Força africana, força divina: trânsitos entre África e Brasil através da figura umbandista dos pretos-velhos

Lívia Lima Rezende[1]

African power, divine power: transits between Africa and Brazil through umbandist figures of the *old-blacks*

http://dx.doi.org/10.12660/rm.v7n10.2016.64729

[1] Mestranda em História pela Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ /MG).
E-mail: livialimar@gmail.com.

Resumo:

Tendo como base os conceitos de práticas e representações de Roger Chartier, propõe-se uma análise de elementos característicos das figuras umbandistas dos pretos-velhos à luz de aspectos da cultura e sociedade dos grupos *bantu* – povos de distintas etnias que habitavam a região da África Central e compartilhavam, além do mesmo tronco linguístico, alguns elementos culturais, religiosos e institucionais. O estudo permitiu que fossem percebidos vários pontos de aproximação entre esses grupos centro-africanos e os pretos-velhos, extrapolando, em determinados momentos o aspecto das entidades e chegando a encontrar semelhanças com a prática umbandista como um todo.

Palavras-chave: Umbanda, Representação, *Bantu*, Pretos-velhos.

Abstract:

Based on Roger Chartier concepts of practices and representations, we propose an analysis of the pretos-velhos (old black man spirits who works in Umbanda rituals) main features in the light of cultural and social aspects characteristic of the *Bantu* - people of different ethnic groups who inhabited Central Africa and shared, besides the same linguistic branch, some cultural, religious and institutional elements. The study allowed us to be perceive several approaches between this great African group and the pretos-velhos, going beyond, these entities and coming to find similarities with Umbanda practice as a whole.

Keywords: Umbanda, Representation, *Bantu*, Pretos-velhos.

1. Entre práticas e representações: a entidade umbandista dos pretos-velhos

Os pretos-velhos são, possivelmente, a entidade da umbanda mais conhecida do público em geral, não adepto da religião. Imagens em gesso, quadros entalhados em madeira, comentários sobre suas bênçãos, músicas ou contos que os mencionam podem ser vistos ou ouvidos com certa frequência. Por mais que se desconheçam os pormenores de sua vida e missão, a simpática figura do senhor negro, ostentando um tímido e misterioso sorriso enquanto fuma seu cachimbo, nos acompanha desde a infância. Objetivando, contudo, transpor a superficialidade dessas informações, questiona-se: quem são essas entidades umbandistas, o que representam?

O presente artigo é parte de uma pesquisa maior que busca analisar a reelaboração da memória da escravidão através dos pretos-velhos. Para tanto, parte-se de dois objetivos principais: o primeiro deles, aqui parcialmente desenvolvido, visa aproximar elementos comuns à entidade "preto-velho" na umbanda e aos escravos de origem *bantu* (extrapolando para um estudo de alguns rituais *bantu*, sobretudo o *calundu*, e suas semelhanças com a umbanda[1]); o segundo pretende analisar, à luz da história oral, os relatos dos consulentes de pretos-velhos em dois terreiros de umbanda em São João del-Rei, Minas Gerais, percebendo de que forma a memória do cativeiro é recriada por eles tendo como base o contato com essas entidades.

Atualmente os pretos-velhos estão presentes em praticamente todos os terreiros de umbanda no Brasil e no mundo. A despeito das especificidades de cada terreiro, algumas características dessas entidades permanecem quase que inalteradas independentemente do local. São aspectos como a postura, a maneira de falar, a paciência no trato com aqueles que os procuram, as alcunhas, dentre outros que serão mais bem trabalhados a seguir. Ademais, os pretos-velhos são muito procurados por seus conselhos, suas bênçãos e suas receitas para cura de males físicos e espirituais. Suas festas figuram entre as mais concorridas. Em função de todas essas similitudes – que se sobrepõem, de certo modo, às particularidades-, e também pelo escopo geral da pesquisa, optou-se por abordar especificamente os pretos-velhos da umbanda[2].

É praticamente impossível, contudo, precisar temporal e espacialmente quando se deram as primeiras incorporações dos espíritos dos pretos-velhos. Há relatos publicados em uma séria de reportagens denominadas "Candomblé e macumba" no periódico paulista Diário da Noite, de autoria do poeta surrealista francês Benjamin Péret acerca da presença

[1] Questões mais específicas acerca da umbanda foram trabalhadas na pesquisa original, mas não estão apresentadas no artigo em função de recortes necessários ao tema. De maneira geral a bibliografia básica retomada para o entendimento da religião foi: Brown (1994), Moreira (2009), Negrão (1996), Ortiz (1991), Concone in Prandi (2001), e Gabriel (1985).

[2] Cabe ressalvar, entretanto, que os pretos-velhos transitam em outras religiões. É possível encontrá-los, por exemplo, no kardecismo, na jurema sagrada, na quimbanda, no omolokô, dentre outras.

dessas entidades em sessões que se baseavam, segundo ele, na "Lei Nagô"[3]. Em texto de 1930, o autor menciona uma dançarina que incorporaria um preto-velho, fumante de cachimbo e conselheiro. (Diário da Noite – 9.12.1930 *apud* GIUMBELLI, p. 102, 2015).

Arthur Ramos menciona em *O negro brasileiro* um terreiro localizado em Niterói, de Pai Honorato, onde haveria a presença de um

> espírito familiar, que, desde tempos immemoriaes, surge invariavelmente, encarnando-se no Umbanda. [...] No terreiro de Honorato, esse espirito é o de Pae Joaquim, que 'há 24 annos lá trabalha', informaram-me. [...] O espirito principal é o de Pae Joaquim, velho antepassado da Costa da África e que aparece agora incarnado [sic] no pae do terreiro. [...] O pae do santo, lá adiante, começa a transformar-se. Recurva-se todo. Avança de passos trôpegos e fala engrolando a voz. 'Desceu Pae Joaquim!', clamam os negros. [...] A sua passagem, todos se curvam e lhe pedem a benção. Elle vae abraçando velhos conhecidos, como se tivesse chegado de longa viagem. Interroga pelo estado de saúde de cada um, dá conselhos, resolve dificuldades. (RAMOS, 1934, p. 96-99)

Câmara Cascudo (1951), também aborda, brevemente, a presença dos espíritos de ex-escravos de origens africanas nos catimbós do Nordeste: "velho, trêmulo e sempre amoroso [...]. Pelo simples fato de viver muito existe, espontaneamente, uma sugestão de sabedoria. [...] O 'negro-velho' era assombroso, 'faz medo a menino', curador, rastejador, vencendo o veneno da cobra, da faca fria e da bala quente" (p.27).

A figura paciente, encurvada, com fala mansa e movimentos lentos dos pretos-velhos da umbanda se aproxima de algumas personagens do folclore como o "Pai João" e a "Mãe Maria", semelhança que se dá também nos epítetos baseados em graus de parentesco próximos. Pai João e Mãe Maria são muito comuns nos contos populares. Negros velhos, africanos, escravos, eles são a antítese do escravo revoltado, suas atitudes e falas demonstram profunda resignação com sua condição. Dentre suas características mais conhecidas figura o dom de contar histórias, tradições e crônicas da família e dos ancestrais africanos. Roger Bastide menciona essas personagens, associando-as a uma criação do branco para definir um modelo de negro "bom", submisso e conformado:

> Pai João é o velho africano, de cabelos que já embranquecem, 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 [...] Do lado

[3] Interessante notar a suposta presença de um preto-velho em terreiro que, segundo a descrição no texto, seria de candomblé. Não é possível generalizar, uma vez que a diversidade de práticas no interior de uma mesma religião é enorme, mas cabe ressaltar que não há, comumente, a incorporação de pretos-velhos nos rituais do candomblé. São os Orixás quem se manifestam nessa religião.

