-velhos estão situados os quadros sociais de referência em que se constrói a memória coletiva do negro. As estruturas dessas narrativas são homólogas às encontradas na construção da memória, ambas operam segundo o processo de bricolagem, de recombinações de elementos extraídos da história vivida. A organização de seus elementos díspares não se constitui como justaposições combinatórias sem um projeto anteriormente definido. Mas, conforme já visto, há nessa construção organizatória o sentido da representação e reflexão de uma situação escravocrata. Fundada na transmissão oral e ritual dos mitos, se instaura a reflexão sobre a história vivida.

E completa, articulando o sentido pragmático dessa “reflexão sobre a história vivida” nas experiências concretas dos adeptos do culto aos pretos-velhos:

As narrativas míticas configuradas na memória social da escravidão formam esquemas significativos para a compreensão e interpretação das necessidades, interesse e expectativas dos negros na atualidade. Nesse sentido, o mítico adquire a intenção da história conduzindo a reflexão sobre um tempo reconstruído nas lembranças que encontra seu significado nas experiências cotidianas do presente. “A escravidão ainda existe”, dizem os depoentes e a liberdade, por meio da luta ou obtida com o auxílio da intervenção divina, é um contínuo princípio de esperança, que se renova na evocação do passado (Trindade, 2000, p. 162).

Inversamente, pode-se dizer que a memória coletiva do negro (na dupla acepção da expressão) constrói-se ininterruptamente, articulando-se em sempre renovadas montagens no interior e desde quadros sociais de referência que estão situados nas suas narrativas, sendo o preto-velho – no contexto específico do sagrado – e suas concretas manifestações junto às comunidades contemporâneas que de suas “histórias” fazem “uso”, uma via privilegiada de acesso aos significados profundos do “ser-negro” tal como historicamente constituídos (e constituindo-se) no âmago da sociedade brasileira.

Na umbanda a posição de destaque dos pretos-velhos pode ser evidenciada a partir de uma consulta aos estudos já realizados sobre o tema, onde se constatará que são, juntamente com os exus e os caboclos, as entidades mais largamente comentadas, discutidas e referenciadas. Entretanto, no que tange à posição hierárquica e à frequência de incorporação dos pretos-velhos cabem algumas ressalvas, em alguma medida sempre necessárias quando se afirma categoricamente algo como genericamente válido em relação à umbanda.

Negrão (1996) embora reconheça, a partir de seu trabalho de campo e do vasto levantamento documental que fez sobre a umbanda paulista, o preto-velho como uma das mais tradicionais categorias espirituais, e como o segundo “guia” mais frequente nos terreiros (logo atrás do caboclo), afirma que após um período de predominância e destaque nos primórdios da umbanda (décadas de 1930 e 1940) os pretos-velhos começaram sistematicamente a perder terreno:

Predominantes nas denominações [de terreiros] das décadas de 30 e 40, os Pretos Velhos perderam terreno na década de 50 para os Caboclos e, embora atualmente disputem com os Baianos o segundo lugar, estão longe de terem desaparecido, conforme supõe recente estudo (NEGRÃO, 1996, p. 203)⁴⁵.

O “recente estudo” referido por Negrão (1996) é o de Brumana e Martinez (1991), que traz as mais destoantes afirmações sobre os pretos-velhos encontradas em toda a literatura. Em meio às suas reflexões e análises do conjunto do panteão umbandista, e após terem proposto um esquema classificatório das categorias que o compõem – A. *Sardônico-marginal*: exu, pomba-gira; B. *Sério-legal*: caboclo, ogum, boiadeiro; e C. *Jocoso-familiar*: baiano, marujo, criança (BRUMANA; MARTINEZ, 1991, p. 282-285) – os autores afirmam que

⁴⁵Negrão (1996) faz referência ao fato de que ao inaugurar um novo terreiro os umbandistas com frequência o batizam com o nome do espírito principal (o “chefe de cabeça”) de seu pai-de-santo, líder espiritual da recém-aberta casa religiosa. O autor utilizou-se de um amplo levantamento dos nomes de terreiros registrados oficialmente ao longo das décadas como parâmetro para suas reflexões acerca da importância dada pelos umbandistas a cada uma das categorias espirituais que compõem seu panteão.

[...] entre o panteão tal como se apresenta de forma “ideal” e o sistema a ele subjacente, de acordo com nossa análise, existe um desajuste. Uma figura, a do preto velho, não corresponde totalmente a nenhum dos vértices de nosso triângulo; seu lugar se desloca de forma indeterminada entre o pólo “sério” e o “jocoso”. Essa defasagem não compromete nossos resultados; pelo contrário, talvez seja justamente o que os confirma. Preto velho é o Orixá que mais raramente baixa na terra; em alguns terreiros ele o faz apenas uma vez por ano, no dia de sua festa. Por trás das explicações que alguns agentes dão para esse fato (o desgaste físico que sua incorporação acarreta para o “cavalo”, como se as piruetas das crianças ou o retorcimento do Exu não fossem tão ou mais trabalhosos) descobre-se uma razão mais convincente para tal anomalia: o preto velho é um “desviante” do sistema, sua presença na terra não serve para expressar o que o culto elabora simbolicamente (p. 290).

A esse respeito, Negrão (1996, p. 34) não poupa críticas aos autores:

Apesar dos muitos méritos do trabalho, talvez a mais penetrante análise etnológica já feita sobre a Umbanda, [...] suas análises relativas ao tradicional Preto Velho deixam a desejar. [...] Veremos que os Pretos Velhos representam sempre a serenidade e a paz, ao mesmo tempo em que são espíritos familiares, tratados frequentemente por vó, vó, pai, mãe, porém nada jocosos. Para serem incorporados ao esquema, o mesmo teria de ser modificado, pois o implodiria em sua lógica ternária. Talvez seja este o seu caráter “desviante”. A ausência do Preto Velho nos esquemas interpretativos dos autores, não obstante presente nos terreiros, evidencia uma falha metodológica do trabalho: seu suporte empírico insuficiente. Esta falha não seria tão gritante, não reivindicassem eles a universalização de suas conclusões, que acreditam válidas para toda a Umbanda.

Além de contundente exemplo da ampla diversidade existente no interior da umbanda, e conseqüentemente um alerta aos pesquisadores em favor de manterem-se rigorosos e despretensiosos no que tange à universalidade de suas análises e conclusões, as afirmações de Brumana e Martinez (1991) obrigam a considerar, em desacordo com o que afirmam os demais autores da literatura científica, que também em relação aos pretos-velhos os umbandistas (ou ao menos parte deles) parecem ter suas “ressalvas”.

Ou talvez não, já que parece ter escapado a Brumana e Martinez (1991) o fato de que na umbanda nem sempre “frequência” significa prestígio e influência, uma vez que não é incomum acontecer de as entidades tidas como as mais importantes ou poderosas serem também as mais veladas e discretas, apresentando-se apenas em ocasiões especiais ou

potencialmente problemáticas, como demonstram Trindade (1985) e Augras (2009) em seus trabalhos acerca das enigmáticas figuras dos exus e do Zé Pelintra.

Aliás, parece interessante ponderar que pelo avesso Brumana e Martinez (1991) não deixaram de dar aos pretos-velhos um lugar de grande destaque. Afinal, ser o único “desviante” significa indubitavelmente conter algo em si de natureza exclusiva e deveras especial. Tudo indica que Brumana e Martinez (1991) meio que inadvertidamente e à sua revelia tenham captado a importância e o destaque dos pretos-velhos exatamente em sua explicitada dimensão de propalada “ausência”.

No que tange enfim à afirmação de serem os pretos-velhos uma das entidades mais largamente comentadas e referidas na literatura acadêmica parece não haver quaisquer ressalvas a serem feitas. De fato, ao contrário do que acontece com muitas categorias espirituais, sobretudo aquelas tidas como de aparecimento mais recente, que são muitas vezes ignoradas ou simplesmente desconhecidas por alguns autores, não há provavelmente nenhum estudo já realizado sobre a umbanda – não importando a esse respeito sua amplitude, generalidade, recorte temático ou alcance – que não tenha dedicado ao menos alguns parágrafos para descrever e analisar os pretos-velhos, ou mesmo algum aspecto contingente a seu culto e sua presença em meio ao panteão umbandista.

Não obstante as diferenças e peculiaridades de cada pesquisador na maneira de conceber o preto-velho e sua posição no contexto mais amplo do panteão e da própria umbanda, de modo geral em relação às suas características salientes, significações e representações míticas existe significativo consenso: são espíritos de velhos cansados de aparência frágil que costumam incorporar nos terreiros curvados e trôpegos, inequivocamente negros escravizados exaustos após anos de castigos e trabalho servil.

Os pretos-velhos são tidos ainda como espíritos calmos, meigos, humildes e paternais que acolhem e apaziguam os ânimos de seus “filhos” (médiums e consulentes), tantas vezes

abalados pelas conturbações e reiteradas dificuldades que pululam em meio à existência cotidiana, de maneira solícita, pacífica, encorajadora e dedicada. Símbolos de bondade, moralidade (cristã), apego ao próximo e aceitação incondicional do trabalho e das mazelas do mundo, que eles próprios sentiram na pele serenamente ao longo de uma vida sofrida de escravidão, carregam com entusiasmo e inabalável fé e esperança a marca da cristandade e a sabedoria penosamente adquirida do respeito, da submissão, da reclusão, da tolerância, da caridade, do amor e da resiliência. Conforme comenta Silva (1994, p. 121-123):

O preto velho, quando incorporado nos médiuns, apresenta-se como o espírito de um negro escravo muito idoso que, por isso, anda todo curvado, com muita dificuldade, o que o faz permanecer a maior parte do tempo sentado num banquinho fumando pacientemente seu cachimbo. Esse estereótipo representa a idealização do escravo brasileiro que, mesmo tendo sido submetido aos maus tratos da escravidão, foi capaz de voltar à Terra para ajudar a todos, inclusive aos brancos, dando exemplo de humildade e resignação ao destino que lhe foi imposto em vida.

Além disso, são reconhecidos como exímios conhecedores dos poderes benéficos e curativos da natureza, consubstanciados nos efeitos obtidos por meio da utilização de ervas e plantas as mais diversas, que em seu conjunto constituem os recursos daquilo que se costuma chamar de “medicina popular”. Porém, são tidos como os grandes especialistas em cura na umbanda não apenas pelos seus conhecimentos de “farmacologia natural e popular”, mas acima de tudo pelos seus grandes poderes de manipulação mágica expressos tanto em termos do recurso a rezas e benzeções (“passes”), como da utilização das mais diversas receitas e procedimentos de feitiçaria (“mandingas”).

Cabe destacar que esse potencial curativo de forma alguma é restrito na umbanda ao trabalho dos pretos-velhos. Na verdade, todas as entidades do panteão, umas de maneira mais explícita e alardeada e outras menos, realizam curas quando solicitadas, existindo ainda tipos de cura que são tomados como especialidade de uma determinada categoria espiritual. Entretanto, a prerrogativa da cura nunca deixa de ser associada enfaticamente aos pretos-

velhos, sendo esta uma das principais qualidades a eles atribuídas nas apreciações dos pesquisadores.

Como a magia pode ter diversos usos e aplicações, é justamente pela via da atribuição de amplos conhecimentos e poderes mágicos que os pretos-velhos se tornam portadores da fama de serem hábeis feiticeiros (ou “mandingueiros”), ponto de partida no qual se funda e a partir do qual se irradia pleno de ambiguidade outro universo simbólico também consubstanciado no interior da categoria espiritual preto-velho.

Atinada com a concepção antropológica de magia como recurso simbólico de manipulação da natureza fundamentalmente alheio, quando não completamente avesso, a disposições morais (ao menos tal como articuladas a partir de uma lógica ocidental), tal ambiguidade está no cerne da distinção histórica entre magia branca (executada para o “bem”) e magia negra (executada para fins “maléficos”), que no fundo apenas classifica o direcionamento e o objetivo da instrumentação do poder mágico em termos da moralidade (de alguém)⁴⁶.

Portanto, se a magia dos pretos-velhos certamente cura, se presta a caridade, ao socorro das pessoas que os procuram nos terreiros de umbanda queixando-se das mais diversas desordens (MONTERO, 1985), não é apenas isso que ela faz ou pode potencialmente fazer. Nesse ponto, para avançar nos desdobramentos acerca do preto-velho e chegar ao sentido pleno de sua ambiguidade é preciso reencontrar-se mais uma vez com a história brasileira tal como se apresenta na memória coletiva consubstanciada pelo imaginário popular, ou em outros termos, com a dimensão fundamental dos pretos-velhos enquanto espíritos de negros escravizados.

⁴⁶No universo umbandista tal distinção encontra seu corolário na divisão do panteão entre entidades “de direita” (fundamentalmente pretos-velhos, caboclos e crianças) e “de esquerda” (fundamentalmente exus e pomba-giras), os dois domínios diametralmente opostos que configuram os parâmetros daquilo que se poderia chamar de “moralidade umbandista” (NEGRÃO, 1996). Entretanto, as fronteiras que separam “direita” e “esquerda” são flexíveis e permeáveis, uma vez que na umbanda são cultuados espíritos individualizados que podem, dentro de certos limites, transgredir as taxonomias ordenadoras do sistema em novas e inesperadas conformações.

Não é necessário um mergulho muito profundo na história do Brasil para se constatar que nem todos os negros trazidos da África para trabalharem como escravos correspondem ao modelo hegemônico de caracterização dos pretos-velhos. Longe de terem sido indefesos e homogeneamente obedientes e submissos em relação ao trabalho servil e à condição desagregadora da escravidão, muitos negros se rebelaram, fugiram de seus senhores e lutaram firmemente por liberdade e autonomia, seja através da guerra (concreta) pelas armas, seja através da guerra (simbólica) pela feitiçaria.

No que diz respeito à guerra pelas armas, articularam fugas, revoltas e ataques que com intensidade variável constituíram uma ameaça às lideranças políticas e aos proprietários de escravos em vários momentos e lugares ao longo de todo o período escravocrata brasileiro. Formaram comunidades organizadas, recriando hierarquias sociais e modelos culturais oriundos de sua referência africana (LOPES, 2006). Tais comunidades, conhecidas como quilombos, existiram em grande número espalhadas por todo o país (MOURA, 1981).

No que tange à guerra “simbólica”, muito mais velada e sorrateira, utilizaram secretamente (longe das vistas do senhor e de sua família, frequentemente as vítimas potenciais) conhecimentos ancestrais trazidos de suas terras natais africanas em rituais de feitiçaria realizados seja nas senzalas das grandes fazendas de monoculturas agrícolas de exportação (mundo rural), seja em meio às confrarias e irmandades de negros radicadas nas cidades (mundo urbano). Tais procedimentos rituais visavam quase sempre impingir aos “brancos opressores” malefícios e mazelas dos mais variados tipos (inclusive, em casos radicais, a morte e a perda de entes queridos), motivados por sentimentos de revolta e vingança que brotavam no seio das comunidades escravas, ou ao menos em alguns de seus membros (BASTIDE, 1971).

Nesse sentido, seria lícito conjecturar que memórias coletivas de rebeldia e insurgência associadas à escravidão – representadas epicamente em narrativas heroicas acerca dos

quilombos e de seus líderes, amplamente apropriadas e difundidas como modelos idealizados no interior da retórica ideológica de algumas vertentes do movimento negro – façam parte do imaginário popular e religioso afro-brasileiro tanto quanto as memórias de escravos pacientes e submissos, a partir de processo similar de sacralização de vivências históricas.

Ortiz (1991) em “A morte branca do feiticeiro negro” afirma que se houve um dia o rebelde quilombola ele teria se perdido no imaginário religioso. Uma vez que a umbanda desde seu surgimento tem vivido sob a pressão de uma corrente de intelectuais que buscam sua legitimação social através da unificação e doutrinação de seus ritos e mitos, Ortiz argumenta que essa corrente, representada sobremaneira pelas federações umbandistas, teria sido responsável ao longo das décadas pelo suposto “eclipsamento” dessa parte da memória coletiva relativa à escravidão.

Na verdade Ortiz (1991) parece ter se precipitado, pois apesar de menos evidentes nos terreiros onde são cultuados e de serem consideravelmente menos referidos no conjunto da literatura científica – e de maneira bem menos pormenorizada, certamente não por acaso, mas por razões similares àquelas que dificultaram o acesso de uma pesquisadora experiente como Monique Augras (2009) ao universo do Zé Pelintra – tais memórias coletivas consubstanciam-se na umbanda na forma de espíritos que se auto referem como quilombolas, fugitivos e feiticeiros, mas que negros escravizados que são apresentam-se e são reconhecidos como pretos-velhos.

Entretanto, é impossível desconsiderar que tal faceta rebelde dos pretos-velhos seja não apenas menos evidente, mas possivelmente, e simplesmente, também menos presente no universo umbandista. Cabe assim um questionamento acerca das causas que poderiam ter levado a isso, já que não há razões para se supor que determinada faceta da memória coletiva da escravidão tenha a princípio se enraizado no imaginário mais fortemente do que outra.

Uma resposta a essa questão pode estar no argumento de Ortiz (1991), cujo equívoco teria sido unicamente superestimar os potenciais poderes “embranquecedores” da doutrinação dos intelectuais umbandistas. Outra forma de abordar a questão é pela suposição de que com o tempo tais pretos-velhos revoltosos tenham em muitos lugares se (con)fundido com os exus, perdendo sua especificidade numa espécie de “amálgama simbólica” que condensou num único personagem toda a referência aos aspectos, por assim dizer, “agressivos” e “ressentidos” que compunham a memória coletiva da população afro-brasileira. Tal suposição parece verossímil tendo em vista que muitos pesquisadores cometeram em seus estudos fusões (e confusões) semelhantes.

Seja como for, dentre as referências existentes a essa outra faceta do preto-velho, geralmente vagas e pontuais, destaca-se o estudo de Lapassade e Luz (1972). Os autores categoricamente relatam a existência de entidades que configurariam uma espécie de subtipo “insurgente” de preto-velho, as quais denominam “pretos velhos quimbandeiros”:

Exu não é o mestre único e absoluto do terreiro de Quimbanda, mas é ele que encontramos mais frequentemente, é o mais conhecido e popular com suas mulheres Pomba-Gira e Maria Padilha. Existe ainda na Quimbanda então, os “caboclos quimbandeiros” e também os “pretos velhos quimbandeiros”. Se os Exus representam os heróis da revolta Palmarina esses índios e esses escravos foram aqueles que lutavam lado a lado pelo Quilombo, os primeiros nas matas, os segundos na senzala, incentivando e apoiando a insurreição (LAPASSADE; LUZ, 1972, p. XVI-XVII).

Lapassade e Luz (1972) não esclarecem se o uso dessa terminologia adjetivada é intrínseco ou não aos dados obtidos por eles em campo, ou seja, se os próprios umbandistas interlocutores da pesquisa utilizavam-se de tal “subclassificação”. É bastante provável que não, tendo sido essa nomenclatura criada pelos autores para marcar o lugar que estas entidades “quimbandeiras” ocupariam dentro do suposto conflito entre umbanda – segundo os autores desmembramento religioso conformado à moral e aos bons costumes dominantes – e quimbanda ou macumba – face mágica e contestadora que contaria a história da luta de

libertação presente na memória coletiva das camadas populares – cujas entidades (exus, pombagiras, “pretos velhos quimbandeiros” e “caboclos quimbandeiros”) e práticas rituais seriam “símbolos de uma proposição libertária”, de uma espécie de contracultura de libertação constantemente vítima de tentativas de repressão por parte da sociedade dominante.

Apesar de polêmico em suas conclusões, e descuidado e reducionista em sua linha argumentativa, o estudo tem o mérito de entrar a fundo numa outra faceta da religiosidade popular e mostrar que o fenômeno da possessão umbandista consubstanciado no vastíssimo imaginário social brasileiro pode ser mais complexo e variado do que se supunha.

Diana Brown (1994, p. 75) é outra autora a confirmar de forma inequívoca a existência de tais espíritos, associando-os diretamente às figuras históricas dos escravos negros fugitivos, revoltosos e feiticeiros, e aos exus:

Exús have another form of identity, however, through which they often exercise their black arts. Exú may be “crossed”⁴⁷ with a Preto Velho. He may thus regain an African identity, which goes far in suggesting the degree to which, as a simple Exú, he has lost it. An Exú crossed with a Preto Velho, one of the most potent figures in Quimbanda, represents a figure familiar in Brazilian history and literature: the evil or amoral slave, the feiticeiro (African sorcerer). As historical figures, sorcerers were active in opposing individual masters and in fomenting slave revolts. They were greatly feared by slaveowners and represented symbols of resistance to the slave regime.

Outro autor que merece destaque, dada sua enorme relevância no quadro dos estudos afro-brasileiros⁴⁸, em relação à referência que faz acerca da existência de espíritos “quilombolas” é Bastide (1971, p. 437), que discorrendo sobre questões de conflitos raciais no Brasil e em outros países escravagistas vai afirmar que “a sociedade branca também criou,

⁴⁷Termo utilizado pelos umbandistas para referirem-se a entidades que estão na interseção entre a “esquerda” e a “direita”, pertencendo e atuando em ambos os domínios ao mesmo tempo; ou ainda para referirem-se a um espírito particular pertencente a duas categorias espirituais simultaneamente, mesclando características de ambas numa espécie de bricolagem individualizada.

⁴⁸Embora tenha dedicado relativamente pouco espaço em sua vasta obra para a apreciação da herança religiosa banta em geral, e da umbanda em particular.

para se defender e se justificar da escravidão, dois tipos de negros: o ‘negro bom’ (Pai João)⁴⁹ e o ‘negro mau’”. Segundo Bastide (1971, p. 437), inspirando-se nesses modelos

[...] o espiritismo, com efeito, distingue duas espécies de espíritos africanos: os negros maus, que só descem para fazer o mal, trazer a doença, a desgraça e a discórdia aqui embaixo e que o médium deve expulsar depois de um pequeno discurso de moral para os fazer voltarem a melhores sentimentos; e, em segundo lugar, os negros bons, que só descem ante a perspectiva de poderem fazer um pouco de bem à humanidade sofredora. Ora, que é o negro mau senão a imagem do negro quilombola, do negro criminoso, enquanto o bom negro, personificado em Pai João, representa o escravo conformado, submisso – ou, como se diz nos Estados Unidos, o negro que, em vez de reivindicar, conhece seu lugar, como um animal doméstico. Pai João é o velho africano, de cabelos que já embranqueceram, que conta histórias do “tempo em que os animais falavam”, que canta para os filhos do senhor branco antigas canções dolentes, que leva surras mas retribui o mal com o bem, devotado, sempre pronto aos maiores sacrifícios.

E conclui, salientando um aspecto que, se por um lado não pode deixar de ser considerado como também tendo desempenhado seu papel na conformação da umbanda e de seu panteão, por outro, tomado no sentido enfático e determinante dado por Bastide (1971, p. 438), comprometido que está com uma apreciação sociológica do fenômeno, não deixa de suscitar ressalvas:

É na medida em que o negro se amoldava a essa imagem preestabelecida, que ele podia assegurar-se do afeto condescendente do seu senhor; o mito serviu a um tempo para tornar a escravidão mais suave e o africano mais submisso. Hoje é curioso verificar que o homem de cor, em vez de se revoltar contra esse estereótipo, o aceita por sua própria conta. [...] Pois bem: malgrado isso, o preconceito de cor não deixou de se introduzir no espiritismo brasileiro.

Como se vê, Bastide (1971) concebe o preto-velho umbandista em última instância como produto da opressão racial historicamente sofrida pelos negros, ou melhor dizendo, dos efeitos culturais oriundos desse processo (a aculturação), coerentemente com sua visão

⁴⁹Referência ao “mito do Pai João”, personagem do folclore negro que representaria o modelo do escravo submisso, dócil e virtuoso (“de alma branca”) conformado com sua condição, tido muitas vezes como símbolo da herança e das tradições africanas e exata antítese do feiticeiro vingativo e do quilombola revoltado. Ramos (1954) e Santos (1998) argumentam que a construção de tal personagem deu-se decisivamente influenciada pela “opressão branca”, ou seja, pelas relações desiguais de poder racial historicamente arraigadas na sociedade brasileira, num processo semelhante ao ocorrido nos Estados Unidos por meio do afamado romance “Uncle Tom’s Cabin” (A cabana do Pai Tomás) de Harriet Beecher Stowe (originalmente publicado em 1852).

abrangente da umbanda como “cultura africana degenerada”, desvio individualizante e degradação mágica no interior do conjunto dos cultos afro-brasileiros.

Embora reconheça a experiência histórica dos negros como referência para a construção de seus guias espirituais, Bastide (1971) vislumbra tal recurso por um prisma de negatividade, como mero mecanismo de manipulação ideológica do negro (tomado como espectador passivo) cujo resultado não poderia ser outro que não o seu “enquadramento” em um modelo palatável ao seu papel de subalterno frente às classes brancas dominantes, à custa da sistemática perda de sua identidade africana.

Contudo, é importante notar que em momento algum Bastide (1971) faz quaisquer referências a pretos-velhos ao falar de “espíritos africanos”, “bons” ou “maus”. Entretanto, mesmo sem ter-se utilizado da nomenclatura propriamente religiosa, para qualquer pessoa familiarizada com a umbanda e seu panteão é absolutamente inescapável a conclusão de que ao falar de “espíritos africanos bons” Bastide está se referindo aos afamados pretos-velhos.

Por outro lado, a conclusão de que ao falar em “espíritos africanos maus”, inspirados nas imagens de “negros quilombolas”, Bastide (1971) está se referindo àquilo que Lapassade e Luz (1972) chamaram de “pretos velhos quimbandeiros”, ou mesmo simplesmente a uma faceta “de esquerda” contida em alguns pretos-velhos por assim dizer “desviantes”, não é nem um pouco óbvia. De fato, parece muito mais provável que Bastide ao evocar esses espíritos negros de “moral duvidosa” está na verdade referindo-se a outra categoria espiritual muito conhecida do panteão umbandista, a saber, os “senhores da esquerda”, os exus.

Na realidade, tal ambiguidade latente no texto de Bastide (1971) de forma alguma deve ser tomada apenas no sentido de uma falta de precisão e minúcia do autor⁵⁰ (o que

⁵⁰Situação semelhante também ocorre no estudo da antropóloga americana Lindsay Hale (1997), porém neste caso com implicações muito mais sérias para o conjunto do trabalho, corolárias de uma imprecisão grosseria. Isso na medida em que Hale toma os pretos-velhos como tema central de sua investigação, e sem quaisquer preocupações em definir, ainda que vagamente, o quadro abrangente do panteão umbandista, refere indiscriminadamente como pretos-velhos espíritos claramente pertencentes à categoria espiritual exu, como a própria autora deixa evidente nas referências que faz à Renato Ortiz (1991).

certamente também é), mas pelo simples fato de manifestar-se já denota, como também atesta Brown (1994), que entre pretos-velhos e exus parece existir algum tipo de aproximação associativa fundamental, ligação estrutural de base que permite que em certos contextos possam ser confundidos e tomados como parte ou manifestação de um mesmo fenômeno, não obstante em outros possam ser tomados como manifestações inteiramente diferentes no conjunto da cosmologia religiosa.

E de fato tal elo associativo entre exus e pretos-velhos não passou despercebido a outros autores que se prestaram a investigar a espiritualidade umbandista pelo prisma da configuração específica de seu panteão, sendo, certamente não por acaso, enfatizada sobretudo por aqueles que tentaram compreendê-la a partir da dinâmica concreta das relações raciais (BASTIDE, 1971; MONTERO, 1985) ou sócio-históricas (BROWN, 1994) existentes no seio da sociedade brasileira; ou que ao empreenderem análises focais acerca do personagem exu (TRINDADE, 1985; ORTIZ, 1991) perceberam a importância dos atributos “negro” e “africano” como componentes importantes de sua caracterização⁵¹.

Dessa forma, sendo os exus negros marginais e demonizados e os pretos-velhos negros (por excelência) velhos, submissos e domesticados, parece ser exatamente em torno do significante identificatório “negro” que se constrói a ponte simbólica que une esses dois universos tão próximos e ao mesmo tempo tão distintos.

Ainda a respeito da importância do elemento “negro” na constituição das entidades que compõem o campo do sagrado umbandista, não vai faltar quem inclua outras categorias nesse “circuito simbólico”, como Concone (2001, p. 292), que caracteriza os relativamente recentes espíritos baianos como “negros jovens, mestiços e migrantes”, e mesmo os tradicionais caboclos como “índios negros” (CONCONE, 1987, p. 27), ambos supostamente

⁵¹Trindade (1985) concebe os exus da umbanda como reinterpretações do orixá africano exu no quadro da “configuração simbólica de negro e demoníaco” (p. 128), expressão de uma posição de liminaridade enquanto “herói africano trickster e ambíguo” (p. 133). Já Ortiz (1991, p. 134) afirma que “[...] ele é o que resta de negro, de afro-brasileiro, de tradicional na moderna sociedade brasileira”.

produtos do cruzamento entre raças que marcou e ainda marca a modelagem do povo brasileiro.

Para concluir a questão acerca da existência de elementos moralmente ambíguos ou “de esquerda” contidos no interior da categoria espiritual preto-velho, cabe constatar que outras referências constam na literatura somando-se às já citadas. Em seu conjunto, pode-se distinguir entre as que inequívoca e diretamente se referem aos pretos-velhos (BROWN, 1994; LAPASSADE; LUZ, 1972; BIRMAN, 1985; SANTOS, 1998; NUNES-PEREIRA, 2006⁵²; M. D. SOUZA, 2006⁵³), seja no quadro de uma espécie de “subcategoria”, seja como pretos-velhos particularizados com características “desviantes” do modelo “tradicional” (“cruzados” ou com estilo e características mais próximas dos exus), seja ainda como traços de ambiguidade identificados em pretos-velhos que a uma primeira vista parecem conformar-se ao estereótipo comumente aceito; e, por outro lado, as referências indiretas que na verdade resvalam no universo dos exus (BASTIDE, 1971; MONTERO, 1985; HALE, 1997), estabelecendo entre estes e os pretos-velhos explícitas confusões sugestivas de implícitas pontes simbólicas que permitem pensá-los de forma mais integrada, inseridos no contexto de um “complexo” mais amplo.

Vale destacar, a título de ressalva, que tais referências não podem ser tomadas em seu conjunto como manifestações de um mesmo fenômeno, mas apenas como indícios variados da existência de ambiguidades em meio ao universo simbólico dos pretos-velhos umbandistas.

⁵²Nunes-Pereira (2006, p. 70-74) descreve dois pretos-velhos, Pai Cipriano e Pai João Baiano, que além de utilizarem-se de aparatos pouco convencionais – tais como chapéu de palha, bengala e caneca com detalhe em forma de caveira, cachaça, e pimenta – comportam-se ritualmente de maneira parecida com o que habitualmente se esperaria de exus e baianos (aliás, o próprio nome de um deles explicitamente sugere um possível “cruzamento”): resmungam, fazem gozações, falam palavrões, dirigem ofensas e ameaças, pedem pagamento pelos “trabalhos”, e fazem “traquinagens” e “brincadeiras”; o autor ainda transcreve pontos-cantados (músicas rituais) entoados na presença de tais entidades que falam de “vingança”, “buscar os inimigos, mortos ou vivos”, “calunga” (cemitério) e “cachaça”.

⁵³Em seu trabalho de campo no célebre terreiro fundado por Zélio de Moraes, a Tenda Nossa Senhora da Piedade, M. D. Souza (2006, p. 71) constatou a inexistência de culto aos exus sob a justificativa de que um preto-velho chamado Pai Antônio, um “mirongueiro” que pratica a magia “[...] lidando com as forças malignas, tendo sobre elas poder de coerção”, cumpre a função que lhes seria destinada.

Afinal, é evidente que quando um pesquisador estabelece associações ou faz aproximações, implícitas ou explícitas, entre pretos-velhos e exus, isso não pode significar a mesma coisa que um pai-de-santo referir uma nova entidade incorporada em seu terreiro como sendo um “preto-velho quimbandeiro” (LAPASSADE; LUZ, 1972) ou um “preto-velho de tronqueira” (M. D. SOUZA, 2006). Em outras palavras, a existência de pretos-velhos com características notadamente próximas às dos exus, ou mesmo às dos baianos, não tem o mesmo peso e implicação que a referência explícita destas entidades como sendo “cruzadas”, ou ainda como compondo um tipo de subcategoria espiritual com características próprias discerníveis pelos médiuns que os incorporam e pelos religiosos com os quais interagem.

Portanto, não obstante o significativo número de referências existentes na literatura, em grande medida meramente descritivas e desinteressadas – poucos autores levaram a cabo, e apenas incidentalmente, reais esforços em analisá-las e teorizá-las – a verdade é que escasso conhecimento sistemático já foi produzido acerca desses “outros pretos-velhos”.

Expressão de parte importante da memória coletiva e histórica afro-brasileira, os pretos-velhos parecem guardar sentidos dispersos e ainda inexplorados em heterogeneidades consubstanciadas em construções imaginárias que remetem a diferentes dimensões da escravidão (resignação e revolta), da umbanda (“direita” e “esquerda”) e da própria condição (existencial e moral) humana.

Numa religião dinâmica e criativa como a umbanda, constantemente aberta a novas modalidades de manifestação do sagrado, onde mesmo no interior de uma determinada categoria espiritual como as caboclas (BAIRRÃO, 2003a) ou os exus (BAIRRÃO, 2002) podem-se prospectar diferentes composições simbólicas circunscritas em torno de subdivisões e subtipos frequentemente reconhecidos e legitimados pelos próprios religiosos, sem dúvida vale a pena dedicar esforços na investigação de heterogeneidades e filigranas sutis acerca das particularidades na vivência do sagrado de específicos médiuns e terreiros. No que tange aos

pretos-velhos a literatura parece corroborar amplamente que tal recomendação é não apenas válida, mas indispensável e urgente para o aprofundamento dos saberes a seu respeito.

Nesse sentido, muitos estudiosos da umbanda ao tentarem descrever e analisar as diferentes categorias espirituais que compõem seu panteão deram-se conta da utilidade de uma abordagem comparativa. Essa forma de proceder certamente se justifica na medida em que essas categorias parecem compor em seu conjunto um sistema lógico, tomando sentido apenas através de tramas dinâmicas de relações (similitude, oposição, aproximação, distanciamento, combinação) estabelecidas umas com as outras.

Em relação aos pretos-velhos, não obstante as referências que os colocam em associação e proximidade com as linhas dos exus, baianos e até crianças⁵⁴ (BIRMAN, 1985; NEGRÃO, 1996), foi a linha dos caboclos a escolhida pela maioria dos pesquisadores como modelo comparativo privilegiado para se definirem as características fundamentais que circunscrevem “quem são” e “para que servem”, sendo a recíproca igualmente verdadeira.

Longe de ter sido meramente arbitrária, tal escolha funda-se no fato de muitos pesquisadores terem visto, cada qual a seu modo, caboclos e pretos-velhos como paradigmas que definiriam no conjunto do sistema cosmológico os eixos antitéticos (polos antagônicos) e complementares fundamentais daquilo que a umbanda elaboraria sócio-culturalmente.

Diana Brown (1994) dedicou um capítulo inteiro de seu clássico estudo sobre a umbanda à reflexão dos pretos-velhos e dos caboclos em suas implicações e funções no interior da cosmologia religiosa. A autora define os pretos-velhos, em contraste com os caboclos, da seguinte forma:

These “Old Blacks” are the spirits of Africans enslaved in Brazil, generally slaves from Bahia. All are elderly, and they are named and addressed familiarly and affectionately in kin terms: Vovó (Grandmother) or Vovô (Grandfather), Tia (Aunt), and Tio (Uncle), Mãe (Mother), and less often,

⁵⁴Segundo Negrão (1996), a afinidade dos pretos-velhos com as “crianças espirituais” se estenderia também às crianças “de carne e osso” e às mulheres grávidas, que seriam presenças frequentes em suas giras; tal afinidade seria ainda mais marcante no que tange à sua versão feminina, as pretas-velhas.

Pai (Father). They are characterized as humble, patient, long-suffering, and good. Umbanda leaders repeatedly stressed to me their humildade (humility), bondade (friendship), and caridade (charity) and tended to characterize them as subservient. In contrast to the Caboclos, they are considered to be naturally endowed with humility and extremely anxious to help humans in any way they can. It is said that they love to exercise their many talents in curing and resolving family problems (BROWN, 1994, p. 67-68).

Em outro trecho Brown (1994, p. 69-72) estabelece a oposição entre pretos-velhos e caboclos de maneira ainda mais enfática; entretanto, salienta que longe de representar uma potencial fonte de conflito tal antagonismo se funda em uma relação de complementaridade :

The Pretos Velhos are polar opposites of the Caboclos: elderly, humble, patient, subservient, where the Caboclos are young and vital, arrogant and vain. [...] If Preto Velho symbolize the transcendence of various forms of suffering – slavery, oppression, and illness – Caboclos may represent the other face of non-European Brazil: the independence of those who never experienced slavery, age, illness, oppression, or the yoke of foreign colonization. These two figures thus present complementary images: a utopian image of youth, vigor, health, independence, pride; and the reality of oppression, suffering, age, and infirmity. Multiples symbols, they lend themselves to interpretation as emblems of literary romanticism, nationalism, independence, heroic forefathers, and the transcendence of suffering (BROWN, 1994, p. 69-72).

Note-se que embora apresente ambas as linhas como símbolos complexos centrais na articulação de supostos temas umbandistas fundamentais – tais como a elaboração de uma identidade nacional, do sofrimento e da herança histórica e ancestral brasileira – Brown (1994) não deixa de defini-las reciprocamente, tomando-as como composições diametralmente inversas e, concomitantemente, complementares.

Outra autora a ressaltar pretos-velhos e caboclos como elementos centrais e antagônicos do panteão umbandista é Concone (1987, p. 141-142), que os define como representações de dois modelos possíveis de ação disponíveis às camadas populares, instrumentos de expressão e elaboração de conflitos e tensões sociais a partir do jogo de ambiguidades estabelecido em torno dos ideais de “sofrimento-redenção” e “luta-liberdade”:

As figuras realmente importantes na Umbanda são os Chefes espirituais e os Guias, Caboclos, os Pretos Velhos, as crianças e numa outra dimensão os Exus. Com frequência a Umbanda é definida como a Religião dos Caboclos e Pretos Velhos. Do ponto de vista social esta é realmente a dimensão que consideramos mais importante na análise da Umbanda. Quase poderíamos definir como uma opção popular entre dois possíveis modelos de ação: o Caboclo, que é o índio (embora como já vimos seja também negro), é altaneiro, viril, valente, lutador. [...] O Preto Velho é considerado um “espírito de muita luz”, porque muito sofrido. É humilde, compreensivo, está sempre pronto a ajudar. [...] se apresenta curvado, fala uma algaravia (quase sempre necessita de tradutor) que se considera como sendo “angolano” ou “africano” de modo geral. Chama todos de “meu fio”; sua dança é calma. Fuma cachimbo e usa bastão para se apoiar.

Em trabalho mais recente com o sugestivo título “Caboclos e Pretos-Velhos da Umbanda”, Concone (2001) retoma o tema de maneira mais pormenorizada, concebendo de partida pretos-velhos e caboclos como figuras-chave da cosmologia umbandista e símbolos fundantes da identidade nacional.

Na tentativa de dar conta da dialética sutil interna ao campo umbandista em relação àquilo que ele supostamente elabora socialmente, Concone (2001) estabelece um amplo quadro comparativo dos atributos e características dessas duas categorias de entidades, dentre os quais destaco os seguintes pares de oposições: (preto-velho/caboclo); velhice/juventude; fragilidade/força; bondade/justiça; autoridade familiar/chefia; calma/agitação-movimento; escravidão/liberdade; trabalho/não trabalho; símbolo rural/símbolo da mata (natureza); humildade/arrogância; “cristianismo”/“paganismo”; postura curvada/postura ereta; movimentos lentos/movimentos rápidos; movimentos contidos, para dentro/movimentos abertos, para fora; uso de bengala/figuração de arco e flecha; fumam cachimbo/fumam charuto; silenciosos/barulhentos; fisionomia calma/fisionomia tensa (p. 286-289).

Concone (2001) conclui discorrendo acerca da importância dos pretos-velhos e caboclos enquanto “símbolos da brasilidade” capazes de elaborar sentidos sociais e simbolizar movimentos sociologicamente significativos no âmbito da sociedade contemporânea, emergindo como matrizes fundamentais que recolocam a questão das origens e raízes da identidade nacional.

Birman (1985) é outra autora a salientar o papel desempenhado por pretos-velhos e caboclos, juntamente com crianças e exus, naquilo que a umbanda supostamente apresenta e elabora como suas marcas características. Partindo da apreciação das características, formas de manifestação e funções religiosas dessas quatro classes de espíritos, Birman (1985, p. 44) propõe um esquema de classificação e organização do panteão umbandista embasado em três eixos, cada qual correspondendo a um distinto domínio da experiência humana e a uma específica entidade, com seus respectivos atributos:

O conjunto assim formado se ordena, pois, pela interação de três domínios básicos: a natureza, o mundo civilizado representado pelo espaço familiar e doméstico e o mundo marginal situado no espaço da rua e áreas periféricas. E os três domínios são organizados de acordo com algumas oposições; retomemos o quadro inicial: [1] Natureza (caboclos): selvagens, orgulhosos, independentes do homem branco; [2] Mundo civilizado (pretos-velhos/crianças): domesticados, humildes (escravos), irreverentes (crianças), dependentes do homem branco; [3] Mundo marginal (exus): avessos à ordem, desobedientes, marginais.

Assim, no quadro de seu esquema classificatório, Birman (1985, p. 40-41) apresenta os pretos-velhos da seguinte forma:

Em oposição aos seres da natureza, os caboclos, temos os pretos-velhos, associados, juntamente com as crianças do astral, ao domínio da civilização. Os pretos-velhos se apresentam no corpo dos médiuns como figuras de velhos, curvados pelo peso da idade, falando errado, pitando um cachimbo, bebendo vinho numa cuia, numa imagem que pretende retratar fielmente o ex-escravo africano das senzalas brasileiras do século passado. A elaboração deste tipo faz sobressair com vigor a condição de pretos e escravos. Por vezes, ouvimos nos terreiros referências aos pretos-velhos como grandes feiticeiros. [...] A essa feição intimidante associada à magia negra se contrapõem as qualidades que mais se destacam nesse tipo: os pretos-velhos são vistos como bondosos, humildes, generosos e paternais. [...] O predomínio dessas qualidades afetivas na construção dos pretos-velhos como personagens da umbanda se dá pelo fato de serem eles pensados como elementos subordinados (escravos) numa área em que a nossa sociedade os coloca como predominantes das relações afetivas e de parentesco – a área doméstica. Assim, apesar de grandes feiticeiros, os pretos-velhos são aqueles que foram vencidos pelo afeto e sentimentos paternais, estabelecendo com seus senhores uma relação de lealdade, como humildes servidores da casa-grande.

Concebido a partir de um modelo esquemático comparativo, o preto-velho é destacado por Birman (1985), em contraste com o exu e com o caboclo, como representação da dimensão “doméstica” da vida humana – em sentido amplo, não apenas em termos dos vínculos familiares de cuidado e afeto, mas também daquilo que fundamenta e torna possível o processo civilizatório, ou seja, a solidariedade entre os homens e o imperativo da ordem social. Por outro lado, permanecem atrelados a uma condição de subalternidade e subserviência enquanto ex-escravos de origem africana dotados de qualidades afetivas capazes de obliterar suas feições intimidantes associadas ao poder da feitiçaria.

Embora demasiadamente comprometida com uma concepção da umbanda enquanto culto de inversão social, Birman (1985) oferece, por meio de seu sistema classificatório e das análises que faz do preto-velho, subsídios para se pensar de forma mais integrada e orgânica algumas nuances importantes acerca dessa categoria espiritual que se não passaram despercebidas a outros autores foram abordadas de forma superficial ou pouco sistemática.

No que tange ainda ao preto-velho enquanto representação do mundo civilizado, Lima (1997), partindo de um enfoque teórico-metodológico bastante particular no campo dos estudos afro-brasileiros (denominado de “Metapsicanálise”), propõe um esquema “funcional-psicológico” de classificação e organização do panteão umbandista⁵⁵ em que define os pretos-velhos como entidades inequivocamente ligadas a funções “disciplinadoras”.

Como portadores e guardiões dos imperativos da ordem e da disciplina, os pretos-velhos atuariam junto aos seus devotos através de aconselhamentos, orientações e, quando necessário, repreensões e censuras, exercendo uma autoridade “paternal” moralmente atinada, sem, no entanto, jamais incorrerem em uma postura repressiva, autoritária ou arrogante:

⁵⁵Lima (1997, p. 137-141) divide as entidades do panteão com base em três “funções psicológicas” distintas: 1) entidades disciplinadoras: caboclos, pretos-velhos e vovós (provavelmente referência às pretas-velhas); 2) entidades desrepressoras: erês (crianças), alguns caboclos, boiadeiros, marinheiros, ciganas, iaras e sereias (“entidades femininas ligadas aos cultos da água”); 3) entidades catárticas: exus e pombas-giras (“linhas” da quimbanda). Note-se que os caboclos são as únicas entidades que podem ser classificadas em duas categorias distintas, de modo que os pretos-velhos são os únicos espíritos tomados invariavelmente como “disciplinadores”.

A ação disciplinadora dos pretos-velhos e das vovós se exerce de modo muito mais sutil, principalmente num sentido mais amplo da disciplina, orientando e aconselhando seus consulentes. É de se ressaltar que a característica do tratamento que essas entidades dão às pessoas é uma grande delicadeza, meiguice, tolerância e simpatia. Há uma tônica efetiva paternalista que envolve o consulente num clima de familiaridade, deixando-o totalmente descontraído para que possa abrir o coração e expor com sinceridade os problemas que o afligem (LIMA, 1997, p. 138).

Finalmente, Ortiz (1991) empenhou-se em analisar o panteão umbandista e as entidades que o compõem partindo de uma abordagem conjuntural atinente aos aspectos mais gerais da sua concepção acerca da umbanda enquanto fenômeno social. Na mesma direção de outros pesquisadores, Ortiz (1991, p. 71) define pretos-velhos, caboclos, exus e crianças como as categorias fundamentais do “complexo” espiritual da umbanda:

Em princípio existem quatro gêneros de espíritos que compõem o panteão umbandista; podemos agrupá-los em duas categorias: a) espíritos de luz: caboclos, pretos-velhos e crianças – eles formam o que certos umbandistas chamam de “triângulo da Umbanda”; b) espíritos das trevas – os exus. Esta divisão corresponde à concepção cristã que estabelece uma dicotomia entre o bem e o mal; enquanto os espíritos de luz trabalham unicamente para o bem, os exus, em sua ambivalência, podem realizar tanto o bem quanto o mal, mas representam sobretudo a dimensão das trevas.

Embora apresente em seu esquema classificatório pretos-velhos e caboclos como partes de um mesmo eixo “de luz” (correspondente à “direita” umbandista) em oposição aos “trevosos” exus, Ortiz (1991) estabelece ainda uma divisão fundamental entre ambos, diretamente relacionada e representativa dos processos que segundo o autor definem a dinâmica intrínseca à umbanda desde sua formação e ao longo de todo seu desenvolvimento no âmbito da sociedade brasileira; a saber, como explicita o título de seu trabalho, a morte branca (aculturação brasileira) do feiticeiro negro (raiz africana):

Com a parte brasileira dominando assim a parte africana, pode-se observar uma oposição nítida entre o comportamento valoroso dos caboclos e a humildade dos pretos-velhos. O mimetismo do transe traduz fielmente esta superioridade do caboclo em relação ao preto-velho. Enquanto os espíritos fortes e arrogantes dos indígenas se manifestam sempre de pé, o invólucro material que envolve o transe dos pretos-velhos os obriga a se curvarem em

direção ao solo, como se fosse aí seu verdadeiro lugar. [...] Foi a história brasileira, isto é, a história escrita pelos historiadores que estabeleceu a idéia de superioridade do índio sobre o negro, pois atribuiu-se somente aos indígenas a aptidão de se revoltarem contra a escravidão dos brancos. Desse modo, enquanto o índio é visto como aquele que se revolta contra a forma de trabalho escravo, ao negro se associa o estereótipo da aceitação passiva do sistema escravocrata. [...] Ao mau trato que o senhor de engenho lhe inflige ele deve responder pela compreensão e pelo amor: graças a esta malícia dos fracos ele se vê recompensado pelo Senhor Deus (ORTIZ, 1991, p. 73-74).

Como se vê, Ortiz (1991) concebe os pretos-velhos em uma posição de inferioridade em relação aos caboclos, tal hierarquização sendo tomada como parte da sistemática desvalorização dos elementos propriamente negros e africanos da religião em detrimento de valores mais compatíveis com a moral dos grupos dominantes e com seus ideais de brasilidade, no quadro abrangente dos esforços empreendidos pelos umbandistas em busca de afirmação e legitimação junto à sociedade abrangente.

Entretanto, tal concepção parece ser justificável apenas se circunscrita à umbanda tal como pensada pelo movimento federativo e pelos intelectuais de classe média interessados em seu “branqueamento”. E de fato, as análises de Ortiz (1991) parecem em muitos momentos focarem-se demasiadamente na literatura umbandista produzida por tais intelectuais, tomando tal dimensão letrada e doutrinária da religião como representativa de seu todo, o que, como demonstrou Negrão (1996), configura um grande equívoco.

Assim, apesar do mérito de ter se dado conta da importância do preto-velho enquanto categoria de celebração e elaboração da negritude, do sofrimento (recompensador) e da velhice⁵⁶, as análises de Ortiz (1991) deixam a desejar, ao menos no que tange aos muitos terreiros que pouca ou nenhuma influência recebem das produções literárias e do movimento federativo umbandista.

Pelas mesmas razões Ortiz (1991, p. 74) também comete o já referido engano de afirmar precipitadamente que

⁵⁶Ortiz (1991, p. 74) sugere um esquema baseado no ciclo vital em que concebe ainda os caboclos como entidades que celebram a fase adulta e as crianças espirituais, como o nome indica, o período da infância.

[...] na Umbanda não há lugar para os negros quilombolas que se insurgiram contra o regime escravocrata; como a memória coletiva umbandista coincide com os valores dominantes da sociedade brasileira, ela somente conserva os elementos que estão em harmonia com esta mesma sociedade.

A esse respeito, cabe ainda a ressalva de que Ortiz (1991) investigou a umbanda enquanto fenômeno intrinsecamente urbano, supostamente surgido no âmbito dos processos de industrialização e modernização das grandes metrópoles brasileiras do Sudeste. Entretanto, tem-se sugerido nos últimos anos que a conformação de personagens quilombolas e feiticeiros no interior da linha dos pretos-velhos parece ter ocorrido principalmente em meio a ambientes rurais (M. D. SOUZA, 2006).

Em suma, parece evidente, por um lado, que a apreciação do preto-velho pela via de uma abordagem comparativa, sobretudo no que tange ao contraste com os caboclos, possibilitou a produção de novos saberes acerca de sua posição no contexto do panteão umbandista, e de seu sentido e função no âmbito da religião como um todo. Mas, por outro lado, é também inegável que tais contribuições deixam a desejar no que se refere à consolidação de um conhecimento aprofundado e refinado sobre o preto-velho enquanto fenômeno em si mesmo, consubstanciado por agentes concretos.

Isso se deve, ao menos em parte, às pretensões que nortearam os estudos que dele se valeram, em geral mais preocupados em investigar lógicas subjacentes ao fenômeno umbandista como um todo do que em desdobrar e refletir com minúcia as particularidades inerentes aos seus referidos “componentes”. Entretanto, outra razão parece sobressair-se frente a uma reflexão acerca dos limites de um procedimento exclusivamente comparativo, ou seja, o enquadramento do fenômeno em esquemas classificatórios extrínsecos à sua especificidade e dinamicidade próprias.

Em outros termos, ao inserir o preto-velho em taxonomias supostamente capazes de apreender uma ordem subjacente à fundamentalmente impersistente possessão umbandista, tais estudos parecem ter também podado-o em suas potencialidades subjetivamente

interpeláveis e o achatado em sua vivacidade pragmaticamente manifesta em múltiplas e sempre renováveis conformações.

Tal situação só começou a ser superada a partir da segunda metade da década de 1990, momento em que os saberes sobre o preto-velho deram um salto qualitativo com as primeiras iniciativas empreendidas por pesquisadores no sentido de estudá-lo em si mesmo, tomando-o como tema central e foco de suas investigações.

Lindsay Hale (1997), em seu artigo intitulado “Preto velho: resistance, redemption, and engendered representations of slavery in a Brazilian possession-trance religion”, investigou os pretos-velhos partindo de seu trabalho de campo junto a quatro terreiros de umbanda bastante heterogêneos – de periferia a classe média; de “raiz africana” a “ênfase no kardecismo” – localizados na cidade do Rio de Janeiro.

A autora argumenta que os pretos-velhos funcionariam como símbolos privilegiados capazes de estabelecer a mediação entre os adeptos do culto umbandista e temas-chave contidos na memória coletiva e na ideologia religiosa brasileira, espécies de veículos portadores e transmissores de mensagens por meio das quais os umbandistas interpretariam e elaborariam temas sociais fundamentais e cotidianamente presentes em suas vidas, dentre os quais se destacariam: (opressão de) raça; racismo; (opressão de) gênero; sexualidade; poder e hierarquia⁵⁷; ambiguidade moral; identidade nacional; dominação; exploração; violência; resistência; rebeldia; sofrimento; redenção (transcendência espiritual); e moralidade cristã (HALE, 1997, p. 393).

Ciente da complexidade do fenômeno – tanto em termos da multiplicidade de formas e atitudes que podem ser assumidas pelos pretos-velhos, quanto da enorme variedade de interpretações e recortes a partir dos quais eles podem ser analisados – Hale (1997, p. 395) sintetiza o escopo de seu trabalho da seguinte forma:

⁵⁷Em relação a questões de poder e hierarquia cabe destacar ainda o estudo de Maggie (2001) que, partindo de uma abordagem da atuação ritual dos pretos-velhos através dos conceitos de “liminaridade” e “inversão social”, analisa alguns “usos” que deles podem ser feitos para a afirmação de autoridades e a resolução de conflitos ligados a disputas por posições de poder e prestígio no interior de comunidades religiosas umbandistas.

My interpretative strategy casts the pretos velhos as sign-vehicles through which Umbandistas speak to and embody Brazilian dramas of race and power. I focus on stories about and representations of pretos velhos in terms of three recurrent, interrelated themes. These include the inscription of power on the tortured body of the preto velho; the sexualization and gendering of unequal power; and what I will call the quasi-Hegelian dialectic of master and slave and the slave's struggle for a full humanity, which in the emic perspective takes the form of a dialectic between rebellion and an explicitly Christian ethos of spiritual transcendence.

Como se observa, Hale (1997) enfatiza o preto-velho enquanto resgate da figura histórica do negro escravizado, devotando especial atenção às suas narrativas e figurações diretamente relacionadas com representações de eventos e vivências supostamente características do período escravocrata brasileiro. Nesse ínterim, segundo a autora predominariam no preto-velho temáticas de desigualdade (de poder) e opressão (fundamentalmente de raça e gênero), bem como de expressão e elaboração de possíveis soluções face ao drama “desumanizante” da servidão.

Não obstante em suas análises ter cometido algumas imprecisões – como a confusão entre pretos-velhos e exus, em que os segundos são tomados indiscriminadamente como um “tipo obscuro” (“the dark one”) de preto-velho – e realizado algumas interpretações precipitadas e pouco rigorosas, sobretudo no que tange às supostas expressões e elaborações de temas ligados à opressão de gênero e à sexualidade por parte dos pretos-velhos e, principalmente, das pretas-velhas, o trabalho de Hale (1997) possui o mérito de ter levantado uma série de novos significados e nuances do preto-velho umbandista, constituindo-se em contribuição relevante para uma compreensão mais abrangente do mesmo.

Outra autora a oferecer importantes aportes é Eufrázia Santos (1998) em sua dissertação intitulada “Preto Velho: as várias faces de um personagem”. Santos concebe o preto-velho como um personagem-símbolo construído a partir de um conjunto sempre mutável de representações sociais que por meio de arranjos e rearranjos produzidos desde o que a autora denomina como seu “arquetipo” mais tradicional dão continuamente origem a

novas e diversas modalidades, sempre em conformidade com os interesses e os valores próprios dos grupos religiosos em meio aos quais se registra a sua presença. Nesse sentido, argumenta em favor da existência de inúmeras versões diferentes do preto-velho, discerníveis enquanto tais a partir do quadro de referência de sua particularidade étnica e racial.

Complexo, multifacetado, dinâmico e polivalente, o preto-velho sob o olhar de Santos (1998) revela-se um personagem hábil em refletir e elaborar uma série de contradições, valores e instituições de suma importância no seio da sociedade brasileira, tais como: nacionalismo, relações raciais, (memória da) escravidão, brasilidade, trabalho, família, obediência, hierarquia, e humildade.

Santos (1998) destaca que a sua presença de forma alguma está restrita aos notórios contextos umbandista e kardecista, extrapolando para outros domínios (profanos) da cultura brasileira, tais como o folclore e a literatura, instâncias produtoras de clichês e caricaturas sobre o negro que, inclusive, ao migrarem para o campo do sagrado teriam servido de inspiração para a construção de suas versões religiosas.

A presença do preto velho extrapola o domínio religioso, a referência ao mesmo pode ser encontrada nos diversos registros culturais: música, folclore, literatura, poesia. É um personagem que goza de um certo reconhecimento público, fora do circuito religioso, fato que pode ser facilmente percebido nas ruas. [...] Enfim, a densidade do preto velho enquanto personagem religioso, bem como o registro de sua presença em espaços não religiosos teve como exigência o reconhecimento de suas ligações com a cultura brasileira (SANTOS, 1998, p. 4).

Cabe ressaltar que os pretos-velhos são ainda enfatizados por Santos (1998) enquanto símbolos nacionais, referências de brasilidade, na medida em que são construídos em contexto religioso como antepassados negros e escravizados (portanto afro-brasileiros) que representariam a preservação do culto aos ancestrais (mortos) enquanto instituição religiosa de origem africana (banto) em terras brasileiras. Nesse sentido, Santos (1998, p. 60-61) se

contrapõe aos pesquisadores que conceberam a construção do personagem preto-velho como símbolo nacional apenas enquanto parte do

[...] processo de purificação (na interpretação de Bastide), embranquecimento (na interpretação de Ortiz) ou de aculturação (na interpretação de Brown) dos elementos da cultura africana existentes no interior do sistema umbandista. [...] a particularidade étnica do preto-velho enquanto personagem religioso é a de ser um personagem brasileiro, uma representação religiosa original da figura negra, oposta à figura dos orixás do candomblé.

