



O caldeirão dos insurgentes: os pretos-velhos da mata

The caldron of the insurgent: the “pretos-velhos da mata”

Rafael de Nuzzi Dias
José Francisco Miguel Henriques Bairrão
Universidade de São Paulo
Brasil

Resumo

Apesar das heterogeneidades encontradas em meio à categoria espiritual preto-velho, não há ainda investigações sistemáticas sobre o assunto. Assim, objetiva-se analisar o simbolismo e os usos e alcances etnopsicológicos de uma subcategoria “desviante”: os pretos-velhos da mata. Para tanto, desenvolveu-se trabalho de campo em um terreiro de umbanda a partir da escuta participante, desdobramento do método etnográfico concebido pelo aporte da psicanálise lacaniana, e foram realizadas entrevistas semiabertas com médiuns e suas entidades. Os pretos-velhos da mata revelaram-se espíritos insubordinados que desafiam dicotomias ao fundirem num único personagem pretos-velhos e exus, oferecendo aos seus devotos instrumental simbólico para a elaboração de vivências pessoais e memórias sociais conflitivas que os constituem sujeitos no mundo e no tempo.

Palavras-chave: etnopsicologia; memória social; cultura afrobrasileira; umbanda

Abstract

Despite the heterogeneity found in the spiritual category “preto-velho” (old black man), there are not systematic investigations on the matter yet. Thus, this study investigates the symbolism and the ethnopsychological uses and ranges of a “deviant” subcategory: the “preto-velho da mata” (old black man from the woods). For that, a fieldwork was developed in a terreiro (umbanda’s temple) through participant listening, a deployment of the ethnographic method conceived by the contribution of lacanian psychoanalysis. In addition, semi-opened interviews were made with mediums and their spiritual entities. “Pretos-velhos da mata” revealed themselves as insubordinate spirits that defy dichotomies by fusing in a single character “preto-velho” and “exu”. Yet they provide symbolical resources for people to elaborate personal issues and conflictive social memories that constitute themselves as subjects in world and in time.

Keywords: ethnopsychology; social memory; Afro-Brazilian culture; umbanda

Introdução

No complexo quadro da religiosidade afro-brasileira¹, algumas categorias espirituais construídas a partir de personagens retirados da experiência histórica e da memória social dos brasileiros (Concone, 2001) destacam-se pela presença nos mais variados contextos.

¹ Apoio CAPES e FAPESP.



Dentre estas, a categoria espiritual preto-velho aparece com notório destaque, configurando-se como uma das mais importantes do panteão de espíritos da umbanda (Negrão, 1996).

Caracterizados na literatura como espíritos de negros escravizados e ancestrais portadores de atributos como a paciência e a humildade, os pretos-velhos costumam incorporar em terreiros de umbanda de todo o país para acolher e apaziguar os ânimos de seus “filhos” (médiums e consulentes) de maneira solícita e dedicada, revelando-se símbolos de bondade, apego e aceitação do trabalho e das mazelas do mundo, que eles próprios sentiram na pele ao longo de uma vida de sofrimentos e privações (Dias & Bairrão, 2011).

Além disso, são reconhecidos como especialistas em cura na umbanda, não apenas pelos seus conhecimentos sobre plantas e ervas, mas acima de tudo pelos seus poderes de manipulação mágica. Entretanto, se a sua magia certamente cura (Montero, 1985), não é apenas isso que ela faz ou potencialmente pode fazer.

Não é necessário um grande mergulho na história do Brasil para se constatar que nem todos os negros trazidos da África para trabalhar 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.

Nesse sentido, seria lícito conjecturar que memórias sociais de rebeldia e insurgência associadas à escravidão 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.

Ao afirmar que se houve um dia o rebelde quilombola ele teria se perdido no imaginário religioso, Ortiz (1991) parece ter se precipitado, pois apesar de menos evidentes nos terreiros onde são cultuados, e consideravelmente menos referidos no conjunto da literatura, tais memórias sociais consubstanciam-se na umbanda na forma de espíritos que se autorreferem como quilombolas, fugitivos e feiticeiros, mas que negros escravizados que são apresentam-se e são reconhecidos como pretos-velhos.

Dentre as referências existentes a essa outra faceta do preto-velho, invariavelmente vagas e pontuais, destaca-se o estudo de Lapassade e Luz (1972), que relata a existência de um subtipo insurgente de preto-velho: o preto velho quimbandeiro - nomenclatura usada para marcar o lugar destas entidades no suposto conflito entre a umbanda tradicional e a sua face sombria, mágica e contestadora, a quimbanda ou macumba. Outro autor que merece destaque é Bastide (1971), que discorrendo sobre os conflitos raciais no Brasil afirma que “a sociedade branca também criou, para se defender e se justificar da escravidão, dois tipos de negros: o ‘negro bom’ e o ‘negro mau’” (p. 437).

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 é



provável que ao falar de espíritos africanos bons Bastide esteja se referindo aos afamados pretos-velhos e ao falar em espíritos africanos maus esteja na verdade referindo-se a outra categoria espiritual muito conhecida do panteão umbandista, os exus.