> feminino, corresponde-lhe Mãe Maria, que deu seu leite à criança branca, e que permanece mais presa ao filho de leite do que a seu próprio filho. Os dois, pilares de uma raça resignada. (BASTIDE, 1985, pp.437-438)

Martha Abreu (2004), em artigo dedicado exclusivamente a uma análise da figura folclórica de Pai João, menciona o racismo inerente aos contos do personagem, bem como o reforço de uma "imagem submissa, fiel e cansada dos pretos velhos, que, na maioria das vezes, morreram escravos" (p. 238). Seus versos e contos denotam, em muitos casos, resignação, saudade da terra natal e sofrimento. A autora extrapola, entretanto, essa percepção mais superficial do Pai João como uma antítese do negro rebelado como Zumbi, e apresenta situações em que ele demonstrava total consciência acerca de sua condição de desigualdade perante os brancos, indicando, inclusive, atuar e resistir de maneira efetiva[4]. Nas cantigas de desafios, por exemplo, essa figura passiva e resignada se transmuta em um negro valente, harmonizado com as percepções e desejos dos negros. "Pai João adota uma nova postura: de agredido, torna-se agressor e parte para o embate contra as sátiras que lhes [*sic*] são dirigidas" (SANTOS, 1999, p.13). Um bom resumo acerca desse personagem do folclore brasileiro foi apresentado por Lindolfo Gomes (*apud* ABREU, 2004): "Astuto, esperto, algumas vezes; outras, ingênuo, lerdo e preguiçoso, Pai João sintetiza a complicada individualidade do preto velho africano dos nefastos tempos da escravidão" (p. 247).

Além da figura do "Pai João", são vários os trânsitos de escravos negros com idade avançada na literatura, no folclore, na música, na poesia, na teledramaturgia. Como eles não consistem, todavia, no escopo deste artigo, esse tema não será aprofundado no momento.

Voltando-se para uma análise mais teórica, tomam-se como base os conceitos de Roger Chartier de práticas e representações com o intuito de analisar os pretos-velhos a partir de dois prismas distintos, embora complementares. Em ambos os casos entende-se que a *representação* ocorre através de uma *prática* específica que permite a associação imediata (por meio de conhecimento prévio) entre um objeto ou ser *ausente* e uma imagem *presente*, que reelabora na memória o objeto ou ser original, remetendo diretamente a ele. Sendo assim, entende-se que os pretos-velhos atuariam como representações dos escravos africanos (por origem ou ancestralidades) que viveram no Brasil durante o período escravista, afirmativa que será mais bem desenvolvida a seguir.

De acordo com a religião umbandista, após a morte, os espíritos teriam a possibilidade de retornar ao plano dos vivos com o intuito de auxiliar em seu desenvolvimento e aprendizado, quer relacionado a fatos terrenos ou espirituais. Um dos meios através do qual isso se tornaria possível seria por intermédio dos médiuns de incorporação, também chamados de *cavalos*, que consentiriam com o uso de seu corpo – sua *matéria* – por espíritos diversos. Na umbanda esses espíritos são de certo modo "organizados" de acordo com suas características, com os grupos que representam. Dentre

[4] Martha Abreu (2004) transcreve alguns versos em que o negro menciona, por exemplo, furtos de alimentos e animais dos senhores; "enrolava" no trabalho; fugia.

esses grupos (exus, pomba-giras, erês, caboclos, ciganos...) estão os pretos-velhos. Estes espíritos incorporariam durante as chamadas *giras*, em que há um maior afluxo de pessoas, música e atendimentos aos consulentes; ou em consultas particulares. Nisso consistiria, em termos gerais, a *prática* umbandista.

No que tange à representação, Chartier propõe duas alternativas de análise, uma mais voltada para questões físicas – facilmente observáveis –, e uma segunda baseada em relações simbólicas. A primeira delas permite um estudo dos vínculos possíveis de serem estabelecidos entre as características físicas das figuras dos pretos-velhos e aquelas atribuídas aos escravos com idade mais avançada. Neste ponto incluir-se-iam: vestimentas, postura, fala, preferências alimentícias, gestos. Essas aproximações estariam em consonância com o que Chartier (1990) aponta como os casos em que as imagens da representação são mais "materiais e semelhantes, como os bonecos de cera, de madeira ou de couro" (p.20). Guardadas as devidas proporções – isto é, tendo-se em conta que na pesquisa aqui apresentada trata-se de uma pessoa quem personifica a representação[5] –, é possível analisar de que forma esses traços físicos remetem aos escravos, recriando sua memória.

A análise desses atributos físicos pode partir da própria alcunha que essas entidades recebem: pretos-velhos. Claramente são essas duas marcas (*preto* e *velho*) as mais relevantes, *preto* denotando essencialmente a cor da pele e *velho*, a sua condição, associada ao tempo de vida. Extrapolando um pouco a obviedade derivada da denominação que recebem, pode-se associar o *preto* à conjuntura da escravidão a que foram submetidos muitos negros de origem africana (por nascimento ou ancestralidade) entre os séculos XVI e XIX no Brasil. Sendo assim, os pretos-velhos representariam os escravos negros que viveram em terras brasileiras e que atingiram idade mais avançada[6].

A incorporação do médium pelo preto-velho costuma ser facilmente percebida pelas transformações em sua postura e expressão, passando a se apresentar com o tronco bastante curvado, dificuldade para andar e os olhos semicerrados. São raros os pretos-velhos que permanecem de pé, a maioria faz uso de pequenos troncos de árvore ou banquetas baixas como assento. O uso de bengalas feitas de madeira é muito comum. Ao contrário das outras entidades da umbanda, apreciam os sons dos atabaques com movimentos sutis de corpo, sentados, ao invés de dançarem (comportamento associado normalmente à idade avançada e às dores no corpo).

[5] Importante mencionar que, obviamente, nem todos os médiuns que recebem os espíritos dos pretos-velhos são negros e idosos. A aproximação, mesmo baseada em traços "físicos", se dá por outros meios (há toda uma estratégia de apresentação que envolve a postura, os gestos, o uso de determinados objetos).

[6] Salienta-se aqui a dificuldade em quantificar "idade avançada" no caso em questão. Considero que o estabelecimento de números e padrões não é relevante para o artigo aqui apresentado, uma vez que, mais importante que a definição de uma idade específica, são os traços apresentados pelos pretos-velhos que levam a uma associação à condição de pessoas idosas.

Além disso, são apreciadores de café amargo, vinho tinto, feijoada e cocada. Com a voz baixa e fala arrastada, apresentam sotaque peculiar, muitas vezes de difícil entendimento. Grande parte de seus conselhos envolve o uso de ervas, para banhos ou chás. Em muitos casos fazem uso de adereços relacionados ao catolicismo popular, como o rosário ou imagens de santos, concomitantemente ao emprego das famosas mandingas e adivinhações.

Todos esses elementos remetem, de alguma forma, ao comportamento dos escravos negros que viveram no Brasil, bem como a conduta de pessoas mais idosas. Essas características e elementos de composição dos pretos-velhos serão analisados com mais detalhes a seguir. Neste momento eles estão sendo meramente pontuados.

A segunda possibilidade de estudo proposta por Chartier baseia-se no estabelecimento de relações simbólicas, mais que físicas. Há a "representação de um pouco de moral através das imagens" (FURETIÈRE *apud* CHARTIER, p. 20, 1990). Nestes termos, os pretos-velhos da umbanda passam a ser percebidos como signos visíveis, representações, associados a significados e valores específicos, como a paciência, a sabedoria, a humildade, a fé e a resignação. Salientando que esses símbolos não são estáveis, podendo haver variações dependendo das leituras realizadas.

Preliminarmente a qualquer menção às qualidades atribuídas aos pretos-velhos, cabe retomar um comentário extremamente pertinente apresentado por Santos:

> As descrições que são feitas, sobre os pretos-velhos pelos teóricos umbandistas e pelos estudiosos da religião repetem-se como se houvesse um núcleo em torno do personagem que se mantém inalterado (representam os espíritos de ex-escravos, são bons, pacientes, humildes e sábios). Esta imagem congelada dificulta o trabalho de compreensão. (SANTOS, 1999, p.6)

Realmente essas são as características comumente mencionadas nas referências aos pretos-velhos. Isso não implica, contudo, que elas são as únicas que devam servir de pressuposto ou parâmetro para as análises posteriores. A recorrente atribuição desses traços às entidades acaba por constituir um estereótipo, que, se tomado como verdade absoluta, acaba por inviabilizar percepções contrárias.