Em síntese, segundo a autora

O reconhecimento público das diferentes modalidades ou versões de preto velho existentes, respalda a sua construção como símbolo nacional. Gostaria de evidenciar em particular, sua condição como ancestral, uma ancestralidade definida pela hereditariedade social, física e cultural do negro brasileiro. Sem qualquer pretensão de concluir, estou inclinada a admitir que a importância sociológica e religiosa do preto velho não é informada pela cor do personagem, mas pelo conjunto de temas culturais e religiosos que ele veicula (SANTOS, 1998, p. 134).

Sérgio Nunes-Pereira (2006) também oferece contribuições ao campo das investigações acerca dos pretos-velhos em sua dissertação intitulada “É meu avô, ora! Um estudo sobre pretos-velhos no imaginário social brasileiro”. Apoiado nos pressupostos da psicologia da cultura, tal como pensada por Augras (1995), e no método fenomenológico, e subsidiado em suas análises por aportes extraídos da psicanálise winnicottiana, o autor põe em evidência alguns aspectos das relações estabelecidas entre umbandistas e pretos-velhos, enfatizando a sua organização em torno da assunção de papéis e dinâmicas afetivas de natureza tipicamente familiar (tais como avós, avôs, pais, mães, tios e tias).

Segundo Nunes-Pereira (2006), tais papéis familiares conformativos dos vínculos e vivências psíquicas e emocionais frequentemente estabelecidas com os pretos-velhos no contexto religioso estão intimamente relacionados às posições assumidas por tais personagens no interior do imaginário social brasileiro, posições estas articuladas sócio-historicamente, ou seja, por meio de processos que apenas podem ser compreendidos no bojo de uma ampla

leitura das dinâmicas sociais e culturais que historicamente envolveram o negro na construção da identidade nacional.

Nesse sentido, uma vez que a referência histórica atinente ao preto-velho é a do escravo que ao chegar da África se torna imediatamente ancestral dos negros nascidos brasileiros, tais entidades passam a ser tomadas no imaginário social contemporâneo nesses termos, como antepassados a serem interpelados familiarmente. Os pretos-velhos representariam, portanto, a ancestralidade coletiva negra intrínseca à formação multirracial do povo brasileiro (NUNES-PEREIRA, 2006).

Nunes-Pereira (2006) vai apresentar ainda outros sentidos característicos a partir dos quais os pretos-velhos podem ser pensados e associados: unidade-integração (figuras de amor, bondade, compreensão e perdão); maternagem (cuidadores e “provedores suficientemente bons”); carisma; caridade; moralidade cristã; sofrimento; angústia frente à morte (associação ao culto das almas e aos cemitérios); mestiçagem (assunção de diversas formas a partir de combinações e cruzamentos com outras linhas do panteão); simplicidade; escravidão (referenciais identificatórios para a elaboração da opressão social); circularidade (campo de atuação amplo e diversificado); e suporte social.

Assim, não obstante algumas colocações apressadas, sobretudo no que tange ao diálogo com a literatura antropológica, e análises um pouco sucintas, o estudo de Nunes-Pereira (2006) configura-se como um valioso aporte, oferecendo contribuições originais e constituindo-se em notável exemplo de como uma aproximação cautelosa e bem fundamentada entre psicologia e cultura pode ser profícua para o estudo de fenômenos sociais como a possessão umbandista.

Mônica Dias de Souza (2006) em sua tese intitulada “Pretos-velhos: oráculos, crença e magia entre os cariocas” oferece informações e análises adicionais a partir da ampla investigação que realizou acerca das múltiplas manifestações dos pretos-velhos em meio aos

mais diversos contextos, tanto coletivos – no interior de cultos religiosos de caráter espiritualista como a umbanda, o kardecismo, o candomblé ketu, a barquinha e a arca da montanha azul – quanto particulares – na forma de atendimentos individualizados oferecidos por médiuns independentes (consultórios espirituais) e de vivências espirituais “desinstitucionalizadas” centradas em relações íntimas, cotidianas e idiossincráticas estabelecidas com as entidades em âmbito doméstico (pessoal ou familiar).

Partindo do questionamento sobre os significados e motivos que estariam por trás da construção de um personagem religioso pela sacralização da figura histórica do escravo negro, M. D. Souza (2006) demonstra as inúmeras formas pelas quais os pretos-velhos, enquanto espíritos de escravos que autorizam a evocação de narrativas de valor histórico, funcionam como símbolos (metonímias) capazes de sustentar múltiplos entendimentos e propiciar inúmeras possibilidades de elaboração da “escravidão” e do “cativeiro” existentes nas vivências cotidianas e concretas de seus devotos contemporâneos.

Apesar das variadas formas que assumem e da sua suscetibilidade a modelagens novas e criativas obtidas continuamente em meio aos novos contextos onde se inserem, M. D. Souza (2006) empenhou-se em reconhecer e analisar alguns padrões invariáveis subjacentes aos pretos-velhos. Nesse sentido, a autora identificou a existência de dois polos – ideológico e sensível – em torno dos quais se organizariam modos distintos, embora de forma alguma antagônicos, de apreender (representar) e se relacionar com (vivenciar) tais entidades.

Em relação aos pretos-velhos, a ação individual institui outros usos para as entidades. [...] Neste circuito de crenças, a idéia predominante de que os pretos-velhos representavam a escravidão foi fortalecida no âmbito religioso institucional, deixando, porém, de indicar exclusivamente o lugar de “escravo”, propriedade do pólo ideológico do símbolo, para sobressair os aspectos vinculados ao pólo sensível, das emoções que dele são extraídas, como por exemplo, a busca pelo apaziguamento das relações. Aqui, neste circuito religioso, a partir do universo de representações, foi observada a ação dos sujeitos sobre o uso que fazem de suas crenças (M.D. SOUZA, 2006, p. 49).

M. D. Souza (2006) argumenta ainda que as representações e atribuições dirigidas aos pretos-velhos pelos seus devotos tendem a variar em função da dimensão específica em que sua apreensão é feita, seja ela coletiva, pessoal ou íntima. Assim, quando tomados em contextos institucionais e coletivos, enquanto personagens genericamente referidos a uma determinada categoria espiritual, suas referências africanas e escravas tendem a ser ressaltadas, bem como suas qualidades de cura e poderes de feitiçaria; por outro lado, quando tomados em contextos mais particularizados tais referências perdem força e tendem a ser sistematicamente ressaltadas as suas representações mais familiares e paternas, assim como suas qualidades de proteção, acolhimento, aconselhamento e companheirismo no enfrentamento das mazelas do cotidiano.

Na coletivização os pretos-velhos são “escravos”; na pessoalização se tornam “Vovó Catarina” ou “Pai Benedito”; mas, na vida íntima dos devotos, eles são “meu pai” e “minha vovó”. Suas potencialidades também são ressignificadas no fórum privado. Um preto-velho pode ser considerado “curador”, como manifestação de sua suposta herança “africana”, mas, no recato do lar, ele dissolve brigas, arranja empregos, toma conta de crianças ou resolve problemas de impotência sexual (M.D. SOUZA, 2006, p. 174).

Além disso, são de tal forma abrangentes e diversificadas as descrições etnográficas e análises empreendidas por M. D. Souza (2006) que, num esforço de síntese, pode ser elencado um vasto repertório de temas por ela apresentados a partir dos quais os pretos-velhos podem ser pensados e concebidos: escravidão; moralidade cristã; ancestralidade; africanidade; poder mágico (feitiçaria); ambiguidade; liminaridade; circularidade; mestiçagem (mistura de raças; “afro-brasilidade”); identidade nacional (brasilidade); consanguinidade (família e parentesco); evolução kármica; iluminação (espíritos “de luz”); sabedoria; experiência (velhice); mediação; ignorância (não-letramento); redenção; sofrimento; negritude; inversão (simbólica) e manutenção da ordem (estrutura) social; humildade; pobreza; caridade; escuta; bondade; cuidado e proteção; autoridade cordial; harmonia social; paciência; tradição; calma; cordialidade; e orientação. Na verdade, tais temas configuram verdadeiramente uma espécie

de rede simbólica e semântica, já que estão totalmente imbricados por meio de inúmeras possíveis articulações e desdobramentos lógicos.

A autora salienta, entretanto, que dentre todas as potenciais caracterizações do preto-velho duas se destacam como classificações globalizadoras genericamente proeminentes: 1) escravo – relacionada à sua posição de liminaridade e à sua suposta função simbólica de inversão social (culto à periferia) por meio de uma figuração ambígua em que se oferece ao excluído poder (mágico) ao mesmo tempo em que se reafirma a sua condição, espécie de lente da exclusão que autoriza aos seus adeptos “olhar” e “se olhar” em processos de espelhamento que possibilitam a emergência de sentimentos de consolação, independência e renovada esperança; e 2) ancestral⁵⁸ – relacionada à sua condição de negro “domesticado”, bondoso, protetor, guardião da tradição, da família (laços de parentesco e consanguinidade) e dos valores da moralidade cristã.

Em suma, o trabalho de M. D. Souza (2006), sem precedentes em termos da amplitude, da abrangência e do volume de informações e análises que oferece, ressalta o preto-velho acima de tudo como uma entidade espiritual complexa e dinâmica – plena de possibilidades de conformação e representação, e em constante rearranjo e transformação – não apenas presente em diversos contextos religiosos e domésticos, mas profundamente arraigada e com lugar de destaque no vasto e poroso (SANCHIS, 2001) campo do sagrado brasileiro.

Finalmente, em texto mais recente intitulado “Escrava Anastácia e pretos-velhos: a rebelião silenciosa da memória popular”, M. D. Souza (2007) apresenta as figuras dos pretos-velhos e da Escrava Anastácia como produtos complexos do processo criativo de reflexão e elaboração de memórias da escravidão no seio dinâmico da “cultura popular”.

Tais memórias, coletivamente construídas a partir da somatória de fragmentos da história ouvidos e repetidos através das gerações, consubstanciariam esforços identitários

⁵⁸A esse respeito M. D. Souza (2006, p. 236) acrescenta: “As representações que devotos e lideranças fazem dos pretos-velhos é de que são ‘ancestrais’. Geralmente não discriminam se ‘ancestral do povo negro’ ou ‘ancestral do povo brasileiro’, simplesmente ‘ancestral’”.

estabelecidos na trilha de processos de identificação – não restritos à dimensão étnica, já que embora sejam modelos de negritude tais personagens abrangem sentidos de luta e superação que implicam o íntimo das subjetividades humanas – que perfazem os caminhos do passado na busca de referências significativas capazes de mediar e nortear formas de se reorganizar o presente e enfrentar os desafios e exigências do cotidiano (M. D. SOUZA, 2007).

No que tange especificamente à figura do preto-velho, M. D. Souza (2007) pontua que se calca sobre um modelo de ação fundamentalmente conciliatório, em que são enfatizados atributos como a obediência, a sabedoria, a humildade e, sobretudo, a paciência. Entretanto, salienta que para além de mera expressão de resignação passiva e moralidade indulgente – interpretações tributárias de uma apreciação simplificadora do fenômeno – tais dispositivos caracterizam efetivas estratégias de luta e sobrevivência dos “fracos” frente a contextos desiguais e opressores, recursos hábeis de enfrentamento da realidade com vistas à consecução de metas de crescimento e superação.

[...] representados como escravos que trataram de traçar acordos com os senhores, no plano espiritual revelam-se seres capazes de circular entre esferas superiores e inferiores, com o trânsito livre que sua flexibilidade lhes confere. Entre negociação e conflito, o imaginário popular elegeu os pretos-velhos como representantes da paz negociada. Tecer acordos ou circular pelas esferas superiores não lhes dotou de um caráter “pelego”, mas de sabedoria para alcançar os objetivos finais (M. D. SOUZA, 2007, p. 27).

Conforme pode ser atestado a partir do esforço de apresentação aqui empreendido, no breve intervalo de uma década os saberes e dizeres acerca do preto-velho avançaram imensamente. Ao perscrutar o preto-velho focalizadamente toda uma nova geração de pesquisadores rapidamente confrontou-se com a sua complexidade, desdobrando-o em múltiplos sentidos e usos – alguns previsíveis e incontestes, outros notadamente surpreendentes e polêmicos – que em muito transcendem as apreciações descritivas e “achataadas” realizadas por seus predecessores, o que certamente não implica que tenham, mesmo tomados em conjunto, se aproximado de esgotarem o assunto.

De maneira geral, a impressão que se tem ao vasculhar essas obras é a de certo “caos controlado”, sendo bastante evidentes as dificuldades encontradas pelos seus autores em efetuar sínteses frente ao diversificado material empírico à sua disposição. Em outros termos, após a apreensão de um amplo repertório de temas e significados da maior relevância psicológica e social passíveis de serem transmitidos e elaborados simbolicamente pela via do culto ao preto-velho, fica-se com a sensação de se estar perdido em meio a uma vertiginosa somatória de possibilidades, permanecendo ocultas e inacessíveis as presumíveis estruturas de base que permitiriam sua ordenação em sínteses coerentes.

Que fique bem claro: com isso não se quer afirmar que os referidos estudos sejam desorganizados ou confusos, que mais não fosse pelo fato inquestionável de terem sóbrios e sólidos edifícios argumentativos, tendo ainda atingido com maestria os objetivos a que se propuseram. O que se quer enfatizar é que dada a complexidade do fenômeno, corolária de suas múltiplas possibilidades conformativas, e não obstante os significativos avanços recentemente alcançados, o campo dos saberes acerca do preto-velho parece ainda carecer de um efetivo desnudamento de suas estruturas organizatórias subjacentes, ou seja, dos eixos simbólicos que, em última instância, determinam e ordenam o conjunto de suas configurações possíveis e impossíveis, de suas potencialidades e limites.

No que tange enfim às pretas-velhas, embora praticamente todos os autores que já apresentaram informações e análises acerca do preto-velho tenham confirmado a existência de variação de gênero no quadro de suas manifestações, ou seja, reconhecido sua versão feminina, poucos se preocuparam em perscrutar as implicações dessa discriminação, quase sempre se limitando a apresentar apressadas e descritivas alusões às especificidades características da preta-velha, supostamente pouco significativas e meramente correlativas de seu desdobramento em espírito feminino.

Assim, de modo geral as idiossincrasias e nuances das pretas-velhas são tomadas na literatura científica como presumíveis e lógicas consequências da variação de gênero no circuito simbólico do preto-velho, cujo resultado foi a simples emergência de outra versão do mesmo personagem, espécie de recomposição sutilmente acrescida de novos tons, e não o aparecimento de outra entidade ou subtipo fundamentalmente diferente a partir de material semelhante extraído dos meandros da memória coletiva⁵⁹.

Como exceções merecem destaque apenas os estudos de Montero (1985) e Hale (1997), únicas autoras a não apenas destacarem a existência de singularidades próprias inerentes às pretas-velhas, mas a afirmarem que tais entidades consubstanciariam a expressão e elaboração de efetivas temáticas de gênero (tais como feminilidade, maternidade e, apenas no caso de Hale, sexualidade), ausentes (MONTERO, 1985) ou menos salientes⁶⁰ (HALE, 1997) na figura dos pretos-velhos.

Ao discutir a questão da dualidade masculino/feminino tal como elaborada pela cosmologia umbandista, Montero (1985, p. 204) afirma que

[...] se tomarmos em seu conjunto as figuras femininas retratadas no universo simbólico religioso veremos delinear-se, em função de cada categoria de espírito, quatro estereótipos bem diferenciados: o estereótipo da jovem virgem representado pelas caboclas; o estereótipo da mãe representado por Iemanjá; o estereótipo da mãe preta representado pelas pretas-velhas; o estereótipo da prostituta representado pelas pombas-giras.

Dessa forma, segundo Montero (1985, p. 210) as pretas-velhas seriam o meio através do qual a umbanda elaboraria uma faceta específica da feminilidade, que a própria autora define como

[...] o ideal de mãe compreensiva e submissa, dotada de um total desprendimento que a torna capaz de qualquer sacrifício necessário ao bem-estar de sua prole. Enquanto tal, essas entidades representam a própria

⁵⁹ Como no caso do exu e da pomba-gira, entidades reconhecidamente distintas e ao mesmo tempo tomadas como antagonismos de gênero articulados em torno de um mesmo referencial simbólico: o domínio da marginalidade.

⁶⁰ Hale (1997) discute em seu trabalho a narrativa histórica de um preto-velho (Pai Gerônimo) onde também identifica elementos relacionados à temática da sexualidade.

afirmação do papel social da mulher, que encontra no casamento e sobretudo na maternidade o lugar a que ela está secularmente destinada.

Hale (1997), por outro lado, partindo de uma aproximação mais direta e não contrastiva com as demais categorias femininas do panteão, encontra nas temáticas da sexualidade e da opressão sexual – cuja expressão máxima é a alusão ao estupro – referências importantes das construções narrativas das pretas-velhas, articuladas no contorno de suas experiências enquanto cativas sujeitas ao jugo da escravidão:

What of resistance, redemption, suffering, the slave experience, as explored through the characters of Umbanda's old slave women? What are the moral parameters explored and expressed through female biographies and embodiments of Afro-Brazilian slavery? I found this question more difficult to investigate than the struggles of male pretos velhos. Female spirits tended to speak of captivity in vague terms. [...] But I believe that there is more to the reticence of the women spirits, and it has to do with the gendering of domination. Where Hegel would have the bloody battle of master and slave as the archetypal scene, that is clearly a male avenue. For women, the salient field of resistance and submission was sexual; the rape, not the beating, the primordial insult (HALE, 1997, p. 403-404).

Em outro trecho, Hale (1997, p. 405) esclarece o pleno sentido da diferença que estabelece entre pretos-velhos e pretas-velhas à luz de suas reflexões a partir da “dialética do senhor e do escravo” de Hegel:

According to Hegel, the slave falls because he will not risk his life in a fight to the death with his master. This is clearly a male-centered metaphor and theory of power. It is a man who submits and a man who vanquishes another through physical force or by threatening to use it. But when men dominate women in slavery, the idiom of power is that of sexual possession.

Assim, Hale (1997) e Montero (1985) parecem divergir em ao menos um ponto fundamental, pois enquanto a primeira concebe as pretas-velhas como potenciais veículos de expressão e elaboração de questões ligadas à sexualidade feminina, ou mais especificamente à violência sexual e à opressão de gênero, a segunda, no quadro de seu esquema das figuras femininas da umbanda, vai concebê-las como entidades totalmente dessexualizadas: “[...] o

fato dessa mãe ser representada por uma mulher de idade já avançada retira do elemento feminino seus atributos sexuais e recupera ao mesmo tempo o “lado bom” da mulher: sua fertilidade” (MONTERO, 1985, p. 210).

Cabe destacar que embora ambas estejam de acordo com relação aos esforços empreendidos pelos umbandistas no sentido de representarem as pretas-velhas como figuras incapazes de sexualidade, Montero (1985) aceita com naturalidade a eficácia desse “esvaziamento”, convicta de que no quadro mais amplo do panteão umbandista o lugar para a expressão e elaboração da sexualidade feminina está garantido pelo culto às pombas-giras. Hale (1997), por outro lado, vai conceber esse propalado “vácuo sexual” como mero disfarce da presença de uma feminilidade potencialmente ameaçadora, mecanismo ativo e moralmente justificado de ocultamento de uma realidade mais profunda, a saber, as pretas-velhas como “símbolos-mártires” denunciando a opressão da mulher (negra) e do machismo historicamente arraigados no âmago da sociedade brasileira.

Apesar das contribuições que oferecem, tanto as afirmações de Montero (1985) quanto as de Hale (1997) – notadamente polêmicas e audaciosas – carecem de confirmação e esclarecimentos que apenas podem ser obtidos pela via de sistemáticas e refinadas análises capazes de desvendar os reais sentidos e usos da preta-velha, bem como circunscrever seu efetivo grau de demarcação em relação ao seu proeminente correlativo masculino.

Personagens complexos e amplamente respeitados enquanto negros, escravos e feitiçeiros sacralizados que povoam o imaginário pessoal e coletivo de inúmeros setores da sociedade brasileira, está claro que os pretos-velhos já foram muito falados, pensados e teorizados por pesquisadores vinculados às mais variadas áreas do conhecimento e tradições intelectuais no interior das ciências humanas e sociais⁶¹.

⁶¹A esse respeito cabe ressaltar que nem mesmo faltaram estudiosos de áreas como a linguística (ALKMIM; LÓPEZ, 2009) e a semiótica (SANTANA JUNIOR, 2001) interessados no fenômeno.

A literatura em seu conjunto evidencia a grande variedade de perspectivas e enfoques empreendidos ao longo das décadas na tarefa de se conhecer o preto-velho, cada um dos autores que se ocupou do assunto tendo se utilizado de chaves analíticas e recortes metodológicos próprios, muitas vezes ao preço de simplificações que não fazem jus a toda a sua complexidade.

De forma geral, pode-se dizer que o campo dos saberes sobre o preto-velho parece ter oscilado de uma produção fundamentalmente genérica, enquadrante e contextualizadora – com o preto-velho tomado como estereótipo ou “engrenagem” cujo sentido é apreendido como contingente a uma lógica global que lhe é anterior, a da religiosidade umbandista – para uma produção focalizada, extensiva e acumulativa – menos preocupada com o seu aprisionamento numa interpretação geral da umbanda como sistema e mais voltada para o seu entendimento como fenômeno dinâmico e independente, passível de múltiplos desdobramentos e capaz de integrar diversos tipos de composições em função das variadas situações em que se manifesta.

Entretanto, tudo indica que existem importantes facetas do preto-velho ainda invisíveis em meio ao vasto acúmulo de informações postas a descoberto na literatura. É perfeitamente possível, aliás, dada a proliferação de aspectos assinalados nos anos mais recentes, que possam inclusive ter escapado insuspeitos níveis simbólicos mais profundos e estruturantes que aqueles de seus múltiplos, e aparentemente inesgotáveis, sentidos e usos já conhecidos, que por sua vez já caracterizam refinamentos analíticos muito além de seus largamente reconhecidos estereótipos e categorizações.

Por outro lado, é também plausível supor que alguns dos mais recônditos segredos acerca do preto-velho permaneçam indefinidamente escondidos, dado serem estas entidades um retrato aparentemente fiel da condição humana experiente, complexa, inconstante e

sempre oscilante entre polos de tensão que no limite marcam os extremos da ampla gama de experiências e atitudes potencialmente acessíveis ao ser vivente (BAIRRÃO, 2004a).

Certo é que ainda há muito a ser esclarecido – saberes que aguardam velados em “Outras senzalas” o momento de serem apreendidos e decifrados em gritos de “alforria” plenos de significância libertadora – e um longo caminho a ser percorrido na trilha de uma compreensão mais precisa e completa dessa fascinante categoria de espíritos.

3. Resultados e Análises

3.1 O pesquisador e o campo⁶²

Meu primeiro contato com o Terreiro de Umbanda Pai José do Rosário aconteceu em uma noite quente e tranquila de sexta-feira em Fevereiro de 2008. Na ocasião estava apenas iniciando meu contato com a umbanda – foi o segundo terreiro que visitei na vida, sendo esta apenas a terceira vez que participei de uma gira (cerimônia) umbandista – e às voltas com a definição do tema do meu projeto de mestrado.

Fui ao terreiro naquela noite acompanhado por uma amiga do grupo de pesquisa que na ocasião já realizava ali seu trabalho de campo sobre a linha dos caboclos, e que, portanto, teve a incumbência de apresentar-me aos membros da casa⁶³. Naquela altura minha visita tinha apenas o propósito de conhecer mais um terreiro e sondar possibilidades de pesquisa e possíveis subsídios que me ajudassem a formular um escopo de investigação.

Logo que chegamos fiquei surpreso com a “informalidade” do local. O carro parou defronte da fachada de uma típica “casa de família”, como tantas outras em meio a uma rua calma do bairro Tanquinho, na periferia de Ribeirão Preto. Lembro-me de ter pensado na ocasião que se passasse por aquela rua sozinho jamais imaginaria que ali haveria um terreiro de umbanda, e que se aquele local era um terreiro, virtualmente qualquer um poderia ser.

Em frente a um grande portão azul de metal observei minha amiga calmamente bater palmas até que um rapaz aparentando uns 30 anos e todo vestido de branco o abriu e nos cumprimentou calorosamente. Era Gilson⁶⁴, ministro do terreiro e filho do pai-de-santo, na

⁶²Todas as nuances e reflexões relativas ao meu trabalho de campo que de alguma forma foram mediadas ou interpeladas pelos pretos-velhos e seu universo simbólico serão apresentadas posteriormente.

⁶³Além dessa amiga com quem conheci o terreiro, três outros pesquisadores do nosso grupo de pesquisa já o haviam frequentado: dois deles há alguns anos e apenas por um período curto; a outra desenvolvia ali sua pesquisa sobre a linha das crianças na época em que iniciei o trabalho.

⁶⁴Serão apresentados os nomes reais de todos os participantes da pesquisa que concederam autorização para tanto. Para os casos em que não foi obtida autorização, utilizarei apenas as iniciais dos nomes com vista a preservar as identidades dos envolvidos.

ocasião ausente em função de trabalhar durante a semana na vizinha cidade de São Carlos⁶⁵, coincidentemente minha terra natal.

Entramos, e após cumprimentar rapidamente algumas pessoas fomos ao congá, onde a gira estava prestes a começar. Achei fascinante a possibilidade de acompanhar o ritual de dentro do congá, em meio aos membros da comunidade e com os espíritos incorporando e interagindo a apenas alguns passos de distância⁶⁶.

Em pouco tempo chamou-me a atenção a ausência dos toques de atabaque, ainda mais quando me dei conta de que havia um atabaque coberto por uma toalha branca de renda em um canto próximo ao altar. Foi-me explicado posteriormente que o atabaque não estava sendo usado naquela noite em função de estarmos em meio ao período da quaresma.

Após a gira, em que foram incorporados pretos-velhos e exus, fomos para uma ampla área localizada ao lado do congá, uma espécie de cozinha externa e lavanderia da casa do pai-de-santo (os demais cômodos da residência localizavam-se ao fundo do terreno), onde os membros da comunidade se reúnem para conversar após o encerramento dos trabalhos.

Fiquei completamente encantado e contagiado com o clima de alegria e “familiaridade” com o qual os membros da comunidade se relacionavam. Lembrei-me muito naquela noite das maravilhosas festas de família dos tempos em que eu era criança, quando apesar da simplicidade e ausência de luxos ou ostentações divertíamos-nos apenas pelo prazer de estarmos juntos e reunidos. Além disso, pouquíssimas vezes em minha vida havia me sentido tão bem recebido e acolhido por um grupo de completos desconhecidos, pois todas as

⁶⁵Nos primeiros tempos de minha inserção junto ao terreiro, o fato de ser originário de São Carlos desempenhou um papel na aproximação que tive com o pai-de-santo Gérson (que sempre chegava de viagem ao final das giras e participava do seu encerramento), sendo um disparador temático frequente em nossas conversas. Tempos depois essa coincidência “geográfica” deu lugar a outro assunto diretamente relacionado a uma das características mais marcantes do terreiro: até hoje toda a minha família reside em São Carlos e família é um valor fundamental preservado pela comunidade do terreiro Pai José do Rosário.

⁶⁶No terreiro anterior que havia visitado, tive que permanecer sentado em um banco de madeira do lado de fora do congá, em meio à “assistência”, de onde pouco pude ver a gira, apenas adentrando o espaço ritual no momento da minha consulta espiritual.

peessoas da comunidade pareciam ter uma palavra gentil de boas-vindas e incentivo para me dar.

Assim, não foi nenhuma surpresa dar-me conta pouco tempo depois de que eu estava realmente em meio a uma “reunião de família”, já que a grande maioria das pessoas da comunidade do terreiro eram de fato parentes, membros mais ou menos próximos da família do pai (de-santo) Gérson.

Após uma torrente de sensações boas e nostálgicas junto àquela comunidade umbandista, não tive dúvidas em retornar na semana seguinte e iniciar ali um trabalho de campo piloto com vistas a definir o tema do meu projeto. Não precisei esperar muito para vivenciar no “novo” terreiro um “encontro” que me daria exatamente aquilo que eu estava buscando, ou seja, uma experiência que abrisse um “novo” horizonte de ideias e questionamentos pertinentes a uma investigação.

Por essa época já havia abandonado meu plano inicial de estudar os exus e estava começando a alimentar a ideia de investigar a linha dos pretos-velhos. Quando em minha segunda visita ao terreiro tive a oportunidade de conhecer os pretos-velhos da mata, pretos-velhos sobre os quais jamais havia ouvido qualquer referência e que apresentavam trejeitos e performances muito similares àquelas que eu conhecia como sendo características dos exus, fiquei completamente fascinado.

Na semana seguinte tive ainda mais um encontro com os pretos-velhos da mata, definindo de uma vez por todas a temática do meu projeto. Afinal, se o preto-velho era, ou ao menos podia ser, uma categoria espiritual simbolicamente tão complexa, heterogênea e rica em possibilidades de conformação, por certo valeria a pena enveredar por esse caminho. Assim, escrevi o projeto e tomei o Terreiro Pai José do Rosário prontamente como um dos locais onde realizaria minha pesquisa de campo.

O início da pesquisa de campo no terreiro foi tímido e lento, o que atribuo basicamente a duas razões: uma profissional, calcada na minha inexperiência como pesquisador; e a outra, a mais importante, estritamente pessoal, calcada nos conflitos e confusões que se instalaram em mim durante o processo de assimilação do meu “reencontro” com a religiosidade. Reencontro porque a religião sempre teve um papel importante na minha vida. Vindo de família católica, cresci absorvendo a cosmovisão e os valores dessa religião, tendo ela, portanto, desempenhado um papel central na construção e afirmação de minha identidade, tanto durante a infância quanto durante a adolescência – durante meu processo de rejeição dos valores preconizados por minha família em busca de autonomia.

Não obstante desde o princípio a comunidade do terreiro tenha se mostrado aberta e sempre disposta a contribuir com a pesquisa, demorei bastante tempo para atravessar a porta que estava aberta diante de mim e efetivamente entrar em contato com a alteridade umbandista, sem resistências.

Todo aquele universo novo e fantástico, muito distante da cosmovisão a qual me acostumei na infância (católica) e na adolescência (quando “revoltei-me” contra o sagrado e afastei-me de quaisquer vivências “espirituais”, permanecendo anos entregue a um árido ceticismo cientificista), certamente causaram em mim um profundo estranhamento, de modo que por meses vi-me como que paralisado, incapaz de entregar-me “de coração” (ou seja, emocionalmente, me permitindo sentir alguma coisa) às múltiplas vivências que a religiosidade umbandista me oferecia.

O resultado desse processo de “presença-ausente” junto ao campo foi o acúmulo voraz (como que para justificar a mim mesmo que eu estava fazendo meu trabalho) de um enorme volume de dados na forma de gravações de áudio e vídeo das giras do terreiro, material em grande parte repetitivo e sem maiores aplicações aos objetivos do meu projeto, ou seja, quantidade sem qualidade, mais do mesmo.

Com vistas a “esconder-me” do campo e manter-me “protegido” de sentir qualquer coisa, permaneci por meses na confortável posição de “observador neutro”, sempre mantendo entre mim e a comunidade um distanciamento facilmente consubstanciado pela presença da filmadora e do gravador. Literalmente “escondi-me atrás das câmeras”, usando meus aparatos tecnológicos como “murallas simbólicas” que demarcavam visivelmente as fronteiras entre minha posição de pesquisador, exclusiva e extrínseca, e a comunidade do terreiro.

Enquanto isso, sem que eu ainda pudesse me dar conta, a comunidade continuava me inserindo, seja pela “familiaridade” com que sempre me recebiam, seja por meios mais sutis, utilizando-se de uma linguagem propriamente umbandista. A esse respeito, certa vez, ainda no início do trabalho de campo, ouvi uma conversa informal sobre os “orixás de cabeça” de algumas pessoas da casa e perguntei como poderia descobrir qual era “meu” próprio orixá.

Fiquei surpreso ao ser prontamente atendido em minha curiosidade – interpretada pela comunidade como manifesto desejo de aproximação para com a religiosidade umbandista – de modo que, após escrever meu nome e data de nascimento em um papel, fui encaminhado à presença do caboclo Rompe Mato para obter a resposta.

Após uma longa consulta em que me explicou solenemente o significado de saber qual o orixá regente da própria cabeça (basicamente em termos das responsabilidades inerentes à obtenção desse conhecimento), o caboclo Rompe Mato afirmou que iria realizar uma investigação junto à espiritualidade e que na sua próxima vinda ao terreiro diria qual era o “meu” orixá. Assim, foi grande a minha surpresa quando, ao final da gira, um dos membros da casa aproximou-se de mim discretamente para dizer que antes de desincorporar o caboclo revelou que já sabia qual era “meu” orixá e pediu que me dissesse que era Xangô.

A afirmação de que eu era um legítimo filho de Xangô soou para mim como uma espécie de confirmação, pois esse era de fato o orixá com o qual eu mais me identificava a partir de minhas leituras acerca dos mitos africanos (iorubas). Entretanto, essa “interpretação”

do caboclo Rompe Mato continha uma mensagem em “outro nível”, dada em contexto místico e diretamente ligada à minha presença em meio à comunidade do terreiro.

O teor da mensagem implícita torna-se evidente à luz do fato de que o Terreiro Pai José do Rosário é uma casa de Xangô⁶⁷. Gérson, pai-de-santo do terreiro, é filho de Xangô, tendo inclusive realizado junto ao candomblé alguns rituais para a firmeza do seu orixá. Além disso, muitos membros da comunidade também são filhos de Xangô, o que obviamente não ocorre por acaso, mas como resultado do planejamento e intervenção da “espiritualidade” no sentido de reunir pessoas afins e criar um ambiente de “fraternidade” capaz de potencializar os efeitos obtidos pela experiência religiosa.

Portanto, ser interpretado como filho de Xangô foi equivalente a ser interpretado (e plenamente aceito) como filho da casa, como alguém que possui com o terreiro e a comunidade uma ligação “espiritual”, significativa do fato de que eu não estava ali por mero acaso, a própria “espiritualidade” tendo se encarregado de me guiar no momento certo a uma casa de “irmãos” onde eu poderia cumprir mais uma etapa da minha missão e destino na Terra: desenvolver uma pesquisa sobre os pretos-velhos da umbanda.

Entretanto, minha pesquisa de campo prosseguiu em um ritmo “burocrático” durante todo o ano de 2008. Durante o primeiro semestre de 2009 afastei-me um pouco em função de compromissos que reduziram a minha frequência às giras regulares, embora sem prejuízo ao contato já estabelecido com a comunidade.

Foi apenas no segundo semestre de 2009, quando pude me reaproximar do terreiro e das suas atividades, que meu trabalho de campo deu um salto qualitativo. Mais maduro pessoal e profissionalmente, passei a colocar-me diante da comunidade e nas giras de uma maneira progressivamente mais aberta e solta.

⁶⁷Um dos pontos-cantados de defumação sempre entoados no início das giras diz: “Vamos defumar a casa de Xangô/ Na fé de Oxóssi, de Ogum e Oxalá”.

Cada vez mais à vontade com a ideia de ser parte da comunidade, aceitando assumir a posição de efetivo pesquisador-participante à qual o grupo sempre me convidara e a qual minha própria proposta de trabalho sempre me exigira, comecei a ser paulatinamente “tocado” por aquele universo, por aquela vivência de alteridade, e a sentir mudanças significativas em minha própria subjetividade – passei a ter sonhos com simbolismos da umbanda, sensações e pensamentos (insights) reveladores durante as giras, e uma escuta mais acurada para nuances antes inapreensíveis.

Foi nessa época também que iniciei as entrevistas e conversas com os pretos-velhos e demais membros da comunidade (desincorporados) numa postura diretamente voltada à obtenção de informações relevantes para a minha pesquisa, bem como passei a participar de eventos e rituais para além das atividades regulares do terreiro (giras públicas semanais, e giras de desenvolvimento e grupos de estudo mensais), tais como: um casamento celebrado pelo próprio pai-de-santo; o ritual de firmeza do anjo-da-guarda de um médium chamado Gersinho⁶⁸ (filho do pai-de-santo Gérson), em que o mesmo foi nomeado pelo preto-velho Pai José do Rosário como pai-pequeno do terreiro; trabalhos religiosos particulares realizados fora do contexto das giras, inclusive alguns especificamente voltados ao auxílio de pessoas da minha própria família; dentre outros.

Dentre as entrevistas e conversas realizadas com os pretos-velhos da casa, apenas duas foram feitas em um contexto formal, mobilizando toda a comunidade. A primeira foi a entrevista com o chefe espiritual da casa, o preto-velho Pai José do Rosário, marcada com um mês de antecedência para ocorrer na gira de desenvolvimento correspondente ao mês de Novembro de 2009. Durante essa entrevista os demais pretos-velhos da casa permaneceram incorporados em silêncio, pitando seus cachimbos e vez ou outra assentindo com a cabeça ante os esclarecimentos que me eram dados por Pai José, enquanto os demais membros da

⁶⁸Utilizarei esse termo usado pela própria família para referir-me ao filho homônimo de Gérson e evitar possíveis confusões.

comunidade assistiam a tudo. O clima era de concentração e solenidade, estando todos aparentemente satisfeitos pela oportunidade de ouvir as palavras daquele sábio preto-velho⁶⁹, grande mestre, guia e mentor de todo o grupo.

A segunda foi a entrevista realizada com os pretos-velhos da mata, Nego João da Mata e Manuel do Catijo da Mata, também marcada com grande antecedência e realizada no início de Setembro de 2010. Assim como no caso de Pai José do Rosário, essa entrevista mobilizou a comunidade em torno do propósito de aproveitar a ocasião – o atendimento de uma antiga solicitação minha⁷⁰ – em benefício de todos no terreiro, como oportunidade de aprendizado e desenvolvimento espiritual.

As demais entrevistas com pretos-velhos (sobretudo com Tio Gérson, preto-velho que incorpora no pai-pequeno Gersinho) foram realizadas de maneira informal e discreta, sendo na verdade mais propriamente conversas orientadas estabelecidas no contexto das minhas consultas durante as giras públicas do terreiro. Já as entrevistas, ou conversas orientadas, com os membros da comunidade e médiuns desincorporados foram todas realizadas de forma ainda mais descontraída, fora do contexto religioso e na maioria das vezes na residência do entrevistado e durante o período da noite⁷¹.

Minha aproximação com a comunidade do terreiro e a cosmovisão umbandista, iniciada a partir de meados de 2009, intensificou-se ao longo do tempo, e em ritmo acelerado. Além da posição de pesquisador pela qual eu sempre fui reconhecido, sentia cada vez mais o desejo de assumir verdadeiramente uma posição de “filho da casa”, aceitando responsabilidades religiosas e me permitindo desenvolver sentimentos de amizade perante os membros do grupo.

⁶⁹ Chamou minha atenção na ocasião o fato de que os membros da comunidade compareceram em grande número ao terreiro naquela noite, sendo que alguns ao final comentaram comigo que esperavam ansiosos pela entrevista.

⁷⁰ Após mais de um ano de espera, a entrevista foi autorizada pelo Pai José do Rosário somente no momento em que fui considerado merecedor dela, tendo em vista meus esforços no envolvimento para com a umbanda, e, portanto, apto a compreender corretamente o significado de tudo aquilo que me seria dito.

⁷¹ Cabe destacar que, não obstante as entrevistas, grande parte do material realmente relevante utilizado no trabalho foi obtido a partir de conversas fortuitas estabelecidas no contexto das “confraternizações” e interações que se seguem às giras no espaço da cozinha externa da casa do pai-de-santo.

Assim, em Fevereiro de 2010 recebi o convite de Gersinho, pai-pequeno do terreiro, para assumir a função de cambone (espécie de assistente ritual) das “suas” entidades espirituais, já que a pessoa que o camboneava há cerca de um ano se afastou do terreiro por motivos pessoais. Embora um pouco hesitante no início, em razão da responsabilidade que o compromisso implicava, acabei aceitando.

A partir desse momento iniciou-se uma nova fase (a terceira) do meu trabalho de campo junto ao terreiro, pois passei a desempenhar uma função religiosa específica no contexto dos rituais. Além de passar a “vestir branco”⁷² e realizar alguns comportamentos estritamente religiosos que antes me eram como que opcionais (como, por exemplo, bater a cabeça no altar antes e ao final das giras), essa nova situação teve implicações na minha posição enquanto pesquisador junto ao grupo, bem como em aspectos, por assim dizer, logísticos da minha coleta de dados.

Em relação à minha posição enquanto pesquisador, cabe destacar que passei a ser visto pela comunidade a partir de outro prisma, de modo que as relações estabelecidas com seus integrantes passaram a ser, de maneira geral, mais descontraídas e fluir com mais naturalidade. Além disso, como pesquisador e membro do grupo ao mesmo tempo, percebi uma maior acessibilidade a detalhes, nuances e características distintivas acerca dos procedimentos rituais específicos pertinentes a cada uma das linhas do panteão, e mesmo a cada um dos espíritos particulares que incorporam nas giras.

No que tange à coleta de dados as implicações foram significativas, com o aparecimento de desvantagens e vantagens. A principal desvantagem foi a limitação dos meus movimentos durante as giras, pois se antes eu podia transitar livremente, filmar a qualquer momento que julgasse oportuno, e conversar com quaisquer entidades que estivessem à disposição (obviamente, desde que respeitasse as regras da casa), passei a ter

⁷²Na umbanda “vestir branco” possui o sentido de assumir um lugar junto à comunidade religiosa, deixar de ser mero consultante (ou pesquisador) e tornar-se reconhecidamente umbandista.

responsabilidades previamente determinadas, de modo que minhas preocupações e compromissos passaram a ser duplos e em alguns momentos, não obstante meus esforços conciliatórios, inevitavelmente conflitantes⁷³.

Por outro lado, a principal vantagem foi obter livre acesso às consultas espirituais realizadas pelas entidades incorporadas em Gersinho, o que me deu oportunidade de acompanhar Tio Gérson em seus trabalhos e escutar seus ensinamentos e orientações. Essa oportunidade mostrou-se em pouco tempo riquíssima, pois me propiciou a chance de apreender sutilezas e detalhes acerca dos pretos-velhos que dificilmente poderiam ser acessados de outra forma que não no contexto de sua manifestação em ato, ou seja, durante a execução daquilo que é a sua razão de ser, e que é, na verdade, a razão de ser da própria umbanda: o exercício da caridade, a ajuda ao próximo que “bate à sua porta”.

3.2 Os pretos-velhos do Rosário⁷⁴

3.2.1 Os pretos-velhos e a história

Membro de família católica, Gérson desde muito cedo se interessou por questões ligadas ao sagrado e ao universo da espiritualidade. Extremamente curioso e com forte desejo de expandir seus horizontes espirituais por meio do conhecimento e da vivência do sagrado, ainda jovem e mesmo sem a total aprovação de sua família, costumava sair de casa seguindo o

⁷³Na prática, deixei de realizar algumas filmagens potencialmente úteis para análises posteriores, bem como de conversar com alguns pretos-velhos que também poderiam ter contribuído com a pesquisa.

⁷⁴A fim de evitar o desgaste de excessivas referências aos meus interlocutores e tornar o texto mais dinâmico e fluido, daqui em diante apresentarei a cosmovisão do grupo de maneira direta, entremeadas às minhas análises.

som dos atabaques até um terreiro próximo. Filho de pai “benzedor” que, não obstante católico, recebia pessoas em sua casa para prestar-lhes auxílio na forma de rezas e benzeções, Gérson descobriu cedo o universo da umbanda, fascinado e ainda muito confuso.

Após o falecimento da mãe-de-santo do terreiro que visitava durante a juventude, que culminou no fechamento do mesmo, a vida conduziu a outros caminhos e Gérson passou muitos anos afastado da umbanda. Nesse período não se afastou da vivência do sagrado, tendo frequentado e se engajado em tradições religiosas como o catolicismo, o pentecostalismo e o kardecismo, não tendo porém se identificado e persistido em nenhuma delas.

Certa ocasião, uma prima de Sônia, sua esposa, solicitou que ambos a levassem para conhecer um terreiro de umbanda em Ribeirão Preto, já que a mesma frequentava um terreiro na capital e queria continuar sua vivência umbandista na nova cidade, onde era recém-chegada. Atendendo ao pedido, Gérson levou a prima de sua esposa a um terreiro muito conhecido na cidade, o Terreiro de Pai Afrânio, liderado por um pai-de-santo de nome Altino.

Desse reencontro meio “fortuito”, mas intenso e intimamente marcante, com a umbanda, originou-se a entrada efetiva de Gérson no seio da religião, tendo ele aceitado “participar da linha dos médiuns”⁷⁵ do terreiro de Altino, iniciando assim, como cambone, sua trajetória umbandista. Gérson permaneceu por nove anos junto a esse terreiro, muito tempo após a partida da prima de sua esposa.

Durante esse período, ainda incerto e inseguro quanto à sua mediunidade e à religião, afastou-se algumas vezes, tendo, no entanto, retornado pouco depois em função dos problemas de saúde (sobretudo cardíacos) que passou a experimentar, interpretados como diretamente causados pela sua teimosa resistência em aceitar sua missão de desenvolver-se mediunicamente e prestar a caridade na umbanda.

⁷⁵ Expressão equivalente a “vestir branco”, ou seja, participar efetivamente da comunidade religiosa desempenhando alguma função ritual e assumindo responsabilidades junto a ela. Tal participação é bastante diferente de frequentar os terreiros como “consulente”, alguém que vai às giras públicas exclusivamente para assistir aos rituais e se consultar com as entidades em busca de auxílio espiritual.

Até então Gérson ainda não havia incorporado nenhuma entidade, mas sabia que a espiritualidade já o estava preparando, pois podia sentir “irradiações” de seus guias na forma de sensações corporais e intuições. Gérson conta que relutou muito no início do seu desenvolvimento: “[...] tinha momentos em que o Pai José me agachava e eu levantava, ele me agachava e eu levantava; porque não aceitava, né”. Isso em função do medo e receio que sentia da perda de controle implicada na experiência de ter o corpo tomado por um espírito.

A primeira incorporação ocorreu em uma festa em homenagem a Cosme e Damião⁷⁶. Gérson estava tranquilo acompanhando a movimentação quando de repente “apagou”. Relata que quando acordou estava completamente sujo de barro, sua roupa branca inteiramente marrom (o terreiro era de terra batida); contaram então a ele que “sua criança”, identificada como Toninho da Praia, havia incorporado e, não contendo sua euforia infantil, deitado e rolando por todo o terreiro. Nesse dia Gérson ficou muito revoltado, inconformado com a situação de ser “tomado” totalmente à revelia de sua vontade.

Algum tempo depois, após nove anos junto ao terreiro de Altino e sem que ocorressem quaisquer novos episódios de incorporação, Gérson resolveu definitivamente afastar-se, convicto de que aquele local não tinha mais nada a lhe oferecer. Então pegou suas roupas brancas (nesse terreiro as roupas tinham que permanecer no centro) e partiu, tendo ficado meses afastado da umbanda e da espiritualidade.

Seu reencontro com a religião umbandista ocorreu quando conheceu Dona Margarida, uma senhora idosa que exercia a mediunidade atendendo gratuitamente as pessoas que batiam à sua porta em busca de auxílio. Dona Margarida trabalhava sozinha por intermédio da “sua” preta-velha, Mãe Maria Conga, e recebia diariamente um grande número de pessoas na época em que Gérson foi até lá para consultar-se com a “mãezinha”.

⁷⁶Tais festas, eventos alegres e importantes no calendário umbandista, são realizadas na semana de 27 de Setembro, dia de Cosme e Damião, e celebram as entidades infantis da umbanda, a linha dos erês ou das crianças. São servidos às crianças da comunidade (espirituais e materiais) refrigerante, bolo e doces dos mais variados tipos, além de caruru (comida feita à base de quiabo).

Assim que entrou no pequeno quarto onde Mãe Maria Conga recebia seus consulentes, Gérson incorporou pela primeira vez seu principal guia espiritual (“chefe de cabeça”), o preto-velho Pai José do Rosário, que nem bem havia chegado, começou imediatamente a benzer as pessoas que aguardavam para serem atendidas. Dona Margarida pediu então a Gérson que passasse a trabalhar com ela em sua casa, dividindo a tarefa de atender às dezenas de pessoas que a procuravam.

Tendo aceitado o pedido, mais à vontade que estava com a sua mediunidade em função da segurança que lhe passava o recém-chegado preto-velho Pai José do Rosário, Gérson passou a trabalhar com Dona Margarida em dias previamente determinados, atendendo dezenas de pessoas em sessões que atravessavam a noite e invadiam a madrugada. Permaneceu por um tempo nessa situação, mas começava a ter cada vez com mais clareza a certeza de que tinha a missão de abrir seu próprio terreiro, fundar uma casa de umbanda sob o comando e a responsabilidade de “seus” guias espirituais.

Além disso, começou a incomodá-lo o fato de saber que havia uma porção de rituais que precisavam ser realizados e que, em função da idade avançada, Dona Margarida não tinha condições e nem disposição de fazer. Somou-se a isso ainda o fato de que ficava muito cansado com o trabalho espiritual naquelas condições, pois não raro tinha que atender sozinho às pessoas que frequentavam a casa de Dona Margarida, em função de a senhora, pelo desgaste da idade, ter se habituado a desincorporar cedo, deixando a seu encargo o restante dos atendimentos.

Assim, com o passar dos meses Gérson sentia a necessidade de procurar algo mais, de desenvolver mais a sua mediunidade com vistas a se preparar para, no futuro, cumprir sua missão ainda incipiente de abrir seu próprio centro de umbanda.

Já se passaram mais de 20 anos desde que Gérson afastou-se de Dona Margarida e, com uma mediunidade já consolidada e na companhia reconfortante do Pai José do Rosário, trilhou firme seu caminho espiritual na direção de novas paragens. Em suas andanças em

busca de um lugar onde se sentisse à vontade, onde pudesse estabelecer a afinidade necessária para desenvolver sua mediunidade, relata ter frequentado vários terreiros. Concomitantemente, sempre fez questão de procurar na literatura umbandista e kardecista formas de evoluir e tentar compreender suas experiências espirituais.

Contudo, cabe destacar a importância que a chegada de Pai José do Rosário teve para Gérson, um verdadeiro marco em sua vida, que produziu sobressaltos em todos os âmbitos. Pois se antes Gérson se sentia inseguro e hesitante em relação à sua missão e à maneira correta de conduzir seus passos, com a chegada de seu preto-velho passou a ter um mentor capaz de esclarecer suas dúvidas e de orientá-lo espiritualmente em relação aos caminhos a serem trilhados dali por diante. Desde o princípio Pai José do Rosário foi mais que um espírito benevolente disposto a usar o corpo de Gérson como veículo para prestar a caridade, mas um verdadeiro “Pai”, um guia e companheiro na existência.

A esse respeito, não apenas a chegada do Pai José do Rosário significou uma mudança na vida de Gérson, mas também um grande acontecimento para toda a sua família, já que ele se tornou de forma irrestrita o guia de todos, o espírito “familiar” a quem se podia recorrer para o enfrentamento das mais variadas situações, oferecendo desde tratamento para doenças e dores diversas, até aconselhamentos e orientações cheias de sabedoria.

Algum tempo após ter se afastado de Dona Margarida e do exercício de sua mediunidade com vistas à caridade – período em que não passou incólume, pois voltou a ter problemas de saúde e insônia⁷⁷ – Gérson foi chamado por um de seus irmãos para que o acompanhasse até um terreiro de umbanda que lhe haviam indicado. A visita foi breve e Gérson saiu desapontado, considerando que o pai-de-santo do local, chamado Francisco, tratou-os de maneira áspera e desatenciosa, negando-se a atendê-los e recomendando que voltassem no dia seguinte, quando haveria gira no terreiro.

⁷⁷Como ressalta Gérson, uma vez iniciado o caminho do desenvolvimento na espiritualidade não existe mais volta: “[...] se não chega pelo amor, chega pela dor”.

No dia seguinte os dois retornaram para a gira do Centro de Umbanda Caboclo Águia de Prata, nome em homenagem ao chefe espiritual da casa, o caboclo do pai-de-santo Francisco. Então, enquanto ambos da assistência acompanhavam tudo a distância, mais uma vez repentinamente Gérson “apagou”, no momento exato em que o caboclo Águia de Prata deu a plenos pulmões seu brado de índio valente e guerreiro.

Quando acordou Gérson foi informado de que havia incorporado seu caboclo, de nome Guarani, e trabalhado a noite toda em meio aos outros caboclos do terreiro. A partir daquele dia Gérson sentiu que havia encontrado finalmente seu lugar, e tornou-se filho-de-santo da casa, vivendo ali nove anos de grandes aprendizados que o tornaram apto a cumprir sua missão junto à espiritualidade.

Ao longo dos anos Gérson desenvolveu com Francisco, a quem sempre se refere como Chico, não apenas uma profícua relação iniciática entre pai e filho-de-santo, mas também uma forte relação de amizade e companheirismo. Sob a orientação de Chico, Gérson aprendeu a lidar melhor com a sua mediunidade, tendo fortalecido e aprimorado seu vínculo com as entidades que já incorporava e incorporado uma série de novos espíritos que passaram a compor seu “panteão pessoal”. Dentre estes vale destacar o preto-velho da mata Nego João da Mata, e o exu Sete Montanhas, que até então Gérson “segurava”, impedia a incorporação, em função dos receios de sua esposa Sônia para com essa categoria espiritual⁷⁸.

Chico sempre salientou a Gérson que sua missão era mesmo a de “abrir casa”, fundar e ser responsável por seu próprio terreiro de umbanda. Nesse sentido, empenhou-se em preparar Gérson para a concretização de sua missão, ensinando-lhe tudo o que julgava necessário. Após um longo tempo juntos e sentindo que Gérson já estava preparado para trilhar sozinho a sua caminhada na espiritualidade, assumindo a função de chefe de uma comunidade umbandista, Chico, por intermédio de suas entidades, coroou os seus principais guias (caboclo

⁷⁸Segundo me contaram Gérson e Sônia, Chico convenceu Sônia por meio de uma conversa franca em que explicou a ela a importância da “esquerda” para o médium umbandista, sendo o exu o espírito guardião e protetor que o descarrega das energias negativas a que se encontra sujeito em seus atendimentos espirituais.

Guarani, preto-velho Pai José do Rosário e exu Sete Montanhas). Os rituais de coroação marcaram a legitimação definitiva de Gérson enquanto apto e autorizado a assumir a função de pai-de-santo, ou seja, ter seus próprios filhos-de-santo, tomando a seus cuidados a responsabilidade de conduzir o desenvolvimento de novos médiuns umbandistas.

Assim, após nove anos de intenso convívio Gérson deixou o terreiro de Francisco e, ainda sem um lugar adequado onde alojar seu próprio terreiro, preparou um pequeno quartinho em sua residência e começou a incorporar seus guias e atender as pessoas, em sua maioria amigos e familiares, que o procuravam em busca de auxílio espiritual.

Com o tempo, algumas dessas pessoas começaram a incorporar “suas” entidades naquele espaço, desenvolvendo suas mediunidades sob a orientação de Gérson e seus guias. Não tardou para o espaço ficar apertado, e surgiu a necessidade de se construir um local maior, capaz de atender à crescente demanda de novos médiuns interessados.

Em pouco tempo e com a ajuda financeira dos médiuns recém-chegados, Gérson conseguiu juntar dinheiro suficiente para construir um espaço adequado, um pequeno salão localizado em frente à sua própria casa, aproveitando um pedaço do seu terreno até então desocupado. Assim, em Abril de 1997 foi oficialmente fundado nesse novo local (onde permanece até hoje) o Terreiro de Umbanda Pai José do Rosário, nome em homenagem ao “chefe de cabeça” de Gérson e líder espiritual da casa.

Nessa época, a família de Gérson já demonstrava grande interesse pela umbanda, de modo que desde o princípio o terreiro foi se constituindo em sua grande parte por pessoas próximas, pertencentes ao seu círculo familiar. Nesse sentido, destaca-se a esposa de Gérson, Sônia, que embora médium de incorporação, por relutância e medo jamais se envolveu sistematicamente com o exercício de sua mediunidade, apenas incorporando seus guias em situações pontuais e geralmente à revelia de sua vontade.

Figura presente e influente durante todo o processo de desenvolvimento mediúnico de Gérson (inclusive como cambone por muitos anos de “seus” guias), e tendo participado decisivamente da fundação do Terreiro Pai José do Rosário, Sônia é verdadeiramente a grande matriarca da casa, reconhecida por todos como a madrinha e a segunda voz na hierarquia do terreiro. Além disso, ela também representa concretamente a matriz africana do terreiro, sendo descendente de filhos de escravos baianos que, após a abolição, migraram para o interior de São Paulo em busca de melhores condições de trabalho e existência.

Os filhos de Gérson e Sônia também abraçaram a umbanda como religião e, cada qual a seu modo, tornaram-se com o tempo figuras importantes no terreiro, assumindo cargos de responsabilidade no interior da comunidade: o filho mais velho, Gilson, não tendo manifestado faculdades mediúnicas, assumiu, em substituição a Sônia, a função de cambone das entidades de Gérson, além da atribuição de coordenar os rituais e cuidar dos aspectos materiais necessários ao bom andamento do culto; Gersinho muito cedo começou a manifestar mediunidade e se tornou um médium importante e respeitado que, em meados de 2009, foi nomeado pai-pequeno do terreiro⁷⁹; Tulipa, também não manifestando faculdades mediúnicas, tornou-se o ogã do terreiro, sendo responsável pelos toques de atabaque durante os cultos; finalmente, Pedro e Biro, os mais jovens, estão em processo de desenvolvimento mediúnico.

Durante os primeiros anos do terreiro, Gérson, firmando-se em sua nova função de pai-de-santo, ainda podia sempre contar com o suporte e a assistência material e espiritual de Chico e de seus guias. Ambos se visitavam regularmente e Gérson sempre recorria ao seu pai-de-santo quando precisava de orientações ou mesmo de algum ritual para o fortalecimento de sua “cabeça”. Tal situação, entretanto, não persistiu muito tempo, pois Chico veio a falecer.

⁷⁹Durante um ritual privado realizado especificamente para a firmeza do anjo da guarda de Gersinho, o preto-velho Pai José do Rosário, sem que ninguém esperasse ou soubesse antecipadamente, o nomeou pai-pequeno do terreiro (terceiro na hierarquia da casa). A nomeação foi seguida de uma enorme comoção e alegria que contagiou toda a comunidade, e Gersinho chorou muito, visivelmente emocionado.

