



Aquém e além do cativeiro dos conceitos: perspectivas do preto-velho nos estudos afro- brasileiros

Below and beyond the captivity of the concepts: perspectives of the *preto velho* in the Afro-Brazilian studies

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

Resumo

Historicamente estudiosos têm se empenhado em investigar os mecanismos e as razões pelas quais personagens retirados da experiência histórica e da memória coletiva firmaram-se no imaginário religioso brasileiro. Nesse ínterim, o preto-velho emerge como entidade espiritual proeminente, recorrente presença nas obras de autores interessados em apreender a cultura afro-brasileira a partir de suas manifestações consubstanciadas no quadro da religiosidade popular, sobretudo da *umbanda*. Assim, tendo em vista compreender os movimentos que marcaram o desenvolvimento dos saberes sobre o preto-velho, apresenta-se uma revisão e discussão crítica das diversas perspectivas a partir das quais ele tem sido pensado e caracterizado. De forma geral, evidencia-se que o estudo sobre o preto-velho oscilou de uma produção fundamentalmente enquadrante e contextualizadora, tomando-o como contingente à lógica sistemática da religiosidade *umbandista*, para uma produção focalizada e extensiva, voltada para o seu entendimento como fenômeno dinâmico passível de múltiplos desdobramentos.

Palavras-chave: preto-velho; religiosidade afro-brasileira; cultura afro-brasileira; memória coletiva; imaginário.

Abstract

Historically specialists have made efforts to investigate the processes and the reasons through which personages caught from the historical experience and the social memory were consolidated in the Brazilian religious imaginary. In this way, the *preto velho* emerges as a prominent spiritual entity, recurrent presence in the authors' works interested in apprehending the Afro-Brazilian culture from their manifestations in the frame of the popular religiosity, especially *umbanda*. Thus, in order to understand the movements that marked the development of the knowledge about the *preto velho*, this article presents a critical revision and discussion of the several perspectives from which he has been thought and characterized. In a general way, the literature evidences that the study of the *preto velho* oscillated from a production that fundamentally enframes and contextualizes, taking him as contingent to the systemic logic of *umbanda*'s religiosity, to a focused and extensive production, directed to its understanding as a dynamic phenomenon capable of multiple possibilities.

Keywords: Afro-Brazilian culture; *preto velho*; social memory; collective imaginary.

Introdução

Não obstante recorrente nas produções científicas de muitos autores que em algum momento versaram sobre a questão da cultura e da religiosidade afro-brasileira (1) – e quase unanimidade entre os que se propuseram a investigar especificamente a



umbanda, seu quadro de referência mais notório – o campo dos estudos acerca do preto-velho, categoria espiritual profundamente arraigada no seio da religiosidade afro-brasileira e personagem amplamente difundido e reconhecido na cultura popular, carece de uma revisão sistemática capaz de fornecer um panorama crítico do grande volume de informações, teorizações e conhecimentos acumulados ao longo de décadas de investigações.

Nesse sentido, o presente artigo propõe-se a atenuar essa lacuna, investigando os diversos sentidos produzidos acerca do preto-velho pelos autores que, em sua maioria radicados nos domínios da sociologia e da antropologia, direta e focalizadamente ou indireta e contingencialmente se dedicaram à produção de saberes sobre este personagem tão marcante da cultura afro-brasileira.

Mais especificamente, serão expostos e discutidos os modos, as perspectivas e os enquadres em o preto-velho tem sido caracterizado, com destaque para as definições de seus horizontes simbólicos de referência, os lugares a ele atribuídos no contexto sistêmico da religiosidade umbandista e seu panteão espiritual, e suas supostas “funções” sociais, culturais e psicológicas. Além disso, serão enfatizadas divergências, contradições e polêmicas existentes entre as concepções de diferentes autores, no intuito de trazer à tona clivagens e lacunas a serem esclarecidas no estudo do preto-velho.

Cabe ressaltar que o artigo está organizado em torno de temas específicos particularmente salientes que atravessam a literatura: a memória coletiva da escravidão; polêmicas acerca da presença, sentido e destaque do preto-velho no âmbito da religiosidade umbandista; e os múltiplos desdobramentos evidenciados na última década por trabalhos que se dedicaram a investigações focalizadas sobre o preto-velho. Estes três eixos não apenas se inter-relacionam como se interpenetram, pelo que não se refletem numa segmentação rígida da apresentação dos resultados e sua discussão.