De forma geral, a maioria dos sítios eletrônicos de terreiros de umbanda de variados lugares no Brasil adota uma percepção relativamente semelhante acerca dos pretos-velhos. Ela pode ser resumida na fala do dirigente do Colégio de Umbanda Sagrada Pena Branca, em São Paulo, Alexandre Cumino, que analisa os grandes grupos de espíritos presentes na umbanda à luz de arquétipos (entendidos por ele como "um modelo, uma forma ideal"). Para ele,

> o arquétipo do preto-velho é o arquétipo da humildade, da simplicidade, da fé, o arquétipo daquele que foi escravo, que foi comprado, foi vendido, foi afastado da sua terra, que foi tratado como animal, que foi amarrado, que foi chicoteado, que perdeu toda a sua liberdade, mas que não perdeu a fé. (AVELINO, 2014)

Essa percepção também é reforçada no meio acadêmico. Para Montero (1985), por exemplo, o preto-velho foi "divinizado em razão dos sofrimentos a que foi submetido em seu passado escravo; [...] representa o escravo conformado, submisso". (p. 186). Ortiz (1991) menciona que "os pretos-velhos são os espíritos dos antigos escravos negros que pela sua humildade tornaram-se participantes da Lei da Umbanda" (p.73).

Tendo apresentado essa noção mais geral acerca dos pretos-velhos, buscar-se-á uma análise um pouco mais aprofundada dos elementos presentes durante suas incorporações, aproximando-os às características dos escravos africanos (por origem ou parentesco) que viveram no Brasil até sua velhice.

2. Entre práticas e representações: aproximações entre as figuras dos pretos-velhos e os escravos de origem *Bantu*

A parte inicial do título deste artigo deriva de um *ponto cantado* muito comum nos terreiros de umbanda. Os *pontos cantados* são canções rituais, entoadas com o intuito de convidar as entidades a virem à terra, firmarem-nas aqui ou ainda para se despedir das mesmas. Normalmente são acompanhados pelos sons dos atabaques e das palmas do público e dos filhos da casa. São cânticos curtos, com pequenas estrofes que se repetem duas ou três vezes. O ponto em questão, completo, é o seguinte: "Bahia ô África, Vem cá vem nos ajudar, Força baiana, Força africana, Força divina vem cá vem cá". Ele demonstra claramente a construção de uma "ponte", um vínculo direto entre África e Brasil através do preto-velho, entidade que estaria sendo convidada e a quem estariam voltados pedidos de auxílio. A menção à necessidade da "ajuda" também ilustra a importância que essas entidades possuem para os fiéis, a confiança que nelas depositam.

Tendo como ponto de partida esse ponto cantado, direciona-se a análise para os elementos característicos dos pretos-velhos que podem ser associados a aspectos da cultura e sociedade dos povos *bantu*[7] – povos de distintas etnias que habitavam a região da África Central e compartilhavam, além do mesmo tronco linguístico, alguns elementos culturais, inclusive o que se denomina *cosmologia centro-africana*, "espécie de substrato comum e base a partir da qual se fundamentava a diversidade de suas experiências religiosas"

[7] Segundo Marina de Mello e Souza (p. 135, 2002) o termo *bantu* foi inicialmente atribuído por W. H. Bleck, em 1860, com o intuito de se referir a um grande grupo linguístico centro-africano.

(DAIBERT, p. 11, 2015). Inevitavelmente, em certos momentos, extrapola-se uma análise exclusiva dos pretos-velhos e abordam-se costumes e rituais da umbanda, já que muitas de suas práticas assemelham-se aos costumes *bantu*. É importante salientar que a análise não almeja homogeneizar os diversos povos *bantu* e tampouco os terreiros de umbanda, tratando-os como se fossem todos uniformes. A despeito das diferenças, contudo, é possível empreender um estudo que destaque elementos que são comuns a grande parte dos terreiros e dos grupos *bantu*.

2.1 Cosmologia centro-africana, calundu e a relevância dos antepassados e ancestrais

Pode-se afirmar que três dos principais traços da cosmologia centro-africana eram: a fé em um Deus único, criador de tudo, normalmente chamado de Nzambi ou Mpungu; a crença na possibilidade de um diálogo contínuo entre dois mundos, um visível e outro invisível, dos vivos e dos mortos; e o alargamento das ideias vinculadas à espiritualidade de modo a justificar e abarcar questões das mais variadas esferas sociais, políticas, econômicas e culturais. As religiões eram uma "forma de explicar, prever e controlar os eventos do mundo à sua volta" (SWEET, 2007, p.133).

A crença em um Ser Supremo único por parte dos *bantu* não é alvo de grandes controvérsias no meio acadêmico. Autores como Thornton (*in* HEYWOOD, 2008), Daibert (2015) – retomando Altuna (1985), e Sweet (2007) defendem essa tese, salientando, contudo, o distanciamento desse Deus que não recebia adorações, cultos específicos ou representações em imagens. Por mais que o objetivo final das religiões não fosse a veneração direta deste Ser, sua simples existência contribuía para uma aproximação com o Deus cristão.

Alguns autores associam esse distanciamento de *Nzambi* a uma delegação de responsabilidades a outros seres divinizados: os ancestrais (MUNANGA, 1996; ÉBOLI, 2010; MALANDRINO, 2010 *apud* DAIBERT, 2015). Conjuntamente com os antepassados e outros espíritos, esses seres integrariam o mundo invisível que influenciaria diretamente nos acontecimentos do mundo dos vivos. A fluidez entre essas duas realidades é essencial para o entendimento da cosmologia *bantu*. Os ancestrais consistiriam em figuras de suma importância, quase míticas, cujas histórias eram normalmente ignoradas (DAIBERT, 2015, p. 12). Já os antepassados ocupariam uma posição mais próxima aos vivos, sendo, em geral, parentes mortos recentemente cujo comportamento ao longo da vida tenha seguido determinadas regras. "Era preciso ter deixado as marcas de uma boa conduta moral, ter vivido até a velhice, não ter se suicidado, e ter deixado grande descendência". (DAIBERT, 2015, p. 12). Thornton (*in* HEYWOOD, 2008) aponta as seguintes características como diferenciadores entre os dois grupos de espíritos: os ancestrais seriam "distantes e poderosos, que podemos descrever como divindades", enquanto os antepassados seriam "almas dos familiares recentemente falecidos" (p.86).

Cabe mencionar especificamente que a noção de ancestralidade dos *bantu* não estava vinculada a um lugar físico, mas a uma "posição genealógica" (SLENES, 1999). Não importaria quão longe eles estivessem de sua terra natal, seus ancestrais eram sempre levados consigo. Slenes (1999) adota os termos "família-linhagem" ou "família extensa" ao abordar o tema. Considerando que os antepassados estariam associados a espíritos ainda mais longínquos, esse vínculo de local físico termina, também, por se despir de sentido.

Tanto os ancestrais quanto os antepassados eram cultuados através de distintas representações. Havia as "casas de ídolos", também chamadas *kiteki*, servidas por sacerdotes para os ancestrais, e os altares construídos sob o beiral das moradias, para os antepassados. Neste caso, o cuidado era função tipicamente familiar. Havia oferenda de comidas e bebidas nestes locais, com o intuito de receber boa sorte e saúde em troca. (THORNTON *in* HEYWOOD, 2008). Essa troca seria um exemplo nítido do que alguns autores tratam como o "complexo de ventura e desventura" ou "fortuna-infortúnio" (SLENES, 1991-1992; SLENES, 1999; DAIBERT, 2015; KARASCH, 1987). Segundo a cosmologia centro-africana, haveria um estado de equilíbrio que envolveria o funcionamento adequado de diversas esferas particulares e sociais, constituído por "harmonia, bem-estar, saúde, segurança, poder, status, riqueza e fecundidade" (CRAEMER; VANSINA; FOX, 1976 *apud* DAIBERT, 2015), entendidos como a *ventura*. Esse *status* poderia ser quebrado pela influência de espíritos ou pessoas que fizessem uso de feitiçaria, de modo a gerar situações de desequilíbrio, *desventura*.

A comunicação entre os antepassados e os vivos ocorria através da possessão. Segundo Sweet (2007) o "possuído recebia literalmente um espírito do outro mundo, dando-lhe uma forma humana e permitindo ao cliente conversar diretamente com o mundo espiritual" (p.167). Através desses contatos era possível a realização de curas, solução de conflitos, e adivinhações acerca de acontecimentos passados ou futuros. Importante mencionar que a habilidade de certas pessoas em intermediar esses contatos com o mundo espiritual não poderia ser ensinada ou transferida. Tampouco havia o controle das práticas por um sacerdote superior "que impusesse ortodoxia" (THORNTON *apud* HEYWOOD, p. 84, 2008), as interpretações partiam da comunidade que comungava daquela fé.