Na realidade, tal ambiguidade latente no texto de Bastide (1971) denota, como atesta Brown (1994), que parece existir entre pretos-velhos e exus algum tipo de aproximação associativa fundamental, ligação estrutural que permite que em certos contextos possam ser confundidos e tomados como parte ou manifestação de um mesmo fenômeno. De fato, tal elo associativo entre exus e pretos-velhos não passou despercebido a outros autores que se prestaram a investigar a espiritualidade umbandista, sendo, certamente não por acaso, enfatizado sobretudo por aqueles que tentaram compreendê-la a partir da dinâmica concreta das relações raciais (Bastide, 1971; Montero, 1985) ou sócio-históricas (Brown, 1994); ou que ao empreenderem análises focais do personagem exu (Trindade, 1985; Ortiz, 1991) perceberam a importância dos atributos “negro” e “africano” na sua caracterização.

Outras referências somam-se às já citadas, podendo-se distinguir entre as que inequívoca e diretamente fazem referência a pretos-velhos desviantes (Brown, 1994; Lapassade & Luz, 1972; Birman, 1985; Santos, 1998; Nunes-Pereira, 2006; Souza, 2006), seja no quadro de uma espécie de subcategoria, seja como pretos-velhos particularizados com características pouco condizentes com o modelo tradicional, ou seja ainda como traços de ambiguidade identificados em pretos-velhos que à primeira vista parecem conformar-se ao estereótipo comumente aceito; e as referências indiretas que, por outro lado, resvalam no universo dos exus (Bastide, 1971; Montero, 1985; Hale, 1997), estabelecendo entre estes e os pretos-velhos explícitas fusões (ou confusões) sugestivas de implícitas pontes simbólicas que permitem pensá-los de forma integrada, inseridos num complexo mais amplo.

Não obstante, nenhum autor levou a cabo ainda um estudo sistemático sobre o assunto, sendo escasso o conhecimento produzido acerca desses outros pretos-velhos. Parece notório que, expressão de parte importante da memória social e histórica afro-brasileira, os pretos-velhos ainda guardam sentidos dispersos e inexplorados em heterogeneidades consubstanciadas em construções simbólicas que remetem a diferentes dimensões da memória social da escravidão (resignação e revolta), da umbanda (direita e esquerda) e da própria condição humana (existencial e ética). Nesse sentido, o presente artigo tem por objetivo analisar o universo simbólico e os usos e alcances etnopsicológicos de uma categoria de pretos-velhos desviantes cultuada em um terreiro de umbanda do interior de São Paulo: os pretos-velhos da mata.

Metodologia

Uma metodologia útil para a pesquisa de campo em terreiros de umbanda é a escuta participante, pensada de acordo com Bairrão (2003, 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” (2003, p. 291).

Firmemente comprometido com os horizontes e objetivos do projeto etnopsicológico – a saber, a compreensão dos mecanismos culturais indissociáveis e intrínsecos à expressão e elaboração dos múltiplos aspectos que compõem a subjetividade humana – o método da escuta participante é corolário da ampliação do método etnográfico da observação participante por meio da incorporação ao seu repertório instrumental de aportes oriundos da teoria e da técnica de escuta analítica lacaniana. O recurso à escuta justifica-se, na medida em que existem filigranas e sutilezas inerentes à dinâmica cultural que se consubstanciam na experiência de pessoas concretas, com as suas idiosincrasias discerníveis na forma de desejos e conflitos inconscientes expressos em uma miríade de marcas significantes. Estas, em seu conjunto, configuram um 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 (Bairrão, 2005).

No que tange ao método em sua dimensão participante, sua utilidade é decorrente do fato de que na umbanda o pesquisador é receptáculo de sentidos transferencialmente articulados que fundamentam ações comunicativas que diretamente a ele, e só a ele, se conformam. Portanto, o fenômeno será abordado executando os atos que são a sua natureza diante de um pesquisador transferencialmente implicado, já que “dada a interpelação e a estrutura dialógica do fenômeno, a participação revela-se um instrumento de refinamento da audição” (Bairrão, 2005, p. 446) que permite que sejam recolocados em pauta sentidos de verdade no mais das vezes antagônicos e inconfessos.

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) interseção entre uma subjetividade enunciante e sua inscrição no Outro – tomado não apenas como sistema simbólico, 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) – “segundo linhas de força comuns às condições histórico-existenciais ‘empiricamente’ guardadas no imaginário pessoal” e na memória social (Bairrão, 1999, p. 31).

Assim, as entidades espirituais serão consideradas em função de como os traços simbólicos que as compõem “acontecem e se ajustam à singularidade de cada médium” (Bairrão, 2003, p. 286), na medida em que além de fenômeno cultural propriamente dito – repertório de símbolos e imagens entrelaçadas; resguardo de tradições, memórias e valores que compõem o acúmulo de experiências históricas e imaginárias de parte significativa da população brasileira – a cosmologia umbandista, em geral, e os pretos-velhos da mata, em



particular, apresentam-se concomitantemente como matéria-prima significativa e significante disponível a uma reflexão das experiências individuais e coletivas de seus adeptos.

