

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
FACULDADE DE HISTÓRIA
PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

Livia Lima Rezende

***LIBERDADE AINDA QUE TARDIA*: AS MEMÓRIAS DO CATIVEIRO ELABORADAS
PELOS PRETOS-VELHOS EM SÃO JOÃO DEL-REI E MONTEVIDÉU,
TEMPO PRESENTE**

Juiz de Fora
2021

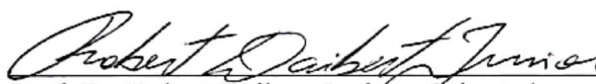
LÍVIA LIMA REZENDE


**LIBERDADE AINDA QUE TARDIA: AS MEMÓRIAS DO CATIVEIRO
ELABORADAS PELOS PRETOS-VELHOS EM SÃO JOÃO DEL-REI E
MONTEVIDÉU, TEMPO PRESENTE**


TESE apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em História da Universidade Federal de Juiz de Fora
como requisito parcial para obtenção do título de
DOUTORA EM HISTÓRIA.

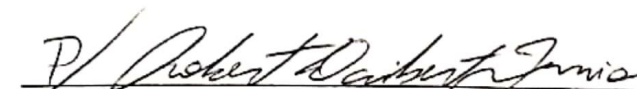
Juiz de Fora, 16/09/2021.

Banca Examinadora


Prof. Dr. Robert Daibert Junior - Orientador


Prof. Dra. Hebe Maria da Costa M. G. de Castro (UFJF)


Prof. Dra. Sônia Regina Corrêa Lages (UFJF)


Prof. Dra. Mônica Lima e Souza (UFRJ)


Prof. Dra. Martha Campos Abreu (UFF)

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Lima Rezende, Livia.

LIBERDADE AINDA QUE TARDIA : AS MEMÓRIAS DO CATIVEIRO ELABORADAS PELOS PRETOS-VELHOS EM SÃO JOÃO DEL-REI E MONTEVIDÉU, TEMPO PRESENTE / Livia Lima Rezende. -- 2021.
297 f. : il.

Orientador: Robert Daibert Junior

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História, 2021.

1. pretos-velhos. 2. memórias do cativo. 3. umbanda. 4. história oral. 5. memória cultural. I. Daibert Junior, Robert, orient. II. Título.

Dedico este trabalho a Francisca Antônia de Paula,
por todo amor, dedicação, carinho e ensinamentos
incondicionais.

AGRADECIMENTOS

A gratidão que sinto ao finalizar esta tese é infinita, assim como são praticamente infinitas as pessoas a quem devo agradecer por ela se tornar finalmente palpável. Uma história só se torna narrável com muitos aportes, muitos olhares e muitas interpretações, e esta não foge à regra. Início agradecendo de todo meu coração a Zambi, Oxalá e aos pretos-velhos, fonte de inspiração, sabedoria, coragem, força, paciência, acolhimento e muito amor. Sem eles não estaria aqui nesse momento. Obrigada por se manterem ao meu lado, me sustentando nas tristezas e comemorando as alegrias. Sou infinitamente grata por me permitirem recontar suas histórias. Agradeço igualmente a todas as demais entidades que tornaram esse empreendimento possível. Aos exus, pomba-giras, caboclos, êres, baianos, africanos e oguns que me apresentaram uma dimensão mágica da vida e reacenderam em mim a certeza de que um mundo melhor, mais fraterno e mais alegre é possível e provável.

Estendo meu muito obrigada ao povo de santo. A todas as casas e terreiros que visitei e nas quais fui acolhida como filha, independente dos laços religiosos estabelecidos. Nomino especificamente alguns, por sua centralidade nesse processo de contato e aprendizado: Agostinho Bolonhani, mãe Cíntia Lima, Rachel Melo, todos em terras brasileiras. Pae Casildo Silvera, Pai Alexander Silvera, Mãe Luz, Pae Lucas Arias, Pae Carlos Nieto, mãe Myriam Guerrero.

Agradeço de maneira muito carinhosa a todos os médiuns que entrevistei ao longo dos últimos anos. Vocês são essa tese. Obrigada por terem disponibilizado seu tempo sem pestanejar para compartilhar seu conhecimento com uma simples estudante curiosa. Nunca conseguirei agradecer o suficiente. Muito obrigada de todo coração a meus irmãos-de-santo Juliana, Flávio, Mirella, Valéria, Edson, Samuel, Marcela, Adilio, Rosângela, Sérgio, Joscélio, Vânia, Eliana, Ana Cláudia por seu carinho, paciência e companheirismo.

Deixo meu profundo e eterno “muito obrigada” - sempre aquém do que eles merecem - aos meus pais, pela confiança, pelo estímulo, pelo amor aos livros que me passaram desde muito pequena, pelo apoio em todos os meus desejos de aprendizado e crescimento e por serem sempre meu porto seguro. Agradeço muito ao Thiago por ser meu companheiro de todas as horas. Sempre disposto a me ouvir “desarmado” (no melhor estilo Guimarães Rosa de amizade) e a trocar ideias, conversar e debater sobre os caminhos que esse estudo foi seguindo. Agradeço a minha madrinha, Vânia, por ter me compartilhado comigo seu amor pela umbanda e pelas entidades.

Impossível não agradecer de forma muito intensa ao meu orientador, professor Robert, pela paciência com meus equívocos, pela empolgação com os acertos, pela sabedoria dos ensinamentos e por me estimular a ir mais além sempre. Você é e será eternamente um exemplo de pessoa e de profissional para mim.

Confesso que tenho certa dificuldade em agradecer à banca de qualificação por ainda duvidar que essas mulheres incríveis e em quem sempre me inspirei estiveram ali, a ler meus escritos. Agradeço muito à Hebe Mattos, Martha Abreu e Mônica Lima por toda uma vida dedicada a romper as redomas da academia e trazer o aprendizado histórico para a prática, fazendo com que eu percebesse que o conhecimento está em todos os lugares e em todas as pessoas. Estendo minha gratidão aos professores que não estavam fisicamente nesta banca, mas se fizeram presentes com suas dicas, suas sugestões e sua sabedoria. Muito obrigada minha eterna orientadora prof. Sílvia Brugger, prof. Marcos Olender, prof. Danilo Ferreti e prof. Sônia Lages. Aos demais professores da UFSJ e da UFJF também deixo meu muito obrigada! Vocês são incríveis. Minha gratidão também à instituição UFJF e à CAPES pelo financiamento a esta pesquisa.

Agradeço de maneira muito carinhosa aos meus amigos, que tornaram essa caminhada mais suave e prazerosa. Agradeço aos companheiros do doutorado, fonte de almoços e cafés inesquecíveis regados a debates filosóficos e discussões sobre a vida. Meu muito obrigada mais especial à Roseli pelas inúmeras horas de estrada compartilhadas e pelos almoços maravilhosos (aproveitando para deixar um “muito obrigada especial” à d. Aparecida e sua comida perfeita). Minhas idas a Juiz de Fora não seria as mesmas sem as suas risadas e os seus “causos” de escola. Agradeço também à Tutuca, pessoa incrível que me acolheu em sua casa sem nem me conhecer direito e de quem não quero nunca me afastar. *Muchas gracias* à Fatima Gonzales, amiga de tantos anos e que, apesar da distância física parece estar cada vez mais próxima. A ela e a Selva Espondaburo devo meu amor pelo Uruguai e minha gratidão por isso nunca poderá ser descrita em palavras.

Por fim, mas não menos importante, agradeço e dedico este trabalho a Antônio Laurindo e D. Tereza. Vocês que durante tantos anos foram meus pretos-velhos “encarnados”, trazendo sua sabedoria e suas histórias para meu mundo, e no decorrer deste trabalho partiram para Aruanda. Aguardo ansiosamente o dia de encontrá-los em uma gira de pretos-velhos, agora de fato como encantados!

Quando riem os mais velhos, eles libertam o mundo.

*Viram-se devagar, com o saber malicioso
do que há de melhor e pior
das lembranças.*

*Reluz saliva nos
cantos das suas bocas,
as cabeças saltam
dos pescoços frágeis,
mas têm seus colos
repletos de memórias.*

*Quando riem os mais velhos, eles consideram a promessa
da morte, querida e indolor, generosamente,
perdoam a vida por ter-lhes
ocorrido.*

Maya Angelou - Old Folks Laugh, tradução nossa, grifo nosso)

RESUMO

Esta tese tem como objetivo empreender um estudo das narrativas elaboradas sobre a escravidão no âmbito dos terreiros umbandistas em São João del-Rei (Brasil) e Montevideu (Uruguai). Centrado na análise das práticas rituais associadas especificamente aos pretos-velhos - grupo de espíritos que estaria diretamente relacionado ao cativo -, buscou-se, através da metodologia da história oral, compreender um pouco mais acerca dos discursos elaborados sobre essa temática, bem como as mensagens e valores que são transmitidos cotidianamente nesses espaços sagrados. Após um trabalho de campo de longos anos, foi possível observar os traços, posturas, cantos, configurações de espaços e altares e, sobretudo, a elaboração das narrativas dos médiuns durante os rituais em que se declaravam incorporados pelos espíritos de pretos-velhos. Dentre as principais conclusões destaca-se a construção supranacional de um encadeamento extremamente similar dos elementos presentes no discurso dos médiuns que se declaram incorporados acerca das memórias do cativo. Em linhas gerais a elaboração narrativa teve início com um relato de dor e sofrimento, migrando para estratégias de resistência, culminando com a apresentação de lições de vida e valores, vinculados a uma ideia mais transcendental de libertação. Neste último momento dos discursos foi possível colocar em diálogo as elaborações narrativas dos pretos-velhos e o conceito de *resistência não violenta*, muito presente em ativistas como Gandhi e Martin Luther King. Encontrou-se, ademais, inúmeros pontos de contato entre os discursos nos terreiros e produções mais recentes (na literatura, na música e nos movimentos antirracistas), pautadas sobretudo na interpretação do amor e do perdão enquanto elementos ativos de transformação social.

Palavras-chave: Preto-velho. Umbanda. Memória do Cativo. História Oral. Memória Cultural.

ABSTRACT

This thesis aims to undertake a study of the narratives elaborated on slavery within the Umbanda temples in São João del-Rei (Brazil) and Montevideo (Uruguay). Focused on the analysis of ritual practices, specifically the *pretos-velhos* (old blacks) ones - a group of spirits directly related to enslavement -, we sought, through the methodology of oral history, to understand a little more about the discourses elaborated on this theme, as well as the messages and values daily transmitted in those sacred spaces. After many years of fieldwork, it was possible to observe the gestures, postures, chants, configurations of spaces and altars and, above all, the elaboration of the mediums' narratives during the rituals in which they declared themselves incorporated by the spirits of *pretos-velhos* (old blacks). Among the main findings, we highlight the supranational construction of an extremely similar chain of elements present in the speech of mediums who declare themselves incorporated. In general terms, the elaboration of the narrative began with an account of pain and suffering, migrating to resistance strategies, culminating with the presentation of life lessons and values, linked to a more transcendental idea of freedom. In this last moment of the speeches, it was possible to put into dialogue the elaborations of narratives by *pretos-velhos* (old blacks) and the concept of nonviolent resistance, very present in activists like Gandhi and Martin Luther King. In addition, we found numerous points of contact between the discourses in the temples and more recent productions (in literature, music, and anti-racist movements), mainly based on the interpretation of love and forgiveness as active elements of social transformation.

Keywords: Old blacks. Umbanda. Slavery Memory. Oral History. Cultural Memory.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	11
2	<i>PRETO VELHO ME CONTOU: TECENDO OS FIOS QUE CONSTROEM AS REPRESENTAÇÕES DO ESCRAVIZADO IDOSO.....</i>	23
2.1	SOBRE A ARTE DE NARRAR E AS PALAVRAS ANDARILHAS.....	23
2.2	SOBRE PASSADOS E ANTEPASSADOS COMUNS: UMA <i>FAMÍLIA EXTENSA</i>	34
2.3	ENTRE JESUS E OXALÁ: AS MUITAS FACES DE UMA RELIGIOSIDADE ATLÂNTICA.....	38
2.3.1	Foi lá que senti a cruz.....	38
2.3.2	Uma delicada tessitura de crenças: o catolicismo afro-brasileiro.....	41
2.3.3	Desatando nós: contrapondo as memórias dos pretos velhos no Uruguai.....	44
2.4	MONUMENTALIZANDO O ESCRAVIZADO IDOSO.....	51
3	A UMBANDA E O ATO DE VESTIR MEMÓRIAS.....	63
3.1	UMBANDA: ALINHAVANDO HISTÓRIAS.....	65
3.1.1	Influências <i>bantu</i> e espírito-kardecistas.....	69
3.2	UM CASACO DE RETALHOS.....	75
3.3	VESTINDO O PASSADO: UMA BREVE APRESENTAÇÃO DOS TERREIROS E DAS <i>GIRAS</i> UMBANDISTAS.....	82
3.3.1	Internacionalizando um casaco de retalhos.....	87
3.4	O CAMPO: UM CAMINHO SEM VOLTA.....	89
3.4.1	Os terreiros e as entrevistas.....	90
3.5	DE TEMPO E TRAÇA MEU VESTIDO ME GUARDA.....	98
4	DIALOGANDO COM OS MORTOS.....	103
4.1	MEMÓRIAS DO TRAUMA E OS PRETOS-VELHOS UMBANDISTAS.....	105
4.1.1	Treze de maio: tela contemporânea com moldura histórica.....	105
4.1.2	Corporificando as memórias do trauma.....	113
4.1.3	Quando o indizível é dito. E em palavras.....	123
4.1.3.1	<i>Quando a chibata doída</i>	125
4.1.3.1.1	“Era tudo no lombo desse nego”.....	128
4.1.3.1.2	Família.....	136
4.1.3.1.3	África: “lembranças da minha terra”.....	139
4.2	MEMÓRIA ESPACIAL: VISITANDO A FAZENDA DA PEDRA.....	142

4.3	MEMÓRIA IMAGÉTICA.....	151
4.3.1	As imagens dos pretos-velhos.....	151
4.3.2	O preto-velho no altar.....	157
4.4	RECORDANDO O ESQUECIMENTO.....	163
4.5	A POTÊNCIA CURATIVA DA TESSITURA DE HISTÓRIAS.....	167
5	A ÉTICA DO AMOR NOS PRETOS-VELHOS UMBANDISTAS.....	173
5.1	ENTRE A RESIGNAÇÃO E A REVOLTA.....	174
5.2	RESISTÊNCIA NÃO VIOLENTA.....	187
5.3	<i>NEGO FALA DE JESUS, CONTANDO HISTÓRIA DA ESCRAVIDÃO.....</i>	<i>191</i>
5.3.1	Bem-aventurados os pobres de espírito.....	197
5.3.2	Bem-aventurados os aflitos.....	207
5.3.3	Bem-aventurados aqueles que são brandos e pacíficos / Amai os vossos inimigos.....	220
5.3.4	Os sentidos da liberdade nos terreiros umbandistas.....	225
<i>5.3.4.1</i>	<i>A liberdade para além da vida.....</i>	<i>234</i>
5.4	DEIXE QUE O AMOR TENHA A ÚLTIMA PALAVRA.....	240
5.4.1	Superando o trauma: atuação dos “doutores da vida”.....	249
6	CONCLUSÕES.....	255
	REFERÊNCIAS.....	271
	ANEXO A – LISTA DE ENTREVISTAS.....	297

1 INTRODUÇÃO

*Histórias importam. Muitas histórias importam.
Histórias têm sido usadas para expropriar e fazer o mal.
Mas histórias também podem ser usadas para empoderar e humanizar.
Histórias podem destruir a dignidade de um povo,
mas histórias também podem reparar essa dignidade perdida.
Chimamanda Ngozi Adichie¹*

“Agradavam-lhe as histórias” (BENJAMIN, 1984, p. 37, *tradução nossa*²) diz-nos Walter Benjamin acerca de sua mãe. E era por meio delas que ele estabelecia vínculos com seus antepassados, com outras terras e, de certo modo, se engendrava num processo de cura da doença que o mantivera circunscrito à cama durante vários meses de sua infância. Assim como à mãe do filósofo, também sempre me agradaram as histórias, as distintas narrativas e, principalmente, os distintos olhares que podem ser lançados acerca de um mesmo fato ou acontecimento. Lembro-me que a primeira vez em que tive consciência da riqueza que a multiplicidade de narrativas traz ao conhecimento foi durante minha tenra adolescência. Imersa nas fábulas arturianas, percebi que um mesmo personagem poderia ser descrito de modo diametralmente oposto dependendo do autor, como a poderosa protagonista Morgana das Brumas de Avalon (BRADLEY, 2018) ou a mesma Morgana, relegada a um papel secundário e insosso em *As Crônicas de Artur* (CORNWELL, 2011). Aparentemente banal, esse fato foi um grande choque para minha imaginação adolescente naquele momento, porque a personagem a quem eu me afeiçoara de maneira tão profunda fora covardemente rebaixada - a meu ver -, a um papel muito aquém do que eu esperava/desejava.

Guardadas as devidas proporções literárias, notei, ali, que para além das evidências empíricas acerca de uma época ou um povo, a maneira como se conta sua história provoca destaques e apagamentos de eventos e personagens. O ato de narrar uma história detém, inevitavelmente uma dimensão de poder e de controle que não pode ser ignorado. E ainda mais grave, a consolidação de um viés, uma visão ou uma percepção única acerca de um fato gera cristalizações e estereótipos que só são desconstruídos com muito esforço. Como nos diz Chimamanda: “Como são contadas, quem as conta, quando e quantas histórias são contadas, tudo realmente depende do poder. Poder é a habilidade de não só contar a história de outra

¹ *Stories matter. Many stories matter. Stories have been used to dispossess and to malign. But stories can also be used to empower and to humanize. Stories can break the dignity of a people, but stories can also repair their broken dignity. (THE DANGER...; 2009)*

² [...] *le apetećían las historias.*

pessoa, mas de torná-la a história definitiva daquela pessoa”. E aqui, deixando minhas divagações arturianas de lado, volto minha atenção ao objeto de nosso estudo: que histórias acerca da escravidão são contadas atualmente? Quem nos conta essas histórias? De que forma? Com que intuito? Essas e outras perguntas se consubstanciaram em bússolas a nortear o estudo que apresentamos a seguir. Dentre as várias histórias e vertentes possíveis, optamos por investigar as narrativas sobre a escravidão contadas, durante os momentos de transe ritualístico, pelos médiuns umbandistas que declaram incorporar as entidades dos pretos-velhos, nas cidades de São João Del Rei (Brasil) e Montevidéu (Uruguai). Nesse sentido, buscamos desvendar nessas histórias sobre a escravidão recolhidas nos terreiros, incrivelmente ricas em detalhes e emoções, temas como sofrimento, resistência e superação.

Previamente ao direcionamento à nossa pesquisa em si, convidamos o leitor a dar um passo atrás, lembrando que a quebra desse olhar unidirecional acerca das histórias da escravidão tem sido efetuada, felizmente, há muitos anos no campo da historiografia. No caso brasileiro, especificamente, desde a década de 1980 há um movimento muito intenso de se alterar a ótica dos estudos sobre a escravidão, partindo-se cada vez mais da visão dos próprios escravizados e seus descendentes³. Dentre os diversos expoentes desse empreendimento destacam-se Flávio Gomes, Hebe Mattos, João José Reis, Leila Algranti, Martha Abreu, Robert Slenes, Sidney Chalhoub, Sílvia Lara, dentre outros. Gostaríamos de chamar atenção especialmente para os estudos capitaneados pelo Laboratório de História Oral e Iconografia (doravante denominado LABHOI), associado aos departamentos de história da Universidade Federal Fluminense (UFF) e da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), por terem nos servido de inspiração direta da execução da tese aqui apresentada. Ao pensar a história da escravidão a partir dos relatos orais de descendentes de escravizados oferece-se uma nova dimensão de análise, que para além de ampliar a compreensão acerca do passado nos oferece novas possibilidades de entendimento sobre os impactos que esse passado - absolutamente traumático no caso do cativo nas Américas – tem sobre o nosso presente.

Também pautada na metodologia da história oral, nossa tese tem como objetivo *perscrutar as memórias do cativo que são elaboradas nos terreiros umbandistas através dos rituais e narrativas associados à figura dos pretos-velhos*. A imagem dos escravizados idosos, perpassa o folclore, a literatura, as telenovelas e as religiões de matriz africana. Características, acessórios e sobretudo valores são diretamente associados a esse grupo que teve uma de suas representações mais emblemáticas consubstanciada na comissão de frente da

³ Há uma enorme bibliografia que pode ser mencionada aqui. Destacamos SILVA; REIS, 1989; LARA, 1988; RIOS; MATTOS, 2005; CHALHOUB; 1990; SLENES; 1999.

escola de samba carioca Paraíso do Tuiuti em 2018. Denominada “*O grito da liberdade*” ela apresentava escravizados sendo brutalmente açoitados até que, no auge da dramatização, um deles aparece sozinho, agonizante. Ele passa, então, a receber os cuidados de um grupo de pretos velhos que emerge de uma senzala cenográfica. Trajando calças brancas, camisas xadrez em branco e preto e chapéu de palha, eles carregam um terço de contas de lágrima além de um lenço xadrez, “magicamente” transformado em bengala durante a performance. Caminhando encurvados e com dificuldade, eles benzem o escravo ferido com sinais da cruz e a fumaça do cachimbo, curando-o e, de certa forma, transferindo a força e a sabedoria que detêm. Ele arrebenta, então, suas correntes enquanto o capataz dá mostras de arrependimento.

Figura 1



Fonte: Cardoso (2018). Foto: Daniel Castelo Branco.

Em entrevista ao jornal O Globo (AZEVEDO, 2018) o coreógrafo Patrick Carvalho, responsável pela ala, explicou o papel dos pretos-velhos na avenida:

O velho sábio te liberta de muita coisa. Lembro que a minha bisavó tinha um remédio certo para qualquer machucado. Quando os personagens saíam da senzala, eles purificavam aquele lugar cheio de dor, de pressão, de sofrimento. E quando eles voltavam para a senzala, e os negros saíam, não saíam libertos, ainda saíam presos, mas com a força da liberdade.

Nessa fala conseguimos entrever o elemento que mais nos interessa no presente estudo. Em consonância com a visão do artista, nos deparamos em pesquisa anterior (REZENDE, 2017), com interpretações e assimilações muito parecidas no que tange às emoções e sentimentos gerados nos consulentes pelos pretos-velhos umbandistas. Considerada como uma religião brasileira, tendo emergido em contextos urbanos no princípio do século XX, a umbanda teria recebido aportes das mais distintas tradições religiosas: espiritismo kardecista, catolicismo, candomblé, além da cosmologia e das práticas rituais de

origem *bantu*. A centralidade de seus rituais encontra-se nos chamados processos de *incorporação*, quando espíritos de determinado grupo de entidades tomaria o corpo dos médiuns e realizaria consultas e atendimentos com aquelas pessoas que os procurassem. Em comum, esse grupo de espíritos guarda um histórico de marginalização social. Trata-se de escravizados idosos, indígenas, prostitutas, dançarinas, malandros, criminosos, imigrantes, dentre outros. Destacamos os primeiros, pois são eles o objeto central da análise que começamos a empreender nas próximas páginas.

Os pretos-velhos da umbanda guardam semelhança estreita com a descrição daqueles representados na comissão de frente da Paraíso do Tuiuti, algumas linhas acima. No momento em que se declaram incorporados por eles os médiuns se curvam, tremem alguns membros como pernas e braços, usam acessórios parecidos e benzem com muita ternura aqueles que os procuram. Para além dessa construção imagética efetuada nos próprios corpos dos médiuns pretendemos enveredar por um estudo da representação dos pretos-velhos nos altares, das festas a eles dedicadas e, principalmente, das narrativas que eles tecem quando se declaram incorporados. Evitando enveredar pela seara da comprovação ou refutação desses fenômenos mediúnicos, nosso intuito com o estudo é perceber e analisar as regularidades no processo de elaboração dessas memórias do cativo nos terreiros, imergindo nas coincidências narrativas que são necessárias, em última instância, para se falar em um processo de construção de uma memória coletiva sobre o tema. Com o intuito de tornar nossa pesquisa mais abrangente e, por que não, interessante, optamos por extrapolar as fronteiras brasileiras e buscar os processos de elaboração mnemônica nos pretos-velhos de terreiros umbandistas uruguaios, mas especificamente em Montevidéu.

A opção por São João del-Rei como uma das cidades base para a pesquisa deveu-se, primordialmente, ao caráter histórico de cidade colonial fortemente pautada por um passado escravista. Alçada a categoria de vila em princípios do século XVIII (1713), São João del-Rei teve sua força de trabalho alicerçada na mão-de-obra escrava. Voltada principalmente à atividade mineradora, mercantil e de abastecimento, a região chegou a contar, segundo dados baseados nos registros de óbitos, com pouco mais da metade de sua população constituída por escravos entre os anos 1782 e 1790. Essa proporção vai se invertendo, mas até o período final pesquisado por Sílvia Brügger e Anderson Oliveira - 1822 - o percentual correspondente à população livre não superou os 60% - sendo o restante constituído por escravos e forros (BRÜGGER e OLIVEIRA, 2009). A despeito dessa presença maciça e constante de um alto contingente de escravizados africanos ou descendentes de africanos, São João del-Rei se constituiu enquanto uma cidade reconhecidamente católica e tradicional. Segundo os dados do

último censo, cerca de 73% da população se declara católica e aproximadamente 19% evangélica (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2010b). Do número total de habitantes calculado na pesquisa⁴ (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2010a), somente 0,17% (o equivalente a 170 pessoas) se declararam adeptos da umbanda e/ou do candomblé⁵ (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2010b). Este número é inferior ao número de espíritas (1,85%) e ateus ou sem-religião (4,6%).

É importante mencionar, contudo, que grande parte dos consulentes de terreiros de umbanda não se declara umbandista, o mesmo ocorrendo com o candomblé. Muitas pessoas vão aos terreiros em momentos específicos e, paralelamente a essas visitas, mantêm seus rituais e práticas em outras religiões. Outra possibilidade é que adeptos das religiões afro-brasileiras se declarem, perante o Censo, como católicos ou espíritas. Reginaldo Prandi abordou essa situação em artigo publicado em 2004.

[...] muitos seguidores das religiões afro-brasileiras ainda se declaram católicos, embora sempre haja uma boa parte que declara seguir a religião afro-brasileira que de fato professa. Isso faz com que as religiões afro-brasileiras apareçam subestimadas nos censos oficiais do Brasil, em que o quesito religião só pode ser pesquisado de modo superficial. Com o tempo, as religiões afro-brasileiras tradicionais se espalharam pelo Brasil todo, passando por muitas inovações, mas quanto mais tradicionais os redutos pesquisados, mais os afro-brasileiros continuam se declarando, e se sentindo, católicos. Mais perto da tradição, mais católico (PRANDI, 2004, p. 36).

Segundo o autor, algumas razões que podem justificar essa situação seriam a perseguição religiosa; o preconceito ainda muito comum em se tratando de religiões afro-brasileiras; e a crença, de fato, em mais de uma religião. Essa última hipótese valeria especialmente para o caso da umbanda. Essa prática fica muito nítida no documentário de Eduardo Coutinho, Santo Forte (1999), quando diversos entrevistados se apresentam como

4 Embora tenhamos pesquisado no sítio eletrônico do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, bem como no livro que resume a metodologia do censo de 2010 (INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA, 2013), não foi possível harmonizar os dados apresentados para população total em 2010 (84.469 habitantes), com a soma do número de pessoas que responderam à pesquisa acerca da religião que professam (98.332). Verificamos que não há a possibilidade de se tratar de pessoas que responderam ao questionário informando mais de uma religião, uma vez que há alternativas específicas para esse tipo de resposta (“múltiplo pertencimento”). Sendo assim, os cálculos percentuais apresentados acima baseiam-se no total encontrado: 98.332.

5 Oficialmente 38 pessoas se declararam adeptas do candomblé, 47 da umbanda e 85 da umbanda e do candomblé.

católicos apesar de frequentarem terreiros de umbanda. Outra possibilidade levantada por Prandi (2004) é a denominação, por parte dos umbandistas, de sua religião como *espiritismo*.

Aliado a essa questão histórica, um segundo fator também foi determinante para a opção por São João del-Rei, este de cunho mais pessoal. A cidade é minha terra natal e onde eu já frequentava terreiros de religião afro-brasileira desde 2014. Também foi o local onde desenvolvi meu mestrado com intensa pesquisa de campo associada à umbanda e à memória da escravidão⁶.

Já a escolha de Montevideú, foi pautada em contatos prévios que tive com a cidade e, principalmente, com suas manifestações culturais de matriz africana. Em 2008 fiz um intercâmbio na capital uruguaia para trabalhar na Secretaria do Mercosul e estudar, como bolsista, numa faculdade judaica de *Estudios Internacionales*. Nesse período morei durante sete meses numa república cuja proprietária era uma antropóloga especialista em festas populares, sobretudo no carnaval uruguaio. Antecipando aqui algo que exploraremos melhor ao longo do texto, salientamos que no Uruguai o carnaval e as religiões de matriz africana estabelecem vínculos muito estreitos entre si. Como o tema sempre me interessou e, também, por ter firmado um vínculo de amizade muito intenso com essa antropóloga, tive a possibilidade de conhecer diversas pessoas relacionadas a esses meios, o que me permitiu os contatos para a pesquisa atual. Retornei quatro vezes a Montevideú após esse período vivendo na capital uruguaia, sendo duas delas (em 2018 e 2019) integralmente dedicadas à pesquisa aqui apresentada. Em todas elas, busquei vincular minha estadia no país ao período em que já estavam acontecendo os ensaios públicos, ou mesmo as apresentações associadas ao carnaval, entre janeiro e março, inicialmente por uma paixão pessoal e, num segundo momento, também para aprofundar meus estudos sobre a religiosidade no país.

Fazendo uma breve menção a seu histórico, a capital uruguaia teria sido fundada em 1726, tendo sido utilizada durante seus primeiros anos como centro de importação e exportação de produtos, em função de sua localização geográfica privilegiada. A cidade só passa a receber os primeiros escravizados de maneira regular a partir de 1743. Os cativos permaneciam por um período de aproximadamente quarenta dias no chamado *Caserío de Filipinas* ou *de los Negros*, um grande armazém, onde eles se recuperavam da viagem e se aclimatavam, para serem, posteriormente vendidos ou reembarcados para Buenos Aires e outros portos⁷. Até 1791 Montevideú foi declarada pela Coroa Espanhola como o único porto

⁶ REZENDE, 2017.

⁷ Esquecido por muitas décadas, o local exato desse *Caserío* foi alvo de intensas disputas nos últimos anos. Embora muitas pessoas ainda discordem, antropólogos e arqueólogos lograram estabelecer os

de entrada de escravos para o Rio da Prata, o Chile e o Peru, sendo o Brasil o principal fornecedor de mão-de-obra cativa. Estatísticas baseadas nos estudos de Montañó (ESCLAVITUD, 2012) apontam que um total de 60.000 africanos teriam sido introduzidos no Uruguai entre 1786 e 1812. Em 1830 eles já representavam ao menos 25% da população da cidade.

No que se refere à religiosidade montevideana, devemos levar em conta a forte tradição laica do país. Em termos estatísticos, o país exclui de seu censo questionamentos sobre religião a partir de 2008. Os dados de 2007 indicam que pouco mais de 15% da população se define como atea; quase 28% como crente em Deus sem religiosidade específica; e 0,7% especificamente como umbandista ou seguidor de alguma religião afro-americana (BOVINO, 2010). Interessante notar que esses números eram coletados através da chamada *Encuesta Continua de Hogares del Instituto Nacional de Estadística*, baseada em um questionário específico. Neste questionário indagava-se em qual religião o entrevistado teria sido criado a partir de uma lista com sete alternativas possíveis, dentre elas a umbanda. Néstor da Costa, antropólogo uruguaio, revelou em uma de suas pesquisas, citada em Oro (1999), que um em cada cinco montevidanos teria participado, ao menos uma vez, de rituais umbandistas.

Previamente a uma descrição pormenorizada dos assuntos que serão abordados em cada capítulo, gostaríamos de destacar que a principal metodologia de pesquisa adotada foi a história oral. Essa opção se mostrou bastante desafiadora, sobretudo pelas particularidades de conduzir as conversas em contextos religiosos e ritualísticos, com o entrevistado declarando-se incorporado por outro espírito. Erigir laços de confiança em qualquer empreendimento pautado na metodologia da história oral é, sabidamente, ponto fulcral. No caso dos terreiros umbandistas, com seus segredos e particularidades essa necessidade se intensifica ainda mais. Em todos os terreiros pesquisados as entrevistas só começaram a ocorrer após alguns meses de contato próximo, com visitas, troca de mensagens, apresentação das minhas intenções de pesquisa e, acima de tudo, da autorização por parte dos pais e mães-de-santo e das entidades responsáveis pela casa. Conforme mencionado por Silva (2008), qualquer estudo em terreiros de religiões afro-brasileiras depende de elementos que ultrapassam nosso controle. O autor

limites aproximados do galpão em uma região onde hoje se encontra uma escola pública (Escuela 47, rua Juan María Gutierrez, 3475, bairro Capurro). Do período em que funcionou como local de quarentena só foram encontrados os restos de um muro, que está, atualmente, em acelerado processo de destruição. Escavações e pesquisas mais intensas no interior da escola não foram autorizadas até o momento. Durante minha última estada em Montevideu realizei entrevistas com uma das antropólogas responsáveis pela investigação inicial e com a diretora da escola, bem como visitas ao espaço.

narra, por exemplo, o caso de um pesquisador que viu todo seu trabalho inviabilizado e as portas de um terreiro fechadas em função do resultado de um jogo de búzios.

O estabelecimento desses vínculos de confiança foi indubitavelmente facilitado pelos meus trânsitos prévios na religião. Meu contato com a umbanda teve início no final da minha adolescência, por influência da minha avó paterna e de sua filha (minha tia e madrinha). Carioca, filha de portugueses radicados na região do Engenho Novo na capital fluminense, no princípio do século XX, minha avó mencionava - não sem certa cautela - que sua família (pais e irmãos) era “espírita”, relatando ter acompanhado um dos irmãos que era médium durante sessões em que recebia espíritos de crianças e outras em que realizava entregas para Iemanjá. Ela também contava ter recebido do pai um livro de Allan Kardec, *A prece*, quando ainda era criança, do qual teve que se desfazer muitos anos depois a pedido do marido, muito católico. Ao longo de muito tempo, já morando em Belo Horizonte e constrangida pela religiosidade fortemente católica da cidade e da família, ela seguiu o catolicismo, apesar de contatos esporádicos com o espiritismo e a umbanda. A aproximação maior de minha avó e de minha madrinha com o espiritismo aconteceu após alguns problemas financeiros e de saúde na nossa família, já no fim da década de 1990. Embora elas eventualmente comentassem sobre o tema comigo, só as acompanhei de fato a um terreiro em 2008. Desde então fui lendo e me aproximando aos poucos da umbanda e do espiritismo-kardecista⁸. Na época ainda morava em Belo Horizonte, até que em 2014 me mudei novamente para São João del-Rei (minha cidade natal) e comecei a frequentar alguns terreiros. Visitei várias casas - inclusive para desenvolver a pesquisa de mestrado -, até me vincular à Choupana do Chico Baiano e Pai Elias, em 2016. Posteriormente, descobri que tal terreiro tinha sido fundado por um parente (primo de minha mãe) e que havia um forte histórico com a umbanda e o espiritismo também por esse lado da família. Um tio-avô (pai do fundador desse terreiro a que estou vinculada) teria sido um dos primeiros espíritas em São João del-Rei, tendo construído um dos centros mais antigos e tradicionais da cidade.

Para além desses laços pessoais, o desenvolvimento da pesquisa de mestrado⁹ (intitulado *Força africana, força divina: a memória da escravidão recriada na figura umbandista dos pretos-velhos*, orientado pela professora doutora Sílvia Brügger, na Universidade Federal de São João del-Rei), também inserido nessa temática, foi um segundo

⁸ As duas religiões sempre caminharam muito próximas na minha experiência pessoal. Em inúmero momento os próprios médiuns umbandistas me recomendavam a leitura de Allan Kardec e de romances espíritas durante os rituais em que se declaravam incorporados.

⁹ REZENDE (2017); REZENDE (2018a); REZENDE (2018b).

elemento que facilitou o contato com os terreiros, tanto em São João del-Rei como em Montevideu. Embora nesse momento tenha me dedicado mais as apropriações e elaborações mnemônicas efetuadas pelos consulentes a partir das representações dos pretos-velhos nos terreiros umbandistas, já havia me acostumado a transitar nesses meios também enquanto pesquisadora. Foi a partir dessa experiência, ademais, que ampliei as noções de responsabilidade e necessidade de devolução do conhecimento adquirido às pessoas dos terreiros que me teriam propiciado essa possibilidade de estudo. Relato brevemente um acontecimento sobre esse tema a seguir.

Certa feita, na madrugada do dia treze para o dia catorze de abril de 2017, poucas semanas depois de concluir o mestrado e já aprovada no doutorado, eu somava exatas doze horas acompanhando as festas dedicadas aos exus na Sexta-Feira Santa¹⁰ (já havia saído de um primeiro terreiro e me encaminhado para o segundo, no outro lado da cidade), absorta em intensa batalha contra o sono e o cansaço, quando notei um objeto até então desconhecido no centro do altar dedicado aos pretos-velhos. O convite para minha defesa havia sido emoldurado e agora se encontrava ali, entre as figuras de Pai José do Congo, São Bendito e uma xícara de café. O impacto dessa visão foi tão profundo em mim, que desde então intensifiquei meu exercício de entrega, paciência e respeito ao estabelecer os contatos com as casas religiosas. A prática de virar noites nos terreiros ou auxiliar na preparação de alimentos, na limpeza ou na organização dos atendimentos se tornou recorrente ao longo da pesquisa. Os laços de amizade inevitavelmente foram se expandindo e de repente as visitas passaram a ocorrer também em dias sem atividades religiosas.

Encerrando esse pequeno parêntese narrativo apresentamos brevemente a estruturação dos próximos capítulos. No primeiro capítulo, intitulado *Preto velho me contou: tecendo os fios que constroem as representações do escravizado idoso*, onde nos debruçamos sobre as distintas representações do escravizados idosos na literatura, no folclore, em textos religiosos, no carnaval e na própria seara religiosa. Nosso intuito aqui é buscar regularidades e estabilidades nesse processo de elaboração da imagem dessa figura. Nos propomos, ainda, a pensar um pouco as razões para a aparente congruência de características que constroem esse personagem, pensando nos objetivos didáticos, instrutivos e mnemônicos de presentificar uma memória tão dura e traumática na forma de um senhor ou senhora de idade avançada, com fala mansa e gestos carinhosos. Um dos principais conceitos que nos auxilia nesse empreendimento é o de *monumentalização*, proposto por Aleida e Jan Assmann (2011; 2016).

¹⁰ Explicação mais pormenorizada dessa festa pode ser encontrada no segundo capítulo.

Já no capítulo dois, *A umbanda e o ato de vestir memórias*, nos dedicamos a apresentar nosso campo de estudo. Guiados pela metáfora do *vestir* dedicamos mais linhas à apresentação da umbanda e os aportes que teria recebido do espiritismo kardecista. Também apresentamos os seis terreiros que pesquisamos, sendo três em São João del-Rei e os demais em Montevideú. Desenvolvemos melhor as formas como estruturamos nossas abordagens, a organização das casas e a maneira como conduzimos as entrevistas.

No terceiro capítulo, *Dialogando com os mortos*, voltamo-nos a uma análise profunda dos rituais associados aos pretos-velhos - sobretudo as festas dedicadas a eles -, dos altares, e, principalmente, das narrativas elaboradas nesse contexto ritual, quando os médiuns se declaravam incorporados. Nesse ponto as regularidades dos relatos assomaram de maneira realmente impressionante, mesmo em locais tão distantes quanto São João del-Rei e Montevideú. Invariavelmente os discursos desses médiuns em transe partiram de relatos de dor e sofrimento associados ao contexto escravista, migrando para estratégias de resistência variadas e culminando em uma reafirmação de valores como o amor, a humildade e a possibilidade de crescimento com as dificuldades. Neste capítulo, centramos nossa análise nesses dois primeiros elementos, sendo que o segundo é também retomado no capítulo seguinte. Destacamos aqui, além do mais, a visita que efetuamos a uma fazenda na região rural de Lagoa Dourada, em Minas Gerais, onde um dos médiuns/pretos-velhos declarava ter vivido enquanto cativo.

Por fim, no quarto e último capítulo, *A ética do amor nos pretos-velhos umbandistas*, mergulhamos nas distintas formas de resistência apresentadas ao longo das narrativas dos médiuns/pretos-velhos, associando-as diretamente aos valores acima mencionados. Os aportes do espiritismo kardecista são fundamentais para a elaboração dessa análise, bem como o estabelecimento de um diálogo muito próximo com o conceito de *resistência não violenta*, tão arduamente defendido por ativistas como Gandhi e Martin Luther King. Os diálogos entre passado e presente se tornam mais nítidos e explícitos nesse momento do texto, demonstrando claramente a relevância que elaborar essa história do cativo nos terreiros umbandista, repetidamente e independentemente do local, tem uma razão de ser e influencia diretamente na construção de sentimentos e na adoção de cursos de ação no presente.

Essa ponte entre passado e presente erigida pela memória se materializou na forma de um ponto cantado entonado na fresca madrugada do dia dez de fevereiro de 2019, em Montevideú. Havia algumas horas que eu acompanhava a celebração do aniversário do Centro

Umbandista de Caridade Nossa Senhora Aparecida quando a mudança dos pontos cantados¹¹ entoados até então pressagiu a chegada do grupo de entidades responsável pela minha visita àquele receptivo templo. Aos poucos a indumentária de *oguns* e *caboclos*¹² foi dando espaço aos chapéus de palha ou lenços amarrados na cabeça, coités com vinho tinto e cachimbos. Passados alguns instantes, todos os médiuns, declarando-se incorporados pelos pretos-velhos, já firmavam seus pontos riscados¹³, acendiam velas e declamavam suas orações. Poucos instantes depois recebi o olhar furtivo de um médium/preto-velho sorridente, que começou a entoar a plenos pulmões o ponto transcrito a seguir:

*Liberdade ainda que tardia, assim rezava na senzala tia Maria!
Salve o triangulo divino, salve seu ponto riscado,
saravá Minas Gerais.
Tia Maria de Minas, chorando em oração,
pedia a Zambi o fim da escravidão.
Chorar, chorar, chorei... Cantar, cantar, cantei...*¹⁴

Nesse singular instante senti entrelaçarem-se os fios que tecem as memórias da escravidão nas duas cidades que pesquisamos e sobre as quais iremos tratar ao longo desta tese: São João del-Rei, Minas Gerais, Brasil e Montevideu, capital do Uruguai. Apesar dos muitos anos de pesquisa acerca dessa temática dos pretos-velhos umbandistas, nunca escutamos esse ponto nos terreiros que visitamos em São João del-Rei ou em qualquer outro local no Brasil, o que torna esse tecer de memórias ainda mais sublime. Ao entoar o ponto nessa noite platina, o médium/preto-velho fazia referência direta a Minas Gerais, ecoando um apelo que era comum a todos os pretos-velhos que entrevistamos ao longo do estudo, independentemente do país, e que iremos abordar ao longo do nosso texto: a liberdade. A referência ao lema e à imagem inscritos na bandeira do estado brasileiro permitem vislumbrar uma série de interpretações. Embora oficialmente instituída em 1963, a bandeira remete àquela adotada durante a Inconfidência Mineira, em 1789 (movimento em cujas bases, cabe salientar, inexistia um consenso acerca da defesa pela abolição da escravatura). O lema

¹¹ São entendidos no sentido literal como *pontos de contato* entre os mundos dos vivos e dos mortos. Seriam responsáveis por criar portais que permitem a comunicação entre essas realidades: através das canções que são entoadas para convocar as entidades, firmá-las em terra ou se despedir das mesmas (os chamados *pontos cantados*).

¹² Os caboclos são os espíritos associados aos antigos indígenas, enquanto os oguns seriam uma linha de espíritos guerreiros, normalmente associada a antigos soldados romanos ou lutadores do passado.

¹³ São entendidos no sentido literal como *pontos de contato* entre os mundos dos vivos e dos mortos. Seriam responsáveis por criar portais que permitem a comunicação entre essas realidades: através de signos que são grafados no chão (os *pontos riscados*).

¹⁴ Trecho do ponto cantado no Centro Umbandista de Caridade Nossa Senhora Aparecida em Montevideu em Montevideu, Uruguai, fazendo referência à Minas Gerais.

“*Libertas quæ sera tamen*”, usualmente traduzido como *Liberdade ainda que tardia* teria, segundo registros históricos, sido cunhado pelo poeta inconfidente Alvarenga Peixoto a partir de aportes do poema *Bucólicas*, do autor romano Virgílio. Atribuí-lo nas entrelinhas do ponto cantado umbandista a uma reza da preta-velha Tia Maria traz um simbolismo muito profundo, sobretudo porque, sem despi-lo de sua veia poética, ele passa a ser entoado como oração.

Em última instância e conforme veremos nas próximas páginas, o clamor pela liberdade e as distintas formas de se alcançá-la ainda é entoado nos terreiros. Ouvir essas narrativas, essas histórias que são relatadas nas palavras, nos corpos, nos gestos, nos acessórios, vestimentas e no ambiente ao redor desses médiuns/pretos-velhos agrega novas versões e interpretações construídas contemporaneamente acerca desse passado. Nossas principais conclusões acerca das construções mnemônicas empreendidas nos terreiros umbandistas perpassam uma tecitura de narrativas centradas em valores como a humildade, o aprendizado com a dor, o auxílio ao próximo, o perdão e, em última instância, o amor; sem nunca perder de vista uma análise realista e crítica da realidade. Impossível negar que lançar luz sobre esses relatos agrega um novo ponto de vista à literatura histórica dedicada às memórias do cativo no Brasil e na América Latina. Nesse ponto é possível estabelecer uma ponte com a própria noção de *história pública*¹⁵, pensando na possibilidade de se ampliar as visões acerca das memórias do cativo a partir essencialmente dos aportes oferecidos pelas comunidades dos terreiros, e trazendo, para o ambiente da academia, histórias que têm sido contadas há tantas décadas nos espaços de religiosidade popular latino-americana. Feitos todos esses apontamentos, mergulhemos, pois, nessas histórias com as quais nos deparamos na umbanda.

¹⁵ Conceito pensado sobretudo a partir dos aportes das pesquisadoras Juniele de Almeida e Marta Gouveia Rovai (2013).

2 **PRETO VELHO ME CONTOU: TECENDO OS FIOS QUE CONSTROEM AS REPRESENTAÇÕES DO ESCRAVIZADO IDOSO**

*E como lidar com uma memória ora viva, ora esfacelada?
Surgiu então o invento para cobrir os vazios de lembranças transfiguradas.
Conceição Evaristo¹*

A figura do negro idoso, contador de “causos” e conhecedor de “mandigas” permeia o imaginário popular de diversos países cujo presente se arrima num longo passado escravista. A despeito da distância física, personagens como o Pai Tomás norte-americano, a Mãe Maria e o Pai João do folclore brasileiro, ou a *mama vieja* uruguaia guardam semelhanças que nos permitem tratar de uma memória coletiva da escravidão elaborada cotidianamente em nível continental. Sempre associados a escravizados idosos, esses pretos velhos se apresentam como um excelente instrumento para o estudo e melhor entendimento das formas como a cultura popular foi se apropriando e interpretando as memórias do cativo.

Tendo como base as duas características mais óbvias de sua caracterização, derivadas diretamente da alcunha que usualmente recebem: *pretos* (associado à cor de sua pele) e *velhos* (denotando uma condição vinculada ao tempo de vida), convidamos o leitor a nos acompanhar em uma imersão nas dimensões histórica, cultural e social dessas figuras. Pretendemos perscrutar, neste capítulo, alguns dos atributos que permeiam a construção desses personagens em searas tão diversas quanto a literatura, o carnaval, o folclore e a religião, culminando nossa incursão num debate acerca da possível *monumentalização*² desse escravizado idoso. Para tanto, estruturamos essa primeira etapa de nosso estudo seguindo três eixos primordiais: a relevância das narrativas na construção dessas figuras; o tratamento familiar que lhes é dirigido; e os processos de elaboração religiosa associados a eles.

2.1 SOBRE A ARTE DE NARRAR E AS PALAVRAS ANDARILHAS

Segundo uma definição bastante superficial, ainda que extremamente prática, do clássico dicionário Aurélio, arte é a “capacidade que tem o homem de, *dominando a matéria,*

¹ EVARISTO (2006).

² O conceito de *monumentalização* proposto foi Aleida Assmann (2011) será mais bem trabalhado ao final deste capítulo. A título de contextualização e de maneira resumida, tem-se que a *monumentalização* diria respeito ao movimento de *sensualização* de determinado conceito histórico. Seria o processo através do qual acontecimentos ou figuras da história adquirem certo formato ao qual são atribuídos valores afetivos que facilitariam sua compreensão e transmissão.

pôr em prática uma ideia”. Ela também pode ser entendida, segundo a mesma fonte, como “habilidade” ou “ofício”. Propomo-nos aqui a compreender *matéria* para além de seu sentido físico, transbordando sua aceção de modo a englobar algo mais abstrato. Isso posto, é possível descrever a “arte de narrar” como a faculdade ou a aptidão que uma pessoa possui de transmitir experiências a partir do domínio de duas matérias principais: a linguagem - sobretudo oral - e a memória. Narramos aquilo que recordamos haver vivido no decorrer de uma existência, bem como experiências alheias que nos foram contadas e das quais nos lembramos.