Todos os elementos apresentados até o momento já abrem um enorme leque de possibilidades de diálogos entre os costumes centro-africanos e os rituais da umbanda. A crença em um Ser Supremo único e a fluidez entre o mundo dos vivos e dos mortos são base para o entendimento destes. A despeito da credulidade em um Deus único, Ele não é diretamente venerado.

Salienta-se, ademais, a capacidade que a religião tem de ultrapassar os limites espirituais para justificar situações e mudanças em todas as esferas da vida do adepto. Esse aspecto torna-se claro ao se analisar com mais detalhamento a dicotomia entre *ventura* e *desventura*. A noção de *demanda* talvez seja a que mais bem esclareça esse ponto. Entendida como uma espécie de ataque espiritual contra outra pessoa, a demanda normalmente

carrega consigo o verbo "lançar", remetendo ao lançamento de um feitiço, por exemplo. A função básica da demanda seria desestabilizar o alvo, retirando-o de um estado de *ventura*, harmonia. Montero (1985) apresenta a demanda como o conjunto de obstáculos que se pode interpor na vida de um indivíduo através de trabalhos maléficos[8]. Importante ressaltar que é possível "vencer" uma demanda – adotando novamente o termo usado pelos umbandistas –, contornando e desfazendo, com o auxílio dos espíritos, os efeitos nefastos por ela provocados, isto é, deixando o estado de *desventura*, desequilíbrio. As demandas podem ser feitas com o intuito de desestabilizar aspectos econômicos (perda de emprego), amorosos (término de um relacionamento), de saúde (doenças), dentre outros, demonstrando o quanto a vida espiritual sobrepuja os limites religiosos, perpassando todas as esferas sociais.

É possível, ainda, aproximar as chamadas "casas dos ídolos" aos "altares" ou "quartos" das entidades umbandistas[9]. Nesses locais há, normalmente, imagens das entidades (pretos-velhos, exus, pomba-giras, caboclos, erês...). Interessante notar que em diversos locais há, ao lado das representações das entidades, imagens de santos católicos[10]. De qualquer forma, é muito comum que sejam realizadas oferendas de comidas e bebidas às entidades, remetendo novamente aos cultos *bantu.* No caso dos pretos-velhos, por exemplo, é comum a oferta de café, vinho tinto ou cachaça, além de comidas à base de fubá e coco. Também é constante o oferecimento de velas e incensos. As oferendas são feitas como forma de agradecimento e, também, com o intuito de agradar as entidades, almejando, novamente, a manutenção de um estado de equilíbrio, boa saúde e sorte.

No que tange à questão dos antepassados e ancestrais, abre-se uma interessante perspectiva, tendo como base a perene fluidez entre os mundos dos vivos e dos mortos. De certa forma, pode-se entender que as entidades umbandistas ocupariam uma posição intermediária entre os ancestrais e antepassados. Ao mesmo tempo em que são espíritos "distantes e poderosos", relativamente míticos, conjugam características e comportamentos que remetem a alguém próximo, familiar. Seria uma espécie de conjunção entre a *força divina*, até certo ponto inacessível, milagrosa; e a *força baiana*, mais chegado, próximo e pessoal.

Todas as entidades da umbanda remetem, em alguma instância, a grupos essenciais para a narrativa de construção da identidade nacional brasileira, outorgando sempre maior importância àqueles marginalizados. São índios, negros e europeus, além dos grupos com fortes características regionais, como os boiadeiros gaúchos ou os baianos. Buscam um

[8] A autora extrapola essa noção de demanda, realizando uma análise do termo muito mais enquanto força motriz que leva os consulentes e fiéis a buscarem um terreiro de umbanda para se consultarem.

[9] Há variações em função da estrutura dos terreiros. Em muitos deles há um único espaço onde são colocados os altares para todas as entidades (exemplo: estante com imagens e oferendas para os pretos-velhos, outra estante dedicada aos exus, uma terceira para os caboclos). Em outros há um pequeno cômodo dedicado a cada entidade.

[10] Retomaremos esse aspecto no tópico dedicado aos diálogos com o catolicismo.

passado mítico, longínquo, mas ao mesmo tempo próximo, uma vez que todos os brasileiros descenderiam dessa "família-extensa", constituindo-se enquanto o produto da miscigenação desses povos. Os pretos-velhos são, muito provavelmente, o grupo que melhor ilustra essa possibilidade de análise. Como visto anteriormente, eles representam o escravo negro, com origens africanas, que viveu até a velhice no Brasil, entre os séculos XVI e XIX. Eles comungam de maneira explícita características do que seria entendido como o "ancestral" para os *bantu* – elemento mítico, de grande poder, com histórias de vida normalmente desconhecidas pela grande maioria dos consulentes –, e como o "antepassado" – maior proximidade, como um familiar falecido a pouco tempo. Por mais que esses espíritos não sejam de um avô ou de uma bisavó, por exemplo, eles representam, em última instância, familiares comuns a grande parte dos brasileiros (voltando à noção de "família-extensa"). Nessa analogia com o antepassado dos centro-africanos, salienta-se ainda o fato de esse espírito ter vivido até a velhice e adotado conduta moral considerada impecável. A despeito de ser desconhecida pela maior parte dos consulentes, os pretos-velhos normalmente possuem uma história específica de vida. Eventualmente eles a narram, contando acerca de sua vivência nas senzalas brasileiras ou das viagens nos navios negreiros.

Ressalta-se também que a principal forma de comunicação entre esses espíritos e os vivos é a possessão dos médiuns. O médium ou *cavalo* seria incorporado pelo espírito do preto-velho ou de outra entidade, havendo alteração na postura e na voz. A partir de então, seria possível a realização das consultas acerca de qualquer questão: saúde, solução de conflitos, adivinhações. Há relatos de casos em que essas possessões faziam parte de um ritual maior, de caráter religioso, denominado *calundu*.

> Os calundus eram um tipo de ritual mágico-religioso realizado por africanos na América Portuguesa, bastante difundido nos séculos XVII e XVIII, especialmente nas regiões de Minas Gerais e da Bahia. Vários procedimentos rituais distintos entre si recebiam por vezes a denominação de "calundu", mas eles tinham em comum o fato de serem ritos que contavam com acompanhamento musical de atabaques e com a possessão ritual por espíritos e que tinham entre seus objetivos a adivinhação e a cura (MARCUSSI, 2009, pp. 6-7).

Sweet (2007) relata diversos casos referentes ao *calundu*. Ele menciona o uso de panos brancos como vestimenta (que, em alguns casos, era trocada após a incorporação do espírito); a aplicação da *pemba* para realizar desenhos e riscos (espécie de barro branco, associado a um mundo subterrâneo feito deste material, para onde se dirigiriam os mortos após seu falecimento; a *pemba* teria passado, então, a ser associada com espíritos benevolentes); o oferecimentos de comida, bebida e fumo aos espíritos; a presença de ajudantes, que auxiliavam o médium; a possessão por espíritos de crianças. (p. 173-178). Acerca desse ajudante é interessante notar que Nina Rodrigues (2010) já o mencionara, retomando relatos do bispo Correia Nery acerca da *cábula,* "instituição religiosa africana sob

vestes católicas", segundo o autor. No relato, Nery menciona que "o chefe de cada mesa tem o nome de *embanda* e é secundado nos trabalhos por outro que se chama *cambône*" (p. 283). Daibert (2015) acrescenta a prestação de consultas por parte do espírito incorporado; a alteração na voz do médium; e o oferecimento de misturas de ervas ou raízes e bebidas aos clientes. Mott (1997) ainda menciona o fato de as reuniões serem realizadas tarde da noite, em local mais reservado. Bittencourt (*in* VARIOS, 1940) ressalta que elas normalmente ocorriam no "terreiro" das senzalas.