Não 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, mas dar-lhes ouvidos na qualidade de enunciações que tipificam realizações subjetivas derivadas de tramas significantes do Outro.

Contudo, para tanto é imprescindível que a possessão umbandista seja compreendida na linguagem mesma das alteridades cognoscentes que se revelam. No limite, a ideia é confiar ao Outro a tarefa de interpretar a si próprio (daí o dar-lhe ouvidos), já que é exatamente essa instância de alteridade que articula as relações de sentido entre todos os sujeitos e, em última análise, os constitui como sujeitos (Lacan, 1998, 1999).

Portanto, não cabe ao pesquisador atribuir significados, formular explicações ou reduzir o fenômeno a constructos teóricos extrínsecos, mas sim explicitar os múltiplos sentidos daquilo que é dito, as formas possíveis (e impossíveis) de inscrição no Outro que definem os usos e alcances etnopsicológicos do idioma cultural (Crapanzano, 1977), nos próprios termos nos quais os colaboradores os formulam.

Nesse ínterim, foi desenvolvido trabalho de campo ao longo de trinta e cinco meses (de fevereiro de 2008 a dezembro de 2010) no Terreiro de Umbanda Pai José do Rosário, localizado em Ribeirão Preto-SP. O registro dos dados foi realizado por meio de anotações em diário de campo, gravações em áudio e vídeo e fotografias dos rituais. Vale ressaltar que os procedimentos éticos cabíveis foram adotados ao longo de todo o processo, tendo os colaboradores autorizado, através de termos de consentimento livre e esclarecido, a coleta de informações e a identificação do terreiro.

Parte dos dados foi obtida, ainda, através de entrevistas semiabertas baseadas em roteiros preestabelecidos. Nesse sentido, foram feitas entrevistas com três médiuns (selecionados em função de suas mediunidades amplamente desenvolvidas, segundo critérios da própria comunidade), primeiramente desincorporados e posteriormente incorporados por seus respectivos pretos-velhos da mata.

Resultados e Análises

Além de serem óbvia e indiscutivelmente pretos-velhos, e de serem com frequência associados aos exus (conforme será visto), os pretos-velhos da mata são ainda incluídos em uma outra supercategoria classificatória: a dos encantados. No Terreiro de Umbanda Pai José do Rosário os encantados são uma referência ao poder de manipular magicamente energias da natureza, tais como as ervas, o fogo e os metais.

Todos os encantados possuem o atributo de serem grandes feiticeiros, capazes de por meio de seus poderes e conhecimentos acelerar a realização de determinados objetivos e



desejos das pessoas que a eles se dirigem. Entretanto, é constantemente enfatizado que os poderes mágicos dessas entidades não podem alterar os desígnios divinos calcados num senso de justiça cuja lei fundamental se resume na ideia de que tudo o que acontece na vida de alguém é resultado do retorno, mais cedo ou mais tarde, de suas boas ou más ações, cometidas nesta ou em vidas passadas.

Cabe destacar ainda que os encantados, tal como se manifestam performática e simbolicamente, remetem à presença no terreiro de raízes de outra forma de religiosidade afro-brasileira: o catimbó nordestino (Bastide, 1945/2001). Nesse sentido, os pretos-velhos da mata quando incorporam são recebidos com a saudação “salve os pretos-velhos catimbozeiros” e, segundo os devotos, possuem conhecimentos mágicos oriundos do catimbó. De fato, no terreiro o preto-velho da mata parece configurar-se metonímia da efetiva filiação da família/comunidade a uma ancestralidade nordestina – em meio a conversas sobre os pretos-velhos da mata era comum surgir a narrativa da migração dos ascendentes da comunidade do sertão baiano para o interior de São Paulo no início do século XX.

Imediatamente à esquerda da porta de entrada do espaço ritual do Terreiro de Umbanda Pai José do Rosário encontram-se sequencialmente os assentamentos de Exu, da entidade da linha de Zé Pelintra do pai-de-santo e os objetos rituais de Nego João da Mata, o seu preto-velho da mata. Como se vê, a disposição dos objetos rituais em meio ao espaço do terreiro já denota de maneira inequívoca que os pretos-velhos da mata apresentam-se como entidades singularmente diferentes dos pretos-velhos, cujo assentamento localiza-se no altar, juntamente com o de outras entidades da direita, tais como caboclos e crianças espirituais (erês), estando próximos do domínio da esquerda e dos exus.

O assentamento de Nego João da Mata consiste em um toco de madeira (idêntico aos dos pretos-velhos) sobre o qual repousa uma panela de ferro preta e abaulada (caldeirão) que, segundo os devotos, possui para os pretos-velhos da mata o mesmo significado e importância que a bengala para os pretos-velhos.

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 submissão e humildade (corpos curvados), os pretos-velhos da mata apoiam-se em seus caldeirões, metonímias do poder e do perigo associados às suas habilidades de feiticeiros aptos e utilizar a magia como forma de atingir seus objetivos. Contudo, não é incomum pretos-velhos referirem-se a seus cachimbos como “panelas” ou “caldeirões”, de modo que essas entidades também se instrumentam da feitiçaria, embora de forma mais velada e sutil, utilizando seus “pequenos caldeirões” acesos durante os rituais.