Walter Benjamin (1994) menciona que a figura do *narrador* só se tornaria plenamente tangível a partir da junção de duas vivências: a granjeada a partir de longas viagens e aquela conquistada após longo período de estadia em um mesmo contexto, permitindo vasto conhecimento acerca de suas histórias e tradições. Seria o encontro entre os saberes das terras distantes e os saberes locais. Tal configuração permitiria a construção de uma narrativa com desdobramentos mais funcionais - ou *úteis* -, isto é, baseada em um ensinamento moral ou numa sugestão prática acerca de algo.

Impossível dissociar essa arte do narrar da figura dos escravizados idosos que povoam o imaginário popular, sobretudo se relacionarmos o acúmulo de experiências de vida ao avanço da idade e às mais diversas situações a que teriam sido submetidos sob uma conjuntura escravista. Pode-se afirmar, com segurança, que os pretos velhos da cultura popular são exemplos clássicos de *narradores* no sentido proposto por Benjamin. Conforme mencionado por Leslie Pollard (1981, p. 228, *tradução nossa*): “Eles [*escravizados idosos*] eram contadores de estórias, conselheiros, o vínculo estabelecido entre presente e passado, e os historiadores de um povo não-letrado”³.

Os contos de pai João e mãe Maria do folclore brasileiro, por exemplo, apresentam uma dupla dimensão da arte de narrar. Num primeiro plano, ambos os personagens são construídos a partir das estórias que contam acerca de suas vivências num contexto africano e, posteriormente, brasileiro (tal como defendido por Benjamin - 1994 -, há o somatório das experiências numa terra distante àquelas arroladas durante os anos de cativo). Num segundo foco de análise, tem-se o desdobramento, típico dos contos folclóricos, em que as próprias narrativas de Pai João e Mãe Maria passam a ser recontadas pela população em geral. Transcrevemos a seguir uma das canções associadas ao Pai João:

³ *They were the storytellers, the advisors, the links between the past and present, and the historians of a non-literate people.*

*Quando iô tava na minha tera
Iô chamava capitão,
Chega em tera dim baranco,
Iô me chama – Pai João.*

*Quando iô tava na minha tera
Comia minha garinha,
Chega na tera dim baranco,
Cáne sêca co farinha*

*Quando iô tava na minha tera
Iô chamava generá,
Chega na tera dim baranco
Pega o cêto vai ganhá.*

*Dizofôro dim baranco
Nô si póri aturá,
Tá comendo, tá... drumindo,
Manda negro trabaiá.*

*Baranco – dize quando môre
Jezuchrisso que levou,
E o pretinho quando môre
Foi cachaça que matou...*

*Baranco dize – preto fruta,
Preto fruta co rezão;
Sinhô baranco também fruta
Quando panha casião.*

*Nosso preto fruta garinha
Fruta sacco de fujjão;
Sinhô baranco quando fruta
Fruta prata e patacão.*

*Nosso preto quando fruta
Vai pará na correção,
Sinhô baranco quando fruta,
Logo sai sinhô barão⁴*

O trecho demonstra claramente a capacidade que o narrador possui de expor, de maneira direta e prática, parte de suas experiências de vida. Tanto a *linguagem* quanto a *memória* de que tratamos anteriormente também podem ser elucidadas por este exemplo. Ao mencionarmos o domínio da primeira como requisito para a arte de narrar, não exprimimos o imperativo do conhecimento das normas cultas. A habilidade de Pai João em se expressar

⁴ Mendes, Canções populares do Brasil *apud* ABREU (2004, p. 245).

através de um português coloquial facilita, em muitos casos, a internalização da mensagem transmitida e a memorização dos contos e canções por quem as escuta⁵.

Cabe destacar ainda a concisão da narrativa e sua renúncia a análises psicológicas muito aprofundadas. Pai João vai, de maneira direta e objetiva, pontuando as situações e experiências. Retomando novamente Benjamim (1994):

Quanto maior a naturalidade com que o narrador renuncia às sutilezas psicológicas, mais facilmente a história se gravará na memória do ouvinte, mais completamente ela se assimilará à sua própria experiência e mais irresistivelmente ele cederá à inclinação de recontá-la um dia (p. 204).

Há, nesse tipo de narrativa, o interesse em sua conservação e replicação. Talvez por isso as histórias de Pai João remontem ao final do século XIX - conforme apresentado por autores como Arthur Ramos (1935), Roger Bastide (1983) e Câmara Cascudo (1984) -, e permaneçam presentes até hoje.

Elegemos essa canção específica também por ser capaz de ilustrar de que forma a narrativa pode atuar na construção ou desconstrução de estereótipos. Nas palavras de Roger Bastide (1983), por exemplo, Mãe Maria e Pai João seriam criações dos brancos, tendo como propósito justificar o regime escravista. Materializariam tipos ideais do “negro bom”, escravo conformado e submisso, “pilares de uma raça resignada” (BASTIDE, 1983, p. 437-438).

Mais recentemente, Martha Abreu (2004, 2017) logrou sistematizar grande parte da bibliografia sobre Pai João⁶, distanciando-se dos estereótipos defendidos por Bastide (1983). Tendo como base cantigas, contos e poemas registrados por folcloristas entre 1880 e 1950 acerca desse personagem, a autora desconstrói a noção que o apresenta como antítese de Zumbi - contrapondo, como dois polos opostos e excludentes, o escravo submisso e o revoltado⁷. Ela encontrou nos registros de diversos autores caracterizações aparentemente

⁵ Sobre a linguagem de Pai João e dos pretos-velhos umbandistas ver Alkmin e López (2009). As autoras analisam a fala desses personagens a partir de alguns eixos, quais sejam: marcações linguísticas que reforçam uma ancestralidade compartilhada através da presença de marcas comuns às línguas africanas; aplicação de elementos típicos do português coloquial e oral; uso de marcas que caracterizam as falas de pessoas que teriam aprendido o português como segunda língua -ou “fala de estrangeiro”. Martha Abreu (2017) em capítulo dedicado ao Pai João menciona que, embora não tenha encontrado explicações definitivas para a construção dessa linguagem do personagem, existe a possibilidade de ter sido recolhida de africanos idosos na segunda metade do século XIX.

⁶ É interessante notar também que embora “João” seja a alcunha comumente utilizada, a autora encontrou registros em Théo Brandão (no livro *O folclore de Alagoas*, de 1949) de outros personagens com estilo bastante semelhante, embora com nomes distintos: Pai Francisco, Pai Miguel, Pai José, entre outros (ABREU, 2004, p. 268 e ABREU, 2017).

⁷ A autora retoma aqui os questionamentos propostos por Eduardo Silva no livro *Negociação e Conflito* organizado por ele mesmo e Reis (1989).

antagônicas acerca do Pai João (resignado x vingativo; lerdo x esperto; manso x astuto), demonstrando a complexidade do personagem e, de certa forma, sintetizando a multiplicidade da própria condição dos escravos e de seus descendentes e das formas como eram interpretados. Nas palavras de Martha Abreu: “em torno do ‘Folclore de Pai João’ se verificam, em termos culturais e políticos, o conflito, a dominação, a subversão, a rebeldia e a negociação sobre papéis, identidades e possibilidades dos homens negros durante a escravidão e no período pós-emancipação” (ABREU, 2004, p. 238), conforme demonstrado na canção que apresentamos acima.

Nossa percepção vai ao encontro da proposta por Martha Abreu e na contramão de Roger Bastide. Uma análise acurada das narrativas de Pai João permite transpor uma superfície aparentemente caricata e, em alguns momentos, parva; entrevedo fortes traços de ironia e deboche. Extrapolando a análise da autora, propomos aproximar nosso folclórico Pai João ao que o pesquisador e escritor malinês Amadou Hampâté Bâ descreve como o clássico *griot*, poeta das sociedades africanas pré-coloniais. Os *griots* são descritos pelo etnólogo como trovadores ou menestréis, grandes contadores de histórias que, ao contrário dos grandes *conhecedores*⁸, possuíam o direito de ser cínicos (aos demais era expressamente vedada a possibilidade de deturbar os fatos por qualquer figura de linguagem). Nas palavras de Hampâté Bâ, os *griots*:

[...] podem manifestar -se à vontade, até mesmo impudentemente e, às vezes, chegam a trocar das coisas mais sérias e sagradas sem que isso acarrete graves consequências. Não têm compromisso algum que os obrigue a ser discretos ou a guardar respeito absoluto para com a verdade. Podem às vezes contar mentiras descaradas e ninguém os tomará no sentido próprio. (*in* KIZERBO (Ed.), 2010, p. 193).

Outro aspecto da arte de narrar que merece ser destacado e que se relaciona diretamente a essa figura do escravizado idoso na cultura popular diz respeito à instrumentalização de experiências próprias ao aconselhamento, ou ao *dar exemplo*, numa terminologia mais popular. Segundo Benjamim: “O narrador é um homem que sabe dar conselhos. [...] Aconselhar é menos responder a uma pergunta que fazer uma sugestão sobre a continuação de uma história que está sendo narrada. [...] O conselho tecido na substância viva

⁸ Em capítulo dedicado à tradição oral na África, Hampâté Bâ apresenta a essencialidade da palavra e da narrativa oral às mais diversas sociedades no continente. Dentre as diversas categorias de contadores de histórias ele menciona, além dos *griots*, os grandes Conhecedores. Estes seriam verdadeiros mestres da tradição oral, herdeiros das palavras sagradas transmitidas por gerações. A possibilidade de mentir ou de falar sem propósito ou imprudentemente seria completamente interdita a esse grupo.

da existência tem um nome: sabedoria” (1994, p. 200). Os pretos velhos lançam mão de suas trajetórias de vida para oferecer sugestões e conselhos àqueles que os escutam e tem sua imagem normalmente associada à do ancião sábio. Temos, por exemplo, a cantiga *Preto velho Sebastião* de Pedro Bento e Zé da Estrada⁹:

Preto velho Sebastião escravo do Coronel Firmino
Lá na fazenda Engenho D’água
Preto bom e benzedor, sabia de tudo, ouça a sua história

Lá no fundo da varanda fica aquele fumaceiro
Quando o preto Sebastião saboreia o seu palheiro
A procedência do fumo ele sabe pelo cheiro
No seu banco ali sentado, *mergulhado no passado*
Conta caso o dia inteiro

Preto velho Sebastião *benzedor e respeitado*
Cura quebrante e defluxo zigue vire e mau olhado
Benze espinheira caída, cobreiro e bucho virado
Simpatia tem de sobra, cura picada de cobra
Doutor fica admirado

Sua idade ninguém sabe porque não foi registrado
Tá beirando o centenário mais ou menos aproximado
Respeita todos os costumes lá dos seus antepassados
A sua crença não muda, o seu galhinho de arruda
Tá na orelha pendurado

Ele sente a natureza e acerta com precisão
A hora que vai chover, se vai ter raio ou trovão
Já desviou tempestade, redemoinho e furacão
Oxalá guie seus passos, um axé e um abraço
Preto velho Sebastião
(PRETO, 2018, *grifo nosso*)

Youssef Tata Cissé, etnólogo e historiador malinês e grande pesquisador da literatura oral africana dizia que “a palavra não tem pernas, mas caminha” (CISSÉ *apud* OLAZA, 2009, p. 102, *tradução nossa*)¹⁰. As narrativas dos e sobre os pretos velhos no folclore e na literatura peregrinariam, alcançando os mais diversos campos e pessoas. E diríamos mais, ao marchar, as palavras proferidas por essas figuras esparziriam sementes de memórias¹¹. Elas carregariam

⁹ Dupla sertaneja formada em meados da década de 1950 e marcado por forte influência da cultura popular latino-americana. Seus primeiros trabalhos voltaram-se para a Folia de Reis, caminhando gradativamente, para aportes centro americanos e, por fim, mexicanos.

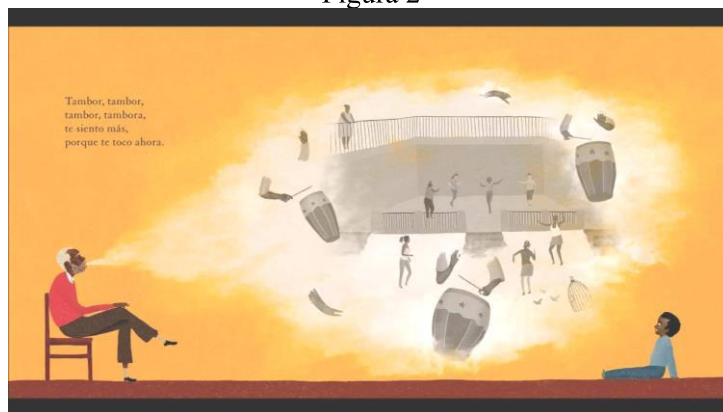
¹⁰ *La palabra no tiene piernas pero camina.*

¹¹ Essa noção de figuras ancestrais espalhando sementes de memórias por suas palavras e por seus gestos foi inicialmente sugerida por Julio, um afrodescendente uruguaio entrevistado por Mónica Olaza (2009, p. 84). Ele se referia a um personagem da cultura do país que se apresenta como uma senhora idosa que se abana com um leque (voltaremos a ela ainda neste capítulo). Em suas palavras,

consigo enorme bagagem cultural e tradicional, que poderia ou não germinar ao ser escutada e novamente transmitida. Independentemente desse desabrochar da semente, é interessante notar o sentido atribuído por Julio¹², afro uruguaio entrevistado por Mónica Olaza (2009), a esse ato de semear memórias. Ele menciona, retomando tradições *iorubas* e *bantu*, que “o povo que perde sua memória, perde o caminho de seu destino” (OLAZA, 2009, p. 84, *tradução nossa*¹³), sendo assim, o caminhar dessas palavras atuaria de modo a criar noções de pertencimento e de identidade num sentido muito mais amplo.

A associação entre essas palavras caminhanças e a tomada de consciência de si, tendo em vista o trilhar de um caminho, expõe o intrincado equilíbrio entre os tempos que é sustentado pelos pretos velhos. Para além de livros, canções e contos folclóricos, suas narrativas emergem ainda em âmbito muito particular: as famílias dos descendentes de escravizados. Embora não possuam a amplitude (ou a imprecisão) temporal e espacial de um Pai João, por exemplo, a figura do avô ou da avó numa família afrodescendente carrega consigo uma potência verdadeiramente impressionante. A presença desse ancião enquanto personagem guardião de uma sabedoria ancestral que deve ser transmitida através das narrativas aos mais novos aflora em entrevistas, músicas, poesias e imagens. Retornaremos à relevância dessa ancestralidade no próximo tópico. Analisemos, por enquanto, a imagem a seguir.

Figura 2



Fonte: *Tambor Tambora* (2015)

ao abanar-se e “abanar” o ambiente ela estaria “semeando as sementes da memória”, já que ela seria “a mãe terra”, responsável por “guardar a memória de seu povo”.

¹² Cabe mencionar que a autora não apresenta os sobrenomes dos entrevistados no livro, tampouco um resumo de suas histórias pessoais.

¹³ [...] *el pueblo que pierde su memoria pierde el camino de su destino.*

O desenho foi retirado do livro infantil uruguaio *Tambor Tambora*. A obra ilustra a letra da música de mesmo nome do cantor Jorginho Gularte. A canção é uma homenagem ao *conventillo Medio Mundo*, espécie de cortiço localizado no bairro *Sur* em Montevideu. Nesse local viviam vários descendentes de escravizados da capital uruguaia, tendo sido demolido durante a ditadura militar para a construção de um condomínio de luxo - não sem forte resistência da comunidade¹⁴. Ainda hoje muitos grupos culturais e religiosos afro uruguaio se apresentam ou prestam sua reverência em frente ao número 1080 da rua Cuareim, onde outrora estava o *conventillo*. Para a população do bairro, o *Medio Mundo* teria sido um local de resistência, convivência e efervescência cultural entre os descendentes dos cativos. O desenho apresenta a figura de um senhor negro, idoso, fumando seu cigarro com aparente tranquilidade diante de uma criança. Na fumaça¹⁵ do cachimbo aparecem imagens em preto e branco que remetem a um passado distante vivido no *Medio Mundo*, com tambores, dança e uma animada confraternização. A ilustração exhibe de maneira extremamente didática e delicada a transmissão da experiência desse ancião aos mais novos, com o intuito de estabelecer um sentido de pertencimento e respeito por aquele espaço e suas tradições – muitas das quais se recriaram em outros locais na região. São esses senhores os responsáveis por estabelecer elos entre o passado (com suas tradições e experiências), o presente (constantemente em construção através, principalmente, da oralidade) e o futuro (representado pela criança, com seus sonhos e expectativas).

Paralelos brasileiros da relevância dos anciãos e suas narrativas podem ser encontradas em expressões culturais e em entrevistas com famílias de escravizados. Iniciamos com um exemplo no campo da poesia, com Vozes-Mulheres de Conceição Evaristo:

A voz de minha bisavó
 ecoou criança
 nos porões do navio.
 ecoou lamentos
 de uma infância perdida.

A voz de minha avó
 ecoou obediência
 aos brancos-donos de tudo.

¹⁴ Durante visita a Montevideu em março de 2018 realizamos diversas entrevistas com a comunidade afro-uruguaia. Absolutamente todos os entrevistados fazem algum tipo de referência ao episódio como uma forma de violência física e simbólica extremamente profunda contra essa parcela da sociedade.

¹⁵ Embora estejamos centrando nossa análise na oralidade e na arte do narrar, faz-se necessário salientar que a transmissão, na ilustração em questão, é apresentada por meio da fumaça do cigarro do idoso negro. O fumo e a fumaça são elementos absolutamente essenciais na construção de um imaginário e uma memória africanas. Sobre o tema ver: SLENES (1999) e REZENDE (2107).

A voz de minha mãe
 ecoou baixinho revolta
 no fundo das cozinhas alheias
 debaixo das trouxas
 roupagens sujas dos brancos
 pelo caminho empoeirado
 rumo à favela.

A minha voz ainda
 ecoa versos perplexos
 com rimas de sangue
 e fome.

A voz de minha filha
 recolhe todas as nossas vozes
 recolhe em si
 as vozes mudas caladas
 engasgadas nas gargantas.

A voz de minha filha
 recolhe em si
 a fala e o ato.
 O ontem – o hoje – o agora.
 Na voz de minha filha
 se fará ouvir a ressonância
 o eco da vida-liberdade.

Nota-se que o estabelecimento de pontes entre distintas temporalidades (ontem, hoje, agora e amanhã) se coloca por um único elemento: a voz. É ela quem permeia as vivências e ressoa conhecimento e resistência entre gerações.

Há, ainda no caso brasileiro, vasta bibliografia que se dedica aos trabalhos de história oral com as famílias das últimas gerações de escravizados no país. A construção das memórias que emerge dos relatos é sempre impulsionada por relatos de antepassados idosos (com ou sem vínculo familiar direto) que relatavam as rotinas do tempo do cativo. Matthias Assunção (2011) analisou casos muito interessantes no Maranhão, muitos deles narrados a partir do conhecimento que os entrevistados estabeleceram com os denominados *pretos velhos* (descritos pelo pesquisador como senhores e senhoras de idade avançada que teriam sido escravizados na região). A fala da senhora Maria Garreto a seguir é um bom exemplo:

Uma preta velha me contou de quanto os senhores eram maus. Contava de uma feitoria no Veado Branco (município de Brejo), aí tinha um preto velho com os pés grande demais e não podia andar bem. O patrão que levantava tarde depois do frio, tomava banho, tomava café, pegava o cavalo para ir à roça ver os preto trabalhar e ainda alcançava ele no caminho. Aí surrava ele: ‘Caminha! negro velho!’ Ele: ‘Não posso, senhor!’ porque não podia.

Mas o senhor surrava e depois cortava as nádegas e botava sal” (ASSUNÇÃO, 2011, p. 87, grifo nosso).

Embora o relato acima trate de dor e sofrimento, o autor encontrou menções que enfatizavam “a destreza do preto velho” (ASSUNÇÃO, 2011, p. 73), como nessa fala de Bernardo Coelho Lima:

Tinha um negro que era bom de conhecer rastros de gente e de animal. Um negro roubava coco de noite no Paraíso e enfiava ninho de xexéu nas pernas para o rastro não ser reconhecido. Chamaram o velho e esse disse: ‘O rastro não dá para reconhecer, mas a passada é de fulano’. Como ainda tivessem dúvida, mandaram desenterrar um cavalo que tinha morrido alguns anos atrás e marcaram um rastro com o casco dele no lugar dos animais beber. Levaram o velho e esse disse: ‘Rapaz, será que animal tem alma? Porque se tem, passou aqui o cavalo de tal que já morreu faz anos’ (ASSUNÇÃO, 2011, p. 73, grifo nosso).

As entrevistas compiladas por Hebe Mattos e Ana Lugão Rios (2005), apresentam, em diversos momentos, essa referência ao avô ou avó narradores(as), como essas transcrições das entrevistas com a senhora Benedita, de São Paulo; M.O.B. do Espírito Santo; e D. Zeferina, do Rio de Janeiro, respectivamente:

Contavam os meus avós, que os avós deles vieram pegados da África. [...] Chegava de noite, no tempo do frio faziam fogo pra esquentar... Ficava tudo sentado assim em roda de fogo, ficava aquele mundo de netaiada de preto, e então aqueles avós, que tinham vindo da África, começavam a contar história da África (MATTOS; RIOS, 2005, p. 66, grifo nosso).

Os antigos contavam que a vida na época do cativo era prejudicada (MATTOS; RIOS, 2005, p. 70, grifo nosso).

Meu pai eu conheci muito, minha avó também conheci, e eles contavam histórias (MATTOS; RIOS, 2005, p. 90, grifo nosso).

No contexto específico de São João del-Rei realizei uma entrevista com o senhor Antônio Laurindo. Neto de escravizado, seu Antônio conta os casos do avô, senhor Laurindo Miguel da Costa, cativo na região de Volta Grande, Minas Gerais. Ele menciona que o avô tinha o costume de sentar-se com os netos ao redor de uma fogueira para contar os casos do tempo do cativo. Seu Antônio destaca as narrativas que ouviu acerca do *Moçambique*, negro idoso, “ventre-livre” que o avô teria conhecido no tempo do cativo:

Moçambique meu avô disse que era invisível, era um homem invisível. E esse Moçambique trabalha no santo¹⁶ hoje [...]. Moçambique, o misterioso. Tinha pena desses que já foram escravos, família, criança. [...] Ajudava os escravos fugidos¹⁷.

Em todas as situações narradas, a ancestralidade e a relevância da transmissão dos saberes através do *contar* revelam uma dimensão coletiva das narrativas. Essas palavras andarilhas, que caminham por gerações, constituem-se, em última instância, como guardiãs de uma memória coletiva - ainda que uma memória cotidianamente ressignificada à luz do contexto em que são narradas.

O entrelaçamento de tempos - passado, presente e futuro - que se estabelece mediante as narrativas de um preto velho, seja ele Pai João, Mãe Maria, Pai Sebastião ou um bisavô escravizado no Brasil ou no Uruguai carrega consigo uma dimensão afetiva do aprendizado inerente a essa arte de narrar. Conforme mencionado por Mia Couto (AULA, 2014), há uma presença corporal, humana, em seu sentido mais físico e sentimental, no ato de contar estórias e histórias. Os contextos em que se deram as vivências relatadas são contrapostos àqueles do momento em que ocorre a narração, havendo, inevitavelmente, uma interferência de um sobre o outro.

Transcrevemos a seguir um último trecho de Walter Benjamin (1994) que, acreditamos, descreve de modo bastante claro os pretos velhos:

Assim definido, o narrador figura entre os mestres e os sábios. Ele sabe dar conselhos: não para alguns casos, como o provérbio, mas para muitos casos, como o sábio. Pois pode recorrer ao acervo de toda uma vida (uma vida que não inclui apenas a própria experiência, mas em grande parte a experiência alheia. O narrador assimila à sua substância mais íntima aquilo que sabe por ouvir dizer). Seu dom é poder contar sua vida; sua dignidade é contá-la *inteira*. O narrador é o homem que poderia deixar a luz tênue de sua narração consumir completamente a mecha de sua vida. [...]” (BENJAMIN, 1994, p. 221).

Uma breve conversa com os médiuns no momento em que se declaram incorporados pelos pretos-velhos em terreiros de umbanda consubstanciaria excelente exemplo desse sábio narrador. Com fala mansa, entrecortada por pausas estratégicas e gestos teatrais, eles instrumentalizam os “causos” que teriam vivenciado ou que lhe foram contados para aconselhar aqueles que os procuram. As memórias do cativo são engendradas e atualizadas

¹⁶ A expressão “trabalhar no santo” indica que atualmente o Moçambique é uma entidade umbandista, um preto-velho no sentido religioso.

¹⁷ Entrevista realizada em 15 de junho de 2017.

de modo a sugerir cursos de ação, amparar e acolher os que enfrentam dificuldades, insuflar ânimo e coragem aos desanimados e ainda restabelecer a saúde em casos de enfermidades. Ao longo de alguns anos de pesquisas em terreiros, vivenciamos diversas situações em que essas entidades manejeriam memórias de um período escravista no intuito de provocar naqueles que os escutam um redimensionamento de suas próprias atribuições. Frente ao sofrimento e às dificuldades que são narradas por esses médiuns durante os rituais, os contratempos do ouvinte se tornam menores¹⁸.

Retomando Benjamim uma última vez, destacamos que ele menciona com certa nostalgia que essa figura do narrador estaria em vias de extinção, sobretudo pelo desvanecimento da capacidade de ouvir o outro. Ousamos afirmar, contudo, que a arte de narrar permanece viva na cultura popular e, principalmente, nos espaços religiosos através das sementes lançadas pelas palavras andarilhas dos pretos-velhos. Pretendemos dedicar, ao longo desse estudo, um olhar atento e delicado ao desabrochar dessas sementes-memórias nos terreiros umbandistas.

2.2 SOBRE PASSADOS E ANTEPASSADOS COMUNS: UMA *FAMÍLIA EXTENSA*

“Mãe”, “mama”, “mammy”, “pai”, “uncle” são alguns dos vocativos usualmente empregados para se referir a esses personagens de escravizados idosos da cultura popular. A aplicação dessas denominações de parentesco particulariza e aproxima uma ancestralidade¹⁹ vislumbrada como coletiva no contexto afro-americano. Tratamos como “avó” ou “pai” aquele senhor negro que não necessariamente possui laços sanguíneos conosco - embora comunguemos, muito provavelmente, um passado comum marcado pela escravidão. Trata-se, afinal, não da “minha” ou da “sua” avó, mas da “nossa” – associando este pronome possessivo no plural a uma enorme coletividade americana em cuja história ainda afloram as marcas do regime escravista.

Leslie Pollard (1981) ao estudar o sistema escravista norte-americano sob a ótica da velhice afirma que “mammy²⁰”, “untie²¹” e “uncle²²” seriam os termos normalmente empregados para se referir aos escravizados mais velhos, que já estivessem há muitos anos na

¹⁸ Ver REZENDE (2017) e REZENDE (2018, p. 71).

¹⁹ Retomamos aqui a noção de ancestralidade proposta por autores como Vansina, 1965 e Thornton (*in* HEYWOOD, 2008), que remetem a figuras quase míticas, comuns no passado de uma coletividade e essenciais para a construção de uma identidade hoje.

²⁰ Mamãe.

²¹ Titia.

²² Tio.

mesma propriedade. O autor retoma Herbert Gutman e salienta que distintas razões levariam os senhores, de um lado, e os demais escravizados, de outro, a se referirem dessa maneira aos mais idosos. Para os primeiros seria uma forma de diferenciá-los dos demais escravizados, demonstrando maior respeito e, dentro de certos limites, um vínculo mais próximo. Já para a comunidade de escravizados, seria um meio de “investir relações não consanguíneas de significados simbólicos de parentesco” (p. 229, *tradução nossa*).²³

Especificamente acerca do emprego do vocativo “Pai”, Martha Abreu retoma o Vocabulário Pernambucano de Pereira da Costa, organizado no século XIX, para demonstrar que este seria o “tratamento de respeito dado aos pretos velhos, e noutros tempos mesmo, indistintamente, a livres e escravos: Pai João, Pai Antônio, etc.” (COSTA *apud* ABREU, 2004, p.268, grifo nosso). A autora ainda busca referências numa obra de 1910 de Alexina Magalhães Pinto em que há uma associação direta entre o termo “*uncle*”²⁴ em inglês e o “*pai*” em português. Aparentemente essa aproximação entre essas duas denominações de parentesco seria conhecida no período, muito provavelmente daí a tradução de *Uncle’s Tom Cabin* para *A Cabana do Pai Tomás*.²⁵

Não obstante as possíveis variações, percebe-se claramente que as designações familiares empregadas remetem, invariavelmente, a alguém mais idoso que o interlocutor. Explicando melhor: não importa a nossa idade, ao nos referirmos a um preto velho - seja ele o Pai João do folclore, a *mama vieja* montevideana, ou a Vovó Joaquina da umbanda - sempre nos colocamos numa posição de pessoas mais novas. Nós os designamos a partir de vocativos de parentesco associados a alguém - em perspectiva - mais velho que nós. Se o preto velho a quem nos referimos é o *vô Joaquim* ou a *mãe Maria*, nós nos colocamos no lugar de *neto* ou *filho*. Em se tratando de uma hierarquia familiar tradicional, essa estruturação já implica que lhe devemos respeito²⁶.

Analisar essa noção de senilidade/familiaridade associadas às tradições familiares de uma matriz afro-americana talvez auxilie na compreensão de sua relevância. Dentre as várias

²³ [...] *invested non-kin slave relationships with symbolic kin meaning*.

²⁴ Tio.

²⁵ Acrescentamos aqui como um comentário extra encontrado na HQ “Jeremias - Alma”, da série Graphic MSP, da Turma da Mônica, uma referência que nos chamou bastante atenção acerca de uma possibilidade de início de uso desses vocativos de parentesco nas comunidades de escravizados nos Estados Unidos. Segundo os autores Rafael Calça e Jefferson Costa, o “aunt”, de “tia” teria sido usado inicialmente em função de sua semelhança sonora com o nome de uma divindade do oeste africano (povo Akan), chamada *Anansi*. Conhecido como o “dono das histórias” ele seria o responsável por ter trazido do céu o baú com todos os contos conhecidos, espalhando-os pelo mundo.

²⁶ Pollard (1981) menciona o uso do termo “*Old*” (*velho*) precedendo o nome de um escravizado idoso mais respeitado na propriedade onde vivia, no contexto norte-americano, como por exemplo em “*Old Tom*”.

entrevistas realizadas por Mónica Olaza (2009) com afrodescendentes no contexto uruguaio, diversos relatos evidenciam o valor dos ancestrais. Transcrevemos a seguir as falas de Julio e Danilo²⁷, respectivamente:

Minha avó falava muito pouco sobre os negros, muito poucas vezes, mas tinha um rico acervo cultural em matéria de contos. Tinha muita imaginação, então sempre me contava. Eu ia de férias com meu primo e era costume dela, de noite nos dava comida [...] e nos contava contos. E os contos eram todos mágicos, todos tinham a ver com espíritos, com aparecimentos, com o milagre daquele que se perde e é guiado por alguém sem saber o porquê, e isso me ensinou muito (OLAZA, 2009, p. 35, *tradução nossa*²⁸).

A nossa escola era minha avó (OLAZA, 2009, p. 35, *tradução nossa*²⁹).

A significação dos anciões está claramente atrelada à sua sabedoria e à sua capacidade de transmitir um conhecimento sobretudo pela oralidade, conforme trabalhamos no tópico anterior. Jorge Drexler, um dos mais renomados cantores uruguaio contemporâneos possui uma canção, *Tamborero (tradução nossa)*, escrita em homenagem a outra figura muito famosa no cenário cultural e social do país, Fernando Lobo Nuñez, músico, *luthier* de instrumentos de percussão e bisneto de escravizados. Transcrevemos parte da letra a seguir:

O pai do pai do tamboreiro
Está contando a seu neto
A história daquele tambor
Como havia contado a seu pai seu avô
Que dizem, havia contado a ele seu irmão mais velho
A história que é longa e às vezes é triste
Resiste se transmitida entre gerações³⁰

A associação que se estabelece entre senilidade e sabedoria vincula, inegavelmente, a existência desse antepassado à preservação das tradições e à transmissão do conhecimento.

²⁷ Conforme mencionado anteriormente, a autora, por razões desconhecidas, só identifica os entrevistados pelo primeiro nome.

²⁸ *Mi abuela hablaba muy poco acerca de los negros, muy pocas veces, pero sí lo que tenía era un rico acervo cultural en materia de cuentos. Tenía mucha imaginación, entonces siempre me hablaba, yo iba en vacaciones con mi primo, y era costumbre de ella, de noche no daba de comer [...] y nos contaba cuentos. Y los cuentos eran todos mágicos, todos tenían que ver con espíritus, con aparecidos, con el milagro del que se pierde y alguien lo guía y no sabe por qué y que me enseñó mucho.*

²⁹ *La escuela de nosotros era mi abuela.*

³⁰ *El padre del padre del tamborero / le esta contando a su nieto / la historia de aquel tambor / Como le contó a su padre su abuelo / que dicen le había contado a él, su hermano mayor / La historia que es larga y a veces es triste / resiste si se descarga en cada generación.*

Maurice Halbwachs (2006) chegou a mencionar como a presença de um parente de idade avançada pode insuflar vitalidade ao que sabemos sobre o passado:

Muitas vezes é na medida em que a presença de um parente idoso está de alguma forma impressa em tudo o que este nos revelou sobre um período e uma sociedade antiga, que ela se destaca em nossa memória – não como uma aparência física um tanto apagada, mas com o relevo e a cor de um personagem que está no centro de todo um quadro, que o resume e o condensa (HALBWACHS, 2006, p. 85).

Cabe aqui uma breve digressão acerca dos estudos de Halbwachs (2006) no que se refere à memória. O autor centra seus argumentos na essencialidade que os contextos sociais teriam nos processos de construção memorialística. Para ele, o pertencimento a determinados grupos sociais interferiria diretamente na elaboração de memórias e, conseqüentemente, na constituição de identidades. O ato de lembrar-se de algo estaria balizado nos suportes oferecidos pelos grupos sociais dos quais se faz parte, a partir de uma atividade bastante racional - e coletiva -, de decomposição e recomposição de elementos (RIVERA, 2018). Halbwachs (2006) salienta que mesmo naquelas situações em que aparentemente se está só, essa não seria a realidade. Apesar da presença física de outros, carregamos conosco uma bagagem de lembranças que segue sendo socialmente construída a partir dos aportes de distintas pessoas. Isso posto, percebemos como a figura de um antepassado mais velho permite que sejam construídas memórias de um tempo/espço que não necessariamente conhecemos diretamente, mas que nos foi pintado com as cores vivas de alguém que o vivenciou e recontou coletivamente.

Tanto a afetividade quanto a familiaridade desse avô facilitariam os processos de construção memorialística e remeteriam, ainda, à noção de *próximo* trabalhada por Paul Ricoeur e retomada por Margarida de Sousa Neves (2009). Esse *próximo* intermediaria as relações entre as memórias pessoais de um indivíduo e uma memória coletiva, transmutando “o coletivo abstrato e impessoal em experiência concreta e pessoal” (NEVES, 2009, p. 28).

No caso dos pretos-velhos umbandistas, essa proximidade pode ser percebida não somente pelo pronome de tratamento usualmente empregado, mas também pelo carinho e ternura a eles dedicados pelos consulentes. Conforme mencionado por Marina Rougeon: “eles [os pretos-velhos] despertam um sentimento de familiaridade e costumam aludir a um parentesco espiritual” (2017, p. 296, tradução nossa³¹). Sérgio Nunes-Pereira (2006, p. 103)

³¹ *La tendresse et l'émotion avec lesquelles les adeptes leur portent une dévotion [...] indiquent qu'ils suscitent un sentiment de familiarité et renvoient souvent à une parenté spirituelle.*

também trata do tema, mencionando que a construção desse ambiente familiar com as entidades cria uma relação pautada em sentimentos como a proteção, a identificação, o consolo e, sobretudo, o amor. Estabelece-se um laço de “suporte social” mútuo, em que tanto o preto-velho quanto o consulente se sentem “cuidados”.

Nesse ponto é possível erigir ainda um paralelo com a própria noção de família extensa apresentada por Robert Slenes (1999), baseada na concepção de ancestralidade *bantu*. Esta não estaria vinculada a um lugar físico, mas a uma “posição genealógica” (SLENES, 1999, p. 147). Não importaria quão longe eles estivessem de sua terra natal, seus ancestrais eram sempre levados consigo - a partir de distintas formas de representação - e devidamente cultuados. Conforme mencionado por Robert Daibert (2015, p. 12), essa noção de ancestralidade estaria vinculada a figuras de extrema importância para os *bantu*, quase míticas, cujas histórias de vida seriam usualmente ignoradas dado o distanciamento espacial e temporal em que teriam vivido - o que não reduzia em nada sua relevância em termos sociais e religiosos.

Nunes-Pereira (2006, p. 83) usa uma frase proferida por um garotinho de nove anos como título de sua dissertação: “É meu avô, ora!”. O pesquisador relata que questionou a criança, que visitava o terreiro por ele pesquisado, sobre quem seria Pai Cipriano das Almas, entidade chefe do local. Segundo ele, o menino teria rebatido pronta e espontaneamente com a frase acima, como se a resposta fosse evidente. Apesar de o garoto ter usado o pronome possessivo no singular, entendemos que a frase talvez tenha mais correspondência com a realidade se utilizada na versão coletiva: em última instância os pretos velhos são os avós de todos nós.

2.3 ENTRE JESUS E OXALÁ: AS MUITAS FACES DE UMA RELIGIOSIDADE ATLÂNTICA

2.3.1 Foi lá que senti a cruz

-Fuja se quiser [*Tomás se dirigindo a Cassy, escravizada que planejava fugir*], mas não cometa nenhum desatino. Ficarei rezando por você. Não posso segui-la porque tenho uma missão junto aos meus companheiros. Preciso ajudá-los.

Cassy guardou silêncio, enquanto Tomás rezava pedindo a Deus que iluminasse aquela alma (STOWE, 1966, p. 195).

Mas Tomás ainda não estava morto. Enquanto Quimbo o açoitava, ele rezava e pedia a Deus perdão para os que o maltratavam (STOWE, 1966, p. 204).

Essas duas passagens foram retiradas do livro *A Cabana do Pai Tomás* (no original *Uncle's Tom Cabin*), de Harriet Beecher Stowe (1966). Inicialmente publicado como folheto no jornal abolicionista *The National Era*, em 1851, o romance foi editado no formato de livro no ano seguinte, gerando intensos debates e reações nos Estados Unidos, e, posteriormente, em outros países³². O enredo foi ainda adaptado para outras linguagens e suportes materiais, como teatro, pintura, canções e jogos infantis. Conforme analisado por Ferretti (2017), o romance se estrutura a partir de dois enredos centrados nas trajetórias de escravizados: o primeiro deles, secundário, narra a fuga de uma família para o Canadá, demonstrando uma resistência mais ativa ao cativeiro, embora mantivesse a valorização dos princípios cristão; o segundo, central para a obra, trata da figura de Pai Tomás, escravo que vivencia uma série de situações adversas após ser vendido para quitar as dívidas de seu primeiro senhor - a quem servia com fidelidade. Pai Tomás encarna a noção da resistência pacífica e de resignação cristã. A obra culmina em seu assassinato de maneira truculenta após sua recusa em cometer atos de violência contra seus semelhantes. O desfecho trágico de Pai Tomás garante ao personagem uma espécie de sacrifício expiatório, já que inspira o filho de seu primeiro senhor a libertar todos os escravos da fazenda.

Não obstante esses detalhes, o elemento que gostaríamos de ressaltar na obra de Stowe (1966), é a essencialidade de uma ética cristã³³ na construção do personagem de Pai Tomás. Absolutamente todos os pensamentos expressos por ele no decorrer da obra, bem como os cursos de ação adotados remetem a noções de moralidade cristã. As possibilidades de redenção oferecidas pelo cristianismo bem como as potencialidades expiatórias proporcionadas pelo sacrifício pessoal são temas recorrentes no enredo. Há, inevitavelmente, uma aproximação entre os martírios dos escravizados descritos pela autora ao próprio calvário de Jesus Cristo, culminando na morte violenta de Pai Tomás. Seu assassinato é particularmente marcado pelo perdão aos seus algozes e a posterior conversão destes ao

³² De acordo com Reynolds (retomado por Ferretti): “O livro [A cabana do Pai Tomás] se tornou um dos maiores sucessos editoriais de todo o séc. XIX chegando, nos primeiros meses após a sua publicação, a um número de vendas, no Norte dos EUA, de cerca de 310 mil cópias. Somente em 1853, atingiu mais de um milhão e meio de exemplares vendidos na Inglaterra, cifras então somente ultrapassadas pela venda de Bíblias” (FERRETTI, 2017, p. 192).

³³ Optamos pela utilização da terminologia ética cristã uma vez que ela nos será muito útil nas análises que faremos nos capítulos seguintes. Resumidamente julgamos ser esta a expressão mais adequada ao contexto, uma vez que os valores cristãos (e aqui pensamos nas mensagens de Cristo, independentemente das interpretações específicas oferecidas por distintas religiões) constituem-se enquanto os princípios essenciais que moldam implacavelmente o pensamento, o comportamento e as falas dos pretos-velhos.

cristianismo. O antigo proprietário de Pai Tomás, ao ser informado de seus derradeiros instantes, caracteriza-o como um exemplo de cristão.

Seguindo o fio da moralidade cristã associada à construção dos escravizados idosos no imaginário popular, nos deparamos com os pretos-velhos dos romances espíritas kardecistas. Obras como *Fala, Preto-velho*, escrito Pai João de Angola/Wanderley Oliveira (Pai João de Angola (Espírito), psicografado por Wanderley Oliveira; 2016), nos oferecem passagens extremamente interessantes, sobretudo por se tratar de um dos poucos livros que, de acordo com Oliveira, teria sido *escrito* pelo espírito de um escravizado idoso. Esse fato nos chamou atenção, uma vez que a tradição desses personagens orbita justamente na oralidade, na transmissão pela fala de seus saberes e conselhos. Logo no princípio do livro há uma oração, transcrita a seguir:

Foi um tempo de muita dor
 Foi um tempo de escuridão
 Preto véio trabaiava
 Na chibata e pé no chão.
 Foram dias de revolta
 Desrespeito e solidão
 Preto véio não recramava
 Pruquê tava tudo bão.
 Pai João não vai mais chorar
 Pelos dias de provação
 Pai João agradece ao Pai
 Pois vi de perto a redenção.
 Ei, Meu Jesus! Ei, meu Senhor!
 Tem pena de nós, tem dó
 Pai João acredita em Ti
 Teu poder é bem maió.
Senzala de Deus é paz
Senzala de Deus é luz
Foi lá que eu senti a cruz
Foi lá que entendi Jesus.

Resignação, entendida como a paciência para lidar com o sofrimento, talvez seja o termo que melhor resume o trecho acima. Não se negam as agruras, desrespeitos e padecimentos sofridos. Vislumbra-se, contudo, algo maior que essas aflições, alcançável a partir do aprendizado e da compreensão do didatismo proporcionado pela experiência dolorosa. Ao “sentir a cruz”, esse preto velho assimilou os ensinamentos cristãos mais profundos, de amor e perdão - representados pelo entendimento de Jesus.

Em outro romance espírita, a personagem Mãe Benta de *Escravo Bernardino*, escrito por Antônio Carlos/Vera Lúcia Marinzeck de Carvalho (CARLOS, Antônio (Espírito),

psicografado por Vera Lúcia Marinzeck de Carvalho; 1995) nos oferece passagem semelhante. Após falecer, já bastante idosa, ela retorna na forma de espírito para auxiliar o escravo que dá nome ao livro:

[...] vim para ajudá-lo. Darei um passe que irá ter a benção do sono. Mas minha maior ajuda é lembrá-lo da oração. Deve ser resignado, aceitar todo o sofrimento com paciência, porque, Bernardino, *se não sofrer com resignação, o sofrimento pouco adianta*. Não está sendo castigado. *A dor é companheira abençoada que nos ajuda a transformar para melhor* (CARLOS, 1995, p. 102, grifo nosso).

Há ainda o tio Henrique, da obra espírita *Senzala*, escrita em 1976 por Salvador Gentile e estudada por Deise Saraiva (2015). “A narrativa sugere a imagem de um ancião sábio, altivo e resoluto, porque conformado com a escravidão. A experiência e o sofrimento o fizeram humilde e submisso ao seu destino. ‘Nunca ninguém o ouviu reclamar, queixa-se, nem revoltar-se contra quem quer que fosse’” (SARAIVA, 2015, p. 98). O preto velho teria passado toda sua vida referindo-se à “benevolência de Deus” (SARAIVA, 2015, p. 89).

Salienta-se, obviamente, que todas essas percepções se harmonizam à doutrina espírita (cuja base é cristã), segundo a qual os padecimentos terrestres seriam resultado de experiências vividas em outras encarnações, sendo, muitas vezes, aceitos por aqueles que sofrem como forma de aprendizado e compensação, em nome de uma evolução individual e coletiva. Antes de finalizar este tópico, cabe mencionar que embora tenhamos centrado nossa análise na ótica cristã, cabe mencionar que a dor também se apresenta como elemento necessário a um equilíbrio geral segundo a cosmologia bantu³⁴.

2.3.2 Uma delicada tessitura de crenças: o catolicismo afro-brasileiro

Reçoam os atabaques na Choupana do Chico Baiano e Pai Elias em São João del-Rei, Minas Gerais. Os cânticos rituais são entoados, solicitando licença à espiritualidade (Deus, orixás e guias protetores do terreiro) para que tenham início os trabalhos. No momento em que os *pontos cantados*³⁵ ecoam pelo salão os médiuns, cada qual de uma maneira muito particular, modificam sua postura e seus movimentos. Alguns se curvam imediatamente, como

³⁴ Ver: SWEET (2007), Thornton (in HEYWOOD, 2008).

³⁵ Os *pontos* são entendidos no sentido literal como *pontos de contato* entre os mundos dos vivos e dos mortos. Seriam responsáveis por criar portais que permitem a comunicação entre essas realidades: através das canções que são entoadas para convocar as entidades, firmá-las em terra ou se despedir das mesmas (os chamados *pontos cantados*) ou através de signos que são grafados no chão (os *pontos riscados*).

se o peso de muitos anos lhes tivesse sido depositado no dorso. Outros tremem incontrolavelmente braços, mãos ou pernas. Há ainda aqueles que se apoiam em bengalas enquanto caminham, mancando e com dificuldade, até os tocos de árvore ou banquinhos de madeira onde permanecerão durante longas horas. Eles passam, então a organizar os objetos com os quais irão trabalhar naquela noite. De um lado estão terços e rosários de contas de lágrimas³⁶; imagens de Nossa Senhora do Rosário, São Benedito, São Jorge; estandartes com pinturas de Arcanjos e Santo Antônio; pequenos potes de vidro com “óleo santo”³⁷ ou água benta; e vasilhas com “incenso de igreja”. Compartilhando o mesmo espaço encontram-se galhos, sementes e folhas de ervas dos mais diversos tipos; *guias*³⁸ de proteção e firmeza; fitas amarradas nos punhos com as cores dos orixás de devoção dos médiuns; imagens desses mesmos orixás; cachimbos; fumos de rolo; pedras; velas de várias cores; toalhas brancas com bordados que remetem às entidades umbandistas; *pemba*³⁹; e bacia com água onde são preparados os banhos para os consulentes.

Esse breve vislumbre de uma *gira*⁴⁰ de pretos-velhos nos permite constatar um intrincado entrelaçamento de cosmologias, crenças e símbolos. A tentativa analítica de desatar os laços que tecem essa construção nos leva a puxar fios das mais distintas matrizes religiosas. Não se pode negar a intensa influência do cristianismo, embora elementos de religiões africanas permeiem a elaboração das representações desse escravizado idoso.

Confluências, pacíficas ou não, entre o catolicismo e as crenças africanas foram extensamente trabalhadas por alguns autores, sobretudo John Thornton (2004) e Marina de

³⁶ O rosário normalmente utilizado pelos pretos-velhos ao redor do pescoço é feito com as sementes de uma planta chamada lágrima de Nossa Senhora. Segundo Rougeon (2017), retomando estudo de Leda Martins, há um mito que explica a preferência dos pretos-velhos por esse material. Diz-se que Nossa Senhora teria aparecido a um grupo de escravizados e, compadecida por seu sofrimento, verteu lágrimas. Estas, ao tocarem o solo, germinaram na forma da planta. Como forma de agradecer e homenagear a virgem, eles passaram a confeccionar seus rosários com as sementes.

³⁷ O *óleo santo* usado nos terreiros é adquirido nas igrejas católicas, sendo conhecido também como óleo ungido.

³⁸ As *guias* são colares feitos a partir de miçangas, sementes, cascas e outros objetos. Normalmente os umbandistas usam diversos deles, cada qual associado a um orixá ou entidade.

³⁹ A *pemba* é uma espécie de giz branco com que usualmente as entidades riscam seus pontos no chão. Segundo Sweet (2007, p. 174), a *pemba* na África Centro-Occidental seria uma espécie de barro branco, associado a um mundo subterrâneo feito deste material, para onde se dirigiriam os mortos após seu falecimento. Posteriormente a *pemba* teria passado a ser associada com espíritos benevolentes. Lembrando que os *pontos* são entendidos na umbanda no sentido literal como *pontos de contato* entre os mundos dos vivos e dos mortos. Seriam responsáveis por criar portais que permitem a comunicação entre essas realidades: através das canções que são entoadas para convocar as entidades, firmá-las em terra ou se despedir das mesmas (os chamados *pontos cantados*) ou através de signos que são grafados no chão (os *pontos riscados*).