Revivências simbólicas e imaginárias da escravidão

A categoria espiritual preto-velho (2) 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). A esse respeito, é exemplar a trajetória do grupo liderado por Zélio de Moraes, tida por alguns como o mito fundador da umbanda (3). Conforme comenta Diana Brown (1985),

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 (p.11).

[Dessa forma,] dois dos principais elementos retirados das tradições afro-brasileiras constituíram os espíritos centrais da Umbanda, os caboclos e os pretos velhos (p. 12).



Na mesma direção, Negrão (1996), 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 (p. 145).

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 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 (Souza, 2006), sendo esta dimensão de elaboração da experiência coletiva da escravidão o vértice fundamental e irredutível 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 (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 (Souza, 2006; Santos, 1998); o Tambor de Mina do Maranhão (Ferretti, 2001), o culto daimista da barquinha (Souza, 2006), e até mesmo cultos recentes ao estilo Nova Era como a arca da montanha azul (Souza, 2006).

Embora alguns autores refiram tal difusão como parte de um suposto processo contemporâneo de “umbandização” do campo religioso popular brasileiro (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 os pretos-velhos, 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 e expressão 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 viventes e ancestrais” (Bairrão & Leme, 2003, p, 8).

Assim, partindo-se da premissa de que o agente coletivo (sujeito sociocultural) que configura o “olhar para a realidade” (cosmovisão) propriamente umbandista é a população negra banto-descendente (4), e levando-se em conta o fato de que para tal população a memória coletiva 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 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 (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):



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 (p. 160).

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.

Os pretos-velhos na umbanda

Na umbanda os pretos-velhos ocupam uma posição de destaque, o que pode ser evidenciado 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 (p. 203).

Negrão (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.

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 (pp. 282-285) – os autores afirmam que

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) 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 *vô, 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 (p. 34).

Além de contundente exemplo da ampla diversidade existente no interior da umbanda, e consequentemente 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” (mídiuns 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):



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 (pp. 121-123).

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.

Outros pretos-velhos: nuances ambíguas e interseções na trama simbólica umbandista

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).

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.

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 homogeneousmente 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 cometem 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 (pp. 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) 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” (5) 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 (p. 75).

Outro autor que merece destaque, dada sua enorme relevância no quadro dos estudos afro-brasileiros (6), em relação à referência que faz acerca da existência de espíritos “quilombolas” é Bastide (1971), que discorrendo sobre questões de conflitos raciais no Brasil e em outros países escravagistas vai afirmar que “a sociedade branca também criou, para se defender e se justificar da escravidão, dois tipos de negros: o ‘negro bom’ (Pai João) (7) e o ‘negro mau’” (p. 437). Segundo Bastide, 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 (p. 437).

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), 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 (p. 438).

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 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 autor (8) (o que 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 caracterização (9).

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 de entidades que compõem o campo do sagrado umbandista, não vai faltar quem inclua outras categorias nesse “círculo simbólico”, como Concone (2001), que caracteriza os relativamente recentes espíritos baianos como “negros jovens, mestiços e migrantes” (p. 292), e mesmo os tradicionais caboclos como “índios negros” (Concone, 1987, p. 27), ambos supostamente 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, 2006 (10); Souza, 2006 (11)), 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.

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” (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, 2003) 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.

Preto-Velho X Caboclo: paradigmas antagônicos e complementares

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 no empreendimento da tarefa. 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 exus, baianos e até crianças (12) (Birman, 1985; Negrão, 1996), foi a categoria 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, *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 (pp. 67-68).

Em outro trecho Brown (1994) 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. Multiple symbols, they lend themselves to interpretation as emblems of literary romanticism, nationalism, independence, heroic



forefathers, and the transcendence of suffering (pp. 69-72).

Note-se que embora apresente ambas as categorias 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), 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 (pp. 141-142)

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 da identidade nacional:

Parece inegável que as figuras-chave (tipos de personagens) são os caboclos e pretos-velhos, de um lado, e os exus e pombagiras, de outro. Gostaríamos de sugerir, como hipótese, que os demais tipos (ou pelo menos muitos deles) se relacionam aos principais como desdobramentos desses (pp. 282-283).