Neste ponto específico as semelhanças com a umbanda são muitas, partindo-se do fato de que a realização das consultas e atendimentos é um de seus principais objetivos. Normalmente as giras de umbanda se realizam com todos os médiuns trajando roupas brancas. Eventualmente, dependendo do espírito que incorpora, há a troca dos trajes (os ciganos, por exemplo, costumam preferir roupas com detalhes mais coloridos; já os pretos-velhos normalmente mantém os trajes totalmente brancos). A *pemba* é frequentemente usada pelas entidades, sobretudo pelos pretos-velhos, com o intuito de riscar seus pontos no chão. Os *pontos riscados*, como são chamados, seriam uma espécie de assinatura da entidade, remetendo a algo particular das mesmas. Outro elemento bastante típico das giras umbandistas é a oferta de comida, bebida e fumo aos espíritos incorporados. Aos *erês*, por exemplo, que são os espíritos de crianças, é comum que sejam oferecidos doces e refrigerante, enquanto os pretos-velhos solicitam seu cachimbo, com fumo à base de ervas e café amargo. Em muitos casos, essa oferta se estende também aos consulentes, sendo que eles são convidados a beber um pouco da cachaça dedicada aos exus, ou da feijoada dos pretos-velhos, por exemplo. Também é quase imperativa a presença de um auxiliar para o médium de incorporação, o chamado *cambône*. Normalmente é ele o responsável pelo correto entendimento das diretrizes passadas pelo espírito ao consulente (atuando quase como um tradutor) e por garantir a ordem no terreiro durante as consultas. Quanto ao horário das giras, em muitos terreiros elas ainda são realizadas bem tarde, tendo início por volta das vinte e três horas e terminando no dia seguinte, com o nascer do sol. Cabe ressaltar que muitos terreiros conservam esse aspecto de discrição, estando localizados em regiões mais afastadas, sem placas de identificação, no fundo das casas. Além desse possível vínculo com os costumes centro-africanos, é relevante mencionar que durante muitos anos os rituais como os da umbanda foram alvo de perseguições políticas[11]. Por fim, é importante mencionar a ausência de um sacerdote superior, detentor da interpretação final das falas e práticas.

Cabe ressaltar, retomando o *calundu*, que em diversos relatos do período colonial brasileiro, nota-se a presença de elementos cristãos no ritual. Foram sendo estabelecidos, de certa forma, pontos de contato entre o catolicismo e a cosmologia centro-africana. Os santos

[11] Em 1941 foi instituída legislação específica que exigia o registro dos terreiros de religiões afro-brasileiras na Delegacia de Jogos e Costumes. Essa exigência só foi extinta em 1970. Além disso, os rituais eram muitas vezes enquadrados como "curandeirismo", considerado crime, ou reprimidos por estarem causando distúrbios à paz pública. (MORAIS, 2012).

católicos, por exemplo, passaram a ser identificados com a figura dos ancestrais e, em alguns casos, as reuniões de *calundu* chegavam a ser dedicadas a eles (MARCUSSI, 2009, p. 7). Alguns elementos como a cruz, por exemplo, já existiam, embora com interpretação distinta, na cosmologia *bantu*. Esse ponto será melhor discutido a seguir.

2.2 Feitiçaria, adivinhações, curandeirismo e o uso das ervas

Trata-se de fato bastante corriqueiro deparar-se com relatos acerca da importância que a figura do *adivinho* detinha nas comunidades africanas. Luna e Klein (2010, p. 257), por exemplo, mencionam a importância dessa figura para o restabelecimento da saúde física e espiritual, bem como para garantir a resolução de conflitos e o controle do uso da violência. Karach (1987) aborda a relevância das ervas e de rituais dos "médicos" africanos para os escravos.

Sweet (2007) relata diversos casos em que essa figura do curandeiro era procurada, inclusive por senhores de escravos, para a realização de curas e adivinhações. Estas estavam relacionadas à descoberta de autores de furtos, assassinatos e traições, por exemplo. De certa forma, pode-se afirmar que esse tipo de prática se desdobrava em maneiras de resistência ao regime escravista. Em determinadas situações, os adivinhos ou feiticeiros, como eram chamados, faziam uso dessa posição relativamente mais elevada na escala social para atenuar, mesmo que sutilmente, as condições degradantes de vida dos escravos. Em última instância, como menciona Sweet (2007), os momentos de adivinhação criavam espaços de "liberdade", com significados culturais e sociais bastante fortes. Ademais, "cedia", ainda que de maneira tímida, poderes religiosos e judiciais aos escravos.

Retomando os trabalhos de Altuna (1985), Daibert (2015) aborda a relevância dos animais, plantas e minerais enquanto fornecedores de *força* e vitalidade aos homens. "Enquanto os animais emprestavam suas características, os vegetais e minerais, conforme sua utilização em rituais, guardavam propriedades ocultas e podiam proporcionar benefícios ou malefícios" (p. 15). Os possíveis usos desses seres e elementos era parte do conhecimento dos adivinhos.

Tendo ainda como base essa noção de força, a relevância da função do adivinho e do curandeiro é amplificada. Para muitos povos da região centro-africana, o conceito de *força vital* é essencial, uma vez que o mundo é entendido como energia, não como matéria (DAIBERT, 2015, p. 14). Sendo assim, torna-se viável a manipulação dessa força constitutiva de todo ser (incluindo-se na noção de ser os vivos e os mortos). Considerando que, em última instância, tudo é energia, os

> mundos [vivos e mortos, visível e invisível] encontram-se inteiramente interligados, de modo que, como numa teia de aranha, não se pode vibrar

> um único fio sem gerar movimento em todos os outros. A força vital pode aumentar ou diminuir por meio da lei da interação das forças, de modo que um ser pode fortalecer ou enfraquecer outro ser (DAIBERT, 2015, p.14).

Os adivinhos e curandeiros, conhecedores de encantamentos e mistérios, seriam capazes de manipular essa energia vital, captando-a e direcionando-a de acordo com intuitos específicos através de rituais. "A magia era entendida como manipulação da interdependência entre seres viventes e não viventes". (DAIBERT, 2015, p. 15). Esse manejo das energias poderia ser usado para o bem e para o mal, ataque ou defesa. Contudo, cabe ressaltar que o uso maléfico dos poderes religiosos gerava um desequilíbrio, levando a sociedade a deixar a situação de *ventura* ou *fortuna*.

> Um dos resultados da actuação religiosa malevolente era o crescimento da desigualdade social e/ou económica entre o algoz espiritual e todos os outros membros da comunidade. [...] Na perspectiva africana, a escravatura e a exploração económica por parte dos europeus enquadrava-se nestes critérios (SWEET, p. 192, 2007).

Souza (2002) esmiúça ainda mais a função desses feiticeiros nas sociedades centro-africanas, especificamente entre os povos *bacongo*[12]. Ela aborda a questão da intermediação entre o mundo dos vivos e o dos mortos através do conhecimento de práticas mágicas por parte de duas figuras principais: os *itomi* e os *nganga*. Os primeiros eram responsáveis pela comunicação direta com as forças naturais, além de serem os guardiães das relações entre a natureza e o homem, e das instituições sociais -inclusive a família. Interessante notar a seguinte passagem: "como distintivo de seu poder, carregavam apenas um bastão de cerca de 120 centímetros, com o topo esculpido" (SOUZA, 2002, p. 65-66). Já os *nganga* atuaria com o auxílio de *minkisi* (objetos mágicos necessários à realização de ritos religiosos).

A semelhança entre essa figura do *adivinho* e os pretos-velhos é considerável. Percebido como uma entidade extremamente poderosa, que atua na solução de conflitos, na cura de doenças e prevendo o futuro ou desvendando o passado, essas entidades umbandistas teriam a capacidade de manipular a *força vital* de modo a devolver um estado de *ventura* ao consulente. Além disso, cabe mencionar a aproximação com a figura dos *itomi*. Tendo como base o acompanhamento das festas de pretos-velhos nos terreiros, algumas consultas, e o resultado preliminar de algumas entrevistas fica clara a importância que essas entidades umbandistas possuem para a resolução de problemas familiares (entre casais, pais e filhos, irmãos...). O uso desse bastão com cerca de 120 centímetros também chama a atenção, uma vez que é costumeiro que os pretos-velhos se apoiem em cajados de madeira com aproximadamente esta mesma altura. Entende-se que seu uso também possa estar relacionado à necessidade de apoio para caminhar em função da idade avançada, mas não deixa de ser, no mínimo, curioso.

[12] Povo da região dos *bantu*.

Com relação às ervas usadas por esses curandeiros e adivinhos no passado, há uma gama variada das espécies utilizadas, algumas, contudo, parecem estar presentes com maior frequência. No caso dos banhos sugeridos pelos pretos-velhos, guiné e arruda são, provavelmente, as que mais aparecem.