O caldeirão de Nego João da Mata não possui cabos ou alças, apenas duas proeminências laterais formando pequenas argolas adjacentes que lembram um “8”. Dentro dele ficam depositados seus demais utensílios rituais: 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 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 no formato de um tridente, bastante semelhante a desenhos encontráveis em pontos riscados e objetos pertencentes aos exus.



Imagem 1: objetos rituais de Pai José do Rosário dispostos sobre seu toco e ponto riscado; Imagem 2: caldeirão e utensílios de Manuel do Catiço da Mata sobre seu ponto riscado.

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 grande: aos exus são associadas as cores vermelha e preta, enquanto aos pretos-velhos da mata são associadas as mesmas cores acrescidas do verde (referência à mata); pretos-velhos da mata e exus utilizam punhais e objetos cortantes em seus trabalhos; pretos-velhos da mata e exus são as entidades que bebem as bebidas alcoólicas mais fortes; exus e, principalmente, pretos-velhos da mata são as únicas entidades a proferirem palavrões durante seus trabalhos, tais expressões compondo uma espécie de estilo narrativo dessas entidades.

Embora os pretos-velhos da mata não sejam tomados como entidades da esquerda propriamente dita, conforme explica o pai-pequeno do terreiro, “são pretos-velhos pois trabalham com características dos pretos-velhos; mas com uma energia mais densa, próxima dos exus”.

Assim, tais como os exus, essas entidades refletem a humanidade de “carne e osso” em suas questões mais materiais e urgentes, oferecendo intervenção mágica e solução rápida para as aflições cotidianas. Como afirma o preto-velho da mata Mané do Caminho, pretos-velhos da mata e exus são como o fogo; ou seja, 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. Enquanto os pretos-velhos tendem a enfatizar a importância de



sentimentos elevados como a paciência, a resignação, a humildade, e a confiança e fé na espiritualidade e em suas capacidades intrínsecas de suportar e enfrentar as dificuldades cotidianas, os pretos-velhos da mata tendem a chamar a atenção dos consulentes para seus erros, fraquezas e, sobretudo, para os efeitos nefastos que suas ações podem provocar.

Nesse sentido, pretos-velhos e pretos-velhos da mata apresentam dois modelos, de forma alguma antagônicos, de posicionamento subjetivo frente à realidade: enquanto os primeiros são entidades serenas, calmas e acolhedoras que preconizam a aceitação e a paciência frente às mazelas da vida, os segundos são entidades severas, diretas e imperativas que preconizam sem ressalvas uma posição de responsabilização frente aos problemas e dificuldades, tomando seus consulentes como seres potencialmente impulsivos e destrutivos sobre os quais repousam tanto a capacidade para uma “boa” escolha, quanto o ímpeto sempre iminente para o descaminho e o “mal”.

As sensações corporais suscitadas por essas duas categorias de entidades também são significativamente diferentes. O pai-de-santo do terreiro enfatiza que enquanto Pai José do Rosário (preto-velho que incorpora e líder espiritual da casa) deixa em seu corpo, como sinal de sua presença, uma sensação de peso nas costas, com Nego João da Mata percebe-se muito mais cansado fisicamente. Já o seu filho carnal e pai-pequeno (o segundo na hierarquia do terreiro) afirma que quando incorpora Manuel do Catiço da Mata percebe que ele “chega de supetão, de repente”, além de se sentir mais agitado e aquecido: “principalmente aqui na perna, na canela, sabe; ele aquece a canela”.

Eis um exemplo de como na umbanda o imaginário literalmente faz-se presença real, tocando e tomando o corpo. Os pretos-velhos 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, o jovem pai-pequeno parece ser tomado literal e sensivelmente pelo efeito poético de uma imagem concreta.

Além disso, se a cena construída nos rituais dos pretos-velhos sugere uma volta às senzalas dos tempos da escravidão, a cena durante os rituais dos pretos-velhos da mata sugere a entrada em um mundo misterioso onde a natureza (mata densa e fechada) se faz poder nas mãos de homens negros experientes.

Após incorporarem brusca e repentinamente, os pretos-velhos da mata, em movimentos rápidos e ágeis totalmente opostos à lentidão e cadência dos pretos-velhos, saúdam a porta e a pedra preta dos exus. Em seguida pedem seus tocos e instrumentos de trabalho, que são posicionados próximos à porta, ao contrário do que ocorre nos rituais dos pretos-velhos em que os tocos são posicionados próximos ao altar.