A morte de Chico foi difícil para Gérson. Ambos eram muito próximos, havendo uma afinidade imensa também entre seus guias. Gérson conta que as entidades que incorporavam nele e em Chico eram espíritos afins no plano espiritual, que trabalhavam juntas desde longa data, não sendo, portanto, nenhum acaso terem ambos se encontrado e desenvolvido tamanha amizade e confiança mútua na vida material.

Tal afinidade era ainda mais forte no que diz respeito aos seus respectivos pretos-velhos. Certa vez Gérson me contou que no plano espiritual existe um terreiro localizado numa mata, uma grande comunidade de espíritos da qual três pretos-velhos são os mentores e líderes: Pai Afrânio, o preto-velho de Altino (chefes espiritual e material, respectivamente, do primeiro terreiro frequentado por Gérson); Pai Constâncio do Congo, o preto-velho de Chico; e seu próprio preto-velho, Pai José do Rosário, da corrente de Angola⁸⁰.

Como se pode observar, a trajetória de Gérson não é de forma alguma atribuída a uma sequência de acasos e encontros fortuitos, gerada por circunstâncias mundanas ocasionais tais como uma parenta recém-chegada, ou o convite de um irmão receoso em busca de companhia. Tudo foi esmeradamente arquitetado por espíritos afins sempre prontos a intervir no plano material com vistas a fazer valer os desígnios divinos, ajudando de forma benevolente espíritos encarnados a cumprirem suas missões de evolução através do exercício da caridade junto à espiritualidade⁸¹.

Chama a atenção, entretanto, o evidente protagonismo exercido pelos pretos-velhos nesse processo, sendo tais entidades a subjacente ligação (espiritual e simbólica) previamente

⁸⁰Segundo a comunidade do Terreiro Pai José do Rosário, os pretos-velhos dividem-se em correntes organizadas em função da origem africana que possuem, seja pelo nascimento, seja por herança dos ancestrais (caso dos que nasceram em terras brasileiras). As correntes largamente mencionadas são: Congo, Africana, Cabinda, e Guiné. Entretanto, já ouvi menções à existência de outra corrente menos comum, a Moçambique, e é possível que existam outras. Cabe destacar que essa divisão dos pretos-velhos em correntes apenas se manifesta como referência em algumas orações e como adjetivação atrelada aos nomes das entidades; porém, parece não possuir qualquer efeito empiricamente discernível, ou seja, não discriminar ou especificar em nenhum nível prático, ritual ou etnopsicológico, a linha dos pretos-velhos.

⁸¹Gérson é de longa data um leitor dedicado da literatura umbandista e espírita, de modo que não deve surpreender a forte presença de elementos da retórica kardecista no interior da cosmovisão religiosa do terreiro. Aliás, o estudo e a leitura são amplamente incentivados a todos na comunidade como parte importante do processo de desenvolvimento espiritual, havendo ainda um dia no mês reservado para o estudo em grupo.

existente entre todas as pessoas e histórias postas em contato, ou seja, que tiveram suas trajetórias marcadas reciprocamente pela circunstância de seus mútuos encontros. Em outros termos, os pretos-velhos propiciam encontros, articulam histórias e ancoram simbolicamente sentidos de continuidade e tradição, enraizamentos no passado que dão consistência e legitimidade ao presente, à vida enquanto duração, narrativa harmoniosa e coerentemente inscrita e desdobrada no tempo.

Patriarcas de uma grande família espiritual, os três pretos-velhos encadeiam a trajetória de seus “filhos” em correntes de auxílio e aprendizado – através da transmissão de saberes iniciáticos atinentes a uma tradição sagrada e ancestral – que reproduzem nas relações terrenas a mesma lógica de filiação paternal (pais e filhos-de-santo) que eles próprios, desde o plano elevado que ocupam, estabelecem com as comunidades que lideram, orientam e assistem.

Gérson e sua família, bem como os membros mais antigos do terreiro, falam de Chico com enorme respeito, carinho e gratidão. As marcas da presença de Chico e de “suas” entidades na história do terreiro e da família são até hoje facilmente visíveis nas giras, na medida em que Gérson faz questão de preservar e reatualizar suas origens, saudando e interpelando aqueles que o guiaram (e ainda guiam) em sua trajetória.

Em relação às entidades, em todas as giras um dos primeiros pontos-cantados a serem entoados é o ponto do guia principal de Chico pertencente à linha que está sendo saudada, de modo que no início dos cultos e rituais envolvendo pretos-velhos, por exemplo, jamais se deixa de cantar e saudar ao Pai Constâncio do Congo.

Em relação ao próprio Chico, Gérson comentou comigo certa vez que todas as semanas acende uma vela ladeada por um copo com água e uma flor embaixo do congá, fazendo em seguida orações e saudações às almas do purgatório, pedindo misericórdia e “luz” às almas dos “irmãos” mortos, sempre pontuando ao final: “[...] em especial à alma de

Francisco”. Gérson acredita que Chico após seu falecimento foi recebido no Astral por Pai Constâncio, e que atualmente está sendo preparado para um dia cumprir novas missões de ajuda e caridade, seja como guia espiritual, seja como homem reencarnado.

Retomando a história do terreiro, algum tempo após o falecimento de seu pai-de-santo, Gérson começou a sentir a necessidade de buscar algo mais que pudesse auxiliá-lo a suportar as enormes responsabilidades e o desgaste físico e espiritual inerentes à missão de chefiar um centro de umbanda, pois além de não mais poder contar com as orientações e o suporte de Chico, começava a ver seu terreiro crescer com a entrada de novos médiuns e a demanda crescente de pessoas “carregadas”⁸² que o procuravam.

Foi quando conheceu, por intermédio de amigos, um pai-de-santo de candomblé ketu que o orientou a realizar alguns “trabalhos” em seu terreiro, como forma de se fortalecer espiritualmente e estar mais preparado para cumprir sua missão: “[...] aí ele me disse, né, você que tem casa aberta tem que fazer um fortalecimento pra sua cabeça”.

Os “trabalhos” no candomblé começaram com a leitura de seu “orixá de cabeça”, Xangô, orixá da justiça e das pedreiras⁸³, para o qual em seguida foi preparado um bori (entrega de comidas e oferendas). Posteriormente, Gérson submeteu-se ao ritual de catulação, ou seja, de acomodação do santo (Xangô) em seu ori (cabeça) por meio da incisão de ervas e sangue de animais. Finalmente, Gérson providenciou os utensílios necessários para firmar o assentamento de “seu” Xangô: um grande pilão de madeira onde foi esculpida a imagem de dois machados cruzados; uma grande gamela de madeira de gameleira; e várias ferramentas e recipientes onde foram dispostos todos os elementos do orixá.

⁸²Essa expressão refere-se a uma pessoa envolvida por cargas ou energias negativas cujos efeitos a prejudicam de alguma forma em sua vida. Como existe na umbanda a concepção de que tais energias jamais desaparecem simplesmente, podendo apenas serem transportadas pelas entidades (despachadas” para algum lugar seguro na natureza), sempre há o risco de que parte delas permaneça impregnada no médium. Assim, exercer o posto máximo na hierarquia de um terreiro é também estar na posição mais perigosa e vulnerável, de modo que médiuns e, sobretudo, pais-de-santo, devem seguir prescrições rituais tendo em vista protegerem-se desses potenciais efeitos nocivos advindos do exercício de suas faculdades mediúnicas.

⁸³Não entrarei em detalhes acerca dos elementos de candomblé presentes na trajetória religiosa de Gérson; para maiores informações, remeto o leitor à vasta literatura existente sobre o assunto.

Gérson comenta que a “energização” no candomblé foi uma escolha pessoal, algo para somar em sua vida e ajudá-lo a se fortalecer para o cumprimento de sua missão. Nesse sentido, afirma ter ficado satisfeito com o resultado, acreditando firmemente que essa experiência lhe trouxe força e sabedoria até hoje úteis na condução do terreiro: “o pai-de-santo de terreiro de umbanda que não tem uma firmeza da cabeça tem que procurar alguém que faça isso pra ele. [...] para mim foi bom, foi muito bom mesmo”⁸⁴.

Ainda em relação aos cuidados necessários no desempenho de sua função de pai-de-santo, Gérson comenta que sempre que pode faz novas “energizações” para a sua “cabeça”, reatualizando alguns dos rituais já realizados, afinal “o trabalho na umbanda é bravo, não é brincadeira”. Assim, ao menos uma vez por ano realiza “trocas de energia” em diferentes reinos da natureza, como a cachoeira, a mata, a encruzilhada, e sempre que possível o mar. Além disso, também refaz as oferendas a Xangô, renovando os laços com “seu” santo.

Entretanto, nem tudo foi tranquilo na “passagem” de Gérson pelo candomblé, pois ao final dos “trabalhos” teve que enfrentar noventa dias de “preceito”, período em que lhe foram vedados quaisquer contatos com “suas” entidades da umbanda. Os três meses sem se comunicar com a espiritualidade foram vivenciados com angústia, pois Gérson temia que as entidades se afastassem dele definitivamente, de modo que não mais conseguisse incorporá-las. Dentre todos os guias, conta que ele e sua família sentiram muita falta especialmente do preto-velho Pai José do Rosário, grande mentor e companheiro espiritual de todos.

A angústia apenas terminou quando, pouco depois de completado o “preceito”, Gérson tornou a incorporar Pai José do Rosário, que foi recebido por todos com profunda emoção, alívio e alegria: “apesar de saber que aquilo era normal, fiquei com muito medo de que o Pai

⁸⁴Cabe destacar que essa experiência com o candomblé também parece ter tido, ao menos em parte, a influência de seu pai-de-santo Chico, já que ele também havia feito “trabalhos” no candomblé, inclusive indo uma vez por ano até São Paulo para renovar suas trocas de energia e reatualizar suas ligações com o santo. Não obstante essas experiências com o candomblé, Gérson faz questão de afirmar sua condição de umbandista, mostrando pouco apreço pelos terreiros de umbanda que se esforçam em assimilar elementos e rituais do candomblé, vulgarmente conhecidos como “umbandomblés”.

José não voltasse. Eu sentia muita, muita falta dele mesmo e quando ele incorporou em mim de novo, nossa, eu até chorei de emoção”.

A “passagem” pelo candomblé deixou marcas não apenas em Gérson, mas em toda a comunidade do terreiro. Sob orientação do pai-de-santo candomblecista foram definidas com clareza posições hierárquicas no terreiro – atualmente a sequência hierárquica tem Gérson como pai-de-santo; Sônia como madrinha; Gersinho como pai-pequeno; Gilson como o primeiro ministro⁸⁵; e Tulipa como chefe dos ogãs – não obstante todos se empenhem em manter uma perspectiva de igualdade entre os membros da comunidade⁸⁶.

Além disso, pode-se perceber que essa experiência com o candomblé também produziu efeitos, embora às avessas, na conformação da identidade ideal que Gérson procura imprimir à comunidade religiosa que fundou e lidera. Gérson faz absoluta questão de que em seu terreiro tudo seja feito de maneira simples, guiando-se sempre pela “essência da umbanda”, que se resume aos três preceitos do triângulo umbandista, ou seja, caridade, humildade e amor. Dessa forma, no Terreiro Pai José do Rosário nenhum médium “trabalha” ostentando guias⁸⁷, nem são realizadas matanças de animais ou festas luxuosas e requintadas, ou mesmo toleradas vestimentas (indumentárias) pomposas e exageradas⁸⁸.

De modo geral, nota-se no terreiro um sistemático esforço em aproximar as suas atividades a um modelo de prática mediúnica próximo do espiritismo kardecista e das vertentes intelectualizadas da umbanda, e um empenho em se evitar todo tipo de “excesso” que possa ser manifestado pelos médiuns ou entidades da casa. Assim, espíritos “da esquerda”

⁸⁵O cargo refere-se a um conselho de ministros de Xangô composto por doze pessoas nomeadas pela espiritualidade para desempenharem funções de responsabilidade e confiança no terreiro. Atualmente Gilson é o único ministro já nomeado, de forma que no futuro haverá novas nomeações, até que o quadro esteja completo.

⁸⁶Por sinal, um dos valores mais importantes do terreiro, reiterado e explicitamente afirmado nas mais diversas situações, sobretudo quando quaisquer tipos de “favorecimentos” ou “usos de poder” possam ser insinuados. De fato, no Terreiro Pai José do Rosário a autoridade jamais deixa de ser exercida quando necessário, porém com certo desconforto e frequentemente seguida por racionalizações e justificativas.

⁸⁷Entre os umbandistas a palavra “guia” pode ser usada tanto para referir-se a um espírito, quanto aos colares de contas que em muitos terreiros são utilizados pelos médiuns em volta do pescoço durante as giras.

⁸⁸Nas palavras de Gérson: “a umbanda é algo simples em essência, onde o que importa é o pé no chão, as roupas simples e a igualdade entre todos, como uma família em que todo mundo aprende junto. O pai-de-santo apenas se diferencia por ter mais experiência e uma responsabilidade maior diante dos trabalhos e da espiritualidade”.

são desencorajados a utilizar em demasia bebidas alcoólicas e a falar “palavrões”; entidades recém-incorporadas são desestimuladas a realizar performances extravagantes e com trejeitos exagerados; e médiuns são pedagogicamente advertidos ao manifestar possessões “violentas”, supostamente produzidas pela falta do devido controle sobre o processo de incorporação.

Associa-se ainda a isso uma marcante e contínua preocupação em se circunscrever sentidos, geralmente por meio de uma retórica pretensamente científica, de todos os eventos que acontecem na casa, sobretudo daqueles que, mesmo que sutilmente, insinuam representações e práticas pouco condizentes com a moralidade (pretendida) do grupo.

Entretanto, tudo isso se passa de maneira pouco ostensiva, de modo que em nenhum momento perde-se a riqueza e a complexidade da vasta e diversificada herança cultural que o terreiro possui, corolária da ampla trajetória religiosa de Gérson e de sua família. Essas tendências racionalizantes de forma alguma impedem ou invalidam, embora às vezes dificultem, a ocorrência de um encontro pleno, livre e vibrante com o sagrado enunciante. Em suma, para além da retórica dos “vivos” ou da doutrina literária, quem faz, acontece, decide e comanda os rumos da comunidade é sempre a espiritualidade, sobretudo por intermédio das entidades de Gérson, e especialmente na figura do preto-velho Pai José do Rosário.

3.2.2 Os pretos-velhos no espaço

Contextualizado o terreiro no tempo, em termos da sua história, cabe agora contextualizá-lo em termos do espaço, ou seja, descrever o ambiente ritual onde se realizam as giras e demais procedimentos religiosos desta comunidade umbandista, com ênfase para a presença dos elementos atinentes aos pretos-velhos.

Conforme já mencionado, Gérson construiu o local onde funciona o centro de umbanda aproveitando uma parte desocupada do seu terreno. Ergueu a construção em uma área de aproximadamente 10m² localizada entre sua residência, onde vive com a esposa Sônia e os dois filhos mais novos (Pedro e Biro), e um espaço que é utilizado simultaneamente como cozinha e lavanderia. Para ilustrar tal conformação, apresento a figura abaixo:

Figura 1: Representação esquemática do terreno onde se localiza o Terreiro de Umbanda Pai José do Rosário.

Como se pode ver, o terreiro não possui uma entrada diretamente voltada para a rua, mas para um amplo pátio utilizado pela família como garagem, onde, durante as giras, a assistência aguarda o momento da consulta, e crianças, filhos e filhas dos membros da comunidade, correm e brincam, sendo somente interrompidas pelo chamado de seus pais para adentrarem o centro e tomarem seus passes com os guias incorporados.

Essa circunstância obviamente traz implicações para a comunidade, bem como para as suas atividades religiosas. A mais importante delas é a contribuição para que o centro

mantenha-se inexoravelmente circunscrito a um número limitado de pessoas, tanto em termos da comunidade religiosa propriamente dita, quanto da assistência que o procura nos dias de gira, basicamente composta por parentes e amigos de Gérson e sua família.

De fato, para uma pessoa desavisada que passe pela rua, é difícil suspeitar que ali, por trás do portão azul que se destaca na fachada da propriedade, existe em funcionamento um terreiro de umbanda. Os únicos sinais que tal pessoa encontraria seriam duas quartinhas (pequenos recipientes de porcelana branca), uma com água pura e uma com canjica de Oxalá, dispostas sobre o portão de entrada. Tais quartinhas constituem defesas espirituais que são renovadas (troçadas) todos os meses durante o ritual de “limpeza” do centro.

Entrando na propriedade, destacam-se à esquerda do portão duas construções, uma maior e mais alta que a outra, ambas fechadas por portas de metal e trancadas a cadeado. Trata-se da tronqueira do terreiro (mais alta e próxima ao portão), o assentamento destinado aos espíritos “da esquerda” (exus, pomba-giras e exus-mirins); e da casa das almas, espaço que reverencia as almas dos mortos, cujo culto é associado aos pretos-velhos.

3.2.2.1 Os pretos-velhos e as almas

A casa (ou cruzeiro) das almas possui algumas peculiaridades interessantes. Em primeiro lugar é o único lugar do terreiro onde propositadamente não existe piso ou cimentado recobrando o chão (uma mistura de terra batida e areia da praia). No seu interior o elemento que mais se destaca é uma cruz simples de madeira de aroeira feita pelo próprio Gérson, cravada no solo. Presa à cruz e pendendo dela, se encontra um rosário em cuja ponta destaca-se um crucifixo de metal. Posicionada do lado direito da cruz de aroeira, encontra-se uma quartinha de barro com água. Defronte à cruz encontra-se um cachimbo de madeira, a

exemplo do rosário, parecido com os utilizados pelos pretos-velhos. Um pouco à frente do cachimbo (mais próximo da porta) existe um alguidar (pequeno pote) de barro, onde, segundo explicou-me Gérson, é colocado o “denguê das almas”, basicamente uma mistura de farinha de acaçá (milho branco) e água onde as almas buscam energia e fortalecimento. Ao lado direito do alguidar, encontra-se uma vela branca, que Gérson repõe diariamente. Além disso, às vezes também é colocado nesse espaço um vaso de flores para “troca de energia”.

Assim como acontece na tronqueira e no centro do congá, enterrado no chão da casa das almas existe também um “fundamento”, conjunto de elementos de “firmeza” e “força” do terreiro que foram colocados quando de sua fundação e que apenas Gérson sabe quais são e quais os seus significados.

Gérson explica que o cruzeiro das almas, assim como a tronqueira, é um espaço importante do terreiro, estando diretamente ligado ao culto dos pretos-velhos: “a casa das almas é uma devoção da linha dos pretos-velhos, né; tanto que tudo que nós vamos fazer pra eles a gente faz na segunda-feira né, que é o dia das almas”. Comenta ainda que a disposição da casa das almas tal como se apresenta não é a ideal, pois o certo seria que, em relação à entrada do terreiro, a casa das almas estivesse posicionada à direita, bem em frente à “casa dos exus” (tronqueira), esta corretamente posicionada à esquerda.

A casa e o culto das almas possuem significações múltiplas, todas intrinsecamente interligadas. Em primeiro lugar representam por excelência uma reverência aos mortos – e certamente também à morte, lembrança viva e tentativa de elaboração simbólica de nosso destino existencial misterioso e inextirpável – numa linha muito parecida àquela do culto às almas do purgatório, tradição importante do catolicismo popular. Mas não apenas de forma genérica, pois manifestam, sobretudo, respeito e reverência aos ancestrais, aos mortos “familiares” aos quais de alguma forma se está ligado pelo destino, pelo parentesco, pela identidade, por vínculos afetivos e por laços de solidariedade, amizade e amor.

No terreiro muitas vezes presenciei referências às almas explicitamente associadas a pessoas já falecidas que fizeram parte da história e da herança da comunidade, seja no sentido familiar profano (parentela ancestral), seja no espiritual (parentela-de-santo). Cabe destacar a esse respeito a figura de Chico, cuja alma é sempre saudada enfaticamente em meio aos habituais apelos e reverências dirigidas ao conjunto das almas.

Em segundo lugar, ligam-se genericamente aos pretos-velhos, entidades reconhecidamente pertencentes à linha das almas⁸⁹. Os pretos-velhos são considerados os espíritos responsáveis pelo acolhimento, recepção, preparação e encaminhamento das almas dos mortos, tanto daqueles que em vida foram cumpridores de suas missões na Terra, já bem direcionados nos caminhos da espiritualidade, quanto, sobretudo, daqueles seres perdidos e desgarrados do caminho correto da evolução espiritual, que acabam vagando desorientados pelos recantos obscuros e trevosos do plano espiritual. A esse respeito, Gérson (Ge) comenta:

Ge: [...] todos os espíritos que trabalham na umbanda são almas, mas os pretos-velhos são como que aqueles que conduzem, os condutores das almas; [...] são os responsáveis pelo trato direto com essas energias, com espíritos recém-desencarnados, em recuperação.

Ora, a umbanda é certamente um culto aos mortos na medida em que os espíritos (ou almas) nela cultuados e incorporados são reconhecidos como de indivíduos que um dia habitaram e viveram no (nosso) mundo material, tendo assim experimentado a morte. Mas se todos são mortos, o que faz com que os pretos-velhos sejam tomados como os mortos por excelência, diretamente associados que são às almas? Porque em relação ao preto-velho sua condição de morto é ressaltada, a ponto de tornar-se uma idiossincrasia dessa categoria espiritual? O que exatamente significa ser, na idiomática umbandista, o morto enquanto tal?

⁸⁹Todas as principais categorias espirituais da umbanda possuem uma saudação breve como, por exemplo, “okê caboclo” para os caboclos, “ibeji ibejá” para as crianças e “laroîê exu” para os exus. A expressão utilizada para saudar os pretos-velhos é “adorei as almas”.

A análise das associações estabelecidas pelos umbandistas parece apontar para duas formas potencialmente promissoras de responder a essas perguntas. Por um lado, os pretos-velhos parecem ser, por assim dizer, os mortos mais próximos da morte, simbólica e etnopsicologicamente; ou seja, a via privilegiada de elaboração, no nível da simbólica umbandista e da experiência subjetiva de seus adeptos, da questão da finitude como realidade inerente à experiência e ao destino humano. Por outro lado, não são “outros” mortos quaisquer, por mais sacralizados e reverenciados que os “outros” mortos possam ser; os pretos-velhos são “nossos” próprios mortos, ancestrais significativos de “nossa” realidade e história, no limite, mortos que são “nós mesmos” enquanto seres imersos na cultura, atravessados pela memória (coletiva) do Outro.

Ao longo do meu trabalho de campo, dentre as várias associações entre preto-velho, ancestralidade (filiação), alma e morte que testemunhei, nenhuma foi mais contundente e significativa que um anúncio solene feito numa noite de gira de desenvolvimento no final de 2008. Antes do encerramento do culto Gilson pediu a atenção de todos para comunicar que, conforme Pai José do Rosário informara dias antes, a alma de sua bisavó Inocência (avó de Sônia), falecida há cerca de dez anos, havia sido admitida na Corrente das Treze Almas Santas e Sagradas para ser preparada pela espiritualidade para dentro de algum tempo passar a incorporar na umbanda como uma preta-velha (“Vó Inocência”, talvez⁹⁰). O anúncio provocou comoção geral (sobretudo nos descendentes de Inocência) e o ambiente no terreiro contagiou-se com uma mistura de alegria e fascinação.

Posteriormente, obtive informações sobre Inocência, conhecendo um pouco de sua história. Inocência era negra⁹¹, baiana, católica fervorosa (embora respeitasse a umbanda) e faleceu em idade muito avançada. Foi filha de escravos, e só não se tornou escrava por ter

⁹⁰Embora algumas vezes a comunidade tenha me chamado a atenção para o fato de que ela pode apresentar-se com outro nome, associado a alguma vivência ou afinidade que ela teve em sua última encarnação.

⁹¹Na “comunidade-família” do terreiro a herança negra passa pela linhagem de Sônia Assim, a maioria dos negros e mestiços da comunidade, mais da metade do grupo, são em algum grau parentes de Sônia.

nascido após a Lei do Ventre Livre (criada em 1871). Mesmo assim teve uma vida sofrida, vindo a pé do interior da Bahia junto com sua família em meio aos fluxos migratórios do início do século XX. Estabeleceu-se na cidade de Jardinópolis onde sua família sobreviveu trabalhando no campo, até que com o passar dos anos muitos vieram morar em Ribeirão Preto em busca de melhores condições de trabalho.

A narrativa da história de Inocência parece congrega muitos elementos que compõem o universo simbólico dos pretos-velhos: negritude, escravidão, sofrimento, luta pela sobrevivência, morte, ancestralidade, fervor religioso, velhice (“ela morreu bem velhinha”) e simplicidade. Trata-se de memória coletiva “viva” presentificando-se e sacralizando-se bem diante dos “olhos” e dos “corações” da comunidade, transbordando significados que interpelam marcas identitárias e biográficas “familiares” a todos no terreiro.

Ainda sobre Inocência, passado um ano do anúncio de sua entrada na Corrente das Treze Almas, notei surpreso que nunca mais havia ouvido ninguém comentar o assunto. Algumas semanas depois, em conversa com Gilson, indaguei sobre qual havia sido o sentimento dele e da família quando receberam a notícia. Gilson comentou que todos haviam ficado muito felizes, mas que para evitar polêmicas e uma eventual banalização do acontecimento, tratavam o assunto com discrição e resguardo. O receio era de que pessoas “maldosas” poderiam tomar a situação como uma expressão de vaidade da família: “Porque se você parar pra pensar bem, parece coisa de livro, né? Não parece coisa de novela? Pra quem está de fora e ouve essa história às vezes pode parecer um conto de fadas”. Gilson afirmou ainda acreditar que o fato de ter vivido uma existência próxima à escravidão deve ter tido um peso importante para que Inocência pudesse ascender ao plano espiritual tendo a oportunidade e o privilégio de tornar-se uma preta-velha da umbanda.

Em relação ao vínculo entre os pretos-velhos e as almas, cabe destacar também que quando realiza “envolvimentos” na casa das almas – série de procedimentos rituais que

consistem basicamente em orações e na troca da água e do dengê – Gérson relata sentir uma forte presença do preto-velho Pai José do Rosário, sendo este o local do terreiro onde sua manifestação é mais forte e evidente.

Ressalta, porém, que a presença dos pretos-velhos também pode ser sentida em outros domínios, sendo elas as entidades que fazem a intermediação entre todas as linhas da umbanda. Gérson atribui essa prerrogativa à enorme experiência e conhecimento que essas entidades possuem, efeito de uma vida longa e sofrida. Tal afirmação parece coadunar-se com os sentidos de circularidade (NUNES-PEREIRA, 2006; M. D. SOUZA, 2006) e ação conciliatória (M. D. SOUZA, 2007) atribuídos aos pretos-velhos.

Finalmente, em terceiro lugar, o culto às almas liga-se especificamente no Terreiro Pai José do Rosário ao culto à Corrente das Treze Almas Santas e Sagradas. Segundo Gérson essa “corrente” é a comunidade espiritual (espécie de associação de espíritos afins) diretamente responsável pelo terreiro, sob a tutela do preto-velho Pai José do Rosário. Existem infindáveis “Correntes das Almas” no plano espiritual, cada qual responsável por comunidades religiosas determinadas no plano material. Além disso, segundo a cosmovisão do terreiro, elas são uma espécie de escolas formadoras de guias espirituais, onde almas de valor, depois de devidamente acolhidas e triadas pela espiritualidade, são levadas para receberem instrução e o aprendizado necessários para trabalharem na umbanda prestando a caridade.

Entretanto, essas almas não são preparadas para trabalharem em qualquer categoria de espíritos do panteão umbandista. As “Correntes das Almas” preparam espíritos que irão compor especificamente a linha dos pretos-velhos, linha que “auxilia a todas as outras”, responsável pela integração, comunicação e coesão de toda a espiritualidade umbandista.

Conforme afirma o Pai José do Rosário (P.J.R) em entrevista que contou com o auxílio de Gilson (G):

R: E essa questão das almas, né, o que são as almas exatamente?

P.J.R: Zin vai explicar pra vosmecê. Ixeste fio no plano espiritual a corrente das almas que vai zin prepará os esprito pra mor de vim resgatar nessa linha.

G: A linha das almas é a escola, é uma escola que prepara os espíritos para eles ingressarem na lei da umbanda; é onde eles aprendem... porque a umbanda, ela tem um número finito de espíritos, e aí um espírito ele pode se movimentar dentro desse número finito, ou ele pode chegar num ponto em que ele deixa de fazer parte desse número finito. É aí que tem um espírito da linha das almas preparado pra tomar o seu lugar.

P.J.R: Compreendeu fio. É escola que zin prepara o esprito fio, pra mor de zin curimbá na lei de pomba. É essa zin negaiada que zin curimba infinitamente nessa corrente. Zin pega zin curimba, zin leva pra corrente das arma e zin lá cada quar vai fazer o seu serviço. Pra cada zin curimba, zin um curimbador específico.

G: A corrente das almas assiste os pretos-velhos.

P.J.R: Compreendeu fio, é a zin linha que dá a zin assistência à corrente dos nego. E por isso que a zin lua das arma é a segunda zin lua da zin semana...

G: O dia dos pretos-velhos é a segunda, que é a energia das almas, por causa disso, porque eles trabalham juntos. Dentro da linha das almas, genérico, grande, aí vai ter a corrente das treze almas, a corrente das sete almas, o grupo das almas trabalhadores assim de Jesus, de Maria, mas todas elas fazendo parte de uma imensa linha de almas.

R: No caso o Pai José, você é da linha das treze almas?

G: É, a corrente das treze almas faz parte da linha das almas, e é aqui na nossa casa, é ela que trabalha diretamente com os pretos-velhos aqui na nossa casa.

P.J.R: Zin ixeste fio uma infinidade de escola que prepara espíritos fio zin nas esfera espiritual, compreendeu fio? Tem muitas escola de São Francisco de Assis, tem a escola do Sagrado Coração, dependendo zin da opção de curimba do esprito, fio, quando vai pro zin plano espiritual é a escola que ele é levado pra mor de se preparado.

G: Pai José tá dizendo que na espiritualidade existem várias escolas que preparam os espíritos pra certos trabalhos, tem a escola do Sagrado Coração, tem a escola de São Francisco de Assis, tem a linha das almas, e assim varias escolas que preparam os espíritos pros seus trabalhos, e a linha das almas é a escola que prepara os espíritos pra ingressar na umbanda.

P.J.R: Compreendeu fio? As esferas zin formada zin num muda a zin espiritualidade. Zin tá cá no plano espiritual nas esferas que o espírito se identifica pra facilitá gargá os degra da evolução. Tem espírito que chega cá, se os curimbador da espiritualidade já cata ele e conduzi pra corrente das treze almas, ele não vai aceitá, num evolói e fica zin parado; e no plano espiritual não ixeste zin regressão, zin chegou zin já é feita a zin preparação e zin é encaminhado para cada escola que vai preparar aquele espírito pra mor de curimba.

G: Na espiritualidade não tem regressão, nada na espiritualidade vai para trás, existe evolução e estagnação.

P.J.R: Zin é os dois estágios que exerce a espiritualidade, ou zin evolói ou zin estagna, para né fio, e zin fica zin muita, zin muita, zin muita, zin muita lua e dificulta o trabalho da espiritualidade. Então zin fio, pra mor de zin agilizar as curimba cada zin fio que chega cá zin vai ser zin preparado, tem a esfera que vai prepará esse espírito pra mor de determiná onde ele vai curimbá, compreendeu fio?⁹²

⁹²Mantenho a transcrição literal das falas, apresentando todos os trejeitos linguísticos característicos dos pretos-velhos. Adotarei este procedimento em todas as citações de falas diretas das entidades ao longo do trabalho.

Nesse trecho pode-se perceber a emergência de alguns conteúdos tipicamente presentes nas enunciações dos pretos-velhos: a importância do trabalho (curimba) árduo e coletivamente compartilhado; a metáfora da subida, significante das privações, sofrimentos e sacrifícios necessários para se alcançar a elevação espiritual; e referências a Jesus Cristo, a Virgem Maria, e a santos católicos como associados (espécies de patronos) aos agrupamentos e atividades exercidas pelos pretos-velhos. Além disso, nota-se uma implícita referência aos pretos-velhos como grandes mentores, professores (vide a referência ao termo escola) e gerenciadores do panteão umbandista, enquanto figuras de experiência e sabedoria que conhecem os caminhos árdus (e sem atalhos) que levam à evolução espiritual.

Cabe destacar ainda que a aproximação entre a casa das almas e a tronqueira, cada qual representando em sua “espacialidade ideal” uma posição específica no interior da ética umbandista (as referidas “direita” e “esquerda”), também se manifesta em relação ao dia da semana devotado a essas entidades: segunda-feira é concomitantemente o dia dos pretos-velhos e dos exus. Além disso, a segunda-feira remete ainda a uma associação entre os pretos-velhos, as almas e o domínio da morte, já que esse é também o dia das almas do purgatório (no catolicismo popular) e de Obaluaê, orixá muito reverenciado nos terreiros de umbanda, e amplamente reconhecido como o senhor dos cemitérios, das doenças venéreas e da morte⁹³ (AUGRAS, 2008).

Como se vê, os pretos-velhos parecem compor uma ampla rede simbólica – articulada no tempo (segunda-feira) e no espaço (casa/cruzeiro das almas; cemitério; tronqueira) – que atravessa todo o campo da religiosidade popular e afro-brasileira, ancorando a experiência da morte em sentidos de valor cosmológico e ritual apreensíveis e manipuláveis coletiva e simbolicamente, certamente destinados a apaziguar a angústia (existencial) a ela inerente.

Numa conversa com Gersinho, após ter chamado sua atenção para o fato “curioso” de pretos-velhos e exus, entidades aparentemente tão distintas, terem o mesmo dia da semana como referência, ele comentou comigo que isso se devia ao fato de elas serem as duas únicas

⁹³ No Terreiro Pai José do Rosário a relação não poderia ser mais evidente, já que existe, inclusive, uma linha de pretos-velhos de Obaluaê, conforme será apresentado posteriormente.

entidades que podem transitar pelos domínios trevosos da espiritualidade, onde se encontram as energias “densas”, “pesadas”, “negativas”, enfim, “de esquerda”.

No caso do preto-velho essa “liberdade de movimentação” seria ainda mais marcante e abrangente, definidora de uma de suas particularidades e atribuições; a saber, os pretos-velhos são as entidades que, além de poderem transitar por todos os “lugares”, mantêm relações diretas – os pretos-velhos não precisam de mediações, pois eles são os próprios mediadores – com todas as outras linhas do panteão, circulando por todos os âmbitos e funcionando como uma espécie de interligação entre os domínios e seres que habitam o mundo espiritual.

A ligação com as almas sob esse ponto de vista torna-se evidente dentro do contexto da elaboração que a idiomática umbandista, tal como apropriada pelos membros do terreiro, faz acerca da questão da morte e do morto. Ao poderem transitar por todos os domínios, coordenando ações integradas e tornando a espiritualidade umbandista um sistema articulado, os pretos-velhos são responsáveis pela recepção dos recém-chegados ao “mundo dos mortos”, tendo que lidar frequentemente nessa função com os mais “perigosos” e “hostis” espíritos existentes: eguns, obsessores, exus “não batizados”, enfim, todo tipo de espírito trevoso ainda apegado ao sofrimento terreno e à dimensão telúrica do prazer e do gozo imediatos. Afinal, apenas os pretos-velhos congregam a sabedoria e a evolução dos espíritos “iluminados”, com a humildade e o poderio instrumental (mágico) necessários para frequentar e enfrentar os lugares e poderes marginais, e por vezes sombrios, da espiritualidade.

Os pretos-velhos transitam entre fronteiras, guardam os “limites” do mundo, medeiam passagens, assemelhando-se a “guardiões” empenhados em garantir a integridade das circunscrições simbólicas que definem “espaços” (possíveis) de sentido no interior do sistema umbandista. Entre as trevas e a luz, a “direita” e a “esquerda”, a vida e a morte, o passado e o presente, os pretos-velhos parecem atuar no sentido de amarrar realidades viventes; ao proteger as discontinuidades (significantes) que permitem o dizer, funcionando como operadores lógicos capazes de articular elos sobre hiências indizíveis, os pretos-velhos garantem a possibilidade e a eficácia de sempre renovados sentidos de continuidade narrativa.

Feitas essas considerações e prosseguindo com a contextualização do espaço “externo” do terreiro, cabe destacar que passando pela tronqueira e pela casa das almas, ainda à esquerda pode-se notar a presença de grande número de vasos contendo plantas e ervas que são utilizadas frequentemente nos trabalhos espirituais, dentre as quais se destacam: arruda, guiné, espada-de-são-jorge, boldo e melissa. Os pretos-velhos são as entidades a utilizarem essas ervas com mais frequência (sobretudo arruda e guiné), geralmente em trabalhos de cura e prescrições de chás e banhos para limpeza espiritual. Outras entidades que também se utilizam bastante das ervas, mas para manipulações (mágicas) bastante diferentes, são os pretos-velhos da mata (sobretudo guiné, à qual chamam de “erva fedida”).

3.2.2.2 Os pretos-velhos no altar

A entrada no “terreiro propriamente dito”, o espaço ritual e sagrado do congá, é feita por uma porta simples de metal também pintada de azul, onde durante as giras sempre permanece um membro do grupo chamado Paulo (sobrinho de Gérson), nomeado para a função de guarda e controle da porta. Antes de adentrarem no espaço ritual é solicitado às pessoas que retirem seus calçados, pois tocar o chão sagrado com os pés descalços facilita as “trocas de energia” durante o culto.

Caridade, humildade e amor. São estas as palavras que ladeiam um triângulo equilátero azul pintado na parede ao fundo do congá logo acima do altar ritual do Terreiro de Umbanda Pai José do Rosário. Alinhado à imagem central do altar, Jesus Cristo (Oxalá) de braços abertos vestindo um longo manto branco, o triângulo foi o primeiro elemento do espaço ritual que me chamou a atenção logo que comecei a frequentar a casa, e, segundo a

comunidade, representa a própria umbanda (trata-se do “triângulo da umbanda”), a essência do ser e do acontecer umbandista.

Além disso, também representa as três principais categorias espirituais do panteão, segundo a comunidade significativas das três formas de manifestação do Amor: a caridade simboliza a linha espiritual dos caboclos, e o amor ao próximo; a humildade simboliza a linha dos pretos-velhos, e o amor a si próprio; e o amor simboliza a linha das crianças, e o amor “propriamente dito”, em sua forma mais básica: o amor a Deus.

E de fato, são essas as três linhas consideradas a base de toda a religiosidade do terreiro, as mais importantes e aquelas a quem a comunidade devota as maiores atenções e com as quais estabelece as mais frequentes e íntimas relações de intercâmbio e convivência. Isso no âmbito da “direita”, já que é também atribuída grande importância e devoção às entidades do reino da “esquerda”: exus, pombas-giras e exus-mirins.

Para a visualização do espaço ritual, apresento um esquema com seus componentes principais:

Figura 2: Representação esquemática do espaço ritual (congá) do Terreiro de Umbanda Pai José do Rosário.

Sobre o altar ritual encontram-se dispostos imagens e objetos diretamente relacionados com as entidades, santos e orixás cultuados na casa. O altar é dividido basicamente em três níveis. No primeiro nível, mais elevado e centralizado, sobre uma plataforma suspensa encontra-se o “assentamento”⁹⁴ de Oxalá/Jesus Cristo, onde se destaca uma imagem de Jesus Cristo de braços abertos em cuja base encontra-se uma vela branca de sete dias, mantida sempre acesa, e duas pequenas imagens: o Divino Pai Eterno e a pomba branca do Espírito Santo, ambas ladeadas por cristais brancos⁹⁵.

O segundo nível do altar é de longe o que contém a maior e mais diversificada quantidade de elementos, sendo o local de “assentamento” das imagens e objetos rituais de todos os demais orixás, santos e entidades espirituais da casa.

Da direita para a esquerda (partindo-se da extremidade adjacente ao atabaque) a primeira imagem a ser encontrada é a de Nossa Senhora Aparecida, padroeira do Brasil, com seu tradicional manto azul. Gérson explicou-me que Nossa Senhora Aparecida é cultuada no terreiro em sincretismo com Oxum, orixá das águas doces, rios e cachoeiras. Ao explicar-me as origens do sincretismo, remontando tal fato ao período da escravidão em que os negros precisavam ocultar seus reais deuses em nome de referências religiosas palatáveis aos seus senhores, Gérson indiretamente estabelece a associação, facilmente constatada nos pontos cantados⁹⁶, entre Nossa Senhora Aparecida e os pretos-velhos.

Tal proximidade é evidente também na disposição das imagens no altar, já que em frente à imagem de Nossa Senhora Aparecida – ladeada por imagens de Santa Luzia⁹⁷, Santa

⁹⁴Utilizo o termo num sentido amplo para referir-me ao local onde estão alocados os elementos e o principal ponto de força de determinada entidade, Orixá ou Santo. Obviamente não estou utilizando o termo no sentido dado a ele no candomblé.

⁹⁵O branco é a cor de Oxalá e dos pretos-velhos na umbanda. Aliás, vale destacar que associações entre Oxalá (Jesus Cristo) e os pretos-velhos são frequentes, não obstante mais sutis que as associações entre os pretos-velhos, as almas e Obaluaê.

⁹⁶Nos anexos do presente trabalho incluo uma lista com a transcrição de todos os pontos cantados de preto-velho e preto-velho da mata coletados ao longo do trabalho de campo.

⁹⁷Santa Luzia encontra-se no altar por razões que remetem à história da família. Quando pequeno Gilson teve um grave problema nos olhos, tendo na ocasião seus pais recorrido a essa santa para que intercedesse pela sua cura. Santa Luzia não desapontou a família, que se tornou devota dela desde então.

Bárbara (sincretizada com Iansã) e São Cosme e Damião⁹⁸ – se encontra o “assentamento” dos pretos-velhos⁹⁹. A imagem mais próxima de Nossa Senhora Aparecida é justamente a do Pai José do Rosário: figura de um homem negro, aparentando uma idade madura, mas não tão avançada, sentado em um toco e vestindo uma roupa branca bastante simples, remendada na altura do joelho por um pedaço de pano vermelho; em volta do pescoço da imagem fica pendurado o rosário que o preto-velho utiliza durante as giras; na base da imagem ficam depositados dois cachimbos, um deles, de madeira, sendo o mesmo que Pai José utiliza quando incorporado, e o outro, de barro, um presente dado por um antigo amigo de Gérson ao preto-velho; ainda, aos pés da imagem, pode-se verificar um pequeno frasco de vidro com um óleo benzido que é utilizado por Pai José nos batizados que realiza¹⁰⁰.

Ao lado da imagem do Pai José do Rosário, encontram-se imagens menores de alguns outros pretos-velhos, na seguinte ordem: a Escrava Anastácia, representada por sua imagem tradicional, um busto de “negra de olhos azuis, bata branca, com coleira e máscara aplicada na boca, pintadas de um cinza prateado que sugere metal” (AUGRAS, 2009, p. 81)¹⁰¹; Mãe Maria Conga, figura de uma velha negra com lenço vermelho na cabeça e vestido branco pitando um cachimbo sentada num toco (atualmente essa preta-velha incorpora em uma médium antiga e respeitada do centro); Pai Joaquim, figura de um negro adulto de peito desnudo sentado em um toco; Pai João do Toco, preto-velho de grande afinidade com Pai José do Rosário que incorporava em um antigo médium do centro, e cuja imagem representa um

⁹⁸Sublinhe-se a proximidade entre o “assentamento” das crianças e o dos pretos-velhos, referência a uma afinidade que pude observar também em outros contextos, como a incorporação do Pai José do Rosário e de outros pretos-velhos nas giras das crianças espirituais.

⁹⁹Certa vez, após indagar a Gérson sobre o significado existente na disposição das imagens no altar ritual, obtive como resposta a afirmação de que ao “montar” o altar Gérson conscientemente não seguiu prescrições previamente determinadas, mas reconhecia que seus guias espirituais certamente o haviam intuitivo (inconscientemente) a organizá-las da maneira correta.

¹⁰⁰Presenciei quatro batizados ao longo do meu trabalho de campo. Em tais rituais, Pai José do Rosário unge o “batizando” com mel e óleo, joga-lhe na cabeça água e faz uma série de orações, aparentemente seguindo um roteiro preestabelecido. O ritual demora cerca de 15 minutos e envolve toda a comunidade. Essa prerrogativa atribuída ao Pai José do Rosário parece ser mais um indicativo da ligação entre crianças e pretos-velhos, não obstante a ressalva de que pode estar ligada simplesmente à sua posição de liderança espiritual da casa, e não à sua condição de preto-velho.

¹⁰¹Gérson comenta que nunca ninguém no terreiro incorporou essa preta-velha, mas que já a viu em outros lugares. Afirmo que ela teve uma história sofrida, sendo especialista na cura de doenças de garganta e de boca.

velho negro de chapéu sentado em um toco pitando seu cachimbo; e, finalmente, duas imagens, Pai Benedito e Tia Maria, que representam um “casa” de negros idosos com cicatrizes nas faces e braços, ambos sentados em tocos e fumando cachimbos presos por grossas correntes a pilões enquanto seguram com ambas as mãos os piladores, sugerindo escravos muito castigados executando os árduos afazeres de sua servidão.

Além disso, em frente à imagem do Pai José do Rosário encontra-se uma moringa de barro, onde semanalmente é colocada água pura utilizada às vezes pelos guias para o preparo de alguma mistura à base de ervas; e um coité de porcelana branca contendo água do mar e uma grande concha branca, utilizadas pelo Pai José do Rosário durante as giras para “envolvimentos de limpeza”.

Algumas interessantes considerações podem ser feitas a partir da apreciação do “assentamento” dos pretos-velhos no altar do terreiro. A primeira, amplamente propalada na literatura, é a clara referência aos pretos-velhos como espíritos de negros, em sua maioria velhos, que vivenciaram a experiência da servidão forçada no Brasil escravocrata. A esse respeito, não há dúvida quanto à afirmação de que os pretos-velhos são espíritos de escravos, sendo essa característica provavelmente a mais evidente dentre todas as que compõem o eixo simbólico conformador da experiência que a comunidade possui dessa categoria espiritual¹⁰².

Corroboram com essa conclusão não apenas as óbvias insinuações presentes nas imagens dos pretos-velhos, mas também inúmeras referências presentes em seus pontos cantados e em suas narrativas, como atesta o próprio Pai José do Rosário:

P.J.R: Zin zin zin nego vai falar pra vosmecê, pra mó de vós zin zin zin entendê e zin compreendê zin fio, as zin caminhada zin árdua do nego; zin zin primeiro fio, quando zin zin passou por esse plano de matéria né zin fio, compreendeu zin fio? zin nego zin zin viveu, há zin muitas e muitas e muitas luas zin atrás, né zin fio, zin zin servindo os senhor, né zin fio; [...] zin zin sofreu, zin muito, zin zin apita de resgata fio nessa linha zin fio, por

¹⁰²Não obstante a reiterada afirmação, calcada numa retórica kardecista, de que nem todos os pretos-velhos foram escravos. O fato é que jamais confirmei essa afirmação, não tendo em momento algum encontrado qualquer preto-velho que não apresentasse marcas simbólicas e produzisse sentidos associados à escravidão.

as veiz sede de zin evoluir fio, de zin aprimorar fio espiritualmente, e de resgatar zin fio as passagens no plano de matéria, compreendeu zin fio? por ser a lei de pamba, zin zin é uma lei que zin perméte a zin fiarada, né zin fio, zin curimbá arduamente, zin as curimba incessante de auxilia a espiritualidade, de ajudar a zin fiarada nas caminhada terrena, né zin fio, zin nego zin Zé do Rosário teve uma zin caminhada árdua na matéria fio como escravo zin fio; zin passou zin por muita atribulação, viu zin fio, zin viveu zin muita zin muita zin desavença, e zin zin quando zin fez a última passagem na matéria, zin foi concedido ao nego fio as missão espiritual pra zin evolui, né zin fio, pra zin subi os degrau alto da espiritualidade zin ajudando a zin fiarada.

Nesse trecho, além da referência ao seu passado de escravo, Pai José do Rosário ressalta ainda duas outras características marcantes dos pretos-velhos: a de serem trabalhadores determinados, símbolos de esforço e empenho, sendo o trabalho tomado aqui em seu sentido mais abrangente, como metáfora do esforço necessário para se atingir um objetivo na vida; e a de serem símbolos do sofrimento e do sacrifício, das atribulações e desordens que fazem parte das trajetórias humanas, inevitavelmente marcadas por “subidas”.

Tais atributos dos pretos-velhos manifestam-se com frequência em suas consultas, sendo provavelmente as principais (auto) referências utilizadas por eles na tentativa de aconselharem aqueles que os procuram. Assim, é comum escutar pretos-velhos, usando a própria biografia (narrativa dos tempos em que sofriam as agruras da escravidão) como retórica de espelhamento identitário, enfatizarem para seus consulentes a necessidade de empreenderem esforço e trabalho árduo para conseguirem atingir seus objetivos na vida, ao mesmo tempo aceitando as dificuldades e “tropeços” como aspectos importantes do processo, oportunidades de aprendizado e reflexão que, se bem aproveitadas, fortalecem o ser e agregam valor e sentido às conquistas.

Além disso, a ênfase no trabalho é geralmente acompanhada pela invocação de outros dois atributos que devem ser buscados pelos consulentes, formando, juntamente com o trabalho, uma tríade quase infalivelmente presente nos discursos dos pretos-velhos: a paciência – sabedoria para esperar o “tempo certo das coisas”, já que na vida as conquistas

realmente relevantes, que provocam efeitos transformadores e duradouros, sempre requerem tempo (precisam ser “cultivadas” antes de serem “colhidas”), concretizando-se lenta e paulatinamente; e a perseverança – capacidade de persistir mesmo diante das maiores dificuldades, com autoconfiança (sentimento que os pretos-velhos esforçam-se por despertar em seus consulentes) e, acima de tudo, fé na espiritualidade, no poder das entidades e de “Jesus Cristo” de intervir de forma benevolente na realidade de seus devotos.

Tal como M. D. Souza (2006), constatei o destaque que os pretos-velhos dão no contato com seus devotos à dimensão do sofrimento, do martírio e do sacrifício, não apenas como partes inerentes à vida, situações que todos precisam enfrentar mais cedo ou mais tarde, mas principalmente como situações necessárias para o desenvolvimento pessoal e a evolução espiritual, ou seja, como experiências a partir das quais se pode obter recompensas e compensações (se não materiais, ao menos espirituais), e sem as quais se torna difícil a transcendência dos imperativos “falaciosos” e imprevisíveis da matéria.

Outras considerações interessantes sobre os pretos-velhos podem ser feitas partindo-se da existência, junto à imagem do Pai José do Rosário, de um coité contendo água do mar e uma concha. O que significa essa sugerida associação entre os pretos-velhos e o mar?

A resposta a essa pergunta começa a se esclarecer a partir de outro trecho da narrativa que Pai José do Rosário faz acerca da sua própria história:

P.J.R: zin nego quando zin viveu cá fio, zin zin foi numa zin choupana fio, zin muito longe desse cantador cá fio, mas zin perto de uma calunga grande, que quando nego tinhas as queixa a fazer fio, ia pra essas beirada fio, das calunga grande pra zin aclamar o pai lá de riba, as força zin fio, pra mor de levar avante a minha caminhada, compreendeu fio?

R: Você vivia próximo ao mar então?

P.J.R: Isso fio. Nós zin zin...

R: Na choupana?

P.J.R: Isso, nos encantador, né zin fio; e nós servia os senhor também, né.

G: [...] Pai José do Rosário, ele foi escravo, há muito tempo e longe daqui, mas... é numa fazenda, num lugar, onde era perto do mar, que era onde quando ele precisava se queixar ou se refazer era pra onde ou ele ia até lá ou pelo menos voltava pra lá o seu pensamento, se ele não tivesse liberdade pra chegar lá.

R: E isso tem alguma relação com a sua afinidade com o mar, com a sua afinidade com Iemanjá?

P.J.R: Deveras, zin zin zin deveras; zin zin tai fio a afinidade do nego com as calunga grande, e hoje zin nego zin pede desenvolvimento pras água poderosa dessa calunga grande fio, que vem lavá e livrá os fio de todas as mazelas, viu fio; então zin zin zin tai o motivo do zin nego trabaia nessa zin corrente de afinidade com as calunga grande, compreendeu fio?

Calunga é um termo de origem banto, oriundo da África Centro-Occidental (antigos Reino do Congo e Ndongo), que nomeia basicamente a divindade do mar (RAMOS, s/d; LOPES, 2006), elemento e força da natureza que no interior da lógica cosmológica banto pode ser tomado também no sentido do mar propriamente dito.

Na umbanda é comum a presença do termo “calunga” (sinônimo de “cemitério”), sobretudo no contexto do culto aos pretos-velhos. Aceitando-se que a possessão umbandista é um sistema idiomático cuja estrutura “gramatical” fundamenta-se na tradição cultural trazida pelos negros que chegaram ao Brasil a partir do comércio escravista realizado com as regiões banto¹⁰³ (BAIRRÃO; LEME, 2003), não causa surpresa o fato de no Terreiro Pai José do Rosário o termo “calunga grande” ser utilizado como referência ao mar. Com efeito, a concepção dos membros do terreiro é a de que o mar é o grande cemitério da natureza, escoadouro para onde são levadas pela espiritualidade as “energias e fluidos negativos” capazes de exercerem efeitos nefastos sobre a vida das pessoas.

Aliás, essa associação entre “cemitério” e “mar”, em nada evidente do ponto de vista da cultura judaico-cristã ocidental, nem mesmo deve ser tomada como algo originalmente construído no âmbito da religiosidade umbandista. Parece muito mais razoável conceber tal associação como um notável argumento em favor da tese de que a umbanda, ao menos tal como se manifesta na região de Ribeirão Preto (BAIRRÃO; LEME, 2003), é amplamente devedora da cultura dos povos bantos. Isso porque tal associação já era parte fundamental da cosmologia dos bantos que desembarcaram em terras brasileiras, conforme atesta M. M.

¹⁰³ Aliás, um comércio intenso que durou séculos e foi facilitado pelos acordos comerciais estabelecidos entre os reinos europeus, sobretudo Portugal, e as lideranças africanas da região (M. M. SOUZA, 2006).

Souza (2006, p. 57-58) ao referir-se aos primeiros contatos entre portugueses e congoleses ainda no século XV:

Enquanto os maiores trocavam presentes e discursos, cumprindo as respectivas tradições relativas ao encontro de chefes, as pessoas comuns festejavam, levantando as mãos em direção ao mar e gritando em louvor a Deus e ao rei lusitano, ou pelo menos assim o entenderam aqueles que deixaram registro do dia. Mais uma vez, era *Nzambi Mpungu* que louvavam, o senhor do mundo que, na cosmologia dos congoleses, reinava sobre tudo, de além da grande água, que separava o mundo dos vivos do mundo dos mortos. Nesse momento, o deus congolês estava provavelmente identificado com o rei de Portugal, que de além-oceano havia enviado seus representantes, portadores de novos ritos religiosos [o cristianismo] e tecnologia desconhecida.

E ainda em outro trecho:

Na cosmologia congoleza contemporânea, o mundo está dividido em duas partes complementares: este mundo, dos eventos perceptíveis, e o outro mundo, das causas invisíveis, provocadoras dos acontecimentos percebidos. O mundo visível é habitado por gente negra, que nele aparece e dele desaparece através do nascimento e da morte, e que experimenta tribulações provocadas em grande parte pela ação de forças ruins, contra as quais as pessoas buscam a proteção dos poderes voltados para o bem. O mundo do além é habitado por ancestrais e espíritos diversos, que afetam a vida das pessoas deste mundo, diretamente ou por intermédio de algum líder religioso. Para os bacongus, todo acontecimento excepcional, bom ou ruim, é explicado com referência ao outro mundo e os seus rituais estão centrados na água ou em túmulos, as duas principais vias de comunicação entre os dois mundos (M. M. SOUZA, 2006, p. 63-64).

Isso posto, parece admissível supor que a presença de elementos metonimicamente associados ao mar em meio ao “território” dos pretos-velhos no altar do terreiro constitui uma espécie de “fato simbólico” comunicativo de sentidos que dizem sobre os pretos-velhos e seu “lugar” na cosmologia umbandista em vários níveis.

Num nível mais atinente à memória coletiva, a presença desses elementos, conforme afirma o próprio Pai José do Rosário, diz acerca da correlação existente entre a narrativa da história de vida “material” e a forma de trabalho “espiritual” desse preto-velho. Pai José do Rosário foi escravo numa localidade próxima ao mar, e tal proximidade, consubstancial à sua

presença “histórica” no mundo, atualmente, por meio das afinidades que estabeleceu, torna-se parte de seu repertório instrumental de ação simbólica dentro da umbanda.

Pai José do Rosário manipula as energias do mar, ostenta parte dos poderes dessas águas grandes e poderosas, que de tão vastas são capazes de dissolver imaginariamente todas as energias negativas que atormentam os devotos umbandistas, produzindo transformadores efeitos etnopsicológicos de “limpeza” e “purificação”; e de tão salgadas são capazes de afastar espíritos trevosos e maleficientes¹⁰⁴, oferecendo “proteção” indispensável àqueles vulneráveis aos poderes e seres nefastos e desordenadores que habitam o mundo.

Além disso, a associação entre o mar e o cemitério denunciada pela polissemia do termo “calunga”, aponta para a reiteração da ligação entre os pretos-velhos, os mortos e a morte, somando-se ao repertório de referências já apresentadas a esse respeito (pretos-velhos e as almas; pretos-velhos e Obaluaê; pretos-velhos e os ancestrais). Manipular as energias do mar é também estar em relação direta com a experiência da morte, com o inexorável desconhecido, âmbito misterioso, profundo e vertiginosamente vasto, onde tudo se “dissolve” e se perde numa homogeneidade-de-tudo-ser, que também é intrinsecamente nada-ser, fonte de medo e angústia existencial.