O Brasil é apontado como local de origem da guiné, tendo sua introdução ocorrido posteriormente na África – há indícios de que tenha sido levada, inclusive, por negros que retornaram ao continente após se libertarem da escravidão no país. De qualquer maneira, parece ter sido muito usada pelos escravos, sendo-lhe atribuída grandes poderes contra os maus espíritos. Um de seus nomes populares seria "amansa-senhor", remetendo ao uso que aparentemente teve durante a escravidão. Diz-se que os escravos usavam suas folhas para envenenar seus senhores, causando-lhes torpor, certa imbecilidade e até a morte. Os efeitos tóxicos da planta já foram comprovados (READER'S DIGEST, 2001).

A arruda teria sua origem atribuída ao sul da Europa, tendo sido trazida ao Brasil provavelmente, pelos portugueses. Também conhecida como a "erva sagrada dos domingos", era muito usada em rituais de exorcismo (como base de uma mistura ingerida por aquele que estivesse possuído) e para espantar os maus espíritos e o mau olhado. (PLANTAS, 2016). Algumas cerimônias católicas também faziam uso da arruda como meio para aspergir água benta nos fiéis. Debret alude ao uso e comércio da planta.

> Todas as mulheres da classe baixa, na qual constituem as negras os cinco sextos, a consideram um preventivo contra os sortilégios, por isso têm sempre o cuidado de carregá-las nas pregas do turbante, nos cabelos, atrás da orelha e mesmo nas ventas. [...] A acreditar-se na credulidade generalizada, essa planta, tomada como infusão, asseguraria a esterilidade e provocaria o aborto [...] (DEBRET, 1975, p. 162).

Por fim, associado ao uso dessas e de outras ervas, cabe ressaltar a importância da água, presente nos chás, banhos e nas benzeções dos pretos-velhos. Para os povos *bantu*, a separação entre o mundo dos vivos e o mundo dos espíritos seria dada por uma grande massa de água (DAIBERT, 2015; SWEET, 2007). Sendo assim, este elemento atuaria como um condutor, um meio de comunicação entre os dois mundos.

2.3 Anciãos, fala, oralidade e a preservação das tradições

De forma geral, as sociedades centro-africanas são consideradas orais, isto é, a *fala* é uma das principais maneiras de preservar e transmitir as tradições.

> A oralidade nesse sentido é encarada com respeito e sua transmissão de

> saberes é uma preservação da sabedoria dos ancestrais. As palavras devem ser ditas em um ritmo específico, a música possui um papel fundamental na ordem social e mítica dessas sociedades (SILVEIRA, 2013, p. 1).

A importância das palavras também pode ser entendida retomando-se a noção acima apresentada de força vital. Elas eram consideradas "veículo[s] de transmissão e expansão da força vital. [...] tinham um poder criador ou destruidor, podendo trazer benefícios ou maldições, gerar ordem ou caos. Portanto, nos rituais, elas deviam ser pronunciadas com prudência e em ritmos adequados" (GIROTO *apud* DAIBERT, 2015, p. 16).

Cabe ressaltar que as palavras proferidas por um ancião, uma pessoa de idade avançada, teriam poderes maiores que as ditas por pessoas mais novas. A senilidade possuía relevância ímpar em diversas comunidades centro-africanas. Santos retoma o trabalho de Beauvoir em *A Velhice*, citando alguns casos específicos:

> Entre os *Lelês*, tribo que habita as savanas próxima do Congo, a idade confere prestígio aos indivíduos. Os velhos são detentores de poderes religiosos, guardam com eles os segredos dos ritos, das cerimônias e dos remédios. [...] Para os *Kikuyus,* tribo *bantu* que vive no sopé e nas encostas do monte Quênia, a autoridade dos homens idosos deriva da sua sabedoria. (SANTOS, 1999, pp. 55-56).

No que diz respeito especificamente à questão da musicalidade, ritmo e, de modo mais prático, cabem algumas considerações específicas. A importância dada aos *pontos cantados* durante qualquer ritual da umbanda é uma delas. Durante praticamente toda a *gira* é imprescindível que todos os médiuns entoem os pontos com força e determinação. É comum presenciar nos terreiros algumas entidades incorporadas chamarem atenção dos filhos-da-casa para que aprendam os pontos e os cantem com vontade e dedicação.

É essencial, ainda, abordar a questão do sotaque apresentado pelos pretos-velhos. Algumas observações sobre este ponto: ele remete ao modo de falar de alguém que, supostamente, aprendeu o português como segunda língua; há algumas marcas que aludem a usos linguísticos associados a pessoas com baixo nível de escolaridade ou de zonas rurais; e, por fim, algumas características da fala e das palavras lembram a forma de construção das línguas *bantu*.

Partindo-se para um estudo mais aprofundado desse último elemento, a marca que, quiçá, chame mais atenção é o uso constante das partículas *zi/ji* antecedendo ou substituindo as primeiras sílabas de algumas palavras (como em *zifio*, por exemplo). As línguas de origem *bantu* organizam-se silabicamente de forma bastante distinta do português. Há um sistema de classes "composto de prefixos nominas que se 'fundem' em palavras formando novos significados" (APONTES, p.50, 2010). Esses prefixos, também chamados de morfemas nominais, são agrupados em vinte e três classes com funções específicas. A palavra *bantu,* por exemplo, é formada pelo morfema *ba* que é o marcador de

plural para humanos, pessoas e *ntu*, pessoas. Sendo assim, *bantu* significaria algo como povos. Todo substantivo possui um prefixo que indica a classe nominal a que pertence (plural, diminutivo, aumentativo, locativo...).

Tendo como base o trabalho de diversos autores, Lopez (2013) menciona que o *ji* designaria o plural de animais e objetos inanimados em geral. Ela acrescenta ainda que, segundo a gramática de quimbundo de Chatelain, o uso do *z* ao invés do *j* "seria uma das diferenças entre o 'dialeto do Sertão' e o de Luanda, o que explica a variação entre as formas zi/ji." (LOPEZ, 2013, p.11).

Extrapolando esta análise baseada na aplicação dos morfemas, a autora sugere uma outra possibilidade, que ela trata como fenômeno de aglutinação ou de reinterpretação dos limites dos prefixos. Neste caso, haveria a fixação dos mesmos no início de algumas palavras, principalmente aqueles iniciadas em vogais (ou sons de vogais). É o caso de "zóio" ou "zoreia", por exemplo, formas de expressão muito associadas a pessoas com escolaridade mais baixa ou de zonas rurais.

Outras marcas presentes nas falas dos pretos-velhos atuam como identificadores de pertencimento a classes menos escolarizadas e mais baixas. Alkmin e Lopez (2009) mencionam algumas, diferenciando-as entre fonéticas e gramaticais. As primeiras seriam a substituição do *lh* por *i,* como em *mió* [melhor] ou *fio* [filho]; a supressão de uma letra ou sílaba no final da palavra, como em *comê* [comer] e *má* [mar]; e a redução de ditongos, como em *baxo* [baixo] e *chegô* [chegou]. As marcas gramaticais seriam: redução de concordância verbal, *nóis vai fazê*; concordância irregular de número, *esses bicho todo*; e uso da forma sujeito de pronome em função de complemento; *Santo Antônio ajuda eu*.

Indo um pouco além dessa análise proposta pelas autoras, fundamentada na ausência de escolaridade ou na vivência em zonas rurais, pode-se afirmar que muitas dessas marcas são também características da fala, da oralidade. Normalmente as regras gramaticais são flexibilizadas, a rigidez e o apreço às normas são menores.

2.4 Diálogos com o catolicismo

Qualquer análise um pouco mais aprofundada acerca das figuras umbandistas dos pretos-velhos deve levar em conta os diversos elementos católicos presentes nos gestos, na fala, na vestimenta e nos altares dedicados a eles. É possível perceber, após uma rápida observação, os consulentes tomarem a benção ao se aproximarem ou se despedirem dos pretos-velhos; o fato de essas entidades terem o costume de levar um rosário no pescoço ou ao redor do pulso; o envolvimento de rezas e orações católicas em grande parte das sugestões passadas por eles (Pai Nosso, Ave Maria, dentre outras); a presença de imagens de santos católicos (com destaque para Nossa Senhora do Rosário) e de crucifixos nos altares

dos pretos-velhos nos terreiros.