⁴⁰ *Gira* é o termo normalmente empregado pelos umbandistas para se referir aos rituais que ocorrem nos terreiros.

Mello e Souza (2001, 2002a, 2002b). O primeiro autor debruçou-se, principalmente, sobre os processos de cristianização na África centro-ocidental, cunhando o termo cristianismo africano para referenciar o processo de aproximação entre os dois conjuntos de conhecimentos religiosos. Esse acercamento só foi possível em função da existência de um substrato relativamente semelhante entre as duas cosmovisões, especialmente no que diz respeito à crença na existência de um outro mundo não visível, acessível mediante o que ele chama de “revelações”. Estas seriam, segundo o autor, uma espécie de janela entre os mundos, um canal que permitiria a troca de informações entre eles. Apesar de os meios e instrumentos através dos quais haveria essa comunicação diferirem entre as estruturas católicas e centro-africanas, fez-se possível uma tradução entre as duas visões, tornando-as, de certa forma, inteligíveis e aceitáveis para ambos os lados (obviamente não de maneira irrestrita).

Salientamos que o resultado desse diálogo sobrepõe, como a organização dos termos no conceito já demonstra, o “catolicismo” sobre o “africano”. Em síntese, os adeptos dessa nova concepção religiosa internalizavam (deliberada ou impositivamente) um conjunto de verdades e dogmas cristãos, não sem antes passá-los pelo filtro de suas próprias tradições religiosas. Havia, ainda, a refutação de parte da doutrina católica, o que tornava esse catolicismo africano díspar do europeu. Thornton (2004, p. 343) salienta, ademais, que não ocorria a superposição absoluta de uma religião sobre a outra.

O autor não se aprofunda, contudo, no estudo do processo de construção desse catolicismo no Novo Mundo. Ele menciona somente de modo superficial que haveria especificidades no que se refere ao cristianismo africano nessa região. É justamente nessa lacuna que se inserem as pesquisas de Marina de Mello e Souza (2001, 2002a, 2002b). A autora cunha uma nova terminologia que melhor se adequa ao contexto e à nossa análise sobre os escravizados idosos, sobretudo os pretos-velhos umbandistas: catolicismo afro-brasileiro ou catolicismo negro no Brasil. Os dois elementos primordiais que influenciam no processo de construção deste catolicismo proposto por Souza seriam a reunião de várias cosmogonias africanas na realidade brasileira e imposição/opressão associadas à religião num contexto escravista. Na visão da autora o catolicismo afro-brasileiro seria vivenciado pelos escravizados a partir de uma reinterpretação de símbolos, ritos e dogmas, tendo como base suas culturas de origem. A aceitação da crença cristã passava inevitavelmente por essa resignificação de suas próprias crenças.

Um bom exemplo dessa confluência de aportes também pode ser encontrado no personagem Pai Benedito de José de Alencar (2009). Nas palavras do autor:

É natural que já não exista a cabana do pai Benedito. Há seis anos ainda eu a vi, de onde saía o preto velho. [...] Curioso de ver de perto o tronco do ipê descobri junto às raízes pequenas cruces toscas, enegrecidas pelo tempo ou pelo fogo. Do lado da nascente, havia uma imagem de Nossa Senhora em barro, um registro de São Benedito, figas de pau, feitiços de várias espécies, cascavéis e dentes de cobras (ALENCAR, 2009, p. 7-8).

O feitiço africano, com suas mandingas e manipulação de elementos naturais caminha paralelamente e em harmonia com a devoção católica. Há, ainda, uma comunhão de valores. Os pretos velhos são popularmente conhecidos por praticarem o bem, dando suporte físico e psicológico àqueles que os buscam.

Considerando nosso intuito de extrapolar as fronteiras brasileiras e observar os processos de construção memorialística do escravizado idoso - tão marcadamente religioso - em diferentes espaços, nos deparemos com um exemplo instigante e fulcral para a identidade nacional de um país em que 53%⁴¹ da população se apresenta sem afiliação religiosa, o Uruguai (BATTHYÁNY; CABRERA; SCURO, 2007, p. 6).

2.3.3 Desatando nós: contrapondo as memórias dos pretos velhos no Uruguai

Previamente a uma análise mais acurada dos escravizados idosos presentes na cultura uruguaia, abriremos breve parênteses no intuito de contextualizar o cenário religioso no país. Internacionalmente conhecido por seu caráter secular, o Uruguai teve sua história religiosa marcada pela debilidade na implementação do catolicismo. Conforme um dos maiores especialistas no tema, Néstor da Costa (2003), os embates entre a Igreja Católica e a administração local remontam ao período colonial, tendo se intensificado sobretudo a partir de 1859⁴². Mesmo durante o período de domínio espanhol, o efetivo povoamento e exploração das regiões a que hoje corresponde o Uruguai levaram mais tempo que o restante da América Espanhola. Montevidéu, por exemplo, só seria fundada em 1724, com população muito

⁴¹ Segundo pesquisa conduzida pelo Instituto Nacional de Estadística do Uruguai em 2006, 46% da população se declara católica, 27% acreditam em Deus sem professar nenhuma religião, 16% declara ser atea ou agnóstica; 10% se apresentam como cristã não católica, e 1% pertence a outras religiões (BATTHYÁNY; CABRERA; SCURO, 2007, p. 6).

⁴² O autor apresenta uma divisão cronológica para este embate, seguindo a tendência da historiografia sobre o tema. Houve três grandes momentos de conflitos entre a Igreja Católica e o Estado uruguaio: entre 1859 e 1885 (institucionalização do conflito); entre 1885 e 1906 com escaladas e arrefecimentos na tensão; e entre 1906 e 1919, culminando na separação constitucional das duas instituições e na colocação, em definitivo e de maneira radical, da fé católica em âmbito privado e íntimo. Ver: DA COSTA, 2003.

pequena e organização eclesiástica reduzida, submetida até 1832 à arquidiocese de Buenos Aires (MONREAL, 2000).

O processo de secularização do Estado uruguaio, oficial e severamente instituído em 1919, provocou impactos diretos no imaginário coletivo da nação, legando ao catolicismo espaço secundário da vida e, conseqüentemente, na construção identitárias de seus cidadãos. Nesse período, por exemplo, foram trocados nomes de ruas que faziam referência a santos católicos, mudaram-se as denominações oficiais dos feriados (o “Natal” passou a se chamar “Dia da família”; a “Semana Santa” foi convertida em “Semana do turismo” e o “Dia de Reis” se tornou “Dia das crianças” - alcunhas que permanecem até hoje); removeram-se todos os crucifixos dos hospitais; e foram suprimidas as referências a Deus e ao Evangelho nos juramentos de parlamentares (DA COSTA, 2003, p. 63-85).

Da Costa (2003, p. 80) chega a denominar as instituições católicas uruguaias de “Igreja-gueto” (*Iglesia-gueto*), dado seu completo descolamento da sociedade e encerramento num ambiente próprio e apartado. Essa situação só começa a se reverter a partir de 1970 - não sem algumas resistências internas no clero -, em função das intensas transformações políticas e sociais no Uruguai (sobretudo com a instauração de um governo ditatorial) e das mudanças na própria estrutura eclesiástica⁴³. Feita essa pequena e necessária digressão, enveredemos, pois, pelas ruas dos chamados “bairros negros” de Montevideú, perscrutando as narrativas da *mama vieja* e do *gramillero* (“mamãe velha” e “herbalista”, em tradução livre).

Figura 3 – *Mama Vieja e Gramillero*

⁴³ Uma das transformações mais impactantes em termos da institucionalidade da Igreja Católica teria sido o Concílio Vaticano II, realizado entre 1962 e 1965 com vistas a “atualizar” a Igreja frente as transformações ocorridas no mundo. Dentre as mudanças destacam-se as reformas e aberturas nas práticas litúrgicas, nas orientações pastorais e doutrinárias.



Fonte: Acervo da autora.

A *mama vieja* e o *gramillero* são personagens que representam um casal de escravizados idosos, de suma importância para o *candombe* - manifestação de canto, dança e percussão de origem afro-americana e uma das principais expressões da identidade nacional do país. Declarado Patrimônio Imaterial da Humanidade pela UNESCO em 2009⁴⁴, o *candombe* teria sido concebido com forte vinculação religiosa nos bairros *Sur* e *Palermo* em Montevideu durante os séculos XVIII e XIX. Com raízes sobretudo na cosmologia *bantu*, eram inicialmente celebrados como forma de recordar a aclamação de guerreiros como chefes de tribos, sendo posteriormente, associados à coroação dos reis de diversas etnias africanas (CHIRIMINI *in* LA RUTA, 2004, p. 170). A dança ritual era realizada às vezes ao ar livre e outras no interior das chamadas *salas de nación*⁴⁵, às escondidas⁴⁶.

⁴⁴ O *candombe* uruguaio guarda inúmeras semelhanças com a expressão cultural e religiosa de mesmo nome presente em algumas comunidades em Minas Gerais. Trata-se, todavia, de duas manifestações bastante distintas. A centralidade dos tambores, a relevância e reverência dedicada aos ancestrais, a realização de cortejos ou desfiles, e as reminiscências das memórias do cativo constituem-se enquanto pontos em comum. A estruturação e organização dos candomberos e o nível de explicitação das influências católicas varia muito entre as duas manifestações. Acerca do *candombe* brasileiro ver: DIAS, Paulo (*in* LAHNI; DELGADO; ROCHA; MENEGAT; ANDRADE, 2009) e PEREIRA, 1996. Conquanto não ser este o tema central de nossa pesquisa, assinalamos a premente necessidade de realização de estudos que contraponham essas duas expressões culturais de suma relevância social.

⁴⁵ Segundo Montañó (*in* LA RUTA, 2004) as *salas de nación* eram espaços físicos, localizados sobretudo nos bairros *Sur* e *Palermo* em Montevideu, que os escravizados de uma mesma nação adquiriam a partir de suas economias com intuítos diversos: desde contar histórias de sua terra-natal, realizar cultos aos ancestrais e a suas divindades, negociar fugas e rebeliões, festejar ou mesmo angariar dinheiro para comprar uma liberdade. Embora houvesse diversas salas (há registros de salas dos Congos, Ánimas, Banguelas, Musena e Lubolos), salienta-se que havia vínculos entre elas, com relatos de um grupo auxiliando os demais.

⁴⁶ Em 1839 e 1853, por exemplo, os *candombes* foram proibidos na cidade de Montevideu, sendo autorizados somente nas periferias (BORUCKI, CHAGAS, STALLA *in* LA RUTA, 2004).

Atualmente os *candombes* uruguaios são a expressão característica da cultura popular e do carnaval montevidense, sobretudo nos mesmos bairros *Sur* e *Palermo*. Os ensaios acontecem todos os domingos⁴⁷ e as apresentações principais ocorrem na primeira semana de fevereiro, através das denominadas *comparsas*. As *comparsas* são grupos institucionalizados de *candombes*, com a presença de dezenas de percussionistas organizados de acordo com três tipos distintos de atabaques (*chico*, *repique* e *piano*). Todos os anos eles criam um repertório próprio e desfilam para milhares de pessoas e juizes, que definem os vencedores. Esses desfiles são conhecidos como *llamadas* (*chamada*, *convocação*, em tradução livre), sendo a origem desse nome bastante interessante. Como apresentado por Ramos (2010), os escravizados se utilizavam do toque dos tambores como forma de comunicação, *chamando* seus companheiros de cativo e enviando mensagens através deles. Após a abolição em 1842, a tradição de *chamar* os companheiros se mantém, de modo que eles continuaram se reunindo ao som dos atabaques. À frente de todas as *comparsas* desfila um casal que representa a *mama vieja* e o *gramillero*, personagens que descreveremos a seguir.

A *mama vieja* e o *gramillero* são percebidos pelos *candomberos* como “a alma das *comparsas*” (MONTAÑO, 2008). A primeira delas, *mamãe velha* em tradução livre, é descrita como a escravizada idosa de confiança dos senhores, uma espécie de governanta da casa, responsável por amamentar seus filhos, lavar, cozinhar, costurar, dentre outras várias atividades. Representa a ancestralidade, é sábia e doce, sendo considerada a rainha da *comparsa*. Também representa o conhecimento que é repassado aos outros escravizados e, também aos brancos, através dos contos, mitos e canções que entoava para as crianças. Dança com suavidade, girando e se abanando com um leque, trajando vestidos longos, com muita renda e babados de distintas cores, além de brincos, pulseiras, colares e um lenço na cabeça.

Já o *gramillero*, cujo nome significa algo como “herbalista” ou “carregador de folhas”, é caracterizado como um curandeiro velho, de longa barba branca, um bruxo que representava o rei das *salas de nación*. Durante sua performance nas *llamadas* esse personagem apresenta arrepios e tremores, como se estivesse entrando em estado de transe. É o guardião dos mistérios das ervas e das folhas, fazendo uso desse saber ancestral para curar. Sempre carrega uma maleta escrita “doutor” ou “bruxo” com essas ervas, além de um cajado adornado com fitas coloridas que o auxilia a caminhar. Seus trajes também são luxuosos, sendo composto por fraque, cartola, gravata, sapatos e óculos.

⁴⁷ Os ensaios são verdadeiros rituais que têm início com a montagem de uma fogueira, onde são aquecidos os tambores.

Durante o período em que realizamos a pesquisa no Uruguai tivemos a possibilidade de entrevistar diversos *candomberos* que representam esses personagens ou estão envolvidos com as *comparsas*, sendo que a maioria deles possui algum vínculo com religiões afro-americanas, como o candomblé, o batuque, a umbanda ou a santería. Ao serem inquiridos acerca do simbolismo que a *mama vieja* e o *gramillero* teriam para eles, tendiam a elaborar suas respostas a partir dos arquétipos dos orixás, sem qualquer menção explícita às influências católicas. A *mama vieja* é atualmente muito associada às Orixás femininas: Iansã⁴⁸, Oxum⁴⁹ e Iemanjá⁵⁰. Isabel “Chabela” Ramírez⁵¹, importante cantora de *candombe* e ativista do movimento feminista negro no país aproxima a personagem a Iemanjá e Oxum por serem todas mães dessa ancestralidade africana. Essa representação se materializaria, por exemplo, através do leque, carregado tanto pela *mama* quanto por Oxum (denominado *abebê*). A aproximação com Iansã se daria em função da força da personagem do *candombe*, bem como pelo ato de se abanar ao longo da apresentação, como se estivesse gerando os ventos. Ela ainda aproxima o *gramillero* a Oxalufã⁵², o Oxalá idoso, materializado através do cajado - conhecido como *opaxorô* -, e a Ossanha⁵³, em função do conhecimento das folhas e do poder de curar.

Cabe ressaltar aqui que a cultura do *candombe* e os grupos que estão à frente de sua organização são, em grande parte, os mesmos que encabeçam os movimentos negros no país, desde fins da década de 1980 (LÓPEZ, 2013)⁵⁴. Nas palavras de Laura López:

Os laços étnicos que conformam uma coletividade na linguagem do *candombe* foram retomados por militantes como força identitária. Até hoje o trânsito é fluido entre esses universos, sendo que os próprios militantes políticos têm laços pessoais, de parentesco, de vizinhança, e experiências próximas ao universo do *candombe* (LÓPEZ, 2013, p. 47).

⁴⁸ Também conhecida como *Oyá* é, na mitologia ioruba, a senhora dos ventos e das tempestades, orixá guerreira.

⁴⁹ Na religião ioruba é a rainha das águas doces, associada ao amor, à beleza e ao poder feminino.

⁵⁰ Também de acordo com a mitologia ioruba seria a orixá associada sobretudo às desembocaduras dos rios, à fertilidade e à maternidade.

⁵¹ Entrevista realizada em 05 de março de 2018 na Casa de Cultura Afro-Uruguiaia.

⁵² *Oxalufã* é a versão muito idosa de *Oxalá*, estando associado à sabedoria, à paciência e à tranquilidade.

⁵³ *Ossanha* ou *Ossain* é o orixá das folhas sagradas e ervas medicinais.

⁵⁴ A própria Chabela Ramírez, em cuja entrevista nos baseamos para realizar as aproximações entre os orixás e os personagens do *candombe* foi ativista do Mundo Afro, organização criada na década de 1980 com forte caráter político que atua no sentido de combater o racismo e promover a equidade racial. Atualmente ela é uma das responsáveis pelo GAMA (Grupo de Apoio à Mulher Afro), que congrega o Afrogama, coral de *candombe* formado exclusivamente por mulheres, e uma cooperativa de moradias voltada para mulheres afrodescendentes que são chefes de família.

Conforme já havíamos mencionado anteriormente, tendo como base nossa vivência com os grupos *candomberos* e as entrevistas que realizamos, a maioria deles constrói sua religiosidade sobre uma base afro-americana: na umbanda, no candomblé ou no batuque. Não encontramos nenhuma pesquisa que trace um paralelo entre essas três variáveis que são, ao nosso ver, essenciais para se pensar a elaboração das memórias do cativo no Uruguai hoje, bem como a forma de construção do “ser negro” no país: religiosidade, *candombe* e ativismo político e social. A conjunção entre uma religiosidade de matriz africana, a força do *candombe* e um intenso ativismo social e político, aliadas a um contexto em que a igreja católica se mantém bastante enfraquecida, contribuiram para que as raízes cristãs do *candombe* se anviassem atualmente. A bibliografia que se dedica a traçar os históricos do *candombe*, todavia, permite que esses elementos venham à tona, demonstrando que tanto a *mama vieja* quanto o *gramillero* possuem origens fortemente católicas, semelhantes às congadas e ao *candombe* brasileiro.

Goldman (2003) congrega em suas análises duas organizações em Montevideu que, a seu ver, teriam sido essenciais para a constituição daquilo que hoje chamamos *candombe*: as já mencionadas salas de nação; e as confrarias católicas, sobretudo as dedicadas a dois santos específicos, ambos negros: São Baltazar (fundada em 1787) e São Benedito⁵⁵ (instituída em 1773). O autor apresenta uma série de registros que comprovam que os negros (escravizados e libertos) celebrariam a festa de reis em seis de janeiro com enormes cortejos nas ruas de alguns bairros de Montevideu, desde os primeiros anos do século XIX. Esses desfiles eram organizados e ensaiados no interior das salas, com a eleição de um rei e uma rainha de cada nação (reis Congo, Banguela, Cambinda, Moçambique...).

Nos interessa, especialmente, a análise que diz respeito a esses dois personagens. Salta aos olhos uma informação que é superficialmente trabalhada por Goldman (2003): todos os reis e rainhas eram negros idosos, chamados inicialmente pela alcunha de “tíos” e “tías”, conforme explicitado nas passagens a seguir, ambas retiradas do jornal “*El Siglo*”, de Montevideu, no ano de 1880:

Pablo Pagola, africano que faleceu aos 75 anos de idade entre o domingo dia 8 e a segunda, 9 de agosto de 1880. Este Pablo Pagola foi, até sua morte, Rei da nação Banguela e era conhecido como “Tio Pagola”. (GOLDMAN, 2003, p. 68, tradução nossa)⁵⁶.

⁵⁵ Ver GOLDMAN (2003, p. 26).

⁵⁶ Pablo Pagola, africano que falleció de 75 años de edad entre el domingo 8 y el lunes 9 de agosto de 1880. Este Pablo Pagola fue, hasta su muerte, Rey de la nación Banguela, y era conocido como “Tio Pagola”.

Ontem foi a vez da rainha dos banguelas, Maria Artigas, quem contava 130 anos e foi encontrada morta em seu humildíssimo leito. (GOLDMAN, 2003, p. 69, *tradução nossa*)⁵⁷.

Acerca desta última nota, destacamos o título dado à comunicação de falecimento: “*Se van los negros viejos*” (se vão os negros velhos, em tradução livre), referindo-se à morte dos últimos libertos de origem africana em Montevidéu.

A cerimônia de coroação e cortejo desses reis e rainhas ocorria durante meados do século XVIII sob forte influência católica, tendo lugar sempre nos dias seis de janeiro - celebrando os três reis magos, com especial atenção a Baltazar. As descrições dos jornais, de viajantes e mesmo de participantes das festas traça um cenário em que imagens da Virgem Maria, São Baltazar, Jesus Cristo ainda menino compartilham os espaços com fitas coloridas e baforadas de cachimbo dos *tíos* (GOLDMAN, 2003; MONTAÑO *in* LA RUTA, 2004). A descrição dos trajes condiz com as vestimentas ainda usadas pelas *mamas viejas* e pelos *gramilleros*, com pompa e rigor. Todos os dias seis de janeiro a festa tinha início ainda de manhã, com uma missa dedicada a São Baltazar, procedida pelo festejo nas salas de nação e os cortejos nas ruas. Goldman (2003) assinala que o fim dos registros acerca das festas de reis coincide com o fechamento das salas de nação nas últimas décadas do século XIX, que corresponde, ainda, ao mesmo período de conformação dos primeiros grupos de carnaval e *comparsas*.

Não obstante a ausência de registros escritos acerca dessas modificações, o autor retoma entrevistas realizadas por outro pesquisador, Lauro Ayesterán, com alguns anciãos que viveram nesse período. Segundo eles, com o fechamento das *salas de nación* as festas dos reis caminharam do âmbito público para o privado, passando a ser realizadas pelas famílias no interior de suas casas⁵⁸. Por volta de 1900 o toque dos tambores foi migrando para outros dias do ano, ganhando corpo sob a forma dos eventos que já mencionamos: as *llamadas*⁵⁹, cujo ápice ocorre em fevereiro, durante o carnaval. Salientamos aqui que esse período de mudanças coincide ainda com a época em que o próprio Estado uruguaio se movimenta num sentido de segregar manifestações religiosas ao âmbito privado, como demonstramos no início deste tópico. Atualmente as *llamadas* seguem acontecendo durante os seis de janeiro, embora em escala reduzida e sem o apelo social e midiático da festa momesca.

⁵⁷ *Anteayer le tocó el turno á la reina de los banguelas, Mariana Artigas, quien contaba 130 años y fue hallada muerta en su humildísimo lecho.*

⁵⁸ Depoimentos do senhor Jacinto Ibañez, Moçambique de 98 de idade em 1966.

⁵⁹ Depoimentos de Pardo Larraura, Pedro Ocampo e Julia Pura Los Santos.

2.4 MONUMENTALIZANDO O ESCRAVIZADO IDOSO

Percebemos a partir das problematizações acima que a construção desses personagens de escravizados idosos se sustenta em alguns aspectos primordiais e bastante semelhantes, a despeito das especificidades de cada um deles. As permanências apresentadas na elaboração das representações nos permitem inquirir a partir de determinados aportes teóricos os sentidos dessa perenidade no tempo e no espaço, uma vez que as correspondências se dão nos mais diversos momentos, países e ambientes.

“O que significa a divinização de escravos nos ritos contemporâneos em que se cultuam os pretos-velhos?” (SOUZA, 2006, p. 6). Apoiada por essa indagação, calcada na seara religiosa e no presente, Mônica Souza desenvolve longa pesquisa em que analisa a etnografia dos rituais e as representações de seus participantes em diversas religiões⁶⁰ – sendo a coincidência essencial entre elas o culto aos pretos-velhos. A autora parte dessa noção de *sacralização* da figura do escravizado culminando em uma análise da própria construção social da identidade brasileira. Em suas palavras, “os pretos-velhos são seres sobrenaturais dotados de uma “força” pelo fato de terem sido escravizados” (SOUZA, 2006, p. 124). Embora concordemos em termos com a pesquisadora, entendemos que há um elemento relevante que foi ignorado na pesquisa. Na nossa concepção não há a divinização do *escravizado*, mas, sim, do *escravizado idoso*. O status de sagrado é, na prática, reservado ao velho. A velhice é claramente evidenciada nas representações dos pretos-velhos, seja na postura dos médiuns (que a despeito de referenciar o sofrimento, também remete à senilidade) ou nas imagens que povoam os altares umbandistas (os cabelos e barbas brancas, além das rugas, são elemento constante). A dimensão temporal é crucial para a construção dessa entidade divinizada.

Figuras 4 e 5 - Imagens da Choupana do Chico Baiano e Pai Elias.

⁶⁰ A autora empreende a pesquisa com: umbanda, candomblé, barquinha, um grupo mais próximo ao kardedismo e um grupo de estudos espiritualistas.



Fonte: Acervo da autora.

A despeito do ineditismo e da relevância acadêmica e social dos trabalhos de Mônica Souza (2006), nos propomos a dar um passo além, demonstrando de que forma a afirmada *sacralidade* dos pretos-velhos ultrapassaria os limites dos terreiros e templos religiosos afro-americanos, imiscuindo-se, já há algum tempo, em outras searas da cultura afro-latino-americana. Sob nossa ótica, ocorre com os escravizados idosos um fenômeno discutido de maneira superficial (em decorrência de sua morte) por Mircea Eliade (2010): a camuflagem do “sagrado” em roupagem aparentemente “profana”, sem, contudo, despi-lo de suas vestes sacras. Trata-se de uma acepção muito próxima à noção de *sagrado selvagem* apresentada por Roger Bastide (2006). Seria, conforme defendido por este, a representação de um *sagrado* não domesticado nas entranhas de uma religião formal, um sagrado “difuso” que embora julgue inventar novas entidades ressuscita aquelas que estavam adormecidas em outros contextos (BASTIDE, 2006, p. 273).

Baseando-se nessa problematização e considerando os personagens anteriormente tratados, como os folclóricos Pai João e Mãe Maria, o Pai Tomás da literatura, a *mama vieja* uruguaia ou as entidades dos terreiros umbandistas, constatamos que todas essas representações de escravizados idosos poderiam ilustrar o conceito de hierofanias nos termos de Eliade (2016), entendidas como manifestações de algo sagrado, independentemente de sua presença em espaços formalmente religiosos. Nos casos em que hierofanias possuam sentido e são legitimadas por grupos cada vez maiores, elas se tornam multivalentes e universalistas. No caso específico dos escravizados idosos percebemos que seus significados lograram transbordar as fronteiras políticas dos países e adquiriram uma sacralidade em níveis continentais.

Essa perspectiva mais ampliada acerca dos escravizados idosos nos instigou a retomar as teorias sobre memória para uma melhor compreensão desses personagens. Myrian Sepúlveda Santos menciona que:

[...] a memória tanto está presente em nós, quanto é, também, exterior a nós. Há objetos que guardam a memória e nos fazem lembrar das mais diversas maneiras. Amarramos um barbante no dedo para não esquecermos uma tarefa importante a fazer e guardamos o souvenir de viagem para guardar a lembrança de momentos felizes. A linguagem é uma forma de memória que nos antecede. Construções coletivas do presente também guardam memórias de experiências passadas. Também nesses casos, a memória que temos do passado não é una e indivisível. *A memória se cristaliza fora de nós, em lendas, monumentos e objetos que estão longe de ser reflexos de verdades históricas* (SANTOS, 2003, p. 274, grifo nosso).

Essa passagem oferece alguns indícios acerca das possibilidades de apreciação de que dispomos. É possível que elementos e situações que nos são externos condensem determinadas memórias. No nosso entendimento, esse processo de “cristalização” não implica em imutabilidade eterna; embora dificilmente aceite modificações muito bruscas ou repentinas. Haveria uma maior estabilidade no regime de construção e ressignificação dessas memórias, o que provocaria uma lentidão muito maior em eventuais transformações.

Seguindo essa mesma linha de raciocínio, encontramos o conceito de *monumentalização* proposta por Aleida Assmann (2011). Para formular dita concepção - à qual retornaremos em breve -, a pesquisadora desenvolveu, em conjunto com Jan Assmann, o conceito de *memória cultural* (ASSMANN, 2011; ASSMANN, 2016). Este seria resultado de uma decomposição da *memória coletiva* de Halbwachs (2006) em duas: *memória cultural* e *memória comunicativa*. A última diria respeito às memórias que um indivíduo compartilha com seus contemporâneos e estaria mais próxima à noção de Halbwachs, além de consistir no objeto primordial de estudo da história oral. Conforme dito por Jan Assmann:

A memória comunicativa não é institucional; não é mantida por nenhuma instituição que vise ensinar, transmitir ou interpretar; não é cultivada por especialistas e não é convocada ou celebrada em ocasiões especiais; não é formalizada ou estabilizada por nenhuma forma de simbolização material; ela vive na interação e na comunicação cotidiana e, por essa única razão, tem uma profundidade de tempo limitada, que normalmente alcança retrospectivamente não mais que 80 anos, o período de três gerações que interagem (ASSMANN, 2016, p. 119).

Já a memória cultural é uma espécie de instituição. Retomando novamente Jan Assmann:

Ela é exteriorizada, objetivada e armazenada em formas simbólicas que, diferentemente dos sons de palavras ou da visão de gestos, são estáveis e transcendentais à situação: elas podem ser transferidas de uma situação a outra e transmitidas de uma geração a outra (ASSMANN, 2016, p. 118).

A definição de memória cultural ainda contempla o entendimento de que há “símbolos externos” (monumentos, imagens, objetos, ritos, textos etc.) que embora não sejam dotados de uma memória própria estão carregados de memórias que foram a eles conferidos por uma pessoa ou um grupo. Esses símbolos atuam como gatilhos, estímulos a outras memórias. Em se tratando de coletividades eles são de certa maneira institucionalizadas com o intuito de serem recorporificados e, em determinado nível, preservados. Essa função estabilizadora da memória cultural poderia estar relacionada, além disso, às noções de segredo, esoterismo ou restrição da sabedoria a determinados grupos ou indivíduos. Há um “elitismo”, nas palavras de Assmann (2016), na administração desse saber. O autor, estudioso das religiões, exemplifica essa gestão através do papel desempenhado pelos *griots* africanos, xamãs, *mulás*, rabinos e sacerdotes. Todos eles cumpririam a função de “guardiões” de memória cultural. Extrapolando as fronteiras religiosas, Jan Assmann ainda aponta os trovadores, professores e artistas nesse grupo.

É fundamental e significativo pensar a memória cultural aplicada aos escravizados idosos na cultura popular. Eles são investidos, pelos mais variados meios - que vão desde a ritualística umbandista aos impactos íntimos e sociais da literatura e das manifestações de música e dança -, de uma capacidade de transmissão das memórias da escravidão, que independentemente de guardar ou não semelhanças com uma possível verdade histórica, são cotidianamente construídas, interpretadas, legitimadas e, de certa maneira, preservadas no ambiente cultural.

A noção de “recorporificação” dessas memórias se assenta perfeitamente, por exemplo, ao rito em que os médiuns declaram incorporar os pretos-velhos. Nesse instante, essas pessoas, com seus respectivos objetos rituais, configuram-se enquanto símbolos de uma memória do cativeiro tendo como base todos os elementos que a ela foram atribuídos. Usam-se roupas brancas de tecidos mais simples, chapéu de palha no caso dos homens e lenço ou turbante no caso das mulheres, bengalas feitas com pedaços de galhos, cachimbo e pés descalços em termos de vestimenta e artefatos. Ervas variadas são separadas para benzeções, banhos e chás, bem como velas, água de mina, de rios ou de mar. Feijoada, café, broas de milho e cocadas são ofertados de forma ritualística. Os médiuns nesses rituais em que se

declaram incorporados ainda adquirem novas tonalidades de fala, mais rouca, e fazem uso de vocabulário e gramática próprios - remetendo à maneira de falar de um estrangeiro recém-chegado ao país e a dialetos africanos. Em termos de postura eles se curvam como se o peso de muitos anos lhes fosse depositado nas costas. Tremem mãos ou pés, caminham com dificuldade, usualmente necessitando do auxílio de outra pessoa ou do próprio cajado. Sentam-se em tocos de árvore ou bancos de madeira mais baixos. Seus gestos costumam ser lentos e a fala compassada e amorosa, como se fosse um avô ou avó tratando com um neto(a). Há ainda a questão dos nomes, posto que essas entidades recebem usualmente uma alcunha que congrega determinado grau de parentesco (conforme analisado anteriormente, pode variar entre pai, mãe, vó, vô, tia, dentre outros), um prenome com forte conotação cristã (Maria, João, Francisco, José...) e um indicativo de lugar que usualmente remete à África ou a fazendas do período escravista (do Congo, Moçambique, de Aruanda, do Engenho...).⁶¹

Cabe ressaltar que a despeito das especificidades de cada terreiro, de cada localidade, e de cada entidade, salta aos olhos a similitude entre os pretos-velhos das cidades que pesquisamos com os de outros locais que eventualmente visitamos e com aqueles descritos em outras pesquisas⁶². As formas de incorporação e as representações imagéticas são bastante semelhantes. As representações construídas nos corpos dos médiuns e nos altares de praticamente todos os locais remetem a uma pessoa de idade avançada, com roupas claras, cabeças cobertas por lenços, turbantes ou chapéus, uso de bengalas e cachimbo, além das oferendas de determinados alimentos e bebidas muito parecidos (café, feijoada, broas). Há, inegavelmente, um substrato cultural comum e compartilhado que nos permite analisar os pretos-velhos à luz do conceito de memória cultural. Essa percepção torna-se ainda mais interessante ao observarmos que a maioria dessas características transbordam as fronteiras das religiões formais, podendo ser encontradas nos outros personagens de que tratamos anteriormente. Apresentamos a seguir algumas imagens para ilustrar essa aproximação. A figura 6 apresenta a capa do livro *O tronco de ipê* de José de Alencar, com a figura de Pai Benedito; a figura 7 traz a capa de *A cabana de Pai Tomás*, com destaque para o personagem principal, de Harriet Beecher Stowe; por fim, a figura 8 ilustra um preto-velho umbandista.

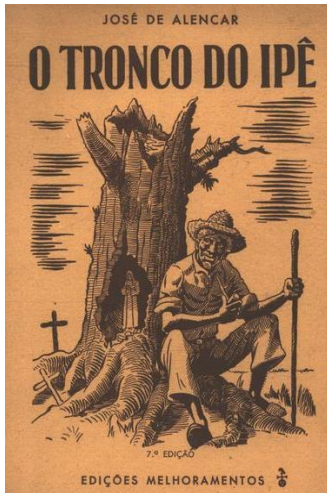
Figuras 6

Figura 7

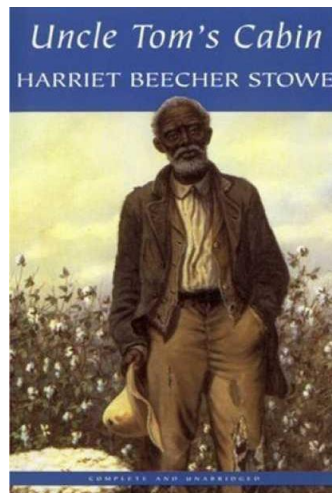
Figura 8

⁶¹ Para mais informações sobre a postura, objetos e nomes rituais ver REZENDE (2017). A respeito da construção linguística ver ALKMIN; LOPÉZ (2015).

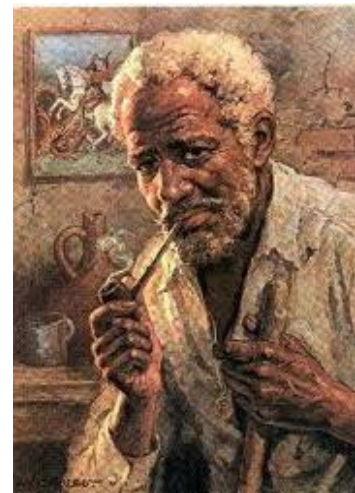
⁶² SOUZA (2006), DIAS (2011), HALE (1997), NUNES-PEREIRA (2006), SANTOS (1999), ALKMIN; LOPÉZ (2015).



Fonte: ALENCAR (1957)



Fonte: LOYAL (2019)



Fonte: RAÍZES (2019)

Retomemos, então, o conceito de *monumentalização*, anteriormente mencionado. Aleida Assmann assinala que:

A monumentalização da história são os dramas, à medida que fazem desfilar personagens e cenas inesquecíveis diante dos olhos. Inesquecível é o que está afetivamente carregado. Monumentalização significa a densificação e intensificação estética de acontecimentos em figuras eficazes para a recordação. Estudiosos da literatura tendem a associar estetização com aumento de vagueza e distância; aqui, no entanto, estetização significa sensualização de conhecimento histórico abstrato. A atribuição de forma estética está a serviço de uma formação concisa simpática à memória e conformadora da memória. História, poesia e memória celebram com isso uma estreita união entre si (ASSMANN, 2011, p. 88-89, grifo nosso).

É quase inconcebível separar essa dimensão afetiva e estética (no sentido acima proposto) da figura dos escravizados idosos. A construção cultural, folclórica, literária e religiosa de um preto velho é historicamente didática exatamente porque oferece a essa memória áspera, dura, de um *passado sensível*⁶³ para praticamente a totalidade da população americana, uma roupagem mais leve, “acessível”, mais próxima e, por que não, familiar. Conforme almejamos demonstrar ao longo deste capítulo, os elementos que aproximam os diversos escravizados idosos que mencionamos aqui (passando pela arte de narrar, pelos vocativos de parentesco e mesmo pela religiosidade) implicam numa construção memorialística afetiva, fascinante, encantadora e envolvente. Ouvir as anedotas de Pai João com sua maneira característica de se expressar e agir, perscrutar as falas do Pai Benedito de José de Alencar (2009), acompanhar uma *mama vieja* no desfile de *llamadas* em Montevideú,

⁶³ Na terminologia empregada por Hebe Mattos no prefácio de COOPER; HOLT; SCOTT, 2004 e em MATTOS, 2001.

reler a saga de Pai Tomás de Harriet Beecher Stowe (1966), ou se consultar com um preto-velho umbandista viabiliza muito mais que a mera “recorporificação” da figura do escravizado. O contato íntimo com esses personagens conforma cotidianamente uma memória popular do cativo.

Importante não perder de vista quais os valores e características estão atrelados a esse personagem idoso que tem se cristalizado numa memória coletiva mais ampla. Os aportes mnemônicos estabilizados no grande grupo caracterizado como *escravizados idosos* ainda se constituem em um conjunto extremamente amplo, que guarda uma série de particularidades e especificações que vão sendo anuviadas nesse processo de cristalização. O que gostaríamos de pontuar aqui e que buscaremos perquirir ao longo da tese são esses elementos que se sobrepõem e afloram com maior frequência nesse movimento que estamos chamando de *monumentalização*. Até o momento, os indícios de que dispomos nos apresentam uma imagem de *preto velho* que guarda ressonância com aquele muitas vezes apresentado numa literatura abolicionista (como o Pai Tomás - na Cabana do Pai Tomás, de Harriet Beecher Stowe, ou a Mãe Susana - no romance Úrsula, de Maria Firmina dos Reis, para trazer um exemplo da produção nacional do século XIX). Os valores destacados nesses personagens são a capacidade de perdoar e de aceitar sua condição, muitas vezes atrelando-a a uma possibilidade de aprendizado.

Ironia, sarcasmo e zombaria, por exemplo, são características que também aparecem no Pai João do folclore (como ficou explícito nos versos anteriormente mencionados), no *gramillero* (que é eventualmente descrito como galanteador e “mulherengo”), ou mesmo nos pretos-velhos umbandistas (cheguei a presenciar alguns diálogos entre os médiuns durante os rituais em que se declaravam incorporados, baseados em troças e galhofas). Neste último caso, eles costumavam fazer piadas entre si. No Centro Umbandista de Caridade Nossa Senhora Aparecida, em Montevideu, os diálogos entre os médiuns Lucas Arias e Carlos Nieto enquanto se declaravam incorporados eram invariavelmente pautados em zombarias, com piadas acerca da postura física de cada um, das roupas e dos alimentos. Na Choupana do Chico Baiano e Pai Elias esse tipo de diálogo era comum entre os médiuns Flávio Costa e Jocélio Santos, também durante os rituais. Interessante ressaltar que esse tipo de comportamento encontra eco na pesquisa de Nunes-Pereira (2006) que acompanhou os trabalhos com pretos-velhos no terreiro comandado por Pai Cipriano das Almas, localizado no bairro do Rio Comprido, região central do Rio de Janeiro. Transcrevemos a seguir um de seus relatos:

Pai Cipriano diz a pai Joaquim que não tem vinho e lhe pede de sua garrafa. Esse, resmungando, lhe serve. Depois, pai Cipriano “zoa” de pai Joaquim por esse ter lhe dado vinho, uma vez que o seu estava escondido. Não satisfeito, pouco tempo depois, joga uma pimenta dentro do vinho de pai Joaquim que, vendo, joga de volta em sua caneca. E amigos de tempos imemoriáveis, foram escravos numa fazenda em Minas Gerais, como dizem, brincam uns com os outros com muita alegria e intimidade! (NUNES-PEREIRA, 2006, p. 72).

A questão é até que ponto a zomba, ironia ou o sarcasmo são os elementos a que nos remetemos ao pensarmos na categoria *preto-velho*. O que estamos inferindo é que aspectos como a paciência, a amorosidade e o perdão sobressaem frente a galhofa, por exemplo, o que não implica em sua absoluta inexistência.

Cabe ressaltar ainda que a atribuição a esses personagens de um status de monumento não implica na garantia de veracidade histórica daquilo que representam ou narram. Refere-se, obviamente, a um processo de construção memorial a partir de parâmetros do presente. Conforme apontado por Myrian Santos: “não se trata de investigar o passado através da memória, mas de procurar compreender o presente a partir das reconstruções que são feitas do passado” (SANTOS, 2003, p. 275). Não obstante certa “institucionalização” dessa memória, ela é alvo diário dos mais distintos *inputs*, que podem variar com os contextos sociais, políticos, culturais etc.

Um exemplo interessante de uma possível mudança na forma como essas memórias do cativo associadas aos escravizados idosos são elaboradas nos é oferecida por uma comparação entre os enredos da escola de samba carioca Paraíso do Tuiuti, em 2018, e da Estação Primeira de Mangueira, de 1964⁶⁴. Transcrevemos, primeiramente, a letra do samba desta última, denominado *Histórias de um preto velho*:

*Era uma vez um preto velho
Que foi escravo
Retornando a senzala
Para historiar o seu passado
Chegando a velha Bahia
Já no cativo existia
Preto velho foi vendido
Menino a um senhor
Que amenizou a sua grande dor
Quando no céu a lua prateava
Que fascinação
Preto velho na senzala
Entoava uma canção
Ôôôô*

⁶⁴ Na ocasião a escola ficou em terceiro lugar.

*Conseguiu tornar realidade
 O seu ideal a liberdade
 Vindo para o Rio de Janeiro
 Onde o progresso despontava
 Altaneiro
 Foi personagem ocular
 Da fidalguia singular
 Terminando a história
 Cansado da memória
 Preto velho adormeceu
 Mas o lamento de outrora
 Que vamos cantar agora
 Jamais esqueceu
 (Samba composto por Hélio Turco, Comprido e Pelado)*

Edifica-se aqui uma imagem de preto velho cuja liberdade foi, aparentemente, concedida por um senhor. Embora não tenha se olvidado dos lamentos de outrora, o personagem adormece, fatigado pela memória. Seguindo análise apresentada por Guilherme Faria (2016), o samba apresentaria concomitantemente imagens positivadas da escravidão (a bondade do senhor), sem se abster, contudo, de denunciar sua falsa inserção social ou mascarar o racismo ainda vigente, sedimentando a figura do negro como um dos pilares da história brasileira - ressoando questionamentos que ganhavam corpo com o crescimento do movimento negro no Brasil. Ainda segundo Faria (2016) o samba enredo da Mangueira indicaria, em consonância com a temática muito comum nos sambas das décadas de 50 e 60, uma possibilidade de integração social sem conflitos ou confrontos diretos.

Relevante destacar, também, a expressão que dá início ao samba: “*era uma vez*”, remetendo aos contos de fadas e fábulas, estórias fantasiosas, mágicas e supostamente distantes no tempo e no espaço. Esse marcador estabelece uma dissonância entre dois planos de enunciação: aquele que conta e aquele sobre o qual se conta. Há, de certa forma, a fixação de uma fronteira para esse acontecimento no tempo passado, sendo a lembrança dessa história seu único vínculo com o presente.

Retomemos agora o samba-enredo da Paraíso do Tuiuti, de 2018, “*Meu Deus, meu Deus, está extinta a escravidão?*”.

Irmão de olho claro ou da Guiné
 Qual será o valor? Pobre artigo de mercado
 Senhor eu não tenho a sua fé, e nem tenho a sua cor
 Tenho sangue avermelhado
 O mesmo que escorre da ferida
 Mostra que a vida se lamenta por nós dois
 Mas falta em seu peito um coração
 Ao me dar escravidão e um prato de feijão com arroz

Eu fui mandinga, cambinda, haussá
 Fui um rei egbá preso na corrente
 Sofri nos braços de um capataz
 Morri nos canaviais onde se planta gente
 Ê calunga! Ê ê calunga⁶⁵!
Preto Velho me contou, Preto Velho me contou
Onde mora a senhora liberdade
Não tem ferro, nem feitor

Amparo do rosário ao negro Benedito
 Um grito feito pele de tambor
 Deu no noticiário, com lágrimas escrito
 Um rito, uma luta, um homem de cor
 E assim, quando a lei foi assinada
 Uma lua atordoada assistiu fogos no céu
 Áurea feito o ouro da bandeira
 Fui rezar na cachoeira contra bondade cruel

Meu Deus! Meu Deus!
 Se eu chorar não leve a mal
 Pela luz do candeeiro
Liberte o cativo social
Não sou escravo de nenhum senhor
 Meu Paraíso é meu bastião
 Meu Tuiuti o *quilombo da favela*
É sentinela da libertação
 (Samba composto por Claudio Russo, Moacyr Luz, Dona Zezé, Jurandir e Aníbal)

Percebe-se que o preto-velho aqui é o responsável por noticiar detalhes da liberdade, já vivenciada por ele no mundo dos espíritos. Sua voz e seu rosário servem de amparo para uma luta que continua não mais no âmbito jurídico ou legal, mas social. Há uma clara aproximação afetiva entre quem narra a história e o preto-velho: foi ele quem “*me contou*”. Embora não tenha conquistado o campeonato oficial, a escola foi a grande vencedora do Tamborim de Ouro, prêmio concedido pelo jornal O Dia; enquanto a comissão de frente conquistou o Estandarte de Ouro do Globo⁶⁶. Se o samba-enredo da Mangueira foi nominado a partir de uma afirmativa (*História de um preto-velho*), a própria interrogação da Paraíso do Tuiuti (*Meu Deus, meu Deus, está extinta a escravidão?*) já denota uma mudança de percepção e de interpretação do passado.

Conforme mencionado anteriormente, a comissão de frente chamada de “*O grito da liberdade*” almejou representar a potência libertária do preto velho ao benzer e purificar o

⁶⁵ Calunga é um termo de origem *bantu* muito usado nos terreiros de religiões afro-brasileiras para se referir ao ambiente de passagem entre o mundo dos vivos e dos mortos. Na umbanda usa-se *calunga grande* para fazer referência ao mar e *calunga pequena* para cemitério.

⁶⁶ Ambos os prêmios concedidos com o auxílio de votação popular.

ambiente de dor e sofrimento das senzalas, dando o estímulo e a força necessários para que os escravizados se libertassem. O preto velho passa a exercer função primordial na própria concepção de libertação do cativo, ainda que mantenha suas características essenciais de narrador (*preto velho me contou...*), de sábio/feiticeiro e de ancestral (o bailarino, Vitor Feitosa, que interpretou o escravo abençoado pelos pretos-velhos declarou estar “muito honrado em representar toda a minha ancestralidade”⁶⁷).

Figura 9



Fonte: ESCOLA, 2018. Foto: Paulo Portilho.

A base memorialística desse samba e a relevância social e política do preto velho hoje pode ser interpretada e percebida, mais que nunca, através de um novo entrelaçamento de temporalidades. Paralelamente à força impingida ao escravizado pelos pretos velhos que permitem sua libertação, temos a sugestão de que a escravidão, embora legalmente extinta, ainda teria reminiscências no presente, com, por exemplo, os *quilombos das favelas* e o *cativo social* mencionados na letra. Isso posto, amplifica-se a potência desses pretos velhos contemporaneamente.