Tão logo se acomodam em seus tocos começam a pitar seus “cachimbos de macaco” e a acender velas brancas, pretas, vermelhas e verdes dispostas em torno de seus caldeirões. Tudo arrumado, iniciam seus feitiços depositando nos caldeirões folhas de guiné (“erva fedida”), azeite de dendê, “cachaça forte” (corote) e papeizinhos contendo nomes de pessoas



relacionadas aos objetivos do trabalho. Posteriormente, em meio a resmungos e palavras encantatórias praticamente inaudíveis, colocam fogo nos caldeirões com uma das velas, tomando o cuidado de mexerem continuamente a mistura com seus “garfos” (como se cozinhassem algo) 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. O “feitiço” avança noite adentro em meio a baforadas de fumaça tragada de seus “cachimbos de macaco”, e goles esporádicos de Cynar (bebida alcoólica a base de alcachofra) 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 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.



Imagem 1: Pai José do Rosário faz uma oração; Imagem 2: Nego João da Mata e seu caldeirão.

Uma das características mais marcantes dos pretos-velhos da mata é a aura de mistério e segredo que os envolve. A esse respeito, os rituais envolvendo os pretos-velhos da mata não são tão raros quanto sua escassa presença nas giras (cultos) públicas induz a pensar. Na verdade, tais entidades incorporam com certa regularidade para a realização de trabalhos específicos voltados a algum membro da comunidade, em noites previamente combinadas.



A faceta de mistério, segredo, poder e perigo que envolve os pretos-velhos da mata patenteia-se numa história narrada por um cambone (auxiliar ritual):

O João da Mata, uma vez ele me falou assim, a gente tava num trabalho, e ele falou assim: “não sei o quê lá, de 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 de 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 senti 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.

A experiência onírica de quase visita ao reino dos pretos-velhos da mata parece ser ainda uma notável síntese daquilo que pretos-velhos e pretos-velhos da mata significam e implicam. O sonho 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 ao fiel 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 luz (os pretos-velhos são tidos como espíritos de muita luz) e o sonhador caminha com seu guia e protetor até uma capela, simples e envelhecida como os pretos-velhos, que demarca a fronteira entre dois reinos: um deles, representado pelo preto-velho, iluminado, seguro e marcado por um ritmo lento e cadenciado; o outro, representativo dos pretos-velhos da mata, desconhecido, misterioso e potencialmente assustador.

Ele então adentra no reino dos pretos-velhos da mata e tudo começa a ficar vertiginosamente rápido, fora de controle. A mata é cerrada, densa e fechada; não se 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; a luz começa a se apagar e ceder espaço à escuridão. Não há mais retorno e ele se recorda das palavras do feiticeiro Nego João da Mata. A sensação é aterradora, a intensidade aumenta, o desespero e a angústia tornam-se insuportáveis... 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 cambone provocou protestos ao inadvertidamente cometer o engano de referir-se a um deles 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 o cambone 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 nos homens cuja simples aproximação desperta simultaneamente medo e fascínio, seja pelo descontrole (impulsividade) que evocam, pela obscuridade (inconsciência) que os envolve, ou pelas intrincadas redes de conflitos que expressam. Os pretos-velhos da mata são algo de outra ordem em relação ao que se possa serena e tacitamente chamar de, ou aceitar como, iluminado, seguro, sob controle.

Conforme atesta Nego João da Mata:

Nosso caminhador cá tem coisa que ocê até arrepeia”. E complementa Manuel do Catiço da Mata: “É bonito aos óio de quem não repara. (...) Se num picurá [procurar] é bonito; é meu senhor, como a foia vermeia [rosa] né: bonita por cima, mas puxa no cabo dela pro senhor vê: enche os talo de espinho.

Num sentido pragmático, os pretos-velhos da mata incorporam na qualidade de especialistas na resolução de problemas relativos a certos domínios da vida de seus devotos. A esse respeito, o pai-pequeno comenta:

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. Então, uma vez eu tava pensando o seguinte, uma pessoa tava, entre aspas, me perseguindo. 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 ela não se preocupasse mais em me incomodar.

Outra aplicação importante dos “feitiços” realizados pelos pretos-velhos da mata foi apontada pelo pai-de-santo:

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.



De fato, em rituais dos pretos-velhos da mata pode observar a realização de vários trabalhos envolvendo intervenção mágica em processos judiciais (“coisa de advogado”). Os pretos-velhos da mata também são solicitados em situações envolvendo “papéis” que extrapolam a esfera jurídica, como, por exemplo, a nomeação de aprovados em concursos e a obtenção de vagas para crianças em escolas e creches públicas.

Contudo, a relação dos pretos-velhos da mata com a justiça se dá num sentido muito mais abrangente que a mera prerrogativa de intervir no âmbito de questões legais, sendo o fundamento norteador de todas as suas ações. Segundo Manuel do Catiço da Mata, o sentido de justiça que guia essas entidades “é o equilíbrio das necessidade cos merecimento”.

Assim, os pretos-velhos da mata não são apenas feiticeiros, mas verdadeiramente os “justiceiros” do terreiro, intervindo e advogando em situações supostamente injustas onde pessoas deliberadamente agem de modo a prejudicar inocentes, seja visando algum benefício, seja meramente por maldade ou inveja. Os pretos-velhos da mata atuam acelerando o cumprimento da “justiça divina” por meio da qual tudo o que se faz de bom ou mau retorna (eis o sentido de merecimento) para afetar a vida do autor da ação.