Finalmente, aceitando-se que a cosmologia umbandista em larga medida funda-se na cultura banto, a ligação dos pretos-velhos com o mar parece ratificar ainda a sua funcionalidade sistêmica e etnopsicológica de mediação e circularidade. Pois se o mar possui, ainda que no nível de associações inconscientemente compartilhadas, um sentido de mediação entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos – ou seja, entre o domínio do concretamente acessível e o de Outra presença “espiritualmente” discernível – estar diretamente vinculado ao mar significa ocupar uma posição de mediação entre os elementos heterogêneos do sistema. Tal posição configura o fenômeno religioso como experiência de sentido totalizante, universo

¹⁰⁴ Existe entre os umbandistas a concepção de que a água salgada afasta espíritos malfazejos, sendo bastante difundido o hábito de tomar banho de sal grosso como forma de se limpar e purificar das más influências.

palpável e ordenado onde efeitos lógicos (causa e consequência; antes e depois; verdadeiro ou falso; “isso” ou “aquilo”) podem ser inferidos, onde impera uma Lei (Outra) capaz de consubstanciar (efeitos de) verdade e realidade coletivamente apreensíveis.

Tal função mediadora pode ser desdobrada ainda se pensada à luz da relação entre os pretos-velhos e a ancestralidade. Afinal, o mar não separa apenas o mundo dos mortos do mundo dos vivos, mas também a África do Brasil, ou melhor, o passado africano do presente (afro) brasileiro, e os próprios bantos tinham no culto aos ancestrais um elemento central da sua religiosidade. A diferença nesse caso é que o que está em jogo parece ser outra dimensão de ancestralidade e de mediação. Não mais uma referência particularista a uma “ancestralidade familiar” (como no caso de Inocência), mas uma referência genérica a uma “ancestralidade étnica”. Ancestralidade de uma cultura e de um povo que parece “sobreviver umbanda”, instrumentando seus herdeiros contemporâneos com uma idiomática capaz de enunciar e ancorar sentidos de ser afro e brasileiro. E não apenas uma mediação entre o material e o espiritual, mas, sobretudo, um senso de continuidade entre filiação ao passado e realidade presente, entre aquilo que constitui e enraíza no mundo humano (herança e tradição) e aquilo que se reconhece ser (identidade).

Seguindo a descrição dos elementos presentes no altar ritual, é possível afirmar que o segundo nível do mesmo encontra-se como que dividido em “dois grandes assentamentos”. Do lado direito em relação ao “assentamento” de Oxalá (mais próximo ao atabaque) destacam-se os pretos-velhos, acompanhados por Nossa Senhora Aparecida (Oxum), Santa Bárbara (Iansã), Santa Luzia e São Cosme e Damião (Ibejis). Já do lado esquerdo destacam-se as imagens dos caboclos, representados pelo imaginário consagrado dos índios brasileiros: seminus, fortes, pele avermelhada, exibindo cocares e saíotes de penas coloridas, e portando nas mãos machados e arcos. Em meio ao “assentamento” dos caboclos, encontram-se também imagens de santos sincretizados com orixás associados à linha dos caboclos: São Sebastião

(Oxóssi), São Jorge (Ogum) e São Jerônimo (Xangô). O destaque dado a essas duas categorias espirituais no altar do terreiro é representativo da primazia que possuem junto à comunidade, também evidente na dinâmica dos rituais.

No terreiro Pai José do Rosário são realizadas giras públicas semanais, sempre às quartas-feiras à noite, sendo que na primeira segunda-feira de cada mês realiza-se uma gira de desenvolvimento, focada nos médiuns iniciantes e em processo de aprimoramento, e na segunda Segunda-Feira é realizado um grupo de estudos mediúnicos, onde são discutidas questões relativas aos temas da mediunidade e da doutrina espírita e umbandista.

Enquanto as giras de desenvolvimento costumam focar a linha dos caboclos, que a maioria dos médiuns iniciantes tem mais dificuldade de incorporar, as giras públicas costumam dividir-se ao menos em dois momentos distintos: num primeiro momento incorporam-se as entidades da “linha de passe e consulta”, ou seja, as entidades que permanecem incorporadas por mais tempo, oferecendo passes e consultas; num segundo momento, incorpora-se uma segunda linha, que permanece por menos tempo e, de maneira geral, apenas complementa a “limpeza” da casa ou realiza algum “trabalho” atinente à sua “especialidade espiritual”.

Dentre as entidades cultuadas no terreiro, apenas duas alternam-se no primeiro momento das giras, oferecendo passes e consultas: os caboclos e os pretos-velhos. A esse respeito, embora haja uma tendência de caboclos e pretos-velhos serem incorporados nas giras públicas com a mesma frequência, ou seja, quinzenalmente, na prática os pretos-velhos incorporam numa frequência significativamente maior. Ao longo do meu trabalho de campo presenciei muitas vezes giras de pretos-velhos ocorrerem por duas e até três semanas seguidas, sendo que jamais presenciei o mesmo em relação aos caboclos.

Tal assimetria mostra-se evidente sobremaneira durante o período da quaresma, quando a maioria das giras são invariavelmente devotadas aos pretos-velhos. Foi-me

explicado que essa discrepância possui relação com a circularidade do preto-velho – capacidade de transitar pelos domínios da espiritualidade – bem como com sua proximidade para com as almas e os exus. Isso porque a quaresma é um período em que espíritos maleficientes (almas perdidas, eguns sofrendores e exus perversos) “estão à solta”, fortalecidos e com mais oportunidades de ação. Portanto, é um período de amplos trabalhos para pretos-velhos, encantados (Zé’s Pelintras e pretos-velhos da mata) e guias “da esquerda”¹⁰⁵, que possuem a função direta de controlar e arrefecer os seus potenciais efeitos nefastos.

No que tange ainda ao altar ritual, se na cultura tradicional banto o mar aparece como fronteira divisória entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, no altar do Terreiro Pai José do Rosário o simbolismo do mar demarca a “fronteira” entre os “assentamentos” dos pretos-velhos e dos caboclos. Entre esses dois “territórios” sagrados, localizado no meio do segundo nível do altar, sob a plataforma elevada que sustenta Jesus Cristo/Oxalá, encontra-se a imagem de Iemanjá (orixá feminino do mar) ladeada por conchas brancas.

Próximas a Iemanjá, encontram-se ainda imagens de São Lázaro/Obaluaê (mais uma aproximação entre mar e cemitério); do Padre Cícero, afamado religioso do nordeste brasileiro; de São Francisco de Assis; e um busto prateado figurando um homem adulto com um turbante na cabeça (imagem de um mestre indiano) que Gérson afirma ser Pai Jacó, um preto-velho muito evoluído, de alta hierarquia, que pertence à linha dos indianos¹⁰⁶.

Ainda no segundo nível do altar, encontra-se na extremidade esquerda (próxima à parede lateral) uma série de objetos relativos aos trabalhos realizados por Gérson e Sônia no candomblé¹⁰⁷: uma imagem de Obaluaê (orixá para o qual Sônia fez iniciação); uma imagem

¹⁰⁵ Além da presença destacada dos pretos-velhos, a quaresma é o período em que incorporam com mais frequência os encantados e as entidades “de esquerda” no terreiro.

¹⁰⁶ Não obtive quaisquer outras referências acerca dessa “linha indiana” durante meu trabalho de campo. Uma vez que essa imagem foi um presente recebido por Gérson de um amigo, julgo que sua presença no altar significa mais os sentimentos de apreço e gratidão de Gérson pelo amigo do que qualquer outra coisa. Porém, deve-se destacar que a associação entre os pretos-velhos e a figura de um mestre indiano ressalta o nível em que os mesmos são tomados como seres elevados, virtuosos e dotados de grande sabedoria.

¹⁰⁷ Tais elementos ficam no altar devido ao reconhecimento de que, como Gérson, o terreiro é regido pelo orixá Xangô. De fato, nas giras são feitas várias referências ao fato de o terreiro ser uma “casa de Xangô”.

de São Jerônimo representando Xangô; machadas de duas pontas (“machadas de Xangô”) feitas em metal; uma porção de pedras simbolizando Xangô, o “senhor das pedreiras”; um pilão; uma gamela de Xangô; e alguns colares de contas de Gérson, dispostos sobre o pilão, e de Sônia, colocados em volta da imagem de Obaluaê. Além disso, dentro da gamela existem elementos representativos do orixá de Gérson.

Finalmente, abaixo desse segundo nível do altar existe ainda um terceiro, geralmente recoberto por uma toalha de renda branca. Nesse nível encontram-se mais elementos associados à passagem de Gérson e Sônia pelo candomblé, tais como “quartinhos” de porcelana branca (“louça do santo”) contendo o assentamento¹⁰⁸ (ibá) de seus orixás, e mais pedras. Além disso, nesse local repousam a bengala utilizada pelo Pai José do Rosário e algumas misturas de ervas por vezes utilizadas em trabalhos rituais. Há também um espaço para que os filhos da casa firmem as velas de seus anjos-da-guarda antes do início das giras.

Por todo o terreiro existem ainda outros elementos que se referem aos pretos-velhos. Nas paredes podem se observar algumas imagens de pretos-velhos, desde pequenas pinturas que chamam pouco a atenção, até dois painéis – imagem de um casal de pretos-velhos pitando seus cachimbos com uma expressão serena¹⁰⁹ – esculpidos em madeira que se destacam no ambiente.

Outro objeto ligado aos pretos-velhos, assim como ao orixá Oxalá, é um pilão rústico de madeira, localizado na entrada do congá à direita da porta. Segundo Gérson, trata-se de um pilão muito antigo (“deve ter uns oitenta anos”) que trouxe de Goiás em uma de suas viagens, pois sabia do simbolismo do pilão com relação a Oxalá e queria que seu terreiro tivesse mais uma firmeza desse orixá.

A localização do pilão foi determinada por Pai José do Rosário, que em todas as giras de pretos-velhos, após riscar seu ponto de “firmeza” ao lado da porta – em um pequeno

¹⁰⁸ Nesse caso utilizo o termo no sentido estrito dado pelos candomblecistas.

¹⁰⁹ Além do preto-velho, a única categoria espiritual exposta nas paredes do terreiro é o caboclo, com destaque para um grande quadro da cabocla Jurema.

espaço entre ela e o pilão – o saúda pilando-o três vezes¹¹⁰. Dentro do pilão, também por determinação do Pai José do Rosário, encontram-se galhos secos de alecrim do mato, uma das ervas utilizadas na defumação, sempre realizada antes do início das giras¹¹¹.

Além da associação que estabelece entre os pretos-velhos e Oxalá/Jesus Cristo – associação que aparecerá em outros contextos, a serem apresentados posteriormente – é inescapável a referência adicional que o pilão faz à escravidão, mais precisamente aos pretos-velhos como espíritos de escravos. A esse respeito, a presença no “assentamento” dos pretos-velhos no altar ritual da imagem de dois escravos trabalhando acorrentados a um pilão não poderia ser mais explícita.

À direita do pilão de madeira encontram-se ainda uma pequena estante de livros sobre doutrina umbandista e kardecista, e um jarro de barro pintado de branco utilizado nos rituais “de esquerda” do terreiro¹¹².

3.2.2.3 *Os pretos-velhos da mata*

Pois se do lado direito da entrada do congá existe uma referência à “direita” da casa por meio da presença do pilão, do lado esquerdo encontram-se os elementos diretamente associados à “esquerda” e aos encantados – entidades que, embora não sejam consideradas “de esquerda”, trabalham com energias muito próximas a ela.

¹¹⁰Nas giras do terreiro sempre são feitos pontos riscados de “firmeza” ao lado da porta, porém nem sempre pelo Pai José do Rosário. Em giras de caboclos, por exemplo, é comum o ponto ser riscado por um caboclo de Ogum. Porém, o único a “pilar o pilão” é o Pai José do Rosário, jamais deixando de fazê-lo quando incorporado.

¹¹¹As outras ervas usadas na defumação são: incenso de Oxalá, benjoim e alfazema.

¹¹²Os trabalhos com a “esquerda” são realizados no segundo momento das giras, após a “passagem” da linha de passe e consulta, procedimento referido como “virada de banda”. Tais rituais não são muito frequentes nas giras públicas, ocorrendo em média bimestralmente. Durante os trabalhos água é despejada no jarro de barro, então posicionado no centro do terreiro. Todo o ritual se processa em torno do jarro, com as entidades o contornando em sentido anti-horário enquanto fumam seus charutos (exus) ou cigarros (pomba-giras), e bebem suas bebidas (uísque para os exus; Martini para as pombas-giras; e pinga com groselha para os exus-mirins).

Imediatamente à esquerda da porta encontra-se uma pedra preta na forma de um cubo, em cima da qual existem dois pequenos “ponteiros” (punhais) pretos de ferro, representando o elemento do guardião exu. Os dois “ponteiros” posicionam-se sobre a pedra cruzados, com as pontas voltadas na direção da porta para “cortar” as energias negativas que possam entrar no congá e atrapalhar o bom andamento dos rituais. Durante as giras, sobre a pedra e ao lado dos punhais, é acesa uma vela branca, sendo este local saudado por todos da comunidade ao entrarem e antes de saírem do congá.

Ao lado deste “assentamento” da “esquerda”, encontram-se os objetos rituais que pertencem ao encantado da linha dos Zés Pelintras que incorpora no pai-de-santo Gérson, “Seu” Zé da Casa Amarela: um grande toco de madeira (significativamente maior que os tocos dos pretos-velhos); sobre o toco um chapéu rústico amarelado pelo tempo (era originalmente branco) envolvido por uma faixa de tecido vermelho; ainda sobre o toco e posicionado em volta do chapéu, um rosário artesanal feito por Gérson a partir das instruções dadas pela própria entidade com “cocos secos”, “olhos de boi”, e uma cruz talhada em guiné (“elemento” de “energia” dos encantados); e ao lado do toco uma grande bengala talhada em madeira (também maior que as utilizadas pelos pretos-velhos).

No Terreiro Pai José do Rosário os encantados são uma referência ao poder que duas categorias de entidades, Zés Pelintras e pretos-velhos da mata, possuem de manipular magicamente as energias da natureza, tais como as ervas, o fogo e os metais. Todos os espíritos considerados “encantados” possuem em comum o atributo de serem grandes feiticeiros e mandingueiros, senhores da magia e dos sortilégios capazes de por meio de seus poderes e conhecimento acelerar a realização de determinados objetivos e desejos das pessoas que a eles se dirigem.

A esse respeito, no terreiro é constantemente enfatizado que os poderes mágicos dessas entidades não podem alterar o “karma de uma pessoa”, ou seja, os desígnios divinos

calcados num senso de justiça cuja lei fundamental pode ser resumida na expressão “sempre se colhe o que se planta”; em outros termos, tudo o que acontece na vida de alguém é resultado do “retorno”, mais cedo ou mais tarde, das boas ou más ações cometidas por ela mesma, seja nesta vida, seja em vidas passadas. Porém, os encantados podem “acelerar a justiça do karma”, funcionando como poderes catalisadores capazes de tornar mais rápidos os efeitos (justos) do retorno kármico, segundo os interesses de seus devotos.

Gérson comenta que a linha dos Zés Pelintras é relativamente recente na história do terreiro e na trajetória de sua mediunidade (começou a incorporar “Seu” Zé da Casa Amarela apenas há alguns anos). Inicialmente nem mesmo sabia que se tratava de um espírito pertencente a uma nova categoria espiritual, já que os primeiros Zé’s Pelintras a incorporarem no centro o faziam em meio à linha dos baianos. Foi apenas depois de um tempo que “Seu” Zé da Casa Amarela anunciou que não pertencia à linha dos baianos, assim como seus “companheiros” que incorporavam em outros médiuns, mas que todos constituíam uma linha diferenciada, a linha dos Pelintras, pertencente ao grupo dos encantados¹¹³.

Segundo Gilson, “Seu” Zé da Casa Amarela quando encarnado morou no sertão do Ceará. Era dono e administrador de um bordel – a tal Casa Amarela a que seu nome se refere – e desde aqueles tempos já fazia suas “mandingas”. Como se pode ver, a ligação entre os Zés Pelintras e o Nordeste brasileiro é muito forte, de modo que não surpreende terem surgido como um “desmembramento” dos baianos no terreiro; assim como não surpreende o comentário de Gilson de que existem baianos que também são encantados. Da mesma forma, existe uma evidente associação entre os Zé’s Pelintras e os exus.

Foi apenas após apresentar-se como um “Pelintra” que “Seu” Zé da Casa Amarela explicou que sua linha atuava no plano espiritual conjuntamente com os pretos-velhos da mata, compondo esta última categoria também o grupo dos encantados. Os pretos-velhos da

¹¹³Não obstante, atualmente ainda é comum que a incorporação dos “Pelintras” ocorra logo após ou mesmo em meio aos baianos durante as giras públicas.

mata já existiam no Terreiro Pai José do Rosário desde sua fundação, e Gérson já incorporava Nego João da Mata desde os tempos em que frequentava o terreiro de seu pai-de-santo Chico, onde conheceu esses pretos-velhos feiticeiros¹¹⁴. Entretanto, antes do aparecimento dos “Pelintras” e do estabelecimento do elo entre ambos em torno da qualidade de encantados, os pretos-velhos da mata eram referidos apenas como um tipo particular de pretos-velhos.

Em relação aos pretos-velhos da mata e aos Zé’s Pelintras, cabe destacar que ambos, da forma como se manifestam performática e simbolicamente, remetem à presença no terreiro de raízes pertencentes a outra forma de religiosidade afro-brasileira, o catimbó nordestino. De fato, os “Pelintras” da casa em nada lembram a imagem típica do “Zé Pelintra” urbano, representação da malandragem, da vida boêmia, do negro marginalizado da favela que encontra em pequenos trambiques um estilo de vida calcado na experiência da liminaridade. Lembram sim a figura do “Zé Pelintra” rural, mestre e feiticeiro catimbozeiro, tal como descrita por Augras (2009). Já os pretos-velhos da mata são recebidos quando incorporam no terreiro com a saudação “salve os pretos-velhos catimbozeiros” e, segundo os devotos, possuem conhecimentos mágicos oriundos do catimbó nordestino.

Gilson afirma haver uma íntima afinidade e proximidade entre as linhas dos Zé’s Pelintras, baianos, exus, pretos-velhos da mata e pretos-velhos. Considerando-se ainda a associação sugerida no terreiro entre pretos-velhos da mata e caboclos de Oxóssi – em torno do significante “mata” – e a associação entre pretos-velhos e crianças sugerida pela disposição do altar e por outras situações rituais – tais como a prerrogativa dos pretos-velhos de cuidarem das crianças espirituais; os batismos do Pai José do Rosário; e as referências aos pretos-velhos como especialistas no trato de doenças infantis – o preto-velho parece ser de fato o eixo articulador do complexo simbólico umbandista, capaz de integrar e interpelar os múltiplos “lugares” (perspectivas enunciativas) desde onde a idiomática umbandista enuncia.

¹¹⁴Em uma conversa Gérson me contou que Chico referia-se ao seu próprio preto-velho da mata (Zé da Mata) como “compadre”, expressão tipicamente usada na umbanda como referência aos exus.

Isso posto, e uma vez que ao lado dos objetos rituais do “Seu” Zé da Casa Amarela (“assentamento” dos “Pelintras”) encontram-se os objetos e o “assentamento” de Nego João da Mata, é chegado o momento de apresentar os pretos-velhos da mata.

O “assentamento” de Nego João da Mata consiste em um toco de madeira (idêntico aos dos pretos-velhos) sobre o qual se encontra uma panela de ferro preta (“caldeirão”) que, segundo os devotos, possui para os pretos-velhos da mata o mesmo significado e importância que a bengala para os pretos-velhos¹¹⁵. Assim, enquanto os pretos-velhos “apoiam-se” em suas bengalas, metonímias, por um lado, da fragilidade de seus corpos em decorrência da velhice e, por outro, de uma posição subjetiva de subserviência e humildade (corpos curvados), os pretos-velhos da mata “apoiam-se” em seus “caldeirões”, metonímias do poder e do perigo associados às suas habilidades enquanto feiticeiros aptos a utilizar a magia como forma de atingir seus objetivos.

Outra associação interessante pode ser apontada ainda em relação aos cachimbos utilizados pelos pretos-velhos. Não é incomum que um preto-velho refira-se a seu cachimbo como “panela” ou “caldeirão” – embora os termos mais comumente usados sejam “macaia” e “fumador”. Tal associação parece evidenciar uma aproximação entre pretos-velhos da mata e pretos-velhos em torno do simbolismo da feitiçaria, ou seja, dos poderes mágicos a eles atribuídos. Assim, tal como os pretos-velhos da mata, embora de forma mais velada e sutil, os pretos-velhos também se instrumentam da feitiçaria em seus trabalhos rituais, utilizando seus “pequenos caldeirões” acesos durante as giras¹¹⁶.

“Bengalas” e “cachimbos” parecem, dessa forma, conter o sentido de duas dimensões distintas do trabalho ritual atinente aos pretos-velhos, duas maneiras possíveis de auxiliarem os consulentes que os procuram: a primeira pela assunção de uma posição subjetiva de

¹¹⁵ Alguns pretos-velhos utilizam-se da bengala durante os passes dados aos consulentes, seja pressionando-a contra suas costas, seja fazendo com que o consulente a segure com as mãos espalmadas durante o mesmo.

¹¹⁶ A fumaça dos cachimbos é um importante elemento utilizado pelos pretos-velhos durante seus “passes”. Parte do ritual do “passe” consiste em a entidade exalar “baforadas” de fumaça sobre o corpo do consulente.

humildade, paciência e aceitação das mazelas (do “peso”) da vida; e a segunda pela ação direta da feitiçaria. Já no caso dos pretos-velhos da mata o trabalho ritual se dá invariavelmente no fervor do “caldeirão”, no âmbito da feitiçaria sem disfarces ou subterfúgios¹¹⁷.

Entretanto, no início de suas trajetórias na umbanda os pretos-velhos da mata trabalham sobre seus pontos riscados; posteriormente recebem um alguidar de barro; e apenas depois de acumularem experiência passam a ter o direito de utilizar o “caldeirão” e outros utensílios de ferro como “garfos” e punhais, uma espécie de símbolo do reconhecimento coletivo de seu poder e eficácia mágica¹¹⁸.

A panela de ferro pertencente ao Nego João da Mata assemelha-se a um pequeno caldeirão preto com o fundo arredondado, sem cabos ou alças, apenas duas proeminências laterais opostas formando pequenas argolas adjacentes que lembram um “8”. Dentro da panela de ferro ficam depositados os demais objetos utilizados pela entidade: um lenço colorido cujas cores predominantes são o vermelho e o verde, usado como indumentária presa ao pescoço; um “ponteiro” (punhal) de prata; um “cachimbo do mato” feito artesanalmente por Gérson a partir de um graveto, barro endurecido e semente de “cachimbo de macaco” cortada e moldada; e um “garfo” preto que consiste em uma estrutura de metal com o seguinte formato:

Figura 3: “Garfo” de metal utilizado pelo preto-velho da mata Nego João da Mata.

¹¹⁷ Um dos pontos cantados dos pretos-velhos da mata diz: “Quem nunca viu venha ver/Caldeirão sem fundo ferver”.

¹¹⁸ Atualmente no terreiro apenas dois pretos-velhos da mata possuem panela de ferro, Nego João da Mata e Manuel do Catão da Mata (preto-velho da mata de Gersinho); alguns trabalham com alguidar de barro, como Tião da Guiné (preto-velho da mata de Pedro); mas a maioria não possui ainda nenhum utensílio.

Os desenhos presentes no “garfo” são facilmente encontráveis em pontos riscados e objetos de ferro pertencentes às linhas da “esquerda”, sobretudo aos exus. Na verdade, além da proximidade de seus “assentamentos” e desta coincidente “simbologia”, a quantidade de elementos que permitem estabelecer uma aproximação entre os pretos-velhos da mata e os exus é enorme: aos exus são associadas as cores vermelha e preta, enquanto aos pretos-velhos da mata são associadas às mesmas cores acrescidas do verde (referência à mata)¹¹⁹; pretos-velhos da mata e exus são as entidades que com maior ênfase utilizam punhais e objetos cortantes; de forma geral, os rituais dos pretos-velhos da mata são realizados sob um clima austero e solene que só encontra paralelo nos trabalhos de exu¹²⁰; pretos-velhos da mata e exus são as entidades que bebem as bebidas alcoólicas mais “fortes”¹²¹; os exus e, principalmente, os pretos-velhos da mata, são os únicos a proferirem expressões de “baixo calão”¹²².

Além disso, embora não sejam tomados como entidades da “esquerda” propriamente dita, os pretos-velhos da mata são operadores mágicos que manipulam as mesmas “energias” com as quais lidam as linhas da “esquerda”. Como afirma Pedro: “tem ponto [cantado] que a gente usa tanto pra preto-velho como pra eles, tem ponto que a gente usa tanto pra exu quanto pra eles, então eles acabam caminhando assim meio que no meio”. Em outras palavras, Gersinho sintetiza: “eles são pretos-velhos, trabalham com características dos pretos-velhos; mas com uma energia mais densa, próxima dos exus”.

¹¹⁹ Durante os rituais os exus utilizam, em geral, apenas velas brancas, enquanto os pretos-velhos da mata utilizam simultaneamente velas brancas, pretas, vermelhas e verdes.

¹²⁰ Entretanto, cabe destacar que por vezes os trabalhos dos pretos-velhos da mata são envolvidos por uma atmosfera descontraída de humor e deboche, o que não ocorre no caso dos exus deste terreiro.

¹²¹ Aos pretos-velhos da mata é servida uma bebida chamada Cynar, que Gérson descreve como “uma cachaça forte e amarga”; aos exus é servido uísque. Vale destacar que os pretos-velhos jamais bebem bebidas alcoólicas nas giras (aliás, não bebem bebida alguma); a exceção é a gira da semana de 13 de Maio (festa dos pretos-velhos em comemoração à libertação dos escravos) quando todos bebem um gole de vinho tinto suave.

¹²² Porém, jamais com a intenção de ofender alguém; na verdade, tais expressões compõem um estilo narrativo próprio dessas entidades, sendo em geral utilizadas como recurso retórico para chamar a atenção dos interlocutores e sublinhar determinadas mensagens.

No que tange à relação entre essas duas categorias espirituais, Nego João da Mata não deixa dúvidas:

R: [...] e como que é essa relação de vocês com o “povo da encruza”?

N.J.M: Nós cá fio, nós se vale do que nos é oferecido, compreendeu fio? Então de qual forma nossa vivência nós tinha sempre amizade com eles tudo, compreendeu fio, pra cada curimbador, pra cada curimba um curimbador certo, compreendeu fio? Nós também, eles arxiliava, eles orientava nós e arxiliava da forma que carecia e que era necessário, compreendeu fio? E nós traiz pra cá essa afinidade com essa linha, é nosso companheiro.

Ainda em outro trecho, Nego João da Mata, Manuel do Catijo da Mata e Mané do Caminho (preto-velho da mata que incorpora no médium Aداuto) afirmam:

R: Então os exus trabalham diretamente com vocês?

N.J.M: E nós com eles tamém.

M.C: Fogo é fogo!

M.C.M: Eles com nós, eles com eles, e cos outro cos outro, co dum co do outro.

R: [...] e qual é exatamente a especialidade de vocês?

N.J.M: Arxiliá; aí a especialidade de necessitar é docês; mais nós vriba mais senhor próxima das vossa necessidade que a matéria inxege, porque nós ta mais próximo dessa energia um cadiquinho mais densa, num é meu senhor?

M.C.M: Tem sofredor meu senhor que carece duma fio duma palavra formosa; os nego [pretos-velhos] fala; mas ta precisando de outras coisa meu senhor que traiz as conquista da matéria, dentro das detreminação do plano, dentro dos orientar das lei né meu senhor, daquilo que vóis quer abaixo daquilo que necessita detreminado por aquilo que merece; compreende meu senhor, nós vamo trambucar junto daquilo que a necessidade da matéria mais próxima da energia cá que ocê vivre porque nós tamo mais próximo disso, mais tamo um cadiquinho além daqueles que ainda pisa.

Assim, pretos-velhos da mata e exus convivem e trabalham juntos na espiritualidade como agentes mágicos que lidam com energias (“densas”) próximas ao homem vivente, movido por paixões mundanas e problemas práticos cujas soluções ultrapassam os efeitos passíveis de serem obtidos pela assimilação de valores e sentimentos “elevados” atinentes à lógica da evolução espiritual. Tais entidades lidam com as necessidades mais “humanas” dos umbandistas, com problemas e preocupações que somente aqueles que ainda “pisam” no solo

terrestre podem ter; apresentam e refletem a humanidade de “carne e osso” em suas questões mais intrínsecas, materiais e urgentes, oferecendo intervenção mágica e solução rápida para as aflições cotidianas. Ambos são “fogo”: provocam reações que rapidamente transformam, podem criar e destruir; ardem como paixões que à distância correta (sob medida) aquecem e vivificam; mas que à “flor da pele” (em excesso) queimam e machucam.

Entretanto, não é apenas pela via da feitiçaria que os pretos-velhos da mata atuam e auxiliam seus devotos. Gilson, ao comparar o estilo e a maneira de intervir dos pretos-velhos com a dos pretos-velhos da mata, afirma que os pretos-velhos tendem a enfatizar a importância de sentimentos “elevados” como a paciência, a resignação e a humildade, bem como a necessidade de o consulente manter-se firme e focado em pensamentos positivos (confiança e fé na espiritualidade e em si próprio), chamando-o a “incorporar” sua força e sua capacidade intrínseca de suportar as dificuldades com coragem e esperança. Os pretos-velhos da mata, por outro lado, tendem a chamar a atenção do consulente para seus erros e fraquezas, e, sobretudo, para o fato de que suas ações podem provocar enormes problemas em sua vida, consequências nefastas cuja responsabilidade somente a ele mesmo podem ser atribuídas. A esse respeito, oferece um exemplo esclarecedor:

G: [...] que nem você vai num preto-velho que é da mata, em vez de ele falar assim pra você ‘então mas é que quando as pessoas falam o que não devem, não sei o que...’, então ele vai falar assim ‘mas também você fala demais e aí agora que você falou, você leva o teu’; então nessa forma a diferença entre eles é nítida, dá para perceber. [...] os pretos-velhos tem mais tato, mais jeitinho. [...] Na verdade todos [os guias] entendem, só que alguns têm o que você pode chamar de paciência, tato, alguns têm mais tato, tal... é a forma... é a mesma coisa que nem o pai e a mãe... às vezes a mãe fala ‘não meu filho, se você subir aí você vai cair de novo, e você vai se machucar de novo [usa um tom de voz carinhoso] aí eu vou ter que correr pro hospital’; já o pai fala ‘moleque se você subir aí de novo você apanha e eu não vou levar ninguém pro médico... vai se matar aí moleque’ [usa um tom de voz severo]... então é que nem o pai e a mãe, é um pouco essa a diferença.

Como se vê, pretos-velhos e pretos-velhos da mata apresentam dois modelos, de forma alguma antagônicos, de posicionamento subjetivo frente à realidade: enquanto os pretos-

velhos são entidades serenas, calmas e acolhedoras que preconizam uma posição de aceitação e paciência frente às inevitáveis mazelas da vida, tomando seus consulentes como seres “frágeis” em meio aos “poderes” de um mundo potencialmente frustrante, desalentador e disruptivo; os pretos-velhos da mata são entidades severas, diretas e imperativas que preconizam sem ressalvas uma posição de responsabilização frente aos problemas e dificuldades do cotidiano, tomando seus consulentes como seres potencialmente impulsivos e destrutivos sobre os quais repousam tanto a capacidade para a escolha “correta”, quanto o ímpeto sempre iminente para o descaminho e o infortúnio¹²³.

Os médiuns Gérson e Gersinho, ao compararem as sensações corporais que experimentam durante a incorporação dessas duas categorias de entidades, afirmam não haver dúvida quanto à existência de significativas diferenças. Gérson enfatiza que enquanto Pai José do Rosário deixa em seu corpo, como sinal de sua presença, uma sensação de peso nas costas, com Nego João da Mata não sente esse peso, mas após a desincorporação percebe-se muito mais cansado fisicamente, o que atribui às “energias densas” que essa entidade manipula. Gersinho (que é médium semiconsciente¹²⁴), por outro lado, enfatiza que quando incorpora Manuel do Catiço da Mata sente que ele “chega de supetão, de repente”, o que atribui ao fato de que “ele é meio independente, a comunicação com ele... eu fico mais desligado durante o trabalho, eu fico menos consciente, me sinto mais agitado, mais aquecido; principalmente aqui na perna, na canela, sabe; ele aquece a canela”. A esse respeito, Gersinho (Gs) comenta ainda:

Gs: [...] no começo, antes de ele [Manuel do Catiço da Mata] chegar, o preto-velho da mata do meu pai me disse: ‘enquanto ele não chegar ele vai deixar o fogo na suas canela’; e eu já estava sentindo isso, um incômodo, uma queimação do joelho pra baixo; e ele é assim também sabe, o trabalho dele é um pouco mais aquecido, parece que ele é mais agitado, acho que essa

¹²³ Durante os rituais dos pretos-velhos da mata a expressão mais ouvida, espécie de lema dessas entidades, é: “se não aprendeu pelo amor, vai aprender pela dor”. Ou ainda, como afirma Nego João da Mata: “Se tiver que pisar no espinho vai pisar no espinho; a única coisa que eu vou fazer é engrossar o corô das pata pra mor de machucar menos; mas vai pisar no espinho.”

¹²⁴ Ou seja, durante a incorporação não permanece inconsciente como Gérson, mas com “a consciência dividida”.

é a diferença básica dele pro Tio Gérson; o Tio Gérson ele é mais brando e o preto-velho da mata ele é mais aquecido, mas nenhum deles perde essa essência de preto-velho.

Os pretos-velhos da mata não trazem o peso nas costas dos pretos-velhos, marca significativa do cansaço e dos sofrimentos experimentados ao longo de uma vida sob o jugo da escravidão. Por outro lado, manifestam um cansaço físico de outro tipo, não concentrado, mas espalhado pelo corpo inteiro, advindo de uma “energia” muito mais “pesada”, de emoções certamente muito menos brandas que se espalham e irradiam por todos os “poros”.

Provocam em seus “cavalos” também uma queimação nas canelas, num belíssimo exemplo de como na umbanda o imaginário literalmente faz-se presença real, “tocando” e “tomando” e corpo numa poética significativa, plena de sentidos. Os pretos-velhos (feiticeiros) da mata trabalham sentados em seus tocos, queimando ervas e outros elementos em suas panelas de ferro, posicionadas no chão em meio às suas canelas. Assim, antes de ser tomado pelo espírito “da mata” propriamente dito, Gersinho foi “tomado” pela poesia sensível de uma imagem concreta, evocada enquanto memória coletiva, preservada e transmitida pela herança simbólica transgeracional, dos tempos de seus ancestrais “mandingueiros”.

Se toda a “cena” construída (objetos rituais, performances de possessão, e toda uma série de elementos de apelo estético e, sobretudo, sensível) nas giras dos pretos-velhos sugere uma volta ao passado até às senzalas e “terreiros” – locais abertos próximos às senzalas onde os negros realizavam suas danças e rituais – dos tempos da escravidão, a “cena” construída durante os rituais dos pretos-velhos da mata sugere a entrada em um mundo misterioso de feitiços e segredos, de saberes ocultos onde a natureza (mata densa e fechada) se faz poder nas mãos de homens (negros) experientes capazes de arrebatam e desestruturar a ordem atinente ao mundo (civilizado) dos homens.

Após incorporarem brusca e repentinamente, os pretos-velhos da mata não perdem tempo. Em movimentos rápidos e ágeis, totalmente opostos à lentidão e cadência de

movimentos dos pretos-velhos, Nego João da Mata e Manuel do Catijo da Mata, os mais antigos e principais espíritos dessa linha no terreiro, imediatamente dirigem-se à entrada do congá onde saúdam a porta e a pedra preta adjacente (“firmeza” dos exus). Logo em seguida pedem seus tocos e instrumentos de trabalho¹²⁵, que são posicionados um de frente para o outro, próximos à entrada¹²⁶. Tão logo se acomodam nos tocos, começam a pitar seus cachimbos e a acender as velas dispostas em torno de seus “caldeirões”.

Tudo arrumado, iniciam seus “feitiços” depositando no “caldeirão” folhas de guiné (“erva fedida”), azeite de dendê, “cachaça forte” (corote) e papeizinhos contendo nomes de pessoas diretamente relacionadas aos objetivos do trabalho. Posteriormente, em meio a resmungos, repreensões e palavras encantatórias, colocam fogo no “caldeirão” com uma de suas velas, tomando o cuidado de “mexerem” continuamente a mistura em chamas com seus “garfos” (como se “cozinhassem” alguma coisa) e de realimentarem o fogo periodicamente com novas doses da cachaça.

Desse modo passam longo tempo trabalhando com expressão concentrada e o olhar penetrante fixo no interior dos “caldeirões”, de onde emana uma fraca luz azulada, produto da chama que, segundo afirmam, faz arder “a bunda” e a “língua” daqueles que “falam demais” e “fazem o que não devem”, prejudicando outras pessoas leviana e injustamente. A “mandinga” avança noite adentro em meio a baforadas de fumaça tragada de seus “cachimbos de macaco”, e goles esporádicos de Cynar servido em cuias artesanais feitas de casca de coco seco; até que, terminados os trabalhos e apagada a chama, levantam-se de seus tocos sem cerimônia e

¹²⁵Os instrumentos de Manuel do Catijo da Mata são um pouco diferentes daqueles pertencentes ao Nego João da Mata: possui dois “ponteiros”, sendo que um deles possui o cabo ornamentado em faixas alternadas em vermelho e preto; um “caldeirão” preto; e um “garfo” que lembra a ponta de uma flecha (foi-me explicado que isso se deve ao fato de que tanto Gersinho quanto os espíritos que com ele trabalham são regidos por Oxóssi, de modo que todos possuem ao menos um elemento que remete a essa regência, como o crucifixo de Tio Gérson, seu preto-velho, formado inteiramente por contas verdes).

¹²⁶Pode-se perceber uma inversão em relação ao espaço designado para o trabalho dos pretos-velhos da mata no interior do congá. Enquanto durante as giras das linhas “de direita” as entidades de Gérson e Gersinho (primeiras a incorporarem e a serem acomodadas) são posicionadas no local mais próximo possível ao altar ritual, durante os rituais dos pretos-velhos da mata (e dos exus) ocorre o oposto, sendo suas entidades acomodadas no local mais próximo possível da porta (e da tronqueira).

com a mesma agilidade e rapidez com que “chegaram”, “partem” de volta para seu “reino” misterioso, escondido no recanto mais obscuro em meio à mata mais fechada.

Uma das características mais marcantes dos pretos-velhos da mata é a aura de mistério e segredo que os envolve. Assim como os Zé’s Pelintras de Augras (2009), os pretos-velhos da mata se revelam escondendo-se, se mostram ocultando-se. Não é tarefa fácil acessar essas entidades, salvo no período da quaresma em que se mostram mais assíduos.

Ao longo de meu trabalho de campo passei muito tempo sem ter qualquer contato com os pretos-velhos da mata. E mesmo quando estava presente em suas raras aparições, não fosse a autorização do Pai José do Rosário, eu teria tido ainda menos oportunidades de acompanhar seus rituais, realizados por vezes apenas na presença dos médiuns de incorporação e seus respectivos cambones. Assim, ao longo de quase três anos junto ao terreiro presenciei a incorporação e os trabalhos dos pretos-velhos da mata apenas seis vezes.

Além disso, levou muito tempo (dois anos e meio) até que me fosse concedida a oportunidade de entrevistar e filmar os pretos-velhos da mata, não obstante minhas persistentes solicitações. A esse respeito, embora a autorização para tanto já tivesse sido dada desde longa data, a entrevista era sempre postergada para um futuro indeterminado, numa data sempre a ser combinada, relegada ao critério da espiritualidade que em sua sabedoria decidiria o momento em que eu estaria preparado para compreender e fazer bom uso do conhecimento que me seria oferecido.

Somando-se a isso, apenas após dois anos de inserção no terreiro – certamente não por acaso, já que nas comunidades umbandistas invariavelmente se escuta apenas aquilo que se pode escutar – constatei que os rituais envolvendo os pretos-velhos da mata não são de forma alguma tão raros quanto sua escassa presença nas giras públicas induz a pensar. Na verdade, tais entidades incorporam com muito mais regularidade, sendo “invocadas” para a realização

de trabalhos específicos em função da necessidade de algum membro da comunidade, em noites previamente combinadas¹²⁷.

Além de todas essas indicações da aura de mistério, segredo, poder e perigo que envolve os pretos-velhos da mata, penso que tal faceta desses intrigantes espíritos não poderia ser demonstrada de maneira mais evidente e “encantadora” do que por meio de um sonho de Gilson contado a mim em uma de nossas conversas:

G: [...] o João da Mata, uma vez ele me falou assim, a gente tava num trabalho, e ele falou assim: ‘não sei o que lá, da onde que eu venho isso é assim’; não lembro o contexto; Aí eu falei: ‘mas de onde o senhor vem?’; ele falou assim: ‘eu venho lá da onde o galo não canta, a cobra não pia, o Sol não esquenta e a Lua não brilha’; aí eu falei: ‘nossa seu João, qualquer dia o senhor podia me levar lá’; aí ele falou: ‘tá bom, mas se vier tem que ficar’; aí eu falei: ‘não, então eu não quero ir não’; aí ele falou: ‘não, você tem coragem mesmo?’; aí eu falei: ‘tenho’; aí ele falou: ‘então eu te levo, o dia que você estiver bom e tal, que você estiver preparado eu te levo’; e passou, passou uma semana, duas e eu sonhei cara, eu sonhei que eu tava lá, o Pai José me chamou né, tinha alguém junto comigo... eu não consegui ver ele não, mas eu sonhei que tinha alguém junto comigo e eu sonhei que era o Pai José do Rosário; e aí ele falou assim que era só pra eu ir junto com ele... aí eu fui indo e tinha só uma mata muito fechada assim, e daí eu fui entrar junto com o Pai José, e a gente foi entrando meio devagar e tinha uma... tipo casa bem velha assim, meio de madeira, de barro, sei lá... e aí quando nós entramos eu e o Pai José era um tipo de uma capela, tinha um altarzinho com um santo assim, não lembro direito e tal, e aí eu sentei né, senti que o Pai José tava junto, e aí o Pai José falou pra mim: ‘olha, só que agora daqui pra lá eu vou ficar aqui e você agora você vai embora, eu vou ficar aqui’; aí eu falei assim: ‘mas eu vou sozinho?’; daí ele falou: ‘não, pode ir, que já estão te esperando’; daí eu sai dessa igrejinha e fui só sentindo que o Pai José tava cuidando de mim de alguma forma; mas aí cara eu comecei a entrar lá dentro lá desse mato, mas muito rápido, sabe quando você sente assim as folhas batendo e eu... só que foi muito tempo, e aí foi, tava Sol quando eu cheguei com o Pai José tal, e quando eu fui andando, daí foi diminuindo a luz, assim pra mim tava escurecendo, e eu fui, fui andando... daí que veio no sonho, daí que veio na minha cabeça assim ó: ‘nossa, eu vou lá pra onde o Sol não esquenta tal, pra onde... igual ele falou’; quando eu pensei isso me deu medo, quando me deu medo eu acordei na hora, não lembro aonde; aí depois fui conversar com ele: ‘pô, o que que aconteceu e tal?’; aí eu nem contei cara, fui falar: ‘ô compadre, que aconteceu rapaz, falei que tinha coragem de ir’; aí ele: ‘é, falou mais num teve né, e eu lá esperando, porque você falou que queria ver e você me amarelou, você não quis saber de ir tal, fiquei lá esperando... agora não sei quando vou poder te levar lá de novo’; depois disso nunca mais cara, nunca mais... essa foi a primeira experiência que eu tive assim, de uma vivência que eu posso atribuir em sonho com a

¹²⁷ Segundo Gérson, os rituais dos pretos-velhos da mata devem ser sempre noturnos (“quanto mais tarde melhor”) em razão do tipo de “energia” que manipulam. Eis mais uma evidente aproximação com a linha dos exus (o exu de Gersinho, por exemplo, denomina-se Exu da Meia Noite).

espiritualidade; mas desse jeito nunca mais; depois ele me falou ainda: ‘o outro velho né’, que era o Pai José, ‘ainda te levou até lá perto pra você não ter medo e tal, você sabia que ele tava te esperando, eu não ia deixar nada te acontecer e tudo, mas mesmo assim você ficou com medo, agora não sei quando vou poder te levar lá não’; e nunca mais cara, nunca mais.

A experiência onírica de Gilson de “quase visita” ao reino dos pretos-velhos da mata parece ser uma notável síntese daquilo que pretos-velhos e pretos-velhos da mata significam e implicam, tanto em sua vivência etnopsicológica particular, quanto no universo simbólico umbandista.

Em relação aos pretos-velhos, o sonho de Gilson é marcado pela presença reconfortante de Pai José do Rosário, numa posição de protetor e cuidador atencioso disposto a acompanhá-lo até o seu encontro com o desconhecido misterioso. Pai José do Rosário não pode ser visto, mas está lá como presença sensível que oferece a Gilson cuidado e segurança. Eles caminham juntos na mata, lentamente, e cada passo tem direção e é dado de forma segura no seu devido tempo, de modo que não há sobressaltos. Há luz¹²⁸ e Gilson caminha com seu guia e protetor até uma capela simples e envelhecida, como os pretos-velhos. Lá a caminhada é interrompida diante de um “altarzinho” onde se localiza um santo.

Sincretismos à parte, santos não deixam de ser uma expressão de catolicismo, e na umbanda os pretos-velhos são de longe as entidades que abarcam o maior número de referências católicas. Por outro lado, uma vez que os santos existem no imaginário popular para serem cultuados (AUGRAS, 2005), para serem reverenciados em nome da fé e da esperança, o santo no sonho de Gilson parece apresentar ainda outra faceta etnopsicológica dos pretos-velhos, a saber, a de que pela fé pode-se alcançar a força interior necessária para o enfrentamento e a superação das dificuldades, sofrimentos e desafios implicados no encontro com os “desconhecidos” potencialmente perigosos existentes no mundo e em si mesmo.

¹²⁸Uma das principais referências dos pretos-velhos na umbanda é a de que são “espíritos de muita luz”, ou seja, espíritos elevados e evoluídos, próximos dos assuntos “divinos” e distantes das necessidades carnis e dos entraves da “matéria”.

Na capela, que é também uma casa, um terreiro, uma cobertura segura diante do sagrado, Gilson é avisado pelo Pai (José do Rosário; de-santo; e de sangue¹²⁹) que aquele local demarcava uma espécie de fronteira divisória entre dois “reinos”: um deles “familiar”, iluminado, seguro, acolhedor, marcado por um ritmo lento e cadenciado; o outro, onde deveria adentrar, desconhecido, misterioso e potencialmente assustador. Gilson, surpreso e estarrecido, é ainda informado de que teria que seguir daquele ponto em diante sozinho, sem a companhia reconfortante de seu “Pai-velho”; e assume o desafio ciente de que mesmo à distância continuaria a ser assistido.

Gilson então entra no “reino” dos pretos-velhos da mata e tudo começa a ficar vertiginosamente rápido, fora de controle. A mata é cerrada, densa e fechada; Gilson não consegue ver o que está diante de seus olhos, apenas folhas que batem contra o seu rosto. Em meio à aceleração e à ausência do referencial visual, perde o controle dos seus próprios passos, sendo tomado por um impulso quase automático; a luz começa a se apagar e ceder espaço à escuridão, o (Sol do) dia à (meia) noite. Não há mais retorno e ele se recorda das palavras do feiticeiro: Nego João da Mata está próximo, sussurra em seus pensamentos desde o misterioso lugar “onde o galo não canta, a cobra não pia, o Sol não esquentava e a Lua não brilhava”. A sensação é aterradora, a intensidade aumenta, o desespero e a angústia tornam-se insuportáveis... Gilson acorda desorientado e assustado.

Os pretos-velhos da mata jamais se apresentam, tal qual os pretos-velhos, como “pais”, “mães”, “vós”, “vôs”, “tios” ou “tias”. Certa vez, uma das cambones provocou protestos ao inadvertidamente cometer o engano de referir-se a Zé da Terra (preto-velho da mata de uma médium antiga do terreiro chamada Sílvia) como “paizinho”: “avise a todos aqui que eu não sou pai de ninguém, eu sou um encontrado”. Ora, se é um “encontrado” é porque algum dia já foi – podendo, portanto, potencialmente ser – um “perdido”. Perdido como

¹²⁹Em outras conversas com Gilson, Pedro e Gersinho, constatei associações (inconscientes) sutis que indicam que em muitos momentos Pai (José do Rosário) e pai (Gérson) “incorporam” as mesmas funções simbólicas.

Gilson se sentiu no sonho em meio à escuridão, às folhas batendo com força contra seu rosto, à velocidade vertiginosa, e à falta de controle sobre seu próprio caminhar.

Os pretos-velhos da mata são o misterioso oculto e sombrio, um desconhecido poder no mundo e em nós mesmos cuja simples aproximação desperta medo e fascínio, atração irresistível e repulsa intolerável, desejo, temor e receio; seja pelo “descontrole” (impulsividade) que suscita, pela “obscuridade” (moral) que permeia e autoriza, ou ainda pelas redes intrincadas e densas (conflitos) que envolve. Os pretos-velhos da mata são algo de Outra ordem em relação ao que se conhece – ou mais precisamente, ao que impunemente se reconhece – e ao que se possa serena e tacitamente chamar de, ou aceitar como, “iluminado” (“elevado” ou “visível”), “seguro”, “sob controle”.

Conformem atestam Nego João da Mata e Manuel do Catijo da Mata:

N.J.M: Nosso caminhador cá tem coisa que ocê até arrepeia.

M.C.M: É bonito aos óio de quem não repara; como oéis fala, é bonito se oéis não conferir.

N.J.M: Mais nós tá acostumado com isso.

M.C.M: Se num picurá é bonito; é meu senhor, a foia vermeia [rosa] né: bonita por cima, mas puxa no cabo dela pro senhor vê; enche os talo de espinho.

Num sentido mais pragmático e propriamente religioso, os pretos-velhos da mata incorporam no terreiro Pai José do Rosário para desempenharem algumas “funções” específicas, apresentando-se como especialistas na resolução de problemas relativos a certos domínios da vida cotidiana de seus devotos.

No que tange ao direcionamento dos trabalhos dos pretos-velhos da mata, Gersinho (Gs) apresenta um esclarecedor exemplo com base em sua própria experiência:

R: E você já recorreu alguma vez aos pretos-velhos da mata? Já teve algum trabalho que você pediu para o Nego João da Mata, do seu pai?

Gs: Já, já; não sei, tem coisa que principalmente quando ligada diretamente a carne assim, a função humana, que eu peço pra ele; às vezes tenho um problema no trabalho, ou assim ligado a pessoas, eu falo com ele mesmo; ou ele ou o seu Zé da Casa Amarela.

R: E você pode citar um exemplo, uma situação específica?

Gs: Então, uma vez eu tava pensando o seguinte, uma pessoa tava, entre aspas, me perseguindo, prestava muita atenção no que eu fazia, até na expectativa de uma falha pra poder se engrandecer; aí essa pessoa começou a partir um pouco além disso, sabe? Começou a me prejudicar e aí eu pedi pra ele que eu queria que ele me ajudasse a que eu meio que ficasse invisível aos olhos daquela pessoa; que nós tivéssemos uma convivência necessária, mas que ele não se preocupasse mais em incomodar; e graças a Deus, do dia que eu pedi pro dia seguinte aconteceu.

R: A pessoa te prejudicava... era verbal, coisa de fofoca?

Gs: Exatamente, era tentando achar alguma coisa para poder queimar meu filme; e é uma pessoa que eu tenho que ter a convivência com ele; então eu queria que ele só acalmasse, me esquecesse no sentido de se preocupar com os meus afazeres e passasse a se preocupar só com os dele, porque pedir para que nós nos tornássemos amigos seria demais; e graças a Deus o cara acalmou, a gente convive hoje bem, sem maiores preocupações.

Outra aplicação importante das “mandingas” realizadas pelos pretos-velhos da mata foi apresentada por Gérson:

Ge: Sempre que a gente sente que tem a necessidade de resolver alguma coisa que envolve papel, coisa de advogado, alguma coisa, a gente pega o número do processo, põe lá embaixo do toco dele, acende uma vela e pede que aquilo com a nossa necessidade, merecimento e a proteção de Deus, que ele venha a nos auxiliar; que a coisa flua mais rápido devido a nossa necessidade naquele momento, porque a matéria é cheia de necessidade, né? Então a gente sempre pede, se você for lá olhar vai ver que debaixo do toco dele, ou debaixo da panela dele, tem sempre um papel escrito, alguma coisa escrita, suplicando por alguma coisa.

De fato, em um ritual dos pretos-velhos da mata pude observar a realização de dois trabalhos envolvendo intervenção mágica em processos judiciais (“coisa de advogado”)¹³⁰: um processo de Gérson na justiça trabalhista; e um processo em que Sônia apelava contra a reprovação em um exame médico que a impediu de assumir um cargo de cozinheira para o qual havia sido aprovada em concurso público¹³¹.

Porém, a relação dos pretos-velhos da mata com a “justiça” se dá num sentido muito mais abstrato e abrangente que a mera prerrogativa de intervir no âmbito de questões jurídicas

¹³⁰ Cabe pontuar que os pretos-velhos da mata também resolvem situações envolvendo “papéis” que extrapolam a esfera jurídica; por exemplo, agilizam a nomeação de aprovados em concursos, e até arrumam vagas para crianças em escolas e creches públicas.

¹³¹ Sônia ficou revoltada com o laudo médico, chegando a sugerir tratar-se de um caso de racismo.

institucionais e de direito legal, sendo o fundamento norteador de todas as suas ações.

Conforme afirma Pedro (P):

P: [...] o que a gente pede pra eles é justiça, e justiça não tem lado, depende do ponto de vista, do lado que a gente tá; porque eles fazem a justiça independentemente de para quem, observando quem tá certo na situação; que nem, por exemplo, eu não posso querer roubar um banco e pedir pra eles me ajudarem a não ser preso; porque envolve uma porção de fatores, necessidade, merecimento, forma de ser, agir e pensar da pessoa, mas são voltados para a justiça, pra problema da matéria mesmo [...].

Ao serem indagados sobre o assunto, Nego João da Mata e Manuel do Catijo da Mata definem de forma clara o sentido de justiça a partir do qual são guiados, utilizando como exemplo prático a própria ocasião da entrevista que me forneceram:

R: [...] o que é essa justiça que está tão ligada ao trabalho de vocês?

M.C.M: É o equilíbrio das necessidade cos merecimento; compreende meu senhor que das vez o senhor e o outro dos vosso compreender queria escutar nós; nós num é um prêmio viu meu senhor; seria importante pros dois conseguir o falador, mas o senhor pela afinidade que tem nessa casa conseguiu arcançar; antes primeiro que o outro que também queria; na reclamada de onde oéis tem que mostra o que vos é pedido meu senhor, o senhor vai receber um cadiquinho mais de louro.

R: Cadiquinho mais de?

M.C.M: De loro; isso vai ser agrado pro senhor não vai?

N.J.M: É um reconhecimento fio do seu curimbador, compreendeu fio?

M.C.M: Isso vai trazer pro senhor agrado; das vez o outro não vai ficar tão feliz quanto o senhor ficou; a execução da lei do karma meu senhor pra nós, e deverasmente proeis né meu senhor, que isso... não é meu senhor, em si, em si, como fala... coitece com quem é espírito, é nós que, nós tem que manter o equilíbrio e executar da forma correta, não pode esquecer que o bem pra um meu senhor nem sempre é o bem pro outro; quando a gente fala auxiliar um deverasmente alguém pode se sentir não tão auxiliado; nós num temo culpa disso porque as detreminação do prano pelas necessidade e os merecer zin é feito pra cada um, é não meu senhor? Cada um tem o seu momento; e nós, é dado a nós o compreender desse momento que num é adivinhar né meu senhor o futuro; a nós é dado a orientação do que pode ser feito; como cada qual vai receber o acontecido vai das condição de cada um e nós num interfere não; o que o outro pode fazer porque não recebeu da mema forma que o senhor é responsabilidade dele; e se dispois nós tiver que executar a lei do karma pra esse senhor pelo que fez ou falo, né meu senhor, ou sentiu, nós vamo fazer da mema forma; e se as vossa conquista meu senhor truxer ao senhor a empáfia e os vosso feito no decorrer disso vos truxer a necessidade das correção no lei do karma meu senhor, da mesma forma que o senhor contou com a gente pros vosso auxílio, pode contar com a execução dos vosso karma também; e como o senhor vai receber dispois da glória a dificuldade que por deveras a empáfia traiz, nós também temo

responsabilidade, né meu senhor? Essa é a justiça né meu senhor; é por isso que tem os devogado que defende o que fez e aquele que apanhou.

Assim, os pretos-velhos da mata não são apenas feiticeiros e “mandingueiros”, mas verdadeiramente “justiceiros” da umbanda, intervindo e “advogando” em situações (“injustas”) onde pessoas deliberadamente agem de modo a prejudicar um “inocente”, seja visando algum benefício próprio, seja meramente por maldade, despeito ou inveja. Mais genericamente, os pretos-velhos da mata atuam acelerando o cumprimento do princípio “universal” da “justiça divina” (karma) por meio do qual tudo o que se faz de “bom” ou “mal” no mundo “retorna” para afetar a vida do próprio autor da ação¹³².

Como afirma Gérson, o trabalho dos pretos-velhos da mata é um lembrete e uma lição de que “não tá certo né, as pessoas quererem tirar vantagem das coisas, quererem que as coisas sejam boas apenas para elas, esquecendo que do outro lado tem sempre um irmão que também tem necessidades; que também é filho de Deus”.

Nesse sentido, é sugestivo o fato de os pretos-velhos da mata referirem-se a si mesmos como “advogados cujo escritório é na mata”¹³³. Ora, diferentemente dos aplicadores da justiça, os juízes, que necessariamente precisam assumir uma posição de neutralidade na apreciação dos processos e disputas legais, aos advogados cabe, por definição, tomar partido e defender seus clientes, pondo-se como mediadores dos interesses daqueles que representam perante as esferas da lei. Da mesma forma, como “mediadores” dos interesses de seus devotos umbandistas perante o “imperativo kármico” – a “lei divina” que, no limite, é o critério para se julgar as ações e o destino dos homens – os “advogados da mata” tomam partido,

¹³²Cabe destacar que na umbanda a “justiça” é um valor tipicamente associado a Xangô, e de fato não faltam referências e reverências a esse orixá – e ao seu “machado” que, como a “justiça do karma”, “corta para os dois lados” – nas falas dos pretos-velhos da mata.