Esse emaranhado de tempos aflora também nas falas de dois entrevistados uruguaios, que sempre saem juntos nas *llamadas* como *mama vieja* e *gramillero*: Charo Martinez, afro-uruguaia, compositora de candombe e *mama vieja* e Julián Cabrera, bailarino, médium e responsável por um terreiro de umbanda, e *gramillero*. Nas palavras de Julián há um entrelaçamento muito profundo entre representar esse “herbalista” e incorporar um preto-velho, já que ambos implicariam num reencontro com sua ancestralidade. Seria uma forma de “entrar nesse mundo mágico da temporalidade. Há [num sentido de materialidade] quatrocentos anos naquele mesmo momento”. Charo afirma categoricamente que dança para

⁶⁷ AZEVEDO, 2018.

esses ancestrais, como uma forma de celebração e agradecimento por tudo aquilo que eles teriam feito (ela usa o termo “rebelião”), e que teria permitido a existência do *candombe* atualmente:

Porque o que eles [*ancestrais*] fizeram e o que eu posso fazer, meu filho vai desfrutar. E deixar a ele como legado o *candombe* - seu pai também é candombeiro. [...] Deixamos esse legado a Facu [*Facundo, nome do seu filho*], que vai além da casa, do dinheiro, dos títulos. Facu um dia vai se encontrar nisso. Ele tem dezessete anos. Eu o tenho que ensinar, contar a história a ele. Para que ele possa seguir escrevendo, do seu próprio lugar, algo mais para essa história, sabendo de onde ele vem.⁶⁸

Tendo como base toda a discussão realizada até o momento, percebemos como a presença dos escravizados idosos em distintos lugares demonstra que sua construção no presente, ainda que calcada numa visão de passado, traz alento, ânimo, coragem e amparo, agindo diretamente sobre um horizonte de expectativas e sonhos quanto ao futuro. Nos deteremos, a partir de agora, a analisar mais detidamente os processos de construção memorialística tendo como base, especificamente, os pretos-velhos umbandistas, no Brasil e no Uruguai. Acreditamos ser possível encontrar, a partir dessa análise, maiores justificativas para essa monumentalização. Encerramos este capítulo com outra fala de Charo Martinez, que julgamos resumir bem os sentimentos que esses escravizados idosos provocam em muitas pessoas, além de demonstrar esse entrelaçamento de temporalidades consubstanciado por eles:

“Eu acredito que os ancestrais nos bendizem todo o tempo. E nos cuidam. E te mostram o caminho. Só é preciso estar atento aos sinais”.⁶⁹

⁶⁸ *Porque lo que ellos hicieron y lo que yo puedo hacer, lo va a disfrutar mi hijo. Y dejarle como legado el candombe, su papá también es candombero. [...] le dejamos este legado a Facu, que va más allá de la casa, de la plata, de los títulos, Facu un día se va a encontrar en eso. El tiene 17. Yo le tengo que enseñar, como... contarle la historia. Para que el pueda seguir escribiendo. Desde su lugar, algo más para esta historia, saber de donde viene.*

⁶⁹ *Yo creo que los ancestros nos bendizen todo el tiempo. Y nos cuidan. Y te muestran el camino. Hay que estar atento a las señales.*

3 A UMBANDA E O ATO DE VESTIR MEMÓRIAS

*Refletimo-nos um no outro no espelho do tempo.
Paulina Chiziane¹*

No decorrer dos três artigos que deram origem ao livro “O casaco de Marx: roupas, memória, dor”, Peter Stallybrass (2008) tece seus argumentos e reflexões acerca da potente, ainda que delicada, relação entre as peças do vestuário e os sentimentos humanos. Suas inferências, cujos caminhos levam à relativização do conceito de fetichização da mercadoria de Karl Marx, vão sendo elaboradas e consolidadas a partir da experiência pessoal do próprio autor com um casaco. Distanciemo-nos, contudo, das discussões mais filosóficas da obra, nos atendo aos relatos que integram o primeiro capítulo e que narram de maneira extremamente poética as turbulências emocionais provocadas pelo ato de vestir o casaco de um amigo falecido.

Stallybrass (2008) narra a penosa relação com os sentimentos (ou, mais especificamente, com a ausência deles) após a perda de Allon White², seu amigo mais próximo. Em oposição ao luto profundo, lapidado em dores ativas e cortantes, seus dias foram marcados por um vazio, preenchido principalmente pelo horror frente à inesperada ausência da tristeza. Após a morte de White, sua viúva havia encaminhado um de seus casacos de inverno favoritos a Stallybrass, uma vez que os dois amigos já o haviam compartilhado quando dividiam um apartamento. A vida seguia seu curso até que durante a apresentação de uma de suas pesquisas - inicialmente elaborada com o auxílio de White -, Stallybrass foi arrebatado por uma incontrolável e aterradora crise de choro. Ao refletir posteriormente acerca do episódio, o pesquisador se deu conta de que estava, naquele instante, trajando o casaco do amigo. Em suas considerações, ele menciona que tentou invocar White em diversos momentos ao longo da escrita do texto, obtendo como resposta o mesmo vazio sentimental de sempre. Nas palavras dele:

[...] à medida em que comecei a ler, fui habitado por sua presença, fui tomado por ela. Se eu vestia a jaqueta, Allon me vestia. Ele estava lá nos puimentos do cotovelo, puimentos que no jargão técnico da costura são chamados de "memória". Ele estava lá nas manchas que estavam na parte inferior da jaqueta; ele estava lá no cheiro das axilas. (STALLYBRASS, 2008, p. 9-10).

¹ CHIZIANE (2018).

² Allon White era um reconhecido pesquisador na área de estudos culturais. Um dos capítulos do livro “Da diáspora” de Stuart Hall (SOVIK (Org.), 2018) é dedicado a ele.

Desde esse fatídico episódio o autor intensificou suas meditações acerca das funções sociais das roupas. De que maneira elas vão se constituindo enquanto gatilhos de memórias e sentimentos humanos. Segundo o autor:

Comecei a acreditar que a mágica da roupa está no fato de que ela nos recebe: recebe nosso cheiro, nosso suor; recebe até mesmo nossa forma. E quando nossos pais, os nossos amigos e os nossos amantes morrem, as roupas ainda ficam lá, penduradas em seus armários, sustentando seus gestos ao mesmo tempo confortadores e aterradores, tocando os vivos com os mortos. Mas para mim, elas são mais confortadoras que aterradoras, embora eu tivesse sentido ambas as emoções, pois eu sempre quis ser tocado pelos mortos, eu sempre quis que eles me assombrassem (STALLYBRASS, 2008, p. 10).

Embora num primeiro relance todas essas digressões e contextualizações remetam a experiências essencialmente pessoais do pesquisador elas nos oferecem interessante instrumento para se pensar os rituais religiosos pautados nos fenômenos de incorporação espiritual. Conforme veremos a seguir, a umbanda, religião base de nosso estudo, é integralmente abalizada na crença de que os espíritos de determinados mortos podem se manifestar por meio dos corpos dos vivos. Ao elucubrar acerca das diversas possibilidades de exame desses rituais, a metáfora do “vestir” nos soou bastante adequada tanto em termos analíticos quanto poéticos, por tudo que ela representa. O ato de vestir traz consigo a ideia de trajar uma peça cujo formato, cor, estampa ou textura lhe agrada ou representa algo, e cujo tamanho deve ser ajustado ao corpo. É mais do que apenas uma questão de gosto ou afinidade: implica também em construção de identidade (uma forma de se apresentar para si e para o mundo) e em proteção. Por todas as vivências nos terreiros e conversas com os frequentadores de umbanda que tivemos, a noção de incorporação passa justamente por aí. Trata-se, em última instância, de uma mescla de sentimentos de afinidade, harmonia, abrigo, identificação e afeto. Para além de comprovar ou refutar a ritualística, fica claro que o médium se permite ser habitado por uma memória, seja ela de um passado escravista, indígena ou cigano, conforme veremos a seguir. Naquele momento em que se declara incorporado ele se “veste” de memória e de identidade. Embora o traje inclua elementos físicos como as roupas, os adornos e os objetos rituais tão característicos da umbanda, ele inclui sobretudo um sentimento muito forte de entrega e pertencimento a uma realidade maior. Em diversos momentos da pesquisa os médiuns mencionaram a alegria que sentiam ao “entregarem” seus corpos para espíritos que, na visão deles, eram um exemplo de tantos

sentimentos positivos (bondade, amor, resistência, força, coragem, paciência, sabedoria etc.). É interessante notar que os rituais de desenvolvimento mediúnico³ na umbanda consistem basicamente no aprendizado do médium quanto às formas de se “sintonizar” com a energia dos espíritos que viriam trabalhar em seu corpo, “acostumando-se” a eles. Em última instância, é como se o médium se deixasse “vestir” por esse espírito, adequando, gradualmente, essas “roupas” ao seu corpo.

Ter em conta o que representa esse “vestir” para os frequentadores dos terreiros, bem como todas as responsabilidades que ele acarreta, foi essencial para que as entrevistas desta pesquisa pudessem fluir. Compreender e, principalmente, respeitar a profundidade do ritual para o grupo pesquisado abriu portas e garantiu o desenvolvimento do estudo. Perscrutar a harmonização dessas roupas-memórias ao contexto de cada terreiro e de cada médium é um empreendimento que envolve muito tempo, dedicação e estudo. Tendo como alinhavo de nossos argumentos neste capítulo essa noção do vestir, partimos para uma análise mais ampla acerca da umbanda. Almejamos realizá-la através de um diálogo entre a produção científica sobre o tema, as falas de nossos entrevistados e nossa vivência no campo. Empregaremos durante este capítulo e sobretudo nos tópicos derradeiros, a primeira pessoa do singular, como num caderno de campo de uma pesquisa antropológica. A ideia é trazer o leitor para a realidade do estudo nos terreiros, com suas especificidades.

3.1 UMBANDA: ALINHAVANDO HISTÓRIAS

As histórias acerca da umbanda, sobretudo nos meios eletrônicos e acadêmicos, remetem invariavelmente à figura de um jovem adoentado no princípio do século XX, tendo como cenário um Rio de Janeiro aprendendo a caminhar num contexto de pós-abolição. Zélio Fernandino de Moraes teria sido acometido por uma repentina paralisia cuja medicina tradicional foi incapaz de tratar. Orientado pelo pai, um agente imobiliário seguidor da doutrina espírita kardecista, o rapaz foi buscar auxílio na Federação Espírita Brasileira em Niterói. Durante a sessão, Zélio teria incorporado o espírito de um *padre jesuíta*, responsável por lhe revelar que as causas de sua doença eram espirituais e indicativas de uma missão: ele

³ Entende-se como desenvolvimento mediúnico na umbanda o momento em que um dos frequentadores é percebido como um médium ostensivo - isto é, um médium que possui um contato com o mundo dos mortos mais afluído -, e precisa desenvolver essa característica. Usualmente, trata-se de uma mediunidade de incorporação, em que ele deve aprender a “ceder” seu corpo para que um espírito possa utilizá-lo.

seria o fundador de uma nova religião, onde a manifestação de espíritos muitas vezes considerados inferiores pelo kardecismo seria bem-vinda:

[...] Uma religião verdadeiramente brasileira dedicada à adoração e propiciação de espíritos brasileiros: Caboclos (espíritos de indígenas brasileiros) e Pretos-velhos (espíritos de africanos escravizados no Brasil). Essa nova religião restauraria a esses espíritos a posição de respeito e veneração que lhes fora negada pelos Kardecistas (BROWN, p. 39, 1994, *tradução nossa*⁴).

Curado de sua paralisia, o jovem Zélio de Moraes teria passado a incorporar os espíritos do Caboclo das Sete Encruzilhadas (um indígena brasileiro) e de Pai Antônio (um ex-escravizado), fundando e iniciando os trabalhos na Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade. Este terreiro ainda existe, embora em local distinto do original. Os atuais dirigentes são descendentes de Zélio de Moraes, e estão empreendendo um intenso trabalho de recuperação e disponibilização de documentos relacionados à umbanda, como gravações, cartas, alvarás e imagens⁵. Mais detalhes acerca dessa narrativa podem ser encontrados nos trabalhos investigativos de diversos autores, como Diana Brown (1994), Stefania Capone (2004) e Patrícia Birman (1985). Apesar de se tratar, em última instância, de uma espécie de mito fundador da religião, toda essa narrativa associada a Zélio Fernandino de Moraes nos oferece excelente material para reflexão acerca das identidades e grupos sociais que foram e seguem sendo legitimados através da umbanda.

Nesse ponto de nossa análise é interessante seguir uma trilha analítica, já adotada por outros pesquisadores, que nos remete à própria dinâmica da umbanda ao longo das décadas. Embora a narrativa associada a Zélio de Moraes remeta de maneira mais direta à religião espírita kardecista, há na umbanda aportes claros de outras tradições religiosas, como o candomblé, o catolicismo, o espiritismo-kardecista e algumas práticas que remetem à África, como o *calundu* e a *macumba*, além da pajelança indígena. Essa é a percepção de autores como Pierre Sanchis (1997; 2008), que salienta sobretudo o caráter processual e dinâmico desses aportes - *sincretismo* - no caso das religiões afro-brasileiras no geral e mais especificamente da umbanda.

⁴ “[...] a true Brazilian religion dedicated to the worship and propitiation of Brazilian spirits: Caboclos (spirits of Brazilian Indians) and Pretos-Velhos (spirits of African enslaved in Brazil). This new religion would restore these spirits to the positions of respect and veneration denied them by Kardecists”.

⁵ Para mais informações ver o site da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade (<https://www.tensp.org>), que funciona atualmente em Cachoeiras do Macacu, no Rio de Janeiro.

A noção de sincretismo permeia muitas das análises empreendidas acerca da umbanda, principalmente no que diz respeito a uma aproximação ou distanciamento com relação a suas raízes africanas. Renato Ortiz (1991) defende que a umbanda teria se deslocado de um “sincretismo espontâneo a um sincretismo refletivo” (p.17), num movimento deliberado com vistas à maior legitimação no contexto social brasileiro. Ao longo das décadas teria havido um movimento capitaneado sobretudo pelos chefes das casas (segundo o autor pessoas de classes médias e escolarizadas) no sentido de adequar suas práticas ao contexto do momento. Desse modo os terreiros umbandistas se enquadrariam numa espécie de *continuum* mais ou menos ocidentalizado, no sentido de níveis de aproximação ou afastamento a/de elementos africanos. Ortiz (1991) afirma que haveria na prática umbandista, o “*embranquecimento* das tradições afro-brasileiras [...]” concomitantemente “ao *empretecimento* de práticas espíritas e kardecistas” (p.33). Esse *embranquecimento* estaria vinculado a um sentimento de inferioridade racial que implicaria na recusa daquilo que é negro; enquanto o *empretecimento* ocorreria em função de um “movimento da camada social branca, em direção às crenças tradicionais afro-brasileiras” (p.33), implicando numa aceitação desses aportes de forma superficial, sem sua real valorização (por isso *empretecer*, em oposição ao termo mais profundo, *enegrecer*).

Essa visão encontra ressonância, ainda que de forma distinta, nos trabalhos de autores como Stefania Capone (2004) que trata especificamente da divisão entre as Federações Umbandistas Brasileiras na década de 1950. Nesse contexto, das seis principais federações três teriam optado por maior afastamento das práticas associadas à África (deixando de lado, por exemplo, o uso dos atabaques e o sacrifício de animais), enquanto as outras três defendiam mais abertamente esses elementos. José Guilherme Magnani (1961), Reginaldo Prandi (1999) e Lísias Nogueira Negrão (1994) também abordam esse tema. O primeiro autor (MAGNANI, 1961) reforça o fato de a umbanda ignorar suas raízes africanas e remeter suas origens aos povos hindus e a tradições orientais. Prandi defende que, mais que ignorar, a prática umbandista buscaria “apagar” sua matriz negra, “branqueando-se” (1999). Negrão (1994), por sua vez, busca demonstrar os movimentos de reinterpretação da umbanda a partir de aportes católicos e espírito-kardecistas.

Emerson Giumbelli (2010) trata essa oscilação com relação às raízes africanas a partir de um prisma sutilmente distinto, mas não menos interessante. O autor parte de uma contextualização do Sudeste brasileiro em fins do século XIX e princípios do XX, principalmente do Rio de Janeiro. Ele enfatiza a ausência de intelectuais acadêmicos junto aos praticantes e às lideranças religiosas (em contraposição ao que ocorria no Nordeste, com a

presença de Gilberto Freyre e Edson Carneiro, por exemplo); bem como à força do espiritismo kardecista em terras cariocas, com uma estruturação institucional, hierárquica e uma projeção pública na política e na imprensa. Esses dois fatores foram essenciais para a categorização no Rio de Janeiro em princípios do século XX do que seria considerado como “baixo espiritismo”. Sem a legitimidade conferida pela presença dos intelectuais e com a necessidade por parte dos grupos kardecistas organizados de se diferenciar de religiões consideradas “inferiores”, muitas práticas passaram a ser taxadas dessa forma.

Tendo como base esse contexto, o autor defende que nas primeiras décadas de sua institucionalização os praticantes e defensores da umbanda teriam, de fato, se distanciado da África, buscando esteios mais seguros nos âmbitos do catolicismo e do kardecismo. Esse movimento pode ser percebido através da presença do padre jesuíta no mito fundador, da centralidade da figura de Jesus (sobre a qual falaremos em breve) e da opção, por boa parte dos umbandistas, de seguirem se apresentando como espíritas (ainda que inseridos na variante de “espiritismo de umbanda”) - (GIUMBELLI, 2010, p.111). Todos esses elementos, entretanto, não implicaram no desaparecimento das raízes africanas. Pelo contrário, o continente se fazia presente através de práticas rituais, dos termos utilizados (*pemba*, *orixás*, *cambono*, dentre outros) e, sobretudo, da proeminência da figura dos pretos-velhos na religião:

Em suma, a umbanda desses pioneiros é talvez um dos primeiros discursos a reconhecer o papel da África - sobretudo na figura dos pretos-velhos - para a construção de uma modernidade nacional. Uma modernidade, enfim, para a qual não eram suficientes as forças e as personagens de uma civilização de inspiração europeia ou ocidental (GIUMBELLI, 2010, p. 115).

A relevância da África também pode ser percebida em alguns trabalhos que interpretam a umbanda à luz sobretudo da cosmovisão *bantu*, como é o caso de Mary Karasch (1987), Brígida Malandrino (2010) e Liana Trindade (2000). Para essas autoras a flexibilidade; a capacidade de reinterpretar símbolos e significados, e incorporar novos elementos às práticas preexistentes, sem sobrepujá-las; e a semelhança entre uma série de aspectos práticos e simbólicos, leva a uma aproximação entre as duas visões. Nas palavras de Malandrino (2010):

Mais do que algo que se encontra circunscrito ao ritual propriamente dito, terminamos nossa história bantú, afirmando que o cotidiano dos umbandistas também partilha de um entendimento de mundo e de significação das vivências muito semelhante ao que ocorre dentro da tradição bantú, estando

este cotidiano permeado por uma vivência mágica de mundo (MALANDRINO, 2010, p. 409).

Previamente a um detalhamento maior acerca das práticas rituais e dos espíritos que constituem a umbanda, faz-se necessário uma caracterização de seus aspectos mais gerais, comuns a praticamente todos os terreiros, a despeito das especificidades de cada local. São eles: a umbanda é uma religião monoteísta, e como tal, crê num Deus único, criador de tudo, usualmente chamado de *Zambi* (essa denominação é dada tanto pelos umbandistas quanto pelos médiuns no momento em que se declaram incorporados); há a crença na reencarnação, isto é, defende-se a noção de que há uma separação entre corpo e espírito, e um mesmo espírito viveria diversas vezes; a centralidade dos rituais de “incorporação” para a religião, isto é, das práticas em que os espíritos dos mortos - conforme veremos a seguir, espíritos representantes de grupos específicos - tomariam os corpos dos médiuns, agindo e conversando através deles; a existência de dois tipos principais de práticas rituais, chamadas *giras*, as de *caridade* (voltadas ao atendimento do público em geral, em que os espíritos conversariam com frequentadores através da realização de *consultas*) e as de *desenvolvimento* (fechadas ao público e dedicadas ao aprendizado dos filhos-da-casa); a existência de uma dupla hierarquia nos planos físico (em que há um chefe normalmente denominado pai ou mãe-de-santo) e espiritual (através da qual um espírito seria o responsável pelo terreiro); a existência de grupos particulares de espíritos que guardam semelhanças entre si e que se fazem presentes em praticamente todos os terreiros (pretos-velhos, caboclos, erês, exus e pombagiras, dentre outros).

3.1.1 Influências *bantu* e espírito-kardecistas

A despeito de termos mencionado os aportes das mais distintas religiões no processo de institucionalização da umbanda, gostaríamos de salientar aqueles oferecidos por duas matrizes: as tradições *bantu* e a codificação espírito-kardecista, que serão de suma relevância para o aprofundamento de nossas análises nos próximos capítulos. Trata-se unicamente de uma alternativa teórico-metodológica que compreendemos condizer com nosso objeto de estudo, sem implicar no desmerecimento das outras vertentes religiosas que tiveram influências tão ou mais profundas sobre a umbanda.

Iniciemos com a primeira dessas matrizes, as tradições *bantu*, remontando aos grupos que comungavam de um mesmo tronco linguístico e habitavam a região onde hoje se

encontram sobretudo Angola e o que Mary Karasch denominou como Congo-Norte - que inclui as áreas da bacia do rio Congo/Zaire e a costa ao norte da desembocadura desse rio, incluindo o atual Gabão -, cujas tradições foram trazidas ao Brasil em função do enorme afluxo de escravizados, destinados, sobretudo à região Sudeste (SLENES, 1999, p. 142). Apesar da enorme diversidade cultural encontrada entre os *bantu*, é possível, retomando os trabalhos de diversos autores, perceber a emergência de alguns elementos que se destacam e que, trazidas ao Brasil, foram sendo ressignificadas no contexto da diáspora forçada, da experiência do cativo e, posteriormente, do pós-abolição. Seguindo os aportes de Brígida Malandrino (2010) e Robert Daibert (2015), entendemos ser possível perceber na umbanda elementos recuperados da cosmologia *bantu*, que foram sendo transformados a partir de uma série de reorganizações simbólicas diretamente relacionada às rupturas e mudanças sociais ocorridas no cenário brasileiro.

Em trabalho anterior⁶ (REZENDE, 2017), dedicamos boa parte de nosso estudo a retomar esses aspectos das tradições *bantu* sobre os quais a umbanda teria se estruturado, dentre eles: o culto aos antepassados; as noções de ventura e desventura; as práticas de curandeirismo e adivinhações; a importância dada às pessoas mais idosas, os chamados anciãos; a centralidade da oralidade na transmissão do conhecimento; além de questões mais específicas, como o uso de determinados instrumentos e utensílios (destacando, por exemplo, a *pemba*⁷). Para estabelecer essas pontes retomamos trabalhos como os de Alexandre Marcussi (2009), Francisco Vidal Luna e Herbert S. Klein (2010), James Sweet (2007), Liana Trindade (2000), Marina de Melo e Souza (2002b), Mary Karasch (1987), além dos já mencionados, de Brígida Malandrino (2010) e Robert Daibert (2015).

De todos esses elementos, gostaríamos de destacar aqui a questão do culto aos antepassados. Para além de compreender como algo natural um *contato* entre o mundo dos vivos e dos mortos, há na umbanda – como reinterpretação muito direta dos aportes *bantu* -, uma *interdependência* entre espíritos encarnados e desencarnados, estando este último grupo consubstanciada na figura das entidades/guias, dentre eles os pretos-velhos. Nas palavras de Malandrino: “Na umbanda, esses antepassados são, no nosso entender, os guias” (MALANDRINO, 2010, p. 352).

⁶ Dissertação de Mestrado, orientada pela prof. Dra. Sílvia Brügger, na Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ). REZENDE (2017).

⁷ Dentro das tradições *bantu* a *pemba* seria uma espécie de barro branco, associado a um mundo subterrâneo, também feito deste material, para onde se dirigiriam os mortos após seu falecimento. Na umbanda esse é o nome dado a uma espécie de giz branco, largo, com o qual as entidades fazem os *pontos riscados* no chão, durante os rituais. Conforme já mencionado anteriormente, ditos pontos seriam justamente os responsáveis por abrir um canal de contato com o mundo dos espíritos.

Para os *bantu*, os antepassados eram comumente compreendidos como integrantes do grupo mortos há algum tempo, 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). Eles deveriam ser cultuados (muitas vezes em altares) e alimentados, de modo a garantir que a harmonia e o bem-estar (a denominada *ventura*) da comunidade não fossem perturbados. Era possível estabelecer um contato mais direto com esses antepassados através dos rituais de possessão, em que, segundo Sweet: “o possuído recebia literalmente um espírito do outro mundo, dando-lhe uma forma humana e permitindo ao cliente conversar diretamente com o mundo espiritual” (SWEET, 2007, p.167). Através desses contatos realizavam-se curas, solucionavam-se conflitos, e faziam-se adivinhações acerca de acontecimentos passados ou futuros.

Impossível nos furtarmos de estabelecer uma ponte muito direta entre essa interpretação de mundo e a ritualística umbandista, de consultas aos espíritos, oferta de alimentos e bebidas e de culto a essas entidades. O que chama atenção aqui e que difere de maneira muito profunda do espiritismo kardecista, ao qual nos dedicaremos a seguir, diz respeito a esse vínculo extremamente próximo e pessoal do médium e da comunidade do terreiro com os espíritos. Conforme também desenvolvemos em pesquisa anterior (REZENDE, 2017), há uma identificação muito direta entre o consulente ou o médium e o preto-velho, reconhecido, de fato, como um antepassado, um membro da família, ainda que distante no tempo e no espaço. Como resume de maneira muito bonita o título da tese de Malandrino (2010) haveria na umbanda, em função dos aportes *bantu*, a “confiança de se estar, sempre, ligado a alguém”.

Direcionamos agora nosso olhar à segunda matriz que, compreendemos, ter sido fundamental na construção da religião umbandista, empreendendo um breve retorno à Paris, França, em meados do século XIX, onde Denizard Leon Rivail, pedagogo e discípulo de Johann Pestalozzi, se interessava pelo fenômeno - então popularíssimo - conhecido como as “mesas girantes e falantes”. Muito comuns nos grandes salões europeus, esses eventos permitiam que as pessoas buscassem respostas às mais variadas questões, a partir das batidas que esses móveis efetuariam no chão. Questionador e cético, Leon Rivail é convidado por um grupo de amigos a investigar a prática. Percebendo a existências de certos padrões, ele passa a se dedicar às entrevistas com os médiuns (entendidos já nesse momento como aquelas pessoas que conseguiam intermediar o contato entre os vivos e os espíritos daqueles que já teriam

falecido)⁸. Conforme mencionado por Emerson Giumbelli: “O trabalho que havia se iniciado como um favor: cercado de prudências, converte-se - em função de indicações de ‘entidades espirituais’ - em uma missão e Rivail transforma-se em Allan Kardec, pseudônimo que adotaria pelo resto de sua vida” (GIUMBELLI, 1997, p. 57). Toda as entrevistas e pesquisas de Kardec estão estruturadas em cinco obras básicas, quais sejam: o Livro dos Espíritos (1857), o Livro dos Médiuns (1861), O Evangelho Segundo o Espiritismo (1864), O Céu e o Inferno (1865), A Gênese (1868). As datas se referem ao ano de publicação de cada obra. Segundo definição apresentada pelo próprio Allan Kardec:

O Espiritismo é, ao mesmo tempo, uma ciência de observação e uma doutrina filosófica. Como ciência prática ele consiste nas relações que se estabelecem entre nós e os Espíritos; como filosofia, compreende todas as consequências morais que dimanam dessas mesmas relações (KARDEC, 2013, p. 25).

Calcado nos ensinamentos cristãos; na crença nas existências corporais múltiplas (reencarnação); na possibilidade de contato com os espíritos que já teriam *desencarnado*; e na tendência natural e inequívoca dos espíritos à *evolução* (compreendida como seu aprimoramento moral), o movimento espírita ganha corpo e se estrutura na Europa, passando a ganhar mais adeptos e simpatizantes. Dentre eles destacam-se alguns nomes de peso, como o escritor Victor Hugo e o astrônomo Camille Flammarion. Com sua expansão, o espiritismo passa a ser duramente atacado pela Igreja Católica, com a inserção de todas suas obras no *Index*⁹, a partir de 1864 (GIUMBELLI, 1997).

A introdução do espiritismo no Brasil tem início ainda no século XIX, por volta de 1870. Em consonância com o movimento francês, os primeiros grupos espíritas a se constituírem no Brasil vão se identificar com as causas republicanas e abolicionistas, sendo que a Federação Espírita Brasileira se estrutura no Rio de Janeiro em 1884. Giumbelli (1997, p. 62) destaca que dentre os espíritas cariocas do final do XIX destacam-se os profissionais dos campos da medicina, engenharia e do exército, embora houvesse também representantes do funcionalismo público e algumas mulheres. Em comum, a maioria era oriunda de classes sociais mais privilegiadas.

⁸ Para mais informações sobre esse histórico do espiritismo-kardecista ver: <https://www.febnet.org.br/porta1/2019/06/12/historia-do-espiritismo/>.

⁹ O *Index Librorum Prohibitorum* era uma lista de publicações consideradas heréticas e proibidas pela Igreja Católica. Sua primeira versão remete ao século XVI, tendo sido abolida somente na primeira metade do século XX.

Inevitável refletir sobre as diversas influências que a umbanda sofreu do espiritismo-kardecista. Essa temática é vastamente explorada por autores como Antônio Vieira Filho (2006), Diana Brown (1994), Emerson Giumbelli (2010), Renato Ortiz (1991) e Waldemar Valente (1976). Ao refletirmos principalmente no contexto carioca em fins do século XIX e princípio do XX em que as duas religiões estavam se desenvolvendo e institucionalizando a partir de visões de mundo relativamente próximas (a ideia de reencarnação, as influências cristãs e a possibilidade de contato entre o mundo dos vivos e dos mortos), é praticamente impossível não pensar em um diálogo entre elas. Durante todo o tempo em que estamos realizando pesquisas de campo em terreiros umbandistas temos nos deparado pais e mães-de-santo que sugerem livros espíritas como bibliografia básica para uma compreensão ampliada dos fenômenos mediúnicos e da cosmovisão umbandista. Além disso, é muito comum nos depararmos com frases da literatura kardecista pintadas nas paredes dos terreiros ou nas páginas das redes sociais das casas.

De acordo com Antônio Vieira Filho (2006, p.31), a “sintaxe” da religião umbandista, isto é, as normas gerais de conduta e de compreensão e interpretação de mundo teriam sido fornecidas pelo espiritismo-kardecista, enquanto as tradições religiosas afro-brasileiras teriam aportado os personagens, práticas rituais e elementos litúrgicos. Dentre os elementos trazidos pelo kardecismo o autor destaca três: a noção de evolução espiritual; o ideal de trabalho espiritual caritativo enquanto finalidade maior dos espíritos; e a “depuração” das práticas mágicas, de modo a evitar tudo que pudesse ser representativo daquilo que os kardecistas consideravam como “espiritualmente atrasado”, a exemplo dos sacrifícios de animais. A opção por se afastar de algumas dessas práticas interpretadas como “atrasadas” teriam constituído, segundo Ortiz (1991), uma estratégia de legitimação e ampliação da aceitação da religião no contexto de sua institucionalização, nas primeiras décadas do século XX.

Houve um esforço muito claro no sentido de justificar todos os rituais em bases científicas, como é possível perceber numa série de reportagens publicadas quase diariamente do Diário de Notícias do Rio de Janeiro entre os dias 08/11/1932 e 17/01/1933. São colunas de tamanho considerável, eventualmente com ilustrações, redigidas por Leal de Souza - que viria a ser considerado um dos principais escritores da religião. Nelas o autor apresenta o que ele denomina “linha branca de umbanda” e vai desconstruindo uma série de argumentos normalmente empregados para desqualificar a religião. Essa desconstrução é fundamentada em explicações lógicas e racionais que remetem em diversos momentos à forma de apresentação da doutrina kardecista. No primeiro artigo, o próprio jornal introduz o autor como um especialista no tema, reforça o caráter meramente explicativo das reportagens

(negando enfaticamente qualquer intuito propagandista) e justifica-as em função de difusão da religião no Brasil e da curiosidade sobre o tema da “magia” no país, em consonância com o que também estaria ocorrendo na Europa e nos Estados Unidos (SOUZA; 1932a; p. 6). Conforme pode ser verificado na passagem a seguir, buscam-se bases científicas para o uso da cachaça e do fumo pelos pretos-velhos: “Pelas suas propriedades, [a cachaça] é uma espécie de desinfetante para certos fluidos; estimula outros, os bons; attrahe, pelas vibrações aromáticas, determinadas entidades. [...] A fumaça [*do fumo*] neutraliza os fluidos magnéticos adversos” (SOUZA, 1932c, p. 7).

A ideia de *evolução* do espiritismo kardecista também pode ser fortemente percebida na leitura comumente realizada da cosmologia umbandista. Conforme apresentado por Vieira Filho (2006, p. 30), há uma ordenação em termos evolutivos das figuras-chaves para a umbanda, iniciando-se com Deus, procedido pelos orixás, e, finalmente, as entidades - que também são “ranqueadas”, conforme veremos a seguir. Cabe aqui uma pequena contraposição a Vieira Filho, uma vez que o autor define esse “Deus” como “judaico-cristão”. Em nossa concepção, embora guarde as características cristãs, é inegável que há um diálogo dessa figura superior com *Nzambi*, *Mpungu* ou *Nzambimpungu* (em suas distintas denominações) das tradições *bantu*. No que se refere às entidades umbandistas elas seriam hierarquizadas também num *continuum* entre as mais e menos evoluídas espiritualmente. Embora haja alguma controvérsia nessa estruturação, os grupos associados aos pretos-velhos, caboclos, crianças (*erês*), baianos e a linha do oriente são usualmente colocados como mais evoluídos (por sua entrega à caridade e a bondade, e pelo devotamento com que auxiliam os que os procuram), sendo usualmente capitaneados pelos pretos-velhos. No outro extremo desse espectro estariam os exus e pomba-giras. Importante salientar que todos esses espíritos, independentemente de seu grau evolutivo estariam em constante processo de aprendizado, sendo a evolução um movimento contínuo.

Gisele d’Arruda menciona que: “afinal, como definiu José Maria Bitencourt [*escritor e estudioso da umbanda*], *a fronteira entre o kardecismo e a umbanda é um jardim de flores...*” (D’ARRUDA, 2010, p. 23). Julgamos essa passagem muito útil para compreendermos mais que as semelhanças entre as duas religiões, as diferenças. Talvez um dos principais elementos que as distanciem seja exatamente a presença dos elementos materiais na realização de rituais. Enquanto o kardecismo evita a ritualização de suas reuniões, bem como o uso de qualquer elemento físico (velas, ervas, cigarros, roupas específicas...), a umbanda orbita ao redor dessas práticas e itens. Entre a umbanda e o espiritismo-kardecista há, sem dúvida, um jardim repleto

com as rosas das pomba-giras, as guinés e alecrins dos pretos-velhos e as juremas dos caboclos.

Finda essa explanação mais genérica e aproveitando o gancho desses personagens que acabamos de mencionar, retomamos nosso alinhavo de memórias, analisando mais detidamente esses grupos de espíritos e a maneira como são construídos e vão construindo identidades coletivas, atualizando passados e influenciando no presente dos frequentadores e crentes.

3.2 UM CASACO DE RETALHOS

Retomando nossa metáfora inicial, convidamos o leitor a desvendar de que forma a umbanda e a centralidade dada à incorporação nos permitem remeter ao passado, interpretando-o, sentindo-o e atualizando-o cotidianamente nas *giras*. Importante aqui refletir sobre qual passado, ou melhor, *quais passados* são acionados. Há na figura das entidades umbandistas a seleção de uma miríade de pretéritos que vão sendo cuidadosamente cerzidos com os delicados fios do sagrado, impedindo seu esquecimento, atualizando seus sentidos e interferindo na forma como o presente é lido e interpretado.

Sigamos para a Choupana do Chico Baiano e Pai Elias e acompanhemos esse processo de tessitura a partir dos trajes rituais dos médiuns. Iniciemos aos treze dias do mês de maio, data comumente dedicado às celebrações dos pretos-velhos como veremos no capítulo seguinte. Estamos no ano de 2018, mas a celebração se repete nesse mesmo dia desde a fundação do terreiro. As longas saias de algodão cru ou branco recebem o acompanhamento de lenços cuidadosamente amarrados nas nuças dos médiuns ou, de maneira mais elaborada, turbantes de tecido também claro cujo complexo ato de envolver e laçar costuma tomar longos minutos. Por outro lado, há a presença de calças propositadamente mais curtas, deixando as canelas à mostra, complementada por camisas com tecidos claros. As cabeças são adornadas com chapéu de palha e um galhinho de arruda, enquanto um cigarro de palha se equilibra despreziosamente sobre a orelha. Nas mãos, bengalas de troncos e de galhos secos ou um cachimbo fumegante. No pescoço um longo rosário de contas de lágrimas.

Saltemos para Sexta-feira Santa, madrugada do dia vinte e nove para o dia trinta de março, também de 2018. O local é o mesmo, mas os trajes são outros. Um olhar rápido e desatento pode levar à conclusão que se trata daquilo que outrora se convencionou chamar de cabaré. A predominância do vermelho e do preto é patente. Saias longas, com camadas de babados dividem o espaço com espartilhos apertados, leques e decotes. Os cabelos soltos são

lindamente adornados com flores que também podem ser vistas nos pulsos e nas mãos, desviando a atenção da navalha meticulosamente guardada no cós da saia. No que diz respeito à vestimenta masculina, cartolas, trajes sociais, charutos e longas capas negras. Num dos cantos do salão, em meio às gargalhadas, ainda é possível ver um rapaz sorridente, um tanto ou quanto destoante. Calça de linho clara, camisa listrada de vermelho e branco. Chapéu estilo Panamá. Nas mãos um copo de cerveja e um cigarro.

Usualmente na umbanda a Sexta-Feira Santa é o dia dedicado ao “retorno” dos exus e pomba giras, após um período de ausência de *giras* dedicadas a eles. Há o entendimento de que durante a quaresma essas entidades se recolhem no plano espiritual para prestar contas de seus atos, ficando impossibilitadas de trabalhar nos terreiros. Durante esses dias eles devem responder a seus superiores acerca das ações e práticas que tiveram nos últimos meses. É interessante reforçar que na umbanda acredita-se que há uma hierarquia e uma delimitação de funções muito clara e rígida no plano espiritual, sendo que todos devem reportar a um espírito “superior”. Como os exus corresponderiam às entidades da linha da esquerda, mais próximas a nós, espíritos encarnados, eles estariam mais sujeitos a cometer atos considerados impróprios frente à noção de caridade que rege a umbanda e, conseqüentemente, são monitorados com mais atenção. Esse período finda na Semana Santa, quando eles finalmente podem retornar aos terreiros, caso sejam autorizados.

Os cenários descritos acima dizem respeito a dois grupos de entidades muito característicos da umbanda: os pretos-velhos e os exus/pomba giras/malandros. Optamos por descrevê-los por possuírem predicados muitos específicos, exteriorizados pela vestimenta. Dentre todos os passados possíveis no contexto majoritariamente urbano em que foi se institucionalizando, a umbanda foi selecionando os fragmentos (retalhos) de histórias e de figuras consideradas relevantes (usualmente personagens marginalizados, como ex-escravizados, indígenas, prostitutas, criminosos...), cerzindo-os cuidadosamente num todo (casaco) que viria a ser a própria religião. Essa metáfora com os retalhos vem a calhar sobretudo pelo fato de que os grupos que se apresentam na umbanda comungam nesse elemento comum da marginalização social. O retalho é aquela parte do tecido considerada, num primeiro olhar, como a sobra de um trabalho aparentemente finalizado. Prescindível e incômodo para muitos, é com eles que uma costureira cuidadosa borda lindas vestimentas, reunindo num único casaco, as mais diversas sobras, ou, sob um outro olhar, as distintas memórias que foram deixadas pelo caminho. O ato de vestir um turbante, uma saia de algodão, um espartilho ou um chapéu do Panamá joga luz, reinterpreta e outorga relevância a um passado que foi inúmeras vezes escamoteado por uma narrativa histórica oficial. Durante

os rituais da umbanda as sobras de história vão sendo cuidadosamente cerzidas, gerando novas leituras.

Fazendo uso mais didático dessa metáfora do casaco de retalhos, teríamos na umbanda a organização dos espíritos em grandes grupos que guardam semelhanças entre si. Cada qual poderia ser considerado como um desses retalhos, que ao serem costurados um ao outro dariam origem ao que seria a religião umbandista. Tal qual um casaco de mangas longas, há na umbanda uma espécie de divisão dos espíritos em dois “lados” ou “linhas”, direita e esquerda. Por direita compreendem-se, de maneira geral, os grupos de espíritos - também chamados de *entidades* - tidos como mais evoluídos - reminiscência de uma das principais influências do espiritismo kardecista sobre a umbanda. Conforme mencionamos anteriormente, toda a doutrina kardecista se baseia na noção de que os espíritos, encarnados e desencarnados, estão em constante evolução, estando cada qual em pontos distintos desse processo. A evolução aqui é compreendida num sentido de aprendizado moral, de desenvolvimento de sentimentos de amor, caridade e fraternidade. Haveria, dessa forma, espíritos mais ou menos adiantados nessa “caminhada” espiritual, sendo impossível retroceder. No cenário mais catastrófico ficaríamos estacionados num determinado nível de evolução por determinado período, até que retomássemos esse aprendizado. Dentre os espíritos “mais evoluídos”, ou de direita, isto é, que já teriam uma compreensão mais ampliada acerca do amor, destacam-se os pretos-velhos, que conforme já mencionamos, seriam os espíritos de ex-escravizados negros; os caboclos, associados aos indígenas nativos das Américas; e os *erês*, que seriam os espíritos de crianças¹⁰. A esquerda congregaria os espíritos que estariam mais próximos a nós - entende-se por “nós” aqui os espíritos “encarnados” na Terra, considerados ainda em níveis menos evoluídos. O dirigente de um dos terreiros que frequentei mencionou certa vez que os espíritos da esquerda seriam uma espécie de polícia do plano espiritual, atuando no sentido de estabelecer a justiça sem medir os meios ou recursos para tanto. Esse grupo seria constituído por exus e pomba giras, compreendidos como os espíritos de criminosos, ex-presidiários, profissionais liberais, trabalhadores “da noite” (como artistas, cantores e dançarinos), prostitutas, dentre outros.

¹⁰ É interessante notar que os *erês* talvez sejam as entidades menos estudadas da umbanda. Durante todos esses dedicados ao estudo da religião não encontrei nada além de breves menções em textos maiores dedicados a outras entidades ou aspectos umbandistas. Os médiuns, quando se declaram incorporados por esses espíritos, costumam comer muitos doces e usar velas coloridas, sobretudo amarela, azul e rosa (todas em tons mais claros). Em alguns momentos cheguei a perguntar um pouco acerca de suas histórias, mas normalmente obtive um sonoro choro como resposta, além de um pedido de desculpas já que os relatos seriam muito tristes. Por duas vezes os médiuns, declarando-se incorporados, relataram uma narrativa de morte trágica. Fica esse tema como sugestão para estudos futuros.

É interessante mencionar que há terreiros que não consideram a linha de esquerda como parte integrante da umbanda, associando-a a trabalhos maléficos e a outra religião, denominada quimbanda. No caso da nossa pesquisa, especificamente, todas as casas cultuavam as entidades da direita e da esquerda, reconhecendo a importância desse equilíbrio para o bom andamento da casa e da vida dos médiuns e frequentadores. Durante uma entrevista realizada com mãe Leila Rodrigues, responsável pela Tenda Pai José do Congo desde 1980, em São João del-Rei, ela mencionou que manter os trabalhos de um terreiro com estabilidade só seria possível com a atuação dos “guias” de direita e de esquerda. Seria como o ato de caminhar: maior segurança somente seria alcançada com a firmeza dividida entre as “duas pernas” (REZENDE, 2017).

Seguindo nossa explicação, salientamos que, tal como qualquer roupa, há, eventualmente a necessidade de remendar algumas partes, realizando enxertos de outros pedaços de tecidos mais novos. Essa seria uma realidade constante na umbanda, com a integração de novos grupos ao longo do tempo, refletindo diretamente movimentos na própria sociedade. Concone (*in* PRANDI, 2001) menciona o aparecimento das linhas de baianos quando as migrações internas começaram a ocorrer no Brasil; e das figuras orientais e asiáticas, coincidindo com a imigração de japoneses para o país.

Cabe ressaltar ainda a existência de certa fluidez entre esses dois campos da direita e da esquerda. Eventualmente um retalho cuja tonalidade se adequaria melhor à manga direita acaba cerzido no outro oposto. Um preto-velho, por exemplo, usualmente associado à direita, pode “atuar” na esquerda. Dentro da umbanda esses casos são chamados de entidades “cruzadas”, já que elas poderiam transitar entre os dois lados. Buscaremos tornar esse conceito mais claro através de um exemplo. Ao pensarmos na figura de um preto-velho umbandista, normalmente o compreendemos a partir de um grau de evolução mais elevado, ou seja, um ser com uma compreensão mais ampliada acerca do amor, da caridade e de uma série de outros valores, como a humildade, o perdão e a benevolência. Espera-se do médium que se declara incorporado por ele um comportamento mais amoroso, carinhoso, paciente e tolerante. O que ocorre na prática é, eventualmente, a apresentação de um espírito de preto-velho com características muitas vezes mais associadas a um exu, por exemplo. Vocabulário mais grosseiro, apresentação de opiniões e ideias de maneira mais direta e agressiva, uma certa altivez na fala e na postura. Neste caso, denomina-se, na linguagem dos terreiros, esta entidade de “cruzada”, isto é, embora pertença originalmente à categoria dos pretos-velhos, ela guarda características muito próximas aos exus.

Retomemos, então, a questão do caráter socialmente marginalizado dos espíritos presentes na umbanda. Conforme destacado por autoras como Rougeon (2017), Maggie (2001), Concone (*in* PRANDI, 2001) e Souza (2006), a religião “[...] opera uma inversão simbólica da ordem social brasileira ao atribuir poderes mágicos a essas figuras subalternas” (ROUGEON, 2017, p. 285, *tradução nossa*¹¹). Confere-se às entidades a possibilidade de gerenciar os problemas e dificuldades dos consulentes, influenciando diretamente em suas ações e muitas vezes oferecendo soluções durante os atendimentos. É possível vislumbrar nos terreiros cenas extremamente simbólicas que ilustram essa inversão e atuam, ainda que sutilmente, na desconstrução de uma realidade perversamente preconceituosa. Um bom exemplo são os momentos em que um consulente branco, oriundo da classe alta, se ajoelha perante um médium negro cujos trejeitos, fala e postura remetem diretamente a um ex-escravizado, solicitando, entre lágrimas, sua benção e seu auxílio. Obviamente não há nenhum pré-requisito com relação a médiuns e consulentes, ambos podem ser brancos, negros, de ascendência asiática, estrangeiros etc. Mas a construção imagética desse cenário em que um consulente branco se ajoelha e clama o auxílio de um médium negro, trajando toda as “vestes-memórias” de um ex-escravizado carrega consigo uma potência histórica/mnemônica inegável. Outra cena muito comum nos terreiros que também chama atenção ocorre nos momentos em que um médium branco declara incorporar um corpo negro, um preto-velho, por exemplo. Conforme temos abordado desde o princípio deste capítulo em nossa metáfora com o ato de vestir, essa prática de trajar memórias nos terreiros traz consigo uma carga identitária muito intensa, tornada explícita sobretudo através dessas construções imagéticas com as quais nos deparamos no decorrer das giras. Desenvolveremos melhor essa temática ao final deste capítulo.

Ainda no que diz respeito aos pretos-velhos cabe mencionar que essa denominação mais genérica funciona como um grande guarda-chuvas, sob o qual atuam distintos espíritos. Esse ponto é essencial para o desenvolvimento da presente pesquisa, sobretudo a partir do próximo capítulo. Quando nos referimos aos *pretos-velhos* estamos tratando, de acordo com a construção simbólica da umbanda, de um grupo de espíritos distintos cada qual com sua história prévia, suas preferências, suas percepções e suas maneiras de agir. Sob essa caracterização “pretos-velhos”, assim definida, usualmente, em função de um vínculo comum com um passado escravista, com a África (seja por nascimento ou ancestralidade) e com

¹¹ [...] opère une inversion symbolique de l'ordre social brésilien en attribuant des pouvoirs magique à ces figures subalternes.

valores como humildade, paciência e sabedoria¹², teríamos uma miríade de espíritos, cada qual com suas especificidades. Como bem descrito por Carina Moreira (2009) ao mesmo tempo em que há traços generalizadores, notam-se elementos individualizadores, ou uma “personalização dos estereótipos”. Sendo assim, apesar de praticamente todos os médiuns observados apresentarem tremor em algum membro, se apoiarem em bengalas e demonstrarem muita paciência no ato de ouvir os consulentes quando se declaram incorporados, eles também possuem um modo de falar, preferências quanto a bebidas e narrativas de vida completamente distintos entre si. Essa percepção é válida inclusive para médiuns distintos que declaram trabalhar com pretos-velhos de mesmo nome (por exemplo, dois médiuns que trabalham com Vovó Maria Conga); e para um mesmo médium que declara receber dois ou mais pretos-velhos diferentes (um mesmo médium que trabalha alternadamente com Pai Simão e Pai Antônio, por exemplo). É interessante ressaltar, ainda, que esses valores e traços normalmente atribuídos aos pretos-velhos podem e devem ser relativizados. Um olhar mais atento nos leva a elaborações mais complexas e muito diversas de pretos-velhos, conforme pretendemos demonstrar nos próximos capítulos.

Previamente a uma análise mais detida dos rituais, é relevante mencionar a presença dos orixás na umbanda. Centrais em outras religiões de matriz africana como o candomblé, o batuque e o *omolokô*, os orixás permanecem como forças mais intangíveis na umbanda, ainda que extremamente importantes. Eles consistiriam em potências intermediárias entre o Deus único e as entidades, fazendo-se presente nos terreiros de maneira indireta, isto é, não há a “incorporação” deles nos médiuns¹³. Sua presença na umbanda é quantitativamente mais restrita - há, no geral, um número menor de orixás - e suas narrativas (centrais para a construção simbólica do candomblé, por exemplo) são simplificadas (VIEIRA FILHO, 2006, p. 33). Há uma vasta literatura a respeito da divisão das entidades umbandistas em sete “linhas”. O objetivo dessa classificação seria agrupar os espíritos “de acordo com afinidades intelectuais e morais, origem étnica e, principalmente, segundo o estágio de evolução espiritual em que se encontram” (MAGNANI, 1986, p. 33). Cada linha seria “chefiada” por um orixá, cuja vibração predominaria sobre os espíritos a ele submetidos. Por exemplo, sob a

¹² É possível encontrar essa descrição em quase toda a bibliografia específica sobre a umbanda, como em Magnani (1986), Ortiz (1991), Prandi (2001), e ainda nas falas dos frequentadores dos terreiros - Rezende (2017), Souza (2006).