Conforme afirma o pai-de-santo, 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”.

É sugestivo o fato de os pretos-velhos da mata referirem-se a si mesmos como “advogados cujo escritório é na mata”. Aos “advogados da mata” cabe tomar partido e defender seus devotos clientes, pondo-se como mediadores dos interesses daqueles que representam perante o imperativo da lei divina (que, no limite, é o critério para se julgar as ações e o destino dos homens) intervindo (magicamente) para o cumprimento, o mais rápido possível, daquilo que lhes seja, por justiça, devido e de direito.

Impossível não associar essa busca por justiça a sentimentos humanos tão palpáveis e ordinários como a indignação e a devolução de ofensas. De fato, o esforço dos membros da comunidade em reiteradamente afirmar que os pretos-velhos da mata “não fazem vingança” parece, a partir de uma escuta psicanalítica, indício de que os pretos-velhos da mata, na contramão da passividade dos pretos-velhos, não se furtam a, quando necessário, fazer valer a justiça pela via da consumação de ímpetos contraofensivos.

Essa peculiaridade coaduna-se com um aspecto marcante dessa categoria espiritual, a saber, sua inscrição simbólica como rememoração coletiva tanto do sofrimento (e ressentimento) suscitado pela escravidão, quanto de legítimas reações de revolta e compensação em busca de justiça pelo martírio impingido.

A esse respeito, a afirmação e a identificação com africanos escravizados insurgentes é explícita. Conforme se autorrefere Nego João da Mata:



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... 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.

A referência étnica é elemento preponderante na conformação simbólica assumida por essas entidades. Tal como os demais pretos-velhos, os “da mata” são indiscutivelmente negros trazidos à sua revelia da África para trabalhar como escravos em terras brasileiras ou os seus descendentes, e, portanto, referências ancestrais do componente africano da população brasileira. Porém, diferem dos demais em função da forma como encararam as mazelas da escravidão, apresentando aos seus devotos um modelo de ação alternativo à resignação frente às adversidades do cotidiano.

É nesse contexto que faz sentido o significante “mata” enquanto discriminador dessas entidades no quadro geral da religiosidade do Terreiro de Umbanda Pai José do Rosário.

Enquanto para os caboclos a “mata” é a extensão natural do seu enraizamento ancestral no mundo (na qualidade de Outro), para os pretos-velhos da mata a “mata” não é local de assentamento fixo, mas um lugar externo para onde se pode fugir e obter recursos para a realização de magias de cura, proteção e apaziguamento da dor e do sofrimento.

E ao contrário dos caboclos, para os negros insurgentes a “mata” torna-se local de morada e meio de vida apenas enquanto esconderijo na mata densa (onde não há luz), impondo uma existência solitária e oculta. Assim, enquanto os primeiros são os nativos da terra, ou seja, na mata estão em seu território ancestral, os pretos-velhos da mata são refugiados da mata, ou seja, estrangeiros e foragidos, sendo a “mata”, portanto, metáfora de liberdade e uma antítese do cativo, expressiva da sua condição de africanos escravizados insurgentes, fugitivos e quilombolas.

Na medida em 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 pode haver quaisquer dúvidas quanto à faceta da história e da memória que presentificam. Nas palavras de um entrevistado:

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. (...) quando você vai pro preto-velho da mata, é aquele [escravo] que ia lá, não fazia nada, 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 (...) é como eles passaram por aquela situação.



Esse trecho não poderia ser mais explícito em definir os pretos-velhos da mata como uma faceta especular da escravidão, o que permite que pretos-velhos da mata e pretos-velhos, a par de apresentarem a mesma matriz histórica, possam ser concebidos como, em última instância, polos distintos de um mesmo eixo simbólico, vinculado à significância da escravidão e referência da ancestralidade do povo (afro) brasileiro. Correlativamente, de uma perspectiva etnopsicológica, ambos significam a implicação em um posicionamento subjetivo frente, por um lado, à condição existencial de ser-escravo – ou seja, estar sujeito à Lei (dos homens e dos deuses) e, portanto, ser alguém (humano) “como nós”, constrangido por limitações que restringem a consecução (imediate) do desejo – e, por outro, à condição de ser-filho – ou seja, aquém de uma pura referência de alteridade, inserir-se “como nós” numa cadeia de filiação ancestral, sendo parte da história da “nossa” família e povo, de uma trajetória vivente desdobrada no tempo ao longo de gerações.

Os pretos-velhos da mata carregam a marca de uma ética pautada em concepções de justiça e bem sempre contingentes a um determinado ponto de vista, ao mesmo tempo em que consubstanciam o rememoração coletivo de significantes do passado escravocrata, elaborando uma parcela muitas vezes esquecida e difícil de ser assumida da “nossa” própria história ancestral (afro) brasileira.

Ademais, a conformação simbólica do preto-velho da mata parece possuir uma sutileza e precisão únicas para instrumentar o manejo 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 afro-brasileiro – ressentimentos, medos, desejos de vingança e autorrecriações, sobretudo quando associados a sentidos e ideias de opressão, perseguição e injustiça.