Sobre esse aspecto, a despeito da catequese dos negros no Brasil, cabe retornar um pouco mais a análise, remetendo ao impacto do cristianismo na África Central mesmo antes do embarque dos escravos. Thornton (2008) menciona que já em 1492 o Reino do Congo se constituía enquanto cerne do cristianismo na região. Já no início do século XVII a maioria das pessoas no Congo se identificaria como cristã (THORNTON *in* HEYWOOD, 2008, p. 94). O autor salienta, contudo, que essa conversão ao cristianismo não implicava uma mudança religiosa fundamental. As pessoas continuavam a homenagear seus ancestrais e antepassados, e os curandeiros e feiticeiros mantinham sua atuação. Ademais, passavam a ser devotas a santos católicos, batizar seus filhos com nomes cristãos e usar rosários e crucifixos. Como bem colocado por Oliveira (2008), "essa ambivalência não significou incompatibilidade" (p.34).

Acerca do nome, pontua-se que o batismo com nome cristão também poderia ocorrer no Brasil, sendo que, a partir de então, o escravo passava a ser identificado por "três características básicas: seu nome cristão, sua origem (ou "nação") e seu senhor" (LARA, 1988, p.204). Esse costume acaba transparecendo de maneira bastante nítida na forma como os pretos-velhos se apresentam, com a ressalva que o nome do senhor desaparece. Essa ausência pode, de certa forma, representar a libertação desses antigos escravos, que mantêm, contudo, o nome cristão e a origem, acrescido de uma denominação de parentesco: Pai José do Congo, Vovó Maria Conga.

Voltando aos trabalhos de Thornton -agora retomado por Souza (2002) –, destaca-se o que ele denominou de catolicismo africano, religião que teria sido dinamicamente construída na África Central ao longo de vários anos de presença europeia na região.

> O pensamento banto sempre teve uma admirável capacidade de resistir a transformações radicais, distinguindo-se por incorporar as contribuições continuamente dadas pelo contato entre os povos, lendo-as a partir do seu próprio instrumental cognitivo e em parte aceitando-as como próprias. Foi por enxergar algo familiar no cristianismo que este foi tão prontamente incorporado (SOUZA, 2002, p.68).

Dentre as semelhanças entre o cristianismo e a cosmologia *bantu*, destaca-se a existência de um outro mundo e a possibilidade de intercâmbios entre este e a realidade material e visível. Esses aspectos permitiram, conforme mencionado por Oliveira (2008), que os santos católicos fossem apropriados e identificados com divindades próprias ou espíritos ancestrais, que auxiliariam na resolução dos problemas terrenos. O autor menciona ainda a parecença entre insígnias dos *mbundu* – povo de origem *bantu* na região de Angola –, que imitavam formas humanas e eram talhadas na madeira, e as imagens dos santos católicos, também trabalhadas em madeira.

Nos altares dos pretos-velhos as imagens de santos católicos são muito comuns,

com destaque para Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, além de Jesus Cristo. A presença de santos negros pode estar associada a uma identificação pela cor e pelas histórias de sofrimento e devoção – muito promovidas pela Igreja Católica ao longo do período escravista com o intuito de atuar "como exemplos de virtudes cristãs para os africanos e seus descendentes" (OLIVEIRA, 2006, p. 61).

Já a devoção a Nossa Senhora do Rosário remonta ao período da escravidão no Brasil. Há um mito acerca de sua aparição bastante revelador. Ele é retomado por descendentes de escravos e por diversos grupos de congada. Há pequenas variações, mas a ideia central da história segue a narrativa abaixo, retomada de uma entrevista concedida pela congadeira dona Efigênia do Nascimento Silva à pesquisadora Lívia Monteiro (2014) em três de junho de 2013:

> N. Senhora apareceu lá na gruta, na água, juntou os fazendeiros com tudo que é riqueza e foi lá na gruta tirar ela do buraco pra trazer pra Igreja (...) aí trouxeram, mas ela voltou. Então, vou te contar como começou a congada, não acharam ela dentro da Igreja, ela fugiu de noite e foi em- bora lá para a gruta dela onde apareceu, aí ela ficou lá e quando foi de noite, os negros se juntaram, vestiram tudo de branco, tudo enfeitado, os negros foram lá na gruta onde ela estava, chegou lá e cantaram 'Senhora do Rosário vamos simbora, Oh Senhora do Rosário vamos simbora, a sua casa é sua morada, senhor rei mandou chamar, a sua casa é sua morada', aí N. S. do Rosário 'luiu' eles (MONTEIRO, 2014, p. 33).

Interessante destacar como a narrativa outorga poder aos negros, apresentando-os como os responsáveis pela "ida" da imagem para a igreja. Vale uma menção rápida à presença constante da água nas histórias (há uma variação do mito em que ela aparece no mar). Como outrora mencionado, a água é o elemento que separaria o mundo dos vivos do mundo dos mortos na cosmologia *bantu.*

O debate acerca da cristianização dos escravos que foram trazidos ao Brasil é vasto e não consta no escopo de análise desta dissertação. É relevante mencionar, todavia, que o entendimento de alguns elementos católicos pode ter sido facilitado pela presença de algo semelhante na cosmologia centro-africana. É o caso da cruz, por exemplo. Segundo Slenes (1991-1992), a cruz na cosmologia centro-africana seria representada através da figura de "um traço oval contendo uma cruz "grega" I + I, cuja barra horizontal simboliza a *kalunga*, e cujas pontas – cada ponto terminando num pequeno círculo – representam os quatro "momentos" do sol" (p. 63). Por *kalunga* pode-se entender a passagem para o mundo dos mortos. Sweet (2007) menciona que "WyattMacGaffey afirmou que estas representações do cosmos apresentavam <<Deus [*nzambimpungu*] e o homem, Deus e os mortos, e os vivos e os mortos. [...]>>". (p. 153) O crucifixo é presença constante nos altares dos pretos-velhos.

Quanto ao uso do rosário, Thornton (*in* HEYWOOD, 2008) retoma o relato de um

padre italiano, Capelle acerca do Congo: "Todos têm seu rosário ou um colar de contas em volta do pescoço, que serve para determinar sua posição ou cargo. A maioria os tem nas mãos como se rezassem e eles não conseguem falar nem entender uma palavra em português" (p. 94). Muitos pretos-velhos fazem uso dos rosários durante as benzeções e "limpezas" dos consulentes, passando-os próximos ao corpo dos mesmos, com o intuito de retirar as energias negativas.

Essa presença constante do rosário pode ser aproximada ao uso dos fios de contas pelos pretos-velhos. Visualmente parecidos, ambos são muito usados por essas entidades. Lody (2001) analisa os fios de contas ou *guias*, comumente usadas por simpatizantes e fiéis das religiões afro-brasileiras.

> O fio-de-contas é emblema social e religioso que marca um compromisso ético e cultural entre o homem e o santo. É um objeto de uso cotidiano, público, situando o indivíduo na sociedade do terreiro. Há critérios que compõem os textos visuais dos fios-de-contas, proporcionando identificação de santos, papéis sociais, rituais de passagem [...] (LODY, 2001, p.59).

Essa identificação é possível por meio das cores, materiais e símbolos que são representados. As contas podem ser de cerâmicas, plástico, sementes, massas, miçangas, búzios, joias e, eventualmente, outros materiais, com formatos também variados. Seu uso, ademais, está muito associado à proteção.

No caso específico dos pretos-velhos, normalmente, os fios de contas são feitos com miçangas que alternam as cores preta e branca. Interessante notar que para os centro-africanos o preto seria a cor representativa dos vivos, enquanto o branco designaria os espíritos (SILVEIRA, 2013). Essas duas cores costumam predominar nas velas e nas decorações usadas como símbolos dos pretos-velhos.

Conclusões

Percebe-se, nitidamente, uma série de aproximações entre os costumes e crenças *bantu* e as entidades dos pretos-velhos na umbanda. Muitos desses elementos acabam passando despercebidos pelos frequentadores dos terreiros ou mesmo pelos pais e mães-de-santo. Cabe mencionar que o artigo não almeja a comprovação ou negação de fenômenos religiosos ligados à umbanda ou a qualquer outra crença. Fato é que há uma representação clara da figura do escravo de origens *bantu* nas entidades umbandistas dos pretos-velhos. A prática umbandista guarda uma série de elementos, mais ou menos explícitos, que remetem a esse negro idoso escravizado no Brasil. Ressalta-se, por fim, que o artigo é parte de uma pesquisa maior, que busca analisar -dentre outros aspectos-, quais desses elementos são percebidos e atuam no sentido de reelaborar a memória da escravidão no Brasil atualmente.