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 se destacam 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 (pp. 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 decisivo desempenhado por pretos-velhos e caboclos, juntamente com crianças e exus, naquilo que a umbanda supostamente apresenta e elabora diacriticamente. Partindo da apreciação das características, formas de manifestação e funções religiosas dessas quatro classes de espíritos, Birman (1985) 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 (p. 44).

Assim, no quadro de seu esquema classificatório, Birman (1985) 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 (pp. 40-41).

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 umbandista (13), 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:

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 afigem (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 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 (p. 71).

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 (pp. 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 brasiliade, 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 “embranquecimento”. 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 velhice – sugerindo um esquema baseado no ciclo vital em que concebe ainda os caboclos como representantes da fase adulta e as crianças espirituais como representantes da infância – 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) também comete o já referido engano de afirmar precipitadamente que

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 (p. 74).

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 (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.

Isso se deve, ao menos em parte, às pretensões que nortearam os estudos que se valeram dessa abordagem, 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 possesão umbandista, tais estudos parecem ter também podado-o em suas potencialidades subjetivamente interpeláveis e o achado 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.

Focalizações contemporâneas: múltiplos sentidos, múltiplos “usos”

Além do grande volume de referências “panorâmicas” acerca do preto-velho contidas na literatura, feitas como que de passagem em trabalhos cujas temáticas giravam em torno de uma compreensão orgânica do fenômeno umbandista, nos últimos anos foram realizados estudos que se empenharam numa abordagem de maior alcance acerca dessa categoria de espíritos, tomando sua investigação pormenorizada como objetivo central.



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 media; 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 hierarquia (14); 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) sintetiza o escopo de seu trabalho da seguinte forma:

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 (p. 395).

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 "arquétipo" 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, brasiliade, 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 (p. 4).

Cabe ressaltar que os pretos-velhos são ainda enfatizados por Santos (1998) enquanto símbolos nacionais, referências de brasiliade, 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) 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 (pp. 60-61).

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 (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 winniciottiana, 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 negro que ao chegar da África se torna imediatamente escravo e ancestral afro-brasileiro, 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 médiums 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, 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, 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 (p. 49).

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 paternais, 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 (p. 174).

Além disso, são de tal forma abrangentes e diversificadas as descrições etnográficas e análises empreendidas por 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) ancestral – 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. A esse respeito Souza (2006) 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” (p. 236).

Em suma, o trabalho de 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”, 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, consubstanciam esforços identitários 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 (Souza, 2007).

No que tange especificamente à figura do preto-velho, 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 (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 “achatadas” 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.

A preta-velha: sutilezas de gênero em um personagem complexo

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 coletiva (15).

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 salientes (16) (Hale, 1997) na figura dos pretos-velhos. Ao discutir a questão da dualidade masculino/feminino tal como elaborada pela cosmologia umbandista, Montero (1985) 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 (p. 204).

Dessa forma, segundo Montero (1985) 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 afirmação do papel social da mulher, que encontra no casamento e sobretudo na maternidade o lugar a que ela está secularmente destinada (p. 210).

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 (pp. 403-404).

Em outro trecho, Hale (1997) 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 (p. 405).

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” denunciantes da 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.

Considerações finais

Personagens complexos e amplamente respeitados enquanto negros, escravos e feiticeiros 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 sociais (17).

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, 2004).

Certo é que ainda há muito a ser esclarecido e um longo caminho a ser percorrido na trilha de uma compreensão mais precisa e completa dessa fascinante categoria de espíritos, não devendo de forma alguma surpreenderem-se aqueles que, ao percorrê-lo, se percebam perpassados por nuances de si mesmos afiguradas e refletidas em narrativas plenas de história, memória e humanidade.