Os pretos-velhos da mata parecem consubstanciar ainda um importante espaço simbólico para a elaboração da ancestralidade, embora num sentido diferente dos pretos-velhos, encarnando e prolongando conflitos familiares (inconscientes) com as próprias origens, na forma da maior ou menor conversão a uma ibericidade americana (catolicismo) em detrimento da preservação de uma essência africana, ainda que adaptada (umbanda).

É o que sugere a história da esposa do pai-de-santo e madrinha do terreiro, que passou a vida numa relação bastante ambígua com a religiosidade umbandista, ora recorrendo a ela em aproximações hesitantes, ora afastando-se rumo a uma devoção católica pretensamente exclusiva. Até que um dia, à revelia de sua vontade consciente, incorporou uma preta-velha da mata chamada Tia Maria.

Note-se que, diferentemente dos demais pretos-velhos da mata, Tia Maria possui em seu nome a marca de um vocativo familiar (tia) comumente presente em nomes de pretos-velhos. A ambiguidade envolvida em sua categorização ainda é reforçada pelo fato de que, embora explicitamente identificada como preta-velha da mata, em vários momentos a



madrinha do terreiro inadvertidamente refere-se a ela como preta-velha; além disso, seus pontos cantados são entoados em meio aos rituais dos pretos-velhos.

Tal diluição das delimitações entre pretos-velhos e pretos-velhos da mata talvez seja reveladora, por um lado, de uma indefinição fundamental da sua natureza relativamente aos processos identificatórios e conflitos psíquicos que expressam e, por outro, sintomática de um estado eruptivo e menos bem estabilizado dos segundos.

Em todo o caso, Tia Maria parece ser uma espécie de elo perdido, sugerindo que a distância (demarcação) entre pretos-velhos e pretos-velhos da mata na verdade pode ser muito mais discreta e sutil do que 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” do preto-velho através do isolamento de sua dimensão “exu/da mata” - do que propriamente parte da estrutura essencial subjacente ao fenômeno. Talvez implique que todo preto-velho não deixa de ser, mesmo que apenas em potencial, um “feiticeiro das matas”, um “catimbozeiro”.

Com o tempo, essa senhora incorporou um preto-velho que se afirmou como seu guia principal, Pai Benedito das Almas, embora relate com frequência aborrecer-se com os pretos-velhos em função de considera-los espíritos muito lentos. Não por acaso é justamente em relação aos pretos-velhos - ancestrais negros por excelência - que ela expressa de forma mais evidente sua ambivalência para com a religião umbandista:

É só que eu tenho muita 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 batadeira, 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; (...) aí depois eu vou lá bato a cabeça e peço perdão e eles são maravilhosos e me perdoam.

O seu testemunho mostra tensão e conflito, um trânsito entre seu ser (sujeito) consubstanciado em marcas de filiação afrodescendente e uma espécie de ego-narrador que atravessa e opõe, mas nunca se sobrepõe nem suprime, a enunciação propriamente dita. O seu relato e a sua trajetória parecem mostrar o sujeito da enunciação (inconsciente) em ação, o desejo constituinte e constituído a partir de marcas que interpelam o sujeito no íntimo de si (no caso, entre tantas combinatórias possíveis, no atinente ao ser-negro), sobrepondo-se ou impondo-se como verdade além da intencionalidade da consciência egóica.

Nesse sentido, 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, da sua africanidade. A isso inequivocamente atribui a sua maior afinidade e identificação com os pretos-velhos da mata que, como ela, são marcados pela rebeldia, impaciência e inquietação:



Eu era uma pessoa difícil, eu tinha que ser pega no tranco, no laço; preto-velho é muito calmo, eu não consigo me afinizar com preto-velho, eles demoram, eu não gosto que demora, sabe? E ela [Tia Maria] veio acho que pra mostrar pra mim que pode ser diferente, né, que tem outros pretos-velhos que são mais rápidos.

Tal narrativa implicitamente apresenta a preta-velha da mata como capaz de fundir uma figura ancestral divinizada e inatingível (o preto-velho, elevado e moralmente virtuoso) e a experiência concreta de si mesma enquanto ser humano encarnado, marcado pela materialidade de uma existência efêmera (rápida), desejante e imperfeita (pressionada por modelos de conduta e ideais inalcançáveis).

A rebeldia da madrinha do terreiro para com os pretos-velhos e a umbanda, atrelada a sua identificação com os pretos velhos da mata, também pode ser interpretada, pelo avesso, como insubordinação contra o "embranquecimento" dos pretos velhos, suposto que os mesmos são um diacrítico da filiação ao africano. Ou seja, por um lado revolta-se contra matrizes simbólicas de africanidade constituintes de si mesma e quer seguir rumos mais condizentes com uma cultura europeizada; 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, revela-se uma contradição encarnada, própria de seres humanos concretos, os quais os pretos-velhos da mata, desde sua posição de afinidade com o universo telúrico dos exus, parecem entender e espelhar muito bem.