¹³ Necessário mencionar que o termo “incorporação” não é usado, mesmo em outras religiões como o candomblé, para se referir aos orixás. Acredita-se que eles habitam dentro de nós, por isso nos cultos em que eles atuam de maneira mais direta, diz-se que o médium “vira” no orixá, como uma força de dentro para fora. Ao contrário das *entidades* umbandistas, cuja interferência proviria de fora, num sentido externo - interno.

linha chefiada por Oxóssi, orixá associado às matas, estaria um grupo de entidades que atuariam a partir das energias da terra e de determinadas folhas. Entidades pertencentes a uma mesma falange - compreendidas como os grupos que mencionamos anteriormente (pretos-velhos, caboclos, exus...) poderiam estar divididas em linhas distintas. Seria possível, por exemplo, encontrar um caboclo associado à linha ou vibração de Iansã e outro à de Ogum.

Em trabalhos anteriores (REZENDE, 2017) mencionei a baixa aderência dessa classificação na prática dos terreiros. Em todos os anos de pesquisa de campo dedicados ao tema me deparei com pouquíssimos locais que tinham conhecimento ou remetiam a esse esquema de organização. Encontrei ressonância dessa percepção no trabalho de Antônio Vieira Filho (2006, p. 39), que menciona essa estruturação como “absolutamente ausente do cotidiano das tendas”, tratando-se muito mais de “um esforço codificador dos intelectuais da religião”. Isso posto, julgamos desnecessário maior aprofundamento analítico no tema.

Em termos de hierarquia no plano físico, a segmentação de cargos e funções na umbanda é bem menos rígida que no candomblé, por exemplo. Usualmente há nos terreiros a presença de um pai ou mãe-de-santo, responsável maior pelas funções religiosas. Interessante notar que em Montevidéu, das três casas pesquisadas, havia um compartilhamento dessa função entre duas ou mais pessoas. Há ainda, sobretudo nas casas maiores, a presença de funções administrativas e burocráticas, como de presidente (que não se confunde com o pai ou mãe-de-santo), secretário, zelador e tesoureiro. Em termos espirituais, há sempre uma entidade que “coordena” os trabalhos da casa e é, normalmente, aquela que dá o nome ao terreiro.

Retomando nossa metáfora do casaco de retalhos, não podemos perder de vista quais retalhos são esses que foram escolhidos para serem trajados diariamente nos mais diversos terreiros. Conforme mencionado por Stallybrass (2008, p. 10-11), “quando nossos pais, os nossos amigos e os nossos amantes morrem, as roupas ainda ficam lá, penduradas em seus armários, sustentando seus gestos ao mesmo tempo confortadores e aterradores, tocando os vivos com os mortos”. Dentre todas as peças e pedaços de tecidos que estavam disponíveis, elegeram-se alguns: as “memórias”, que tanto no jargão técnico da costura quanto na historiografia se referem às lembranças deixadas no tempo e reinterpretadas no presente. No cenário umbandista, sobressaem as memórias subalternas, de grupos excluídos e que, tal como apresentado no mito fundador, não lograram ocupar os espaços que lhe eram devidos em outros meios, e, por isso, teriam tido que fundar um novo ambiente. Dentre elas, destacamos aquela que nos é mais cara por ser nosso tema de pesquisa: as memórias da escravidão.

3.3 VESTINDO O PASSADO: UMA BREVE APRESENTAÇÃO DOS TERREIROS E DAS *GIRAS* UMBANDISTAS

Os pretos-velhos são os espíritos dos antigos escravos negros que pela sua humildade tornaram-se participantes da ‘Lei de Umbanda’. Quando eles descem o neófito se curva, retorcendo-se como um velho esmagado pelo peso dos anos [...]. Falam com uma voz rouca, mas suave, cheia de afeição, o que transmite uma sensação de segurança e familiaridade àqueles que vem consultá-los. (ORTIZ, 1981, p.73).

E como se assim, eu tivesse me livrando de um corpo de um velho, sabe? A dor na coluna, a coluna dói, eu sinto o pé meio encravado assim, a voz tá diferente e depois de um tempo normaliza, então a voz meio cansada, cansada de falar e tal. Eu me sinto tranquilo também, por um tempo. [...] Fico muito zozzo, mas depois de um tempo volta também, agora uma sensação que eu sempre tive foi de uma tranquilidade depois de tudo, mas uma tranquilidade como se naquele instante eu estivesse acolhido e nada pudesse me afetar, sabe? (Entrevista de Zilvan Lima, médium de São João del-Rei, MG)¹⁴.

Os trechos acima transcritos, embora de origem bastante distintas, narram a forma como os pretos-velhos são percebidos (primeira passagem) e sentidos (segunda) nos rituais umbandistas. Independentemente do ponto de vista, nota-se a centralidade do corpo na religião. Conforme apresentado por Gregório de Queiroz, “o que acontece durante o rito da umbanda acontece no corpo e por meio do corpo. Utilizar o termo incorporação ao invés de possessão salienta a importância do corpo” (QUEIROZ, 2017, p. 321). Nesse ponto é possível iniciar um diálogo com autores como Sérgio Costa (2006) e sua defesa do corpo como sustentáculo das políticas de resistência no Atlântico Negro, ecoando os trabalhos de Paul Gilroy (2012) e Stuart Hall (2018). Dotar de materialidade, ainda que num sentido religioso, esse corpo negro, de maneira repetida e cotidiana em terreiros umbandistas em todo o Brasil, no Uruguai e numa série de outros países onde a umbanda está presente diz muito sobre as formas como as memórias desse corpo subsistiram ao longo dos anos e através das fronteiras geográficas. Nas palavras de Costa:

[...] o corpo é parte inseparável do processo de articulação do sujeito que se opõe à dominação. Isto é, a articulação da *différance* apresenta uma dimensão corporal óbvia. Posicionar-se é, em alguma medida, performa-se, manifestar-se presente com o corpo e seus movimentos. Não existe, nos

¹⁴ Entrevista concedida por Zilvan Lima, em 28 de setembro de 2016 (REZENDE, 2017). Zilvan é médium de um preto-velho e no momento da entrevista atuava num terreiro de umbanda, jurema sagrada e candomblé em São João del-Rei.

sistemas de representações, uma posição neutra para o corpo, o corpo é sempre um signo ao qual se atribui significado (COSTA, 2006, p, 120).

Compreendemos que a corporificação dessa memória do corpo de um ex-escravizado nos terreiros diz muito sobre aquilo que deve ser rememorado. Extrapolando essa visão restrita somente ao corpo, compreendemos que o ambiente também exerce um papel essencial na lógica umbandista. Ambos se “vestem” de memória: performam-se apresentando ideias, memórias e opiniões. Ao fazê-lo vão nos dizendo sobre que passados importam, como eles influem sobre o presente e quais as expectativas de futuro eles encerram. Acompanhemos a seguir uma descrição mais pormenorizada dos terreiros e suas práticas, perscrutando suas organizações, desenhos e motivações.

Para iniciar essa incursão mais direta no universo umbandista, previamente a uma descrição mais específica do nosso campo de pesquisa, julgamos ser necessária uma caracterização dos espaços e rituais de maneira geral. Embora haja, obviamente especificidades em cada casa, há um arranjo arquitetônico mais genérico que pode ser percebido em praticamente qualquer terreiro umbandista. Logo na entrada das casas há, normalmente de maneira discreta, um local dedicado aos exus e pomba giras, considerados os protetores dos “portões”. São eles os responsáveis por controlar a “entrada” e a “saída” dos terreiros, tanto no plano físico quanto espiritual. Ali são acesas velas e colocadas firmezas¹⁵ para essas entidades, representadas através de imagens e símbolos (tridentes, caveiras, figuras de homens com longas capas e mulheres com longos vestidos vermelhos ou seminuas).

Há, quase sempre, um espaço aberto onde estão muitas plantas, usualmente necessárias às práticas rituais. Dentre as mais corriqueiras estão arruda, abre-caminho, mirra, espada de São Jorge, comigo-ninguém-pode, saião, manjerição, guiné, alecrim do campo, boldo e roseiras vermelhas. Elas atuam no equilíbrio energético da casa, protegendo o espaço e purificando as energias, além de serem colhidas para uso em benzimentos, banhos variados e chás.

Todo terreiro conta também com um espaço maior, como um galpão. Nesse local há uma separação discreta ainda que muito significativa entre a “assembleia” e o espaço sagrado. O primeiro normalmente é composto por bancos ou cadeiras alinhados como numa igreja. Ali se organizam os consulentes que aguardam atendimento com as entidades. O segundo é um espaço mais amplo, normalmente livre no centro e com pequenas banquetas ou tocos nas

¹⁵ As firmezas são objetos, bebidas ou comidas que concentrariam energias e seriam ofertados às entidades. No caso dos exus, por exemplo, costuma-se colocar cachaça, enquanto às pomba-giras geralmente são ofertados espumantes.

margens, formando um semicírculo. Ao centro, numa das extremidades, localiza-se o altar, com uma mesa grande, repleta de imagens e velas. Na parede ou sobre essa mesma mesa, uma escada formando um “V” invertido, com três degraus de cada lado e um no centro, mais alto. No espaço superior localiza-se invariavelmente uma imagem de Jesus, enquanto nos demais degraus pode-se encontrar uma combinação variada de santos católicos ou imagens de orixás, dependendo do terreiro. Ao lado de cada banqueta ou pedaço de toco, no espaço mais amplo desse salão, também estão velas, terços, bengalas, imagens de santos, pretos-velhos, caboclos, dentre outros itens. Para além desses espaços comuns, há locais mais reservados aos filhos-da-casa, que variam de acordo com o terreiro e cujo acesso não é permitido aos consulentes e visitantes.

Convidamos o leitor a nos acompanhar então a uma típica *gira* de atendimento ou de caridade, quando pessoas de fora da casa podem participar e se consultar com as entidades. Optamos por descrever uma *gira* de pretos-velhos, já que este é o tema central de nossa pesquisa. Salientamos, contudo, que há *giras* dedicadas a todas as entidades (caboclos, exus, marinheiros, baianos...), cada qual com suas especificidades. Peço licença, nesse momento para narrar o ritual tal qual ocorre na Choupana do Chico Baiano e Pai Elias, terreiro em São João del-Rei ao qual estou vinculada como filha-de-santo¹⁶, e, por isso, tive um envolvimento mais direto¹⁷. A narrativa privilegia a perspectiva de alguém pertencente ao terreiro, embora esta não difira de maneira muito radical da visão do consulente¹⁸.

Desde a entrada no ambiente do terreiro o participante vai se envolvendo com inúmeros estímulos sensoriais que almejam um contato com o sagrado. Usualmente o presidente ou zelador já fez as “firmezas” da casa, isto é, já acendeu inúmeras velas nos altares, colocou os coités ou xícaras com o café próximos às imagens de pretos-velhos, recolheu algumas folhas como a arruda e o manjerição que foram devidamente alocados em um jarro com água no centro do salão. Ao fundo é possível ouvir um antigo aparelho de som que reproduz baixinho pontos cantados de pretos-velhos, enquanto os *ogãs* - responsáveis pelo toque dos tambores - vão afinando e aquecendo os instrumentos. Ao ingressar nesse ambiente somos tomados por essa profusão de cheiros e sons. É como se encontrássemos

¹⁶ Filho-de-santo é a denominação utilizada para se referir àqueles que foram aceitos e fazem parte de um terreiro, cumprindo distintas funções na casa (médium, *cambone*, zelador...).

¹⁷ Voltarei a tratar desses trânsitos de umbandista e pesquisadora ainda neste capítulo.

¹⁸ Consulentes é a denominação dada a todas as pessoas que buscam um terreiro com vistas a se consultar com uma das entidades durante uma *gira* de caridade/atendimento. Eles não possuem qualquer vínculo ou responsabilidade com o terreiro.

nosso casaco de retalhos e retirássemos-lo dos fundos do guarda-roupas onde nos aguardava. Mas ainda não o vestimos de fato.

Após o acendimento de mais velas e da colocação de mais cafés ao redor do salão (cada filho-da-casa deve fazer as “firmezas” devidas para a entidade de sua proteção), o que amplifica os aromas, o ritual se inicia. Rezas católicas são entoadas, procedidas por uma série de pontos cantados que agradecem o auxílio de Deus, dos orixás e, finalmente, dos espíritos, solicitando sua intercessão nos trabalhos daquele dia. Somente então são entoados os pontos dedicados aos pretos-velhos. Remetendo de maneira direta a fatos, personagens e situações do período escravista, essas cantigas vão embalando os médiuns, envolvendo-os até que ocorra a declarada incorporação. Seguem alguns exemplos:

No tempo do cativo, quando o senhor me batia. Eu gritava por Nossa Senhora, ai meu Deus, quando a chibata doía.

Preto-velho que nasceu no cativo, hoje baixa no terreiro de cachimbo e pé no chão. Pega na pomba, risca ponto e faz mironga... Saravá Maria Conga, sarava meu Pai João!

Maria Conga lavadeira de sinhá, já lavou roupa de chita no ribeirão de iaá.

Preto-velho senta no tronco, faz o sinal da cruz. Pede proteção a Zambi para os filhos de Jesus.¹⁹

A toada dos atabaques, o envolvimento com as letras e os aromas e o próprio vislumbre de todos aqueles tecidos brancos em meio à fumaça das velas vão atuando como um convite direcionado aos presentes para que vistam, cada um a seu modo, esse casaco de retalhos. No caso dos médiuns esse convite é mais incisivo, com a curvatura das costas (tal como descrito por Ortiz na introdução desse tópico) ou a dor na coluna e em alguns membros (como descrito pelo médium Zilvan Lima, também transcrita no início). A forma como os médiuns se sentem, se portam e se apresentam é uma maneira de interpretar a memória que aceitaram trajar. Tal qual um casaco eles adaptam essa memória a seus corpos, moldando-os à percepção que construíram acerca desse passado. No caso dos consulentes o processo é parecido, ainda que menos profundo. Todos esses constrangimentos proporcionados pelo ambiente, aliados ao roçar das ervas no momento dos benzimentos, do toque suave das mãos do médium, a voz e a risada mansas adotadas por este ao conversar, e o sabor do café degustado após uma oferta irrecusável, levam-nos também a esse ato de vestir o passado.

¹⁹ Todos os pontos transcritos aqui foram copiados do caderno da *ogã* Eliana Trindade, da Choupana do Chico Baiano e Pai Elias, em São João del-Rei.

Stallybrass (2008, p. 10) menciona que “a mágica da roupa está no fato de que ela nos recebe: recebe nosso cheiro, nosso suor; recebe até mesmo nossa forma”. E talvez esse seja um caminho interessante para se pensar esse ato de vestir memórias na umbanda, mas especificamente essas memórias do cativo. Há uma via de mão dupla. Da mesma forma que os médiuns e consulentes se abrem e aceitam, de distintas formas, vestir esse passado; esse passado recebe os seus aportes. Ele é visto, analisado e elaborado à luz de visões, defeitos, dificuldades e interpretações. Os responsáveis por cozer os retalhos são todos os que organizam e se dedicam aos rituais diariamente nos terreiros. Por isso o casaco nunca é o mesmo. Ou para retomar uma metáfora que usamos no primeiro capítulo, a tela que Penélope refaz diariamente à espera do retorno de Ulisses pode ser semelhante, mas não é idêntica à anterior.

Em trabalhos anteriores apresentamos as conclusões que chegamos com relação a essas percepções dos consulentes com relação aos pretos-velhos especificamente²⁰. As interpretações e visões acerca de um passado escravista se enredam às memórias pessoais e familiares, trazendo à tona questões do presente. Transcrevemos a seguir as falas de Eliane Trindade, Marilaine Rodrigues e Simone de Assis, as duas primeiras médiuns umbandistas e filhas-de-santo e a terceira frequentadora de terreiros em São João del-Rei.

Eu descrevo os pretos-velhos pra mim como um avô, aquele avô que você chega, que você desabafa, porque eles têm esse lado. Por isso que chama lá, Vovô isso, Vovó Balbina e tal. Porque a gente tem esse lado mesmo de eles serem os avós nossos.²¹

Eu vejo assim, os pretos-velhos, imagino eles bem velhos, bem velhos, assim, sofridos, porque a história dos pretos-velhos, a maioria veio da África, na época dos escravos. [...] Eu vejo, imagino eles, bem velhinhos, bem sofridos, calmo, tranquilos, e imagino eles uns doutores da vida.²²

Aí trazer essa memória do preto-velho é trazer um pouco da própria história em si e pras pessoas conhecerem mesmo, e olhar com respeito. [...] Eu acho que é forte, a minha identificação. É! Porque assim, eu sou uma preta!²³

Conjugando as conclusões a que chegamos nessas pesquisas aos aportes que tivemos posteriormente percebemos nitidamente como as memórias da escravidão são elaboradas e se ajustam aos anseios e interpretações dos médiuns e consulentes. Um reflexo direto desse elemento é a conclusão alcançada ainda em minha pesquisa de mestrado, de que o olhar de

²⁰ Ver REZENDE (2017).

²¹ Entrevista concedida por Eliane Trindade em 10 de novembro de 2016.

²² Entrevista concedida por Marilaine Rodrigues em 30 de setembro de 2016.

²³ Entrevista concedida por Simone de Assis em 27 de setembro de 2016.

uma pessoa que se reconhece enquanto negra sobre os pretos-velhos tende a ser distinto ao daqueles que se apresentam como brancos. As formas de elaboração e interpretação da memória do cativo dependem diretamente do presente. Há um termo no inglês utilizado sobretudo para se tratar de roupas cujas traduções no português não alcançam plenamente seu sentido: o verbo *to suit*. Quando se diz que uma roupa *suits you*, passa-se a ideia de que ela se adequa, se harmoniza perfeitamente ao seu corpo e a sua personalidade, normalmente após os ajustes empreendidos pelo próprio “modelo” (puxa-se um pedaço do tecido, faz-se uma bainha ou acrescenta-se um acessório). É aproximadamente essa a ideia que norteia o processo de elaboração das memórias nos terreiros umbandistas. As visões de cada médium e de cada frequentador vão, de alguma forma, *suiting* (se adequando, se ajustando) a esse passado que é coletivamente elaborado nesse espaço sagrado.

Redirecionando nossas lentes para a religião umbandista de maneira mais geral, recordamos que grande parte dessas memórias subalternas trabalhadas na umbanda constituem elementos de um passado comum a diversos países, sobretudo aos americanos. Ao ser observado e conhecido em outros locais, nosso “casaco de retalhos” é exportado e, posteriormente, passa a servir de inspiração, sendo cerzido pelas realidades e percepções específicas de outras regiões. Considerando a necessidade dessa ampliação do olhar para o contexto internacional em função do nosso objeto de pesquisa, convidamos o leitor a nos acompanhar nessa breve viagem cujo intuito é compreender um pouco melhor a internacionalização da umbanda.

3.3.1 Internacionalizando um casaco de retalhos

Ao refletirmos acerca das trocas e intercâmbios transnacionais tendemos a centralizar nosso olhar para os bens materiais, o comércio de mercadorias, sejam itens de primeira necessidade ou supérfluos. Há, entretanto, um trânsito enorme e de complexa mensuração de bens culturais, em que se enquadram peças teatrais, produções musicais e cinematográficas, ideias e filosofias, dentre outros. No interior desse fluxo também podem ser analisadas as religiões.

Durante nossas investigações nos deparamos com alguns artigos que mencionam o aparecimento e a difusão de terreiros de religiões afro-brasileiras na Europa (PORDEUS JR., 2009), no Japão (ARAKAKI *in* ROCHA; VÁSQUEZ, 2016) e sobretudo no Mercosul (ORO, 1999 e FRIGERIO *in* ROCHA; VÁSQUEZ, 2016). Tendo como base esses trabalhos, partimos para uma breve pesquisa na internet em busca dos terreiros existentes nesses países.

Há uma quantidade considerável de locais de culto de umbanda e candomblé que mantêm páginas na *web* e no *facebook*, onde divulgam os horários dos ritos, além de fotos e vídeos. O que nos chamou a atenção, no entanto, é que a maioria desses terreiros é comandada e frequentada por brasileiros que se mudaram para esses países, principalmente nos casos do Japão, Europa e Estados Unidos. Dentre essas regiões gostaríamos de destacar rapidamente o país asiático. A antropóloga Ushi Arakaki - em entrevista concedida a Márcia Junges (JUNGES, 2013) - trata sobre sua vasta pesquisa acerca da religiosidade de brasileiros que emigraram para o Japão, remontando a chegada da umbanda ao país à década de 1990. De acordo com essa autora havia, em 2013, dez terreiros no Japão, todos comandados por imigrantes nipo-brasileiros. Embora a investigação seja extremamente interessante gostaríamos de destacar um ponto específico, referente às entidades. Conforme mencionamos anteriormente, em diálogo com o trabalho de Maria Helena Concone (*in* PRANDI, 2001) há uma fluidez e um dinamismo muito grandes na umbanda, com sua possibilidade de adaptação às realidades e memórias locais. Nosso casaco de retalhos vai ganhando tecido com estampas e remendos próprios de cada região. No caso japonês, os pretos-velhos passam a atuar nos benzimentos e curas ao lado de monges budistas, enquanto à força dos exus congrega-se a dos samurais (JUNGES, 2013).

Seguimos nossa viagem retornando à América, a realidades geográficas e históricas mais próximas às nossas. Argentina e Uruguai são os dois locais onde a presença das religiões afro-brasileiras remete a décadas mais remotas (anos 1950-1960), e nos quais, atualmente, essas crenças já adquiriram uma dinâmica própria, muitas vezes desvinculada de terreiros ou lideranças brasileiras. Boa parte das casas já conta com uruguaios e argentinos como pais/mães-de-santo e os rituais são conduzidos em espanhol. O livro de Ari Pedro Oro (1999), *Axé Mercosul*, trata especificamente dessa transnacionalização das religiões afro-brasileiras para o bloco - embora exclua o Paraguai de suas análises. O autor traça as raízes desse movimento de expansão das religiões e a forma, muitas vezes conflituosa, como foram se estabelecendo na Argentina e no Uruguai até os anos 1990. Terreiros de umbanda e batuque teriam começado a surgir nos dois países a partir das décadas de 1950 e 1960 com a migração de pais e mães-de-santo do Rio Grande do Sul, sobretudo de Porto Alegre e das cidades de fronteira para essas regiões. Com o passar do tempo essas lideranças foram iniciando novos adeptos, que passaram a inaugurar suas próprias casas (ou *templos*, como são chamados lá) em seus países. No período de publicação do livro havia, segundo Oro cerca de mil terreiros na Argentina e trezentos no Uruguai (dos quais duzentos somente em Montevideu). Encontramos dados mais recentes para estes números no caso argentino em trabalho de

Frigerio e Lamborghini (2011). Segundo os pesquisadores, em 2011, já haveria entre 3.000 e 4.000 em todo o país. Infelizmente não localizamos dados atualizados para o caso uruguaio.

Nosso maior interesse em mencionar essa transnacionalização religiosa nos casos latino-americanos diz respeito à maneira como a umbanda e suas entidades foram recebidas e transformadas, como nosso casaco foi ajustado e moldado às realidades nacionais. Embora guardando fortes semelhanças com as memórias brasileiras, há especificidades que não podem ser ignoradas. Apesar de não termos encontrado artigos ou estudos voltados a este tema, nos deparamos com algumas situações bastante relevantes em nossa pesquisa de campo em Montevideu, às quais retornaremos com mais cuidado nos capítulos seguintes. Por hora, gostaríamos de salientar duas situações em que novos tecidos foram entrelaçados ao casaco umbandista em terras platinas. O primeiro diz respeito à linhagem dos caboclos. Durante entrevista com a responsável por um terreiro, a senhora Myriam Guerrero, ela mencionou que sua mãe também era médium e trabalhava realizando atendimentos através da declarada incorporação de um indígena da tribo *charrua*, cuja memória popular apresenta como um grupo de guerreiros que teriam habitado o Uruguai e sido quase integralmente dizimados pelos espanhóis. Durante a conversa, ela fez questão de reforçar que não se tratava de um tupi-guarani (mais associado ao Brasil). Um segundo caso se refere à forte presença em todos os templos de uma linhagem de espíritos que não encontrei em nenhum terreiro no Brasil: os africanos. Voltaremos mais detidamente a eles no capítulo três, mas gostaríamos de ressaltar que tivemos a oportunidade de entrevistar um médium no momento em que se declarava incorporado pelo espírito de um africano. Infelizmente não fomos autorizados a gravar essa conversa e sequer a recontar sua narrativa, mas cabe citar que ele foi o único que mencionou ter sido escravizado no Uruguai, vinculando seu relato diretamente à abolição do cativo e à guerra civil no país.

Todas essas nuances já vão nos encaminhando para uma descrição mais pormenorizada do nosso campo de trabalho específico, os terreiros em São João del-Rei, Minas Gerais, Brasil; e aqueles em Montevideu, Uruguai. Sigamos, então, para essas cidades e os grupos pesquisados.

3.4 O CAMPO: UM CAMINHO SEM VOLTA

Almejamos empreender neste tópico uma apresentação mais pormenorizada do nosso campo de estudo. Embora nossa tese esteja alicerçada na historiografia ela se beneficia de maneira direta dos aportes metodológicos da antropologia. É nesse diálogo que buscamos nos

equilibrar ao longo do estudo e nesse momento de apresentação de resultados. Vagner Silva (2015), ao tratar das pesquisas de campo em terreiros de religiões afro-brasileiras, menciona que o envolvimento de um pesquisador com o campo deve se iniciar previamente ao seu “desembarque na aldeia” e prosseguir mesmo quando ele já a abandonou. O longo e gradual processo de construção do “campo” se inicia com as leituras prévias acerca do tema, as buscas pelos locais a serem pesquisados, as visitas iniciais e se estende aos contatos que prosseguem, finda a pesquisa, e que se transformam, em diversos momentos, em laços de respeito mútuo, quando não de amizade. Partamos, então, para essa descrição mais pormenorizada de nosso “campo”.

3.4.1 Os terreiros e as entrevistas

Conforme mencionamos anteriormente, a opção pela realização de uma pesquisa centralizada na história oral, sobretudo numa história oral voltada para o campo religioso, com o entrevistado imerso em ritualísticas específicas suscitou inúmeros desafios ao longo do percurso. Sucedendo as primeiras visitas e conversas, em praticamente todos os terreiros pesquisados, a autorização para realização da pesquisa esteve atrelada ao cumprimento de determinadas etapas. A primeira delas consistiu em uma apresentação do estudo e solicitação de autorização do pai ou mãe-de-santo. Uma vez concedida essa permissão eu usualmente era encaminhada a uma conversa com a entidade responsável pela casa, quem também deveria concordar. Concedido esse duplo aval eu deveria, então, me dirigir aos médiuns indicados - o dirigente da casa ou a entidade responsável definiam quais médiuns poderiam participar da entrevista -, e consultá-los acerca de seu interesse. Habitualmente eles me pediam que conversasse com os espíritos de pretos-velhos com quem trabalhavam e solicitasse essa autorização diretamente a eles. Sendo assim, a autorização para realização das entrevistas dependia de, no mínimo, quatro conversas distintas.

Em função de sua relevância e peculiaridade, retomemos brevemente o pedido de autorização junto à entidade responsável pela casa. Nesse instante, eu era submetida a uma entrevista com o médium enquanto ele se declarava incorporado, com uma inversão explícita de posições. Embora não fossem feitas perguntas muito diretas, havia uma sondagem acerca das intenções da pesquisa e da relevância na publicização dos resultados obtidos como meio de auxiliar na propagação de uma memória muitas vezes desconhecida e de uma mensagem de libertação e amor. Quase todas as entidades que me entrevistaram insistiram nesse ponto, deixando claro que concordariam em falar desde que houvesse a publicação dos resultados da

pesquisa. Embora obviamente esse retorno do estudo seja muito importante para quem cede seu tempo e oferece seu conhecimento nesse meio religioso, a ênfase dada ao longo dessas conversas foi à necessidade de propagação das mensagens dos pretos-velhos como meio de se dirimir os preconceitos com relação à religião e de se divulgar essas memórias, bem como os valores que pautam suas histórias e conselhos²⁴.

Encaminhamo-nos, então, para a estruturação das entrevistas já com os médiuns durante os rituais em que se declaravam incorporados. Nosso intuito sempre foi iniciar a conversa com uma pergunta mais genérica, respeitando a posição e a crença do médium naquele momento ritualístico. Sendo assim, após pedir licença e tomar a benção do preto-velho, perguntávamos se ele poderia nos relatar um pouco acerca de sua vida, evitando especificar o enfoque ou direcionar a resposta. Em diversos casos somente esse questionamento foi suficiente para mais de vinte e cinco minutos de narrativa²⁵, que, de modo quase invariável, partia de um relato de dor, sofrimento e trabalho exaustivo, encaminhava-se para estratégias de sobrevivência ou resistência, e culminava em questões mais éticas e morais, sobre valores e sugestões para a vida moderna. Dependendo do desenvolvimento das falas, eu realizava outras perguntas, questionando, por exemplo, sobre pontos mais específicos da vida em cativeiro (religião, relação com os senhores...) e sobre a abolição (se havia vivenciado esse momento). Nos poucos casos em que essa questão não era trabalhada de maneira espontânea, questionava, ao final da conversa, se teria aprendido algo com toda essa experiência, e se gostariam de deixar alguma mensagem ou conselho para os tempos atuais.

Isso posto, dediquemo-nos à apresentação dos terreiros pesquisados. Em termos mais práticos, o contato com as casas em São João del-Rei ocorreu de maneira bastante tranquila, uma vez que eu já frequentava diversos terreiros havia alguns anos. O fato de ser umbandista também facilitou a abordagem. Todas as entrevistas foram realizadas entre os anos de 2017 e 2019. Apresento a seguir as tabelas com um resumo das casas e médiuns entrevistados.

Tabela 1 - Entrevistas em São João del-Rei, Brasil

Terreiro	Entidade responsável pelo terreiro	Médium entrevistado	Preto-velho
-----------------	---	----------------------------	--------------------

²⁴ Esta questão das memórias e valores será trabalhada de maneira mais pormenorizada dos capítulos três e quatro.

²⁵ Esse foi o tempo médio das entrevistas. A mais curta durou aproximadamente dezoito minutos e a mais longa quase duas horas.

Choupana do Chico Baiano e Pai Elias	Vovó Maria Conga ²⁶	Valéria Souza	Sem nome
		Flávio da Costa	Pai Jacob
		Edson Vicente	Pai Joaquim
		Samuel Resende	Pai Bastião
		Juliana Silva	Pai João
		Sérgio	Pai Francisco
Tenda Espírita Pai Chico Baiano, Vovó Balbina de Angola e Sete Esteios da Mata			
Congá na casa do seu Antônio Laurindo	Rei Congo	Rachel Melo	Pai Firmino
			Pai Benjamim
			Pai Cipriano

Fonte: Dados da pesquisa, São João del-Rei, 2017-2019.

No caso de São João del-Rei, todos os terreiros guardam duas características em comum. A primeira e mais premente é que todos eles se localizam em regiões mais periféricas e muito humildes, afastadas do centro histórico da cidade (fato que condiz com a realidade dos terreiros de praticamente todas as cidades). A segunda se refere à relevância outorgada aos pretos-velhos, que ocupam o cargo de “chefia” em todos os casos. Sobre essa questão é interessante notar que essa proeminência dos pretos-velhos nos terreiros de São João del-Rei se estende a diversas outras casas. Para o mestrado pesquisamos dois terreiros diferentes, cuja entidade principal também era um preto-velho, o mesmo ocorrendo em outros locais que visitamos. Segue a seguir um relato mais específico acerca de cada casa.

A Choupana do Chico Baiano e Pai Elias era o terreiro que eu já frequentava e onde era filha-de-santo, o que facilitou bastante a realização de entrevistas. É interessante notar, contudo, que não logrei entrevistar a mãe-de-santo durante o ritual em que se declarava incorporada, uma vez que a fila para atendimentos com ela era sempre enorme e não fui

²⁶ Embora o nome do terreiro faça referência ao Pai Elias e ao Chico Baiano, dois pretos-velhos, os médiuns que declaravam recebê-los já faleceram. O médium que declarava trabalhar com Pai Elias, Gepeu Lima, era o primo da minha mãe. Manteve-se o nome como uma forma de homenageá-los, e porque, segundo a crença umbandista, eles continuariam atuando no terreiro.

²⁷ Embora o nome do terreiro faça referência ao Pai Chico Baiano, Vovó Balbina de Angola e Sete Esteios da Mata, os médiuns que declaravam trabalhar com essas entidades faleceram. Manteve-se o nome como uma forma de homenageá-los, e porque, segundo a crença umbandista, eles continuariam atuando no terreiro.

autorizada a fazer a entrevista em outro momento. Todas as conversas ocorreram durante as *giras*, por isso as gravações contam com uma trilha sonora original dos atabaques e pontos cantados ao fundo. Este fato representou um desafio, posto que boa parte dos médiuns fala muito baixo durante o momento em que se declara incorporada. No local acontecem giras de caridade com os pretos-velhos semanalmente, às terças-feiras à noite. Muito concorridas, já presenciei dias em que mais de quarenta pessoas aguardavam consulta. Eventualmente, após o atendimento de toda a assembleia ocorrem giras de caboclos, baianos ou *erês*, mais voltadas à própria casa²⁸. Uma vez ao mês há giras de caridade com exus e pomba-giras, sempre às sextas-feiras. É interessante mencionar que antes que essas entidades realizem os atendimentos, são “chamados” os pretos-velhos, com o intuito de garantir a “firmeza” da casa²⁹. A centralidade dos pretos-velhos no funcionamento do terreiro também pode ser percebida pelo fato de ser, desde sua fundação, é um representante deste grupo o responsável pelo comando do local. Atualmente esse cargo é ocupado pela Vovó Maria Conga.

A Tenda Espírita Pai Chico Baiano, Vovó Balbina de Angola e Sete Esteios da Mata é um “terreiro-irmão” da Choupana. Houve uma separação entre as casas no início dos anos 2000, em função de questões de saúde de uma das mães-de-santo. Ela se afastou do local original e montou um terreiro nos fundos de sua casa, que funcionou até 2020. Essa mãe-de-santo, D. Marta, faleceu há alguns anos, mas o terreiro manteve as atividades ainda que com as “portas fechadas”, isto é, evitando o atendimento ao público mais amplo. Até abril de 2020 a casa contava com poucos médiuns frequentes, dois ou três no máximo, dependendo do dia, e as consultas eram exclusivas para os familiares e amigos mais próximos. As giras ocorriam normalmente às quartas-feiras à noite, intercalando-se aquelas dedicadas a pretos-velhos, caboclos, erês, baianos e exus - prevalecendo o primeiro grupo. Nos mesmos moldes da Choupana do Chico Baiano e Pai Elias, todas as giras eram iniciadas com os pretos-velhos, para que, posteriormente, fossem “chamadas” as outras entidades. Uma das responsáveis era a senhora Cíntia Lima, que nos concedeu entrevista num dia específico, em sua residência na

²⁸ Esses momentos são dedicados sobretudo à “limpeza” do terreiro de energias negativas. Raramente há atendimento de algum frequentador como ocorre com os pretos-velhos.

²⁹ Relato a seguir um caso somente para exemplificar o respeito que os exus teriam em relação aos pretos-velhos: para fazer parte de um terreiro como filho-de-santo é necessário seguir uma série de regras e cumprir algumas determinações que variam de acordo com a casa (os chamados preceitos). No momento em que solicitei autorização para integrar o terreiro o exu responsável pela linha da esquerda me procurou durante uma das giras e me solicitou que procurasse a preta-velha responsável pela casa e dissesse que ele gostaria que meu preceito fosse “encurtado” (de modo que eu ingressasse mais rapidamente) e confirmasse se ela autorizava essa mudança.

cidade de Barbacena³⁰. Em maio de 2020, em função de questões internas, o terreiro encerrou suas atividades. Durante todo o tempo em que esteve ativo, o local foi “chefiado” por um preto-velho.

Por fim, chegamos à casa do senhor Antônio Laurindo, em cujo pequeno *conga* ele atuava com o auxílio da médium Rachel Melo. A casa também não realizava atendimentos públicos, voltando as consultas para casos específicos de pessoas próximas. Embora ambos fossem médiuns, seu Antônio deixou de trabalhar em função da idade avançada e de problemas de saúde logo que comecei a frequentar o local. Desse modo as entrevistas foram realizadas somente com a senhora Rachel Melo, sendo ela a única médium a me autorizar realizar distintas entrevistas nos momentos em que se declarava incorporada por entidades diferentes. Todas as conversas foram bem longas e realizadas em ambiente tranquilo e silencioso, uma vez que em diversas situações só estávamos presentes eu, ela, o senhor Antônio e, eventualmente, sua esposa, D. Tereza. Rachel também foi a única com quem pude realizar entrevistas no local onde um de seus pretos-velhos menciona ter vivido, em Lagoa Dourada, Minas Gerais, episódio que será mais bem desenvolvido no próximo capítulo. As giras ocorriam normalmente aos sábados e quase sempre centradas nos pretos-velhos. Ocasionalmente havia o trabalho com outras entidades. Em 2019, após o falecimento da esposa e uma deterioração das condições de saúde seu Antônio se mudou para o Rio de Janeiro, onde morou com seus parentes mais próximos até seu falecimento, no final de 2020.

Mesmo após a realização das entrevistas continuei em contato com todas as três casas e seus médiuns. Rachel Melo acabou se tornando uma de minhas melhores amigas e trabalhava, até o encerramento das atividades, na Tenda Espírita Pai Chico Baiano, Vovó Balbina de Angola e Sete Esteios da Mata. Nós duas seguimos em contato com seu Antônio por telefone. Embora eu já não more mais em São João del-Rei, continuo vinculada à Choupana do Chico Baiano e Pai Elias, aonde vou sempre que possível. Em todas as ocasiões em que realizo alguma apresentação da pesquisa ou publico um artigo convido e envio para todos, de modo que possam acompanhar seu andamento.

Em função da distância, o convívio com os terreiros no Uruguai foi um pouco mais complicado. Durante a pesquisa estive duas vezes, num intervalo de um ano (entre 2018 e 2019), em Montevideú, permanecendo lá durante pouco mais de um mês em cada viagem. Conforme mencionado anteriormente, já havia morado um tempo no país e tinha alguns

³⁰ A responsável pelo terreiro vai uma vez por semana, sempre às quartas-feiras, a São João del-Rei para coordenar os trabalhos no terreiro. A realização da entrevista em sua casa foi uma sugestão da médium quando se declarava incorporada. De acordo com ela o ambiente seria mais tranquilo e a entrevista poderia ter maior duração sem interferir nos trabalhos desenvolvidos no terreiro.

contatos que me facilitaram chegar até os terreiros. Mesmo assim estabelecer uma confiança foi um pouco mais complicado, sobretudo porque, ao contrário de São João del-Rei (onde tinha conhecido e frequentado os terreiros antes de me tornar “pesquisadora”), já cheguei a Montevideú com esse “status”. Em função do tempo escasso e da necessidade de conhecer bem os locais, me apresentei nas três casas de maneira bastante transparente, como uma estudante brasileira umbandista. Essas três características acabavam conferindo certa credibilidade, já que as raízes da umbanda ainda estão fincadas no contexto brasileiro, embora a religião já tenha adquirido dinâmica própria no país. No que se refere ao “estudante”, notei que também abriu portas, sobretudo em duas das casas pesquisadas. Tanto o Centro Umbandista de Caridade Nossa Senhora Aparecida quanto o Centro Umbandista Reino da Mata possuem uma tradição de leitura e estudo sobre a umbanda absolutamente impressionante. Os dirigentes das duas casas mantinham, dentre as programações semanais, ao menos um dia de estudos e demonstraram um conhecimento amplo e sedimentado acerca das produções literárias, científicas e religiosas sobre a umbanda³¹. Todas as casas, assim como no caso brasileiro, localizam-se em regiões bastante afastadas do centro. Em algumas delas a viagem chegava a durar quase duas horas de ônibus.

Apresentamos a seguir uma tabela com o resumo das informações acerca dos locais pesquisados.

Tabela 2 - Entrevistas em Montevideú, Uruguai

Terreiro	Entidade responsável pelo terreiro	Médium entrevistado	Preto-velho
Centro Umbandista		Pae Casildo Sivera	Pai Joaquim de Angola
Reino da Mata		Pae Alexander Silvera	Africano
Centro Umbandista de Caridade Nossa Senhora Aparecida	Ogum Rompe Mato	Pae Lucas Arias	Pai João das Matas
Congá na casa de d. Myriam Guerrero	Pai João das Matas	Myriam Guerrero	Pai João das Matas

³¹ No caso do Centro Umbandista Reino da Mata, os responsáveis pela casa já haviam lido Roger Bastide, Arthur Ramos, Diana Brown, Renato Ortiz e diversos outros autores conhecidos, usualmente, somente por pesquisadores do tema.

Fonte: Dados da pesquisa, Montevidéu, 2017-2019.

Tratando especificamente de cada terreiro, temos a casa de D. Myriam Guerrero, cuja entidade principal é o preto-velho Pai João das Matas. Atendendo nos fundos de sua casa, ela evita o título de “mãe-de-santo”. Cheguei até ela através de uma grande amiga que se consulta no local há algum tempo. Em função dessa intermediação mais direta, consegui realizar a entrevista ainda na minha primeira ida a Montevidéu. A conversa ocorreu com a intermediação da filha de d. Myriam, já que a linguagem adotada pela médium no momento em que se declarava incorporada era de difícil compreensão, sobretudo no princípio. Embora não houvesse o som de nenhum instrumento, havia claramente uma mistura de espanhol, português e algumas palavras que remetem a línguas de origem africana. A médium atende quase diariamente, através de agendamento de horários, com o preto-velho Pai João das Matas. Ela mencionou que ocasionalmente realiza consultas com outras entidades.

Após uma séria de visitas infrutíferas a outros terreiros, pelas mais diversas razões, acabei me deparando com uma casa na internet, Centro Umbandista de Caridade Nossa Senhora Aparecida. Entrei em contato pelo Facebook e fui prontamente atendida. Comandado por um casal de jovens rapazes, o local contava com o maior número de frequentadores de todos os locais que visitei na cidade, tanto em termos de número de médiuns quanto de consulentes. Em minha primeira ida, havia cerca de quinze filhos-de-santo e aproximadamente o mesmo tanto de consulentes. Formada basicamente por pessoas mais novas, a casa realiza *giras* de caridade, além de festas dedicadas às entidades, aos orixás e a alguns santos, como é o caso de Nossa Senhora Aparecida.

Estive três vezes no local antes de realizar a entrevista, que me foi concedida em um dia específico, organizado somente com esse intuito. Como a maioria dos médiuns ainda se encontra em desenvolvimento, somente um dos paes-de-santo concordou em ser entrevistado durante o momento em que se declarava incorporado. Considerando as condições absolutamente propícias, essa foi a conversa mais longa, tendo durado quase duas horas. Um aspecto bastante interessante foi que os paes-de-santo convidaram os demais médiuns para participar da entrevista e fazer anotações, de modo que eles pudessem estudar sobre o que foi falado posteriormente. Ao final, quando terminei de fazer as perguntas, abri para que todos os presentes, cerca de seis pessoas, também pudessem questionar. O resultado foi uma conversa muito emocionante, em que quase todos terminaram chorando. Tratou-se de um dos poucos momentos em que o médium, ainda se declarando incorporado, me fez perguntas sobre os

pretos-velhos de Minas Gerais, e me pediu que o ensinasse alguns pontos cantados do meu terreiro.

Ao contrário das outras casas descritas até o momento, o Centro Umbandista de Caridade Nossa Senhora Aparecida é chefiado por um “*ogum*”, Ogum Rompe Mato. Trata-se de um representante de outro grupo de entidades (como os caboclos, pretos-velhos, *erês*...). Já tinha ouvido falar sobre eles no Brasil, mas somente por comentários. As casas que frequentei e visitei não contavam com representantes desse grupo. Trata-se de uma linha de guerreiros, normalmente associada a antigos soldados romanos ou lutadores do passado. Todas as giras que acompanhamos no terreiro tiveram início com a incorporação dessa entidade, que iniciava os trabalhos girando sobre o próprio eixo numa velocidade impressionante, enquanto segurava firmemente um punhal. As giras de atendimento acontecem aproximadamente duas vezes ao mês, sendo intercaladas com giras de estudo e desenvolvimento.

A forma como encontrei o último dos terreiros pesquisados no Uruguai também foi um pouco inusitada e não pode ser inteiramente narrada. Basicamente recebi a indicação de uma amiga uruguaia, que me solicitou segredo sobre as circunstâncias. Ainda no Brasil pedi que outra amiga agendasse uma visita e quando cheguei a Montevideu já tinha tudo organizado. Infelizmente, porém, me deparei com uma situação inesperada. O terreiro se encontrava de recesso e não retomaria suas atividades até muito tempo depois que eu já houvesse retornado ao Brasil. De qualquer maneira fui muito bem recebida pelos dirigentes da casa, coordenada por uma família negra (no Uruguai os terreiros de umbanda são tocados majoritariamente por brancos). Eles me concederam longa entrevista em que abordaram de maneira muito profunda a relação entre a umbanda, a memória da escravidão no Uruguai e a luta contra o racismo. Foi talvez a conversa em que a relação entre esses três elementos se apresentou de maneira mais nítida e emocionante. No que diz respeito à entrevista com os médiuns quando se declaravam incorporados, ela aconteceu posteriormente, tendo sido realizada durante uma *gira* de pretos-velhos e gravada com vídeo (a única de toda a pesquisa). Eu enviei as perguntas por escrito e eles me retornaram com as gravações. As giras de caridade na casa acontecem cerca de duas vezes ao mês, havendo alternância entre as entidades.

Apesar da distância, mantenho contato com as duas últimas casas, sobretudo pelo WhatsApp. Sempre trocamos artigos, textos e algumas ideias. Também encaminho todas as publicações referentes à pesquisa. O contato com a senhora Myriam Guerrero é um pouco mais complicado pela ausência de outro mecanismo que não o telefone fixo. Concluída essa breve apresentação de nosso campo de estudo, encaminhamo-nos para o arremate desse nosso capítulo com cunho mais antropológico.

3.5 “DE TEMPO E TRAÇA MEU VESTIDO ME GUARDA”

Ao longo deste capítulo citamos diversas funções sociais das roupas e vestimentas. Aquilo que optamos por vestir garante nossa proteção frente às intempéries do tempo e do espaço, ao mesmo tempo em que apresenta publicamente um pouco de nossa identidade. Há um pequeno poema de Adélia Prado que resume de maneira lírica e sublime o diálogo constantemente estabelecido entre as vestimentas e a memória. Transcrevemo-lo a seguir:

O VESTIDO

*No armário do meu quarto escondo de tempo e traça
meu vestido estampado em fundo preto.
É de seda macia desenhada em campânulas vermelhas
à ponta de longas hastes delicadas.
Eu o quis com paixão e o vesti como um rito,
meu vestido de amante.
Ficou meu cheiro nele, meu sonho, meu corpo ido.
É só tocá-lo, volatiza-se a memória guardada:
eu estou no cinema e deixo que segurem a minha mão.
De tempo e traça meu vestido me guarda.³²*

Interpretando a umbanda como um grande guarda-roupas de memórias, deparamo-nos, em cada uma de suas portas ou gavetões, com uma memória que tem sido mantida de maneira ritualizada e, sobretudo, sagrada. Elege-se, cotidianamente, as memórias que serão alocadas nesse armário, impedindo-as de serem consumidas pelo esquecimento. Ao protegê-las “de tempo e traça” coíbe-se que sejam deterioradas num sentido material e sentimental, consubstanciando-as, de alguma forma, no presente. Não se trata de lembranças quaisquer, há, inevitavelmente, um elemento de poder nesse processo de escolha das lembranças. Se no armário da poeta foi o vestido estampado de fundo preto o detentor dos cheiros, sonhos e corpos, no caso da umbanda os guardiões de memórias são os pretos-velhos, os caboclos, os exus, as pomba-giras e tantas outras coletividades marginalizadas. Ao trajarem-nas, os médiuns volatilizam memórias para si e para todos os presentes, permitindo que esses passados nos toquem, segurem nossas mãos e bailem conosco no processo de construção de nosso presente.

A ponte entre passado e presente é belissimamente erigida por Adélia Prado ao mencionar ser o vestido o responsável por guardá-la - *a ela - de tempo e traça*. Nessa dialética

³² Chegamos a este poema através da pesquisa de Adaylson de Vasconcelos (2014).

do guardar, temos concomitantemente a ação de cuidar de nossas memórias para que elas nos cuidem a nós, preservando quem somos. Nas palavras de Conceição Evaristo (2003), essa busca pelas vestes passadas obstam a desesperadora sensação de estarmos nus³³. Sem a devida “proteção” dessas memórias, nossas identidades poderiam ruir. Seguindo a trilha de Aleida Assmann (2011, p. 117) temos que “a recordação não é reflexo passivo de reconstituição, mas ato produtivo de uma nova percepção”. Sendo o zelo pelo vestido um ato de cuidar das memórias trata-se, conseqüentemente, de uma ação de desvelo com nós mesmos.

Trazendo essa percepção para os terreiros, notamos a enorme relevância que o “guarda-roupas” umbandista possui. O cuidado com as vestes que ali se encontram, sendo diariamente cerzidas e puídas, implica diretamente no processo de elaboração não somente de memórias, mas de identidades. Tal qual a preservação do vestido de Adélia Prado, há um movimento ritual no sentido de “preservar” um passado material (com a apresentação de inúmeros elementos materiais que na visão dos fiéis remeteria ao tempo do cativo) e imaterial (com os valores, as narrativas, os saberes e conselhos dos espíritos desses escravizados).