Referências

- Alkmim, T. & López, L. A. (2009). Registros da escravidão: as falas de pretos-velhos e de Pai João. *Stockholm Review of Latin American Studies*, 4, 37-48.
- Assunção, L. (2001). Os mestres da jurema. Em R. Prandi (Org.). *Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados* (pp. 182-215). Rio de Janeiro: Pallas.
- Augras, M. (1995). *Psicologia e cultura: alteridade e dominação no Brasil*. Rio de Janeiro: Nau.
- Augras, M. (2009). *Imaginário da magia: magia do imaginário*. Petrópolis, RJ: Vozes; Rio de Janeiro: PUC.
- Bairrão, J. F. M. H. & Leme, F. R. (2003). Mestres bantos da alta mogiana: tradição e memória da umbanda em Ribeirão Preto. *Memorandum*, 4, 5-32. Retirado em 08/09/2009 da Word Wide Web <http://www.fafich.ufmg.br/memorandum/artigos04/bairrao02.pdf>
- Bairrão, J. F. M. H. (2002). Subterrâneos da submissão: sentidos do mal no imaginário umbandista. *Memorandum*, 2, 55-67. Retirado em 08/09/2009 da Word Wide Web www.fafich.ufmg.br/~memorandum/artigos02/artigo06.pdf
- Bairrão, J. F. M. H. (2003) Caboclas de Aruanda: a construção narrativa do transe. *Imaginário*, 9, 285-322.
- Bairrão, J. F. M. H. (2004). Espiritualidade brasileira e clínica psicológica. Em V. A. Angerami-Camon (Org.). *Espiritualidade e prática clínica* (pp. 193-214). São Paulo: Thomson.
- Bastide, R. (1971). *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Edusp.



- Bastide, R. (2001). Catimbó. Em R. Prandi (Org.). *Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados* (pp. 146-159). Rio de Janeiro: Pallas.
- Birman, P. (1985). *O que é umbanda*. São Paulo: Brasiliense.
- Brandão, M. C. & Rios, L. F. (2001). O catimbó-jurema do Recife. Em R. Prandi (Org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados* (pp. 160-181). Rio de Janeiro: Pallas.
- Brown, D. D. (1985). Uma história da umbanda no Rio. Em Instituto de Estudos da Religião (Org.). *Umbanda e política* (pp. 9-42). Rio de Janeiro: Marco Zero.
- Brown, D. D. (1994). *Umbanda: religion and politics in urban Brazil*. New York: Columbia University Press.
- Brumana, F. G. & Martinez, E. G. (1991). *Marginália sagrada*. Campinas, SP: Unicamp.
- Casal, A. Y. (1997). Suporte teórico e epistemológico do método biográfico. *Ethnologia*, 6(8), 87-104.
- Concone, M. H. V. B. (1987). *Umbanda: uma religião brasileira*. São Paulo: FFLCH-USP.
- 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.
- Ferretti, M. M. R. (2001). Preto velho na umbanda e no tambor de mina do Maranhão. *Boletim da Comissão Maranhense de Folclore*, 19, 6-7.
- Hale, L. L. (1997). Preto velho: resistance, redemption, and engendered representations of slavery in a brazilian possession-trance religion. *American Ethnologist*, 24(2), 392-441.
- Lapassade, G. & Luz, M. A. (1972). *O segredo da macumba*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Lima, B. (1997). *Malungo: decodificação da umbanda*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Lopes, N. (2006). *Bantos, malês e identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Maggie, Y. (2001). *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: JZE.
- Montero, P. (1985). *Da doença à desordem: a magia na umbanda*. Rio de Janeiro: Graal.
- Moura, C. (1981). *Os quilombos e a rebelião negra*. São Paulo: Brasiliense.
- Negrão, L. N. (1996). *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Edusp.



Dias, R. N. & Bairrão, J. F. M. H. (2011). Aquém e além do cativeiro dos conceitos: 174 perspectivas do preto-velho nos estudos afro-brasileiros. *Memorandum*, 20, 145-176. Retirado em / / , da World Wide Web <http://www.fafich.ufmg.br/memorandum/a20/diasbairrao01>

Nunes-Pereira, S. H. (2006). *É meu avô, ora! Um estudo sobre pretos-velhos no imaginário social brasileiro*. Dissertação de Mestrado, Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, RJ.

Ortiz, R. (1991). *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade*. São Paulo: Brasiliense.

Prandi, J. R., Vallado, A. & Souza, A. R. (2001). Candomblé de caboclo em São Paulo. Em R. Prandi (Org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados* (pp. 120-145). Rio de Janeiro: Pallas.

Ramos, A. (1954). *O folclore negro do Brasil*. Rio de Janeiro: Carioca.