¹³³Como todo advogado que se preza os pretos-velhos da mata também possuem seus “escritórios”. Gérson conta que há muitos anos um de seus irmãos tinha uma fazenda dentro da qual havia uma mata fechada, e que naquela época os “instrumentos” de Nego João da Mata ficavam ali, por ordem da própria entidade. Após o falecimento do irmão de Gérson, a propriedade foi vendida e os “assentamentos” trazidos para o terreiro. Atualmente os pretos-velhos da mata têm a oportunidade de trabalhar em seu “reino” durante as giras anuais realizadas na mata, sempre na segunda quinzena de Dezembro.

intervindo (magicamente) em suas defesas e em nome dos seus interesses para o cumprimento, o mais rápido possível, daquilo que lhes é, por justiça, devido e de direito.

Impossível não associar essa busca por justiça, essa prestação de contas com a lei, essa cobrança, enfim, de algo que é devido, com um sentimento humano tão palpável e ordinário como a vingança. De fato, o esforço dos membros da comunidade em reiteradamente afirmar que os pretos-velhos da mata “não fazem vingança”, “não tem nada a ver com vingança”, parece, a partir de uma escuta psicanalítica¹³⁴, indício evidente de que, como todo “justiceiro” que se preza, os pretos-velhos da mata não se furtam de, quando necessário, fazer valer a “justiça” pela via da consumação de ímpetos vingativos.

Nesse sentido, essas entidades trazem em seu repertório também uma inscrição da revolta e indignação da população escravizada contra sua condição. Os pretos-velhos da mata parecem consubstanciar uma rememoração coletiva tanto do ressentimento dos escravos em relação aos sofrimentos a eles impingidos durante o período escravocrata brasileiro, quanto de legítimas reações de revolta e compensação em busca de “justiça” pelo seu martírio.

N.J.M: Havia os caminhador e quando tinha um nego que tinha sido surrado pelo senhor e tava lá machucado era nós que cuidava; quando nós resolvia fazer os nosso feitiço até vodu nós fazia, né; botava farinha de mandioca crua, misturava com barro da lagoa, modelava os senhor e lá nós [estala os dedos; gesto de “dar coro”] toma feitiço, pra zin judá a defender.

M.C.M: É a forma que nós sabia rezar, né meu senhor; compreende que as nossa vontade era dos arxilio, e nós tinha que arxilia era os nosso porque quem sofria era quem tava dispois da chibata né meu senhor, quem tava antes não tinha dor não.

Aliás, a afirmação da origem africana e do pertencimento à raça negra é explícita e contundente nos dizeres dos pretos-velhos da mata, chegando os mesmos em vários momentos a apresentarem-se como verdadeiros “guerreiros negros”, linha de frente do embate

¹³⁴A esse respeito, ver a discussão empreendida por Lacan (1999, p. 110) em torno do notável exemplo: “Por que me dizes que estás indo a Cracóvia, quando na verdade vais a Cracóvia?”; ou em outros termos: Por que me dizes (novamente e reiteradamente) algo que sabes que eu sei, se na verdade é mesmo verdade o que me dizes?

racial e étnico que marcou – e num certo sentido ainda marca, embora muitas vezes de forma velada – a história dos negros em terras brasileiras¹³⁵. Conforme define Nego João da Mata:

R: [...] quem são os pretos-velhos da mata?

N.J.M: Zin nego vai falar pra vosmecê. Zin, zin nego zin véio da mata é um catimbozeiro, um feiticeiro que cuidava dos nego demais que era zin judiado e não tinha zin coragem de se rebelar; nós cá, a senzala que tinha um de nós cá no meio era por nós cuidado, instruído, porque na nossa vivência aqui nos cantador de matéria nós tinha muita afinidade, muita amizade, com esse pessoar da banda [exus], esse pessoar que gosta de corrigir o que tá errado, compreendeu fio? Os demais nego zin tinha zin medo dos senhor mas nós não tinha não, nós embrenhava nas mata e lá nós fazia os nosso catiço, nosso feitiço, macerava nossas erva e cuidava dos nego que era judiado pelo senhor, nós cuidava deles, nós fazia feitiço pra eles sará, nós fazia remédio pra eles sará, e cuidava pra eles guentá as marimba dos senhor, compreendeu fio? Então nós, a nossa afinidade da mata é porque nós embrenhava no nosso tempo de caminhador nesses prano de matéria; aqui existia muito zin mata fechada, muito zin mata virge, que hoje cabô né? [...] Tal qual o fato que nós não somo chamado de pai, nós somo chamado de nego.

Na mesma direção, Manuel do Catião da Mata completa:

M.C.M: Compreende meu senhor, é Oxóssi nas mata, é os nego véio na senzala, e esse senhor aí ó que cuida do equilíbrio [com a cabeça indica o “assentamento” de exu]; e nós caminha no meio deles tudo; nós traz um cadiquinho da sabedoria, mas não traz nadinha das paciência; nós traz um cadiquinho dos aconselhamento desse senhor aqui, e nós traz o conhecimento das erva pelos vibrar que Oxóssi traz pra nós; somos nós trabalhador, viu meu senhor; e somos nós os trabaiaador que tem que oiá as frente dos fio e mostrá as cara de quem nós sarva, e mostra as fuça pra quem nós incomoda; compreende meu senhor, e o incomodá é nas veiz sarva os correr do sangue do coró das costas de tantos preto que trabaiaando ainda surrava pelo ganhar do de comer, compreende senhor? [...] eu fui criado né meu senhor, fui concebido e criado na distância dos mar que cobre as costa dessa terra, compreende meu senhor? E vim trazido sem me perguntar se eu queria, mas trouxe de lá da herança o conhecimento que me fez trabaiaá do lado de cá; e aqui eu trabaiei, curei, cuidei e catimbozei.

Como se vê, a referência étnica e racial é elemento preponderante na conformação simbólica assumida por essas entidades. Assim como os pretos-velhos, os pretos-velhos da

¹³⁵ Em certo momento da entrevista, eu mesmo me vi transferencialmente interpelado enquanto homem branco, descendente do “outro” povo opressor do qual pretos-velhos e pretos-velhos da mata tinham de se esconder: M.C.M: “[...] também compreende meu senhor que nós tinha que tá onde oceis não via, não é não meu senhor?”.

mata são indiscutivelmente negros trazidos à revelia da África para trabalhar como escravos em terras brasileiras, e, portanto, referências ancestrais da população afro-brasileira. Porém, diferem dos pretos-velhos em função da forma como encararam as mazelas da escravidão, apresentando aos seus devotos um modelo de ação alternativo frente às dificuldades vivenciadas no cotidiano e uma forma diferente de encarar subjetivamente essa realidade. Ao serem indagados acerca das semelhanças e diferenças existentes entre pretos-velhos da mata e pretos-velhos, Nego João da Mata, Manuel do Catijo da Mata e Mané do Caminho afirmam:

R: E o que, né, acho que vocês explicaram já o que vocês têm de diferente dos pretos-velhos como o Pai José do Rosário e o Tio Gérson, mas o que é que vocês têm mais de semelhança, em comum, o que aproxima vocês no plano espiritual?

N.J.M: As afinidade fio que foi vivida aqui na passagem de matéria.

R: Da escravidão?

N.J.M: É fio.

N.J.M: Nós vinha, os nosso princípio fio são tar e quar né fio, diferencia nos feito, compreendeu fio? As zin negaiada que é chamada de pai hoje, fio, é zin muito afeitoso, né fio.

M.C.M: É bonzinho!

N.J.M: Nós pela zin labuita, fio, e pela luita...

M.C: Nós gosta é do fogo!

N.J.M: ...nóis foi criado na casca grossa mesmo, viu fio.

Não obstante as já elencadas referências conformadoras do universo simbólico dos pretos-velhos da mata, como a própria adjetivação discriminadora da entidade já indica, parece difícil compreender esses “pretos-velhos” sem uma apreciação dos sentidos que possui o significante “mata”.

Conforme discutem Birman (1985) e Kramer (1993), no imaginário religioso a “mata” frequentemente refere o domínio da natureza selvagem, do “mundo natural” enquanto antagonismo ao “mundo humano”; é “outro lugar” (sagrado) além dos limites da ordem e da lei dos homens, às margens da civilização; é alteridade consubstanciada em um “espaço imaginário” onde imperam “outras” leis, as da natureza e dos deuses. No limite, a mata é mistério, fascínio e medo do “estrangeiro”, do “outro”, do “não eu”.

Especificamente, no Terreiro Pai José do Rosário a “mata” é o território dos pretos-velhos da mata, local que habitam e de onde emana seu poder, na forma de “energias espirituais” e das ervas e plantas que utilizam em seus “feitiços”. Contudo, os pretos-velhos da mata não são as únicas entidades vinculadas à “mata”; na verdade, ela possui significados singulares atinentes às diferentes posições e “circuitos simbólicos” que cada entidade a ela associada assume no quadro geral da religiosidade do terreiro.

Para os caboclos a “mata” não é apenas o lugar onde vivem, caçam e desfrutam da “liberdade” e da “luz” em meio às suas comunidades; a “mata” é a sua terra, a extensão natural do seu enraizamento ancestral no mundo (a tribo). Por outro lado, para os pretos-velhos a “mata” não é nem mesmo local de assentamento fixo (os pretos-velhos vivem na senzala ou na casa-grande, enfim, no cativeiro), mas apenas uma adjacência de onde podem obter recursos necessários à sobrevivência, como ervas e plantas para a realização de “magias” de cura, proteção e apaziguamento da dor e do sofrimento.

Já para os pretos-velhos da mata a “mata” é, como para os pretos-velhos, o local onde encontram as ervas para seus “trabalhos”, não obstante de natureza distinta. É também, como para os caboclos, local de morada e meio de vida, não obstante a “predileção” por esconderijos na mata densa (onde não há “luz”) e por uma existência bem menos “gregária”.

Porém, apesar de caboclos e pretos-velhos da mata habitarem a “mata”, existe uma significativa diferença em relação ao estatuto dessa habitação em suas “trajetórias imaginais”, com implicações diretas em suas conformações religiosas: enquanto os primeiros são os “donos da terra”, ou seja, na mata estão em seu território ancestral de origem (afinal, os índios são os primeiros habitantes do Brasil); os pretos-velhos da mata são “refugiados da mata”, ou, em outros termos, “estrangeiros” e “foragidos”, sendo a mata, portanto, metáfora de sua condição de escravos (africanos) rebeldes, fugitivos e quilombolas, e ao mesmo tempo antítese do “mundo do cativeiro”.

Finalmente, com vistas a uma síntese, cabe tentar responder duas perguntas fundamentais: de que forma a existência dos pretos-velhos da mata ajuda a compreender quem são os pretos-velhos da umbanda, num sentido amplo? E a que responde no interior da cosmologia do terreiro a presença dos pretos-velhos da mata, entidades que conjugam de forma harmoniosa e coerente características de entidades aparentemente tão díspares como pretos-velhos e exus?

Na medida em que não poderia ser mais verdadeira a afirmação de que as entidades da umbanda são construídas a partir de personagens retirados da experiência histórica e da memória social brasileira (CONCONE, 2001), em relação aos pretos-velhos e pretos-velhos da mata não podem haver quaisquer dúvidas em relação à faceta da história e da memória do povo (afro) brasileiro a que correspondem e “respondem”.

Nas palavras de Gílson:

G: [...] na escravidão tinham os negros que, por não terem outra escolha, simplesmente cumpriam o que tinha que ser feito, e tinha os que, numa revolta que acho que ninguém pode julgar como sendo uma coisa errada, se escondiam na mata e já que não podiam fazer outra coisa mesmo, eles faziam os feitiços deles lá mesmo, pra tentar acabar com aquilo, com o sofrimento próprio e com os sofrimentos dos outros; lá eles desenvolveram um senso de justiça próprio e aprenderam a manipular essa energia. [...] por exemplo, assim, os demais pretos-velhos serem aqueles [escravos] que levantava de manhã e trabalhava, se não trabalhava, apanhava e ia, chegava a noite na senzala e tinha uma polenta lá e comia, deitava e falava ‘ô meu deus, me ajuda a passar por isso, como será o fim disso e tal’; e às vezes, de repente, o filho do senhor ficava doente e o cara tinha acabado de apanhar daquele senhor e ele ia lá fazer um chá, um negócio e falava ‘passa isso aqui no teu filho e tal’; agora já a questão do temperamento assim, quando você vai pro preto-velho da mata, é aquele que ia lá, não fazia, se não queria fazer não fazia e apanhava, mas em vez de reclamar falava assim ‘ah, você vai ver o teu agora’; e ia lá pro meio do mato fazia um bonequinho, cortava, punha o sangue de um bicho lá, amassava umas ervas e fazia uma oração pro senhor morrer, pro... de repente pra plantação secar, sabe essas coisas; então é questão do... todos tinham a mesma origem, mas então o que vai ter um efeito direto sobre o que eles são hoje, sobre a forma deles serem hoje, é o... como você fala, o sentimento que eles tinham naquela situação; então o que faz com que eles trabalhem da forma como eles fazem hoje é como eles passaram por aquela situação, é como eles aceitaram tudo aquilo.

Esse trecho não poderia ser mais explícito em definir os pretos-velhos da mata como “outra versão”, com características e idiossincrasias próprias, da sacralização no seio da umbanda da figura do negro escravizado, ou seja, “outra faceta” especular da escravidão. Assim, o que une, integra e permite que pretos-velhos da mata e pretos-velhos possam ser concebidos como, em última instância, variações obtidas a partir de um mesmo “eixo” simbólico-imaginário, é o fato de apresentarem a mesma “matriz histórica”, ou seja, serem referenciados como negros ancestrais submetidos às agruras da escravidão.

Desse modo, a resposta à primeira pergunta poder ser colocada em termos categóricos: ser preto-velho no sistema religioso umbandista significa “ser escravo”, e nesse sentido referência da ancestralidade negra do povo (afro) brasileiro. Correlativamente, de uma perspectiva etnopsicológica e por um ponto de vista universal, significa a implicação em um posicionamento subjetivo frente, por um lado, à condição existencial de “ser-escravo” – estar sujeito às opressões, obstáculos e “injustiças” do mundo, e ao mesmo tempo estar limitado pela Lei (dos homens e dos “deuses”), por “outros” poderes que restringem a consecução (imediata) do desejo; e, por outro lado, à condição de “ser-filho” (descender de alguém) – ou seja, possuir uma filiação ancestral no mundo, sendo elo de uma “corrente”, parte na história de uma “família” e de um povo, de uma trajetória vivente que dura e se desdobra no tempo ao longo de gerações.

Além disso, os pretos-velhos da mata manifestam de forma clara como enquanto “circuito simbólico” o “preto-velho” carrega em seu bojo a marca de uma ética sofisticada – de uma flexibilidade de ação pautada em concepções de “justiça” e “bem” sempre contingentes a determinado “ponto de vista” – expressiva da complexidade da condição humana, aspecto já apontado e sugerido (explícita e implicitamente) por vários autores na literatura científica. Nesse sentido, cabe ressaltar que tais entidades corroboram ainda com as afirmações de Santos (1998) e M. D. Souza (2006) de que a categoria preto-velho é permeável às “remontagens” simbólicas típicas da religiosidade popular em sua dinamicidade criativa.

No que se refere à abordagem da segunda pergunta, a respeito do sentido de surgir em meio à cosmologia do terreiro “pretos-velhos” com características tão semelhantes às dos exus, parecem ser possíveis ao menos duas direções de análise distintas.

Em primeiro lugar, a razão de ser dos pretos-velhos da mata parece estar ligada a uma “necessidade” de rememoração coletivo de aspectos significantes e significativos, embora possivelmente ainda dolorosos, do passado escravocrata da população afro-brasileira; uma tentativa coletivamente avalizada e esmeradamente resguardada de “elaborar” uma parte muitas vezes “esquecida” e difícil de ser assumida¹³⁶ da própria história ancestral – marcada por ressentimentos, ódios, medos, ímpetos vingativos e autorrecriações¹³⁷ – recriando simbolicamente narrativas capazes de dar novos sentidos às próprias origens.

Por outro prisma, a presença dos pretos-velhos da mata parece estar ligada também à ampliação e ao refinamento do repertório dos “usos” etnopsicológicos passíveis de serem feitos pela comunidade do terreiro a partir do contato estabelecido com o sagrado, já que tais entidades possibilitam, comparativamente aos exus e aos pretos-velhos, que seus devotos “elaborem” (simbolicamente) e “espelhem-se” (imaginariamente) de maneira mais “sutil” e “acurada” a algumas nuances específicas relativas às suas experiências emocionais vivenciadas cotidianamente.

Em outras palavras, a conformação do preto-velho da mata enquanto perspectiva enunciativa singular na idiomática umbandista parece possuir uma sutileza e precisão únicas (“toca direto no ponto”) para a elaboração e o manejo (simbólico) de certas experiências e conflitos emocionais dos seus devotos, dentre os quais se pode destacar – em conformidade com aquilo que expressam enquanto rememoração coletiva do passado do “negro” –

¹³⁶Vale lembrar todo o clima de mistério, segredo, ocultamento, justificativa e ressalva que envolve a manifestação dessas entidades no Terreiro Pai José do Rosário.

¹³⁷Em certo momento da entrevista, Nego João da Mata expressa decepção e hostilidade em relação aos negros que se voltaram contra sua própria “raça”, fazendo pactos com os “senhores” e perseguindo seus “irmãos de pele e sangue”: “[...] e tinha os nego, assim como tem nos luador de hoje né, tinha os nego sem-vergonha também, que com medo de ser judiado passava pros lado do senhor e judava judia das negaiada, dos irmãos de pele, de sangue”.

ressentimentos, medos, desejos de vingança e autorrecriações, sobretudo quando associados à sentidos e ideias de “opressão”, “perseguição” e “injustiça”.

Além disso, os pretos-velhos da mata parecem consubstanciar ainda um importante espaço simbólico para a elaboração da ancestralidade, mas num sentido diferente dos pretos-velhos. Tal faceta dessas entidades mostra-se de forma contundente a partir da vivência religiosa de Sônia, esposa de Gérson e madrinha do terreiro.

Sônia é uma mulher negra descendente de escravos baianos que migraram para o interior de São Paulo após o fim do período escravista em busca de melhores condições de vida. Não obstante a herança africana diretamente acessível em sua experiência – desde criança ouvia histórias dos tempos de seus ancestrais escravizados – Sônia e sua família sempre vivenciaram um conflito em relação a esse passado “negro”, um conflito não expresso abertamente em narrativas conscientes, mas dramatizado na vivência com o sagrado, no contato com o universo da religiosidade. Nesse sentido, a família de Sônia sempre se dividiu entre aqueles que cultivavam a religiosidade de origem africana – como um avô “feiticeiro” e “benzedor” que “benzia chuva” em troca de uma “xícara de café bem quentinho”; ou uma tia médium que chegou a ser figura importante em um respeitado terreiro de umbanda da região¹³⁸ – e outra que via com “maus olhos” esse tipo de culto e devotava-se com fervor ao catolicismo.

Encarnando e prolongando esse conflito familiar (inconsciente) com as próprias origens – conflito que expressa uma tentativa de resposta (já que parece não haver uma solução definitiva) a uma época histórica específica (a diáspora e a escravidão), na forma da maior ou menor conversão a uma ibericidade americana (catolicismo) em detrimento da preservação de uma essência africana, ainda que “adaptada” (umbanda) – Sônia passou a vida numa relação bastante ambígua com a religiosidade umbandista (banto), ora recorrendo a ela

¹³⁸ Aliás, essa tia de Sônia acabou protagonizando uma tragédia que se transformou em “episódio decisivo” na demarcação do conflito familiar. Na época em que Sônia era adolescente sua tia foi assassinada num crime passionai ocorrido bem diante do congá (altar ritual) do terreiro de umbanda que frequentava. O crime gerou revolta em parte da família, que atribuiu à escolha religiosa da tia de Sônia a responsabilidade pelo ocorrido.

em aproximações hesitantes, ora afastando-se rumo a uma devoção católica pretensamente exclusiva. Nesse sentido, durante o processo de desenvolvimento mediúnico de seu marido Gérson, Sônia não obstante tenha sido alertada acerca de sua mediunidade, jamais a aceitou e recusava-se a “vestir branco” e desenvolve-la.

Até que um dia, à revelia de sua vontade consciente, Sônia (S) foi tomada – ou mais precisamente “atropelada” – pela presença Outra de uma alteridade enunciante, consubstanciada na forma de uma preta-velha da mata chamada Tia Maria:

S: Um belo de um dia eu tava meio que, ah não sei se estresse, se era, se eu tava com a energia da preta-velha; e essas, essa cozinha era nova essa cozinha minha; aí eu tinha minha cunhada que trabalhava aqui comigo, a F., que trabalhava aqui pra mim; e eu tinha, era uma sala do lado de lá da cozinha e do lado de cá era minha cozinha; aí eu deitei no sofá, tava passando novela; na hora que eu acordei eu tava bem nesse quartinho que era onde o Gérson trabalhava né, e tava o Gérson, meu cunhado, que tinha incorporado em mim uma Tia Maria; aí eu falei: “mais essa hein, bem pra mim que gosto tanto” [Sônia fala com um sorriso irônico]; eu estava assistindo televisão, a minha cunhada tava lavando louça nessa pia, e eu tava na frente da televisão, deitada no sofá; então o que eu sinto Rafael, uma coisa estranha que eu sinto, hoje eu sei o que é: os meus pés formigam, minhas mãos formigam, cresce, aí eu vou sabe, não perdendo a consciência, mas fico incapacitada, impossibilitada de falar ou de fazer qualquer coisa, e percebo que eu não to só; aí o Gérson falou, a F. falou, que ela conversou com a F.; foi totalmente inconsciente; foi no grito, foi na raça eu acho, acredito eu né; aí passou; mas eu nunca me dispus a isso, sabe? [...]

Note-se que diferentemente de todos os demais pretos-velhos da mata do terreiro, Tia Maria possui em seu nome a marca de um vocativo familiar (tia) comumente presente em nomes de pretos-velhos (como Tio Gérson, por exemplo). A ambiguidade envolvida em sua categorização ainda é reforçada pelo fato de que, embora seja explicitamente identificada como preta-velha da mata, em vários momentos Sônia refere-se a ela como preta-velha; além disso, seus pontos-cantados¹³⁹ são sempre entoados em meio aos rituais dos pretos-velhos.

¹³⁹ 1) Tia Maria chegou no congá/Galo cantou e eu vi uma cobra piá/Segure a pemba, passe a mão na ferramenta/Vai chamar povo de umbanda, e vamos trabalhar; 2) É Tia Maria, preta-velha da Bahia/Rezadeira, mandingueira/Tiradeira de quebranto/Vós me tira essa macumba/Porque vós é mãe-de-santo.

Ao que tudo indica, Tia Maria parece ser uma espécie de “elo perdido” entre os “pretos-velhos”, sugerindo que a distância existente entre pretos-velhos e pretos-velhos da mata na verdade pode ser muito mais discreta e sutil do as aparências e narrativas “ego centradas” dos devotos indicam, talvez mesmo praticamente inexistente; mais uma questão de categorização doutrinária – no bojo de um esforço de “embranquecimento” dos pretos-velhos através do “isolamento” de sua dimensão “exu”/“da mata” – do que propriamente parte da estrutura essencial subjacente ao fenômeno. Em outros termos, pretos-velhos da mata não deixam de ser “pretos-velhos” por serem “da mata”; ao mesmo tempo que todo preto-velho não deixa de ser, mesmo que apenas em potencial, um mandingueiro “das matas”.

Após essa primeira incorporação, Sônia passou a incorporar outras entidades, embora quase sempre contra a sua vontade, pois jamais aceitou entregar-se totalmente à umbanda. No íntimo de Sônia sempre pairaram conflitos e ambiguidades em relação à religiosidade afro-brasileira, no limite, significante de sua própria negritude ancestral.

Tal ambiguidade manifestou-se concretamente na trajetória de Sônia não apenas através da recusa em se submeter à espiritualidade e dedicar-se ao exercício de sua mediunidade, mas também na forma de uma teimosia incorrigível em aceitar as orientações das entidades que com ela se comunicavam (em grande medida os guias “de cabeça” de Gérson); teimosia que em vários episódios ganhou contornos de rebeldia e enfrentamento aberto¹⁴⁰ – Sônia chegou mesmo em certa ocasião a expulsar um espírito da linha dos baianos de dentro do terreiro de Chico – cujos resultados sempre acabaram revelando-se desagradáveis para ela e sua família. Em relação aos seus enfrentamentos para com os pretos-velhos, Sônia comenta:

¹⁴⁰A esse respeito, até mesmo a passagem de Sônia pelo candomblé (outra forma de religiosidade afro-brasileira), para submeter-se ao processo de iniciação (com a “feitura de sua cabeça” para o orixá Obaluaê), foi bastante tumultuada. Após ser impelida a iniciar-se no candomblé como forma de curar o pai de suas “crises” de saúde, Sônia teve muita dificuldade em aceitar alguns dos procedimentos rituais envolvidos na iniciação e revoltou-se contra o pai-de-santo: “S: [...] na minha saída de lá teve até polícia”. Sônia relembra do episódio com grande mágoa, tomando-o como um grande erro em sua vida e acreditando firmemente ter sido enganada.

S: [...] é de desafiar eles né, eu implico que eles são devagar assim; mas então eu vou fazer alguma coisa e eu sinto que eu to ali torta, to ali, sabe assim? Aí quando nós caímos de moto o Gérson falou assim: “você faz as coisas e eu to junto eu pago, né?”; E é isso, algumas vezes eu já fiquei assim, só sarei no pé do preto-velho né, só fiquei bem no pé do preto-velho mesmo; fui chamar eles pra briga e eles vem e eu perco [risos]; que eu faço isso de vez em quando também né, convido eles assim e levo o meu também; com certeza uma lição de humildade, quebrar o topete mesmo né; aí eu vou lá, bato a cabeça, peço malei-me, aí eles me dão uma chamada clássica né, que só eles conseguem, aí eu fico bem né, até brigar de novo; mas eu brigo muito, eu chamo a atenção deles, quem sou eu pra chamar a atenção de Deus, discutir com exu, tem juízo? Não tenho! Então foi igual dessa vez que eu levei uma chamada pra quebrar o topete, não foi? Aceitei, pedi desculpa né, pedi malei-me, pra me fortalecer nesse ponto, né?

Com o tempo, Sônia incorporou um preto-velho que se afirmou como seu guia principal “de cabeça”, Pai Benedito das Almas (originário de Angola), embora relate com frequência aborrecer-se com os pretos-velhos em função de eles serem espíritos “muito lentos”. Nesse sentido, não por acaso é justamente em relação aos pretos-velhos – “seus” ancestrais negros por excelência – que Sônia expressa de forma mais evidente sua ambivalência para com a religião umbandista:

S: Eu acho que é só implicância minha, porque é igual eu te falei, eu não tenho paciência; aí pra mim assim é na horinha sabe, é tudo, é tudo, eles sabem disso; e quando o Pai José, ele é muito calmo, nós já discutimos eu e ele, nós já tivemos altas discussões por conta de ele ser lento; eu falo pra ele ‘o senhor não pode ser mais rápido’, sabe assim? Aí eu falo ‘vai Pai José mais rapidinho que tá cheio de gente lá fora’, né? Então eles manda eu ficar quieta porque não sou eu que to ali né; só que os pretos-velhos eles são doces né; então não é bem falta de afinidade né, eu adoro o Pai José; é só que eu tenho muita pressa, não sei pra que eu tenho essa pressa, mas eu tenho essa pressa, então eu fico um pouco incomodada deles; que aí na hora deles ir embora, eles saem da cadeira deles, vai lá cumprimentar o outro, fica aquele um atrás do outro, na fila pra ir embora, aquilo lá me dá batedeira, tenho vontade de ir lá e empurrar eles, sabe assim? Então não é falta de afinidade não porque eu gosto, respeito, nossa gente! Já levei uns dois ou três couros de preto-velho, não queira levar porque é muito forte; a gente fala couro, mas num é pancada né, mas eles deixam lá uma lembrancinha, e eu já tive umas três lembrancinhas de preto-velho, já tive de baiano; aí depois eu vou lá bato a cabeça e peço perdão e eles são maravilhosos e me perdoam porque eles sabem que eu sou uma coisa perdida mesmo.

Assim, o testemunho de Sônia parece mostrar um diálogo marcado por tensão e conflito, uma ida e vinda entre quem ela propriamente é – seu ser (sujeito) consubstanciado

em marcas de filiação ao passado e ao mundo – e uma espécie de “ego-narrador” que atravessa e opõe, mas nunca se sobrepõe nem suprime, a enunciação propriamente dita. O relato e a trajetória de Sônia parecem mostrar em sua plenitude o sujeito da enunciação (do inconsciente) em ação, o desejo constituinte e constituído a partir de marcas (Outro) que interpelam o sujeito no íntimo de si (no caso, entre tantas combinatórias possíveis, no atinente ao ser-negro), sobrepondo-se/impondo-se como verdade além da intencionalidade da consciência egóica.

Porém, a dificuldade que Sônia experimenta com os pretos-velhos é, ao menos parcialmente, obliterada no que tange aos pretos-velhos da mata. Na verdade, no contexto do conflito pessoal/familiar vivenciado por Sônia, é significativo o fato de ter sido justamente pela via da incorporação abrupta e inesperada de uma preta-velha da mata que ela teve a primeira experiência “visceral”, por assim dizer, com sua africanidade. A isso, Sônia inequivocamente atribui a sua maior afinidade e identificação com esses “pretos-velhos” que, como ela, são marcados pela rebeldia, impaciência e inquietação:

S: Eu acho que do jeito que ela deixou falar pro Gérson foi assim: pela minha falta de vontade, pela minha falta de querer, pela minha falta de participação, que era... que eu era uma pessoa difícil, que eu tinha que ser pega no tranco, no laço, assim só pra você entender; preto-velho é muito calmo, eu não consigo me afinizar com preto-velho, eles demoram, eu não gosto que demora, sabe essas coisas assim? E ela veio acho que pra mostrar pra mim que pode ser diferente, né, que tem outros pretos-velhos que são mais rápidos.

Como se vê, a narrativa de Sônia implicitamente apresenta sua preta-velha da mata como uma espécie de “resposta alternativa” do Outro frente ao seu conflito, “formação de compromisso” capaz de apaziguá-lo pela via do redimensionamento do contato de Sônia com sua ancestralidade, consubstanciada no interior da idiomática religiosa pela conformação de um agente religioso capaz de fundir uma figura ancestral divinizada e “inatingível” (o preto-velho, demasiadamente “elevado” e moralmente virtuoso) e a experiência concreta de si

mesma enquanto ser humano encarnado, marcado pela materialidade de uma existência efêmera (“rápida”), desejante (“fogo é fogo”) e “imperfeita” (perenemente pressionada por modelos de conduta e ideais inalcançáveis).

Nesse sentido, a rebeldia de Sônia para com os pretos-velhos e a umbanda parece poder ser tomada ainda, pelo avesso, como rebeldia contra o “embranquecimento” dos pretos velhos, suposto que os mesmos são um diacrítico da filiação ao africano¹⁴¹. Ou seja, Sônia, por um lado, revolta-se contra matrizes simbólicas de africanidade constituintes de si mesma e quer seguir rumos mais condizentes com uma cultura “europeizada”, como o resto da família; entretanto, ao não se “decidir” a fazê-lo e ao adotar a umbanda, por outro lado, opõe-se ao que nela está mais próximo do estereótipo “branco” e católico (os pretos-velhos). Em síntese, Sônia revela-se uma contradição encarnada, própria de seres humanos concretos, os quais os pretos-velhos da mata, desde sua posição de parceria e afinidade com os exus, parecem entender (e espelhar) muito bem.

Somada aos demais elementos que constituem o universo simbólico e os contextos pragmáticos de manifestação dos pretos-velhos da mata, a análise da trajetória e das narrativas de Sônia atinentes, de modo geral, a sua vivência do sagrado umbandista e, especificamente, a sua devoção (ambígua) aos “pretos-velhos”, parece permitir responder satisfatoriamente à questão acerca do “papel” e da razão de ser dessas entidades na religiosidade do terreiro, assim como perscrutar a estrutura subjacente que determina e ordena suas potencialidades etnopsicológicas.

Em suma, os preto-velho da mata são ao mesmo tempo pretos-velhos (ancestrais) e exus (parelhos aos homens concretos); são certamente ancestrais sábios, mas de uma sabedoria mais “humana” que “divina”, mais “telúrica” (compatível com o mundo material

¹⁴¹ Aliás, a ambiguidade presente na categorização de Tia Maria parece não deixar dúvidas a esse respeito.

dos homens) que “transcendente” (ligada ao divino e elevado mundo imaterial dos espíritos “superiores”); são simultaneamente o humano “ancestralizado” e o ancestral “humanizado”.

Assim, não são uma linha intermediária ou transitória – ou mesmo uma espécie de bricolagem de elementos disponíveis no repertório cultural afro-brasileiro – mas sim um amálgama criativo que parece subverter categorizações, modelos estruturalizantes rígidos, consubstanciando-se em uma estrutura reveladora de uma composição mais profunda do homem como ancestral. Os pretos-velhos da mata são uma “mistura” que na verdade transcende a si própria, e torna-se algo inteiramente “novo”, para além de gradações e contínuos. Possuem um sentido de fusão de duas categorias distintas em uma “nova” síntese.

Nesse sentido, os pretos-velhos da mata parecem desafiar as dicotomias entre “material/espiritual”, “humano/divino”, “luz/trevas”, ao fundirem em um único personagem o domínio dos pretos-velhos (ancestrais “divinizados”) e o dos exus (homens “desencarnados”). Indo mais além, os pretos-velhos da mata parecem emergir na estrutura simbólica do sistema produzindo efeitos semelhantes aos que imaginariamente produzem enquanto memória coletiva, ou seja, efeitos de subversão de uma lógica dicotômica “escravizante” (cristã) em que ou se submete às normas e exigências sóciorreligiosas obedientemente, e se é “bom”, ou subverte-se isso, e se é “mau”, “marginal” e potencialmente “perigoso”. Os pretos-velhos da mata, portanto, manifestam-se como espíritos insubordinados em todos os sentidos.

Mas será mesmo que os pretos-velhos da mata podem ser pensados como uma nova síntese? A partir de uma reflexão acerca da origem dessas entidades no contexto do terreiro – já que, não obstante existirem no terreiro de Chico, sua conformação atual parece ser uma idiossincrasia dessa comunidade religiosa¹⁴² – e da umbanda – como mostra a literatura, existem referências da presença de entidades semelhantes, embora de forma alguma idênticas,

¹⁴²Nesse sentido, é interessante notar a aproximação existente entre os pretos-velhos da mata e o “nordeste religioso” consubstanciado pelos espíritos baianos e pelintras, bem como pelas referências ao catimbó. Acredito ser seguro afirmar que nesse terreiro o “nordeste” dos pretos-velhos da mata configura-se como metonímia do “nordeste ancestral” de Sônia, e, por extensão, da filiação de toda a família/comunidade a uma “negritude nordestina”.

em outros lugares – cabe questionar: o preto-velho da mata deve ser mesmo pensado como um novo amálgama criado para dar conta de nichos não contemplados pela simbólica umbandista, recurso de refinamento etnopsicológico do sistema frente aos sempre renovados desafios da vida humana?

Ou, inversamente, o preto-velho da mata – e possivelmente outros “tipos” de “pretos-velhos” semelhantes, sejam eles referidos como “de esquerda”, “de tronqueira”, “cruzados”, ou “quimbandeiros” – deve ser pensado como herança de um sagrado banto estruturado em torno do culto a uma ancestralidade “humanizada”? Como reminiscência do culto banto aos ancestrais em terras brasileiras, onde o preto-velho, tal como existente hoje na maioria dos terreiros, é que seria na verdade um produto relativamente “recente”, corolário de décadas de sistemática “pasteurização” da umbanda?

Com base em minha própria experiência acredito firmemente na segunda alternativa. Seja como for, os pretos-velhos da mata são entidades fascinantes que certamente ajudam a compreender com mais clareza não apenas o universo dos “pretos-velhos” e da própria umbanda, mas também a comunidade religiosa onde se inserem e os mecanismos a partir dos quais seus membros elaboram e manipulam, pela via do culto, conflitos e vivências emocionais que tocam o íntimo do ser e os constituem enquanto sujeitos no mundo e, sobretudo, no tempo.

3.2.3 Os pretos-velhos em ato

Além das considerações passíveis de serem feitas dos pretos-velhos a partir de suas “aparições” em meio à história e ao espaço do Terreiro de Umbanda Pai José do Rosário, é

também possível perscrutá-los partindo-se de suas manifestações rituais, tal como se consubstanciam no cotidiano religioso da comunidade.

Nesse sentido, cabe agora enveredar por esse caminho, que possibilitará apreender nuances dos pretos-velhos que apenas saltam à vista (e à escuta) quando os mesmos são tomados “em ato”, ou seja, enquanto agentes religiosos que literalmente fazem-se sujeitos e enunciam-se em performances e narrativas que tocam e interpelam “em todos os sentidos”, dialogicamente organizadas numa lógica própria, significativa daquilo que afirmam enquanto perspectiva (olhar) desde onde se pode ser no mundo.

No Terreiro de Umbanda Pai José do Rosário as giras públicas ocorrem semanalmente, sempre às quartas-feiras e com início às 20h. A gira semanal é de longe o evento mais importante da vida religiosa dessa comunidade, o mais frequente e assiduamente prestigiado por seus membros.

Uma gira típica inicia-se com a defumação do espaço ritual do congá e de todos os membros da casa, começando pelas mulheres (posicionadas do lado esquerdo em relação à estrada do congá) e prosseguindo em sentido anti-horário passando pelos homens (do lado direito), até finalmente o pai-de-santo Gérson, posicionado diante do altar. Posteriormente, o pai-de-santo puxa a saudação para os orixás e guias cultuados na casa, que é seguida por uma série de orações, dentre as quais se destacam a “Oração de Cáritas” (importante oração espírita) e o “Pai Nosso” católico.

Ao final dessa série de orações, efetuadas com os membros da comunidade de joelhos e curvados diante do altar, o atabaque começa a soar com o toque dos pontos cantados de Ogum, sendo os caboclos de Ogum sempre as primeiras entidades a serem “chamadas” a manifestarem-se em meio a seus “filhos de fê” através da incorporação em seus “cavalos”. Entretanto, nas giras de pretos-velho os caboclos de Ogum comumente não incorporam – ao

contrário das giras de caboclos, ocasiões em que sempre incorporam previamente aos caboclos de Oxóssi – sendo apenas saudados com seus pontos cantados.

Encerrada a “chamada” para Ogum, a gira prossegue com a “chamada” da linha de passe e consulta, caboclos de Oxóssi ou pretos-velhos. Nas noites de gira de preto-velho, o toque do atabaque passa a marcar o ritmo cadenciado e lento (comparativamente aos toques para outras categorias espirituais, conforme atesta Tulipa, ogã e atabaqueiro do terreiro) dos pontos cantados dos pretos-velhos¹⁴³, que serão entoados sistematicamente ao longo de toda a gira, até que o último preto-velho desincorpore, fazendo sua “subida” – invariavelmente Pai José do Rosário, a menos, obviamente, que Gérson não esteja presente, casos em que o preto-velho “chefe” passa a ser Tio Gérson, reproduzindo-se no plano espiritual a hierarquia material da casa.

O primeiro preto-velho a incorporar é sempre Pai José do Rosário (ou Tio Gérson, como “substituto” eventual). Em meio a alguns tremores e espasmos corporais, Gérson abruptamente curva todo o tronco para frente, ficando com suas costas quase que completamente na horizontal; imediatamente bate com firmeza e ruidosamente a sola do pé direito no chão por três vezes, e faz um sutil gesto ao seu cambone (Gílson) para que lhe dê sua bengala e seu cachimbo de madeira: não há qualquer dúvida, Pai José do Rosário está “na terra” para abençoar seus “filhos” e comandar mais uma noite de trabalho espirituais.

Antes que qualquer outro médium dê sinais de que está prestes a incorporar “seu” preto-velho (geralmente leves espasmos ou mudanças na expressão facial), Pai José do Rosário lenta e paulatinamente executa uma série de atos rituais que visam, segundo a comunidade, preparar o ambiente e dar “firmeza” aos trabalhos que serão feitos: primeiramente, caminha em ritmo alegre e dançante (dando voltas em torno do próprio eixo e cadenciando com passos firmes o toque do atabaque) até a porta, onde saúda e “benze”

¹⁴³Ver em anexo listagem com todos os pontos cantados entoados no terreiro para a linha dos pretos-velhos e pretos-velhos da mata.

(realiza o “sinal da cruz católico” com a mão direita espalmada) a entrada do congá; em seguida, caminha no mesmo ritmo até parar defronte do altar ritual, onde realiza o mesmo gesto; segue então para “benzer” o atabaque, dando em seguida uma volta em torno do congá beirando a parede em sentido anti-horário, parando unicamente para saudar a pedra preta dos exus; após essa volta, Pai José se dirige para um pequeno espaço localizado entre a porta e o pilão de madeira, onde risca um ponto de firmeza (composto basicamente por cruces e estrelas de cinco pontas), dando em seguida três batidas no pilão adjacente; finalmente, dirige-se ao seu toco de madeira (já devidamente posicionado ao lado do altar ritual e à direita em relação à entrada do congá), onde se senta com a ajuda de seu cambone¹⁴⁴.

A essa altura, os demais pretos-velhos começam a incorporar em seus “cavalos”, seguindo mais ou menos a ordem desde os médiuns mais antigos até os mais jovens da casa. Todos ao incorporarem imediatamente dirigem-se até Pai José do Rosário, já acomodado em seu toco, para saudá-lo; em seguida, lentamente caminham para uma série de saudações, na mesma sequência realizada anteriormente por ele: primeiro saúdam a entrada do congá, depois o ponto riscado de firmeza localizado ao lado dela, o altar, o atabaque, e, finalmente, saúdam-se uns aos outros com um leve toque com as costas das mãos direitas espalmadas. Após toda essa série de procedimentos, cada preto-velho, ou preta-velha¹⁴⁵, cumprimenta seu cambone, recebe seu cachimbo e sua bengala¹⁴⁶, e dirige-se para seu toco de madeira, já devidamente posicionado para recebê-lo.

Cabe destacar que cada um dos tocos de madeira da casa foi devidamente “cruzado” pelo próprio preto-velho que o utiliza, sendo assim exclusivo daquela entidade. O

¹⁴⁴Os pretos-velhos enunciam sua “velhice” através de sua postura curvada, de seus movimentos lentos e cadenciados, e de uma notória dificuldade para realizarem sozinhos movimentos mais “complexos” como sentar ou levantar.

¹⁴⁵As pretas-velhas são sempre ampla minoria entre as entidades incorporadas na linha dos pretos-velhos, e somente as vi incorporadas em médiuns do sexo feminino. Em outras palavras, embora algumas médiuns incorporem pretos-velhos, a recíproca parece não ser verdadeira no caso desse terreiro.

¹⁴⁶Todos os pretos-velhos usam cachimbo, mas nem todos usam bengalas. Na verdade, somente quatro pretos-velhos da casa usam bengalas: Pai José do Rosário, Tio Gérson, Pai Francisco e Vô Gabriel. Todas as bengalas são semelhantes, hastes rústicas confeccionadas em madeira, com mais ou menos um metro de comprimento e um pequeno apoio para as mãos em uma das extremidades.

“cruzamento” do toco consiste em um ritual simples em que, após a execução de alguns gestos, uma “cruz” ou uma “estrela de cinco pontas” (símbolos privilegiados dos pretos-velhos no terreiro) é desenhada na base superior do toco com a pomba¹⁴⁷. Dessa forma, sempre que um novo médium passa a incorporar “seu” preto-velho sistematicamente durante as giras, deve providenciar um toco para sua utilização¹⁴⁸.

Após serem acomodados em seus tocos, os pretos-velhos iniciam um longo período de preparação do ambiente que chamam de “envolvimento”. O “envolvimento” consiste em uma série de procedimentos rituais que visam preparar o terreiro e a comunidade – incluindo-se o “coração” e a “mente” de todos os presentes, de modo a assumirem um “estado de espírito elevado”, adequado aos trabalhos espirituais – para a realização da caridade.

O primeiro desses procedimentos consiste em cada preto-velho desenhar com a pomba seu ponto riscado¹⁴⁹ característico diante de seu toco, local sobre o qual posteriormente os consulentes irão se ajoelhar ou sentar durante as consultas.

No Terreiro de Umbanda Pai José do Rosário, os pontos riscados dos pretos-velhos possuem a característica de serem parecidos entre si, constituindo as mais variadas conformações concebidas a partir dos elementos “cruz” e “estrela de cinco pontas”¹⁵⁰. Além disso, alguns pretos-velhos, a minoria, apresentam ainda em seus pontos riscados outros elementos, como uma série de linhas “ondulatórias” paralelas fazendo alusão ao “mar”, e figuras de quartos crescentes fazendo alusão à “lua”.

¹⁴⁷ Espécie de giz ritual com o qual as entidades também riscam seus pontos no chão do terreiro antes de se iniciarem os “passes” e consultas.

¹⁴⁸ O único preto-velho da casa que não se senta sobre um toco durante as giras, mas sim sobre um banquinho de madeira, é Tio Gérson. Ele explicou-me que o banquinho foi um presente recebido de um consulente grato pela “graça” alcançada; disse também que não importava a forma do objeto sobre o qual os pretos-velhos se sentam, desde que ele seja confeccionado a partir de um elemento da natureza, como a madeira.

¹⁴⁹ Compostos por elementos simbólicos diversos dispostos nas mais variadas conformações, os pontos riscados são desenhos que representam uma espécie de “assinatura” dos espíritos que “trabalham” na umbanda. Nesse sentido, embora existam certas similaridades e padrões específicos dos pontos riscados das entidades de determinada categoria espiritual, cada espírito individual existente na umbanda possui seu ponto riscado próprio, sua marca idiossincrática inconfundível.

¹⁵⁰ Cabe destacar que existem alguns poucos pretos-velhos que não possuem estrelas em seus pontos riscados, embora todos, sem exceção, possuam cruzes, nos mais variados tamanhos e estilos.

Figura 4: Pontos riscados dos pretos-velhos Pai José do Rosário, Tio Gérson e Vô Gabriel, respectivamente.

Ao serem questionados acerca do significado dos elementos que constituem seus pontos riscados, os pretos-velhos invariavelmente afirmam que as “cruzes” fazem referência ao fato de pertencerem à linha das almas, mais especificamente à Corrente das Treze Almas. Assim, parecem ser mais uma clara aproximação entre os pretos-velhos e o domínio da morte na existência humana.

Porém, outros significados e associações podem ser depreendidos em relação às “cruzes” dos pretos-velhos – significantes notadamente importantes na constituição simbólica dessas entidades, como se pode atestar por seus pontos riscados e cantados – a partir de uma escuta atenta àquilo que elaboram em suas narrativas e histórias “ancestrais”.

Nas consultas dos pretos-velhos é comum o significante “cruz” aparecer como metáfora do “sofrimento” (“suor e sangue”) necessário para se alcançar objetivos na vida, sobretudo objetivos ligados à evolução espiritual, ou seja, a acréscimos de sabedoria e de qualidades virtuosas – dentre as quais se destacam a humildade, a paciência e o otimismo (esperança) – tomadas como fundamentais para que o indivíduo possa tornar-se uma pessoa “melhor”, mais feliz, e viver em paz e harmonia junto a si mesmo e a sua família e comunidade.

Partindo-se da “cruz” enquanto metáfora do “sofrimento redentor”, das mazelas da vida que se tomadas como oportunidades e enfrentadas com esmero e persistência conduzem a uma ascense “espiritual”, a um patamar mais elevado de existência junto a Deus e à

espiritualidade, é interessante constatar que a “cruz” na verdade pode ser pensada como uma “encruzilhada” – um dos significantes mais importantes que se apresentam em meio ao universo simbólico dos exus – verticalizada, ou seja, deslocada do plano horizontal para o vertical, onde passam a fazer sentido referências como “baixo” e “alto” ou “elevado”.

De fato, outra metáfora importante frequentemente presente em meio aos ditos e pontos cantados dos pretos-velhos é a “subida”, também significativa do esforço e do desgaste necessários para que na vida sejam alcançados patamares “mais elevados”, tanto concretamente – em experiências mundanas como “subir de cargo” (na hierarquia) no emprego, ou “aumentar o nível” (a qualidade) de um trabalho qualquer – quanto existencial e “espiritualmente” – em experiências atinentes a uma ética das virtudes, por assim dizer, dos homens.

A “cruz” dos pretos-velhos apresenta-se como uma imagem significativa que expressa parte daquilo que os pretos-velhos são e dos efeitos que, enquanto perspectivas enunciativas, esforçam-se por provocar nos seus devotos. Tal qual as “encruzilhadas” dos exus, significantes dos múltiplos caminhos com os quais as pessoas se confrontam na vida, e que exigem escolhas que implicam, obviamente, em perdas (não escolhas), as “cruzes” dos pretos-velhos também parecem apontar para o dimensão do livre-arbítrio – com seus inevitáveis efeitos de perda – na experiência humana, para a inescapável capacidade, e imperativo, de escolha existente em cada ação do sujeito vivente – esteja ele consciente ou não disso – diante das situações, no mais das vezes conflitantes e antagônicas, que se colocam em sua vida.

Entretanto, ao ser verticalizada “elevando-se” em “cruz” – passando a orientar a direção de um “norte” que apenas pode ser alcançado mediante o enfrentamento e a superação de uma íngreme “subida”, ladeada por “traíçoeiros” desvios – essa imagem característica dos pretos-velhos aponta para uma dimensão suplementar: a de um “descolamento” e “superação” em relação ao âmbito do “terreno” (do universo telúrico dos exus, expresso na horizontalidade

da “encruzilhada”) rumo a paragens mais “elevadas”, à possibilidade de asceses que conduzem a outras dimensões de ser, mais espiritualizadas e “divinas”. Isso, não obstante permanecendo-se “enraizado” a terra, já que toda a “cruz” para “elevar-se” precisa estar bem encravada em solo firme.

Por outro lado, a “cruz” remete ainda a outra dimensão humana associável à “subida” e ao “sofrimento redentor”: o “sacrifício”, significativo, em última instância, da compreensão de que a vida é marcada por limites – cujo limite supremo, inclusive, é sua inexorável extinção em algum momento projetado no futuro, ou seja, a morte, um dos aspectos centrais no circuito simbólico dos pretos-velhos – de modo que para obter-se algo desejado, alcançar-se uma “graça”, é necessário oferecer algo em troca, “sacrificar” algo de valor, enfim, doar-se.

Nesse sentido, de partida cabe dizer que os pretos-velhos são entidades que por excelência carregam a marca do sacrifício, já que se apresentam como espíritos que, em sua existência como escravos, tiveram de suportar as mais duras condições para ascender espiritualmente tornando-se os guias sábios que hoje incorporam nos terreiros para auxiliar seus “filhos de fé”. Nas narrativas dos pretos-velhos sobre si mesmos e nas consultas que realizam com seus devotos estão sempre presentes sentidos atinentes aos sacrifícios que devem ser empreendidos na vida para que sejam recebidas as “graças” divinas e atingida a evolução espiritual¹⁵¹.

A esse respeito, certa gira em que estava “camboneando” o preto-velho Tio Gérson, ele chamou-me repentinamente pouco antes de desincorporar e disse-me para prestar atenção, pois iria dizer algo muito importante para o meu estudo. Pediu então para que eu olhasse para a vela branca acesa sobre seu ponto riscado, e depois para que eu olhasse para a vela acesa sobre o ponto riscado dos demais pretos-velhos incorporados. Não foi difícil notar que embora consideravelmente maior e mais grossa que a vela utilizada pelos demais pretos-

¹⁵¹ Obviamente tal sentido de sacrifício ganha força ao sintonizar-se de maneira bastante precisa com a lógica espírita da “lei do retorno”, discurso bastante valorizado pela comunidade do terreiro.

velhos, e embora todas tivessem sido acesas aproximadamente ao mesmo tempo, a vela sobre o ponto de Tio Gérson havia sido praticamente toda consumida pela chama, ao passo que as demais ainda mostravam-se praticamente intactas.

Ao comentar minha observação, Tio Gérson concordou com um gesto de cabeça e no tom solene de um mestre que ensina uma lição importante ao seu aprendiz, perguntou-me se eu me lembrava dos consulentes que ele havia atendido naquela noite, uma senhora com um grave problema de saúde que se apresentou diante dele bastante inquieta e angustiada, e um homem confuso e perturbado que sofria de alcoolismo. Tio Gérson explicou-me então que aqueles haviam sido casos muito difíceis, que exigiram muito dele enquanto agente da “espiritualidade”¹⁵². Em seguida perguntou-me se eu havia entendido o que ele estava querendo dizer e diante da minha resposta positiva não disse mais nada. Essa foi a única ocasião durante todo o tempo em que fui seu cambone em que Tio Gérson tomou a iniciativa de chamar-me para uma “lição”, e a única vez em que sugeriu que determinado conteúdo era importante e deveria, portanto, ser incluído em minha pesquisa.

Como se vê, Tio Gérson identificou-se à vela sobre seu ponto riscado (sugestivamente posicionada sobre uma “cruz”) para mostrar que para que algo possa ser oferecido ao outro – no caso a “graça” divina na forma de caridade a um “filho” necessitado – é preciso que algo seja consumido em si mesmo; ou em outros termos, somente pelo sacrifício, pela perda que remete ao limite de ser-no-mundo, é que se pode almejar transcender, sem negar (a “cruz” permanece presa ao chão), esse próprio limite, e ter algo de valor para compartilhar, ou mais precisamente, ser alguém de valor capaz de compartilhar.

No que tange a essa última “correção”, é importante frisar que com frequência os pretos-velhos reiteram que o caminho rumo à “espiritualidade” é marcado pela crescente capacidade de abandonar o ímpeto de “ter” em detrimento de libertar e reconciliar-se com o

¹⁵²De fato, não por acaso Tio Gérson recebeu os casos mais “complicados” daquela noite, pois no Terreiro Pai José do Rosário é comum que os casos reconhecidos assim pela comunidade sejam encaminhados às entidades do pai-de-santo, ou, no caso de sua ausência, às do pai-pequeno.

próprio “ser”. Mais do que uma simples afirmação acerca da importância de que o sujeito não se apegue a um materialismo alienante e não se deixe seduzir por convulsões de “poder” e “posse” passíveis de desvia-lo do seu “verdadeiro caminho” enquanto espírito (o que também é), essa afirmação dos pretos-velhos parece ter um sentido além, compatível com algumas das proposições mais refinadas e complexas que podem ser extraídas do campo da psicologia.

De fato, ao oporem o “ter” e o “ser” enquanto dois eixos distintos a partir dos quais um sujeito pode agir no mundo e conduzir a própria existência, e afirmarem o “ser” como a escolha sábia e adequada que conduz o homem ao “espírito” (a um encontro íntimo com a verdade existente em si mesmo), os pretos-velhos parecem afirmar a dimensão fundamentalmente subjetiva e diacrônica da realidade humana, ou seja, o fato de que os “fatos” e “objetos” do mundo não possuem valor em si mesmos – o que seria uma redução “feticista” e “reificadora” da realidade – mas sim em função das relações e apropriações que os homens fazem deles, dos efeitos que produzem nas existências humanas. Efeitos estes que, cabe destacar, são sempre dinâmicos, reatualizáveis e, sobretudo, produzidos diacronicamente. Assim, para os pretos-velhos os “valores”, aquilo que é realmente importante, devem ser irredutíveis a “objetos” apropriáveis, a reificações que “aprisionem” a sua essência, mas sim devem circular e ecoar livremente nos “corações” e “mentes” dos “seres” que os experimentam e apreendem intersubjetivamente.

Além disso, segundo os pretos-velhos, o acúmulo e o excesso de bens (expressões máximas do “ter”) para além daquilo que o sujeito precisa para suprir as suas necessidades, caracteriza uma contundente expressão de arrogância e falta de sabedoria, uma vez que, conforme afirma Pai José do Rosário: “tudo aquilo que vosmecê tiver de supérfluo fio, tenha-vos a certeza que é a necessidade do seu semelhante, compreendeu fio? Tudo que vosmecê tiver de mais tá fartando pra um irmão seu”.

O antagonismo entre “ser” e “ter” é correlativo de um segundo ainda mais recorrente nos ditos dos pretos-velhos, e que em vários momentos ao longo de meu trabalho de campo apareceu, inclusive, na forma de mensagens sugestivas diretamente dirigidas a mim enquanto pesquisador: a necessidade de superação do simples “entender” ou “conhecer” – tomados no sentido de um “intelectualismo”, muitas vezes marcado pela arrogância, calcado no mero acúmulo e no desejo de “ter” informações – em detrimento de se buscar efetivamente “compreender” os fenômenos do mundo – no sentido de internalizar e implicar-se subjetivamente em relação àquilo que se aprende, ou em outros termos, permitir que o conhecimento dinamicamente reverbere e circule dentro de si, produzindo efeitos transformadores no “ser” e permitindo ao sujeito “ascender” a uma nova perspectiva de ver e interagir com o mundo a sua volta. Eis segundo os pretos-velhos o que constitui a verdadeira sabedoria: o conhecimento que transforma o “ser” e abre caminho para sempre renovadas maneiras de “estar” e “agir” no mundo.

Como se pode perceber, existe uma profunda complexidade e refinamento naquilo que os pretos-velhos dizem, elaboram e procuram inculcar nos seus devotos enquanto uma sabedoria “ancestral” efetivamente capaz – como pude verificar muitas vezes – de transformar a vida das pessoas, ou mais propriamente, de transformar as próprias pessoas. E quaisquer semelhanças (e são muitas) entre aquilo que os pretos-velhos elaboram pela via da simbólica umbandista, com o que psicólogos e psicanalistas tentam elaborar, obviamente no bojo de um instrumental bastante diverso, junto a seus clientes em consultórios clínicos, certamente demonstram o valor e o refinamento da religiosidade popular em colocar-se a serviço das questões mais profundas e universais que tocam o real do “ser humano”.

Ainda em relação ao sentido de “sacrifício” inerente às “cruzes” que permeiam o universo simbólico dos pretos-velhos, o ponto riscado (ver figura 4) e a narrativa autobiográfica de Vô Gabriel são bastante explícitos a esse respeito. Vô Gabriel é um preto-

velho de incorporação relativamente recente no terreiro (começou a incorporar em meados de 2009) tendo como “cavalo” um jovem médium negro chamado Rodrigo que, embora tenha desenvolvido sua mediunidade há pouco tempo, goza de uma legitimidade consolidada perante o grupo. Conversei longamente com Vô Gabriel em uma das raras giras de desenvolvimento com incorporação dos pretos-velhos que presenciei, ocasião em que tive essa oportunidade devido ao fato de ter sido designado para camboneá-lo, uma vez que seu cambone não estava presente e Tio Gérson não havia incorporado.