Importante destacar aqui as dimensões tanto afetiva quanto política desse ato de preservar memórias e construir identidades. Uma cena muito comum nos terreiros que julgamos relevantes para ilustrar essa afirmativa é a presença de médiuns brancos que declaram incorporar preto-velhos, isto é, vestem, naquele momento ritual, as memórias de corpos negros, corpos cujas narrativas se associam de maneira direta à escravidão. Esse tipo de situação nos fez recordar um trecho do livro de Kwame Anthony Appiah (1997), quando o filósofo relata as múltiplas identidades do pai, recém falecido. Na visão de Appiah, seu progenitor teria logrado, ao longo da vida, conviver harmonicamente com suas muitas identidades sobrepostas (“achanti, ganês, africano, cristão e metodista”). A sobreposição pareceu-nos justamente o caso desse ato de vestir as memórias umbandistas. A figura do branco, com todos os privilégios e benefícios sociais que invariavelmente ela carrega consigo, não desaparece, mas recebe, durante os rituais, uma outra camada identitária, com características e histórias diversas. É como se sobre uma camisa de malha optássemos por trajar também uma jaqueta. Ambas estão ali.

Nas entrevistas com os médiuns fora dos rituais de incorporação esse tema nunca emergiu espontaneamente. Há pinceladas sobre a questão, lançadas ao longo das falas. É

³³ Trata-se de uma passagem transcrita no prefácio escrito por Maria José Somerlate Barbosa do livro Ponciá Vicêncio. Segundo Barbosa, Conceição Evaristo estaria se referindo ao fato de a protagonista buscar, durante toda a narrativa, trabalhar as lembranças, estabelecendo ligações entre o passado e o presente.

interessante mencionar, contudo, o depoimento de duas médiuns brancas de São João del-Rei, uma delas associada à Choupana do Chico Baiano e Pai Elias e outra à Tenda Espírita Pai Chico Baiano, Vovó Balbina de Angola e Sete Esteios da Mata. Elas mencionaram que após esse contato com as entidades da umbanda, a maioria delas não-brancas, teriam amplificado seu conceito de empatia. Ao “vestir” aqueles “corpos” elas teriam sentido de maneira mais íntima suas angústias, tornando-se mais sensível às dores do outro e às causas como o combate ao racismo e à desigualdade social.

Outros elementos também interferem nessa construção de identidades no contexto dos terreiros pesquisados e afetam, inevitavelmente, a construção de visões sobre as questões sociais e raciais. O primeiro deles se refere à própria filosofia da umbanda. A crença na reencarnação leva à tomada de consciência por parte do médium e dos crentes ou simpatizantes de que o fato de hoje habitar um corpo branco ou negro, não implica na manutenção dessa situação em outras existências. É muito comum os médiuns se referirem a seus corpos como “carcaça” ou “aparelho”, algo transitório, que será descartado ao fim dessa vida. Todo esse trânsito e esses diálogos com grupos subalternos e marginalizados tende a ampliar a sensibilidade com relação a demandas sociais.

O segundo diz respeito tanto à localização quanto à diversidade de grupos sociais que gerenciam e frequentam as casas pesquisadas. De acordo com o que já mencionamos, há uma tendência tanto no Brasil quanto no Uruguai de que os terreiros se localizem em áreas mais periféricas, em locais considerados mais vulneráveis à violência do tráfico e estatal³⁴. Ademais, no caso brasileiro os três terreiros são dirigidos por pessoas negras e em termos espirituais são chefiados por pretos-velhos. Em Montevideu uma das casas é chefiada por três pessoas negras - Centro Umbandista Reino da Mata -, ao contrário das outras duas. Uma delas - Centro Umbandista de Caridade Nossa Senhora Aparecida -, no entanto, é dirigida por um casal homoafetivo, extremamente engajado e envolvido na defesa dos direitos humanos. É corriqueira, ainda, a presença de grupos socialmente marginalizados nas casas, seja como frequentadores ou como pais, mães e filhos-de-santo. Durante todo o período em que frequentei os terreiros foi bastante comum encontrar representantes de grupos usualmente marginalizados, como membros da comunidade LGBTQIA+, ex-presidiários, pessoas com deficiência física e intelectual. Paralelamente, a presença de membros das classes mais abastadas e, geralmente, brancas, não deixa de ser recorrente (tanto como consulentes quanto

³⁴ Durante o período da pesquisa em São João del-Rei, por exemplo, acompanhamos três casos trágicos de assassinatos extremamente violentos de membros das casas que estávamos frequentando.

como filhos-de-santo). Essa convivência intensa e próxima entre grupos tão distintos tende a facilitar que as sobreposições de identidades ocorram de maneira menos conflituosa.

Outro exemplo interessante de sobreposição de identidades e desse ponto de contato que o “vestir” de memórias autoriza na umbanda, é o dos corpos jovens “trajando” corpos velhos durante os rituais em que se declaram incorporados. Embora encontremos eventualmente médiuns mais idosos é muito comum que a partir de determinada idade eles deixem de trabalhar com os atendimentos nos terreiros. Há, dentre os fiéis, uma noção fortemente arraigada de que essas consultas espirituais demandam um dispêndio de energia muito intenso por parte dos médiuns. Em função desse fato é habitual que com o passar dos anos, eles sejam afastados sobretudo das consultas com os frequentadores dos terreiros³⁵. A visão ritual de um corpo aparentemente jovem e saudável se curvando, tremendo as pernas ou os braços, demandando o auxílio de uma bengala e se expressando com voz rouca e arrastada é bastante impactante. Sempre que nos deparávamos com essa cena ao longo da pesquisa éramos transportados para um poema de Conceição Evaristo, transcrito a seguir:

*Na face do velho
as rugas são letras,
palavras escritas na carne,
abecedário do viver.*

*Na face do jovem
o frescor da pele
e o brilho dos olhos
são dúvidas.*

*Nas mãos entrelaçadas
de ambos,
o velho tempo
funde-se ao novo,
e as falas silenciadas
explodem.*

O trajar das memórias na umbanda traz consigo a criação de pontes afetivas e o entrelaçamento de tempos necessário à construção de identidades pessoais e coletivas no hoje. Ou, tal como apresentamos na epígrafe, de Paulina Chiziane (2018), “refletimo-nos um no outro no espelho do tempo”. De certa maneira pode-se dizer que nesse processo ritual umbandista são vários os casacos que vão sendo colocados, um sobre o outro, cada qual com

³⁵ Esse afastamento das consultas não implica num afastamento dos terreiros. Sua sabedoria e experiência é muito valorizada e aproveitada de outras formas, como a instrução dos mais novos, a realização das firmezas da casa e o auxílio na organização da casa. Muitas vezes esses médiuns seguem atuando ainda nos rituais de incorporação fechados, sem atendimento ao público externo.

suas dores, seus sofrimentos, mas também seus aprendizados e suas conquistas. Ainda que por breves instantes, há ali a possibilidade de fazer o movimento de ir ao encontro do outro, ou, talvez mais apropriadamente, de convidar o outro para perto de si.

Ditas pontes, contudo, são, ademais, marcos do impedimento ao esquecimento de um passado cujos fios ainda não foram arrematados. Há algo nessa costura de retalhos (ou nesse entrelaçamento de mãos, nos termos de Evaristo) que incomoda e por isso segue sendo trabalhado e exposto nos terreiros. Ao tratar das diversas manifestações culturais “diaspóricas” Stuart Hall, menciona que elas não podem ser compreendidas como uma “viagem de retorno” ou uma atividade “arqueológica”. Todo elemento da cultura – e aqui compreendemos a umbanda também como uma dimensão cultural – deve ser compreendida como produção. A partir dos próximos capítulos nos dedicaremos mais especificamente a essas memórias que estão sendo produzidas nos terreiros que pesquisamos, de que forma são apresentadas e quais os valores e intenções transportam consigo. Esperamos que o leitor nos acompanhe nessa empreitada.

4 DIALOGANDO COM OS MORTOS

*Não somos tocados por um sopro do ar que foi respirado antes?
Não existem nas vozes que escutamos, ecos das vozes que emudeceram?
Walter Benjamin¹*

Heiner Müller, escritor e dramaturgo alemão defendia que o diálogo com os mortos não deveria ser interrompido até que eles entregassem o quanto do futuro foi enterrado com eles. Em sua concepção, muito próxima à de seu conterrâneo Walter Benjamin, a memória guarda potência revolucionária do ponto de vista social e político. Por mais que tentemos ocultá-la, escondê-la ou *enterrá-la* - para seguir com as metáforas da morte -, ela emerge das profundezas do inconsciente coletivo a assombrar-nos, tal qual um fantasma. Ambos os termos comungam da noção de um passado não concluído ou mal resolvido que rema obstinadamente no sentido contrário ao esquecimento e apaziguamento, subsistindo ao transcurso do tempo. Nas palavras de Assmann (2011, p. 188) seria o exemplo clássico - mais bem explicitado pela expressão em inglês *unfinished business* - de um “negócio não concluído”, em tradução livre.

As analogias literárias e analíticas entre *memória* e *assombrações* não são exclusividade de Müller. Essa evocação subjetiva dos mortos aflora nos textos de diversos autores, sobretudo naqueles associados à literatura do testemunho². Ruth Klügler (2005), escritora e especialista em literatura germânica, menciona que as palavras instrumentalizadas para o relato de uma experiência traumática não seriam meramente narrativas ou recordatórias, mas quase mágicas. Através delas seria possível erigir pontes entre os tempos, conjurando os mortos a partir de questões atuais:

Rememorar é evocar, e a evocação eficaz é bruxaria. Não sou crente, apenas supersticiosa. Às vezes digo por brincadeira, mas é verdade, que não acredito em Deus, mas sim em fantasmas. Para lidar com fantasmas, é preciso atraí-los com carne fresca, do presente. Há que entretê-los com superfícies de atrito para fazê-los sair de seu repouso e pô-los em movimento. Raladores, tirados do armário das cozinhas modernas, para as

¹ BENJAMIN (1994).

² A noção de *testemunho* aqui compreende tanto um sentido jurídico como histórico. Trata-se de uma literatura produzida por sobreviventes de eventos-limites, radicais, que problematizam, em última instância, a relação entre a linguagem e o real (SELISMANN-SILVA, 2003, p. 8). Importante salientar que, embora estejamos recorrendo a esse recurso de análise, não interpretamos a inclusão dos relatos recolhidos durante os rituais em que os médiuns se declaram incorporados pelos pretos-velhos como parte dessa literatura, uma vez que não se encontra em nosso escopo atestar a veracidade ou não das narrativas.

velhas raízes; colheres para misturar, com os temperos de nossas filhas, a sopa que nossos pais prepararam (KLÜGGER, 2011, p. 74).

Em sua visão, ao discorrer sobre temas como os campos de concentração nazistas³ ela não trata propriamente de lembranças (pessoais e de uma coletividade), mas de fantasmas. Ao manipular as palavras e criar narrativas, ela estaria construindo ambientes de repouso para mortos insepultos – e, em última instância, para ela mesma. Na mesma linha de pensamento encontramos a escritora ruandesa Scholastique Mukasonga (2017), sobrevivente do genocídio de 1994. Ela assevera tecer, por meio de sua escrita, uma mortalha para cobrir os corpos de seus familiares assassinados. Em termos historiográficos, temos o exemplo de Roger Chartier (2010) que intitula um artigo como “*Escutando os mortos com os olhos*”, no qual trata das pegadas deixadas por autores do passado nos livros de hoje. Não podemos nos esquecer de mencionar Ecléa Bossi (1994) que associa a atividade mnemônica a um apelo dos vivos aos defuntos, para que venham à luz do dia.

Tendo como ponto de partida essas falas já dispomos de alguns elementos que nos permitem pensar a memória de uma maneira mais profunda. O fator essencial ao qual devemos nos ater diz respeito à necessidade de se atrelar e aterrar as construções memorialísticas acerca de um passado mais ou menos remoto no presente. Qualquer atividade mnemônica só se torna provida de sentido ao estabelecer pontes de sentido entre o hoje e o ontem. Trata-se, em última instância, de um olhar que lançamos a partir de nosso contexto histórico a um passado, ou, nas já mencionadas palavras mais poéticas de Klügger, seria a preparação da sopa de nossos pais com o tempero de nossos filhos. Nesse processo, encontraríamos conexões (onde existirem) e as estabeleceríamos nós mesmos (ao inventarmolas) (KLÜGGER, 2015, p. 74). Daí a importância de se perceber que o trabalho com as memórias implica no entendimento de que elas compreendem - em sua constituição - criações não necessariamente respaldadas na realidade; e que essa constatação não inviabiliza seu estudo. O que se cria e a forma como se cria revelam muito sobre nossa contemporaneidade.

Os fantasmas e assombrações, em toda sua composição literária, estariam, em última instância, aguardando uma resolução, atual, de questões embaraçosas e injustiçadas enraizadas no passado. A origem de suas aflições remete, usualmente, a situações de violência e crueldade cujas consequências ainda atormentam o presente. Ao voltarmos nosso olhar à escravidão e aos pretos-velhos especificamente encontramos um interessantíssimo contexto

³ A autora foi deportada para o campo de concentração de Theresienstadt ainda criança. De lá ainda passou um período nos campos de Auschwitz-Birkenau e Christianstadt. Suas memórias estão no livro *Paisagens da Memória* (2015).

para aplicação dessa metáfora dos mortos. Compreendidos pelos crentes como os espíritos dos antigos escravizados eles *corporificam* e *encarnam*, no limite epistemológico dos termos, uma memória do período traumático da escravidão. Conforme veremos a seguir, essas entidades nos oferecem excelente instrumento de análise acerca da forma como elaboramos hoje, no contexto dos terreiros umbandistas, nossas memórias acerca desse passado traumático e irresoluto da escravidão.

4.1 MEMÓRIAS DO TRAUMA E OS PRETOS-VELHOS UMBANDISTAS

4.1.1 Treze de maio: tela contemporânea com moldura histórica

Treze de maio. Uma senhora negra com trajés alvos termina de aprontar uma longa mesa de madeira coberta por uma toalha branca de renda. Ela mira com carinho os tambores que ressoam em ritmo agitado ao passo que caldeirões de feijoada disputam espaço com tachos de cocada no fogão à lenha. Homens e mulheres descalços conversam animadamente enquanto crianças roçam suas calças e saias levemente encardidas de terra. O tabuleiro de broa de fubá descansa pacientemente no batente da janela, espalhando seu aroma de erva doce e queijo derretido até os casais que dançam ao redor da fogueira crepitante. As faíscas espantam o frio e aquecem o corpo e o coração daqueles que estão nesse ambiente de celebração, iluminando suas escolhas e caminhos no período que está por vir. “*No tempo do cativo, quando o senhor me batia, eu gritava por Nossa Senhora meu Deus, quando a chibata doía...*”. A canção ecoa pelo salão enfeitado com tiras de tecido colorido e enevoadado pela fumaça dos cachimbos.

Mesma data, alguns quilômetros mais ao sul outra melodia com sonoridade semelhante ricocheteava entre paredes grossas que abrigavam do frio lancinante: “[...] *embalando o berço do filho do sinhô, que hace pouco tempo a sinhá ganhou. E era assim que a vovó Rita fazia, embalava o berço com muita alegria. Enquanto na senzala Pai João apanhava, vovó Rita derramava mais uma lágrima.*” Um grupo de jovens harmoniza o compasso de seus corações aos toques do atabaque enquanto dança vagarosamente, como que desfrutando cada nota. Alegre senhor, num hiato de devaneio, deixa tombar sua pequena caneca de vinho, marcando para sempre a bombacha de algodão cru do companheiro mais próximo. Este mal percebe o incidente, absolutamente imerso na tigela de “arroz com leite”⁴ que degustava. No outro extremo da sala o calor das velas atrai as crianças que escutam

⁴ Sobremesa bastante parecida com o arroz doce brasileiro.

atentamente as estórias narradas por uma idosa dissimulando seu desejo pelos chocolates que serão distribuídos após a oração.

A primeira exposição foi traçada a partir de matizes de distintas festas realizadas em terreiros de umbanda de São João del-Rei, entre os anos de 2014 e 2018, todas em homenagem aos pretos-velhos. Já a segunda se baseia nos relatos colhidos acerca de celebrações com o mesmo intuito nos centros umbandistas de Montevideú. Ambas nos oferecem engenhoso ponto de partida para se analisar a já célebre contenda entre memória e história da seara historiográfica. Partamos do princípio de que as cenas supra retratadas estivessem, na realidade, esboçadas na forma de duas pinturas. As disposições dos modelos e dos ambientes seguem claramente uma lógica memorialística⁵, com vistas à recriação do passado, mais especificamente de um momento de celebração pela abolição do cativeiro. São os pigmentos das distintas memórias da escravidão que vão, de alguma forma, cromatizando essa tela. Há, contudo, uma moldura que estabelece fronteiras para esses quadros - ainda que tênues e fluidas. Os contextos retratados não são integralmente inventados ou falseados sem qualquer tipo de referência ou baliza. Sua moldura é dada justamente pela história. A existência dessa moldura nos ampara, inclusive, na elaboração de hipóteses acerca das aproximações e distanciamentos entre as “pinturas” traçadas no Uruguai e no Brasil. Conforme apresentado por Seligmann-Silva, baseado na proposta de Roney Cytrynowicz: “à historiografia caberia fornecer uma moldura à memória, enquanto esta serviria de tela para a pintura do passado, transbordando suas molduras históricas” (SELIGMANN-SILVA (Org.), 2003, p. 17).

Esse transbordamento implica no que Aleida Assmann (2011, p. 91) denomina de “história do *imaginaire*”, ou na “construção imaginativa” da memória nas palavras de Myrian Sepúlveda Santos (2003, p. 273). A despeito de buscar referências na história, a memória não se abstém de ser uma “arte do *presente*” (SELIGMANN-SILVA *in* SELIGMANN-SILVA (Org.), 2003, p. 52). Conforme mencionamos anteriormente, há nos processos memorialísticos um intrincado diálogo de temporalidades, em que um *ontem* é projetado a partir de um *hoje* que é, por sua vez, pautado em configurações históricas. A memória e todas as atividades vinculadas a ela não são “reflexo passivo de reconstituição, mas ato produtivo de uma nova percepção” (ASSMANN, 2011, p. 117).

⁵ Neste caso específico duplamente memorialística: minha, que estou narrando/retratando a cena e das próprias pessoas envolvidas que buscam recriar um cenário do passado tendo como base suas referências do presente.

A opção realizada anualmente pelos terreiros umbandistas de celebrar os pretos-velhos no dia treze de maio, data da abolição da escravidão no Brasil, diz muito sobre os marcos históricos e as parcelas da sociedade que esse grupo religioso deseja rememorar. No esteio dessas noções acima mencionadas de “história do *imaginaire*” e de “construção imaginativa”, encontramos no contexto das festas de pretos-velhos aquilo que Mônica Souza (*in* SILVA, 2007, p.2) denomina de “cativeiro idealizado”. Elementos pautados em indícios históricos do período escravista coexistem com aspectos que são de alguma forma criados a partir de crenças e percepções imaginadas e não necessariamente comprovadas pela historiografia. Trata-se, em última instância, de uma tela contemporânea, traçada com total liberdade criativa, embora contida e direcionada por molduras históricas.

Partindo dessa metáfora das pinturas, convidamos o leitor para uma instigante comparação entre as telas cromatizadas em Montevideu e em São João del-Rei. De maneira geral, as parencas entre os traços e o estilo do desenho nesse processo de reconstrução memorialística são enormes. Ressalvamos que os elementos que analisaremos a seguir são genéricos, o que não impede que as casas que pesquisamos conttenham singularidades que extrapolem os aspectos elencados. Há uma convergência em termos da maioria dos alimentos que são oferecidos, como feijoada; broas, bolos e biscoitos de fubá; arroz doce; café; canjica. É ponto comum nas falas dos responsáveis pelos terreiros no Uruguai os empecilhos encontrados, sobretudo em décadas passadas, para encontrar alguns desses itens. Embora ingredientes como o fubá ou mesmo feijão preto sejam absolutamente corriqueiros no contexto brasileiro, são atípicos e, conseqüentemente, mais caros no país platino. Uma segunda similitude se refere às roupas usadas pelos frequentadores das casas nas festas e giras dedicadas aos pretos-velhos - usualmente claras e sem muitos adornos. Calças, camisas e chapéu de palha para os homens e saias longas com blusas e lenços na cabeça no caso das mulheres. Em termos de adereços e objetos sobressaem o uso do cachimbo, do cigarro de palha e das bengalas. Por fim, a dinâmica da festa do treze de maio também é bastante similar, iniciando-se geralmente com orações (pontos cantados e rezas católicas como o Pai Nosso); procedida pelo ritual de incorporação dos médiuns; a bênção dos alimentos e das pessoas presentes; e o convite para que todos se sirvam e celebrem o momento.

Não obstante esses elementos em comum, há que se evidenciar as singularidades de cores e traçados entre essas duas pinturas. Considerando a orientação oferecida pela história aos processos de construção mnemônica, seria no mínimo improvável que o Uruguai, enquanto país de colonização majoritariamente espanhola e independente desde 1825, não apresentasse um enquadramento minimamente distinto para suas memórias do cativeiro.

Partindo das comidas ofertadas, encontramos em Montevidéu a presença mais comum do vinho nas celebrações e nas giras de pretos-velhos. Embora comum nos terreiros de São João del-Rei, a bebida é quase onipresente entre os médiuns uruguaios. Outro elemento que nos chamou atenção foi a importância atribuída ao chocolate nos rituais. Em nossas andanças pelos terreiros mineiros, e mesmo em outros locais, nunca presenciamos oferendas e pedidos de médiuns com relação a esse doce. Em Minas Gerais sempre nos deparamos com os alimentos largamente produzidos e consumidos na região durante o período colonial, como o milho e seus derivados, e o café⁶. Por último, salientamos a presença constante de frutas (sobretudo tropicais, como laranjas e bananas) nas celebrações dos pretos-velhos no Uruguai, algo que não notamos no Brasil.

No que tange à linguagem, destacamos os pontos cantados. Não obstante serem praticamente os mesmos, há um esforço em Montevidéu para que todos sejam entoados em português. Obviamente algumas palavras do espanhol acabam se impondo, bem como o sotaque. Interessante notar que, embora usualmente não façam referência a uma localidade específica, alguns mencionam estados ou regiões brasileiras, como Minas Gerais ou Bahia, por exemplo. Não encontramos, todavia, nenhum específico do Uruguai.

Notamos ainda que mesmo durante as consultas nos terreiros uruguaios (momento ritual em que os médiuns se declaram incorporados) aflora uma preferência por utilizar o idioma oficial brasileiro. Na visão dos pais/mães-de-santo com quem conversamos seria uma forma de se mostrar coerente com as raízes brasileiras da umbanda e com as narrativas de vida das entidades - que usualmente remetem ao Brasil. Cabe considerar, entretanto, que muitos médiuns não dominam o português - e tampouco os consulentes, majoritariamente uruguaios -, o que pode, eventualmente, gerar alguns inconvenientes, como a necessidade de um intérprete para que o médium que se declara incorporado logre se comunicar com o consulente. O resultado desse esforço concomitante de inteligibilidade comunicativa e reverência religiosa é um discurso na língua popularmente conhecida como “portunhol”. Ari Pedro Oro (1999) transcreve a fala de um pai-de-santo uruaio⁷ acerca dessa questão: “Como médium, eu falo espanhol. O pai [*referindo-se muito provavelmente a um preto-velho*] chega e fala brasileiro. Então dá um entrevero (sic) e fica *portunhol*” (ORO, 1999, p. 109). Cabe destacar aqui o uso do termo *brasileiro* para se referir ao idioma. Conforme temos pincelado ao longo do texto, a legitimação das práticas umbandistas no Uruguai ainda perpassa a colocação em evidência de aspectos culturais associados ao Brasil, e a língua

⁶ REZENDE, 2017.

⁷ O autor não menciona o nome desse pai-de-santo.

talvez seja um dos mais explícitos. Em praticamente todos os terreiros platinos que visitamos, as origens brasileiras da religião adquirem certa proeminência, o que abre espaço para que elementos como o idioma (mas também as comidas, as vestimentas e as narrativas) associados ao Brasil sejam utilizadas como mecanismos de ampliar a credibilidade nas práticas rituais. Nas palavras de Oro, “comunicar-se em português torna-se um dos mais importantes símbolos distintivos de incorporação, ou seja, de transe possessivo” (ORO, 1999, p. 109), já que seria uma forma de garantir que aquele espírito que se apresenta teria, de fato, raízes no Brasil.

Em termos de vestimentas três elementos merecem maior ênfase, uma vez que demonstram claramente a influência desse marco histórico sobre a construção da memória. A utilização pelos médiuns uruguaios, ainda que não majoritária, de bombachas⁸ ao invés de calças tradicionais. Um deles, ao ser inquirido acerca das razões que o levaram a optar por essa roupa - vestimenta típica dos “*gauchos*”⁹ - nos informou que havia sido um pedido da própria entidade, embora afirmou ter vivido na divisa entre os estados de Minas Gerais e Rio de Janeiro enquanto se declarava incorporado por seu preto-velhos. Outro aspecto que nos chamou bastante atenção diz respeito aos trajes das pretas-velhas. Nos terreiros que visitamos praticamente todas elas usavam, sobre as saias claras, um avental branco ou de cores mais fortes. Apesar de os médiuns, durante os rituais de incorporação, afirmarem ter vivido no Brasil e associarem suas experiências ao trabalho em plantações, eles adotavam esse adorno, inevitavelmente relacionado ao trabalho doméstico. Um terceiro e último elemento que gostaríamos de mencionar é o uso dos chapéus de palha. Em Montevideu vários médiuns usavam esse adereço em tamanho muito grande, com abas enormes (em São João del-Rei só tivemos contato com um médium que adotava o chapéu assim). O adereço também foi atribuído a um pedido das entidades, que o utilizariam como uma forma de se proteger do sol inclemente nas plantações em terras brasileiras. Ainda com relação aos chapéus, destacamos a presença de desenhos e cores naqueles usados no Centro Umbandista de Caridade Nossa Senhora Aparecida em Montevideu.

Tendo esses exemplos como plano de fundo, colocamos em diálogo as conclusões dos autores anteriormente mencionados - Assmann (2011), Seligmann-Silva (2003) e Santos (2003). Claramente as construções da memória do cativo nos dois cenários ilustram novas percepções que vão sendo construídas a partir de um marco historiográfico. Enquanto nos terreiros em São João del-Rei todo o ritual se erige sobre as distintas interpretações elaboradas

⁸ Trata-se de uma calça abotoada no tornozelo, bem larga.

⁹ Gaúchos no Brasil e “gauchos” (acento tônico no “a”) no Uruguai é como são comumente chamados alguns dos habitantes das regiões do sul do Brasil, parte da Argentina e do Paraguai e do Uruguai. Eles compartilham uma cultura muito própria, calcada sobretudo na dedicação às atividades no campo.

sobre a escravidão no Brasil¹⁰; há, no caso de Montevideu uma predominância das visões construídas no Uruguai acerca da escravidão no Brasil (e que não correspondem, necessariamente, àquelas elaboradas aqui), concomitantemente a pequenas pinceladas da cultura local. A visão que se constrói, por exemplo, a respeito dos raios solares no Brasil - que efetivamente são mais intensos quando comparados aos incidentes na região platina -, e ao chocolate - uma vez que as plantações de cacau são vinculadas ao nordeste brasileiro e à África diretamente -, notamos a influência dessa construção memorialística. O mesmo ocorre com as frutas tropicais. A presença maciça do vinho nos terreiros montevidéanos encontra eco na umbanda mineira, mas em proporção muito mais elevada, refletindo, talvez, a própria cultura local. Inferimos ainda que o uso dos aventais nas vestimentas femininas, bem como os chapéus coloridos sejam os elementos mais diretamente vinculados a uma memória local. Ambos, em nossa análise, se aproximam diretamente das representações elaboradas no contexto do *candombe* (expressão cultural afro-uruguaia de dança, música e veneração aos ancestrais sobre o qual tratamos brevemente no primeiro capítulo). O avental é adorno indispensável na indumentária das *mamas viejas*, remetendo ao serviço doméstico; enquanto a vivacidade dos chapéus se assemelha à cromatização dada aos que são usados nas *curdas de tambores* (grupos de tamboreiros que tocam durante as apresentações do *candombe*).

Figura 10 (Chapéu de Pai João das Matas - Uruguai) e Figura 11 (Mural nas ruas do Bairro Palermo representando as *curdas de tambores* - Montevideu)



Fonte: Acervo da autora

A despeito do claro predomínio das visões acerca da escravidão brasileira, notamos um movimento de busca por raízes mais uruguaias dentro dos terreiros, a começar pela própria data de celebração dos pretos-velhos: o treze de maio. Todos os templos visitados em Montevideu mantinham a tradição de cultuá-los especialmente nesse momento. Alguns pais e mães-de-santo mencionaram que haviam optado por manter a tradição do país de “origem” da

¹⁰ Para uma análise mais detida desses elementos ver REZENDE (2017).

umbanda, e nunca questionaram esse fato. Houve, entretanto, duas exceções que nos chamaram atenção. No Centro Umbandista de Caridade Nossa Senhora Aparecida, os pais-de-santo Lucas Arias e Carlos Nieto comentaram que gostariam de realizar duas festas dedicadas aos pretos-velhos durante o ano. A primeira no treze de maio e a segunda na data de abolição da escravidão no Uruguai. Esse planejamento teve, contudo, que ser derogado, uma vez que eles não lograram encontrar uma data precisa para o caso uruguaio¹¹.

O caso do Centro Umbandista Reino da Mata é ainda mais emblemático. A época escolhida para as celebrações também é o treze de maio, embora sejam realizados dois rituais bastante distintos (eventualmente em dias próximos). O primeiro segue, em linhas gerais, a descrição efetuada no princípio deste tópico. Já no segundo, todos os filhos da casa se dirigem a um monumento dedicado a Joaquín Lenzina, localizado no bairro de Tres Cruces¹² em Montevideu, onde se juntam a outros expoentes da cultura afro-uruguaia e a militantes do movimento negro. Joaquín Lenzina foi filho de escravizados africanos, nascido livre e tornado cativo ao ser raptado no Brasil. Ele foi comprado e libertado pelo prócer uruguaio, José Artigas, a quem teria acompanhado durante toda a vida. Conhecido pelo apelido de *El Negro Ansina*, Lenzina é considerado um dos afro-uruguaiois mais importantes pelo movimento negro do país, que busca arduamente outorga-lhe a devida relevância histórica¹³. Segundo os responsáveis pelo Centro, dessa forma seria possível dar visibilidade ao local e a essa figura histórica. Durante os trabalhos, ativistas do movimento negro discursam, entoam-se os tambores e grupos de *candombe* se apresentam. Não há incorporações como nos terreiros, embora as roupas brancas predominem entre os presentes. Chamou nossa atenção a diferença na redação dos convites referentes a essas duas celebrações divulgados nas redes sociais. Na descrição da primeira festa fala-se em homenagem aos pretos-velhos, enquanto na segunda seriam homenageados “nossos” ancestrais africanos.

Figuras 12 e 13 - Convites do Centro Umbandista Reino da Mata, Montevideu

¹¹ Conforme apresentado por diversos estudiosos, faz pouco tempo que a historiografia uruguaia tem se dedicado a seu passado escravista (ver BORUCKI, CHAGAS, STALLA in LA RUTA, 2004). Essa ausência de estudos mais aprofundados provoca imprecisão de dados e informações, como a respeito da própria abolição. Uma rápida busca na internet sobre a data exata desse processo retorna três momentos distintos: 12 de dezembro de 1942; 16 de junho de 1837; e 28 de outubro de 1846.

¹² O monumento fica quase em frente à rodoviária de Montevideu, no centro de uma região extremamente movimentada, tanto por transeuntes quanto por veículos.

¹³ É interessante mencionar que a falta de conhecimento sobre sua real relevância é tanta que recentemente descobriu-se que a imagem em bronze inaugurada em 1943 seria na verdade de outro personagem afro-uruguaio, Joaquín Ledezma, quem havia sido praticamente esquecido pela historiografia.



Fonte: Acervo da autora

Embora ambas guardem nítida semelhança no que tange à diagramação, nos pareceu que a celebração do treze de maio seria dirigida aos pretos-velhos, uma ancestralidade percebido como não tão próxima ou pessoal. Embora compreendidos enquanto parte de uma histórica latino-americana, eles acabam estando um pouco mais próximos de uma ancestralidade brasileira. Já a comemoração no 12 de maio remete a uma memória diretamente familiar. Trata-se efetivamente de render homenagens à ancestralidade uruguaia num “evento social” (nas palavras de Pae Casildo Silvera, um dos organizadores), organizado de maneira paralela ao “ritual” (também segundo Pae Casildo) que se desenvolve no terreiro. A elaboração e execução desse evento transborda a noção de “história do *imaginaire*” (ASSMANN, 2011, p. 91) ou de “construção imaginativa” (SANTOS, 2003, p. 273) mencionadas anteriormente e tão adequadas às festas mais tradicionais. A noção de “arte do *presente*” (SELIGMANN-SILVA in SELIGMANN-SILVA (Org.), 2003, p. 52) é a que se sobrepõe aqui, demonstrando uma necessidade premente no interior da sociedade montevidéana (sobretudo daqueles que tem algum envolvimento com as manifestações culturais e religiosas afro-uruguaias) de resgatar personagens históricos negros que têm sido brutalmente silenciados na historiografia do país. Embora as dimensões política e de poder não estejam de forma alguma ausentes nas celebrações tradicionais dos pretos-velhos, no caso dessa homenagem, especificamente, a dimensão política da construção memorialística emerge nitidamente. Aproximamo-nos, quiçá, do que Pollak (1989) caracterizaria como um momento em que as memórias subterrâneas aflorariam, reivindicando seu lugar perante as tendências homogeneizantes e seletivas das memórias nacionais. Tanto os cantos entoados pelo grupo de mulheres negras *Afrogama* (repletos de referências religiosas, ainda que não sejam exatamente os pontos cantados nos terreiros) quanto os discursos proferidos por integrantes do movimento negro instrumentalizam, dentre outros temas, as memórias do cativo e as noções do “ser negro” com vistas a justificar a necessidade de ações afirmativas no presente.

Seguindo as análises de Paul Gilroy "a arte se tornou a espinha dorsal das culturas políticas dos escravos e da sua história cultural", desempenhando, ainda hoje, relevante papel nos embates associados à emancipação, à cidadania e à autonomia negra (2012, p. 129). A canção abaixo resume essa ideia. Ela é de autoria de Chabela Ramírez, responsável pelo Afrogama, candomblecista e responsável pelo grupo que se apresentou na celebração de 2018:

*Por que o escravo criou o candombe?
 Que emociona e é um delírio
 Para rezar para ter força e resistência frente ao domínio
 Por que o negro toca candombe?
 Porque o candombe mata o racismo.
 Por que as negras fazem candombe?
 Pra que o candombe mate o sexismo
 Por que os pobres querem candombe?
 Porque o candombe vence o classismo¹⁴
 (tradução nossa)*

Somente para apresentar um contraponto, é interessante notar que em nenhum momento ao longo das festas dedicadas aos pretos-velhos em São João del-Rei houve esse posicionamento expressamente político. Em termos gerais o ritual visa basicamente a celebração da abolição e um meio de homenagear e agradecer aos pretos-velhos. Embora haja um movimento em muitas cidades brasileiras para que o treze de maio seja substituído pelo vinte de novembro¹⁵, como o Dia da Consciência Negra, em nenhuma das casas pesquisadas houve qualquer menção a uma alteração da festa. Cabe salientar que na cidade do interior mineiro o vinte de novembro sequer foi declarado feriado, como em outros lugares. Não obstante essa ausência de embates com relação às datas, retornaremos aos questionamentos que são feitos nos terreiros com relação a esse fato histórico e suas consequências no próximo capítulo. Encaminhamo-nos agora para outro aspecto presente não só nas celebrações, mas em todos os dias de rituais nos terreiros umbandistas: os processos de incorporação.

4.1.2 Corporificando as memórias do trauma

¹⁴ *Porque el esclavo creó el candombe / Que conmueve y es un delirio / Para rezar para tener fuerza y resistencia frente al dominio / Porque el moreno toca candombe / Porque el candombe mata el racismo/ Porque las negras hacen candombe / Pa que el candombe mate el sexismo / Porque los pobres quieren candombe / Porque el candombe vence al clasismo [...].*

¹⁵ As críticas ao treze de maio se sustentam na noção de que a data reforçaria o estigma de submissão dos negros. O vinte de novembro representa a data atribuída à morte de Zumbi dos Palmares.

Todas as terças-feiras ocorrem as chamadas *giras de atendimento*¹⁶ na Choupana do Pai Elias e Chico Baiano, terreiro umbandista em São João del-Rei. A partir das dezenove horas os filhos da casa chegam ao local e iniciam suas orações e firmezas¹⁷ pessoais. O responsável pela casa já acendeu as velas dos altares, em que figuram imagens de santos católicos, orixás, índios, boiadeiros, e - neste caso a grande maioria - pretos-velhos. Findas as firmezas pessoais dá-se início ao rito coletivo. Os filhos da casa se posicionam em meio círculo, voltados para o altar e de costas para os bancos onde aguarda a *assembleia*¹⁸. Soa o tilintar de um pequeno sino de metal marcando o início da *gira* e todos rezam em conjunto o Pai Nosso, a Ave Maria e duas orações espíritas, a prece de Caritas e a de Ismael¹⁹. Os atabaques ressoam e os cânticos rituais são entoados, solicitando licença à espiritualidade (Deus, orixás e guias protetores do terreiro) para que se os trabalhos sejam iniciados. No momento em que os *pontos cantados*²⁰ ecoam pelo salão os médiuns, cada qual de uma maneira muito particular, modificam sua postura e seus movimentos. Alguns se curvam imediatamente, como se o peso de muitos anos lhes tivesse sido depositado no dorso. Outros tremem incontrolavelmente braços, mãos ou pernas. Há ainda aqueles que se apoiam em bengalas enquanto caminham, mancando e com dificuldade, até os tocos de árvore ou banquinhos de madeira onde permanecerão durante longas horas. Muitos conservam-se de olhos cerrados e cenho franzido e sofrido durante todo o trabalho. Ao fim das sessões, usualmente após a meia-noite, quando os médiuns declaram retomar o controle completo sobre seus corpos, levam alguns minutos se esticando, alongando ou girando pés e braços que estiveram dormentes até então. Em suma, a constituição física adquirida pelos médiuns

¹⁶ Giras é como são usualmente denominados os rituais umbandistas. Nas giras de atendimento determinados espíritos, como os pretos-velhos, são chamados para conversarem, orientarem e auxiliarem os consulentes –que são pessoas que visitam os terreiros em busca desse atendimento.

¹⁷ O ritual de acender velas em determinados locais do terreiro, orar em silêncio e realizar oferendas para seus espíritos protetores –ou *guias*- é usualmente resumido no verbo *firmar*. Todas essas ações auxiliariam os filhos da casa a *firmarem* sua mente, seu corpo e seu espírito para trabalharem na casa.

¹⁸ *Assembleia* é o termo normalmente empregado para se referir ao grupo de pessoas que visita o terreiro em busca de atendimento, sem qualquer vínculo mais próximo com a casa.

¹⁹ Ambas as orações estão diretamente vinculadas ao espiritismo de bases kardecistas. A Oração de Caritas (*caridade* em latim) teria sido psicografada (escrita através da influência de espíritos desencarnados) pela médium Madame W. Krell (declarando ter recebido a mensagem do espírito Cárita), na França em 1873. Embora não tenhamos logrado encontrar as origens da prece de Ismael, salientamos ser ele, segundo o livro Brasil, coração do mundo, pátria do Evangelho, psicografado por Francisco Xavier (declarando receber o texto do espírito de Humberto de Campos), o responsável no plano espiritual por governar o Brasil.

²⁰ Os *pontos* são entendidos no sentido literal como *pontos de contato* entre os mundos dos vivos e dos mortos. Seriam responsáveis por criar portais que permitem a comunicação entre essas realidades: através das canções que são entoadas para convocar as entidades, firmá-las em terra ou se despedir das mesmas (os chamados *pontos cantados*) ou através de signos que são grafados no chão (os *pontos riscados*).

durante o ritual de incorporação consubstancia uma imagem de velhice, dor e padecimento. A forma como eles se portam remete invariavelmente a algum tipo de trauma, ainda que este não esteja visível.

Partindo desse gancho, retomamos o trabalho de Ron Eyerman (2017) e sua conceptualização de *cultural trauma*. O autor esteia sua noção de *trauma* em um sentido mais genuíno e físico, de ferida, “ruptura da pele ou de um invólucro protetor do corpo resultando numa reação catastrófica global no organismo” (LEYS *apud* EYERMAN, 2017, p. 2) e reúne definições de pesquisadores de distintos campos, chegando a uma formulação mais ampla. Os traumas culturais contemplam, para ele, choques de difícil assimilação que atingem não só física, mas mentalmente, uma coletividade, violando as experiências dos sujeitos com relação ao tempo, ao mundo e a si próprio. Grandes catástrofes como o nazismo ou a escravidão ocasionariam esse tipo de lesão coletiva, oprimindo e alterando de maneira profunda as estruturas culturais e, conseqüentemente, a forma como as memórias coletivas do grupo atingido são elaboradas.

Trauma e memória peregrinam juntos desde os primórdios dos estudos acerca desta, quando ela ainda era associada, sobretudo, à capacidade/arte da recordação, à mnemotécnica no sentido mais estrito. Segundo relato do escritor romano Marco Túlio Cícero, o poeta Simônides²¹ teria sido o único sobrevivente da destruição de um palácio, onde estava sendo servido um enorme banquete. Graças a sua incrível memória espacial, foi possível realizar um enterro digno para todos os corpos completamente desfigurados. Ele se recordava da localização exata de cada pessoa ao redor da mesa. Segundo os escritos de Cícero, o desmoronamento do teto permitiu que o jovem desenvolvesse urgentemente uma técnica de memória visual - que, diga-se de passagem, é empregada até hoje em cursos de memorização. A história de Simônides narrada dessa forma já nos permite perceber, além dos vínculos entre trauma e memória, a relevância de elementos espaciais e visuais para a atividade mnemônica.

Há, contudo, uma versão mais detalhada da lenda que raramente é apresentada nos estudos acerca do tema, não obstante as valiosas informações que oferece. Simônides teria sido contratado por um boxeador grego chamado Skopas para honrá-lo com um poema durante banquete oferecido em sua casa. O poema apresentado homenageava o anfitrião, mas continha, ademais, longas passagens em louvor aos deuses. O mecenas, insatisfeito, decide pagar somente metade do valor acordado, solicitando ao poeta que buscasse a outra parte

²¹ Resumos dessa narrativa podem ser encontrados em praticamente todos os textos que versam sobre a memória, como, por exemplo em Seligmann-Silva (Org.); 2003, Bresciani; Naxara (Org.); 2014 e Assmann; 2011.

junto aos deuses que teriam sido tão eloquentemente agraciados. Simônides teria sido, então, chamado à entrada do palácio por dois desconhecidos. Ao chegar ao portal não encontra ninguém e, nesse instante, há o desmoronamento do teto do salão, matando todos os presentes. Graças a sua capacidade de memorização espacial, o poeta logra garantir um enterro digno a todos. Nessa versão fica claro “o poder que a memória humana teria sobre a morte e a destruição” (ASSMANN, 2011, p. 40).

É importante que nos detenhamos neste ponto. Apesar de a memória não permitir ao homem a completa superação, “cura” ou anulação do trauma (seria obviamente impossível “apagar” o nazismo, a escravidão negra nas Américas ou mesmo o desmoronamento do teto de Skopas, embora em muitos casos o *esquecimento*, deliberado ou não, possa atuar nesse sentido), ela carregaria consigo a potência da cicatrização. Se para Seligmann-Silva (*in* SELIGMANN-SILVA (Org.), 2003, p. 52) “a arte da memória [...] é uma arte da leitura de cicatrizes”, para Pierre Clastres (2012, p. 160, *grifo nosso*) as cicatrizes legam resíduos irreversíveis, vestígios que se inscrevem no corpo mesmo quando a dor já foi esquecida – “o próprio corpo traz impressos em si os sulcos da lembrança - *o corpo é uma memória*”.

O ato de lembrar guarda em si duas possibilidades extremamente relevantes em nível coletivo. Primeiramente, a probabilidade de se *ruminar* acontecimentos traumáticos do passado à luz de códigos e interpretações do presente, assimilando-os e absorvendo-os de modo a cicatrizá-los. A associação entre atividades mnemônicas e o verbo *ruminar* foi apresentada por Aleida Assmann (2011), retomando a etimologia latina do termo *ruminare*, que se aplicaria tanto ao alimento quanto a uma ideia. Conforme mencionado pela autora, “qualquer estômago de vaca, que tem a função de devolver o alimento ainda não digerido à boca para mais uma vez ser processado, é uma imagem admirável para a memória” (ASSMANN, 2011, p. 179).

Toda ferida aberta demanda um tratamento. Eyerman (2017) propõe a necessidade de articulação através das palavras e do diálogo público como formas de se lidar com um trauma cultural. Sugerimos extrapolar essa percepção do autor e entender outras formas de externalizar essa dor. A dramatização, ainda que de forma sutil e indireta, das agruras da escravidão nos terreiros umbandistas, por exemplo, oferece uma maneira de se interpretar contemporaneamente esse sofrimento passado, promovendo uma espécie de cicatrização do mesmo. Salientando aqui que esse processo não implica em esquecimento. A cicatriz não apaga o que ocorreu, ela somente facilita a convivência com essas lembranças.

Vânia Cardoso (2007) menciona que as performances no contexto dos terreiros centradas nas representações, nas falas e na interação social que se estabelece entre médium e

consulentes atuam na construção social de uma realidade hoje. Conforme defendido pela pesquisadora, com quem concordamos, esse processo de construção da figura dos pretos-velhos (que para ela está centrado nas narrativas, mas para nós depende especialmente da configuração corporal do médium) é essencial para uma legitimação cultural e religiosa deles enquanto sujeitos. Por sujeitos, entendemos aqui “no sentido de terem desejos, serem geradores de ação, e terem uma subjetividade culturalmente reconhecida” (CARDOSO, 2007, p. 206), ao menos para a parcela que acredita e frequenta os terreiros. Não se trata de conceder a eles uma realidade ontológica, mas compreender que a forma como são construídos e, sobretudo, interpretados por aqueles com quem se comunicam, gera um impacto social. Apesar de a autora trilhar um caminho analítico que não nos interessa aqui, sua percepção se apresenta como excelente ponto de partida para nosso entendimento das atividades mnemônicas enquanto potência cicatrizadora.

Após anos dedicados à pesquisa de campo em terreiros umbandistas e tendo realizado mais de cinquenta entrevistas nesse meio²², pudemos perceber a relevância que essa corporificação da memória possui para aqueles que entram em contato com os pretos-velhos. Retomamos o relato de Pae Casildo Silvera, negro, pai-de-santo e médium de incorporação no Centro Umbandista Reino da Mata em Montevideu, quando inquirido acerca do que representava a umbanda e mais especificamente os pretos-velhos em sua vida:

Até conhecer a umbanda eu vivia a discriminação de uma maneira. Sofrida e com muita rebeldia, e até com agressividade. Porque era a forma que eu tinha para me defender. Depois que conheci a umbanda me conheci a mim. Então me aceitei como sou e, além disso, valorizei também tudo o que são meus pais, meus avós, todos meus antepassados, meus ancestrais e bom, o racismo segue [*incompreensível*] mas o que mudou fui eu. Já não é temerária a vida em sociedade porque através da nossa religião se tem uma forma de fortalecimento interno que te leva a resolver essas questões, responder as agressões de forma pacífica e com conhecimento e sabedoria.²³

²² Foram realizadas entrevistas com pais e mães-de-santo, filhos-de-santo, consulentes frequentes e esporádicos. Ver: REZENDE (2017).

²³ *Hasta no conocer la umbanda yo vivia la discriminación de una manera. Sufrida. Y com mucha rebeldia, y hasta com agressividade. Porque era la forma que tenia para defenderme. Despues que conoci umbanda me conocí a mi. Entonces me acepte como soy, me valorize como soy y además de eso valorize también todo que son mis padres, mis abuelos todos mis antepassados, mis ancestros y bueno, el racismo sigue fskjfs pero que lo que há cambiado fui yo. Ya no es temerária la vida em sociedade porque através de nuestra religion uno tiene una forma de fortalecerse interna que te lleva digamos a resolver essas cuestiones... responder a las agresiones de forma pacífica y com conocimiento y hasta sabiduria.*

Há, de certa forma, a compreensão acerca de um passado traumático, gerando um sentimento muito forte e presente em diversas entrevistas de alento, provocado por esse contato com as entidades - sobretudo na parcela dos entrevistados que se declara negra (REZENDE, 2017). A metáfora da cicatriz se ajusta perfeitamente aqui: o que aflora de muitas conversas é que essa ferida emocional já não está mais aberta e sangrando, embora suas marcas permaneçam, impedindo que sejam esquecidas. Essas “marcas” podem ser sentidas nitidamente na vivência dos negros tanto nas sociedades brasileiras quanto na uruguaia, e encontram uma correspondência no corpo e na fala dos médiuns no momento em que se declaram incorporados pelos pretos-velhos. Afinal, ali estaria esse sujeito (nos termos propostos por Cardozo - 2007) que não obstante o sofrimento, oferece abrigo, sorri e fala de amor e superação. Transcrevemos a seguir a fala de Zilvan Lima, negro e médium em terreiros de religiões afro-brasileiras em São João del-Rei:

Dos nego-velhos tenho vontade de falar muita coisa, e é difícil na real ter como dizer, porque sempre foi uma presença muito forte na minha vida, mas muito forte. Acho que eles foram que mostraram pra mim o quanto que a vida pode ser mágica e o quanto que a fé pode trazer leveza pra vida, e o quanto que resistir não é sinônimo de sofrer e de que até mesmo o sofrimento ou o que a gente, porque todo mundo tem problema na vida, a gente tem que enfrentar isso, como encarar o sofrimento com leveza, sabe?