Sanchis, P. (2001). Religiões, religião... alguns problemas do sincretismo no campo religioso brasileiro. Em P. Sanchis (Org.). *Fiéis & Cidadãos: percursos de sincretismo no Brasil* (pp. 9-58). Rio de Janeiro: EdUERJ.

Santana Junior, S. (2001). *A gira dos pretos velhos: semiótica e umbanda*. São Paulo: Arte & Ciência.

Santos, E. C. M. (1998). *Preto Velho: as várias faces de um personagem religioso*. Dissertação de Mestrado, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP.

Silva, V. G. (1994). *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Ática.

Souza, M. D. (2001). *Escrava Anastácia: construção de um símbolo e a reconstrução da memória e identidade dos membros da Irmandade do Rosário e São Benedito dos Homens Pretos*. Dissertação de Mestrado, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ.

Souza, M. D. (2006). *Pretos-velhos: oráculos, crença e magia entre os cariocas*. Tese de Doutorado, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ.

Souza, M. D. (2007). Escrava Anastácia e pretos-velhos: a rebelião silenciosa da memória popular. Em V. G. Silva (Org.). *Imaginário, cotidiano e poder: memória afro-brasileira* (v. 3, pp. 15-42). São Paulo: Selo Negro.

Trindade, L. M. S. (1985). *Exu: símbolo e função*. São Paulo: FFLCH-USP.

Trindade, L. M. S. (2000). *Conflitos sociais e magia*. São Paulo: Hucitec, Terceira Margem.

Notas

(1) Apoio: CAPES e FAPESP.

(2) Cabe destacar que na literatura científica podem ser encontradas diferentes formas de se estabelecer a grafia do termo, sendo as mais comumente encontradas – e praticamente na mesma proporção – “preto-velho” e “preto velho”. Tendo em vista a falta de consenso entre os autores, a forma de grafia que será utilizada ao longo deste artigo – preto-velho (com hífen) – foi fruto de uma escolha, parecendo a mais adequada para evitar imprecisões e eventuais ambiguidades; afinal, embora seja inegável a sua condição de “preto” e “velho”, o preto-velho enquanto entidade



espiritual no contexto religioso afro-brasileiro é algo distinto de um preto velho, que pode ser uma referência a qualquer pessoa idosa de pele negra.

(3) Ao menos no Rio de Janeiro, já que mais recentemente inúmeros pesquisadores têm demonstrado que é muito 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 a partir de 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). Tais manifestações tiveram sua emergência provavelmente facilitada pelo período de mudanças bruscas e de anomia social que se seguiu ao fim da escravidão e à proclamação da República (Trindade, 2000).

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

(5) Termo utilizado pelos umbandistas para referirem-se a entidades que estão na interseção entre a “esquerda” e a “direita” – os dois domínios diametralmente opostos que configuram os parâmetros daquilo que se poderia chamar de “moralidade umbandista” (Negrão, 1996) – 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.

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

(7) Referência ao “mito do Pai João”, personagem do folclore negro que representaria o modelo do escravo submisso, dócil, virtuoso (“de alma branca”) e 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).

(8) Situação 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 obra de Ortiz (1991).

(9) Trindade (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) afirma que “ele é o que resta de negro, de afro-brasileiro, de tradicional na moderna sociedade brasileira” (p. 134).

(10) Nunes-Pereira (2006) 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 (musicas rituais) entoados a tais entidades que falam de “vingança”, “buscar os inimigos, mortos ou vivos”, “calunga” (cemitério) e “cachaça” (pp. 70-74).

(11) Em seu trabalho de campo no célebre terreiro fundado por Zélio de Moraes, a Tenda Nossa Senhora da Piedade, Souza (2006) 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 (p. 71).

(12) Segundo 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.

(13) Lima (1997) 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” (pp. 137-141).

(14) Em 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.

(15) 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.

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

(17) A 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.

Nota sobre os autores

Rafael de Nuzzi Dias: Graduado e Mestre em Psicologia pela Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo. Contato: rafaelndias@hotmail.com.

José Francisco Miguel Henriques Bairrão: Graduado em Psicologia e Filosofia pela Universidade de São Paulo e Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas, é atualmente docente do Departamento de Psicologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto da Universidade de São Paulo, onde coordena o Laboratório de Etnopsicologia. Contato: jfbairrao@ffclrp.usp.br.

Data de recebimento: 03/09/2010
Data de aceite: 17/05/2011