Ao questionar Vô Gabriel sobre o significado do seu ponto riscado, me foi explicado que o mesmo era representativo da trajetória de ascese espiritual que o conduziu até sua atual condição enquanto preto-velho da umbanda, cada pequena “cruz” constituindo uma etapa “encarnatória” vivenciada ao longo desse processo, e a grande “cruz” central representando justamente sua atual condição de “trabalhador da linha das almas” (como as “cruzes” nos pontos dos demais pretos-velhos do terreiro). Segundo Vô Gabriel, a exemplo de outros pretos-velhos, as linhas “ondulatórias” na parte inferior do ponto representam sua afinidade com a “calunga grande” (o mar).

Vô Gabriel contou-me então a história de suas últimas encarnações na Terra, todas tendo em comum o fato de ter sido negro, e cada qual correspondendo a uma das três pequenas “cruzes” laterais de seu ponto¹⁵³. Eis resumidamente cada uma delas: 1) Na encarnação representada pela primeira “cruz” Vô Gabriel viveu uma existência tranquila em Angola (África) como homem livre, desenvolvendo atividades tribais junto a sua comunidade. 2) Na “segunda” encarnação (representada pela segunda “cruz”, a do meio) Vô Gabriel nasceu escravo em terras brasileiras, tendo tido uma existência muito conturbada em função de, ainda jovem, ter-se revoltado contra a escravidão e lutado por sua liberdade; conta que teve uma vida curta marcada pelo ódio e pelo ressentimento, e que em função de sua revolta

¹⁵³ Cabe destacar que implicitamente afirma-se novamente aqui a “cruz” como significante da morte, já que ao representarem cada qual uma encarnação, uma vida terrena, as “cruzes” também representam diferentes mortes vivenciadas pela entidade, já que tudo o que vive invariavelmente morre.

acabou sofrendo muitos castigos e perseguições, até que um dia foi espancado no “tronco” até a morte. 3) Na “terceira” encarnação Vô Gabriel voltou a incorporar como escravo em terras brasileiras, exatamente com a missão de expiar os “erros” cometidos em sua existência anterior; conta que nessa segunda vida de escravo adotou uma postura de aceitação em relação à sua condição e ao seu destino, motivo pelo qual pode aprender muito e paulatinamente se tornar um homem sábio nos mistérios da vida e da “espiritualidade”; relata ainda que nessa existência viveu e atuou como curador e rezador, tendo até a morte, serena e tardia, ajudado as pessoas, negras e brancas, em suas mazelas materiais (através da cura pelas ervas) e espirituais (através de orações e palavras de acolhimento, sabedoria e esperança).

Além de apresentar uma narrativa que parece refletir e elaborar diferentes momentos de “ser negro” que constituem a memória ancestral afro-brasileira, a história das encarnações de Vô Gabriel também traz de forma clara a mensagem de que para que se possa ascender a uma nova condição de existência, uma nova posição subjetiva frente ao mundo, é antes necessário aceitar o sofrimento e o “limite” como inerentes à vida material – limitada por definição, uma vez que incompleta, aquém de algo maior representado pelo universo da espiritualidade – justificando-se assim o valor do exercício dos “sacrifícios”.

A esse respeito, é significativo o fato de que as três pequenas “cruzes” presentes no ponto riscado de Vô Gabriel não possuem o mesmo tamanho, sendo a “cruz” do meio, representativa de sua existência como escravo insubmisso e revoltado, significativamente maior que as duas “cruzes” adjacentes. Vô Gabriel explicou-me que isso se deve ao fato de aquela “cruz” ser referência à existência mais sofrida e difícil que teve de enfrentar, exatamente por isso a mais determinante em produzir os efeitos de evolução espiritual que hoje permitem a ele prestar a caridade na umbanda como preto-velho.

Assim, ao estabelecer a relação “mais sofrimento”/“maior cruz”, Vô Gabriel afirma explicitamente que a “cruz” metaforiza em seu ponto riscado o “sofrimento” e o “sacrifício” –

de si próprio no caso, afinal Vô Gabriel sabia das consequências de seus atos e escolhe a morte no “tronco” deliberadamente em nome de uma causa “justa” e “correta” – sendo sua história, tomada em conjunto, uma bela construção imaginária que parece tentar dar conta não apenas da trajetória do povo negro em sua sina marcada pela diáspora África/Brasil, mas também da trajetória (ideal) – de “homem por excelência”, passando por “homem sofredor e injustiçado”, “homem sábio e caridoso”, até o “homem divinizado” representado pela própria figura do preto-velho – que se espera daqueles que buscam, cheios esperança, mudanças em suas vidas e sentido para o sofrimento e a impotência.

Além de tudo isso, é inescapável que a “cruz” que compõe o universo simbólico dos pretos-velho também pode ser associada à “cruz” enquanto símbolo do cristianismo, e, por extensão, ao “sofrimento” e ao “sacrifício” de Jesus Cristo que, segundo a doutrina cristã (em grande medida endossada pela comunidade do terreiro e por muitos, senão todos, os umbandistas), foi crucificado e morreu dolorosamente para expiar os pecados da humanidade.

De fato, um aspecto que chama a atenção durante as giras dos pretos-velhos é a grande quantidade de referências “cristãs” – mais propriamente “católicas” – que permeiam suas ações rituais em seus mais variados níveis: orações católicas (como o pai-nosso e a ave-maria)¹⁵⁴; preces e evocações dirigidas a santos católicos (São Benedito; Santo Antônio; Santa Catarina; dentre outros), Jesus Cristo e Nossa Senhora (Aparecida; Imaculada; da Conceição; do Rosário; apenas para citar as mais frequentes); “cruzes” (referência às almas e à cristandade) e “estrelas de cinco pontas” (referência ao orixá Oxalá que, no limite, é também “sincreticamente” o próprio Jesus Cristo) como elementos que compõem, nas mais variadas configurações, os seus pontos-riscados; e a utilização por parte das entidades de objetos tipicamente “católicos” durante seus passes e consultas, tais como rosários e crucifixos.

¹⁵⁴ Não obstante essas orações sejam evocadas em momentos não necessariamente associados aos pretos-velhos (tais como na abertura e no encerramento das giras), chama a atenção a frequência com que isso ocorre no contexto dos pretos-velhos.

Durante as consultas realizadas pelos pretos-velhos tal “filiação” ao discurso “cristão” fica ainda mais evidente. Em geral, é comum os pretos-velhos acolherem os problemas e sofrimentos trazidos por seus devotos com a evocação do próprio sofrimento em meio ao contexto da escravidão, numa retórica de “espelhamento” que visa apaziguar o drama do interlocutor pela constatação de que não está só na aflição, e pelo reavivamento da esperança por meio de um exemplo “concreto” de que é possível superar as dificuldades e ascender a novos patamares de existência. Pois com muita frequência esse tipo de retórica é seguido da evocação da trajetória de sofrimento vivida por Jesus Cristo como exemplo suplementar, e obviamente ainda mais incisivo, de que a vida é feita de “sacrifícios” potencialmente redentores, e de que do sofrimento podem advir as mais importantes conquistas que o sujeito humano pode obter. O trecho abaixo, extraído de uma das consultas gravadas que tive com Tio Gérson, e dado em resposta ao relato da angústia que eu vinha sentindo diante de alguns medos e incertezas quanto ao meu futuro, ilustra esse mecanismo:

T.G: [...] Compreende fio o que nego zin tá zin falando; não zin pode zin desesperar fio, zin porque os desespero é o zin demonstrar da farta da fé; Cristo fio zin sabia o fim que tinha, e memo assim não desviou os oíá da caminhada; zin voismecês fio num vai ser zin crucificado, num zin vai ter um zin carvário zin penoso como Cristo teve, num zin carece zin temer as traição dos que tão próximo fio, porque zin seleciona os que traz zin a voismecê; zin então pra que fio zin sofrer, zin lamentar o que zin ainda não passou?

Como se vê, Tio Gérson evoca o “calvário” vivido por Cristo em sua crucificação como um desafio muito superior a qualquer outro que eu poderia experimentar em minha vida, ressaltando o exemplo de coragem, fé e superação que Jesus Cristo deu como “homem”¹⁵⁵. Ao mesmo tempo, enfatiza a dimensão verdadeiramente “sacrificial” do “calvário” de Cristo ao enfatizar que ele sabia das provações que iria enfrentar, o que não o impediu de seguir em frente e “entregar-se” ao seu destino.

¹⁵⁵Somando-se a isso, também é comum os pretos-velhos evocarem Jesus Cristo num outro sentido, como “Deus encarnado”, e enfatizarem o profundo exemplo de humildade dado por ele ao submeter-se a uma existência humana cheia de sofrimentos para salvar e servir de modelo aos seus “filhos”.

Ainda em relação a isso, embora os pretos-velhos, humildes que são, jamais explicitem quaisquer comparações ou correlações entre suas próprias trajetórias de vida e o exemplo dado por Jesus Cristo, em suas consultas constantemente aproximam ambas, sugerindo implicitamente que, em última instância, ao falarem de si próprios e de Cristo estão enunciando uma mesma coisa. Em outros termos, no nível das estruturas simbólicas subjacentes ao fenômeno, pretos-velhos e Jesus Cristo parecem ocupar um mesmo lugar no interior da idiomática umbandista, metaforizando-se mutuamente.

Entretanto, em nenhuma outra situação a ligação dos pretos-velhos para com a “cristandade” é mais evidente do que durante as homenagens que lhes são devotadas todos os anos durante a gira da semana do dia 13 de Maio, na festa que marca a rememoração e comemoração da proclamação da Lei Áurea, que aboliu a escravidão no Brasil em 1888. Nessa ocasião são preparadas e servidas comidas para os pretos-velhos, tais como tutu de feijão com couve e bolo de fubá, acompanhadas de vinho tinto.

Além da óbvia associação destas comidas, e da festa como um todo, com o simbolismo dos pretos-velhos enquanto “escravos”, chama a atenção durante essa gira comemorativa o momento em que os alimentos e o vinho são trazidos à presença do Pai José do Rosário para serem abençoados (por sinal o clímax da celebração) antes de serem distribuídos entre os pretos-velhos e posteriormente servidos aos membros da comunidade.

Pai José do Rosário nesse momento realiza uma inconfundível¹⁵⁶ encenação da “última ceia” de Jesus Cristo com seus apóstolos, episódio marcante da cristandade, que é, inclusive, sistematicamente reencenado nas missas católicas, antecedendo um de seus mais importantes sacramentos, a comunhão. Durante essa celebração, feita nos modos “simples” e “rústicos” de um suposto humilde escravo de senzala, Pai José do Rosário – assumindo o papel do próprio Jesus Cristo (e dos padres nas missas católicas), com os outros pretos-velhos

¹⁵⁶Como “católico de formação” não me foi difícil perceber a clara referência a partir da qual suas palavras foram inspiradas.

como apóstolos – benze os alimentos e o vinho tinto tomando-os como o “corpo e o sangue de Cristo”, oferecendo-os em seguida (“em comunhão”) aos demais pretos-velhos incorporados para que silenciosamente também joguem sobre eles suas bênçãos. Ao final, a “comunhão” se consuma com um dos cambones atravessando todo o terreiro oferecendo aos presentes um pequeno pedaço de bolo de fubá (“pão”) e um gole de vinho tinto (“sangue”) servido em uma desbotada caneca de plástico (“cálice”), proferindo simultaneamente as palavras: “o sangue e o corpo de cristo”¹⁵⁷.

Ao que tudo indica a “cristandade” arraigada ao universo simbólico dos pretos-velhos (a ponto de sub-repticiamente identificarem-se com o próprio Cristo) organiza-se fundamentalmente em torno da questão do “sacrifício”, ou mais especificamente da “redenção” e “salvação” passíveis de serem obtidas por meio da “autodoação” e do “sacrifício” – da aceitação do sofrimento como positividade e da abdicação de si mesmo em nome de algo maior, de um “Outro transcendente”, como “expições” necessárias à “comunhão” plena com Deus – cujos modelos ideais encontram-se tanto na trajetória “mítica” do Jesus Cristo “crucificado”, quanto na dos pretos-velhos enquanto “ancestrais sacrificados” e “escravos santificados”.

Por outro lado, parece interessante ainda, de um ponto de vista da memória coletiva, perguntar-se: por que elementos associados à “cristandade” aparecem na conformação do preto-velho umbandista? Ou ainda, por que a versão sacralizada do negro escravizado (e não a do índio, do nordestino, ou do infantil) consubstancia-se a partir de imagens e símbolos tão vivamente “cristãos”?

Com vistas a tentar responder a essas perguntas, mais uma vez o trabalho de M. M. Souza (2006) parece ser da maior relevância. Ao estudar a história das festas de coroação de Rei Congo – popularmente conhecidas como congadas – ao longo do período escravista, M.

¹⁵⁷Exatamente como fazem os sacerdotes no momento em que oferecem aos fiéis a “hóstia consagrada” durante o sacramento da “comunhão” realizado nas cerimônias católicas.

M. Souza (2006) demonstra como o apelo à “cristandade” estabeleceu-se ao longo dos séculos como uma dimensão essencial na conformação da identidade coletiva (étnica) dos africanos trazidos ao Brasil, tornando-se uma espécie de “eixo simbólico” fundamental em torno do qual paulatinamente surgiu a noção de uma “identidade afro-brasileira”, em substituição às multifacetadas “identidades africanas” inicialmente estabelecidas em meio às diversas “nações” que desembarcaram em terras brasileiras. Demonstra ainda como esse processo parece ser notadamente válido no que tange aos africanos de origem banto – com destaque para os oriundos da África Centro-Occidental, que durante séculos estiveram sob a influência política e “simbólica” do Reino do Congo – por razões fundamentalmente históricas.

Com base nessas informações, a notória “cristandade” dos pretos-velhos para assumir um sentido plenamente coerente com sua mais peculiar especificidade, a de “ancestral” por excelência. Na verdade, à luz das análises de M. M. Souza (2006) parece possível afirmar que, no que tange à sua posição enquanto “ancestral”, os pretos-velhos vão além do estrito âmbito intergeracional e encarnam (literalmente) a própria “história ancestral” da cultura banto em terras brasileiras, emergindo como complexos simbólicos que apresentam e atualizam “trajetórias culturais” – marcadas por assimilações, obliterações e sempre renovadas sínteses estabelecidas a partir dos múltiplos “encontros” com outras referências culturais, como o cristianismo – desenvolvidas ao longo do tempo.

No entanto, como à revelia das mudanças e reorganizações que marcam o “encontro” entre distintos sistemas culturais sempre permanece essencialmente intacta sua estrutura subjacente de origem – uma espécie de “gramática cultural” que define logicamente as possibilidades e limites de arranjo do sistema – cabe perguntar se de fato é possível considerar os pretos-velhos como produtos de um processo de “cristanização” da cultura banto, ou se, inversamente, não se trataria de um processo de “apretovelhamento”, por parte dos banto-descendentes, de suas referências cristãs. Em outros termos, não seria a lógica banto que

permeia a conformação dos pretos-velhos profundamente compatível com aquilo que constitui o cerne da “cristandade”, de modo que os pretos-velhos configurar-se-iam como o momento “atual” – afinal, a cultura é dinâmica e está sempre em transformação – de uma idiossincrasia propriamente “banto-brasileira” de assimilação dos valores, ideais e símbolos do “cristianismo”?

Seja como for – e é certo que novos estudos são necessários antes que surja uma solução definitiva para essas questões – outro significante importante em meio ao universo simbólico dos pretos-velhos, diretamente associado às temáticas do “sofrimento”, “sacrifício”, “cristandade”, “ancestralidade” e “pertencimento”, é o “sangue”.

Não é apenas no contexto da celebração do 13 de Maio que o “sangue” (de Cristo no caso, consubstanciado em vinho tinto) se apresenta como um significante importante no contexto dos rituais dos pretos-velhos. Na verdade, o “sangue” é uma referência constante nos ditos dos pretos-velhos, tanto como metonímia de “sofrimento redentor”, “dor” e “sacrifício” – do sangue derramado por Jesus Cristo na “cruz” e pelos escravos no “tronco” e nas senzalas – quanto de sentidos de “filiação” e “pertencimento” (“laços de sangue”), seja a uma “família” ou “comunidade” (“família de santo”), a um “povo” (afro-brasileiro), ou, em última instância, à grande irmandade representada por todos os homens enquanto “filhos de Deus”.

Num sentido mais fundante, o “sangue dos pretos-velhos” parece remeter à ideia de um “sacrifício ancestral” – ou mais propriamente o “sangue” derramado por um ancestral – que ao mesmo tempo em que inscreve no sujeito vivente a realidade inevitável da “morte” – ou, em termos psicanalíticos, da “castração” (BAIRRÃO, 2010) – também apresenta uma referência heroica de sobrevivência e superação – de uma vida possível, sobre a qual, não obstante, paira a sombra indelével da “morte”, do “limite”, enfim, do “não” – com a qual é possível identificar-se “visceralmente”, já que se trata do “sangue” de um “pai ancestral”, ou seja, do próprio “sangue” (herdado) do sujeito.

Assim, o preto-velho é “morte”, inscreve no sujeito a marca indelével de sua condição de “castrado”, ao mesmo tempo em que, num paradoxo apenas aparente, aponta para o sentido profundo de sua transcendência e superação: o “sacrifício” (simbólico) de si mesmo em nome da “filiação” – ou “fundação”, tomando-se os pretos-velhos como “ancestrais (pais primevos) mortos” (BAIRRÃO, 2010) – a uma nova condição de existência enquanto “elo de uma corrente ancestral”.

Por outro lado, o “sangue” (simultaneamente “vida” e “morte”) de que se trata adquire toda a sua significância e valor pelo fato de ser “sangue derramado” e “disseminado”, que “circula” e cria “laços” no espaço (comunidades e solidariedade social) e no tempo (descendência, herança e filiação). Ao que tudo indica, é a circulação do “sangue sacrificial”, em sua dinamicidade viva capaz de tecer “correntes”, o que realmente importa, de modo que o sentido do “sangue” dos pretos-velhos parece poder ser sumariado na expressão popular “dar o sangue” – doar-se de “corpo e alma” para a consumação de um objetivo “maior” e “além-eu”, “norte” de um caminho repleto de “subidas” que conduz a (Outros) lugares que transcendem a assunção de posições subjetivas egocêntricas e narcisistas.

Ainda em relação à festa dos pretos-velhos realizada todos os anos na semana de 13 de Maio, cabe destacar a interessante fusão de duas figuras históricas homônimas na construção de uma personagem amalgamada capaz de representar significados daquilo que o preto-velho, enquanto “ex-escravo”, elabora no contexto umbandista: as figuras de Santa Isabel de Aragão (também conhecida como Santa Isabel de Portugal, ou Rainha Santa Isabel), rainha do Reino de Portugal entre 1282 e 1325, esposa do rei D. Dinis I (GIMENEZ, 2005); e a princesa Isabel, filha do imperador D. Pedro II e proclamadora da Lei Áurea que aboliu a escravidão no Brasil em 1888.

Durante conversa com Tio Gérson na festa dos pretos-velhos de 2010, foi-me contada a seguinte história, após eu ter indagado o sentido daquela celebração rememorativa:

T.G: [...] zin o fio zin conhece fio os passar de Santa Isabel zin cá fio? [...] Zin Santa zin Isabel fio zin foi uma zin criatura zin formosa que zin tinha zin dentro do zin coração a certeza da zin iguardade da espiritualidade zin nas consequência e os zin, as zin matéria; e zin luto fio zin fervorosa, zin resiliente, zin confiante que argo zin diferente podia zin fazer por aqueles pouco que vos rodeava nos momento das necessidade; e zin tudo as lua quando zin raiava fio zin sem que as fiarada zin zin soubesse, zin nas casa do zin senhor zin pegava zin pão, zin enrolava nos trapo dos vosso vestir e zin levava à senzala àqueles que tinha fome; e numa zin lua zin formosa fio zin foi pega zin esse zin fazendo, e zin antes de abrir os vosso trapo pra zin mostrar os pão que tinha fio, elevou as vossa mente a zin Zambi e zin pediu que zin auxiliasse zin pelas vossa intenção de auxiliar; e zin quando zin sortou os trapo fio zin caiu rosa dos vosso pano.

Curiosamente, a narrativa elaborada por Tio Gérson, claramente associada à figura da Isabel brasileira, “a princesa libertadora”, tem origens antigas, que remontam aos cancioneiros renascentistas portugueses. Na versão original da história – muito provavelmente transmitida oralmente como parte da religiosidade popular portuguesa desde muito antes de sua publicação¹⁵⁸, e reconhecida como um fato verdadeiro e milagroso – era a Isabel portuguesa, a rainha conhecida por seu espírito caridoso, quem levava doações em ouro aos pobres e necessitados, e ocultava tais feitos de seu esposo D. Dinis; até que certo dia ao ser apanhada de surpresa alegou que estava distribuindo rosas, e então todo o ouro que carregava transformou-se em rosas (GIMENEZ, 2005, p. 88).

Como se vê, ao ser apropriada pelos pretos-velhos a história do “milagre” da Rainha Santa Isabel adquire novos contornos, sendo modificada de modo a assimilar referências “locais” significativas da experiência história da população afro-brasileira. Assim, a “Isabel” portuguesa e caridosa transmuta-se em “Isabel” brasileira e redentora; o “ouro” dado aos pobres em “pão” oferecido aos escravos na senzala; e D. Dinis em um inespecífico e cruel senhor de escravos.

Ao mesmo tempo em que se caracteriza como um notável exemplo de como os “caminhos do imaginário” podem incluir, fundir e metamorfosear fatos e personagens históricos em narrativas cheias de “encantamento” capazes de comporem e recomporem-se ao

¹⁵⁸O que ocorreu em 1562 na *Crônica dos Frades Menores*, escrita por Frei Marcos de Lisboa.

sabor das sempre renovadas situações e impasses diante dos quais as pessoas se deparam na condução da vida em sociedade – como discutem Augras (2005; 2009) e Meyer (1993; 2001) – a história contada por Tio Gérson também revela algo da maneira de ser própria dos pretos-velhos – significativa dos efeitos que procuram suscitar em seus devotos interlocutores – a saber, a “humildade” em reconhecer a essencial “igualdade” existente entre todos os homens, e o empenho “amoroso” em auxiliar um “irmão” necessitado, ainda que isso implique riscos e “sacrifícios”.

Além disso, a história de Santa Isabel também revela o sentido de um importante significante do universo simbólico dos pretos-velhos, a “rosa”, referência frequente em suas consultas (geralmente como “rosa branca”). Eis a explicação dada por Tio Gérson para as “rosas” do milagre de Santa Isabel:

R: E o que são as rosas?

T.G: A zin rosa fio é a zin capacidade da fia em... é a resposta que teve da espiritualidade, que os pão fio que traria a zin fia as dificuldade das caminhada zin foi transformado em rosa pra que zin pudesse daquelas lua em diante zin ser louvada pelas vontade de auxilia e pelos feito, e não pela zin zin zin mal zin observar das fiarada que não zin ia zin compreender o zin furtar do pão da zin casa do zin senhor pra zin auxiliar os que tinha fome na senzala.

R: A rosa é a graça então?

T.G: Zin é zin fio; é a zin graça de Zambi pelos feito zin sincero que a zin fia zin tinha pelas negaiada.

A partir da assunção das “rosas” como metáforas da “graça” divina, o “rosário”, importante objeto de uso ritual dos pretos-velhos e significante presente no nome do líder espiritual do terreiro (o preto-velho Pai José do Rosário¹⁵⁹), parece adquirir um novo sentido, como depositário simbólico das “graças” concebíveis àqueles capazes de agir movidos pelo sincero desejo de auxiliar os “irmãos” necessitados. No que se refere aos pretos-velhos, o fato de serem portadores de “rosários” (e do “Rosário”), além de ser significativo de sua

¹⁵⁹ Aliás, como aponta Augras (2005, p. 41): “Em latim da época [medieval], “roseiral” se dizia “rosarium”.

“cristandade”¹⁶⁰ e do fato de se apresentarem como espíritos “rezadores”, parece indicar claramente o grau de “elevação” e “responsabilidade” desses espíritos ancestrais, depositários e mediadores das “recompensas” passíveis de serem entregues àqueles abertos à compreensão e aceitação dos designios divinos, e empenhados em ações pautadas pela bondade, humildade e sabedoria.

Outro significante recorrente nos pontos riscados e muito comumente evocado nas consultas e lições dos pretos-velhos é o “mar/oceano”. Nesse sentido, não obstante os simbolismos do “mar” já levantados anteriormente, a partir da escuta dos dizeres dos pretos-velhos podem ser desdobrados outros sentidos importantes que o “mar” carrega, comunicando saberes que visam tocar, através de uma imagem “poética”, a sensibilidade dos devotos umbandistas.

Um exemplo emblemático dos “usos” que os pretos-velhos fazem do significante “mar/oceano” pode ser visualizado abaixo, em trecho extraído de um longo discurso proferido por Tio Gérson em uma reunião de estudos da comunidade. Na ocasião Tio Gérson incorporou repentina e inesperadamente (normalmente não há incorporação nessas reuniões) para apaziguar e resolver uma acalorada desavença entre os membros da comunidade em relação ao “bater palmas” durante as giras¹⁶¹.

T.G: [...] Compreende zin fiarada, zin seja único as fiarada nas vossa essência, mas não perca zin fiarada a zin unidade do povo; uma gota de água zin fiarada zin evapora, mas o oceano zin fiarada zin inunda; zin escolhe o que quer ser viu zin fiarada; compreende o que o oceano tem de trazer às fiarada nas vossa grandeza; compreende zin fiarada que o que véve abaixo das água formosa da Mãe Iemanjá sobrevive da junção de tantas gota, e essas gota zin fiarada zin são indiferente das que deixa de ser; compreende

¹⁶⁰A esse respeito, somam-se dois fatos de valor histórico: 1) O rosário constituiu-se como um importante símbolo do processo de cristianização dos habitantes do antigo Reino do Congo e dos bantos posteriormente escravizados no Brasil (M. M. SOUZA, 2006); 2) Entre os negros escravizados no Brasil, uma referência constante em relação às suas vivências religiosas foi o culto a Nossa Senhora do Rosário (AUGRAS, 2005; L. SANTOS, 2007), sendo esta uma das principais invocações presentes, inclusive, nos nomes das Irmandades dos Homens Pretos surgidas no Brasil entre os séculos XVIII e XIX.

¹⁶¹Na verdade, a ocasião da discussão em relação às palmas acabou ganhando contornos exaltados em grande medida porque já há algumas semanas o terreiro vivia certo clima de tensão, em função, até onde pude averiguar, da insatisfação de alguns membros para com algumas atitudes que estavam sendo tomadas por outros.

zin fiarada? A vossa voz zin tem valor quando zin aberto é os vosso ouvido; louvado seja fiarada as vossa vontade e as vossa busca do compreender; mas num zin deixa zin fiarada que a espiritualidade zin derrame uma só lágrima pela dificuldade de enxergar pelo intremédio da retina aqueles que vós pela própria vontade zin chama de irmão.

Tal como numa poesia, Tio Gérson evoca a imagem do “mar/oceano” como metáfora da “força” e da “vida” que subjaz à “unidade do povo”. Com isso, ressalta a importância de o sujeito, sem abdicar completamente de sua “essência” (seu próprio desejo), compreender-se e engajar-se como parte de uma comunidade (seja a família, o grupo religioso, o “terreiro espiritual dos três pretos-velhos”, o povo brasileiro, os afrodescendentes ou a própria humanidade) desapegando-se de si mesmo e de suas buscas pelo “ter”, para se realizar em outra dimensão de existência (espiritualmente, em seu “ser”), comprazendo-se por viver na verdadeira “força”, aquela que emana da “união” e da “fraternidade” para com “outros semelhantes”.

Mais uma vez, evocam-se sentidos de “filiação” e “pertencimento”, onde o “mar/oceano”, sem deixar de ser “morte”, apresenta um sentido profundo de “vida”; e sem deixar de marcar a dissolução absoluta do “nada-ser” (a inscrição no sujeito da “morte” e da “falta”), apresenta a “força” e a “beleza” do “tudo-ser” em união e harmonia com a alteridade, seja ela consubstanciada em “outros irmãos” (espirituais e de “carne e osso”) empiricamente acessíveis, seja enquanto função que inscreve o sujeito no mundo dos sentidos, permitindo seu acesso ao universo do sagrado e da transcendência.

Em suma, ratifica-se a perspectiva dos pretos-velhos enquanto forjadores de “correntes”, espíritos empenhados na criação e manutenção de “elos” que afirmam a dimensão profundamente “social” (no sentido mais abrangente) do sujeito humano, confrontando-o com sua profunda dependência do “Outro/outro” no que tange a realizar-se enquanto “ser” (“uma única gota de água evapora”). O “um” é frágil, limitado e depende do “todo”; e o “todo” só se realiza pela “autodoação” do “um” que busca e aceita que a

verdadeira “força” repousa em algo “maior” e “além”, que transcende a si mesmo: eis a essência da “humildade”.

Conforme salienta Pai José do Rosário, ao discorrer sobre a importância da “humildade”:

P.J.R: Zin nego vai zin falar procê zin independente do vosso conhecimento, da vossa sabedoria, voismecê zin tem que ter a humirdade de ouvir, de aceitar, né zin fio, compreendeu zin fio? Se o fio, o fio que não é humirde, fio, ele é reberde, compreendeu fio? E num zin, num zin ouve fio, quando voismecê num ouve você num, num zin tem zin o que interpretar porque voismecê num ouviu, compreendeu fio? Então zin as vez a humirdade fio zin influencia e zin arxiliá os fio em todo o segmento, seja ele de ordem materiar ou espirituar, compreendeu zin fio? E ser humirde fio não é zin zin dá a zin zin cara pra apanhar, viu fio; é zin ser humirde pra zin ouvir, pra zin interpretar, né zin fio, pra zin analisar antes de ser reberde, compreendeu fio? Se zin zin, se os fio aceitar tudo fio não ixeste evolução, compreendeu fio? Zin zin tem que ter zin fio as incompatibilidade, né fio, as divergência fio, mas tem que ter a humirdade de ouvir e de falar.

Assim, ser humilde não implica em subserviência e obediência passiva, tampouco em aceitação irrefletida e incondicional; significa sim a coragem e a sabedoria para “escutar” o “Outro/outro” – as “verdades” que interpelam do “além-eu”, extrínsecas à consciência egóica – “agir” no sentido de mudar o que precisa e pode ser mudado, e “aceitar” tudo aquilo sobre o qual não se pode intervir.

Em relação à “escuta”, aliás, cabe destacar que é um aspecto muito valorizado e reiterado pelos pretos-velhos em seus dizeres. A esse respeito, tais entidades não se cansam de chamar a atenção de seus devotos para a importância de desenvolverem suas capacidades de “escuta”, geralmente através de expressões como “na vida se aprende muito mais escutando do que falando”, e “Deus deu ao homem dois ouvidos e apenas uma boca justamente para que ele escute mais do que fale”.

A “escuta” de que falam os pretos-velhos é de um sentido profundamente refinado, condizente com as concepções da escuta psicanalítica; uma “escuta” que não se processa apenas pelos ouvidos, mas que se manifesta com o próprio “espírito” (ou, em termos

psicanalíticos, com o inconsciente) desde que o mesmo esteja aberto a “perceber” o outro e a realidade em toda a sua plenitude; uma “escuta” que não depende ou se prende a palavras ditas, o que fica evidente pelo apreço devotado por essas entidades à “sabedoria do silêncio”.

Voltando aos elementos preponderantes que compõem os pontos riscados dos pretos-velhos no terreiro, a “estrela de cinco pontas” – o mais comum, juntamente com a “cruz” – além de ser uma referência à Oxalá/Jesus Cristo – como atestam alguns pontos cantados¹⁶² – também ancora alguns sentidos adicionais discerníveis nos ditos dos pretos-velhos:

1) As “estrelas” habitam o céu, e para serem encontradas é preciso “olhar para cima”; assim, remetem ao “alto” e “elevado”, sugerindo, como a “cruz”, a “verticalidade” inerente ao caminho a ser percorrido pelo homem em seu processo de “espiritualização”.

2) As “estrelas” brilham, são fontes de “luz”, e, portanto, remetem, num sentido análogo do da “elevação”, à “iluminação” como meta do homem sábio e ciente de sua essência “espiritual”.

3) Segundo Pai José do Rosário, a “estrela de cinco pontas” (ou “estrela de Salomão”) simboliza ainda a relação harmônica do homem com a natureza, uma relação (ideal) pautada pelo respeito mútuo e pela capacidade do homem “sábio” de extrair e manipular os elementos da natureza de forma a obter tudo aquilo de que necessita¹⁶³. Partindo-se da concepção defendida por Kramer (1993) – e, numa fundamentação diversa, por Birman (1985) – segundo a qual a “natureza” apresenta-se como antagonismo do mundo humano civilizado e, portanto, simbolicamente significativa da alteridade interpelante na experiência do homem; e levando-se ainda em conta a dimensão inextricavelmente sagrada da “natureza” entre os povos bantos (ALTUNA, 2006); parece possível ponderar que, enquanto significante e em sintonia com

¹⁶² Como, por exemplo, o ponto cantado de Pai João do Toco: “Pai João do Toco com sua temura/Sentado no toco ele benze as criaturas/A estrela de Oxalá seu toco iluminou/Ele é Pai João do Toco, é o nosso protetor”.

¹⁶³ Eis, de acordo com Pai José, o sentido das cinco pontas: uma representa o homem e as demais os quatro elementos da natureza.

outras referências do complexo simbólico dos pretos-velhos, a “estrela” também acomoda o sentido da essência fundamentalmente “dialógica” da condição humana.

Finalmente, o último e menos persistente dentre os elementos que se apresentam em meio aos pontos riscados dos pretos-velhos é a “lua”, representada invariavelmente pela figura de um quarto crescente desenhado na parte superior dos mesmos, ligeiramente à esquerda ou à direita. Enquanto significante que compõe o complexo simbólico dos pretos-velhos, a “lua” remete basicamente a dois desdobramentos metonímicos distintos, a cada qual correspondendo um específico potencial semântico: o primeiro centra-se em seu “brilho”, referência de “luminosidade” e “beleza”; e o segundo em suas “fases”, referência do “tempo” em sua irrefreável passagem, e de sentidos de “crescimento” e “evolução” (aumento da “luz”) no que se refere à sua qualidade de “crescente”.

Com vistas a perscrutar as implicações e o repertório de sentidos passíveis de serem enunciados pela via dos significantes “brilho” e “tempo”, duas construções alegóricas realizadas por Tio Gérson em resposta à aflição de seus consulentes durante consultas dadas em distintas giras públicas emergem como narrativas notavelmente úteis e instigantes.

Tio Gérson é um preto-velho um pouco diferente da maioria dos demais. De uma maneira geral trata-se de uma entidade um pouco severa e ríspida para o “padrão” dos pretos-velhos, que não se furta de, quando julga necessário, cobrar e chamar a atenção de seus “filhos” para os erros e falhas que estejam cometendo, porém sem perder o estilo paciente e acolhedor que caracteriza sua linha espiritual¹⁶⁴. Curiosamente, e provavelmente não por acaso, Tio Gérson é dentre os pretos-velhos da casa o único “Tio”, ao contrário dos outros que são “Pais”, “Mães”, “Vôs” e “Vós”. Além disso, Tio Gérson caracteriza-se por ser uma entidade extremamente hábil com as palavras, utilizando-se com frequência de uma linguagem “poética” marcada por metáforas, alegorias, rimas e trocadilhos.

¹⁶⁴Note-se que se trata de uma diferença sutil, discernível “quantitativamente”, por assim dizer, e não “qualitativamente”; afinal, não obstante o estilo que os caracteriza, todos os pretos-velhos em certos momentos adquirem uma postura de “reprovação” e “severidade” para com as atitudes “erradas” de seus devotos.

A primeira consulta que pretendo examinar deu-se em uma típica gira de pretos-velhos, em fins de Abril de 2010. O “consulente” em questão era um jovem médium da comunidade que há muitos meses sofria de uma doença persistente e “desconhecida”¹⁶⁵, que o impossibilitava de realizar suas atividades habituais, como trabalhar e exercer sua mediunidade. A consulta estendeu-se por quase uma hora em um tom muito emotivo (o médium chorou muitas vezes, visivelmente tocado pelas palavras do preto-velho) e foi marcada por longas falas de Tio Gérson, uma mescla de repreensões (aparentemente o médium não vinha cumprindo aquilo a que havia se proposto para curar-se), evocações do sofrimento da escravidão, e ensinamentos que tentava transmitir ao seu “consulente”, sobretudo através de metáforas.

Dentre as metáforas e alegorias que utilizou naquela noite, duas se destacaram como especialmente significativas, tanto pelo fato de serem comuns em suas consultas, quanto pelo efeito que causaram no “consulente” ajoelhado a seus pés. Em primeiro lugar, logo após chamar a atenção de seu “consulente” para o seu pessimismo – interpretado como falta de fé, no sentido de deixar-se entregar a pensamentos negativos (que focam os sofrimentos e as dificuldades) em detrimento de manter-se firme a pensamentos positivos (focados na conquista dos objetivos e na confiança em Deus e na espiritualidade) – Tio Gérson afirmou que ele deveria “brilhar como a lua”, ser como o “brilho da lua”. Posteriormente, em segundo lugar, Tio Gérson, após censurar seu “consulente” em relação a algumas atitudes egoístas que vinha tomando que o estavam prejudicando e ferindo pessoas à sua volta que queriam apenas ajuda-lo, afirmou que ele deveria ser como o “sol do meio dia”, de modo a manter a sua “sombra” oculta sob os seus pés.

¹⁶⁵ Enquanto as entidades da casa afirmavam que o problema era causado pela “mente” do médium (sugerindo, portanto, causas psicológicas), ao mesmo tempo em que reconheciam seus efeitos “materiais” (sugerindo, em termos psicológicos, a existência de somatização) e, portanto, tratar-se de um caso destinado aos “capas brancas” (médicos e psicólogos), os médicos pelos quais o mesmo havia passado não conseguiam, apesar de seus esforços, fechar um diagnóstico a respeito.

Revelando-se em ato através da evocação de fenômenos da natureza cheios de apelo estético e sensível, cujo objetivo é transmitir a seu “consulente” saberes sobre a vida apreensíveis em imagens “familiares” que tocam o íntimo do “ser”, Tio Gérson explica da seguinte forma o sentido de suas metáforas:

T.G: [...] compreende fio a zin formosura da zin natureza; a fiarada com zin, com os oiador zin livre pode observar o brilho da lua, não é zin fio? Zin porque na zin escuridão da noite ela zin brilha zin formosa e zin irradia os vosso raio fio que chega a zin clarear aonde não há luz de vela, num é zin fio? Zin então fio as zin fiarada tem que buscar zin esse brilho fio, que na escuridão raia as formosura da lua; compreende fio, é o brio, zin fio, que zin ilumina mas num zin ofusca; compreende fio, é o brilho que traz a formosura àqueles que contempla.

R: Tá certo; e o sol Tio Gérson?

T.G: O zin sol zin fio é a zin formosura que traz às fiarada o zin queimar das trevas da vossa caminhada; o zin sol do zin meia da lua fio bria nos vosso cocuruto e zin coloca a sombra debaixo dos vosso pé; e essa formosura fio zin remete as fiarada às formosura das caminhada; e a zin sombra fio é necessário zin pra zin comprová os vosso pisar no solo [...] Zin guia os vosso passo pelas formosura do sol e contempla o zin brilho da lua fio; os vosso zin oiá vai tá em Deus fio e as treva distante da vossa caminhada. [...] É o que zin nego tá querendo zin dizer as fiarada; zin Zambi [Deus] fio zin carocou os oiá das fiarada zin acima dos cocuruto e pra frente, né fio, e os carcanhar pra trás; os carcanhar fio zin pisa no que num é formoso e os óio fio zin óia zin sempre pra zin frente; compreende fio, e zin Zambi fio nas zin inteligência zin premanece no alto, que é pras fiarada zin sempre zin mirar zin pra cima; compreende fio, os oiá pra cima e pra adiante, e os carcanhar pisando no que não traz as formosura¹⁶⁶.

Em sintonia com a ideia da primazia do “ser” em relação ao “ter”, Tio Gérson salienta que o verdadeiro valor da natureza está em sua contemplação, ou seja, nos efeitos sensíveis e estéticos passíveis de serem despertados naqueles que se permitem “livremente” estar em contato com seu mistério. No que se refere ao “brilho da lua”, seu sentido parece depreender-se com facilidade: trata-se de uma evocação da “iluminação” que deve ser buscada por todos aqueles que desejam “espelhar-se” na “espiritualidade” de modo a ascender a uma existência de “beleza” e “formosura”, refletindo assim, enquanto “espíritos”, uma centelha da “luz” do “sol”, do ofuscante e incomensurável “brilho” que emana de Deus. No limite, “brilhar como a

¹⁶⁶Essa explicação me foi dada duas semanas após a consulta em questão, ocasião em que tive oportunidade de conversar com Tio Gérson e questioná-lo sobre seu conteúdo.

lua” é viver na “glória” (ou sob as “graças”) de Deus, numa relação de harmonia (“aceitação”) e confiança (“fê”) para com Outros poderes (“além-eu”) que governam o sujeito no mundo.

No que se refere à alegoria do “sol do meio dia”, vários sentidos podem ser elencados. Em primeiro lugar, se pensado em relação ao sentido do “brilho da lua”, o “brilho do sol” parece expressar ao sujeito humano um lembrete que em si mesmo é uma contundente lição de “humildade”, a saber, o fato de que por mais “espiritualizado” e “sábio” que o homem se torne, por mais “elevados” que sejam seus sentimentos e intenções, ele jamais atingirá a magnitude infinita do “brilho” de Deus; em outros termos, o homem pode e deve contemplar, almejar e “espelhar-se” no “brilho da lua”, mas jamais será mais do que mero “reflexo” tênue da grandeza de Deus. A esse respeito, cabe destacar ainda o alerta de Tio Gérson para aqueles que no íntimo de seus “corações” e “mentes” ambicionem igualar-se a Deus: de tão poderoso, o “brilho do sol” queima e pode cegar.

Em segundo lugar, Tio Gérson salienta que a importância do “sol do meio dia” está no fato de ele colocar a “sombra” exatamente abaixo dos pés. Para se que se possa compreender a sabedoria refinada intrínseca a essa metáfora, é necessário antes uma análise do sentido da “sombra”. Uma vez que a “escuridão” – que, vale lembrar, é “queimada” (aniquilada) pelo “brilho do sol/Deus/Espírito” e “clareada” (atenuada) pelo “brilho da lua/homem/espírito” – emerge como antagonismo da “luminosidade”, e levando-se em conta que a sombra nada mais é que “escuridão” projetada pelo eclipsamento da “luz” gerado pela “materialidade” de um “corpo” (afinal, “espíritos” não projetam sombras), e “moldada” justamente segundo sua forma, parece plausível supor que a “sombra” de que fala Tio Gérson nada mais é que a “escuridão” que habita em cada ser humano, e que se manifesta na experiência do homem na forma de intenções e sentimentos diametralmente opostos àqueles que os pretos-velhos tanto se esforçam por suscitar em seus fiéis, ou seja, “arrogância”, “impaciência”, “ vaidade”, “orgulho”, “ressentimento”, “ódio”, “inveja”, “egoísmo”, “ciúme”, “individualismo”, dentre outros.

Simultaneamente a “sombra” também expressa positividade, na medida em que atesta o “pisar no solo”, num sentido semelhante ao da “cruz”, que somente pode “apontar” para o “alto” se estiver “fincada na terra”. Na verdade, mais do que simplesmente marcar a condição inexoravelmente “incompleta”, “limitada” e “imperfeita” (aquém de quaisquer padrões ideais de conduta) do sujeito humano, a “sombra”, segundo Tio Gérson, deve ser tomada como um importante aliado na busca da “evolução” e da “ascese” espiritual. Isso na medida em que, pelo avesso, a “sombra” orienta o homem em sua “caminhada terrena”, auxiliando-o a encontrar a direção “correta” que deve tomar na trajetória rumo à “espiritualidade”. Nesse sentido, a “sombra” seria como uma espécie de bússola invertida que, ao apontar para o “sul” indica, às avessas, a direção do “norte”.

Contudo, para que a “sombra” possa realmente manifestar-se como positividade e ser útil ao homem em sua caminhada, é preciso que ela seja reconhecida e identificada por ele, pois somente sabendo onde está a sua própria “sombra”, o mesmo pode guiar-se em direção à “luz”. Assim, antes que possa olhar para o “alto”, contemplar e evanescer-se na “ofuscante” magnitude da “luz” divina, é pela “terra” que o sujeito “encarnado” deve se sustentar e orientar, onde a mais segura referência é, paradoxalmente, a “escuridão” que dele mesmo se “projeta”, revelando-o a si próprio (em sua “forma”). Eis a profunda sabedoria inerente à metáfora de Tio Gérson: somente ao entrar em contato com seus desejos mais “obscuros”, “trevosos” e “nocivos” é que o sujeito humano pode efetivamente libertar-se do medo, do ódio e da desesperança, e encontrar o caminho do “Amor”. Nesse sentido, da perspectiva dos pretos-velhos o “sol do meio dia” emerge em sua plenitude como um ideal a ser buscado¹⁶⁷.

Em suma, Tio Gérson ensina que a força da transformação está na capacidade de apropriação (subjativação) e “controle” da própria “sombra”, que conduz o sujeito a um

¹⁶⁷Ao contrário dos exus, que protegem e auxiliam os umbandistas a se “orientarem” nas “encruzilhadas” cheias de perigos e armadilhas que espreitam na “escuridão” da “meia noite”.

estado de integração e “alinhamento” com o “divino”¹⁶⁸. Qualquer semelhança com os saberes aplicados nas mais variadas modalidades de clínica psicológica e psicanalítica certamente não constitui mera coincidência, afinal, independentemente do instrumental simbólico (“idioma” cultural) de referência, os humanos reais com os quais lidam psicoterapeutas e pretos-velhos são, no limite, os mesmos no que tange as suas aflições, incertezas e descaminhos.

A segunda consulta de Tio Gérson que merece destaque também se deu em uma típica gira pública, ocorrida em meados de Novembro de 2010. O consulente em questão era um homem de aproximadamente 40 anos que retornava ao terreiro – já havia comparecido diante de Tio Gérson outras vezes, sempre com a mesma queixa – em busca de auxílio para seu problema de alcoolismo.

Após escutar serenamente e em silêncio o relato do consulente sobre sua incapacidade de parar de beber, Tio Gérson iniciou uma longa e pausada fala, proferida num tom severo e assertivo, bem diferente daquele utilizado nas consultas anteriores com o homem em questão. Após pontuar que não estava ali para julgá-lo, função que caberia unicamente a Deus, mas sim para orientá-lo das consequências de suas ações – afinal, como comumente afirmam os pretos-velhos: “o plantio é opcional, mas a colheita é obrigatória” – Tio Gérson categoricamente afirmou que as dificuldades vividas pelo consulente deviam-se única e exclusivamente a suas atitudes, pois a “espiritualidade” estava empenhando-se ao máximo para ajudá-lo a abandonar a bebida. Entretanto, todo esse esforço de nada adiantava, pois, no íntimo de seu coração, ele próprio não tinha o desejo de transformar sua vida. Um pouco constrangido e surpreso, o consulente defendeu-se afirmando que desejava sim mudar, no que Tio Gérson asseverou-o que na vida o que importa são os atos, as atitudes que se têm, pois falar, além de não resolver nada, é muito fácil; o difícil é agir e fazer acontecer.

¹⁶⁸Um estado que os pretos-velhos já atingiram – sendo, portanto, modelos com os quais seus devotos podem se identificar – como sugerem alguns de seus pontos riscados, dentre os quais o seguinte: “Sai fumaça do cachimbo do vovô/Sobe pro ar, só não vê quem não quer/Preto-velho trabalha, trabalha/A mironga do nego é debaixo do pé”. Como se vê, os pretos-velhos são “senhores” de suas “mirongas”, mantendo-as resguardadas “sob os pés” para serem utilizadas quando necessário (para se defenderem e defenderem aos seus, por exemplo).

Em seguida, Tio Gérson enfatizou ao consulente que ele estava sendo um péssimo exemplo para seu “sangue novo” (seus filhos), e que isso era a pior coisa que ele poderia fazer. Então, apresentou uma metáfora significativa da mensagem que se esforçava por transmitir: disse ao consulente que na vida terrena, embora seja mais fácil “caminhar” em meio à “terra seca”, é sobre “terras formosas” (“terra úmidas”) que se deve “caminhar”, pois mesmo diante da exigência de maior “esforço” e do risco de “atolamento”, a “terra úmida” permite, desde que se “caminhe com passos firmes”, deixar “pegadas”, imprescindíveis tanto para “orientar o caminho” daqueles que “seguem” atrás de si, quanto como lembrete de onde se veio – e conseqüentemente para onde se vai – e de todo o “caminho” que já foi percorrido – ou seja, das “glórias” já conquistadas e desafios já superados.

Tio Gérson concluiu a consulta dizendo ao consulente que o “caminho” que ele estava seguindo (o do alcoolismo) era de “terra seca”, onde “pegadas” não poderiam ser deixadas, e nada de “formoso” poderia nascer, somente “ervas daninhas” cheias de “espinhos”. Perguntou então ao homem ajoelhado à sua frente, já visivelmente emocionado, se ele achava certo deixar como legado para seus filhos um “caminho” de rumos incertos em meio à “aridez” e aos “espinhos”. O homem disse que não, e a consulta terminou com a prescrição de Tio Gérson de que ele deveria trazer na próxima vez que viesse ao terreiro uma garrafa de vinho tinto seco, garantindo-lhe que se ele realmente quisesse mudar sua vida e tivesse fé em Cristo e na “espiritualidade”, aquele vinho seria o último álcool que iria colocar na boca¹⁶⁹.

A primeira referência que destaco nessa metáfora de Tio Gérson é a questão do “caminho” e do “caminhar”. Como se percebe, a ênfase na vida enquanto fluxo no tempo (duração) configura-se como um apelo constante nas enunciações dos pretos-velhos. A esse respeito, se a metáfora da “subida” enfatiza o “por que” (o sentido) do “caminhar” e a “natureza” do

¹⁶⁹Tio Gérson esclareceu-me posteriormente que pediu ao homem que trouxesse o “vinho tinto” por ser ele uma referência ao “sangue de Cristo”, segundo ele o elemento mais poderoso que se pode invocar no auxílio daqueles que desejam transformar-se e “evoluir”. Disse também que o “vinho seco” serviria para “amarrar a boca” dele, de modo a nunca mais querer beber, e que o “trabalho” que iria fazer tornaria o vinho ainda mais “seco”.

“caminho”; e a metáfora do “brilho do sol” e da “sombra” salienta a “orientação” correta do “caminhar”; a metáfora das “pegadas” parece focar-se na questão do “como” se deve “caminhar”.

Segundo sugere a metáfora de Tio Gérson, duas diretrizes distintas acerca do “como caminhar” podem ser elencadas. A primeira delas, bastante explícita, é a de que na vida deve-se sempre “caminhar” com “firmeza”¹⁷⁰, ou seja, de maneira concentrada e determinada na direção que se deve e quer seguir, sem incertezas e vacilações que podem acarretar em desvios, ou distrações e hesitações que podem culminar em atrasos e “empacamentos”.

A segunda, muito menos óbvia, é a de que se devem privilegiar as trilhas em que a bruteza desolada da “terra seca” seja esvaecida pelo poder “umidificante” da água. No que tange à compreensão do sentido de antagonismo proposto por Tio Gérson entre “terra seca”/“terra úmida”, parece fundamental partir-se do significado impresso ao simbolismo das “águas” no contexto umbandista.

Sobre esse tema, notadamente interessante é o recente estudo de Graminha e Bairrão (2009) que, partindo da análise de centenas de pontos cantados coletados em diversos terreiros de umbanda do Estado de São Paulo, concluem, em meio à multiplicidade de sentidos passíveis de serem elaborados pela via do significante “água” – dentre os quais, maternidade, segredo, nutriência, luz, vida/morte, balanço (equilíbrio) e limpeza – que seu simbolismo parece ligar-se de maneira abrangente – em suas conotações éticas e ontológicas – ao potencial emocional e afetivo, em suas variadas nuances, inerente à condição humana.

Assim, tomando-se as conclusões dos autores supracitados como genericamente válidas no contexto da umbanda, é possível lançar nova luz sobre a dicotomia “seco”/“úmido” apresentada por Tio Gérson em sua metáfora. Tudo indica que ao orientar seu consulente acerca da necessidade de se “caminhar” por “terras úmidas”, o preto-velho estava, implicitamente e por meio de uma imagem poética, instruindo-o a dar mais atenção e ênfase

¹⁷⁰Vale destacar que a “firmeza” é uma temática largamente recorrente e muito importante na religiosidade umbandista como um todo, emergindo nos mais variados contextos e situações.

às suas próprias emoções, ou em outros termos, à sua vida afetiva e sentimental. Trata-se, portanto, de um apelo à sensibilidade do consulente, e uma mensagem de que na vida as “marcas” (“pegadas”) que realmente “permanecem” (as que de fato importam) são as vivências de afeto e emoção estabelecidas a partir de verdadeiros encontros com o “outro”.

E de fato, entendida dessa forma a metáfora das “pegadas” parece compatibilizar-se estreitamente com os já apresentados significados inerentes a outra dicotomia cara aos pretos-velhos: entre “ser” e “ter”. Afinal, se “ser” necessariamente implica contato, envolvimento e participação, o mesmo não se pode dizer do distanciamento autocentrado que inexoravelmente caracteriza as relações pautadas pelo “ter”¹⁷¹.

Contudo, tanto a “firmeza” do passo quanto o caminho de “terra úmida” na metáfora de Tio Gérson apontam para o mesmo objetivo, e eis sua segunda referência a ser destacada, a formação de “pegadas”. Um primeiro desdobramento semântico que pode ser realizado é o de que as “pegadas” constituem um passo além em relação ao sentido da inscrição do homem no “tempo”. O “tempo” passa a ser concebido não apenas como fluxo ou duração, mas sim como um contínuo acúmulo de “marcas” (simbólicas) capazes de tecer não apenas narrativas que contam a história de determinado sujeito, mas também de famílias inteiras em suas sucessivas gerações, ou mesmo de todo um povo identificado a uma trajetória comum.

Trata-se de um “tempo” que não “passa” simples e impunemente, mas que testemunha processos ordenados de transformações e “deslocamentos” (de posicionamentos subjetivos, de sentidos, de planos de existência). Enfim, as “pegadas” parecem expressar em seu bojo a sabedoria de que tudo o que “é” possui uma dimensão diacrônica, ou seja, inscreve-se num “tempo” que, mais do que cronológico, configura-se como lógico e modulado – possui, por exemplo, princípio, meio e fim; pauta-se por relações como antes (causa) e depois (efeito); e

¹⁷¹“Ter um filho”, por exemplo, não significa o mesmo que “ser um pai”, assim como “ter um livro” não necessariamente implica “ser um leitor”, e assim por diante.

está limitado pela “lei” do “tempo necessário”, ou seja, sujeito às intrincadas tramas do “tempo” e, no limite, condenado a “esperar”.

A propósito, a “espera” é outra temática recorrente e notoriamente importante nos dizeres dos pretos-velhos. Enquanto significante, a “espera” remete diretamente a outros dois significantes muito utilizados pelos pretos-velhos: a “esperança” e o “desespero”. Já por uma aproximação menos “formal”, também se relaciona diretamente com uma das qualidades mais valorizadas e evocadas por essas entidades (juntamente com a humildade): a paciência.

O sentido da “espera” para os pretos-velhos está diretamente ligado, assim como o da “humildade”, à sabedoria de que o sujeito humano não está isolado no mundo, mas faz parte de conjuntos “maiores” que o englobam e transcendem; no limite, enquanto “espírito”, ele é, juntamente com toda a humanidade, apenas uma ínfima parte do “ser” de Deus. E como parte de algo “maior” o homem é inexoravelmente limitado e dependente. Pois bem, a “espera” emerge nos dizeres dos pretos-velhos como uma espécie de “projeção temporal” do reconhecimento do sujeito de sua própria condição de “ser-limitado”. Em outros termos, como o “tempo” transcende ao homem, e o homem não possui controle sobre o “tempo”, a única solução de sabedoria que resta é a “aceitação” do “tempo” como condição da existência, cujo resultado é o desenvolvimento da capacidade de “espera”, ou seja, da “paciência”¹⁷².

Em suma, os pretos-velhos ensinam que ao invés de um “corpo” que “tem” um “tempo” (vida material finita), o homem (enquanto “espírito”) é “tempo” que, apenas provisoriamente, “habita” um “corpo”; “ser” inexoravelmente temporal constituído por produções de efeitos (“pegadas” após “pegadas”) desencadeados (e “encadeados”) numa trajetória. Outra que o atravessa e implica.

Isso posto, fica fácil compreender o sentido que os pretos-velhos atribuem à “esperança”: a “esperança” nada mais é que a qualidade daquele que compreende a “natureza”

¹⁷² Como me disse certa vez Tio Gérson em uma consulta: “não adianta, fio, zin revoltá contra o tempo. [...] o fio zin tem que entender que existe o zin momento certo pra tudo”.

do “tempo” – ou, mais propriamente, do “tempo” (enquanto limite) como inerente à condição humana – e, portanto, sabe “esperar”. Por outro lado, esclarece-se também o sentido do “desespero”. Conforme afirma Tio Gérson: “[...] não zin pode zin desesperar fio, zin porque os desespero é o zin demonstrar da farta da fê”. O “des-espero” emerge, portanto, como a incapacidade de “esperar”, corolária de um profundo “narcisismo” (estar fora do “tempo”) e desconhecimento (ou negação) da “limitada” condição humana. E o que significa, em última instância, a “fê” de que fala Tio Gérson senão a reconfortante confiança e entrega ao Outro de que são capazes aqueles que compreendem e aceitam, no íntimo de seus “corações”, a inextirpável “falta” estruturante do sujeito, produto indelével de sua fundante “castração”?