Os dois entrevistados são empenhados militantes contra o racismo, estando diretamente envolvidos na defesa de políticas de reparação, demonstrando que a cura dessa ferida social não implicou na aceitação ou concordância com o passado. As memórias de dor e sofrimento não são esquecidas, mas a forma como se convive com elas é modificada, gerando um impacto direto nas formas de atuação no presente.

A segunda possibilidade vai ao encontro do sugerido por Seligmann-Silva (*in* SELIGMANN-SILVA (Org.), 2003) e diz respeito à capacidade que a memória possui de interpretar as cicatrizes. Entendemos que a construção física dos pretos-velhos no corpo dos médiuns acarreta uma atualização desse trauma cultural que foi a escravidão negra nas Américas. Observar o ritual de incorporação diz muito não acerca das agruras da escravidão no Brasil ou no Uruguai em séculos passados, mas de como as cicatrizes desse trauma foram ressignificadas em um ambiente coletivo, religioso e, sobretudo, sagrado. A cicatriz é uma marca do presente, embora dialogue com feridas abertas no passado. Não aflige de modo semelhante ao momento em que foi inscrita no corpo e na mente. Ela corporifica e presentifica, porém, essa dor.

O médium de incorporação na umbanda sempre passa por um período de “desenvolvimento”, durante o qual aprenderia a se adaptar às energias do espírito que viria trabalhar em seu corpo. Esse processo pode levar de alguns meses até anos, variando de acordo com a pessoa e as regras de cada terreiro. Para ilustrar essa aplicação da proposta de Seligmann-Silva (*in* SELIGMANN-SILVA (Org.), 2003) da capacidade que a memória teria de interpretar cicatrizes retomaremos o caso de aprendizado de um médium que acompanhamos. Durante visita a um terreiro em São João del-Rei em 2016 presenciamos a primeira vez em que um jovem incorporaria um preto-velho. Tratava-se de um rapaz sem qualquer problema de saúde aparente. Com o toque dos atabaques e o início dos cantos ele foi meneando o corpo, em princípio suavemente, mas depois com certa violência. Ele foi o tempo todo amparado pelos outros filhos-da-casa que recomendavam que ele deixasse de “resistir” à vinda da entidade. Curvando-se repentinamente, ele interrompeu os balanços do corpo e sentou-se num pequeno banquinho de madeira, mantendo somente um tremor constante e rápido na perna direita. O médium permaneceu nessa posição durante alguns minutos, fumando pacientemente um cachimbo. No exato momento em que o ritual de incorporação teria terminado, o rapaz se jogou no chão, chorando copiosamente e contorcendo-se, abraçado à perna direita. Mal tendo forças para falar ele murmurava que sentia dores em todo o corpo, principalmente nas costas e na perna. Aos poucos a mãe-de-santo que se declarava incorporada por Vovó Cambinda se aproximou com um galho de arruma e um copo com água, espargindo-a com o auxílio do ramo sobre o médium. Ela foi acalmando-o, explicando que seu preto-velho teria tido a perna amputada quando encarnado e recebido muitas chicotadas “no lombo”, por isso as dores. Essas seriam as sensações iniciais, para que o médium compreendesse quem era aquela entidade que viria trabalhar e a conhecesse um pouco melhor. Posteriormente essas dores já não seriam sentidas. Embora este seja um caso específico, situações assim são comumente relatadas nos terreiros, variando tão só a intensidade e a localização da dor.

Nas palavras de Nietzsche, “apenas o que não cessa de causar dor fica na memória” (2013, p. 20). Essa necessidade de manutenção do sofrimento da memória se faz necessário, de certa forma, para que ele possa, de fato, ser compreendido em toda sua compleição. Tornar-se um médium umbandista implica invariavelmente em trabalhar com o espírito de um preto-velho. E não é possível “receber” esse espírito sem sentir ainda que temporariamente aquilo a que ele teria sido submetido no passado. Ainda que a vida carnal desse antigo escravizado tenha se extinguido e as dores físicas supostamente cessado, é importante que o médium a vivencie, compreenda em toda sua magnitude e aprenda a controlá-la - o que implicaria, em

última instância, em cicatrizá-la. Em conversa com uma médium durante o momento em que se declarava incorporada foi mencionada essa necessidade de experiência da dor por parte do “cavalo”. Calmamente ela asseverou que o entendimento mais profundo dos pretos-velhos passa pela aceitação da dor. No instante em que o médium compreendesse que aquelas sensações representavam uma parcela mínima da realidade efetivamente vivenciada pelos escravizados e assimilasse que aquele extremo do sofrimento não os demoveu de seus valores mais sublimes de auxílio ao próximo, ele estaria pronto para o trabalho na umbanda²⁴.

Em alguns casos, não obstante o fim das sensações de dor nos corpos dos médiuns ao final do ritual, sua compleição física apresenta as marcas do sofrimento ao longo de toda a *gira*. Para exemplificar de maneira mais clara, relatamos a seguir dois casos muito impactantes dessa “corporificação da memória”. O primeiro deles foi encontrado em alguns relatos colhidos por mim em pesquisa anterior, todos referentes a uma preto-velho que atuaria na Choupana do Pai Elias e Chico Baiano ²⁵, em São João del-Rei. Tendo como base principalmente a entrevista concedida por Eliane Trindade, esposa e assistente do médium que trabalhava com o preto-velho Pai Benedito, conhecemos as narrativas sobre ele. Pai Benedito teria morrido cego em função das torturas recebidas enquanto escravizado. Durante as giras, seu médium demandava o auxílio de alguém sempre que precisava caminhar pelo terreiro, com o intuito de guiá-lo. Um segundo caso foi encontrado em Montevideu, Uruguai. Pai João das Matas, do terreiro da Mãe Myriam teria tido os olhos arrancados por seu senhor. A médium que declara recebê-lo atua sentada em um toco, também solicitando a ajuda de outra pessoa para se locomover. Ela ainda usa um chapéu de palha, de abas muito largas e mantém a cabeça baixa durante todo o atendimento, o que impede que seus olhos sejam vistos pelo consulente. Lindsey Hale (1997) ao analisar os rituais de incorporação dos pretos-velhos resume essa corporificação do trauma e da memória da seguinte forma:

A dominação está inscrita no corpo como marcas físicas de sofrimento crônico e trauma agudo. Os efeitos incapacitantes do trabalho e da fome, e o sadismo escrito no idioma das convulsões e danos cerebrais moldam o corpo do preto-velho, produzindo a postura de um indivíduo desgastado pelas imputações (HALE, 1997, p. 408, *tradução nossa*).²⁶

²⁴ Esse será o tema central de nosso quarto capítulo.

²⁵ O médium que declarava recebê-lo faleceu em 2016, antes que eu pudesse entrevistá-lo.

²⁶ *Domination is inscribed on the body as physical marks of chronic suffering and acute trauma. The crippling effects of labor and hunger, and the sadism written in the idiom of convulsions and brain damage shape the preto velho's body, producing the posture of an individual worn by accusation.*

Tomamos de empréstimo uma expressão adotada por Seligmann-Silva (*in* SELIGMANN-SILVA (Org.), 2003, p. 61) e empregada pelo autor à memória do Holocausto judaico: a necessidade constante que temos de nos *lembrar para não esquecer*. Conforme mencionamos anteriormente, as cicatrizes presentificam um passado, elas nos impedem que determinados fatos e situações sejam completamente esquecidos. Ao atualizar, de maneira diária e explícita nos corpos dos médiuns, os sofrimentos do cativo, os pretos-velhos atuam diretamente no sentido contrário a que esse passado se perca na memória. Trata-se do que Jeanne-Marie Gagnebin (1999, p. 3) menciona a partir dos aportes de Walter Benjamin como o “*cuidado com o lembrar*, seja para tentar reconstruir um passado que nos escapa, seja para ‘resguardar alguma coisa da morte’”. Colocando esses autores em diálogo, teríamos nos pretos-velhos uma comunhão entre o que Seligmann-Silva (*in* SELIGMANN-SILVA (Org.), 2003) defende como *imperativo moral* da memória de se opor ao esquecimento de fatos traumáticos do passado (que afetaram de maneira incomensurável uma parcela enorme da sociedade e cujas consequências ainda são sentidas), e a preocupação em *não esquecer os excluídos da história*, arduamente defendida por Benjamin (1984).

Retomando outros teóricos que se dedicaram à temática da memória, cabe questionar, quiçá, se esses rituais que envolvem os pretos-velhos nos terreiros umbandistas não poderiam ser ainda entendidos como estruturas de comunicação informais com vistas à preservação de lembranças indizíveis no sentido proposto por Michael Pollak (1989). Embora essa análise soe interessante à primeira vista, entendemos ser válido questionar o próprio sentido do termo indizível, muito presente nos debates referentes a situações catastróficas e traumáticas. Tal como mencionado por Pollak (1989) e Weimer (2013), não se pode negar que o silêncio - não o esquecimento²⁷ - pode ser resultado da enorme dificuldade de verbalização em função de uma carga de sofrimento muito intensa, ou ainda pela ausência do lugar de escuta, ou mesmo pelo anseio de resguardar os descendentes de lembranças doloridas. Essa noção de “indizível” associada à incapacidade da linguagem cotidiana e da narrativa tradicional para absorver situações traumáticas aparece, também, em Walter Benjamin: “Os sobreviventes que voltaram das trincheiras, [...] voltaram mudos. Por quê? Porque *aquilo que vivenciaram não podia mais ser assimilado por palavras*” (*apud* GAGNEBIN *in* BRESCIANI; NAXARA (Org.), 2014, p. 85, *grifo nosso*). E em Seligmann-Silva (*in* SELIGMANN-SILVA (Org.),

²⁷ Conforme muito bem destacado por Rodrigo Weimer (2013, p. 13), “cabe à sensibilidade do estudioso avaliar quando se trata de “esquecimento” ou quando se pode considerar, propriamente, um “silêncio”.

2003, p. 46, *grifo nosso*): “a percepção [...] da *insuficiência da linguagem* diante dos fatos (inenarráveis)”.

Destacamos que a grande maioria dos trabalhos dedicados às memórias do cativo²⁸ - todos de extrema relevância acadêmica e social -, se debruçam quase que exclusivamente sobre as narrativas dos descendentes de escravizados em comunidades ou regiões específicas. Nestes casos, de fato, a complexidade de se traduzir verbalmente sentimentos e memórias familiares/identitárias emerge de maneira mais explícita. Considerando, entretanto, nosso objeto de estudo, entendemos ser interessante ter em conta que o ato de “dizer” ou “contar” pode estar ancorado em distintos instrumentos de comunicação. A corporificação do sofrimento nos pretos-velhos através da postura dos médiuns não deixa de ser uma maneira de expressão e de ressignificação das memórias do cativo.

Conforme mencionado por Alessando Portelli, não se pode negar que existem lugares e situações em que “o indizível é dito”, e:

É exatamente porque as experiências são incontáveis, mas devem ser contadas, que os narradores são apoiados pelas estruturas mediadoras da linguagem, da narrativa, do ambiente social, da *religião* e da política. As narrativas resultantes – não a dor que elas descrevem, mas as palavras e ideologias pelas quais são representadas – não só podem, como devem ser entendidas criticamente (PORTELLI *in* FERREIRA; AMADO, 2006, p. 108, *grifo nosso*).

Entendemos que as religiões se constituem como excelentes espaços para expressão de memórias traumáticas, ainda que por outros meios que não a verbalização em seu sentido mais literal. Cabe analisar a umbanda com toda sua cosmologia e suas entidades principais como uma espécie de canalizador para a externalização de diversas dessas memórias. Conforme já trabalhado por outras autoras como Rougeon (2017), Maggie (2001), Concone (*in* PRANDI, 2001) e Souza (2006), o universo simbólico umbandista “[...] opera uma inversão simbólica da ordem social brasileira ao atribuir poderes mágicos a essas figuras subalternas” (ROUGEON, 2017, p. 285, *tradução nossa*²⁹). Acrescentaríamos que isso só é possível uma vez que a religião articula as memórias desses grupos que são estruturantes da sociedade e da identidade nacional³⁰. Semelhante ao que se sucede com os pretos-velhos, há a

²⁸ RIOS; MATTOS, 2005. WEIMER, 2013. ASSUNÇÃO, 2011. ANDRADE, 2015.

²⁹ [...] *opère une inversion symbolique de l'ordre social brésilien en attribuant des pouvoirs magique à ces figures subalternes.*

³⁰ Originalmente a religião operaria de modo a canalizar as vozes que fundamentariam a identidade nacional brasileira. Considerando, contudo, nossos estudos no Uruguai, entendemos que ela estaria passível de ser modificada de modo a se adequar aos contextos em que está se desenvolvendo, em

corporificação, por exemplo, das memórias de grupos indígenas (caboclos) - com incorporações que são acompanhadas de gritos e gestos fortes e violentos, caminhar firme -, ou de dançarinas, cantoras e prostitutas (pomba-giras) - com médiuns trajando roupas negras/vermelhas e muitas vezes solicitando facas e outras armas brancas, segundo elas porque se acostumaram a andar com esse tipo de instrumento para se defender dos homens que as feriram em vida. Se, conforme a já citada passagem de Clastres, o “corpo é memória” (2012, p. 160), as entidades umbandistas são corpos-cicatrizas exemplares de uma memória coletiva subalterna.

4.1.3 Quando o indizível é dito. E em palavras.

Qual a necessidade de se falar sobre memórias traumáticas? Por que explicitar momentos tão horrendos e situações absurdamente violentas, humilhantes e infames? Quais as razões para não as reter reprimidas sob os maciços diques do pretérito? Talvez porque independentemente da solidez das barragens que as detêm, pequenas rachaduras vão se formando sob o peso da injustiça presente. Minúsculas fissuras sociais por onde esse passado represado gotejava vão se ampliando com o acesso a mais informações e com a necessidade de se compreender uma história coletiva, até que refrear a irrupção do passado se torne impraticável³¹.

Para além de uma análise dos rituais e práticas religiosas associadas aos pretos-velhos optamos por realizar entrevistas de histórias de vida com os médiuns nos momentos em que se declaravam incorporados pelos espíritos dos antigos escravizados³². Iniciamos nossa conversação sempre com o pedido de que eles nos contassem um pouco acerca de suas vivências. Todas as conversas foram permeadas por forte tensão emocional. A pergunta era

termos regionais e nacionais. Encontramos relatos (difícilmente verificáveis), por exemplo, de outorga de maior relevância aos caboclos no norte do Brasil, dos pretos-velhos em Minas Gerais e dos exus e pomba-giras na cidade do Rio de Janeiro. Em termo internacionais -e aí sim, pretendemos discorrer melhor sobre o assunto nos próximos capítulos-, encontramos entidades que são aparentemente “exclusivas” dos terreiros uruguaios: os “africanos”, por exemplo. Outro exemplo são os caboclos. Conversamos com médiuns que diziam incorporar caboclos *charruas*, tribo que habitava o país no período pré-colonial e foi praticamente dizimada pelos espanhóis.

³¹ A construção desse parágrafo se baseou nos relatos de Vilma Antúnez, uruguaia, presa e torturada durante o regime ditatorial no país. Ela menciona que em determinado momento decidira esquecer todo o sofrimento passado, depositando essas memórias em suas entranhas, convertendo-a em um *tictac* represado, sempre a ponto de explodir. Ver: MASI (Dir.), 2017.

³² Optamos por “traduzir”, quando necessário, as falas dos médiuns no corpo do texto para facilitar seu entendimento, removendo marcações de oralidade, alterando algumas palavras muito típicas do ambiente de terreiros e traduzindo eventuais trechos em espanhol. As transcrições literais, quando necessárias, estão em notas de pé de página.

quase sempre procedida de um longo silêncio, um suspiro profundo ou um choro contido, e os primeiros comentários remetiam, invariavelmente, a uma memória de dor, tanto em Montevideu quanto no Brasil. Encontramos, claramente, uma regularidade e estruturação no processo de construção memorialística através dos discursos elaborados no âmbito dos terreiros nesses dois países. As coincidências narrativas se sobrepuseram às divergências, conforme analisaremos neste tópico. Iniciamos a discussão com as falas de Myriam Guerrero (uruguaia) e Valéria Souza (brasileira):

Eu sou Papai João das Matas. [...] Fiquei escravo nas matas campadas, como fala naquela terra, tudo algodão. Com os brancos. Ficávamos com os brancos que nos botavam correntes. Assim, nos pés [*envolve as canelas com as mãos*], para que não fugíssemos. [...]. Presos. Eu não vejo. Não tenho olhos. Me tiraram os olhos.³³

A nega só vai fala procê filha, que no tempo de nega aqui nessa terra foi muito, muito, muito trabalhador, filha. Nega sofreu muito. Nega sofreu muito nessa terra, trabalhou muito, apanhou muito, muito, muita chicotada, filha. [...] Eles batia até aparece o couro.³⁴

Aparamo-nos uma vez mais na citação supramencionada de Portelli (*in* FERREIRA; AMADO, 2006) que remete à necessidade de expressão de determinadas memórias, a despeito da dor e do sofrimento que possam provocar. Ao desenvolver seu raciocínio, o autor se dedicava a um episódio específico ocorrido no interior da Itália durante a Segunda Guerra Mundial. Entendemos, contudo, que é possível estabelecer um paralelo com as memórias da escravidão nas Américas. Tendemos a generalizar e insistir na impossibilidade de articulação em palavras de experiências traumáticas, quando, na realidade, elas são cotidianamente pronunciadas. Em muitas situações os processos verbais de elaboração memorialística do trauma são simplesmente ignorados, deliberadamente ou não. No caso específico das memórias do cativo, encontramos excelentes trabalhos, sobretudo a partir da mudança nos paradigmas de análise da escravidão na década de 1980³⁵ no caso brasileiro, e fins dos anos

³³ *Eu sou Papae João das Matas. Certo. [...] Y fique esclavo azi em las matas campada como fala aquela terra, todo algodón. Com los brancos. Ficavamos asi com los brancos, que nos botavam com cadenas. Azi, em los pés, para que no fizéramos fugido. [...] Preso, eu não ocho. No tengo. [...] Me quitaran los ojos.* Entrevista concedida por Myriam Guerrero em 9 de março de 2018.

³⁴ *Mazi nega só vai fala procê fia, que no tempo de nega aqui nessa terra foi muito, muito, muito trabalhador, fia. Nega sofreu muito. Nega sofreu muto nessa terra, trabaio muto, apanho muto, muto, muita cicotada fia. [...] Eles batia ate palece o coro.* Entrevista concedida por Valéria Souza em 20 de fevereiro de 2018.

³⁵ Dentre os diversos autores destacamos Sílvia Lara e Sidney Chalhoub, Robert Slenes, João José Reis, Flávio Gomes, Hebe Mattos, Leila Algranti.

1990 no Uruguai³⁶. Desde então, ampliou-se o sentido de escuta de vozes até então ignoradas pela academia, principalmente os descendentes de escravizados³⁷. Em grande parte das entrevistas há narrativas de torturas físicas e psicológicas que são usualmente associadas a histórias relatadas no seio das comunidades.

É inegável que as memórias da escravidão na América Latina perpassam a tortura, a dor e o sofrimento. Rememorar esses episódios brutais provoca sentimentos de consternação e dissabor, mas refutá-los ou ignorá-los seria como opor-se à nossa própria identidade, uma vez que comungamos, todos, desse passado comum. Conforme mencionado por Ruth Klüger (2005, p. 201) acerca dos refugiados judeus nos EUA que negavam suas raízes: “Acreditavam que podiam extirpar o passado envenenado, mas ao fazer isso cortavam a própria carne, por não saber fazer tal cirurgia”. Conforme veremos, as narrativas dos médiuns quando se declaram incorporados não atentam contra essa identidade coletiva, furtando-se a suavizar esse passado traumático que é comum a todos nós. Suas falas se estruturam a partir do sofrimento e da dor, e são esses os elementos essenciais para que acompanhem toda a linha de raciocínio construída no âmbito dos terreiros acerca das memórias da escravidão. É justamente a partir de um melhor entendimento sobre a dor que se torna possível compreender como aliviá-la. Comunicando essa dor - seja através de uma dramatização dos corpos e do ambiente, como vimos no tópico anterior, ou por meio das falas, como veremos a seguir -, ela pode ser interpretada e compreendida socialmente, apontando caminhos para sua superação.

4.1.3.1 *Quando a chibata doída*

O escritor de origem indiana Salman Rushdie (1991) defende que a memória seria uma ferramenta que dispomos para reorganizar o passado em função de nossas necessidades presentes. Na mesma linha, Heiner Müller (1997), já mencionado dramaturgo alemão, assevera que as recordações não almejam forjar uma imagem histórica coerente, constituindo-se, na verdade, como uma série de aglomerações sobre o passado, erigida sob pressões emotivas do presente. Compreendemos, dessa forma, que as memórias sobre as quais trataremos a seguir dizem muito acerca do momento que vivenciamos atualmente.

Notamos que boa parte das memórias do trauma elaboradas nos terreiros se vinculam a três elementos principais, tanto em São João del-Rei quanto em Montevideu: o trabalho, a família e a África. Analisaremos as entrevistas realizadas nos dois locais conjuntamente, uma

³⁶ BORUCKI, CHAGAS, STALLA *in* LA RUTA, 2004.

³⁷ Ver RIOS; MATTOS, 2005; ASSUNÇÃO, 2011; OLAZA, 2009.

vez que as coincidências narrativas foram impressionantes, tratando as eventuais especificidades pontualmente. Conforme mencionamos na introdução da tese, o fio condutor dos relatos foi exatamente o mesmo.

Resumimos, a seguir, o que pretendemos analisar quanto a cada um dos três elementos supracitados. Ao trabalho estão associados sobretudo os castigos físicos; assim como as jornadas extenuantes; os excessos de exigências; e a má nutrição. No caso da família, a elaboração é um pouco mais complexa, iniciando-se no próprio entendimento do termo. Conforme trabalhado no primeiro capítulo, percebe-se a família num sentido *extenso*, que ultrapassa os limites sanguíneos e alcança praticamente todos os que compartilhavam a realidade das senzalas. Os relatos de dor tratam do testemunho compulsório da tortura de entes queridos, da separação dos familiares e da obrigatoriedade da reprodução, sempre comparada à realidade de animais. Por fim, ainda atrelada à questão familiar, mas não restrita a ela, emerge a violenta noção de desenraizamento físico, cultural e social de sua terra natal.

Conforme veremos a seguir, os discursos elaborados neste tópico se aproximam, num primeiro momento, das narrativas trabalhadas por Ana Lugão Rios e Hebe Mattos (2005) no interior da chave temática que as autoras denominaram como “Tempo do Cativo”. A sujeição ao arbítrio senhorial realizada basicamente por meio da violência corporal se soma a relatos de tortura e maus-tratos. Iniciemos com as transcrições das falas expressas pela mesma médium mineira, Rachel Melo, em duas entrevistas distintas, quando declarava estar incorporada pelo preto-velho Pai Firmino:

Eu vim da África, filha. Minha mãe era de lá. E quando eu já tava um rapazinho, filha, fui vendido. E vim pro Brasil. [...] Quando houve a separação da minha mãe, eu só encontrei depois que eu fui embora dessa terra, minha mãe era uma mãe que amava todos nós, os irmãos, e cada um levou um rumo, filha. Cada um foi vendido. E no dia que foi vendido, botaram todo mundo num [...] navio. [...] Quando chegou no Rio de Janeiro os nego foi colocado à venda. Os dono da fazenda que tinha muito dinheiro. Era fazenda de café, fazenda de cana, era onde os nego trabaiava. Eu trabaiei muito na cana, naquela época cana valia muito dinheiro. [...] E apanhava muito. Trabaia no canaviá, o dia todo.³⁸

Foi muito sofrimento fia. Quando vim de navio pra essa terra deixei lá do outro lado os do meu sangue. Vim pra cá muito petinho ainda, ainda mamava na minha mãe quando me tiraram e me venderam. E vim pará aqui nessa terra. Fui vendido pra um coronel. E esse coronel trouxe os nego pra cá. Aquela luta era grande. Tinha muita pedra nesse lugar, filha. Essa fazenda aqui tudo as pedra era catada aqui. Por isso chama assim. A gente cortava pra fazê o pisador. Cortava pra fazê o murador, tudo era no lombo desse nego

³⁸ Entrevista concedida por Rachel Melo em 8 de julho de 2017.

[bate nas costas], dos nego junto. Foi uma labuta muito grande. Esse coronel foi muito ruim pros nego.³⁹

Ao buscar descrever a atividade mnemônica, Virgínia Woolf (2003, p. 35) menciona que guardamos dentro de nós inúmeras peças de muitos passados (nossos e de terceiros) e, ao rememorar, alinhavamos essa miscelânea de “velharias” com um único fio. Em suas palavras, “a recordação é uma costureira, uma costureira pouco caprichosa. Guia sua agulha para dentro e para fora, para cima e para baixo, aqui e acolá. Nunca poderemos saber o que vem a seguir e o que mais depois disso”. As duas passagens foram proferidas pela médium em momentos distintos, embora se declarasse incorporada pelo mesmo preto-velho. Essa contradição nos diz muito a respeito dos aspectos da escravidão que são tidos como mais relevantes hoje. Apesar das divergências, em ambos os casos aflora, ainda que genericamente, a noção de trabalho extenuante num ambiente rural; e de truculência da captura no continente africano (à qual retornaremos mais adiante). É essa a imagem que se tem plasmada, de certa maneira, no imaginário coletivo brasileiro. O alinhavo que é feito entre os passados que vão sendo apreendidos não se prende a detalhes.

No esteio dessas falas iniciais já encontramos, ademais, uma divergência considerável com as percepções de Rios e Mattos (2005) e de Assunção (2011). Nos relatos dos médiuns as torturas e maus-tratos não emergem de maneira genérica ou com personagens não diretamente identificados com o narrador e seus ascendentes. Situações degradantes e experiências brutais são narradas em primeira pessoa, como uma construção memorialística “própria”. Embora as narrativas estejam entremeadas por sutis silenciamentos, notamos que o interesse e o desejo de narrar se sobrepôs à intenção de silenciar. Há que se demarcar, obviamente, uma diferença crucial entre os dois campos de estudo. No caso dos pesquisadores acima as entrevistas são conduzidas com descendentes diretos de escravizados, o que implica em um envolvimento pessoal muito grande. Em nossa pesquisa trabalhamos com a construção de um discurso que se despe desse caráter familiar, facilitando que uma memória “indizível” para muitos, seja articulada em palavras. Em ambos os casos há, em última instância, a construção de uma identidade coletiva, mas na conjuntura trabalhada pelos autores essa identidade está fortemente calcada em uma vivência familiar, cujas sequelas ainda ressoam de maneira incisiva, culminando na necessidade premente de reparação.

Antes de partirmos para a análise de fato, cabe aludir rapidamente a um contraponto acerca desse “narrar”. Outra pesquisadora que se dedicou durante algum tempo às entrevistas

³⁹ Entrevista concedida por Rachel Melo em 10 de junho de 2018.

com médiuns durante os rituais em que se declaravam incorporados, encontrou um campo de trabalho sutilmente distinto. Lindsey Hale (1997) menciona que em diversas entrevistas o médium/preto-velho se mostrava claramente desconfortável ao ser inquirido sobre os sofrimentos a que teria sido submetido, chegando a demonstrar sinais de descontrole nervoso frente a ditos questionamentos. Nas palavras da autora: “Aparentemente essas estórias de tortura, apesar de inscritas nos corpos [dos médiuns], evocam memórias muito penosas para serem ditas” (HALE, 1997, p. 397, *tradução nossa*⁴⁰). Conforme veremos a seguir, nossa percepção foi exatamente oposta, uma vez que em todos os casos os próprios entrevistados já iniciam seus relatos por essa memória da dor. Demarcada essa pequena diferença, dediquemo-nos ao estudo dos discursos.

4.1.3.1.1 “Era tudo no lombo desse nego”

Seguindo o roteiro anteriormente definido, iniciamos nossa análise pela chave do *trabalho*. O primeiro elemento que aflorou como coincidente nos discursos foi sua recorrente associação ao meio rural. Das quinze entrevistas analisadas aqui, somente uma possui a narrativa centrada no ambiente urbano, à qual retornaremos posteriormente. O contexto mais genérico das lavouras emerge na quase totalidade das falas e se esmiúça com menções específicas ao café, à cana e ao algodão. Associado à lida com a terra encontramos ainda referências ao cuidado com os animais (um médium uruguaio e uma brasileira), ao ofício de parteira (uma médium brasileira) e à atuação como cooptador de escravizados para um quilombo (um médium uruguaio). De todos os relatos somente um (brasileiro) menciona o abandono da lavoura e a ida para a cidade como tentativa de melhoria de vida - trata-se de narrativa singular que se inicia com a informação de que aquele preto-velho teria nascido como “*vento-livre*” (nos termos adotados por ele). O trabalho nas pedreiras apareceu em quatro entrevistas (três no Brasil e uma no Uruguai).

Interessante notar que em três desses discursos relacionados às pedreiras há uma associação direta com Minas Gerais, sendo um referente à região de São João del-Rei, outra à divisa de Minas com o Rio de Janeiro e a última à Lagoa Dourada. Três entrevistados afirmam ter trabalhado tanto nas lavouras quanto nas pedreiras. Em todos os casos sobressai o caráter penoso da labuta e a perenidade do fruto de seu trabalho (que, segundo os

⁴⁰ *It seems that the stories of torture, although inscribed on the body, evoke memories too bitter for speech.*

entrevistados, poderia ser vista na conservação de muros e estradas que existem até o momento). Exemplificamos com a fala da médium brasileira Rachel Melo/Pai Firmino:

Tinha muita pedra nesse lugar, filha. Essa fazenda aqui tudo as pedra era catada aqui. [...] A gente cortava pra fazê o chão. Cortava pra fazê o muro, tudo era no lombo desse nego [*bate com força nas próprias costas*], dos nego junto. Foi uma labuta muito grande. Esse coronel foi muito ruim pros nego.⁴¹

No que diz respeito ao trabalho nas lavouras, boa parte dos relatos se associa a outras regiões do Brasil, principalmente o Nordeste. Nem sempre há uma precisão muito grande em termos de localização, à exceção de dois relatos que mencionam o interior da Bahia e que se referem especificamente à lida com o algodão e a cana. Apesar dessa imprecisão geográfica, todos eles comungam dos elementos que mencionamos anteriormente: jornadas extenuantes, má nutrição e castigos físicos. Transcrevemos a seguir as falas dos médiuns brasileiros Edson Vicente/Pai Joaquim, Rachel Melo/Pai Cipriano e Flávio Costa/Pai Jacob:

Quando o tempo ia passando, [...] aqueles nego que menos trabaivava era os que mais apanhava, no final do tempo [...].⁴²

Tinha as coça que a gente tomava, né filha. Tinhas as falta que a gente passava, não tinha o que come direito.⁴³

Nego viveu um tempado de muito sofrimento, de muita tortura, e nego já fico na carne viva, por causa da crueldade dos humano.⁴⁴

É interessante pensar esse processo de construção mnemônica pautado no hoje. De certa forma é como se a propensão de Minas Gerais à atividade mineradora se refletisse nessa imagem do trabalho nas pedreiras (paralelamente ao plantio do café, que também aparece associado à região), enquanto plantações de cana e algodão já se aproximassem à ideia que se estabeleceu acerca do Nordeste brasileiro. Ademais, a predominância das lavouras na elaboração das narrativas encontra eco nas conclusões de Mônica Souza (2006, p. 128), que executou empreendimento metodológico semelhante ao nosso no que tange às entrevistas com

⁴¹ Entrevista concedida por Rachel Melo em 10 de junho de 2018.

⁴² *Quando tempo zi ia zi passando, zi passando, azi que zi aqueles nego que zi menos zi trabaivava era os que zi mais apanhava, zi no finazi do tempo né zi fia?* Entrevista concedida por Edson Vicente em 7 de abril de 2018.

⁴³ Entrevista concedida por Rachel Melo em 15 de janeiro de 2019.

⁴⁴ *Zi nego aza viveu um tempado de muito zi sofrimento, aza de muita tortura, e zi nego, zi fia, aza já zi fico na za carne zi viva, por causa da za crueldade dos humano.* Entrevista concedida por Flávio Costa em 1º de agosto de 2019.

os médiuns no momento em que se declaravam incorporados. A pesquisadora afirma ter percebido um predomínio do padrão “*escravo-lavoura-sofrimento*” nos processos de representação dos pretos-velhos em terreiros do Rio de Janeiro.

Outra linha discursiva que parte dessa noção do trabalho diz respeito às fugas das fazendas, com o intuito de se livrar das jornadas exaustivas e dos maus tratos. A forma como as memórias do ato de fugir são elaboradas é um dos aspectos que aproxima nossa pesquisa à de Hebe Mattos e Ana Lugão Rios (2005). Em diversos casos, a fuga emerge como um recurso final, de desespero extremo, com “custos altíssimos para quem a ela recorresse” (RIOS; MATTOS, 2005, p. 82). Acompanhem os relatos do brasileiro Edson Vicente/Pai Joaquim e dos uruguaios Lucas Arias/Pai João das Matas e Alexander Silvera/Africano:

Nego sofreu muito aqui. Até que [...] nego morreu. Nego não lembra mais se pra frente do tempo de 60 ou de 70. Nego fugiu, nego morreu no meio da mata. Perdido.⁴⁵

Cresci como um escravo muito rebelioso, rebelde, de não aceitar de ser escravo. Porque nós era pessoa boa, minha família era boa, minha mãe era boa mas nós era escravo e mal tratado e sofria sem porque. Então era revoltado que só. Tinha muito como dizia assim a hoje na terra, ódio, tinha bronca, tinha raiva de ser escravo. Então eu tentava fugir. [...] Sofri tudo que podia. Perdi tudo minha juventude, buscando ser livre, buscando e lutando com a liberdade que nunca chegou a não ser depois da morte. E então passei e morri, morri lutando de velho me escapei fui pro meio da mata, me embreava na mata e estava de um lado pra o outro sansando de um lado para o outro fugindo de um lado pro outro, fui muito mal tratado, muito de sofre.⁴⁶

E eu queria convencer [*outros escravizados a fugir*]. Porque não todos acreditavam que a revolução era o método pra poder sair adiante [...], muitos tinham medo, porque se eram pegos, eram castigados. E muitos [*casos*] o castigo é a morte. E muitos o castigo era separar daqueles seres que tinham formado uma família.⁴⁷

Tal como mencionado por Rios e Mattos (2005, p. 82), a fuga nas narrativas acima acabou culminando com a morte dos dois primeiros, perdidos na mata (ou total “desenraizamento” dos negros, em suas palavras). Os relatos associados aos casos em que os

⁴⁵ *Azi nego sofreu muito za aqui. [...] Nego zi fezi morredor, aza nego não lembra zi mais si pra frente do tempo de 60 o de 70 zi pra frente. Azi nego zi fugiu, azi nego zi morreu a zi no meio da mata. Azi perdido.* Entrevista concedida por Edson Vicente em 7 de abril de 2018.

⁴⁶ Entrevista concedida por Pai Lucas Arias em 14 de fevereiro de 2019.

⁴⁷ *E eu queria convencer. Porque não todos criam que a revolução era o método pra poder sair adiante porque quando falo nego, muitos tinham medo, porque se eram atrapados era castigados. E muitos o castigo é a morte. E muitos o castigo era separar daqueles seres que tinham formado uma família.* Entrevista concedida por Pae Alexander Silvera em 13 de junho de 2019.

escravizados teriam sido recapturados após essas tentativas de escapar apresentam castigos de uma crueldade extrema. Enquanto a narrativa do senhor José Veloso Sobrinho faz referência a um escravo que supostamente teria tido as orelhas cortadas em função de sucessivas fugas, ficando “desortinado” (RIOS; MATTOS, 2005, p. 83), a uruguaia Myriam Guerrero/Pai João das Matas, defende que uma tentativa malsucedida de fugir da lavoura de algodão teria provocado a ordem do senhor de arrancar os olhos do escravizado, de modo que ele jamais reencontrasse os caminhos para fora da fazenda. Ela também menciona que teria as costas “toda marcada com os paus dos branco”⁴⁸, em função das tentativas de fuga. O também uruguaio Lucas Arias/Pai João das Matas menciona as consequências cruéis da recaptura:

Eu fui queimado de ferro quente, eu perdi toda uma perna, foi queimada com ferro fervendo, assim, derretido, me tiraram na perna pra dizer, negro vamos vê se agora suncê segue fugindo. Eu fugia igual, porque não me deixava aleijado, porque tava só queimado.⁴⁹

Esse padrão de implicações violentas a tentativas frustradas de fuga aparece nas pesquisas de outros autores, como Nunes-Pereira (2006, p. 93), que entrevistou um médium⁵⁰ durante ritual em que se declarava incorporado por Pai Cipriano em terreiro do Rio de Janeiro. Segundo transcrição, o preto-velho teria tido os dois pés cortados após duas fugas malsucedidas. Nos quatro casos o processo de construção mnemônica apresentado pelos relatos culmina com o tolhimento cruel de um dos meios de orientação do escravizado: as orelhas, os olhos ou a perna, demonstrando as visões que se tem acerca do absoluto e atroz arbítrio dos senhores sobre os corpos dos escravizados.

Lucas Arias/Pai João das Matas assegura que seguiu com as tentativas de escapar da fazenda, até que o senhor desistiu de impingir castigos ao seu corpo e passou a violentar as pessoas próximas a ele, que o seguiam nas fugas.

E eu vi muito de amigo meu, de família, de irmão, de primo, de pessoa querida ser morto por minha culpa. E aí eu fui criando como se diz uma armadura de revolta comigo mesmo. De dizê: “fui eu que matei”! Porque fui eu que fiz se embrenha na mata! E aí o senhor viu isso e mais ainda castigava. Porque [...] não me castigava mais o meu corpo físico, pegava quem foi comigo e matava na minha frente e fazia coisa muito ruim. Muito, ruim que só.⁵¹

⁴⁸ *Toda marcadero de os palo do branco*. Entrevista concedida por Myriam Guerrero em 9 de março de 2018.

⁴⁹ Entrevista concedida por Pai Lucas Arias em 14 de fevereiro de 2019.

⁵⁰ O autor não identifica os médiuns pelos nomes.

⁵¹ Entrevista concedida por Pai Lucas Arias em 14 de fevereiro de 2019.

Gostaríamos de chamar atenção para o fato de as duas narrativas mais densas acerca das torturas associadas às fugas serem provenientes justamente de médiuns uruguaios (Lucas Arias e Myriam Guerrero). Há uma visão relativamente comum no Uruguai de que a escravidão brasileira teria sido extremamente dura e agressiva. Em diversos diálogos informais com conhecidos no país, e mesmo nos meios de comunicação, o passado de cativo no Brasil se apresenta como absolutamente desumano, em contraposição a um pretérito mais suave em Montevideú. Conforme já mencionamos anteriormente, o passado escravista da capital uruguaia ainda é pouco estudado e quase nada debatido publicamente. O termo escravidão é normalmente associado ao Brasil, e caminha paralelamente à noção de brutalidade extrema⁵². Esses relatos colhidos sobre as fugas se constituem, em última instância, enquanto processos de elaborações memorialísticas realizados desde o Uruguai sobre o Brasil.

A despeito do acima exposto, cabe um breve parêntese que nos recorda dos diálogos que a memória estabelece com os processos históricos de maneira mais geral. Pensar em escravidão no contexto uruguaio, sobretudo no caso das fronteiras com o Brasil, implica em tratar, impreterivelmente, da ideia de fuga. Os dois conceitos estão imbrincados de tal forma que a historiadora brasileira Keila Krinberg (2009) denomina as fronteiras do sul do império brasileiro no século XIX como “fronteiras de escravização” (ainda que ela não perca de vista também sua dimensão enquanto “fronteiras da liberdade” em muitos casos). Recordemo-nos que o processo de abolição da escravidão no contexto brasileiro teria ocorrido muitas décadas depois que países limítrofes com o Rio Grande do Sul⁵³. A discrepância nas legislações referentes ao tema nessa região, levou, sobretudo nos anos 1850, a um duplo movimento: a fuga de escravizados da região sul do império brasileiro em direção às Províncias Unidas do Rio da Prata e, posteriormente, ao Uruguai; e, por outro lado, o “sequestro e re-escravização de libertos” ou o “roubo de homens de cor” em terras uruguaias, para serem negociados em território brasileiro (KRINGERB, 2009). Nas palavras da historiadora:

[...] para os escravos que fugiram do Brasil e nunca mais voltaram, ou para aqueles que, com sucesso, reclamaram suas liberdades na justiça, a fronteira significou liberdade. Mas para os muitos sequestrados e forçados a cruzar a

⁵² A suavização da escravidão uruguaia e a elevação à máxima potência de crueldade da brasileira pode ser percebida nas entrevistas realizadas no Uruguai com os médiuns Lucas Arias, Carlos Nieto e Myriam Guerrero. O mesmo não ocorreu no caso das conversas com pessoas envolvidas com o movimento negro, como Chabela Ramirez, Pai Casildo Silvera, Mãe Luz e Pai Alexander Silvera.

⁵³ No Uruguai a abolição teria ocorrido em 1842, na Argentina em 1853 e no Paraguai em 1869.

fronteira com o Brasil como escravizados, fronteira e escravidão eram sinônimos (KRINBERG, 2009, p. 9).

Fuga, conflito (físico e legal), liberdade e escravidão são elementos que estão imbrincados nas elaborações históricas e mnemônicas no contexto Uruguaio.

Voltemo-nos, agora, à única entrevista arquitetada num ambiente urbano. A médium brasileira Valéria Souza/Preta-velha afirma ter nascido em Baependi, Minas Gerais⁵⁴ e sido vendida, posteriormente, para São João del-Rei, onde teria vivido e trabalhado até sua morte. Apesar da diferença de localização, o alinhavo de suas narrativas também ocorre pelas linhas da dor e do trabalho intenso:

Esses morro você vê aí, esses muro de pedra, filha, tudo foi os nego e as nega que trabaia. Então aquele tempo, filha, [...] tinha muita discriminação, então por isso que nós sofria. Eles batia até aparece o couro. Muito sofrido, pra fazer comedor, filha, você tinha que trabaia muito. Muitas das vezes passava até fome. E de sol a sol, chuva a chuva, tempo a tempo, muita coisa aconteceu nesse tempo. [...] Não tinha os remedado que tem hoje. Ela só coisa de ervas. Quem sabia, sabia. Quem não sabia, morria.⁵⁵

A condução da narrativa de Valéria Souza/Preta-velha ainda nos leva a um dos exemplos mais duros de violência desatrelada dos castigos físicos que ouvimos. Até o momento as torturas eram desdobramentos de uma imposição senhorial, sendo definidas pelas vontades do dono da fazenda ou do feitor. No trecho que se segue observamos um transbordamento da brutalidade do regime escravista para além das fronteiras da fazenda, com ecos na sociedade racista e preconceituosa em que ainda estamos inseridos. A médium discorre sobre a proibição de adentrar edifícios que ela própria havia auxiliado a erigir. Ressaltamos que a justificativa apresentada por ela para dita interdição se ampara não na condição de escravizada, mas em sua cor.

[...] tem três que nega ajudou [*mencionando que teria auxiliado na construção de três igrejas históricas de São João del-Rei, MG*]. Tem aquela, que fica no meio [*referindo-se à Igreja de Nossa Senhora das Mercês*], tem a outra que fica do outro lado, mais embaixo [*Igreja de Nossa Senhora do Carmo*]. [...]. E tem a outra que fica do lado de cá [*Igreja de Nossa Senhora do Rosário*]. Porque lá só nega, só nega, só nego, entrava lá [*sobre a do Rosário*]. Nas outras que nega ajudado trabalha, nega não podia entra, por isso que nega tem muita vibração quando chega perto dessas outras. Porque nega

⁵⁴ Nas palavras dela, ela seria da cidade onde “hoje tem uma nova igreja, tem uma nova santa que foi batizada, nasceu e foi batizada e foi criada lá”. Pergunto se ela se refere a Nhã Chica, beatificada em 2013, e ela confirma.

⁵⁵ Entrevista concedida por Valéria Souza em 20 de fevereiro de 2018.

trabalho, nega labuto, foi muito suor que correu no rosto de nega, mas nega não conseguia entra lá, *porque nega era de cor*.⁵⁶

A instrumentalização da cor enquanto elemento responsável pela condição de cativo também apareceu na fala da brasileira Cíntia Lima/Vovó Cambinda:

Essa nega viveu num tempo em que os fio que tinha uma cor deferente dessa cá [*acaricia levemente o braço branco - a médium é branca*] era muito sacrificado fia.⁵⁷

A associação direta entre a escravidão e a cor ainda aparece em outras entrevistas. Uma das narrativas mais emblemáticas acerca desse ponto é da brasileira Rachel Melo/Pai Benjamim. Segundo o relato ele teria nascido após a entrada em vigor da Lei do Ventre Livre. Não obstante essa condição, sua fala é permeada por questionamentos quanto à real amplitude dessa liberdade:

O que é liberdade? Depende do que é liberdade pra cada um. [...] Porque nasci livre, mas até uns 17, 18 ano não vivi livre. Primeiro por causa da cor. Apesar deu ter o papelado que eu era livre. [...] Não adiantava muito não, né filha? Que que papel adianta?⁵⁸

Não nos aprofundaremos nessas percepções acerca da cor e da liberdade porque pretendemos dedicar boa parte do capítulo seguinte ao tema, comparando-o, inclusive, com as conclusões encontradas por Mattos e Rios (2005) em sua chave analítica das “Visões da Liberdade”.

A impossibilidade de acesso aos frutos de seu trabalho, já mencionada no caso anterior, com a proibição de entrada nas igrejas, também aflora com relação aos alimentos. Em diversos relatos os médiuns/pretos-velhos citam as vedações aos frutos do pomar ou às refeições que preparavam para os senhores. Retomaremos essa percepção em tópico mais adiante, quando nos debruçaremos sobre uma visita à Fazenda da Pedra, em Lagoa Dourada, MG, acompanhada por uma médium/preto-velho.

⁵⁶ [...] *tem treze que nega ajuda. Tem aquela, que fica no meiado, tem a outra que fica do outro lado, mais embaixo. [...] E tem outra e tem a outra que fica do lado de cá. Porque lá só nega, só nega, só nego, intava lá. Nas otras que nega ajudado trabaia, nega num podia entrá, por isso que nega tem muta vibação quando chega perto dessas otras. Porque nega trabaió, nega labuto, foi muito suo que correu no rosto de nega, mas nega não conseguia entrá lá, porque nega era de cor.* Entrevista concedida por Valéria Souza em 20 de fevereiro de 2018.

⁵⁷ *Essa nega zi viveu zi num tempo em que zi os fio que zi tinha zi uma cor deferente dessa cá era zi muito sacrificado fia.* Entrevista concedida por Cíntia Lima em 14 de agosto de 2018.

⁵⁸ Entrevista concedida por Rachel Melo em 23 de janeiro de 2019.

Paralelamente e em maior grau, também é mencionada a privação de elementos básicos como saúde, alimentação, diversão em função da obrigatoriedade do trabalho, como no trecho transcrito a seguir, do uruguaio Lucas Arias/Pai João das Matas:

[Eu] era apaixonado pela vida. Mas não pela vida de viver, de respirar... Também... Mas a vida de fazê festa, a vida de tá feliz, de tá contente, comê. De comê, de vive, de sê feliz, de dança, você entende? Mas não era permitido para mim. O que eu tinha que fazê era trabaia.⁵⁹

A noção do trabalho, ou da *labuta*, na terminologia empregada nos terreiros é tão premente, que ela surge como elemento essencial inclusive nas narrativas de um médium que menciona não ter sido escravizado, a despeito de se apresentar como o preto velho Pai Bastião e guardar todas as características de construção umbandista do personagem (roupas, adereços e elaboração da fala). Segundo o brasileiro Samuel Resende/Pai Bastião:

Nego carrega esse tipo de escravo igual os otros preto veio, mas nego viveu, nego trabalhou em fazenda, mas nego num viveu nem escravo nem foi nessa terra. [...] Nego trabaio em terra fria, nego morava em terra fria. Nego trabaia no mato, sim, nego carrego lenha, nego sofreu carregando coisa, passou muitos aperto, passou aperto de fome, passou aperto de labuta, aperto de não ter direito que dá pras criança comé, né? Nego passo por tudo isso mas nego não levo chibatada no lombo nessa terra. *Chibatada nego levo da vida, né?*⁶⁰

Interessante notar uma enorme coincidência aqui. Mônica Souza (2006, p. 160) entrevistou um médium⁶¹ no momento em que se declarava incorporado por Pai Joaquim na Tenda Nossa Senhora da Piedade, no Rio de Janeiro que construiu discurso bastante semelhante. Souza reescreve as falas dos entrevistados com suas próprias palavras, evitando transcrevê-las. De maneira geral, o que nos interessa aqui é que o médium/Pai Joaquim também teria mencionado que nunca foi negro, e que viria de um “lugar muito frio e muito longe daqui”, tendo passado por épocas de muita crise e muita fome e trabalhado muito,

⁵⁹ Entrevista concedida por Pai Lucas Arias em 14 de fevereiro de 2019.