Discussão

Somada aos demais elementos que constituem o universo simbólico e os contextos de manifestação dos pretos-velhos da mata, a análise da trajetória e das narrativas da madrinha do terreiro 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 dessas entidades na religiosidade do terreiro, assim como perscrutar a estrutura subjacente que determina e ordena suas potencialidades etnopsicológicas.

Em suma, os pretos-velhos 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 que transcendente; 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 do repertório cultural afro-brasileiro, mas sim um amálgama criativo que parece subverter categorizações, modelos estruturalizantes rígidos, consubstanciando-se em estrutura reveladora de uma composição do humano como ancestral. Os pretos-velhos da mata têm o sentido de fusão de duas categorias em uma nova síntese.



Também 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 (deuses humanizados). Indo além, os pretos-velhos da mata emergem na estrutura simbólica do sistema umbandista produzindo efeitos semelhantes aos que imaginariamente produzem enquanto memória social, ou seja, efeitos de subversão de uma lógica dicotômica “escravizante”, em que ou se é obediente e, portanto, bom, ou rebelde e conseqüentemente mau e potencialmente perigoso. Desse modo, os pretos-velhos da mata revelam-se espíritos insubordinados em todos os sentidos.

Sobretudo, os pretos-velhos da mata – e possivelmente outros tipos de pretos-velhos semelhantes, sejam eles referidos como “de esquerda”, “de tronqueira”, “cruzados”, ou “quimbandeiros” – são entidades que 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.

Referências

- Bairrão, J. F. M. H. (1999). Santa Bárbara e o divã. *Boletim Formação em Psicanálise*, 8(1), 25-38.
- Bairrão, J. F. M. H. (2003). Caboclas de Aruanda: a construção narrativa do transe. *Imagário*, 9, 285-322.
- Bairrão, J. F. M. H. (2005). A escuta participante como procedimento de pesquisa do sagrado enunciante. *Estudos de Psicologia*, 10(3), 441-446.
- Bairrão, J. F. M. H. (2006). Psicologia cultural: tem a psicanálise alguma coisa a dizer sobre isso? *Natureza Humana*, 8(1), 293-312.
- Bastide, R. (1971). *As religiões africanas no Brasil* (M. E. Capellato & O. Krahenbuhl, Trad.s). São Paulo: Edusp. (Original publicado em 1960).
- Bastide, R. (2001). Catimbó. Em R. Prandi (Org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados* (pp. 146-159). Rio de Janeiro: Pallas. (Original publicado em 1945).
- Birman, P. (1985). *O que é umbanda*. São Paulo: Brasiliense.
- Brown, D. D. (1994). *Umbanda: religion and politics in urban Brazil*. New York: Columbia University.
- Concone, M. H. V. B. (2001). Caboclos e pretos-velhos da umbanda. Em R. Prandi (Org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados* (pp. 281-303). Rio de Janeiro: Pallas.



- Crapanzano, V. (1977). Mohammed and Dawia: possession in Morocco. Em V. Crapanzano & V. Garrison (Org.s). *Case studies in spirit possession* (pp. 141-176). New York: John Wiley and Sons.
- Dias, R. N., & Bairrão, J. F. M. H. (2011). Aquém e além do cativo dos conceitos: perspectivas do preto-velhos nos estudos afro-brasileiros. *Memorandum*, 20, 145-176. Recuperado em 23 de abril, 2012, de <http://www.fafich.ufmg.br/memorandum/a20/diasbairrao01/>
- Hale, L. L. (1997). Preto velho: resistance, redemption, and engendered representations of slavery in a Brazilian possession-trance religion. *American Ethnologist*, 24(2), 392-414. Recuperado em 27 de outubro, 2010, de <http://www.jstor.org/stable/646756>
- Lacan, J. (1998). *Escritos* (V. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1966).
- Lacan, J. (1999). *O Seminário (Livro 5): As formações do inconsciente* (V. Ribeiro, Trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1998).
- Lapassade, G. & Luz, M. A. (1972). *O segredo da macumba*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Montero, P. (1985). *Da doença à desordem: a magia na umbanda*. Rio de Janeiro: Graal.
- Negrão, L. N. (1996). *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Edusp.
- Nunes-Pereira, S. H. (2006). *É meu avô, ora! Um estudo sobre pretos-velhos no imaginário social brasileiro*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, RJ.
- Ortiz, R. (1991). *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade*. São Paulo: Brasiliense.
- Santos, E. C. M. (1998). *Preto Velho: as várias faces de um personagem religioso*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP.
- Souza, M. D. (2006). *Pretos-velhos: oráculos, crença e magia entre os cariocas*. Tese de Doutorado, Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ.
- Trindade, L. M. S. (1985). *Exu: símbolo e função*. São Paulo: FFLCH-USP.

Nota sobre os autores

Rafael de Nuzzi Dias é Mestre em Psicologia pela Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo. E-mail: rafaelndias@hotmail.com



José Francisco Miguel Henriques Bairrão é Docente e pesquisador da Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo. Coordenador do Laboratório de Etnopsicologia da mesma instituição. E-mail: jfbairrao@yahoo.com.br

Data de recebimento: 11/07/2013

Data de aceite: 14/04/2014