As “pegadas” da metáfora de Tio Gérson apontam ainda para outros desdobramentos temáticos regularmente abordados pelos pretos-velhos em suas consultas, além, embora não dissociados, das questões do “tempo” e da “espera”. Para apreendê-los é necessário antes levar-se em conta as razões pelas quais Tio Gérson afirma ser tão importante que o sujeito ao “caminhar” deixe “pegadas” pelo caminho. O sábio preto-velho apresenta basicamente duas razões: 1) para que o sujeito em seu “caminho” possa ser seguido por aqueles que vêm atrás de si, suas “pegadas” servindo, assim, como “marcas” a partir das quais seus descendentes podem se orientar; 2) para que o próprio sujeito jamais se esqueça de onde veio, ou seja, de suas origens, de seu passado consubstanciado em “marcas” que o constituem, podendo, dessa forma, nos momentos de dificuldade olhar para trás e contemplar todo o caminho já percorrido, das “graças” alcançadas aos desafios enfrentados e superados, passando pelos tropeços, quedas, “atolamentos” e desvios.

No que se refere à primeira função das “pegadas”, seus desdobramentos parecem salientar-se com facilidade: trata-se, uma vez mais, de referência a sentidos de “filiação”, “pertencimento” e “tradição”. Tais quais os elos de uma corrente ancestral, as “pegadas” em seu conjunto configuram-se como uma “trilha” que não apenas define um “caminho tradicional” entre os membros de uma mesma família, comunidade, ou “povo”, mas os

integra, criando laços através da identificação a um “caminhar” comum – um mesmo “destino” calcado numa “tradição ancestral” – transmitido de geração em geração.

A intenção é que o sujeito se perceba como um “momento” numa história muito “maior”, que o “engloba”, “transcende” e “atravessa”, e tome parte nela (subjective-a). Ou seja, que se perceba seguindo “pegadas” deixadas no “passado” por “ancestrais” comprometidos e cientes de suas responsabilidades – a “orientação” na vida advém do legado dos antepassados – e, concomitantemente, tome sua parte na construção do “futuro”, deixando a seus descendentes uma “herança” (bons valores) a partir da qual possam “prosseguir”.

No que tange à segunda função das “pegadas”, além de complementar os já referidos sentidos de “filiação” e “pertencimento”, parecem sobressaltarem-se algumas novas temáticas, tais como o “autoconhecimento” e a “gratidão”. Em relação ao “autoconhecimento”, a mensagem implícita na metáfora de Tio Gérson é a de que para que se possa compreender onde se está e para onde se vai no “caminho” da vida – ou, no limite, para que se possa conhecer a verdade sobre o desejo que impele o sujeito enquanto ação no mundo – é imprescindível saber de onde se veio, ou, em outros termos, compreender que qualquer que seja a situação atual do sujeito, ela é resultado da somatória de suas ações e escolhas do passado (das “pegadas” deixadas).

Mais que uma expressão de ideias como “se deve aprender com os erros” ou “o que não mata fortalece” (o que também é), o “olhar para trás”, para as próprias “pegadas”, na narrativa de Tio Gérson parece fazer sentido num nível mais profundo, qual seja o de que naquilo que se “foi” encontram-se as pistas para se acessar quem realmente se “é” – mais uma vez, a afinidade dos saberes dos pretos-velhos com ideias básicas que fundamentam a clínica psicanalítica e psicológica mostra-se evidente – já que o “ser” é feito, por assim dizer, essencialmente da “substância” do “fui”.

Além disso, tal concepção manifesta ainda um apelo ao sujeito contra a esterilidade e a falácia das “vitimizações”, ou seja, do colocar-se em uma posição de “vítima” passiva diante

dos acontecimentos e desdobramentos da vida. Os pretos-velhos, nesse sentido, não se cansam de lembrar aos seus devotos que eles foram, são e sempre serão agentes e protagonistas (“senhores”) na condução de seus destinos (afinal, quem “pisa” e deixa “pegadas” é o sujeito), devendo, por conseguinte, aceitar todas as implicações e responsabilidades (éticas) de seus atos e desejos. Em seus dizeres, tal apelo manifesta-se quase sempre pela evocação do que seria a mais fundamental (e “divina”) qualidade humana: o livre-arbítrio. Conforme esclareceu Tio Gérson, certa gira, à comunidade do terreiro:

T.G: [...] as fiarada têm por voismecês todos fiarada zin vinda de Deus a oportunidade do livre-arbítrio; e o zin livre-arbítrio zin fiarada zin nada zin mais zin é pras fiarada que as condição de agir zin pelas própria vontade e a zin reação zin trazida a vós em ser cumprido pelas determinação, compreende fiarada o que o nego fala? Zin faz o que zin quer, mas o zin reagir é nas detreminação de como zin é zin feito, compreende fiarada?

Como se vê, nem só de “limites” constitui-se o homem, mas também de “potencialidades”. E de fato, em última instância, a razão pela qual os pretos-velhos sistematicamente salientam aos seus devotos a “fragilidade”, “incompletude” e “limitação” que os constituem (eis o sentido radical de “ser-escravo”), é justamente a de proporcionar-lhes a oportunidade de “transcendê-las”, não através de sua rejeição, enfrentamento ou superação – impossível já que, afinal, o “não” (efeito da “castração”) é estruturante, fundante e imperativo no sujeito – mas através de sua aceitação e apropriação conciliatória, ou seja, de sua subjetivação. Em termos lacanianos e sinteticamente, trata-se da assunção de um Eu (consubstancial à posição de sujeito) lá onde antes reinava soberano o “poder” do Outro (consubstancial à posição de “objeto”)¹⁷³.

¹⁷³Eis ainda o pleno sentido da célebre proposição freudiana “Wo Es war, sol Ich werden” (“Lá onde Isso era, deve o Eu advir”), tal como, segundo Bairrão (2004b, p. 249), é retomada por Lacan: “Onde era, onde se sujeitava ao “peso” de ser, o sujeito deve advir. Mas não se trata do sujeito psicológico, alguma instância psíquica atrelada a uma realidade sólida e objetiva (sujeito degradado em objeto). O mandamento ético freudiano propugna a admissão de que **eu** seja testemunhado onde havia ser, isto é, no campo do Outro, Lugar-palavra reduzido a “ser-de-significância”, que revela o “ser” mero lugar-tenente de **eu**. Para alguém do ser, em vez de um ente (psíquico), o que se encontra é a “ontologizante” ação do significante, visando ao preenchimento da falta em ser que determina se ser desejante.” (grifos do autor).

Os pretos-velhos ajudam as pessoas, assim, a “assenhorarem-se” do curso de suas vidas apesar (e não à revelia) de seus “limites”, encarando-os não mais como Outras forças subjugantes – típica posição de “objeto” ou “vítima” de uma realidade potencialmente opressora – mas como condições dadas que colocam o sujeito diante de situações de “escolha” – ou, mais propriamente, de oportunidades de “ser” – que o implicam num “posicionamento” ativo frente ao mundo. E ensinam de várias formas que tal “assenhoramento” de si mesmo possui um profundo senso de “sacrifício”, na medida em que ao se subjetivar a própria causa (ou reconciliar-se com o próprio desejo) inevitavelmente algo se “perde” e se “esparrama” no Outro. Enfim, a subjetivação de que se trata traz a marca indelével do “sacrifício” da individualidade “narcísica”, “onipotente” e “ego-centrada”, em nome da emergência de um “self” ou “sujeito”, no sentido forte do termo.

Consequentemente, pode-se dizer que em termos de seus usos e alcances etnopsicológicos, os pretos-velhos significam e implicam exatamente aquilo que contam suas construções e narrativas imaginárias, ou seja, a história de como partindo-se de uma condição de “ser-escravo” (assujeitado ao Outro), pode-se ascender, em toda a sua dignidade, à condição de “ser-senhor” (do próprio desejo) – que, afinal vale destacar, é diferente da condição do “senhor de escravos”, síntese máxima do “ter” e do “poder” falacioso de que se reveste todo “ego narcisista”.

Como afirmam os últimos versos de um ponto cantado dos pretos-velhos: “Hoje tem alegria, hoje tem alegria/Hoje tem alegria, preto-velho hoje é senhor”. Eis as “pegadas” a serem seguidas por cada um de seus devotos; “pegadas” “firmes”, dadas em solo “úmido”, lavradas a “sangue” e, acima de tudo, “pegadas ancestrais” é claro.

Por fim, no que se refere à “gratidão”, temática adicional que se pode depreender do “olhar para as pegadas deixadas para trás” na metáfora de Tio Gérson e referência genericamente importante nas consultas dos pretos-velhos, cabe destacar, de partida, as

palavras de Pai José do Rosário: “[...] então zin zin a zin fiarada tem que zin zin... agradecer fio e agradecer zin fio, e zin zin... tirá tudo o que for de bom fio nas vossas atribulação, e zin todos e todos os passados zin ruim que zin passá nesse mundo de matéria fio”.

Para os pretos-velhos, juntamente com o “perdão”, a “gratidão” configura-se como uma das mais consistentes expressões da “humildade”, no caso “humildade” de saber-se “dependente” do “Outro/outro” no que tange a poder desenvolver todo o potencial de “ser”. Nesse sentido, cada nova conquista obtida ou obstáculo superado – cada novo “passo” que é dado na direção “certa” – deve ser diretamente atribuído não somente ao esforço e empenho próprios, mas também ao auxílio indispensável de todos aqueles que, por meio de suas ações intencionais ou não, tornaram possível tal avanço. Notoriamente sobressalentes dentre estes estão os “ancestrais”, que legam aos seus descendentes “pegadas” que os conduzem através de um “caminho” possível rumo à realização.

Além disso, tomado em sentido estrito, o “olhar para trás” remete imediatamente à ideia de uma contemplação gratificante do “passado” – um “passado” com o qual se orgulhar (na acepção positiva do termo) e a partir do qual se pode aprender – que pode apresentar-se tanto como o “passado” de uma vida individual, remetendo à infância e suas vicissitudes – cabe lembrar as associações existente na umbanda entre as linhas dos pretos-velhos e das crianças (erês) – quanto como o “passado” de uma família, remetendo aos antepassados e suas conquistas; ou ainda como o “passado” histórico de um povo, remetendo, no caso da população afro-brasileira, ao legado da diáspora africana e da escravidão.

Nos dizeres dos pretos-velhos, a “gratidão”, corolária da “humildade”, emerge ainda como um contínuo lembrete ao sujeito de que, por mais que tenha “caminhado” e “evoluído”, há sempre mais a aprimorar, de maneira que na vida é imprescindível resguardar-se sempre das tentações inerentes à assunção de uma posição de “sujeito suposto saber” (conforme diria

Lacan), já que assumir-se “espírito” significa também assumir-se essencialmente incompleto (“faltante”) e, por extensão, um “eterno aprendiz”¹⁷⁴.

Cientes da importância do exemplo dado aos seus “filhos” – para os pretos-velhos uma ação vale, revela (a verdade do sujeito) e ensina mais do que mil palavras – assim agem essas entidades: apesar da absoluta consciência de “muito saber”, jamais deixam de colocar-se numa posição de “ainda muito pouco saber” diante do inesgotável e abscondito mistério de Deus-Pai¹⁷⁵.

Postas essas considerações, cabe prosseguir com a apresentação de uma típica gira dos pretos-velhos, retomando-a desde onde seu curso foi interrompido, ou seja, do momento em que as entidades riscam seus pontos no chão do terreiro, diante de seus tocos. Logo após riscarem seus pontos, os pretos-velhos começam a receber de seus cambones os utensílios rituais com os quais “trabalham”. Um a um tomam os mesmos em suas mãos, e os “benzem” e “descarregam” (através de movimentos rápidos com as mãos de cima para baixo, que terminam com um estalar de dedos) demoradamente.

O primeiro objeto ritual a ser entregue aos pretos-velhos é uma vela branca que, depois de “benzida”, “descarregada” e acendida, é delicadamente colocada sobre o ponto riscado, quase sempre no exato ponto de cruzamento das duas linhas que formam uma de suas “cruzes” (quando é o caso, sobre a cruz mais proeminente, seja pelo tamanho, seja pela centralidade). Em seguida, os pretos-velhos recebem suas toalhas, que consistem basicamente em panos brancos que contêm, tingidas em azul, as imagens de seus respectivos pontos riscados, a qual depositam e mantêm sobre o colo até o momento de desincorporarem.

¹⁷⁴Na verdade, os pretos-velhos ensinam que todas as pessoas são concomitantemente “discípulos” e “mentores”, “aprendizes” e “mestres”. Conforme afirma Pai José do Rosário: “[...] se zin pará pra zin fazê uma zin análise fio, vai ver que zin tem zin coisas zin boa fio, que ajuda os outros fio a crescer e evoluir, compreendeu fio?” E como poderia ser diferente, se estamos todos, de um modo ou de outro, no “meio do caminho”?

¹⁷⁵O que pode ser observado em vários níveis de suas manifestações, como, por exemplo, o fato de andarem curvados, interagindo com o ambiente “de baixo”, por assim dizer; ou o tom humilde e cadenciado que caracteriza seus discursos e o trato para com seus interlocutores, sejam eles quem forem.

Curiosamente, no Terreiro Pai José do Rosário, além dos pretos-velhos, cada médium também possui uma toalha individual (referida como “toalha de cabeça”), que se apresenta como um elemento importante de sua condição enquanto umbandista. É sobre a toalha estendida no chão diante do altar que os médiuns reverenciam o congá e “batem cabeça” antes do início das giras. Além disso, a toalha também é referenciada em pontos cantados como símbolo da devoção e fé do umbandista. Assim, o fato de apenas tais entidades e umbandistas encarnados terem toalhas parece ser mais um indicativo de que os pretos-velhos são “espíritos familiares” num sentido muito abrangente, entidades “ancestrais” que se identificam aos seus devotos profundamente, não como “outros”, mas como “nós”.

Após as toalhas, são entregues aos pretos-velhos “coités” contendo água com sete pitadas de sal grosso¹⁷⁶, obviamente em mais uma clara referência ao “mar” e suas “águas poderosas”, utilizadas pelos pretos-velhos para “limpar” seus consulentes durante os “passes”. Os “coités”, no caso, podem ser desde canecas de plástico até pequenos recipientes de porcelana branca, exceção feita, conforme já relatado, apenas ao Pai José do Rosário, que utiliza um grande recipiente de porcelana branca contendo água do mar propriamente dita e uma concha. Quando não estão nas mãos dos pretos-velhos, os “coités” repousam sobre seus pontos riscados, ao lado da vela acesa.

Seguindo-se ao “coité” com água salgada, os pretos-velhos recebem seus “rosários” (embora sejam referenciados como “rosários”, quase sempre se tratam na verdade de terços), os quais, depois de devidamente “benzidos” e “descarregados”, são envolvidos em torno de suas mãos direitas, ou, caso de Tio Gérson, por exemplo, colocados em volta de seus pescoços, como um colar. Os “rosários” utilizados pelos pretos-velhos em geral são simples, mas existem alguns mais elaborados e artesanais, confeccionados sob medida segundo as instruções das próprias entidades. É o caso do “rosário” de Tio Gérson, que na verdade

¹⁷⁶O número sete possui significado sagrado na umbanda.

constitui-se em um colar de contas brancas e verdes (alusão, por um lado, à linha dos pretos-velhos, e, por outro, ao fato de Gersinho e Tio Gérson possuírem a regência do orixá Oxóssi) de onde se projeta uma “linha” em cuja extremidade encontra-se uma pequena “cruz” feita a partir de madeira de guiné (erva comumente utilizada pelos pretos-velhos).

Tendo riscado seus pontos e recebido todos os seus utensílios rituais, a gira segue dando-se prosseguimento ao momento de preparação que os pretos-velhos chamam de “envolvimento”. Pai José do Rosário (ou Tio Gérson, no caso de sua ausência) é quem conduz a longa série de orações, cantos e louvações que se seguem, acompanhado pela comunidade e pelos demais pretos-velhos, devidamente acomodados em seus tocos e fumando incessantemente seus cachimbos.

Cabe destacar que essa longa série de orações, cantos e louvações – dirigidos à Nossa Senhora (da Conceição; Aparecida; e da Guia), à Oxalá/Jesus Cristo, à Deus/Zambi, e às almas (sobretudo à Corrente das Treze Almas) – inicia-se com dois pontos cantados que convidam os membros da comunidade a se abaixarem, postando-se de joelhos diante do altar e dos pretos-velhos¹⁷⁷. E é de joelhos e curvados (com a testa tocando o chão), numa posição de reverência e submissão (no sentido de entrega), que toda a comunidade acompanha e participa das orações de “envolvimento” puxadas por Pai José do Rosário, uma sequência que, conduzida calma e desapressadamente, dura aproximadamente dez minutos.

Destaco o tempo para salientar que toda essa etapa do “envolvimento” possui um objeto prático claramente coerente com aquilo que os pretos-velhos significam, bem como com os efeitos que se esforçam por provocar em seus devotos. Com base em minha própria experiência, posso dizer que esses dez minutos postado de joelhos provocam uma significativa dor e bastante desconforto. Demorei um bom tempo para compreender que toda

¹⁷⁷ Eis os pontos cantados: 1) Baixai, Baixai, ó Virgem da Conceição/Maria Imaculada, retiraí as perturbação/Se tiver mágoa de alguém/Desde já será perdoado/Levando pro mar adentro/Nas ondas do mar sagrado. 2) Santa Maria, nossa mãe extremosa/Baixai, baixai, com suas rosas/Vem ver o povo de Aruanda/Trabalhando no congá/No seu terreiro de umbanda/Baixai, baixai, com suas rosas.

aquela dor e sofrimento que me afligiam nas giras de preto-velho eram, na verdade, uma lição dada em ato, enfim, a oportunidade de um aprendizado “visceral” a ser obtido pelo “corpo”.

O sincronismo entre estar curvado diante do sagrado, sentindo as dores do peso de ter um corpo, e proferindo canções e orações em nome de Deus e da “espiritualidade” junto a companheiros afins certamente possui, para aqueles que se permitem vivenciar intimamente a experiência, potencial para provocar sentimentos de humildade, autodoação e “comunidade”. Assim, os pretos-velhos convidam seus devotos a “refletir com os joelhos” – afinal, o significante e a significância (o saber do inconsciente) não precisam de forma alguma ater-se ao âmbito da palavra e do verbal, podendo manifestar-se em toda a sua plenitude enquanto “ato” e “corpo” – e “incorporar” compreensivamente, por meio de sensações que tocam o íntimo do “ser”, saberes muitas vezes difíceis de serem assimilados pela via de verbalizações e do raciocínio consciente.

Terminado o “envolvimento”, os pretos-velhos convidam os presentes no congá a tomarem as “bênçãos”, evocando os seguintes pontos cantados: 1) Andando num caminho encontro um velho e tomo a benção/Benção de Deus, benção de Deus/Benção de Deus, Obaluaê, benção de Deus. 2) Todos os bons filhos pedem a benção a seus pais/A benção aos pretos-velhos, oi, como é que vai”. Essa “benção”, anterior aos “passes” e consultas, é bastante breve e consiste basicamente no gesto do “sinal da cruz católico” feito com a mão direita espalmada sobre a cabeça do devoto.

Após as “bênçãos”, iniciam-se os “passes” e consultas, de longe o momento mais longo das giras (em geral, sua duração varia de uma hora a uma hora e meia, dependendo do número de pessoas a serem atendidas e da gravidade dos casos). No Terreiro de Umbanda Pai José do Rosário, as primeiras a serem atendidas pelas entidades incorporadas são sempre as crianças, tanto filhos de consulentes quanto dos membros da comunidade. Em seguida são chamados os consulentes que visitam o terreiro exclusivamente para se consultarem com as

entidades, permanecendo, enquanto aguardam, do lado de fora do congá. Posteriormente são atendidos os consulentes que participam da gira de dentro do congá, e, finalmente, os membros da comunidade que desejam conversar com os pretos-velhos.

Enquanto os “passes” consistem em uma série de gestos encantatórios realizados pelas entidades – ora simplesmente com as mãos, ora utilizando-se de água salgada e de seus “rosários” – entremeados a baforadas de fumaça exalada de seus cachimbos; as consultas consistem basicamente em uma conversa, um diálogo em que, após escutar atentamente as queixas e a história do consulente, os pretos-velhos emitem suas opiniões sobre a situação, os instrumentam com lições de sabedoria, e os orientam sobre como devem proceder de modo a encaminharem suas vidas. Além disso, muitas vezes recorrem a trabalhos específicos e prescrevem a seus consulentes chás ou banhos de ervas como tratamento para suas mazelas, especialmente em casos de desordens de saúde. Durante os “passes” e consultas, em geral os devotos permanecem diante dos pretos-velhos postados de joelhos, exceção feita àqueles que, por motivos específicos (como idade avançada, problema no joelho ou indisposição), são oferecidos tocos ou banquinhos para se sentar.

Encerrados os “passes” e consultas, os pretos-velhos lentamente levantam-se de seus tocos e iniciam os preparativos para a desincorporação, basicamente uma série de saudações que seguem a sequência inversa daquelas efetuadas após a incorporação. De forma geral, as desincorporações se dão também na sequência inversa das incorporações, ou seja, primeiramente partem as entidades incorporadas nos médiuns mais jovens (em termos do tempo de desenvolvimento mediúnico), e por último, aquelas que “trabalham” junto aos médiuns mais antigos da casa; conseqüentemente, os últimos pretos-velhos a “retornarem para Aruanda” são Tio Gérson e Pai José do Rosário, comumente após dizerem algumas palavras de encorajamento e orientação geral a seus “filhos”.

Em suma, as giras dos pretos-velhos chamam a atenção, sobretudo, por duas características: o ritmo lento e cadenciado no qual se desenvolvem¹⁷⁸, e a presença de um clima sereno de oração, concentração, entrega e solenidade respeitosa. A esse respeito, alguns membros da comunidade afirmam, inclusive, sentirem certa predileção pelos caboclos, justamente por considerarem os pretos-velhos muito lentos, tanto em termos da dinâmica impressa em suas giras, quanto dos efeitos produzidos a partir de seus “trabalhos” e orientações, quase sempre evidenciados apenas a médio ou longo prazo.

Entretanto, admitem que, apesar de mais demorados e de quase sempre exigirem maior comprometimento e esforço por parte dos devotos, tais efeitos possuem a importante vicissitude de serem permanentes – ou, ao menos, mais persistentes e duradouros – o que atribuem ao fato de que, pacientes e conhecedores do poder e das exigências do “tempo”, os pretos-velhos procuram sempre suscitar mudanças profundas na maneira de “ser” de seus “filhos”; em outros termos, os pretos-velhos não buscam apenas solucionar seus problemas pontuais e dar resposta a suas queixas e demandas, mas instigam os mesmos a transformações que impliquem novas maneiras de colocarem-se como sujeitos no mundo; em termos lacanianos, novas formas de se haverem com o imperativo desejo do Outro.

Ao serem questionados acerca das “funções” desempenhadas pelos pretos-velhos em seus “trabalhos” rituais, todos no terreiro são unânimes em afirmar que as “especialidades” dessa categoria espiritual são a “cura” e o “aconselhamento”. Acima de tudo, os pretos-velhos são considerados grandes “médicos e psicólogos da espiritualidade”. Contudo, ao serem questionados acerca da existência de possíveis “especialidades” dos pretos-velhos no que diz respeito ao trato de doenças ou problemas de saúde específicos, sempre obtive como resposta um breve momento de silêncio reflexivo que culminava em uma negativa. O mesmo também

¹⁷⁸Apenas como comparação, vale destacar que nas giras dos pretos-velhos o momento de preparação prévio às consultas (“envolvimento”) chega a ser até três vezes mais longo que em relação às giras dos caboclos.

pode ser dito em relação à existência de possíveis domínios da vida cotidiana para os quais seus sábios “aconselhamentos” seriam “especialmente” recomendados.

De fato, ao longo do tempo foi ficando bastante claro que os pretos-velhos parecem potencialmente poder intervir, seja pelos seus “poderes curativos”, seja pelos seus “conselhos” e “orientações”, em quaisquer situações de “desordem” (MONTERO, 1985) que estejam afligindo a vida dos seus devotos, sendo, portanto, entidades cujo alcance interventivo e semântico abrange um universo quase ilimitado de aplicações.

São tomados como espíritos altamente “evoluídos” e “elevados” (“iluminados”), sábios por excelência. Como “médicos populares” são conhecedores dos efeitos benéficos de um número incontável de ervas e plantas curativas, e especialistas nas mais diversas “magias” realizadas com o propósito de auxiliar pessoas que, por quaisquer razões (físicas, mentais ou espirituais), estejam tendo dificuldades em crescerem e se desenvolverem em suas vidas.

Nesses trabalhos de “magia” são utilizados com frequência elementos como mel (para “adoçar”), algodão (para “amaciar”), fitas e fios coloridos (onde são dados sete nós para “amarrar” as “energias e influências negativas”), água doce (para “limpar”) ou salgada (para “proteger” e “descarregar”), velas brancas (para “iluminar”), e ervas e plantas que variam conforme os objetivos do “trabalho”, sendo as mais comuns: arruda, guiné, alecrim, boldo (“tapete de Oxalá”) e rosas brancas.

A esse respeito, lembro-me que certa vez, em um “trabalho” de fortalecimento do anjo da guarda realizado para uma pessoa da minha família que na ocasião apresentava sinais de grande descontentamento e desencorajamento com a vida, tive a nítida sensação de ter compreendido o que significa a expressão “magia branca”. O “trabalho” em questão foi realizado em um ritual particular (num dia específico previamente marcado) pelo próprio Pai José do Rosário, e consistiu basicamente em orações e na preparação de uma “firmeza” que foi mantida por uma semana em cima da estante do congá. Para a “firmeza” foram utilizados

os seguintes elementos: uma vela branca de sete dias; canjica cozida (de Oxalá); mel; algodão; uma foto da pessoa para quem se destinava o trabalho, com nome e data de nascimento escritos a lápis (o grafite era importante, como um elemento “da terra”); e um copo com água pura. O “trabalho” foi indicado pelo próprio Pai José do Rosário semanas antes, durante uma consulta que tive com ele em uma gira pública.

Como “conselheiros”, os pretos-velhos utilizam o que chamam de “envolvimento pela palavra” para passarem aos seus devotos um pouco da reconhecida sabedoria e experiência de vida que possuem, adquiridas à custa dos enormes sofrimentos, privações e sacrifícios a que foram submetidos como escravos. Oferecem conselhos e orientações para todos os tipos de problemas e dificuldades que lhes sejam trazidos, muitas vezes por consulentes aflitos e desesperançosos. Com um tom acolhedor, paciente, calmo e encorajador, um convite implícito para que o consulente se sinta seguro para “abrir seu coração” e desabafar seus sentimentos, temores e receios mais íntimos¹⁷⁹, “escutam” por longo tempo àqueles que os procuram – o que por si só já provoca comoção e efeitos apaziguadores nas pessoas, como pude atestar por meio de minha experiência como cambone – sempre prontos para, terminado o “desabafo”, transmitirem suas palavras de bondade, humildade e amor.

Dentre os sentidos mais comumente transmitidos por suas palavras envolventes e “cativantes”¹⁸⁰ durante as consultas – que pude constatar tanto por minhas próprias experiências na posição de consulente, quanto pelos atendimentos que pude acompanhar, sobretudo como cambone de Tio Gérson – destacam-se: a necessidade de se manter os pensamentos e os sentimentos sempre “bons” a partir de um “autopolicimento” contínuo¹⁸¹,

¹⁷⁹É bastante comum nas giras ver pessoas chorando copiosamente ajoelhadas diante dos pretos-velhos, que em geral mantêm suas expressões típicas de serenidade e brandura. Cabe ressaltar que poucas vezes vi consulentes chorando diante de quaisquer outras entidades da casa.

¹⁸⁰Curiosamente, os pretos-velhos são “cativos” (“escravos”) que, mais que quaisquer outras entidades do panteão, “cativam”. Considerando-se as notórias qualidades poéticas da “linguagem” umbandista, é provável que não se trate de mera coincidência.

¹⁸¹De fato, os pretos-velhos jamais deixam de, implícita ou explicitamente, reconhecer e salientar que o “mal” (a “sombra”) existe, no mundo e “dentro” de cada um, e está sempre à espreita esperando uma oportunidade, um momento de “fraqueza” e “descuido”, para produzir seus efeitos nefastos e perturbadores.

levando-se a vida com otimismo e esperança; a importância da perseverança e da aceitação das dificuldades; a ênfase na importância de valores “tradicionais” como a união conjugal, a família, o trabalho, as amizades (vínculos duradouros de uma forma geral), e o compromisso solidário (caridade) para com os “irmãos necessitados”; a ênfase no apego às virtudes, como a humildade, a bondade, a paciência, a calma e o altruísmo, como forma de se obter paz e harmonia; a importância de saber “escutar” ao próximo, estando-se efetivamente aberto para o “encontro” com o “outro” (com a alteridade); a ênfase na necessidade de se perdoar as ofensas recebidas; e a ênfase na importância de se estar atento a si mesmo e às próprias necessidades e sentimentos, especialmente nos momentos em que se deve fazer escolhas e definir rumos na vida (autoconhecimento e autoaceitação).

Acerca das “funções” rituais dos pretos-velhos, Pai José do Rosário afirma:

R: Existe algum tipo de trabalho que seja específico do preto-velho? Que diferencia o preto-velho de outras entidades do panteão?

P.J.R: Com certeza viu fio; zin, a zin negaiada véia fio, zin cuida zin zin da saúde fio da matéria, zin ocasionada pelo espírito, compreendeu zin fio? Zin zin existe zin males zin zin que hoje é matéria e que zin ortrorra fio foi do espírito, e que foi zin zin condensando a energia por farta da zin fiarada procura a espiritualidade, né zin fio? [...] zin somatiza e passa a ser um mar [mal] físico, compreendeu fio? E as zin negaiada zin véia fio, zin tem o trabalho árduo de zin envorve, de zin desmaterializar esse malefício, porque o principio foi espiritual, compreendeu fio? [...] e quando os fio chega nos pé do nego fio, com zin male de origem material né fio, adquirida por zin descuido das zin fiarada, por zin zin abuso da zin fiarada, o zin nego tem a zin condição de ajudar o fio com remédio fio que é buscado na natureza, compreendeu zin fio? E a zin fiarada zin zin zin ainda vai zin saber fio que a terra dá o alimento, dá a vida e dá a cura, compreendeu fio? Todos os males, fio, que hoje é físico e que não teve um principio espiritual, zin existe a cura na espiritualidade, através fio dos envorvimento das erva, das fava, das semente e dos chá, compreendeu fio? E toda essa zin porcariada, fio, que o senhor da capa branca [médico] dá pra zin fiarada zin tomá, fio, é zin buscado, fio, a origem é zin buscado na natureza, compreendeu zin fio? Zin seja zin origem minerar, zin seja zin zin vegetar fio, é zin buscado na natureza, compreendeu zin fio? Então cabe a zin negaiada véia fio, que é essa zin zin corrente determinada pelo pai lá de riba a arxiliá os fio que resgata nesse mundo de matéria, fio, a encontrá a cura da matéria através da mãe natureza, e a cura do espírito, fio, através dos envorvimento por elemento, compreendeu fio?

Como se vê, os pretos-velhos se ocupam da saúde de seus devotos, no sentido mais abrangente. “Psicólogos populares” que são, cuidam das mazelas do “espírito”: escutam, orientam, aconselham, acolhem, amparam, questionam e, acima de tudo, auxiliam seus consulentes a se “reconciliarem” consigo mesmos, antes que a “negação” ou mesmo a “revolta” (conflito) contra “outras” partes que compõem aquilo que se “é” – desejos inconscientes que interpelam o “eu”¹⁸² – literalmente “incorporem” na forma dos mais variados males e desordens físicas.

Nesse aspecto, pude constatar o quanto a “escuta” e a sutileza interpretativa dos pretos-velhos em suas consultas fazem lembrar, em muitos momentos, a prática desenvolvida por psicólogos em seus consultórios clínicos¹⁸³. A esse respeito, a utilização de um vocabulário próprio da psicopatologia (o conceito de “somatização”¹⁸⁴), parece confirmar de maneira categórica o paralelo que pode ser estabelecido entre os pretos-velhos e o “psicólogo clínico”. De fato, não obstante todas as categorias de entidades da umbanda possam ser tomadas como perspectivas enunciativas às quais correspondem específicos usos e alcances etnopsicológicos, minha experiência de campo permite afirmar que os “psicólogos” da umbanda por excelência são os pretos-velhos.

Já como “médicos populares”, cuidam das mazelas da “matéria”, oferecendo aos seus devotos toda a sua sabedoria acerca dos “remédios” que a própria terra pode oferecer, dádivas da natureza e da sabedoria ancestral a serviço da saúde daqueles que têm fé e acreditam nesses afamados “doutores” dos tempos das senzalas. A esse respeito, os pretos-velhos relatam que sua sabedoria sobre as plantas e ervas advém dos membros mais antigos de suas

¹⁸²Refiro-me aqui ao frágil “eu” da consciência; ou, resguardadas as nuances de cada teoria, o “ego” no constructo freudiano, e o “moi” na teoria de Lacan.

¹⁸³Conforme afirma Gérson, ao tentar explicar porque a maioria das pessoas que procuram o terreiro preferem consultar-se com os pretos-velhos: “[...] então, eles têm a condição de ouvir e de falar. Porque às vezes as pessoas precisam falar, né? E eles são bem... é como um terapeuta; ele te ouve, e ele consegue usar meios e palavras que te desbloqueiam pra poder falar; e em contrapartida quando você precisa ouvir eles têm as palavras certas para te falar. [...] têm coisas que apenas para o preto-velho as pessoas se sentiriam a vontade para dizer”.

¹⁸⁴Certamente a utilização desse termo também reflete as preocupações da comunidade religiosa em racionalizar suas vivências do sagrado a partir de um vocabulário pretensamente científico.

comunidades, sendo produto, portanto, de uma “corrente ancestral” de transmissão de conhecimentos (“tradição”) cujas origens remontam a um passado remoto.

Cabe destacar a crítica feita por Pai José do Rosário à medicina e à farmacologia contemporâneas, denúncia de um “velho sábio” dos “estranhos” tempos atuais em que a doença se tornou um negócio (a serviço do “ter” e não mais do “ser”) e em que existem pílulas “fáceis” e remédios sintéticos para “curar” praticamente de tudo. Em um nível mais sutil, essa crítica reflete ainda o sentido de um embate implícito entre “tradição” e “modernidade”, entre “sabedoria popular” e “sabedoria erudita”, onde Pai José do Rosário obviamente se coloca em defesa das primeiras, afirmando sem meias palavras a importância e a primazia da “medicina popular”, das soluções “enraizadas” na natureza e nas origens tradicionais (terra e ancestralidade) de homens simples de “pé no chão”.

Fora do contexto ritual propriamente dito, os umbandistas relatam evocar – mentalmente, na forma de preces e “firmezas de pensamento” – os pretos-velhos em suas vivências cotidianas fundamentalmente em três tipos de situações:

1) Situações de conflito ou tensão, geralmente associadas ao ambiente familiar e de trabalho, caracterizadas pelo “ânimo exaltado” dos envolvidos; nesses casos, geralmente evoca-se a “presença” e a “intervenção” dos pretos-velhos com o objetivo de que os mesmos tragam “calma” e “serenidade” ao ambiente, dando ao devoto e seus interlocutores o discernimento (“cabeça no lugar”) necessário para o apaziguamento e encaminhamento da situação de crise.

2) Situações ou momentos em que é necessário fazer “escolhas” ou tomar “decisões” importantes na vida; nesses casos, os pretos-velhos são evocados para auxiliarem as pessoas a tomarem suas decisões, intervindo tanto no nível “mental/emocional” – “elevando” o estado da pessoa a um nível de “serenidade” que a torne apta a refletir e avaliar a situação integralmente, em todos os seus pormenores e implicações (incluindo-se aí as vicissitudes que envolvem a complexidade do sujeito humano enquanto dividido e habitado por contradições)

para uma decisão “acertada”, ou, ao menos, mais “consciente”, “ética” e “coerente” – quanto no nível “espiritual” – “intuindo” a escolha “certa” desde Outros “lugares” significantes, através de mensagens de sabedoria cujo valor e legitimidade independem do crivo da razão consciente (como, por exemplo, em profusões de sentido que emergem de eventos ou objetos inesperadamente percebidos; em sensações ou ideias arrebatadoras e de valor premonitório; ou ainda, em sonhos e devaneios que provocam indisfarçável comoção).

3) Situações em que o devoto é solicitado a emitir opiniões e juízos em relação a determinado problema relacionado a outras pessoas, ou a aconselhar alguém que lhe pede auxílio e acolhimento em momentos de aflição e angústia; nesses casos, os pretos-velhos são evocados para que instruem e intuem (“iluminem”) seus “filhos” a orientarem da melhor forma possível, com “firmeza” e resiliência, àqueles que necessitam de palavras de consolo e sabedoria.

Além desses contextos profanos do cotidiano em que os pretos-velhos são chamados a participar da vida de seus devotos – enquanto presenças efetivas e ativas discerníveis sensível e subjetivamente – tais entidades parecem desempenhar ainda um importante papel no que se refere a processos de “adulhecimento” (“tornar-se adulto”) de jovens umbandistas, fornecendo aportes simbólicos para que os mesmos superem os desafios, inseguranças e incertezas que marcam o delicado processo que envolve a assunção de uma “adultividade” ou “senioridade”.

Em outros termos, os pretos-velhos simbolicamente medeiam a transição para a vida adulta, que implica o abandono de uma posição de “dependência” enquanto “filho” (adolescente amparado por um “pai”), em detrimento de um novo “lugar” enquanto “pai” (de família), agente não apenas integralmente responsável por si mesmo, mas também potencialmente apto a “sustentar” (em sentido amplo) um novo lar e uma nova família (ter seus próprios “filhos” e, conseqüentemente, “ser ancestral” de alguém)¹⁸⁵.

¹⁸⁵Na verdade, cabe destacar que ter ou não filhos efetivamente pouco importa nesse caso. Isso porque “tornar-se pai” não se apresenta aqui como experiência vivida concreta e empiricamente, mas sim como inscrição numa “função” simbólica dada e referendada pelo Outro.

No Terreiro de Umbanda Pai José do Rosário, esse uso notadamente etnopsicológico dos pretos-velhos evidenciou-se, sobremaneira, através das relações estabelecidas entre Pedro e Gersinho – filhos médiuns do pai-de-santo Gérson – com seus respectivos pretos-velhos, Pai Francisco do Congo e Tio Gérson de Angola, e com Pai José do Rosário.

Ambos, ao serem questionados acerca das relações que estabelecem com seus pretos-velhos em suas vivências cotidianas, relataram que no início de seus desenvolvimentos mediúnicos praticamente não tinham quaisquer contatos com eles fora do contexto das giras, evocando sempre que julgassem necessário o preto-velho do pai, Pai José do Rosário. No caso de Pedro, o mais jovem dentre os filhos de Gérson, e um dos que ainda moram com ele, isso ainda ocorre:

P: [...] ainda por costume, talvez seja uma falha minha, desde muito pequeno a gente sempre recorreu aos guias do pai pra tudo; até por eu ter começado a trabalhar agora, com certeza eles já estavam comigo desde sempre, mas eu ainda não conhecia, então ainda às vezes no susto de alguma situação, eu me pego chamando o Pai José.

Uma vez que as figuras de Pai José do Rosário e “pai Gérson” em vários momentos fundem-se e confundem-se na experiência subjetiva de Pedro e Gersinho – conforme pude constatar em conversas informais através de atos falhos e lampejos de humor (brincadeiras e piadas) – tudo indica que a paulatina “incorporação” de seus próprios pretos-velhos – não apenas no sentido estrito, em meio aos rituais, mas também no sentido amplo, em meio às vivências do cotidiano – apresenta-se como expressão, no nível do culto, e via de elaboração, através do simbolismo da umbanda, de seus respectivos processos de crescimento e “adulhecimento”, cujo ápice implica o “abandono” da dependência da casa do pai e a conquista de um novo “lugar” (concreto e simbólico), onde a “corrente ancestral” se renova e nasce, em toda a sua “consciência”, um novo “pai”¹⁸⁶.

¹⁸⁶ Patamar que Gersinho alcançou recentemente com seu casamento e o nascimento de sua primeira filha.

Certamente não por acaso, e corroborando com essa interpretação, Pedro e Gersinho incorporam pretos-velhos que possuem nomes bastante sugestivos. O primeiro, Pai Francisco, carrega a marca do significante “Francisco”, nome do “avô-de-santo” do terreiro, ou seja, do pai-de-santo de Gérson. Curiosamente, ao longo de todo o meu trabalho de campo não obtive quaisquer indícios de que algum membro da comunidade do terreiro tenha se dado conta dessa “coincidência”. Contudo, certa vez em conversa com Gersinho ele contou-me que já havia visto Pai Francisco, em uma de suas raras manifestações de vidência mediúnica, durante uma gira. Após descrever-me sua visão (uma típica imagem de preto-velho: um negro “velhinho” de cabelos brancos, vestindo roupas rústicas de algodão e portando uma bengala e cigarro de palha) comentou com naturalidade:

Ge: [...] então e tem uma coisa... sabe, eu até preciso depois falar com ele sobre isso, mas eu sinto que existe uma ligação muito forte entre ele [Pai Francisco] e a nossa casa, a nossa família; tem alguma coisa que a gente ainda não sabe, mas ele deve ter tido algum contato com a gente, muito próximo; pode ser um ancestral, né, ou alguém que esteve com a gente nessa vida aqui também¹⁸⁷.

Já o segundo, Tio Gérson, carrega a marca do significante “Gérson”, concomitantemente o nome do pai-de-santo da casa, do pai do médium que o incorpora, e do próprio médium. A esse respeito, Gersinho conta, inclusive, que o fato de incorporar um preto-velho homônimo constituiu-se em um problema no início de seu desenvolvimento mediúnico, deixando-o bastante confuso e inseguro: “me vinha o nome e eu pensava: Gérson? Mas o Gérson sou eu!”.

Em ambos os casos, a “coincidência” de nomes – ou, mais propriamente, a repetição de significantes claramente ligados a figuras paternas – indica o nível em que para esses médiuns a “incorporação” de seus respectivos pretos-velhos significou o despertar de um processo de “adulhecimento” e assunção de uma posição de “senioridade” perante o mundo. Seja de “escravos” a “senhores”, seja de “filhos” a “pais”, os pretos-velhos medeiam simbolicamente transformações que tocam o íntimo das pessoas; “metamorfoses” do “ser” que, embora demandem tempo e impliquem

¹⁸⁷Infelizmente, pouco tempo depois dessa conversa Pedro passou a sofrer com problemas de saúde e interrompeu seu desenvolvimento mediúnico, de modo que não pude investigar em maiores detalhes os “mistérios” de Pai Francisco.

“subidas” e “sacrifícios”, redimensionam existências e realidades viventes, estabelecendo novos patamares de harmonia construtiva e conciliação entre o sujeito e o Outro.

Sobre essa questão, cabe ainda uma última reflexão. Talvez o curioso fato de Tio Gérson possuir o vocativo de “tio” não tenha, afinal, relação com o fato de tratar-se de um preto-velho um tanto mais “severo” e “impaciente” que a maioria dos demais; ou se tal relação existir, o que na verdade me parece bastante provável, talvez seja uma relação apenas “secundária”, por assim dizer, não consistindo na explicação fundamental para sua condição de “tio”. O que pode ter sido, na realidade, determinante para isso é o fato de que talvez fosse explícito, pretensioso, confuso e “edípico” demais para Gersinho “incorporar” na umbanda e na vida seu próprio “Pai Gérson”. Assim, “Tio” (Gérson) pode ser uma espécie de solução de compromisso entre o desejo proibido de literalmente “ser o próprio pai”, incorporando-o, e o imperativo (dado pelo Outro, e consubstanciado nas “pegadas do pai”) de ascender à posição e “função” de “pai” (um novo “pai”), ou seja, de tornar-se um adulto independente, ciente de seus limites, responsável por seus atos e “Senhor” do próprio destino. Em síntese, a solução de um conflito (fundamentalmente edípico) entre “incorporar” (“ser”) o próprio “pai”, ou apenas, como deve ser, suas “pegadas”, marcas de uma “tradição ancestral”.

Por fim, cabe pontuar que no Terreiro Pai José do Rosário não são apenas os pretos-velhos que comumente oferecem consultas e os pretos-velhos da mata os únicos “espíritos escravos” que povoam o universo simbólico e as giras da comunidade. Na verdade, são cultuados no terreiro ainda outros espíritos que, embora sejam reconhecidos como pretos-velhos no sentido estrito – e não no sentido amplo atribuído aos pretos-velhos da mata, entidades que claramente compõem uma subcategoria bem definida – possuem idiossincrasias específicas que os diferenciam em algum nível dos pretos-velhos “tradicionais”, aqueles que jamais deixam de incorporar e que, a rigor, fazem parte de uma das “correntes” reconhecidas pela casa: Angola, Congo, Africana, Cabinda, Guiné e Moçambique.

Apesar de serem bastante diferentes entre si, todos esses “outros” pretos-velhos possuem em comum três características: 1) Raramente incorporam, quase sempre apenas em ocasiões “especiais”, ou seja, em datas que possuem algum significado importante ligado à linha dos pretos-velhos como, por exemplo, nas festas realizadas na semana do dia 13 de Maio, ou na gira da semana de 02 de Novembro (dia de finados), feriado católico em que se homenageiam os mortos. 2) Quando incorporam, tais entidades geralmente o fazem para a realização de algum trabalho espiritual rápido e pontual, permanecendo no corpo de seus “cavalos” apenas por períodos bastante curtos; além disso, falam pouco (quando falam) e não dão consultas, praticamente não interagindo com as pessoas presentes no congá. 3) Carregam a marca de terem sido negros escravizados em terras brasileiras.

Embora não cheguem a compor (sub) categorias específicas e bem demarcadas, como no caso dos pretos-velhos da mata, esses “outros” pretos-velhos ainda assim são “agrupados” e “classificados” pela comunidade do terreiro com base em seus desdobramentos simbólicos fundamentais, que tornam-se adjetivações de referência dessas entidades. Ao todo, existem cinco “outros tipos” de pretos-velhos: os pretos-velhos da calunga grande, do mar, ou ainda de Iemanjá; os pretos-velhos das almas; os pretos-velhos jongueiros, ou do jongo; os pretos-velhos de Obaluaê, do cemitério, ou da calunga (pequena); e os pretos-velhos (sobretudo, pretas-velhas) de Nanã.

Dentre estes, os grupos que largamente mais se assemelham aos pretos-velhos “de corrente”¹⁸⁸, chegando mesmo a confundirem-se com eles, são os pretos-velhos da calunga grande e os pretos-velhos das almas. Os pretos-velhos da calunga grande, a esse respeito, destacam-se ainda como os mais numerosos e os que se manifestam com maior frequência. De fato, até onde pude constatar, a maioria dos médiuns mais antigos e desenvolvidos do terreiro já incorporaram um preto-velho desse “tipo”, além do preto-velho “tradicional” com o qual trabalham nas giras públicas,

¹⁸⁸ Destaco que expressões como “tradicional”, “de corrente” e “outros tipos”, utilizadas aqui em relação aos pretos-velhos, não são próprias da comunidade do terreiro, mas sim uma tentativa de organizar o texto, tornando-o mais claro em relação às demarcações (essas sim parte da vivência religiosa dos devotos) existentes no interior da ampla e diversificada categoria espiritual dos pretos-velhos.

e do preto-velho da mata. Na verdade, nos dizeres dos membros da comunidade os pretos-velhos da calunga grande por vezes confundem-se com os pretos-velhos “tradicionais”, já que entidades deste segundo grupo como, por exemplo, Pai José do Rosário, são também referidas a partir de expressões como “de Iemanjá”, ou “que trabalham com as energias do mar”.

Ao longo de todo meu trabalho de campo presenciei a manifestação de apenas dois pretos-velhos da calunga grande “propriamente ditos”: Pai Benedito da Calunga Grande, no pai-de-santo Gérson, e Nego João da Maré, no pai-pequeno Gersinho. Os referidos pretos-velhos da calunga grande incorporam sempre imediatamente após a passagem dos pretos-velhos “tradicionais”, ou em meio a eles. Após a incorporação costumam fazer as já mencionadas reverências típicas dos pretos-velhos, dirigindo-se em seguida para o altar ritual, diante do qual riscam seus pontos e “firmam” sobre eles velas brancas. Quase sempre desincorporam logo após terminarem de riscar seus pontos¹⁸⁹, os quais trazem basicamente os mesmos elementos que compõem os pontos dos pretos-velhos “de corrente” (“cruzes” e “estrelas”), apenas enfatizando, como seria de se esperar, os elementos alusivos ao mar.

Figura 5: Pontos riscados dos pretos-velhos da calunga grande Pai Benedito da Calunga Grande e Nego João da Maré; do preto-velho das almas Pai Antônio das Almas; e de uma preta-velha de Nanã chamada Nanã Concha do Mar¹⁹⁰, respectivamente.

¹⁸⁹Cabe destacar que jamais vi os dois pretos-velhos da calunga grande incorporados ao mesmo tempo, ou seja, quando um incorpora e riscar seu ponto o outro ou não se manifesta, ou se manifesta depois e ainda mais brevemente, sem riscar seu ponto.

¹⁹⁰Saliento que jamais presenciei esse ponto sendo riscado; aliás, jamais vi pessoalmente quaisquer pontos riscados de pretos-velhos de Nanã, de Obaluaê, ou do jongo. Tive acesso a esse ponto graças a Gilson, que gentilmente cedeu-me suas antigas anotações, oriundas da época em que tinha o hábito de catalogar os pontos riscados de todas as entidades novas que incorporavam no terreiro. Trata-se do ponto de uma preta-velha de Nanã que incorpora muito raramente em Gérson.

Os pretos-velhos da calunga grande são entidades que pouco falam, e quando o fazem proferem apenas palavras muito pontuais dirigidas aos cambones que os atendem, solicitando alguma coisa (como a “pemba” para riscarem seus pontos). Em relação às suas performances corporais, comparativamente aos pretos-velhos “tradicionais”, pode-se perceber que se movimentam ainda mais lentamente e com o corpo mais curvado, sugerindo dificuldade no caminhar. A esse respeito, comparando Pai Benedito da Calunga Grande com Pai José do Rosário, Pedro comenta: “Pai Benedito quando ele fala, ele parece assim meio que mais cansado, não saberia te explicar; ele fala assim com mais dificuldade, mais pausadamente. A forma que ele toma é diferente; ambos se curvam, mas ele vem com as duas mãos para baixo, com as mãos sobre o joelho”.

Somando-se a isso, Gérson e Gersinho relatam que quando incorporam seus pretos-velhos da calunga grande, após a desincorporação sentem-se mais cansados, ofegantes e com o corpo mais pesado do que quando incorporam seus pretos-velhos “tradicionais”. Ambos atribuem isso ao fato de esses pretos-velhos serem “entidades de limpeza” que manifestam sua presença justamente para “carregar” (eis o “peso” que faz com que se curvem tanto) as “energias negativas” presentes no terreiro, levando-as para serem “descarregadas” no mar.

Menos numeroso e de incorporação menos frequente, os preto-velhos das almas são, no que tange à performance corporal, bastante semelhantes aos pretos-velhos da calunga grande. Também se caracterizam pela fala e pelo caminhar cansado e ofegante, sugerindo a imagem de uma pessoa muito idosa, no limiar de sua força vital. A esse respeito, uma vez que tanto as “almas” quanto o “mar” parecem ancorar na umbanda sentidos ligados a “morte”, o “peso” dessas entidades pode ser pensado ainda como um “lembrete” ao médium vivente de sua irremediável finitude, dado através de uma experiência sensível em que o mesmo experimenta em seu próprio corpo (literalmente “incorpora”) algo do cansaço e do peso que

marcam a condição de se estar “à beira da morte” (ou “à beira do “mar”, como ilustra o ponto riscado de Nego João da Maré).

Ao longo do meu trabalho de campo tive notícia de apenas dois pretos-velhos indiscutivelmente pertencentes ao grupo das almas: o já referido Pai Benedito das Almas¹⁹¹, que incorpora em Sônia, e Pai Antônio das Almas, que incorpora em Gersinho. Dentre estes, apenas presenciei a manifestação do segundo, e ainda assim uma única vez, na gira da semana de finados de 2010, ocasião em que permaneceu incorporado apenas durante o breve período necessário para riscar seu ponto. Aliás, em relação ao ponto riscado de Pai Antônio das Almas (ver figura 5), vale destacar que o mesmo explicita e corrobora de forma contundente alguns dos já explorados sentidos relativos aos significantes “cruz”, “subida” e “sacrifício” (no que se refere, inclusive, à identificação com o martírio de Cristo) em meio ao universo simbólico dos pretos-velhos.

Mais reduzido ainda é o número de pretos-velhos jongueiros que incorporam no terreiro: apenas um, Nego João do Jongo, que também incorpora no pai-pequeno do terreiro, Gersinho¹⁹². Antes de apresentar esse singular preto-velho e analisar as implicações de sua presença em um terreiro de umbanda, é necessário algum entendimento do que é o jongo.

Segundo Breschigliari (2010, p. 32; 35), baseada em informações extraídas de documentos oficiais do IPHAN (Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional), o jongo é uma manifestação cultural brasileira de origem africana,

[...] uma dança que teria elementos semelhantes às danças trazidas da África com os negros de Angola que, em fins do século XVIII, se consolidaram no sudeste brasileiro para trabalhar como escravos nas fazendas de café e cana-de-açúcar. [...] Segundo o dossiê do IPHAN, palavras originárias de línguas

¹⁹¹Eis aqui o que parece ser uma espécie de “interseção” semelhante àquela existente em relação aos pretos-velhos da calunga grande e Pai José do Rosário. Isso porque não obstante seja claramente um preto-velho das almas, Pai Benedito das Almas também é caracterizado em alguns momentos como “de Angola”.

¹⁹²Gersinho, por sinal, é o médium do terreiro que incorpora o maior número de pretos-velhos, seis ao todo: Tio Gérson de Angola, Manuel do Catão da Mata, Nego João da Maré, Pai Antônio das Almas, Nego João do Jongo e um preto-velho de Obaluaê de nome desconhecido. A título de comparação, o pai-de-santo Gérson incorpora “apenas” quatro pretos-velhos: Pai José do Rosário, Nego João da Mata, Pai Benedito da Calunga Grande e Nanã Concha do Mar.

bantu – tais como angoma, caxambu, tambu, guaiá, entre outras – e alguns valores – como a reverência aos ancestrais e o uso mágico da palavra – constituem de maneira fundamental o vocabulário e as práticas do jongo.

Fenômeno intrinsecamente popular e afro-brasileiro, o jongo manifesta de maneira contundente elementos da herança cultural banto, tendo se constituído a partir de intercâmbios e interpenetrações culturais semelhantes aos que deram origem a outras modalidades de sobrevivências africanas (bantos) em terras brasileiras, como as congadas, a capoeira e a própria umbanda.

No que se refere às aproximações com a umbanda e os pretos-velhos, além da questão da ancestralidade deve-se destacar o apelo à importância do uso “mágico” da palavra (certamente análogo àquilo que os pretos-velhos chamam de “envolvimento pela palavra”), sobretudo na medida em que tal apelo adquire grande parte do seu significado em meio ao jongo através da evocação, ao ritmo dos tambores, de pontos cantados – que podem ser de vários tipos, dependendo da função que desempenham para o grupo em dado momento (BRESCHIGLIARI, 2010) – que se assemelham muito com os pontos cantados entoados durante as giras de pretos-velhos em terreiros de umbanda¹⁹³.

Indubitavelmente esta breve explanação sobre o jongo é esclarecedora no que tange à compreensão da performance de incorporação de Nego João do Jongo, aspecto em torno do qual manifesta-se sua característica mais singular, e a mais significativa diferença entre esta entidade e os demais pretos-velhos do terreiro. Isso porque Nego João do Jongo é, sobretudo, um preto-velho que dança. Não a dança cadenciada, lenta e relativamente breve (em relação ao tempo de incorporação) de Pai José do Rosário e alguns outros pretos-velhos; trata-se, nesse caso, de uma dança em ritmo veloz e alegre, conduzida com agilidade e desenvoltura durante praticamente todo o tempo em que permanece “em terra”. Fundamentalmente Nego

¹⁹³Nos pontos cantados do jongo é comum encontrarem-se, inclusive, referências aos orixás afro-brasileiros (como Oxalá, Xangô e Iemanjá) e a localidades africanas (como Congo e Angola), como evidenciam alguns exemplos citados por Breschigliari (2010).

João do Jongo incorpora no terreiro para dançar, e dançando desempenha seu papel ritual e espiritual junto aos demais pretos-velhos da casa.

Ainda em relação à sua performance corporal, Nego João do Jongo distingue-se de todos os demais pretos-velhos por ser o único a manifestar-se totalmente ereto, sem se curvar. Além disso, embora pouco falante, quando fala comunica-se de maneira rápida e despojada, com grande desenvoltura. A esse respeito, Gersinho comenta que Nego João do Jongo é para ele o preto-velho mais “leve” em termos da sensação física vivenciada após a desincorporação. De fato, a entidade lembra bastante os espíritos da linha dos baianos, que mais não fosse pelo fato de, como os baianos, não fumar cachimbo, mas sim cigarro de palha.

Presenciei a incorporação de Nego João do Jongo (N.J.J) apenas três vezes ao longo de todo meu trabalho de campo, sendo duas delas durante as festas dos pretos-velhos de 2009 e 2010. Em todas, o preto-velho jogueiro incorporou ao final das consultas dos pretos-velhos, logo após a desincorporação de Tio Gérson e com Pai José do Rosário ainda presente. Na última delas (Maio de 2010), obtive autorização para conversar com ele brevemente, ocasião em que se apresentou com suas próprias palavras:

N.J.J: Zin o zin negaiada do zin jongo, zin fio, é zin negaiada que vem zin cá zin trabaíá, mas que traz os vibrador zin das dança do zin jongo, né zin fio? Que zin quando cá, zin quando zin escravo ainda as negaiada, e nos momento dos vosso festejo, né zin fio, zin dançava o jongo em zin louvação a zin, a zin Nosso Senhor Jesus Cristo, que trouxe a zin tudo as zin negaiada as condição de triar as dificurdade da zin escravidão, né zin fio, na certeza que as formosura tava no findar zin desse sofrimento, viu zin fio? Compreende o que o nego zin fala? E zin foi escravo também, viu zin fio. Num determinado momento das caminhada terrena em uma dos existir do nego, né zin fio, o nego zin triô as zin dificurdade da zin escravidão. E de vez em quando as fiarada zin tá nas matéria, né zin fio, zin lamenta um cadiquinho mais, zin reclama um cadiquinho mais, zin das vez pelo incompreender que a zin matéria traz o esprito, né zin fio? Mas zin quando zin retorno zin cá pro zin prano da espiritualidade, compreendeu zin os motivo de tudo essa caminhada zin árdua, né zin fio? Pra agradecer as oportunidade, que zin seguiu os zin orientar, que a zin corrente deu ao zin nego zin cá zin Jongo, zin nego zin João do zin Jongo, pra zin triar os zin compreender, o zin evoluir, e zin prestar a caridade. Zin errado zin aqueles que zin pensa que zin porque o nego zin zin gruda nas cacunda do zin cavalo zin uma lua zin cada zin muitas, né zin fio, zin trambuca zin um cadiquinho só. O nego vem zin cadiquinho zin mais esticado que a zin negaiada zin porque é assim que os vibrador dessa zin corrente zin detrermina o nego zin trabaíá.