Artigo recebido em 29/06/2016

Artigo aprovado para publicação em 04/08/2016

Referências

ABREU, Martha. Outras histórias de Pai João: conflitos raciais, protesto escravo e irreverência sexual na poesia popular, 1880-1950. *Afro-Ásia*, Salvador, nº 31, 2004, p. 235-276. Disponível em: <http://www.afroasia.ufba.br/pdf/31_11_outras.PDF>. Acesso em: 22 jun. 2016.

ALKMIN, Tânia; LÓPEZ, Laura Álvarez. Registros da escravidão: as falas de pretos-velhos e de Pai João. *Stockholm ReviewofLatin American Studies*: Estocolmo, nº 4, mar. 2009, p. 37-47. Disponível em: <http://www.iel.unicamp.br/projetos/afrolatinos/Alkmim&LopezSROLAS2009.pdf>. Acesso em: 29 nov. 2015.

APONTES, Selmo Azevedo. Acomodação de palavras *bantu* em português: algumas consequências morfofonológicas. Revista *Philologus*: Rio de Janeiro, jan-abr 2010, ano 16, n° 46. Disponível em: <http://www.filologia.org.br/revista/46sup/05.pdf>. Acesso em: 4 dez. 2015.

AVELINO, Rogério. *O que é umbanda* – Documentário.YouTube, publicado em 6 jun. 2014. Disponível em: < https://www.youtube.com/watch?v=XAZY4scRm10>. Acesso em: 10 nov. 2015.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil:* contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. São Paulo: Pioneira, 1985.

BROWN, Diana DeG. *Umbanda:* religion and politics in urban Brazil. Nova Iorque: Columbia University, 1994.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Meleagro:* depoimento e pesquisa sobre a magia branca no Brasil.

Rio de Janeiro: Agir, 1951.

CHARTIER, Roger. *A história cultural entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990.

DAIBERT, Robert. A religião dos bantos: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 28, nº 55, p. 7-25, jan-jun 2015. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/eh/v28n55/0103-2186-eh-28-55-0007.pdf>. Acesso em: 6 nov. 2015.

DEBRET, Jean Baptiste. *Viagem pitoresca e histórica ao Brasil.* Brasília: Martins, 1975.

GABRIEL, Chester. *Comunicações dos espíritos:* umbanda, cultos regionais em Manaus e a dinâmica do transe mediúnico. São Paulo: Edições Loyola, 1985.

GIUMBELLI, Emerson. Macumba surrealista. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 28, nº 55, p.87-107, jan.-jun. 2015. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/eh/v28n55/0103-2186-eh-28-55-0087.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2016.

HEYWOOD, Linda M. (Org.). *Diáspora Negra no Brasil*. São Paulo: Contexto, 2008.

KARASCH, Mary. *A vida dos escravos no Rio de Janeiro:* 1808-1850. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

LARA, Sílvia Hunold. *Campos da violência:* escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro 1750-1808. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

LODY, Raul. *Jóias de axé*: fios-de-contas e outros adornos de corpo, a joalheria afro-brasileira. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

LÓPEZ, Laura Alvaréz. 'SaraváZifiu': a integração do prefixo 'zi' em afro-variedades do português. *Cadernos de Estudos Linguísticos:* Campinas, 2013, vol. 55, nº 2. Disponível em: <http://revistas.iel.unicamp.br/index.php/cel/article/view/2890/3626>. Acesso em 4 dez. 2015.

LUNA, Francisco Vidal; KLEIN, Hebert S. *Escravismo no Brasil.* São Paulo: Imprensa Oficial, 2010.

MARCUSSI, Alexandre Almeida. Iniciações rituais nas Minas Gerais do século XVIII: os calundus de Luzia Pinta. *Anais do II Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades*, Maringá, 2009.
Disponível em:
<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/rbhr/iniciacoes_rituais_nas_minas_gerais.pdf>. Acesso

em 8 nov. 2015.

MONTEIRO, Lívia Nascimento. História Oral e as festas do Rosário: memória, ancestralidade e identidade negra em Minas Gerais. *Resgate,* Campinas, vol. XXII, n. 27, jan.-jul. 2014, p.31-40. Disponível em: <http://www.cmu.unicamp.br/seer/index.php/resgate/article/view/366>. Acesso em 17 jun. 2016.

MONTERO, Paula. *Da doença a desordem*: a magia na umbanda. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

MORAIS, Mariana Ramos de. Políticas públicas e a fé afro-brasileira: uma reflexão sobre ações de um estado laico. *Ciências sociais e religião*, Porto Alegre, ano 14, nº 16, p. 39-59, jan.-jul. 2012. Disponível em: <http://www.seer.ufrgs.br/CienciasSociaiseReligiao/article/download/26559/20918>. Acesso em 22 jun. 2016.

MOREIRA, Carina Maria Guimarães. *Salve o rei do movimento*: a performance ritual do caboclo na umbanda de Barra do Piraí/RJ. 2009. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós- Graduação em Artes Cênicas, Rio de Janeiro, 2009.

MOTT, Luis. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: NOVAIS, Fernando A. (Coord.), SOUZA, Laura de Mello e (Org.*). História da vida privada no Brasil*: cotidiano e vida privada na América portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, vol. 1, p. 155-220.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada:* formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. Devoção e identidades: significados do culto de Santo Elesbão e Santa Efigênia no Rio de Janeiro e nas Minas Gerais no Setecentos. *Topoi,* Rio de Janeiro, jan.-jun. 2006, v.7, n.12, p. 60-115.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. *Devoção Negra*: santos pretos e catequese no Brasil colonial. Rio de Janeiro: Quartet, 2008.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*: umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Brasiliense, 1991.

PLANTAS que curam. *Para que serve a arruda*: ruta graveolens. 2016. Disponível em: <http://www.plantasquecuram.com.br/ervas/arruda.html#.VwJRGaQrLIU>. Acesso em 04 abr. 2016.

PRANDI, Regilnaldo (Org.). *Encantaria brasileira:* o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

RAMOS, Arthur. *O negro brasileiro*: ethographia religiosa e psychanalyse. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934.

READER'S DIGEST. *Segredos e virtudes das plantas medicinais:* um guia com centenas de plantas nativas e exóticas e seus poderes curativos. Rio de Janeiro: Reader's Digest, 2001.

RODRIGUES, Raymundo Nina. *Os africanos no Brasil.* Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010. Disponível em: <http://static.scielo.org/scielobooks/mmtct/pdf/rodrigues-9788579820106.pdf>. Acesso em 27 mai. 2016.

SANTOS, Eufrázia Cristina Menezes Santos. *Preto velho:* as várias faces de um personagem religioso. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas na Universidade Estadual de Campinas, 1999. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000171140&fd=y>. Acesso em: 4 mar. 2016.

SLENES, Robert W. "Malungu, ngomavem!": África coberta e descoberta do Brasil. *Revista USP*: São Paulo, nº 12, dez-jan-fev 1991-1992, p. 48-67. Disponível em: <http://www.usp.br/revistausp/12/06-robert.pdf >. Acesso em: 3 dez. 2015.

SLENES, Robert. *Na senzala uma flor*: esperanças e recordações na formação da família escrava – Brasil Sudeste, século XIX. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

SILVEIRA, Marcus Bernardes de Oliveira. Cosmovisão, Identidade e Tradição: os bantos e o samba de roda. *Anais Eletrônicos – VI Encontro Estadual de História* (ANPUH / BA), 2013. Disponível em: <http://anpuhba.org/wp-content/uploads/2013/12/Marcus-Bernardes.pdf>. Acesso em: 6 nov. 2015.

SOUZA, Marina de Mello e. *Reis negros no Brasil escravista*: história da festa de coroação de rei Congo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

SWEET, James H. *Recriar África:* cultura, parentesco e religião no mundo afro - português (1441-1770). Lisboa: Edições 70, 2007.

VÁRIOS. *O negro no Brasil*: trabalho apresentado ao 2º Congresso afro-brasileiro, Bahia. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1940.