É interessante no relato de Nego João do Jongo a associação do jongo com a escravidão, sendo o mesmo apresentado como uma atividade de “louvação” e devoção “cristã” dos cativos nos terreiros de suas senzalas. Ao aproximar a umbanda dos pretos-velhos (implícita no sentido da louvação a Cristo) com a tradição do jongo, e ambas à escravidão, Nego João do Jongo constrói uma narrativa em que resgata a raiz comum de duas formas hoje distintas de manifestação da herança banto em terras brasileiras. Assim, nos meandros da memória coletiva parece estar ainda preservado um sentido de unidade em relação às origens de tradições “ancestrais” que remetem aos primórdios da formação do povo e da identidade afro-(banto)-brasileira.

Em relação ao preto-velho Nego João do Jongo cabe pontuar, por fim, que as notórias semelhanças existentes entre ele e os espíritos dos baianos sugerem a existência de implícitas ligações simbólicas entre estas duas importantes linhas do panteão umbandista, tal indício adicionando-se à já comentada aproximação atinente à dimensão “catimbozeira” dos pretos-velhos da mata. Sobre isso, talvez Concone (2001) tenha de fato razão ao considerar o baiano como uma categoria “desdobrada” da matriz simbólica do preto-velho, caracterizando-se, sobretudo, como a figura do “preto jovem”, mestiço e migrante. Certo é que pensar Nego João do Jongo como um “preto-jovem” certamente faz sentido à luz de suas performances “leves”, dançantes e cheias de vivacidade, que tanto destoam do “peso” e dos movimentos cansados e ofegantes dos pretos-(efetivamente)-velhos.

Dentre todos os “tipos” especificados de pretos-velhos que incorporam no Terreiro de Umbanda Pai José do Rosário, o único composto majoritariamente por espíritos femininos, ou seja, por pretas-velhas, é o dos pretos-velhos de Nanã¹⁹⁴. Orixá feminina do candomblé assimilada pela umbanda, e intimamente relacionada a Obaluaê (de quem seria a mãe, segundo a mitologia ioruba), Nanã é tida como a mais antiga (espécie de matriarca) divindade

¹⁹⁴E de fato, essa prevalência de pretas-velhas no que se refere ao âmbito da associação entre pretos-velhos e Nanã – muito provavelmente fruto da identificação dessas entidades com o gênero da orixá – foi a única diferença significativa que encontrei entre pretos-velhos e pretas-velhas ao longo do meu trabalho de campo.

das águas, uma deusa poderosa e misteriosa que simboliza o ciclo morte/renascimento na natureza, e que seria responsável pelo recolhimento, acalanto e proteção dos mortos (AUGRAS, 2008). Segundo a comunidade do terreiro, Nanã é a orixá do barro e da lama, do encontro da água com a terra, simbolizando a água que não é corrente, que para e faz poça.

Os pretos-velhos e pretas-velhas de Nanã são entidades que incorporam muito raramente no Terreiro Pai José do Rosário, em geral apenas uma vez por ano, na gira da semana do dia de finados. Incorporam no final da gira (após a passagem de todos os demais pretos-velhos, das caboclas de Oxum e das caboclas de Iemanjá) juntamente com as caboclas de Nanã – outras entidades da casa também regidas por essa orixá – para completarem a “limpeza espiritual” do ambiente e dos devotos.

Os pretos-velhos e pretas-velhas de Nanã pouco falam e riscam seus pontos apenas em ocasiões muito raras. Possuem uma performance de incorporação similar à da maioria dos pretos-velhos no que tange a andarem com o corpo bastante curvado, mas diversa em função de alguns detalhes peculiares: permanecem o tempo todo de cabeça baixa, ocultando a face, e com os braços esticados para baixo arrastam as costas das mãos pelo chão enquanto caminham. Durante sua permanência no terreiro, essas entidades ficam dando voltas pelo congá e, em certo momento, recebem de seus cambones um punhado de lama (mistura previamente preparada de areia e água do mar) com o qual passam o restante do tempo esfregando as mãos e, eventualmente, passando pelo corpo de algum devoto presente.

Finalmente, os pretos-velhos de Obaluaê destacam-se por serem provavelmente as entidades mais misteriosas e difíceis de ver do terreiro. São regidos por Obaluaê que, como Nanã, é um orixá originalmente do candomblé; temido e respeitado, é comumente associado a terra, às doenças venéreas (em especial à varíola) e sua cura, aos cemitérios e à morte (AUGRAS, 2008).

De partida, os pretos-velhos de Obaluaê distinguem-se em relação a dois aspectos ligados ao contexto de suas incorporações: 1) Além de incorporarem muito raramente (o que não é nenhuma exclusividade), suas manifestações são, até onde constatei, imprevisíveis; na prática, parece não haver nenhum padrão para suas incorporações, e, ao contrário dos demais, jamais os vi nas giras anuais especialmente consagradas aos pretos-velhos. 2) São os únicos pretos-velhos que incorporam logo no início das giras, antes da linha de “passe” e consulta, no momento em que comumente ocorre a incorporação dos caboclos de Ogum.

Espíritos com função ritual de “limpeza” e “desimpregnação de energias”, os pretos-velhos de Obaluaê são considerados pela comunidade como responsáveis, no âmbito da espiritualidade, por “trabalhos” que envolvem a manipulação e o “descarrego” de energias “pesadas” e “densas”, que precisam ser realizados em “esferas menos evoluídas do astral”. A esse respeito, Gersinho afirma que sente muito cansaço após desincorporar seu preto-velho de Obaluaê, sendo uma das mais “pesadas” entidades dentre aquelas com as quais trabalha na umbanda. Nesse sentido, esses pretos-velhos são tomados ainda pela comunidade como próximos aos exus e aos pretos-velhos da mata, outros espíritos especializados nesse mesmo tipo de manipulação e trabalho espiritual.

Outro aspecto que chama a atenção nos pretos-velhos de Obaluaê é sua performance de incorporação, absolutamente única no terreiro: ligeiramente curvadas essas entidades circulam pelo congá fazendo movimentos muito rápidos e repetitivos com os braços esticados para frente e as duas mãos fechadas e juntas uma sobre a outra em forma de punho; os braços movimentam-se para cima e para baixo, e simultaneamente para trás e para a frente (descrevendo círculos longos em sentido anti-horário), ao mesmo tempo em que as entidades giram em torno de si mesmas, e emitem um ruído que mistura um chiado emitido pela boca (algo como “schschsch”) com o som de uma respiração forte e ofegante.

De acordo com a interpretação da comunidade, essa espécie de dança dos pretos-velhos de Obaluaê simboliza o ato de “limpeza” do congá contra influências negativas, de retirada das energias ruins para serem levadas embora e descarregadas na terra da calunga (cemitério)¹⁹⁵. Já perto do final de suas breves incorporações, alguns desses pretos-velhos (como os de Gersinho e Sônia¹⁹⁶) percorrem ainda o congá dando fortes abraços em todos os presentes, gesto ritual que segundo a comunidade significa que tais entidades estão “puxando energias negativas” e, assim, “limpando” seus devotos.

Como se vê, a grande diversidade de “outros” pretos-velhos existente no Terreiro Pai José do Rosário embora sem dúvida diga algo sobre a importância fundamental dessas entidades no contexto da vivência religiosa de toda essa comunidade, e também da sólida presença delas no que tange à umbanda da região de Ribeirão Preto de maneira geral¹⁹⁷, pouco acrescenta em termos de novas associações e desdobramentos simbólicos da categoria espiritual preto-velho, apresentando em grande medida, no que tange aos objetivos desse estudo, reiteraões de significantes já apreendidos, e, conseqüentemente, ratificações de muitas das análises previamente realizadas.

Vale destacar, contudo, a vigorosa recorrência de significantes e referências que, direta ou indiretamente, remetem à questão da “morte” e do “morto” – nitidamente presente em todos, à exceção de Nego João do Jongo – o que no contexto dos pretos-velhos também evoca quase que imediatamente a temática da “ancestralidade” e, por extensão, da “finitude”.

Em suma, o Terreiro de Umbanda Pai José do Rosário certamente não é apenas uma casa de pretos-velhos, mas, sobremaneira, uma casa de muitos e diversificados pretos-velhos; entidades que para além de suas diferenças e nuances idiossincráticas revelam-se, acima de

¹⁹⁵Todas as pessoas com quem conversei sobre a dança desses pretos-velhos emitiram a opinião de que a mesma assemelha-se ao gestual de uma pessoa “varrendo a sujeira para fora de casa”.

¹⁹⁶Embora quase nunca participe das giras, nas ocasiões em que os pretos-velhos de Obaluaê incorporam no terreiro, Sônia (filha de Obaluaê) entra no congá e também incorpora, retirando-se tão logo esses pretos-velhos tenham partido.

¹⁹⁷Evidência que pode ser facilmente confirmada visitando-se outros terreiros da região, dentre os quais incluo os três terreiros que, apesar do trabalho de campo desenvolvido, não inclui diretamente nos dados apresentados nesse estudo, por razões já explicadas.

tudo, semelhantes tanto em sua filiação a um eixo simbólico comum no interior da idiomática umbandista, quanto em sua habilidade para expressar e elaborar sentidos complexos e refinados que tocam o íntimo da experiência humana. Como os homens encarnados são múltiplos em suas formas, revelando-se “unidade” apenas para além das aparências; ou seja, em sua essência (“espírito”) de “ser-preto-velho”.

3.3 Os pretos-velhos e o pesquisador

Antes de concluir a apresentação dos resultados de minha investigação sobre os pretos-velhos do Rosário, julgo indispensável dizer algo mais sobre minha implicação pessoal no contato com eles, ou mais precisamente, sobre os efeitos de transformação que seus dizeres e ensinamentos suscitaram em mim. Para tanto, relatarei, ainda que brevemente, duas situações (uma consulta e uma “confusão”) que me parecem bastante significativas do tipo de efeito subjetivo que essas entidades podem provocar em seus interlocutores, bem como do alcance etnopsicológico que possuem enquanto Outro olhar interpelante capaz de refletir e revelar facetas insuspeitas ou mesmo inadmissíveis ao sujeito humano.

Certa vez ainda no início do trabalho de campo, em uma consulta com a preta-velha Mãe Maria Conga – entidade que incorpora em uma médium antiga da casa, chamada Marilda – depois de terminada a minha exposição acerca das dificuldades que estava tendo na época com a definição de alguns rumos da minha vida, sem dizer uma só palavra ela bateu uma das mãos espalmadas com força contra minha testa e em seguida contra meu peito.

Diante do impacto inesperado, tive um sobressalto que me tirou imediatamente do estado de torpor indiferente em que eu me encontrava. No fundo, sem dar-me conta eu ainda

via os pretos-velhos como meros “objetos” de investigação, e não acreditava realmente que eles poderiam ajudar-me num nível pessoal. A consulta era para mim, portanto, muito mais um exercício do trabalho de pesquisador que um real pedido de auxílio.

Após um instante de silêncio em que permaneci atônito, a preta-velha, num tom severo mas acolhedor, disse-me então: “tem que tá junto fio, tem que apontar na mesma direção”. Compreendi então que Mãe Maria Conga estava me mostrando por meio de um gesto expressivo que eu precisava seguir o caminho do meu “coração”, do meu “desejo”, e “olhar” para meus próprios sentimentos para ter o correto discernimento de decidir pelo que seria melhor para mim.

Esse episódio com a preta-velha me marcou e comoveu muito na época, fazendo um enorme sentido em minha vida. Ajudou-me a compreender, por exemplo, o quanto eu era – e na verdade ainda sou, embora tenha aprendido muito graças à jornada empreendida até o presente momento – uma pessoa demasiadamente racional e arrogante, ávida por estar sempre “certa” e querer saber e dar sentido a tudo, menosprezando minhas próprias emoções (e as dos outros) em detrimento de orgulhosamente apegar-me aos imperativos soberanos de uma bem fundamentada retórica argumentativa.

Por outro lado, essa consulta também continha mensagens em outros níveis, como pude me dar conta tempos depois. Do ponto de vista de meu trabalho de campo, foi uma mensagem plena de sentidos “transferenciais” emitidos pelo “campo” diretamente a mim, expressiva da visão que a comunidade tinha na época acerca do “lugar” de “pesquisador” que eu havia assumido junto ao grupo¹⁹⁸. Em outros termos, Mãe Maria Conga não se comunicou comigo apenas enquanto “sujeito-consultante”, mas também enquanto “incorporado” da posição de “sujeito-pesquisador” que acabava de iniciar um estudo junto ao grupo.

¹⁹⁸Como pude confirmar posteriormente em várias situações de conversas e “brincadeiras” informais.

Nesse sentido, Mãe Maria Conga parece ter expressado implicitamente em sua fala a concepção que a comunidade e os pretos-velhos tinham em relação à figura “outra”, “estranha”, do “pesquisador-psicólogo”: alguém que apesar de ser portador de um conhecimento racional e de uma sabedoria letrada e abstrata das coisas da “mente” e do “cérebro”, ainda precisa aprender muito sobre as coisas do (próprio) “espírito” (e da “espiritualidade”).

Além disso, essa experiência vivida com Mãe Maria Conga também diz muito (e diz a mim, revestido da “carapaça” de pesquisador) sobre uma nuance importante acerca da sabedoria dos pretos-velhos: a saber, a de que a sabedoria dos pretos-velhos nada tem a ver com o conhecimento erudito e letrado produzido por cientistas e intelectuais no contexto das afamadas instituições acadêmicas¹⁹⁹; trata-se de um conhecimento de Outra ordem, expresso em Outro nível, por certo mais visceral, transformador e existencialmente relevante que grande parte da ciência (inclusive psicológica) que se produz dentro dos gabinetes emparedados das universidades e centros de pesquisa.

Em relação a isso, em várias ocasiões em que conversei com pretos-velhos sobre os rumos da minha pesquisa, me foi feito o alerta de que para realmente compreendê-los e poder escrever sobre sua “essência” em meu trabalho, eu teria que fazer isso “com o coração e o espírito”, encontrando essa “essência” em meus próprios sentimentos; do contrário, não conseguiria atingir plenamente meus objetivos e todo meu esforço seria desperdiçado em palavras “fáceis” e “vazias”, palatáveis apenas, e talvez, ao meu orgulho exigente. Não bastava conhecê-los racionalmente com o pensamento (conceitos e ideias), mas era imprescindível compreendê-los desde as profundezas da “alma”, entrar em contato com (“incorporar”) “meu próprio preto-velho”, encontrar, enfim, no íntimo do meu “ser” as ressonâncias de um efetivo “encontro” com o sagrado enunciante.

¹⁹⁹Até mesmo porque os pretos-velhos apresentam-se como sujeitos analfabetos e iletrados, totalmente alheios ao mundo pretensamente erudito dos livros e das proposições científicas.

Ao incitarem em mim a assunção de um efetivo (e humilde) “lugar de escuta” em relação às suas formas de se revelar – ou, em outros termos, ao me ajudarem a estar apto a perceber e sentir os efeitos subjetivos de “ser afetado” pela espiritualidade – os pretos-velhos se revelaram em sua “essencialidade” não apenas como um “objeto” a ser conhecido, um saber que, afinal, estariam totalmente dispostos a transmitir a qualquer pessoa capaz de colocar-se numa “posição” de “aprendiz” (sendo irrelevante, a esse respeito, ser ou não um “pesquisador”); mas também como portadores e tutores de uma atitude “metodológica” necessária para se conhecer e compreender o que quer que seja do âmbito do “Espírito” (inclusive eles próprios enquanto espíritos).

Como diz um preto-velho “anônimo” – numa mensagem que com propriedade poderia ter sido dirigida a mim no início da pesquisa – “eu-lírico” de um belíssimo ponto cantado entoado em todas as giras de preto-velho no terreiro: “Seu doutorzinho, quer que chame de doutor?/ É desaforo, cativo já acabou/ Branco sabe ler, branco sabe escrever/ Só não sabe o dia que morre, o negro é quem vai dizer”.

Por muito tempo, ao ouvir e cantar esse ponto nas giras do terreiro “confundi” o último verso com “Só não sabe onde é que mora, o negro é quem vai dizer”, até ser corrigido por algumas pessoas da comunidade em uma conversa fortuita, o que me causou enorme surpresa, e mesmo incredulidade²⁰⁰. Ao saber do “engano” lembrei-me de um sonho esclarecedor que havia tido meses antes, em que estavam presentes, simbolicamente, os pretos-velhos, pessoas da minha família e certa “moradia” que tinha relação inequívoca com uma experiência “erudita” e plena de “arrogância” dos tempos da minha graduação em psicologia. Para resumir, o impactante sonho, da forma como o interpretei, revelou informações importantes sobre mim e sobre a maneira “equivocada” com que eu me relacionava, desde longa data, com meu “passado” e com meus “antepassados” (enfim, minha herança ancestral).

²⁰⁰Nas giras seguintes fiz questão de prestar atenção a todos no terreiro para ouvir exatamente o verso que entoavam, dando-me conta, por fim, de que realmente havia passado dois anos “ouvindo errado”.

“Onde é mesmo que você mora, Rafael?” Era o que por muito tempo me perguntavam humilde e pacientemente os pretos-velhos desde o íntimo do meu “Outro-ser” (inconsciente). Felizmente, conforme prometia o ponto cantado, eles sabiam, sempre souberam, e me mostraram, permitindo que eu reencontrasse algo em mim mesmo desde muito perdido, e sofresse uma transformação, ainda em curso, que certamente colocou-me bem mais perto do que se poderia chamar de “ser-elo-de-uma-corrente”, com harmonia e paz (interior).

4. Considerações Finais

Ao final do percurso, algumas considerações são necessárias no sentido de avaliar as implicações de certas escolhas diretamente relacionadas à conformação do texto final produzido. Além disso, num esforço de síntese dos dados e análises apresentados, sublinharei os aspectos que se revelaram constitutivos daquilo que de mais essencial a presença dos pretos-velhos na umbanda “expressa”, “elabora”, “sustenta” e “alcança” simbólica e etnopsicologicamente.

De partida, é preciso reafirmar categoricamente que este estudo propõe-se como genericamente válido em relação aos pretos-velhos da umbanda, não obstante tenha se focado na apresentação e análise de dados relativos a apenas um terreiro em particular. Tal pretensão justifica-se posto que foi desenvolvido trabalho de campo junto a quatro terreiros distintos e independentes entre si. Assim, embora não tenham sido diretamente apresentadas, por razões previamente discutidas, as informações obtidas nos demais terreiros (além do Terreiro de Umbanda Pai José do Rosário) não foram de forma alguma preteridas, tendo se constituído, ao longo de todo o percurso, como uma fonte de aportes adicionais que se mostraram de suma relevância, não apenas reforçando minha convicção acerca da pertinência das análises empreendidas, como, sobretudo, auxiliando na discriminação dos elementos estruturantes e substanciais, daqueles meramente isolados e circunstanciais, referentes aos pretos-velhos.

A esse respeito, cabe salientar ainda que, ao se comparar os dados coletados nos diversos terreiros, impressiona a homogeneidade existente no que se refere ao repertório simbólico e aos usos e alcances etnopsicológicos mobilizados pela categoria espiritual preto-velho. Em outros termos, indiscutivelmente encontrei muito mais semelhanças entre os pretos-velhos dos diferentes terreiros do que diferenças; além disso, especificamente em relação às diferenças, em geral elas mostraram-se superficiais e pouco significativas, muito mais nuances e ênfases em um ou outro aspecto específico também presente, embora mais sutil ou discretamente, nas entidades dos outros terreiros (variações “quantitativas”, num certo

sentido), do que efetivas singularidades e idiossincrasias substanciais (variações “qualitativas”) que apontassem para distintas direções de análise.

Isso posto, resta dizer que a escolha do Terreiro de Umbanda Pai José do Rosário como caso-modelo para o exame do universo dos pretos-velhos mostrou-se, ao final, extremamente profícua. De fato, em seu conjunto os dados obtidos nesse terreiro não apenas me permitiram abordar todos os temas e desdobramentos relevantes sobre os pretos-velhos que puderam ser apreendidos ao longo da pesquisa, quanto ainda apresentaram, na grande maioria dos casos, as suas mais ricas, contundentes e esclarecedoras expressões, adequadas, portanto, para analisá-los profundamente e em todos os seus aspectos fundamentais.

Em relação à escrita do texto, destaco que não foi tarefa fácil decidir acerca de qual seria a melhor forma de apresentá-lo no que diz respeito ao encadeamento e à sequência dos resultados e análises. Dessa forma, as divisões estabelecidas devem ser consideradas meras tentativas de organização do texto que não apenas se inter-relacionam como se interpenetram, pelo que não se refletem numa segmentação rígida, nem são dotadas, em si mesmas, de valor informativo ou analítico. Seja “na história”, “no espaço”, “em ato”, ou implicados nas experiências subjetivas de seus médiuns, consulentes e “pesquisadores”, os pretos-velhos se inscrevem das mesmas formas e são fundamentalmente os mesmos.

Como já destacaram outros autores, é inescapável a importância que o simbolismo da “escravidão” possui na construção dos personagens que compõem a categoria espiritual preto-velho. Entretanto, é necessário que se perceba que, para além de simplesmente atualizar num nível imaginal a memória coletiva afro-brasileira, os pretos-velhos, ao se proporem “escravos”, manifestam e “espelham” vivências subjetivas de seus devotos, permitindo e autorizando, por meio da evocação de um fato histórico convertido em metáfora de uma condição ontológica, a assunção de “posicionamentos” e “escolhas” possíveis frente às ocorrências e situações que os interpelam em suas vidas.

O verdadeiro encontro (“incorporação”) com o “ser-escravo” que habita em cada ser vivente (no limite, o “preto-velho” de cada um), ao mesmo tempo em que revela a presentificação perene e imperativa do “não” – “castração” fundante corolária, segundo propõe Bairrão (2010), da inscrição da “morte” na experiência subjetiva do homem – aponta o caminho de sua “superação” possível, consubstanciada na conciliação construtiva com o Outro – a subjetivação do próprio (desejo) inconsciente – como condição de reconhecimento e assenhoramento de si mesmo (“ser-senhor-do-próprio-desejo-Outro”).

Nesse sentido, e em outros termos, ao “serem-escravos” os pretos-velhos implicam e conformam o reconhecimento da condição humana enquanto limitada e sujeita a imperativos e poderes que governam o homem para além de sua frágil consciência (de si mesmo); mas apenas para, em seguida, mostrarem como através da aceitação e conciliação construtiva com os próprios limites e com a alteridade que permeia o “ser”, é possível “ascender” a uma nova “posição” de liberdade e autoria (potência), não tributária de “narcisismos” (superpotência) ou “vitimizações” (impotência). Ensinam, enfim, que é possível conviver em harmonia com a alteridade, em seus mais variados níveis, sem, por um lado, em vão negá-la ou enfrentá-la; ou, por outro, passivamente assujeitar-se à sua suposta autoridade intransigente e opressora.

Mais explicitamente, os pretos-velhos atuam na vida de seus devotos como uma “presença” reconfortante e norteadora dos “rumos certos” a serem seguidos, indicando um caminho que, não obstante mais árduo e sofrido (muito provavelmente uma longa “subida” a ser vencida com “sacrifício”), por certo conduz a uma direção recompensadora a “longo prazo” (no tempo necessário). Os pretos-velhos encarnam tudo aquilo que é reconhecido como “elevado” no homem, sua “luz interior”, definidora de sua capacidade intrínseca de desenvolver-se (“evoluir”) e ser uma pessoa “melhor” (mais “integrada”).

Outro aspecto fundamental é o da ancestralidade. Enquanto ancestrais, os pretos-velhos articulam sentidos de “origem”, “filiação” e “pertencimento”, tanto em termos daquilo

que significa imaginariamente ser “afrodescendente” e “afro-brasileiro” – ou mesmo “brasileiro”, já que, conforme afirma M. D. Souza (2006), os pretos-velhos parecem encarnar uma ancestralidade “multiétnica” – quanto em termos “familiares” (no sentido amplo do termo), ou seja, daquilo que significa fazer parte de uma coletividade permeada por laços de solidariedade, marcada tanto por “relações igualitárias” (“fraternais”) quanto, principalmente, pelas implicações de se estar sob a égide de um “Pai” (morto) – tomado psicanaliticamente como função da “lei” (simbólica) que inscreve o sujeito no universo da “Palavra”, nomeando seu desejo e fundando um “espaço” possível de “convivência” e “comunhão” entre “irmãos” (o mundo humano propriamente dito; em última instância, cultura, identidade e tradição).

Eis o pleno sentido do potencial intrínseco dos pretos-velhos para “integrar”, “acorrentar”, “mediar” e “organizar”, que se revela tanto em termos da sua presença na complexa “idiomática” umbandista – por meio de sua “circularidade” e aptidão para “transitar livremente” por todos os âmbitos do sistema – quanto em termos propriamente etnopsicológicos discerníveis a partir das relações que estabelecem e dos efeitos transformadores que provocam em seus devotos, subsidiando articulações e processos diacrônicos de significância entre “passado” e “presente” (inscrição no tempo e na história das gerações); “vida” e “morte” (o sujeito e o Outro); infância/adolescência e vida adulta (do “ser-filho” ao tornar-se “pai”); “coração” e “mente” (emoção e razão); “corpo” e “espírito”; “ação” e “consequência” (ética e justiça).

Preto-velho é, acima de tudo, “pai-ancestral”, e como tal, conforme postula a psicanálise em sintonia com o circuito simbólico que permeia essas entidades, remete à “morte” e ao “sacrifício”. Interpelante do sujeito enquanto fundamentalmente Outro – na dupla acepção da expressão: do sujeito como permeado por marcas significantes que o constituem, e da própria entidade como “encarnação” de uma função de alteridade – o preto-velho é um mediador e conciliador por excelência, fiador de redes significantes e

significativas em cujas “malhas” conformam-se sempre renovados sentidos que integram os múltiplos níveis da “verdade” do sujeito.

Em suma, os pretos-velhos são, no nível do culto e das vivências religiosas dos adeptos umbandistas, a mais contundente manifestação daquilo que em psicanálise poderia ser expresso como o processo de assunção do desejo do Outro como desejo próprio, característico da conciliação do homem com seu próprio inconsciente, apreendido como presentificação de um sagrado que, não obstante Outro transcendente, revela-se enunciante e se diz “eu”. Ou ainda, como a subjetivação da própria causa implicada no “wo Es war, sol Ich werden” freudiano – tal como concebido por Lacan, e endossado por Bairrão (2004b) – em que o “Senhor”, o “Tu”, o lugar do “Pai”, enfim, deixa de ser apenas uma imposição externa, uma posição de comando e determinação do sujeito totalmente além e fora de si mesmo, tornando-se algo próprio, marcas de filiação que “norteiam” e “nomeiam” posições de “ser-no-mundo”.

Os pretos-velhos são “nós mesmos”, apresentam-se como uma espécie de “eu do passado” (o que, afinal, um dia todos serão enquanto ancestrais das próximas gerações) para outorgar àqueles que ainda podem dizer “eu” no presente (o ser vivente) um “lugar” de “ser” contido na tradição e na cultura de seu povo e de sua gente (no limite, a própria humanidade), chamando-os a assumir seus inalienáveis (porque fundantes) direitos e deveres enquanto elos de uma corrente ancestral.

Tendo percorrido a trajetória a que me propus ao iniciar o mestrado, e apesar de ter encontrado pelo caminho algumas inevitáveis, mas nunca intransponíveis, “subidas”, considero-me uma pessoa afortunada e sou grato por ter tido a oportunidade de conhecer e me envolver com os pretos-velhos da umbanda. Espero ter demonstrado o quanto me envolvi sensivelmente com o tema, tendo sido “tocado” e “afetado” pelos pretos-velhos no íntimo do meu ser, condição, aliás, como hoje percebo com clareza, indispensável para a concretização de uma proposta de trabalho efetivamente etnopsicológica.

5. Referências Bibliográficas

ALKMIM, T; LÓPEZ, L. A. Registros da escravidão: as falas de pretos-velhos e de Pai João. **Stockholm Review of Latin American Studies**, n. 4, p. 37-48, 2009.

ALTUNA, R. R. A. **Cultura Tradicional Banta**. Prior Velho (Portugal): Paulinas, 2006. 638 p.

ASSUNÇÃO, L. Os mestres da jurema. In: PRANDI, R. (org.) **Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001. p. 182-215.

AUGRAS, M. **Psicologia e cultura: alteridade e dominação no Brasil**. Rio de Janeiro: Nau, 1995. 180 p.

_____. **Todos os santos são bem-vindos**. Rio de Janeiro: Pallas, 2005. 197 p.

_____. **O duplo e a metamorfose: a identidade mítica em comunidades nagô**. Petrópolis: Vozes, 2008. 284 p.

_____. **Imaginário da magia: magia do imaginário**. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Editora PUC, 2009. 248 p.

BAIRRÃO, J. F. M. H. Santa Bárbara e o Divã. **Boletim Formação em Psicanálise**, v. 8, n. 1, p. 25-38, 1999.

_____. A imaginação do Outro: intersecções entre psicanálise e hierologia. **Paidéia**, v. 11, n. 20, p. 11-26, 2001.

_____. Subterrâneos da submissão: sentidos do mal no imaginário umbandista. **Memorandum**, v. 2, p. 55-67, 2002. Disponível em: <<http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos02/bairrao01.htm>>. Acesso em: 16 Mar. 2009.

_____. Caboclas de Aruanda: a construção narrativa do transe. **Imaginário**, v. 9, p. 285-322, 2003a.

_____. **O impossível sujeito: implicações da irreducibilidade do inconsciente** (v. 1). São Paulo: Edições Rosari, 2003b. 263 p.

_____. Espiritualidade brasileira e clínica psicológica. In: ANGERAMI-CAMON, V. A. (org.) **Espiritualidade e prática clínica**. São Paulo: Thomson, 2004a. p. 193-214.

_____. **O impossível sujeito: implicações do tratamento do inconsciente** (v. 2). São Paulo: Edições Rosari, 2004b. 279 p.

BAIRRÃO, J. F. M. H. A escuta participante como procedimento de pesquisa do sagrado enunciante. **Estudos de Psicologia**, v. 10, n. 3, p. 441-446, 2005.

_____. Psicologia cultural: tem a psicanálise alguma coisa a dizer sobre isso? **Natureza Humana: Revista de Filosofia e Psicanálise**, v. 8, n. 1, p. 293-312, 2006.

_____. Linguagem e corpo na umbanda. In: ARCURI, I. G; LOPEZ, M. A. (orgs.) **Temas em Psicologia da Religião**. São Paulo: Vetor, 2007. p. 165-184.

_____. Possessão e autoria. In: TFOUNI, L. V. (org.) **Múltiplas faces da autoria: análise do discurso, psicanálise, literatura, modernidade, enunciação**. Ijuí: Editora Unijuí, 2008. p. 101-120.

_____. Um repto pragmático à psicanálise lacaniana: exposição e discussão de um argumento crítico da sua concepção de linguagem. **AdVerbum**, v. 4, n. 1, p. 29-37, 2009.

_____. Função paterna e máscaras da morte: crítica antropológica e guinada lacaniana a propósito de um complexo polêmico. In: SIMANKE, R. T; MENÉNDEZ, A. J. G; CAROPRESO, F; BARBELLI, I; BOCCHI, J. C. (orgs.) **Filosofia da psicanálise: autores, diálogos, problemas**. São Carlos: Edufscar, 2010. p. 407-422.

_____. Nomenclatura e agência sem palavras: o audível não verbal num transe de possessão In: BOCCA, F. V; CAROPRESO, F; SIMANKE, R. T. (orgs.) **O movimento de um pensamento: ensaios em homenagem a Luiz Roberto Monzani**. Curitiba: CRV, 2011. p. 155-172.

BAIRRÃO, J. F. M. H; LEME, F. R. Mestres bantos da alta mogiana: tradição e memória da umbanda em Ribeirão Preto. **Memorandum**, v. 4, p. 5-32, 2003. Disponível em: <<http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos04/bairrao02.htm>>. Acesso em: 20 Jan. 2010.

BASTIDE, R. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Edusp, 1971. 567 p.

_____. Catimbó. In: PRANDI, R. (org.) **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001. p. 146-159.

BIRMAN, P. **O que é umbanda**. São Paulo: Brasiliense, 1985. 109 p.

BRANDÃO, M. C; RIOS, L. F. O catimbó-jurema do Recife. In: PRANDI, R. (org.) **Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001. p. 160-181.

BRESCHIGLIARI, J. O. **Transmissão e transformação da cultura popular:** a experiência do grupo de Jongo do Tamandaré. 2010. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.

BROWN, D. D. Uma história da Umbanda no Rio. In: **Umbanda & Política**. Rio de Janeiro: ISER; Editora Marco Zero, 1985. p. 9-42.

_____. **Umbanda:** religion and politics in urban Brazil. New York: Columbia University Press, 1994. 256 p.

BRUMANA, F. G; MARTINEZ, E. G. **Marginália Sagrada**. Campinas: Editora da Unicamp, 1991. 467 p.

CAMARGO, C. P. F. **Kardecismo e Umbanda**. São Paulo: Pioneira; Edusp, 1961. 176 p.

CASAL, A. Y. Suporte teórico e epistemológico do método biográfico. **Ethnologia**, v. 6, n. 8, p. 87-104, 1997.

CAVALCANTI, M. L. V. C. **O mundo invisível:** cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983. 143 p.

CLIFFORD, J. **A experiência etnográfica:** antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2002. 319 p.

CONCONE, M. H. V. B. **Umbanda: uma religião brasileira**. São Paulo: FFLCH/USP, 1987. 155 p.

_____. Caboclos e pretos-velhos da umbanda. In: PRANDI, R. (org.) **Encantaria Brasileira:** o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2001. p. 281-303.

CORIN, E. Refiguring the person: the dynamics of affects and symbols in an African spirit possession cult. In: LAMBEK, M; STRATHERN, A. **Bodies and persons:** comparative perspectives from Africa and Melanesia. Cambridge (U.K): Cambridge University Press, 1998. p. 80-102.

CRAPANZANO, V. Mohammed and Dawia: possession in Morocco. In: CRAPANZANO, V; GARRISON, V. **Case studies in spirit possession**. Canada: John Wiley e Sons, 1977. p. 141-176.

DEVEREUX, G. **Ensayos de etnopsiquiatria general**. Barcelona: Barral Editores, 1973. 405 p.

FERRETTI, M. M. R. Preto Velho na umbanda e no tambor de mina do Maranhão. **Boletim da Comissão Maranhense de Folclore**, v. 19, p. 6-7, 2001.

FRY, P. **Pra inglês ver: identidade e política na cultura brasileira**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982. 135 p.

GIMENEZ, J. C. **A rainha Isabel nas estratégias políticas da península ibérica: 1280-1336**. 2005. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba.

GOLDMAN, M. **A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé**. 1984. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

GRAMINHA, M. R; BAIRRÃO, J. F. M. H. Torrentes de sentidos: o simbolismo das águas no contexto umbandista. **Memorandum**, v. 17, p. 122-148, 2009. Disponível em: <<http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a17/grambair01.pdf>>. Acesso em: 12 Nov. 2010.

HALE, L. L. Preto velho: resistance, redemption, and engendered representations of slavery in a Brazilian possession-trance religion. **American Ethnologist**, v. 24, n. 2, p. 392-441, 1997.

KRAMER, F. **The red fez: art and spirit possession in Africa**. London: Verso, 1993. 292 p.

LA PORTA, E. **Estudo psicanalítico dos rituais afro-brasileiros**. Rio de Janeiro: Atheneu, 1979.

LACAN, J. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. 937 p.

_____. **O Seminário (Livro 5): As formações do inconsciente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999. 531 p.

LAMBEK, M. Spirits and spouses: possession as a system of communication among the Malagasy speakers of Mayotte. **American Ethnologist**, v. 7, n. 2, p. 318-331, 1980.

_____. Spirit possession/spirit succession: aspects of social continuity among Malagasy speakers in Mayotte. **American Ethnologist**, v. 15, n. 4, p. 710-731, 1988.

LAPASSADE, G; LUZ, M. A. **O segredo da macumba**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972. 101 p.

LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

LIMA, B. **Malungo: decodificação da umbanda**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997. 265 p.

LOPES, N. **Bantos, malês e identidade negra**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006. 239 p.

LUTZ, C. Ethnopsychology compared to what? Explaining behavior and consciousness among the Ifaluk. In: WHITE, G. M; KIRKPATRICK, J. (orgs.) **Person, self and experience: exploring pacific ethnopsychologies**. Berkeley: University of California Press, 1985. p. 35-79.

_____. **Unnatural Emotions: everyday sentiments on a micronesian atoll and the challenge to western theory**. Chicago: University of Chicago Press, 1998. 273 p.

MAGEO, J. M. Spirit girls and marines: ethnopsychiatry as historical discourse in Samoa. **American Ethnologist**, v. 23, n. 1, p. 61-82, 1996.

MAGGIE, Y. **Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001. 181 p.

MAGNANI, J. G. C. **Umbanda**. São Paulo: Ática, 1986. 64 p.

MANTOVANI, A; BAIRRÃO, J. F. M. H. Psicanálise e religião: pensando os estudos afro-brasileiros com Ernesto La Porta. **Memorandum**, v. 9, p. 42-56, 2005. Disponível em: <<http://www.fafich.ufmg.br/~memorandum/a09/mantobairrao01.pdf>>. Acesso em: 20 Jan. 2010.

MEYER, M. **Maria Padilha e toda sua quadrilha: de amante de um rei de Castela a pomba-gira de umbanda**. São Paulo: Duas Cidades, 1993. 171 p.

_____. **Caminhos do imaginário no Brasil**. São Paulo: Edusp, 2001. 229 p.

MONTERO, P. **Da doença à desordem: a magia na umbanda**. Rio de Janeiro: Graal, 1985. 274 p.

MOURA, C. **Os quilombos e a rebelião negra**. São Paulo: Brasiliense, 1981.

NEGRÃO, L. N. **Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo**. São Paulo: Edusp, 1996. 379 p.

NINA RODRIGUES, R. **O animismo fetichista dos negros bahianos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935. 206 p.

NUNES-PEREIRA, S. H. **É meu avô, ora!** Um estudo sobre pretos-velhos no imaginário social brasileiro. 2006. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

OBEYESEKERE, G. **Medusa's hair: an essay on personal symbols and religious experience**. Chicago: The Chicago University Press, 1981. 217 p.

ORTIZ, R. **A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade**. São Paulo: Brasiliense, 1991. 231 p.

PRANDI, J. R; VALLADO, A; SOUZA, A. R. Candomblé de caboclo em São Paulo. In: PRANDI, R. (org.) **Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001. p. 120-145.

RAMOS, A. **O negro brasileiro: ethnographia religiosa e psychanalyse**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934.

_____. **O folclore negro do Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Carioca, 1954.

_____. As culturas negras. In: _____. **Coleção Arthur Ramos: introdução à antropologia brasileira**, v. III. Rio de Janeiro: Livraria-Editora da CEB, s/d.

SANCHIS, P. Religiões, religião... Alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. In: _____. (org.) **Fiéis & Cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2001. p. 9-58.

SANTANA JUNIOR, S. **A gira dos pretos velhos: semiótica e umbanda**. São Paulo: Arte & Ciência, 2001. 144 p.

SANTOS, E. C. M. **Preto Velho: as várias faces de um personagem religioso**. 1998. Dissertação (Mestrado) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

SANTOS, L. A cor da santa: Nossa Senhora Aparecida e a construção do imaginário sobre a padroeira do Brasil. In: SILVA, V. G. (org.) **Imaginário, cotidiano e poder: memória afro-brasileira** (v. 3). São Paulo: Selo Negro, 2007. p. 87-107.

SILVA, V. G. **Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira**. São Paulo: Ática, 1994. 149 p.

SILVA, V. G. **O antropólogo e sua magia:** trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras. São Paulo: Edusp, 2006. 195 p.

SOUZA, M. D. **Escrava Anastácia:** construção de um símbolo e a re-construção da memória e identidade dos membros da Irmandade do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos. 2001. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Niterói.

_____. **Pretos-velhos:** oráculos, crença e magia entre os cariocas. 2006. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

_____. Escrava Anastácia e pretos-velhos: a rebelião silenciosa da memória popular. In: SILVA, V. G. (org.) **Imaginário, cotidiano e poder:** memória afro-brasileira (v. 3). São Paulo: Selo Negro, 2007. p. 15-42.

SOUZA, M. M. **Reis negros no Brasil escravista:** história da festa de coroação de Rei Congo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006. 387 p.

STOLL, S. J. **Espiritismo à brasileira.** São Paulo: Edusp; Curitiba: Editora Orion, 2003. 293 p.

STOLLER, P. **Embodying colonial memories:** spirit possession, power, and the Hauka in West Africa. New York: Routledge, 1995. 226 p.

TRINDADE, L. M. S. **Exu:** símbolo e função. São Paulo: FFLCH/USP, 1985. 237 p.

_____. **Conflitos sociais e magia.** São Paulo: Hucitec; Terceira Margem, 2000. 171 p.

6. Anexos

Anexo 1

Roteiros de entrevista

- **Com os médiuns desincorporados**

1. Como foi seu primeiro contato com a umbanda?
2. Como descobriu sua mediunidade e se tornou umbandista?
3. O que sabe sobre o(s) preto-velho(s) que incorpora? (narrativa mítica).
4. Porque acha que trabalha com essa entidade?
5. Como foi seu primeiro contato com um preto-velho? (sonho, predição, incorporação, etc.).
6. Além da incorporação comunica-se com a entidade e percebe a sua presença de outras formas? Quais?
7. Como sabe quando o "espírito" está perto?
8. Descreva o processo de incorporação desta entidade (sons, visões, temperatura, modo de aproximação, gestos).
9. Descreva como se sente durante a incorporação.
10. Descreva o processo e as sensações ligadas à desincorporação, e como se sente depois.
11. Se tivesse de descrever a entidade na forma de uma cena da natureza, como seria?
12. Já “viu” a sua entidade? Poderia descrever como ela se apresentou.
13. Abrir para o médium falar o que quiser, qualquer coisa que considere importante e lhe seja sugerido pelas perguntas feitas.

- **Com os pretos-velhos (médiuns incorporados)**

1. Poderia contar a sua história? (se falar do ponto de vista da prosa kardecista, pedir para contar a história espiritual ligada à forma da sua apresentação na poética umbandista).
2. O que é um preto-velho? De que maneira se implica nisso?
3. As pessoas que procuram um preto-velho apresentam, na sua maioria, que tipos de problemas? (em síntese, para que “serve” um preto-velho?)
4. Qual o seu campo na natureza e qual o seu (principal) ponto de força?
5. Com quais elementos (banhos, ervas, velas, pedras, rezas, pomba, perfumes, danças, etc.) costuma mais trabalhar? (pedir para a “entidade” falar da sua relação com esses elementos e dos seus significados).
6. Poderia falar do seu ponto riscado e de seu(s) ponto(s) cantado(s)? (pedir para registrar os pontos).
7. Como “conheceu” o médium com quem trabalha? (registrar a história, a razão e a forma como se estabeleceu e se mantém a afinidade entre a “entidade” e o médium).
8. O que mais determinou o fato de trabalhar com ela?
9. Descreva como percebe e entende o modo de ser e de viver do seu médium.
10. Como foi o primeiro contato mediúnico com o seu médium?
11. Quais são os seus principais compromissos e responsabilidades para com ele(a)? E os dele(a) para com você?
12. Quais os seus objetivos principais ao trabalhar na umbanda e, em especial, ao trabalhar com este médium? Qual o sentido da umbanda?
13. Abrir para a entidade falar o que quiser, qualquer coisa que considere importante e lhe seja sugerida pelas perguntas feitas.

Anexo 2

Pontos cantados de preto-velho e preto-velho da mata Terreiro de Umbanda Pai José do Rosário, Ribeirão Preto – SP

Ai minha Santa Catarina
Ai sete estrelas do Senhor
Vai buscar os pretos-velhos
Que São Jorge mandou

Preto-velho quando chega
Oi pede fumo oi pede pito
Esse negro é da linha sinhá
De São Benedito
Vem Gabriel, vem Gabriel
Firma ponto no terreiro
Oi terreiro de Pai José/preto-velho

Pai José veio lá de Angola
Passou lá pelo Moçambique
Levando as coisas feias
Trazendo as coisas bonitas

Quem é aquele velhinho
Que vem no caminho andando devagar
Com seu cachimbo na boca
Soltando fumaça e jogando pro ar
Ele é do cativoiro, é Pai Benedito
Ele é mirongueiro

Bate bate na cumbuca
Repelica no congá
Oi chama pretos-velhos
E vamos trabalhar

Quem vem lá é que vence demanda
Ela é filha de Congo, é Maria Redonda

Afirma meu ponto São Jorge
Não deixa meu ponto falhar
É hora, é hora
As almas já vêm trabalhar
Ai, ai, mas como é bonito ver
Da meia-noite pro dia o cantar da juriti

Oi salve a pomba
E também salve a toalha
Salve a coroa
É do nosso santo, é maior

Baixai, baixai, ó Virgem da Conceição
Maria Imaculada, retiraí as perturbação
Se tiver mágoa de alguém
Desde já será perdoado
Levando pro mar adentro
Nas ondas do mar sagrado

Santa Maria, nossa mãe extremosa
Baixai, baixai, com suas rosas
Vem ver o povo de Aruanda
Trabalhando no congá
No seu terreiro de umbanda
Baixai, baixai, com suas rosas

Oxalá é nosso pai
Filho da Virgem Maria
Valei-me meu pai, valei-me
Nossa Senhora da Guia
Sete anjos me acompanham
Sete velas/estrelas me alumiam
Valei-me meu pai, valei-me
Nossa Senhora da Guia

Me corre ronda meu Deus do céu
Me corre ronda
Me corre ronda meu pai
Me corre ronda
A gente pede pras almas
As almas pedem pro santos
Os santos pedem a Deus a caridade

Andando num caminho
Encontro um velho e tomo a benção
Benção de Deus, Benção de Deus
Benção de Deus Obaluaê
Benção de Deus

Pai Benedito é preto oi cabinda
Mora no roseiral
Preto véio de Angola oi cabinda
Dentro do congá/vem pra trabalhar

Pai João do Toco com sua ternura
Sentado no toco ele benze as criaturas
A estrela de Oxalá seu toco iluminou

Ele é Pai João do Toco
É o nosso protetor

Lá vem vovó e os pais de Angola
E vem benzer os seus filhos com guiné
Auê mamãe ê pisa no congá
Oi passa a mão na pemba
Oi não deixa a pemba rolar

Seu doutorzinho,
Quer que chame de doutor?
É desaforo, cativoiro já acabou
Branco sabe ler, branco sabe escrever
Só não sabe o dia que morre
O negro é quem vai dizer

Mãe Maria Conga
É que vence a demanda
No seu terreiro ela diz que tem mironga
Mãe Maria Conga, lavadeira de sinhá
Lava sua saia rendada
No ribeirão de iaiá
Mãe Maria chegou agora
Oi sacode a poeira da sua saia

Estrela matutina
Estrela de admirar, auê aua
Mas eles são
Os pretos-velhos de Aruanda
Auê, auê, aua
Mas elas são
As pretas-velhas de Aruanda
Auê, auê, aua

Oi negra cabinda, filha de babalaô
Oi negra da costa mina, filha de babalaô
Na macumba ê, na macumba ah
Saravá seus pretos-velhos
Saravá seus protetor
Nego toma seu marafo
Ele sente o seu sabor
Saravá seus pretos-velhos
Saravá seus protetor

Ê Tia Maria, preta-velha da Bahia
Rezadeira, mandingueira
Tiradeira de quebranto
Vós me tira essa macumba
Porque vós é mãe-de-santo

Lá vem vovó descendo a serra
Com sua sacola
Com seu rosário e o seu patuá
Ela vem de Angola
Eu quero ver vovó, eu quero ver vovó
Eu quero ver
Se filho de umbanda não tem querer

Quem vem de longe
É Tio Gerson de Angola
Com seus cabelos
Brancos encaracolados
Traz a brancura da pureza e da alegria
Vem abençoado pelo filho de Maria

Pai Constâncio vem de Angola
Oi vem de Angola trabalhar
Ele vem, ele vem, ele vem
Ele corta a mironga, ele vai chegar
No terreiro de Pai José
Ele vem saudar, ele vem saravá
Quem chama por Pai Constâncio
Ele vem ajudar, ele vem saravá

Lá no mar tem água profunda
Chegou preto-velho
Pra desmanchar a macumba
E tendo fé só precisa imaginar
É só uma girada e ele leva pro mar

Eu andava perambulando
Sem ter nada pra comer
Eu pedi às santas almas
Para vir me socorrer
Foi as almas quem me ajudou
Foi as almas quem me ajudou
Eu pedi às santas almas
Foi as almas quem me ajudou
Esse mundo dá muitas voltas
E tem muita subida
Olha vem nos valer
Minha Nossa Senhora da Aparecida

Sai fumaça do cachimbo do vovô
Sobre pro ar, só não vê quem não quer
Preto-velho trabalha, trabalha
A mironga do negro é debaixo do pé

Navio negreiro nas ondas do mar
Corrente pesada na areia a arrastar

A negra escrava se pôs a cantar
 Oi saravá nossa mãe Iemanjá
 Virou a caçamba no fundo do mar
 Oi saravá nossa mãe Iemanjá

Choro meu cativoiro
 Meu cativoiro, meu cativoirô
 No tempo da escravidão
 Preto-velho que já trabalhou
 Preto-velho na sua senzala
 Batia a tabaca pra nosso Senhor

Eu estava na beira da praia
 Lá no céu deu um clarão
 A ordem era de Aruanda
 Livrando o negro da escravidão
 Foi de Oxalá ordem suprema
 Mãe Iemanjá quem mandou
 Pai Xangô escreveu na pedreira
 Pai Ogum cumpriu a ordem
 Pai Oxóssi confirmou
 Hoje tem alegria, hoje tem alegria
 Hoje tem alegria, preto-velho hoje é senhor

Mãe Maria, oi Mãe Maria
 Mãe Maria vem trabalhar
 Todo o mal das filharada
 Mãe Maria vai levar

Aonde é que os pretos-velhos moram?
 Aonde é que os pretos-velhos giram?
 Mas eles moram na beira do mar
 Onde o galo não canta
 E as cobras não piam

Em cima daquele morro
 Tem alguém rezando
 Que Oxalá mandou
 São os pretos-velhos
 Que vem de Aruanda
 Com seu ar bondoso
 Ele saravou
 Os pretos-velhos
 Quando vem de Aruanda
 Cruza o terreiro
 Com arruda e guiné
 Na sua cidade eles não perdem o seu nome
 No seu congá eles não perdem a sua fé

Preto-velho nunca foi a cidade

Oi cidade
 Fala na língua de Zambi
 Oi cidade, eeeeê oi cidade
 Fala na língua de Zambi
 Oi cidade

Salve o Congo, salve o Rei Congo
 Salve o Congo, Iansã
 Oi salve o Congo Iansã
 Salve São Sebastião

Pai Joaquim cadê Pai Mané?
 Mané foi na mata panhá guiné
 Diga a ele que quando vier
 Oi que suba a escada
 E não bata com o pé

Foi lá no cruzeiro das almas
 Aonde as almas vão rezar
 As almas choram de alegria
 Quando seus filhos combinam
 Também choram de tristeza
 Quando não quer combinar

Cruzeiro santo, cruzeiro de Oxalá
 Nesse cruzeiro preto-velho vai rezar
 Vai pedir a proteção
 Proteção pra esse congá

A benção meu pai
 Se eu precisar lhe chamo
 Zambi lhe trouxe, Zambi vai te levar
 Agradeço a coroa de Zambi
 Até a volta no congá

Preto-velho vai embora
 Vai pra sua cidade lá em juremá
 Um abraço pro seus filhos deixa
 Embora com saudade ele vai voltar
 A benção meu pai
 Vai-se embora pra Aruanda
 A benção meu pai
 Proteção pra nossa banda

Preto-velho que dança a catira
 Oxóssi da mata mandou lhe chamar
 Quero ver o velho subir/chegar
 Quero ver seu balancear

Quando atabaque soa

Filhos de umbanda/pemba chora
Adeus, adeus meu pai
E o Pai José já vai-se embora

Já vai preto-velho subindo pro céu
E a Nossa Senhora cobrindo com o véu

Papai é Congo
Mora na beira do mar
Mamãe é Congo
Mora na beira do mar
Eu também sou Congo
Também quero morar
Ajudai-me todos os Congos
Para ver cobra coral

Mas é na lei
Dos pretos-velhos de Aruanda
Eles vêm pra trabalhar
Com a proteção de Jesus Cristo
E nossa mãe Iemanjá
Eles vêm pra trabalhar

Pai Constâncio vem
Vem da sua Aruanda
Ele é filho de Congo eê
Ele é filho de pemba ea
Ele vem saravá os seus filhos de fé
Para não tombar
Ele vem sacudir a toalha no congá
Oi no terreiro de Pai José
Ele vem saudar, ele vem saravá

Afirma meu ponto São Jorge
Não deixa meu ponto falhar
É hora, é hora
As almas já vêm trabalhar

13 de Maio é um dia muito bonito
A congada se reúne
Pra saudar São Benedito
E a rainha com a bandeira na mão
Vem saudar Santa Isabel
Que deu a libertação

Todos os bons filhos
Pedem a benção a seus pais
A benção aos pretos-velhos
Oi, como é que vai?

Preto-velho vem de Angola
Oi vem de Angola trabalhar
Eles vêm, eles vêm, eles vêm
Eles corta a mironga
Eles vai chegar
No terreiro do Pai José
Eles vêm saudar, eles vêm saravá
Quem chama por preto-velho
Eles vêm ajudar, eles vêm saravá

Foi Zambi, foi Zambi
Foi Zambi quem consagrou esse congá
E as negaiada vêm trazendo as bênçãos
Da Senhora Conceição e do Pai Oxalá

Vovó tem sete saia
Toda as sete tem mironga
Vovó veio de Angola
Oi pra saudar/rezar filho de umbanda
Com seu patuá e a figa de guiné
Vovó veio de Angola
Oi pra saudar/rezar filho de fé

O meu anjo da guarda
Mandou me chamar
No terreiro de umbanda
Ele vem pra trabalhar
Ele vem pra trabalhar
No terreiro de umbanda
Salve São Miguel lá na Aruanda

Quem vem de longe, quem vem?
São os pretos-velhos
Que vêm trabalhar
Oi dai-me forças
Pelo amor de Deus meu pai
Oi dai-me forças nos trabalhos seus

Nessa mata tem folha
Tem rosário de Nossa Senhora
Tem aroeira de São Benedito
São Benedito que me valha nessa hora

Eu já encorei meu pandeiro
Eu já afinei minha viola
Vi meu pai no terreiro
É Pai Joaquim Mané de Angola
Oi dim dim dim dim dim dim
Vamos saravá Pai Joaquim

Nego véio vem, vem da sua Aruanda
Ele é filho de Congo eê
Ele é filho de pemba ea
Ele vem saravá os seus filhos de fé
Para não tombar
Ele vem sacudir a toalha no congá
Oi no terreiro de Pai José
Ele vem saudar, ele vem saravá

Eu adorei as almas, eu adorei as almas
Eu adorei as almas, os pretos-velhos
Eu adorei as almas
Foi com as almas
Com as almas que eu nasci e me criei
Com as almas conheci Xangô
Com as almas conheci babalaô
Foi com as almas

Tia Maria chegou no congá
Galo cantou e eu vi uma cobra piá
Segure a pemba
Passe a mão na ferramenta
Vai chamar povo de umbanda
E vamos trabalhar

Fazenda velha, curiera arriou
Levanta nego, cativoiro acabou
Nego soubesse o valor que ele tem
Não aturava desaforo de ninguém

Pai Zambí, que alegria!
Seus pretos-velhos
Não carregam a soberbia

Na fazenda de Santa Cruz
Tem nego duro de acordar
Não acorda porque não quer
Tem seus cavalos pra arriar

Pontos de preto-velho da mata

Galo cantou no galho da sapucaia
Se esse galo não cantasse
Muita gente não sabia
Preto-velho trabalhava
Até o romper do dia

Cachimba meu tá no toco
Oi manda moleque ir buscar
Se a mata pegou fogo
E a cachimba ficou lá

Deixei lá na encruzilhada
Uma panela de angu
Oi tinha farofa amarela
Pescoço de ganso
E pena de urubu

Quem nunca viu venha ver
Caldeirão sem fundo ferver

Quando eu cheguei da Bahia
Estrada eu não via
Cada encruza que eu passava
Uma vela eu acendia

Anexo 3

Fotos de preto-velho e preto-velho da mata Terreiro de Umbanda Pai José do Rosário, Ribeirão Preto – SP

Fotos 1 e 2: (à esquerda) portão de entrada, tronqueira e casa das almas do terreiro; (à direita) objetos dispostos no interior da casa das almas.

Fotos 3 e 4: (à esquerda) Pai José do Rosário, incorporado no pai-de-santo Gérson, faz uma oração; (à direita) Tio Gérson, incorporado no pai-pequeno Gersinho, benze um bolo de fubá durante a festa dos pretos-velhos.

Fotos 5 e 6: (à esquerda) pretos-velhos sentados diante de seus pontos riscados em uma gira típica; ao fundo, o altar do terreiro; (à direita) o atabaqueiro Tulipa, Gilson e Pai José do Rosário durante trabalho realizado na mata.

Fotos 7 e 8: (à esquerda) Pai José do Rosário sentado em seu toco ao lado de um erê (criança espiritual), incorporado em Pedro, durante a festa das crianças; (à direita) pretos-velhos incorporados em duas médiuns durante uma gira de desenvolvimento.

Fotos 9 e 10: (à esquerda) Nego João da Mata diante de seu caldeirão em uma gira de pretos-velhos da mata; (à direita) Manuel do Catiço da Mata dá orientações a Sônia.

Fotos 11 e 12: (à esquerda) caldeirão, velas e demais utensílios de Manuel do Catiço da Mata dispostos sobre seu ponto riscado; (à direita) objetos rituais de Pai José do Rosário dispostos sobre seu toco e sobre seu ponto riscado.