⁶⁰ *Zi nego carrega esse zi tipo de escravo igual os otros preto veio, mas zi nego zi viveuzi, nego zi trabalho em fazenda, mas zi nego num zi viveuzi nem zi escravo nem zi foi se nessa zi terra. [...] Zi nego trabaio em terra fria, nego zi morava em terra fria. Nego zi trabaia no mato, sim, si nego zi carrego zi lenha, nego zi sofreu carregando zi coisa, passo zi muitos aperto, passo aperto de fome, zi passo aperto de labuta, aperto, aperto de não ter direito que dá pras criança comé, né? Zi nego passo por tudo isso mas zi nego não zi levo chibatada no lombo nessa zi terra. Chibatada zi nego zi levo da vida, né?* Entrevista concedida por Samuel Resende em 2 de outubro de 2018.

⁶¹ A autora não menciona o nome do médium.

lutando. No caso da pesquisadora ele deixa a entender que teria vivido na União Soviética durante a Primeira Guerra Mundial.

Dessas passagens, depreende-se que, quiçá, mais importante que o aspecto do castigo físico para a compleição da figura do preto-velho seja o próprio trabalho a questão central. Um trabalho em conjunturas absolutamente degradantes e incapaz de gerar condições minimamente necessárias à preservação da dignidade humana. Essa percepção é resumida na assertiva de Rachel Melo/Pai Benjamim, de densidade quase literária, em que a própria constituição identitária do preto-velho se resume ao trabalho, conjugando o verbo *ser* na primeira pessoa:

Fui muita labuta [...]. A vida era difícil. Muito difícil.⁶²

4.1.3.1.2 Família

Passemos à análise do segundo elemento que nos chamou atenção nessa elaboração das memórias do trauma: a família. Previamente, entretanto, gostaríamos de destacar uma passagem que auxilia na compreensão de como o próprio termo *família* é internalizado atualmente nesse processo de elaboração das memórias do cativo. Trata-se de uma fala da médium brasileira Rachel Melo/Pai Cipriano:

E a gente era uma família. Era uma família que não era do mesmo sangue, mas era uma família. Porque família não é só quem é do mesmo sangue, os nego era muito unido. [...] Onde tava um tava o outro, rezando, benzendo, fazendo as coisa que foi trazendo e aprendendo. E essas coisa a gente foi aprendendo com o pai da gente, com o vô da gente com o irmão que morava do lado. E cada um contribuía com uma coisinha, né filha.⁶³

Nota-se que a noção de família extensa tão bem trabalhada por outros autores⁶⁴ está arraigada nas interpretações elaboradas nos terreiros. Embora as primeiras recordações associadas ao trauma ainda estejam vinculadas aos parentes consanguíneos - como veremos a seguir -, percebemos ao longo das falas uma predominância da percepção de família num sentido mais amplo, estendido aos companheiros de condição cativa de maneira geral, ao contrário do que os trabalhos com os descendentes diretos tendem a demonstrar. Tanto nas pesquisas de Ana Lugão Rios e Hebe Mattos (2005) quanto no trabalho de Rodrigo Weimer

⁶² Entrevista concedida por Rachel Melo em 23 de janeiro de 2019.

⁶³ Entrevista concedida por Rachel Melo em 15 de janeiro de 2019.

⁶⁴ Ver Robert Slenes (1999), Robert Daibert (2015).

(2013) a elaboração de uma memória familiar implica na possibilidade de diferenciação social, atuando diretamente no processo de construção de uma identidade. Considerando as especificidades de nossa pesquisa, notamos mais uma vez que as narrativas aqui cumprem uma função de elaborações mnemônicas mais genéricas.

A constituição e manutenção de laços consanguíneos e matrimônios emerge como um dos campos em que os senhores poderiam arbitrar, ignorando muitas vezes a vontade do cativo. O tráfico interno e a conseqüente desagregação familiar são recorrentemente narrados com muita tristeza. Durante a narrativa dessa situação a médium Cíntia Lima/Vovó Cambina, por exemplo, chorou muito. As entrevistas dos brasileiros Edson Vicente/Pai Joaquim, Cíntia Lima/Vovó Cambina e Rachel Melo/Pai Firmino demonstram essa percepção:

Nego arrumo neguinha pra tenta faze casador... E não deixaram.⁶⁵

E nega teve cinco filhos. [...] Mas nega não teve a felicidade de convive com todos. Porque a medida que essas crianças já iam crescendo, ficando forte, saudável, eles iam sendo levado pra outro canto, e nega não tinha oportunidade de sair dum lugar pro outro.⁶⁶

Esse nego velho via o sofrimento de quando uma criança nascia e era separado. Aquelas nega ficava enlouquecida, filha, doida, por causa de quando perdia o filho. [...] Porque nessa época tinha já tinha diminuído bem os escravo vindo doutra terra. E eles precisavam de gente pra trabaia. Aí eles começaram a botar as nega pra ter os filho, as crianças.⁶⁷

Pegando o gancho nessa última transcrição notamos outro elemento que se repete em algumas narrativas: a animalização da reprodução, como percebemos também na fala do uruguaio Lucas Arias/Pai João das Matas:

Eu tive outros filho com outras, porque era obrigado de ter, porque era obrigado de se reproduzir, fazer mais nego pro trabalho.⁶⁸

Essa memória da reprodução imposta, numa brutalidade semelhante à que ocorre com animais, foi um dos elementos que nos chamou atenção ao longo da pesquisa e das

⁶⁵ *Azi nego zi arrumo zi neguinha pa tenta faze casadorzi , i num deixaram.* Entrevista concedida por Edson Vicente em 7 de abril de 2018.

⁶⁶ *Ezi nega zi teve, cinco cambureco. [...] E zi mazi nega num zi teve a felicidade de convive com todos. Porque zi a medida que zi esses cabureco já iz zi crescendo, ficando zi forte, zi saudável, eles iam sendo levado pra zi outro canto, e zi nega num zi tinha oportunidade de zi sair dum lugar pro outro.* Entrevista concedida por Cíntia Lima em 14 de agosto de 2018.

⁶⁷ Entrevista concedida por Rachel Melo em 10 de junho de 2018.

⁶⁸ Entrevista concedida por Pai Lucas Arias em 14 de fevereiro de 2019.

entrevistas. Ela emerge também nos relatos colhidos por outras estudiosas. Segundo Mônica Souza (2006, p. 140), por exemplo, um dos médiuns/Pai Benedito da Tenda Nossa Senhora da Piedade no Rio de Janeiro mencionou que teria sido escravo reprodutor em uma antiga fazenda colonial. Lindsey Hale (1997) também transcreve entrevista realizada com Dona Marta/Pai Gerônimo⁶⁹ em que ele se apresenta da mesma forma.

As construções mnemônicas deste fato emergiram, em nosso caso, tanto nas falas de médiuns no Uruguai quanto no Brasil e vão um pouco de encontro à produção historiográfica brasileira acerca do tema. Um caso específico que nos chamou atenção diz respeito à Fazenda Santa Clara, em Santa Rita de Jacutinga, Minas Gerais. Entrevistamos uma médium que não quis se identificar e que mencionou, quando se declarava incorporada, ter sido durante muitos anos uma escravizada destinada à reprodução no local. Há, sobretudo no caso desta fazenda, uma disputa de memória muito intensa, ainda sem conclusão esclarecedora⁷⁰. Não nos deteremos neste assunto por não ser o objeto central de nosso estudo, mas optamos por fazer referência a ele, uma vez que pode servir de ponto de partida para outras pesquisas.

É importante mencionar ainda as narrativas que demonstram as percepções atuais acerca da criação de uma solidariedade no seio das senzalas, que garantiria o desenvolvimento de redes de proteção e amparo e implica, eventualmente, no recebimento de castigos em nome de outros. Os casos mais emblemáticos que ouvimos foram proferidos pela médium brasileira Rachel Melo/Pai Firmino. Num primeiro momento ele narra ter se prontificado a ir para o tronco no lugar de uma moça que teria roubado comida dos senhores. Em outro relato, ele menciona ter contrariado as normas da fazenda onde vivia e auxiliado uma escravizada durante um parto complicado. Segue transcrição deste último caso:

A moça foi colocada lá pra poder fazer paridor, né filha. [...] E esse nego então falou: eu vou com a minha força ajuda essa nega. E nessa época filha, os nego não podia chega perto das nega que fazia paridor. Cheguei perto da moça, abençoei a moça, segurei a moça, pra ela ter força pra ter a criança. E ela se foi nos meus braço. O coronel mandou me bota no tronco. E foi muita chibatada. E nesse dia, filha, eu pedi a pai Oxalá que me levasse. Que me mostrasse um caminho aonde tivesse menos dor. Menos sangue, menos sofrimento e foi ali naquele tronco que eu fui embora. Deixei a carcaça aqui. E fui pro outro lugar. [...] Eu era muito teimoso. Eles falaram não vai, não vai. O nego falou: vou. [...] Esse nego não podia deixa de ajuda, né filha. Aí

⁶⁹ A autora não menciona o local e troca os nomes dos entrevistados, respeitando seu direito de privacidade.

⁷⁰ Há alguns trabalhos na historiografia sobre o tema. Também possuímos algumas entrevistas com alguns dos atuais proprietários da fazenda que divergem quanto ao passado da mesma. Por fim, realizamos uma entrevista com antigos moradores do local, que narram alguns dos contos e lendas associados à região.

o dono me mandou botar no tronco 3 dia sem água e com 100 chibatada nas costa.⁷¹

Para finalizar este tópico julgamos pertinente mencionar uma constatação que nos chamou atenção. Enquanto nos trabalhos pautados em entrevistas com descendentes de escravizados (RIOS; MATTOS, 2005; ASSUNÇÃO, 2011) a dicotomia entre bom senhor/mau senhor estava associada, respectivamente, à família do entrevistado e às histórias mais genéricas do cativo; quase não encontramos menção a um “bom senhor” em nossas entrevistas. Em termos numéricos, somente um dos quinze médiuns entrevistados qualifica seu senhor como bom, vinculando de maneira mais específica essa benevolência à *sinhá*. Importante salientar, contudo, que ele teria reforçado o fato de ter nascido logo após a Lei do Ventre Livre, nunca tendo sido, de fato, cativo. Transcrevemos a seguir duas falas da brasileira Rachel Melo/Pai Benjamim:

Mas eu trabalhava ajudando meus pai também, minha mãe, meu pai, trabalhava lá na cozinha dos homem branco. Tinha um tempo que essa moça [*sinhá*] fazia eu fica sentado, fazendo ledor. Essa moça falava assim: Você nasceu livre, vosmecê tem que aprende a lê e a escreve. E fazê conta. Não deixa os outro fazer você de bobo. Era uma moça formosa.⁷²

A dona da fazenda, a mulher do dono lá era bem formosa! Ela gostava de trata os nego bem. Ela já era mais humana, né fia. [...] Porque tinha lugar que não era assim. Ela não, ela ajudava quando nascia criança negra na terra [...]. Ela dava roupa. Ela ajudava. [...] O coronel não era muito bom não. Mas ela sabia [...] ludibria ele.⁷³

Essa associação entre a benevolência e a ala feminina do senhorio também foi encontrada por Mônica Souza (2006, p. 146) em sua pesquisa com os pretos-velhos. A recorrência dessa atribuição de qualidades mais amorosas às senhoras foi muito maior no caso de Souza que no nosso, o que não invalida a comparação. Passemos agora a uma análise mais aprofundada sobre os processos de construção memorialística da dor associadas à África.

4.1.3.1.3 África: “lembranças da minha terra”

Iniciamos este tópico contrapondo nossas percepções às de outros pesquisadores que executaram empreendimentos metodológicos semelhantes no que tange às entrevistas com os

⁷¹ Entrevista concedida por Rachel Melo em 10 de junho de 2018.

⁷² Entrevista concedida por Rachel Melo em 23 de janeiro de 2019.

⁷³ Entrevista concedida por Rachel Melo em 23 de janeiro de 2019.

médiuns no momento em que se declaravam incorporados: Sérgio Nunes-Pereira (2006), Mônica Souza (2006), Lindsey Hale (1997), Rafael de Nuzzi Dias (2011). Nunes-Pereira, Dias e Hale, embora não centrem sua análise neste elemento, deixam entrever ao longo das transcrições e comentários que as narrativas colhidas por eles associavam, usualmente, o Brasil como local de origem dos pretos-velhos. O primeiro autor trabalhou com terreiros no Rio de Janeiro, RJ e o segundo em Ribeirão Preto, SP. Mônica Souza (2006, p. 121) é ainda mais enfática quanto ao tema. A autora menciona que durante suas conversas a menção ao continente africano como terra natal aparecia com frequência consideravelmente menor que as senzalas brasileiras. Nossos resultados nos demonstraram algo totalmente oposto: setenta por cento dos entrevistados remete à África enquanto continente de nascimento, embora raramente encontremos alusões a localizações geográficas mais precisas.

Embora as construções mnemônicas associadas à África sejam usualmente positivas, elas carregam consigo uma intensa carga de saudades e também de dor. Atrela-se o sofrimento principalmente ao desenraizamento forçado do continente e ao afastamento abrupto e violento dos familiares, além da morte de muitos companheiros de viagem ao longo da travessia. Transcrevemos os relatos dos brasileiros Edson Vicente/Pai Joaquim e Rachel Melo/Pai Firmino e da uruguaia Myriam Guerrero/Pai João das Matas:

Nego, filha, não é daqui dessa terra sua, nego veio de longe, trouxeram ele pra cá. [...] Quando nego veio, quando nego nasceu, quando mãe fez paridor de nego nessa terra, tiraram nego assim como se tira um cachorrinho da mãe dele, né filha.⁷⁴

Foi muito sofrimento filha. Quando vim de navio pra essa terra deixei lá do outro lado os do meu sangue. Vim pra cá muito petinho ainda, ainda mamava na minha mãe quando me tiraram e me venderam. E vim parar aqui nessa terra.⁷⁵

Nos trouxeram assim, de jovem. Eram trazidos lá como escravo. [...] A mim, me dá muita tristeza, sim. Fazer lembrança. Muita. Muito de nossos africanos, ficaram no caminho.⁷⁶

⁷⁴ Azi nego, zi fia, azi nego, azi nego num é zi daqui asa dessa za terra za sua, azi nego fazi, veio zi de longe, azi trouxeram ele pra cá. [...] Quando nego veio, quando nego nasceu, quando mãe fez paridor de nego nessa terra, tiraram nego assim como se tira um cachorrinho da mãe dele, né filha. Entrevista concedida por Edson Vicente em 7 de abril de 2018.

⁷⁵ Entrevista concedida por Rachel Melo em 10 de junho de 2018.

⁷⁶ *Nos trazon asi, de joven. Eran trazidos lá de esclavo. [...] A mi bota muita tristeza, si. Fazer lembrança. Muita. Muito de nosso africano, quedaderan no caminho.* Entrevista concedida por Myriam Guerrero em 9 de março de 2018.

As condições degradantes do trânsito no navio negreiro também são narradas com muita dor. Há menções aos suicídios, à superlotação e à chegada aos portos brasileiros, conforme as passagens a seguir, do uruguaio Pae Casildo/Pai Joaquim e da brasileira Rachel Melo/Pai Cipriano:

Os negros eram trazidos daquela terra. [...] Nesse carregamento de gente a maioria deles eram jovens. Então, eles pegaram a mim porque eu já era mais velho que eles. [...] então eles me trouxeram pra que eu acalmasse essa turma de jovens que tinham muito medo. E também muitos deles tinham se jogado na água.⁷⁷

Quando eu nasci filha, eu fui um nego que cresci forte. Eu já estava um rapazote. Aí eu fui vendido. E botado num navio aonde tinha muito, mas muito nego. E nessa viagem teve muito nego que foi embora. E chegando aqui no Brasil ne filha. A gente foi pra um como é que se chamava lá filha? Onde fica os navio? Depois a gente chegou nesse aonde os navio atraca, né? A gente foi exposto pra se vendido. Quem dava mais, né? Igual uma mercadoria.⁷⁸

A narrativa de Lucas Arias/Pai João das Matas acerca da África merece uma menção à parte em função da elaboração mnemônica realizada. Apesar de o médium citar que teria nascido numa fazenda na Bahia, ele afirma que teria crescido ouvindo histórias sobre a África. Seu desejo de retornar à terra de seus ancestrais e a associação da região a um lugar de liberdade levou-o a criar a fantasia de que o continente estaria geograficamente localizado no meio das florestas que existiam próximas à fazenda. O desejo incontrolável de “retomar” à África o levou a se embrenhar diversas vezes na mata, implicando em inúmeros castigos, bem como à tortura dos companheiros que o acompanhavam na empreitada:

Porque a mata pra mim sempre foi um mistério. Porque tinha a mata próxima mas nunca tinha entrado no meio da mata, era só na beiradinha, era só nas bordas da mata e para mim a mata... Porque as história da África sempre foram uma coisa que ficava na minha ilusão de criança. Que dizia que a África era a coisa mais linda de se vê, que tinha tanta beleza, e eu acreditava que ela tava embrenhada no meio dessa mata, todo mundo dizia: fica do outro lado das água. Eu dizia: Não! Ela tá no meio dessa mata! Tem que se embrenha na mata e convencia negro e negra pra se embrenha na mata buscar a África.⁷⁹

⁷⁷ *Os negros eram trazidos daquela terra. [...] Nesse cargamento de gente a maioria deles eram jovens. Então, eles pegaram a mim porque eu já era maior que eles. Então eles me trouxeram pra que eu acalmasse essa turma de jovens que tinham muito medo. E também muitos deles tinham se tirado na água.* Entrevista concedida por Pae Casildo Silvera em 13 de junho de 2019.

⁷⁸ Entrevista concedida por Rachel Melo em 15 de janeiro de 2019.

⁷⁹ Entrevista concedida por Pai Lucas Arias em 14 de fevereiro de 2019.

Todas as falas apresentadas até o momento nos dizem muito acerca das formas como enxergamos - com as lentes de hoje - nosso passado escravista. Conforme mencionado na introdução, os discursos dos médiuns/pretos-velhos são tecidos a partir de um alinhavo mais ou menos estável, erigindo-se invariavelmente a partir dessa noção do sofrimento. Em termos discursivos é a dor que orienta toda a experiência da entidade preto-velho enquanto sujeito (nos termos anteriormente discutidos a partir do trabalho de Vânia Cardoso, 2007). Mônica Souza (2006) encontrou alguns, ainda que escassos, relatos que dissociavam as histórias narradas pelos médiuns quando se declaravam incorporados da pauta do sofrimento. Ao contrário, em nossa trajetória de pesquisa realizamos mais de trinta entrevistas com pretos-velhos (a despeito de termos selecionado somente quinze para análise) e em absolutamente nenhuma delas o elemento da dor foi desconsiderado. Outra pesquisadora que comunga dessa percepção é Lindsey Hale (1997). Ela afirma categoricamente: “Eu nunca entrevistei um preto-velho que não tenha sofrido trauma” (HALE, 1997, p. 397, *tradução nossa*⁸⁰). Retomaremos esse assunto com mais afinco ao final deste capítulo. Por hora, convidamos o leitor a nos acompanhar na próxima sessão num estudo um pouco diferente de construção mnemônica. Aceitamos o convite de uma das médiuns entrevistadas para acompanhá-la em uma viagem à fazenda onde seu preto-velho teria vivido. Empreendemos duas visitas à Fazenda da Pedra, no município de Lagoa Dourada, em Minas Gerais, a primeira em 8 de junho de 2018 e a segunda em 2 de novembro de 2018, quando pudemos tirar algumas fotos, conversar com os atuais proprietários (descendentes diretos dos antigos donos) e realizar uma entrevista com a médium enquanto se declarava incorporada.

4.2 MEMÓRIA ESPACIAL: VISITANDO A FAZENDA DA PEDRA

[...] Quando nada subsiste de um passado antigo, depois da morte dos seres, depois da destruição das coisas, sozinhos, mais frágeis, porém mais vivazes, mais imateriais, mais persistentes, mais fiéis, o aroma e o sabor permanecem ainda por muito tempo, como almas, chamando-se, ouvindo, esperando, sobre as ruínas de tudo o mais, levando sem se submeterem, sobre suas góticulas quase impalpáveis, o imenso edifício das recordações (PROUST, 2019, p. 51-52).

A citação acima é do clássico *Em busca do tempo perdido*, de Marcel Proust. Ela se refere a uma passagem bastante conhecida da obra, em que o narrador, ao comer um biscoito (*madeleine*) com chá é arrebatado por um profundo sentimento de felicidade, recordando, de

⁸⁰ *I never interviewed a preto velho who did not suffer trauma.*

súbito, sentimentos e sensações até então adormecidos de sua infância. Naquele instante absolutamente fugaz, há o encontro com um tempo perdido. O passado permeia o presente e nessa efêmera confluência estaria a aceção mais sublime de eternidade. Na visão do escritor, esses momentos - tão raros quanto transcendentais -, independem da vontade ou do esforço humanos, sendo denominados por ele como *memória involuntária*. Adormecidas em nosso eu mais profundo elas emergem através de gatilhos aparentemente aleatórios, como o simples ato de comer um biscoito e sorver um chá.

Guardadas as devidas proporções literárias, tomamos a liberdade de retomar essa poética passagem de Proust uma vez que ela nos assiste na transmissão da experiência que vivenciamos na Fazenda da Pedra. Já fazia algum tempo que acompanhava os trabalhos da médium Rachel Melo na umbanda, até que fui surpreendida com um convite, durante um ritual em que se declarava incorporada, para irmos até o local onde um dos pretos-velhos com os quais trabalha teria vivido. Embora um pouco confusa e assustada resolvi aceitar. Alguns meses depois nos dirigimos até a Fazenda da Pedra em Lagoa Dourada, Minas Gerais. Construída no final do século XVIII, o local abriga atualmente um hotel e preserva boa parte das construções e do mobiliário da época. Os atuais proprietários representam a quarta geração da família que erigiu as construções no local.

Figuras 14 e 15 - Fazenda da Pedra



Fonte: Acervo da autora

Assim que chegamos fomos recepcionadas pela atual proprietária e esposa do tataraneto do fundador da fazenda que, muito solícita, nos convidou a entrar e tomar um café da manhã com produtos locais. Nos sentamos em uma mesa muito grande e antiga, próxima ao fogão de lenha. No exato instante em que a médium pegou a xícara de café ela me lançou um olhar e um sorriso que já me eram familiares das *giras* de preto-velho no terreiro. Cerrou

os olhos e bebeu o café consubstanciando no semblante intensa alegria, exatamente como descrito por Proust. Pouco depois pedimos licença e saímos para caminhar pela região, com a médium declarando estar incorporada por Pai Firmino. Um de seus primeiros comentários foi:

Vosmecês beberam café aonde eu sempre tive desejo de beber café e nunca bebi. Não sei se vosmecê tá me compreendendo. Meu sonho era beber café ali.⁸¹

Myrian Sepúlveda Santos (2003) insiste na capacidade que a memória possui de se cristalizar fora de nós, se materializando em objetos - sem, por isso, constituir-se enquanto verdade histórica. Esses chamados *lugares de memória*, conceito trabalhado por diversos autores, apresentariam um poder capaz de sobrepor representações defendidas por determinado grupo. Seguindo um caminho um pouco distinto, Aleida Assmann (2011, p. 328) trata da noção de *lugar honorífico*, relativamente próximo do *lugar de memória* de Pierre Nora (1993). Em sua acepção esses espaços se notabilizariam por uma descontinuidade entre passado e presente, uma interrupção ocorrida de modo violento. Esse hiato de tempos se materializa em ruínas e objetos remanescentes que se destacam. O que foi interrompido cristaliza-se nesses “restos” e não estabelece vínculo direto com a vida local do presente (que teria prosseguido avançando por sobre os resquícios, ignorando-os).

Embora discordemos da oposição visceral que Nora (1993) erige entre memória e história, acreditamos que é possível trabalhar com seu conceito de *lugar de memória* (bem como o de *lugar honorífico* de Assmann), sem perder de vista a dimensão de *poder* mencionada por Santos (2003). Em nossa concepção a Fazenda da Pedra consiste hoje num exemplo clássico de lugar de memória. Boa parte do mobiliário, dos utensílios de decoração e de cozinha, das fotos emolduradas na parede remete ao período colonial. Esses itens materiais, contudo, carecem de explicações. Conforme mencionado por Assmann (2011, p. 328), “seus significados precisam ser assegurados complementarmente por meio de tradições orais”. Conserva-se a aura de um passado que deixou de existir e cujas memórias se perderam.

Durante o café conversámos com os proprietários da fazenda e uma das assertivas mais veementemente repetidas é que não teria havido escravizados na Fazenda da Pedra⁸². O local consistiria numa premente exceção com relação a todas as fazendas da região (e são muitas), cuja mão-de-obra era escravista. Eventualmente viriam alguns cativos de outros

⁸¹ Entrevista concedida por Rachel Melo em 10 de junho de 2018.

⁸² Ao chegar à fazenda me apresentei como historiadora e Rachel Melo como professora e pedagoga. Comentamos que gostávamos muito de fazendas coloniais, e por isso estávamos fazendo a visita. Não mencionamos nada acerca da umbanda ou dos pretos-velhos.

locais para realizar trabalhos pontuais, mas eles seriam prontamente restituídos a seus locais de origem, sendo muito bem tratados, já que o antigo proprietário era muito bondoso. Não nos interessa aqui entrar no mérito de contestação dessa afirmativa. Pelo contrário, a divergência nos oferece um interessante instrumento de análise de uma memória senhorial que se sobrepôs na região. Conforme mencionado por Santos (2003), a memória cristalizada naquele espaço foi a dos proprietários, num claro exercício de poder. Nossa visita com a médium nos permitiu analisar uma narrativa elaborada a partir do que seria a construção memorialística sob ótica inversa. Qual a verdade histórica não nos interessa. O que importa é a forma como essas duas elaborações mnemônicas entraram em choque durante nossa visita.

Assim que a médium se declarou incorporada, ela comentou:

Aonde vosmecês passo é onde ficava os escravo fia. [*Pergunto se seria onde atualmente fica o estábulo, e ela acena afirmativamente com a cabeça*] Se a gente pegasse uma manga pra comer era confusão na certa. Isso é homem bão, filha? [...] Foi muita lombada nessa terra, filha. [...] Foi muito sofrimento nessa terra, filha. [...] Essa moça [*referindo-se à proprietária*] não sabe nada daqui, filha. Sabe aquilo que os outro contou pra ela, mas não viveu.⁸³

Buscamos em Halbwachs (2002) um possível embasamento teórico para esse embate de memórias. O autor defende que grupos afins vão erigindo, ao longo do tempo, construções memorialísticas - denominadas como “quadros sociais da memória” relativamente estáveis e “úteis” a suas realidades. Esses quadros seriam essenciais a sua compreensão do mundo e, por isso, são muitas vezes percebidos e defendidos como únicos e absolutamente coerentes, não admitindo opiniões contrárias. A grande questão é que haveria a construção de distintos quadros entre diferentes grupos, permeáveis de interpretações discordantes e conflitantes entre si. No caso da Fazenda da Pedra presenciamos, de certa forma, um choque, ainda que não diretamente, entre quadros. Considerando os laços familiares que vinculam os atuais proprietários aos fundadores da fazenda, é compreensível que haja a negação de um passado escravista. Contestá-lo, sobretudo para mim que me apresentei como historiadora e pesquisadora do tema, é uma forma bastante natural de resguardar as memórias da família. Ao longo da visita conversamos com o casal de proprietários e seus filhos, e todos reafirmaram categoricamente o mesmo.

A defesa de visão integralmente oposta pela médium Rachel Melo/Pai Firmino passa pela sua própria forma de compreensão de mundo. Embora seja branca, ela cresceu num

⁸³ Entrevista concedida por Rachel Melo em 10 de junho de 2018.

ambiente bastante humilde, na zona rural de Lagoa Dourada (ainda que em região oposta à da localização da fazenda), com um histórico de superação muito grande para conseguir estudar e garantir uma condição melhor de vida para si e sua família. A convivência com essa figura dos pretos-velhos em sua vida é muito antiga e muito profunda, uma vez que eles sempre emergem como sustentáculos nos momentos de crise e dificuldades. Sendo assim, é inevitável que a tessitura memorialística efetuada por ela se estabilize em quadros sociais consideravelmente antagônicos aos dos proprietários.

De qualquer maneira, é interessante reforçar que o embate entre os quadros de memória não ocorreu de maneira explícita, com um debate direto. Rachel Melo/Pai Firmino evitou um enfrentamento manifesto quanto a essas memórias. Os comentários contrários à defesa desse passado “limpo” da Fazenda foram feitos somente a mim, no momento em que já estávamos afastadas. Em nenhum instante asseverou-se ou mesmo insinuou-se, ainda que de modo sutil, que aquele espaço não fugiria à regra das fazendas coloniais brasileiras. Conforme mencionado por Santos (2003, p. 273): “a compreensão do passado [...] é composta de uma rede bem mais complexa de significados. São indivíduos em contato com outros indivíduos e em determinados contextos sociais que trazem o passado para o presente”. Impossível ignorar que no momento da nossa visita a noção de que as pessoas com quem conversávamos eram, na visão de Rachel Melo/Pai Firmino, os descendentes de antigos senhores de escravos estavam servindo, de avental e touca, café e broa a alguém que se declarava (ainda que essa declaração ocorresse exclusivamente para mim) como antigo cativo. Há uma inversão muito explícita, muito forte e muito simbólica do que teria supostamente ocorrido há dois séculos. Durante o momento em que tomávamos o café eu admito ter ficado apreensiva com a possibilidade de um contraponto mais direto. É como se, ao lado dos biscoitos de polvilho, da rosquinha de casca de laranja e do bule com leite morno, fosse colocado o peso de mais de duzentos anos de uma história de racismo, exclusão e violência.

Nossa hipótese para a ausência desse enfrentamento segue o caminho que vamos tomando ao longo dessa tese, e que será mais bem debatido nos capítulos subsequentes. Estratégias agressivas e impulsivas não fazem parte do repertório de um preto-velho no sentido mais profundo e religioso do termo. Tornar-se de fato um preto-velho na umbanda significa aprender a amar, a perdoar, a ter paciência, a respeitar e, sobretudo, a não julgar. Independentemente das circunstâncias ou do passado, aquela família estava nos acolhendo com educação e carinho e não poderia receber, em troca, uma desconstrução brusca e violenta de suas memórias pessoais que, muito provavelmente, não mudaria sua visão, além de gerar um clima de beligerância e inviabilizar o restante da visita. Em conversa posterior com Rachel

Melo/Pai Firmino ela afirmou que não seria caridoso/respeitoso/frutífero um embate naquele momento e que, ademais, não haveria autorização⁸⁴ para tanto. Segundo ela, a verdade emergiria na ocasião adequada, e seria devidamente assimilada.

Concluído esse café-da-manhã já repleto de emoções, seguimos caminhando pela fazenda até nos sentarmos no alto de uma pedreira, de onde podíamos observar a região sem sermos incomodados. Dali, a médium/preto-velho nos indicou cinco pontos da fazenda, todos associados a uma memória de dor. O primeiro deles, já transcrito, era o local onde ela defendia ter estado a senzala. Tratava-se de uma construção relativamente estreita e comprida, completamente fechada de um lado e parcialmente aberta do outro, de chão batido, onde hoje estava instalado o estábulo. O segundo também era uma construção separada da casa principal:

Ali os homem fazia pra trazer criança. Fazia as mulher, tinha as nega boa que era de reprodução. [...] Quando vosmecês tiver descendo é do lado direito. Era fechado. Vendia-se muito escravo daqui. [...] Tinha muita nega que dava as crianças e as crianças eram vendida. Porque nessa época já tinha diminuído bem os escravo vindo doutra terra, né fia? E eles precisava de gente pra trabaia. Aí eles começaram a bota as nega pra ter os filho, as crianças.⁸⁵

O terceiro espaço era a masmorra. Ela estaria localizada no porão da casa grande, sob a sala de jantar e alguns quartos. Hoje funciona como uma espécie de depósito, estando repleta de itens muito antigos, aparentemente sem uso. São baús, peças de montaria, utensílios de agricultura. Trata-se de um cômodo único, comprido, muito escuro e úmido. Na parte da frente, próxima à porta, foram colocadas algumas redes. Nas palavras da médium/preto velho:

Era [uma masmorra]. A parte pior era ali. Porque era frio, escuro, e de chão. De chão esse nego já acostumou, não tinha importância. Mas muitos morriam por causa dava problema quando fazia respiração, né filha.⁸⁶

Todas as vezes que Rachel Melo declara estar incorporada por Pai Firmino seu nariz começa a escorrer continuamente, até que o ritual termine. Ela menciona que seria uma influência do preto-velho, em função de problemas respiratórios adquiridos após longos períodos preso na masmorra. Ela comenta ainda acerca do tronco, onde os escravos seriam

⁸⁴ Em todas as entrevistas menciona-se a existência de uma espécie de hierarquia no plano superior, em que cada espírito desempenha uma função respondendo a outras entidades que ocupam “cargos mais altos”. Eventuais quebras nessa ordenação implicam em reprimendas.

⁸⁵ Entrevista concedida por Rachel Melo em 10 de junho de 2018.

⁸⁶ Entrevista concedida por Rachel Melo em 10 de junho de 2018.

castigados e onde Pai Firmino teria morrido. As menções ao tronco foram várias durante a entrevista:

Aonde vosmecês passo que tem um tronco de árvore, que vosmecês falou que era de secar café, ali era o tronco.⁸⁷

O coronel mando me bota no tronco. E foi muita chibatada. E nesse dia, filha, eu pedi a pai Oxalá que me levasse. Que me mostrasse um caminho aonde tivesse menos dor. Menos sangue, menos sofrimento e foi ali naquele tronco que eu fui embora. Deixei a carcaça aqui. E fui pro outro lugar.⁸⁸

Aí o dono me mandou botar no tronco, 3 dia sem água e com 100 chibatada nas costa.⁸⁹

Por fim, o último lugar associado a essa memória do trauma destacada foi o cemitério dos escravizados. Trata-se de uma região atrás de uma igreja em ruínas. Não há qualquer marcação, mas a médium/preto-velho garante que ali estariam diversos corpos. No momento em que íamos pisar nessa região ela me segurou pela mão e pediu que eu desse a volta.

Aqui fui colocado quando fui embora. Não sei se vosmecê compreende. Quando esse nego partiu dessa terra, foi colocado aqui. A carcaça. Vosmecês passaram nele [*cemitério*]. Por isso não deixei vosmecê pisa, compreendeu?⁹⁰

Abaixo algumas fotos dos espaços mencionados.

Figuras 16 (senzala), 17 (masmorra) e 18 (região onde ficaria o tronco)

⁸⁷ Entrevista concedida por Rachel Melo em 10 de junho de 2018.

⁸⁸ Entrevista concedida por Rachel Melo em 10 de junho de 2018.

⁸⁹ Entrevista concedida por Rachel Melo em 10 de junho de 2018.

⁹⁰ Entrevista concedida por Rachel Melo em 10 de junho de 2018.



Fonte: Acervo da autora

Gostaríamos de chamar atenção para um segundo elemento que gerou uma disputa de memória, nesse caso “solucionada” pela historiografia. Logo que chegamos à fazenda nos deparamos com uma inscrição na parede que nos chamou atenção. Perguntamos à proprietária e ela nos disse que era um desenho qualquer. Rachel mencionou que era muito parecido às algemas usadas para prender os pés dos cativos. Sem chegar a um acordo e sem saber exatamente do que se tratava, acabamos por alterar o assunto. Retornando da viagem decidimos buscar pela imagem na internet, e acabamos descobrindo sua real origem.

Figura 19



Fonte: Acervo da autora

Trata-se do símbolo de uma raça de asininos (jumentos) cujo berço seria justamente a região de Lagoa Dourada. As fontes mencionam, inclusive, que sua criação teria ocorrido na Fazenda do Engenho dos Cataguases⁹¹, bem próxima à Fazenda da Pedra e antigamente pertencente à mesma família de proprietários. Com o desenvolvimento da nova raça, tornou-

⁹¹ A Fazenda do Engenho foi vendida há alguns anos. Também chegamos a visitá-la, uma vez que outra médium, no momento em que se declarava incorporada, mencionou que sua preta-velha teria vivido lá.

se premente a necessidade de desenvolvimento de uma marca, com a qual se queimava o animal. Optou-se pelo nome “*pêga*” com seu respectivo desenho, que era justamente a alcunha dada à algema colocada nos cativos (CRIADORES, 2014).

Considerando, pois, toda essa descrição muito particular empreendida do local, compreendemos que ele exemplificaria bem um conceito apresentado por Assmann (2011, p. 350), o de *lugar traumático*. Este se caracterizaria pela “virulência de um acontecimento que permanece, como um passado que não se esvai, que não logra guardar distância”. A pesquisadora o aplica basicamente a Auschwitz, uma vez que foi o campo de concentração nazista mais conhecido e que foi bastante bem preservado e “musealizado”.

Um elemento em sua análise que acreditamos poder transpor para a Fazenda da Pedra e para outras fazendas coloniais brasileiras é a maneira como a conservação desses espaços permite a ancoragem de distintas memórias e, conseqüentemente, de distintos afetos. Como no caso de Auschwitz - guardadas, obviamente, as devidas proporções - esses espaços trazem à tona uma multiplicidade de vozes, e, em seu esteio, a incompatibilidade de diferentes lembranças, exatamente como encontramos em nossa pesquisa de campo. A escravidão negra é claramente um *passado sensível* (no conceito brilhantemente trabalhado por Hebe Mattos⁹²), e assim o é para ambas as partes. Da mesma forma que a elaboração de uma memória da parte de alguém que se apresenta como um escravizado é dolorida e indigesta, ela também o é sob a ótica do almoz, ou, no caso, dos possíveis descendentes desse senhor.

Ao observar as construções de uma fazenda colonial, tendo como plano de fundo as ruínas de uma capela e uma comprida construção pouco ventilada e escura, todo um arcabouço histórico é mentalmente acionado e somos levados a refletir acerca de um passado escravista – quer tenha de fato ocorrido naquele espaço, ou não. Walter Benjamin (1984, p. 200) menciona que nas ruínas, a história teria se fundido sensorialmente ao cenário. Essa sensibilidade talvez seja o elemento mais relevante no caso de uma visita a um lugar de memória. A função principal desses espaços, paralelamente a uma reflexão crítica da história, deveria ser uma intensificação das elaborações mnemônicas por meio de uma contemplação e uma comunhão sensorial. Nas palavras de Assmann (2011, p. 351), eles tornam “acessível ao visitante o que as mídias escritas ou visuais não conseguem transmitir: a aura do local”. Caminhar pela Fazenda da Pedra escutando os relatos da médium foi como ouvir os ecos de vozes que emudeceram (parafrazeando nossa epígrafe também de Benjamin), no sentido de

⁹² O conceito aparece no prefácio de COOPER; HOLT; SCOTT, 2004 e em MATTOS, 2001.

observar aqueles espaços e objetos com um olhar que nos convidasse a refletir sobre nosso passado traumático. Encerramos esse tópico com as palavras de Rachel Melo/Pai Firmino:

Vosmecês não tem noção de como eu tô muito feliz, voltar nessa terra, revê que eu não tô aqui mais, né filha. Ver que não tem gente no tronco. E não tem sangue escorrendo. Que não tem mulher nenhuma gritando pra ter criança. [...] Era muito sofrimento e hoje volto e vejo que tudo passo. Agradeço muito ao Pai Oxalá, essa benção de no dia de hoje está aqui.⁹³

4.3 MEMÓRIA IMAGÉTICA

4.3.1 As imagens dos pretos-velhos

Figuras 20, 21 e 22 - Imagens de terreiros umbandistas em São João del-Rei



Fonte: Acervo da autora

Figuras 23, 24 e 25 - Imagens de terreiros umbandistas em Montevideu

⁹³ Entrevista concedida por Rachel Melo em 10 de junho de 2018.



Fonte: Acervo da autora

Deixamos de lado, temporariamente, as entrevistas realizadas com os médiuns para nos dedicarmos à elaboração do cativeiro através das imagens de pretos-velhos. A comparação muito esmiuçada entre as imagens mineiras e montevideanas é um empreendimento extremamente delicado, uma vez que as representações presentes nos terreiros são, muitas vezes, presentes de consulentes (no caso do Uruguai, muitas são trazidas do Brasil) ou são remanescentes de outros terreiros cujas atividades foram encerradas. Eventuais conclusões intempestivas poderiam incorrer em elucubrações não necessariamente calcadas em evidências empíricas. Isso posto, almejamos empreender a seguir uma análise que permita cotejar elementos patentemente distintos ou próximos que pudemos notar.

Conforme ilustrado pelas fotos acima, em praticamente todas as imagens homens e mulheres são apresentados como negros idosos, sentados em tocos de árvore ou banquinhos mais baixos. Quase sempre com os pés desnudos. Objetos como cachimbo, *coité*⁹⁴ de café ou chá, o rosário e a bengala também se repetem. As representações masculinas costumam contar eventualmente com um chapéu, enquanto as femininas aparecem, invariavelmente, com um lenço ou turbante na cabeça.

Alguns elementos são, contudo, bastante distintos. O primeiro deles diz respeito à vestimenta. No caso das imagens das pretas-velhas no Uruguai percebemos a presença constante do avental (relembrando a vestimenta dos próprios médiuns, que mencionamos anteriormente). Embora não possamos afirmar de maneira categórica, percebemos uma

⁹⁴ Recipiente em forma de cuia onde são depositadas as bebidas oferecidas aos pretos-velhos. O nome é, provavelmente, em referência ao fruto do coitezeiro (matéria-prima para a confecção desse objeto).

preocupação maior em termos de detalhamento de adornos nas roupas (Figura 22) e da ideia de fluidez dessas (Figura 23) no caso das imagens em Montevideu. Também notamos que muitos dos pretos-velhos representados nos alteres platinos trajam ternos (Figura 24), o que raramente encontramos em Minas Gerais (Figuras 19, 20 e 21). Um caminho possível para essa diferença pode ser encontrado mais uma vez no *candombe*, conforme demonstrado nas figuras 25 e 26. Percebemos novamente de que forma as elaborações contemporâneas e locais vão influenciando sobre os processos de construção mnemônica realizados nos terreiros. As semelhanças sobretudo no caso das figuras masculinas é premente.

Figura 26 (*Gramillero*) e 27 (*Mama vieja*)



Fonte: Acervo da autora

É interessante notar, contudo, que, ao menos nos terreiros que pesquisamos nos dois países, as imagens que remetem de maneira direta ao sofrimento são escassas. Correntes e outros instrumentos de suplício são raramente encontrados. A Figura 20 ilustra a única imagem que demonstra, de maneira explícita, essa ideia. Tampouco encontramos representações que apresentassem as consequências dos maus tratos, como cortes, ferimentos ou sangue. Essa dimensão do sofrimento aflora muito mais nos gestos, na postura e na fala dos médiuns (como trabalhado nos tópicos anteriores), do que na construção imagética desse escravizado idoso. Essa percepção vai de encontro ao proposto por Aleida Assmann (2011, p. 239) em seu conceito de “imagem agente”. A autora defende que determinadas representações imagéticas possuem enorme força impressiva, tornando-se consistentes suportes memorativos para alguns conceitos. Elas trabalhariam no nível do *afeto* ao recriarem esteticamente uma ideia. Entendemos que as imagens dos pretos-velhos dão forma nítida e clara a uma ideia que se tem dos mesmos. Os diferentes níveis de detalhe permitiriam conformar as elaborações mnemônicas que são realizadas sobre esse ex-escravizado. Embora se tenha ciência através de

outros aportes (sobretudo as posturas dos médiuns e as narrativas orais) dos sofrimentos e agruras do cativoiro, o impacto visual de uma imagem sem esses elementos é menos agressivo e mais confortável aos olhos e ao coração.

Em termos de imagens pouco comuns, gostaríamos de salientar algumas em especial: duas em São João del-Rei, a primeira encontrada na Choupana do Pai Elias e Chico Baiano (Figura 27) e a segunda do congá de seu Antônio Laurindo (Figura 28); e as demais referentes a toda uma falange⁹⁵ de entidades muito comuns nos terreiros de Montevidéu, os chamados “Africanos” (Figuras 29 e 30).

Figura 28 e 29 (São João del-Rei) e Figuras 30 e 31 (Africanos, Montevidéu)



Fonte: Acervo da autora

Na figura 27 podemos notar que o preto-velho usa chinelos de dedo, está sentado sobre uma pedra, usa um colete e uma guia que parece ser feita de búzios. Ele ainda traz no solo o desenho de uma estrela com seis pontas. De maneira geral a imagem resume uma série de elementos absolutamente não usuais nas representações dessa entidade. Segundo nos informou o responsável pelo terreiro ele seria a representação de Pai Manoel da Costa, um preto-velho da Costa da Mina. A grande maioria dos pretos-velhos tem suas raízes na região centro-africana, como Congo, Moçambique e Angola. São bem poucos os que remetem à essa região do golfo da Guiné.

Pegando o gancho nessa remição mais direta à África, tivemos a surpresa de descobrir a linhagem dos chamados “africanos” em Montevidéu. Nosso primeiro contato com essa entidade foi exatamente através das imagens que figuravam nas prateleiras de uma loja de

⁹⁵ As falanges seria grupos de espíritos com características semelhantes que atuariam também com propósitos parecidos. Temos, por exemplo, a falange dos pretos-velhos, a dos caboclos...

artigos umbandistas (as chamadas “*santerías*”) na periferia da capital uruguaia. Ao vê-las perguntei prontamente aos proprietários quem seriam esses espíritos. Obtive um singelo franzir de ombros procedido da informação que o espaço havia sido recentemente adquirido. Os novos donos eram evangélicos e desconheciam completamente qualquer detalhe sobre as imagens. Após diversas visitas a terreiros e conversas com pessoas vinculadas à umbanda, os “africanos” foram se descortinando para mim. Aparentemente sua presença se restringe ao sul do Brasil, ao Uruguai e à Argentina. A representação imagética do grupo faz referência direta à visão que se elaborou de uma África selvagem e de um povo guerreiro. As vestimentas sempre remetem a animais, com estampas felinas e adornos de penas. Armas e pinturas faciais também são comuns. Muitos são também representados com uma garrafa de bebida. Ari Pedro Oro (1999, p. 107) dedica um parágrafo a eles, em que afirma que eles teriam, aparentemente, surgido no Uruguai, tendo sido, posteriormente, “exportados” para a Argentina e o sul do Brasil, embora guardassem alguma semelhança com a linha dos “baianos” e com os “exus”, mais comuns em terreiros brasileiros.

Durante as entrevistas com os pais e mães-de-santo questionamos sobre essa figura e obtivemos elementos interessantes para compará-los com o grupo que mais nos interessa aqui: os pretos-velhos. Pae Casildo Silvera, Mãe Luz e Pae Alexander Silvera mencionaram que os africanos corresponderiam aos escravizados que não aceitaram a cultura do colonizador, resistindo de maneira violenta ao sistema. Muitos dos espíritos dessa linha recebem o nome de “Arranca” (Arranca-Trevas, Arranca-Lua...), numa referência ao fato de terem sido “arrancados” de sua terra natal. A conotação da violência perpassa toda sua narrativa. Suas histórias estão muitas vezes associadas aos quilombos ou *palenques*⁹⁶. Logramos entrevistar dois médiuns durante o momento em que se declaravam incorporados por africanos e é interessante notar que um deles foi o único que mencionou ter sido escravizado no Uruguai. Infelizmente não fui autorizada a gravar essa entrevista e sequer a recontar sua narrativa, mas cabe citar que foi, muito provavelmente, a mais violenta dentre todas as que ouvi.

Em nosso entender as construções mnemônicas estabelecidas por uma oposição de características entre africanos e pretos-velhos atende a uma demanda social pela elaboração religiosa de personagens centrais nas memórias do cativo. Embora se erijam sobre bases visivelmente inversas, ambos foram pontos focais na produção das memórias do cativo em absolutamente todas as regiões americanas. É a partir dessa contraposição de valores como a

⁹⁶ Denominação dada aos quilombos em diversos países de colonização espanhola na América Latina.

força e a sabedoria, a resistência violenta e a resistência pacífica, a insubordinação e a aceitação que nossa visão atual sobre esse passado escravista tem se edificado.

Embora num primeiro momento tenha nos chamado atenção a absoluta ausência dessa falange nos terreiros que visitamos em Minas Gerais, nos recordamos de uma subcategoria de pretos-velhos que se aproxima - ainda que com algumas restrições - dos africanos uruguaios. São os chamados pretos-velhos “quimbandeiros” ou “cruzados com exu⁹⁷”, como muitos umbandistas denominam. Outros autores, como Diana Brown (1994), Dias (2011), Nunes-Pereira (2006) e Mônica de Souza (2006) chegaram a mencionar esse grupo em seus trabalhos. É interessante notar que apesar de possuírem características consideradas “desviantes” para serem categorizados dessa maneira (sobretudo uma postura insurgente e de violência combativa ao sistema, além do emprego da chamada magia negra⁹⁸), esse grupo não deixa de pertencer à linhagem dos pretos-velhos. Para nossa pesquisa chegamos a entrevistar dois médiuns que se declaravam incorporados por essas entidades, mas somente um deles possuía uma imagem que o representava (Figura 28). É interessante notar que a imagem parece delinear um meio termo entre a representação mais clássica do preto-velho e o africano uruguaio. Ainda que as vestimentas sigam o padrão dos tons claros e os cabelos estejam grisalhos, ele traz uma noção de força física e jovialidade, até mesmo pela posição que adota, ajoelhado, e não sentado ou de pé.

Conforme mencionado por Aleida Assmann (2011, p. 237): “Imagens surgem na memória sobretudo em regiões não alcançadas pelo processamento verbal. Isso vale principalmente para experiências traumáticas [...]”. É inegável que todas essas representações físicas em gesso, madeira ou argila dos pretos-velhos guardem consigo uma força impressiva muito grande. Usualmente cada preto-velho possui sua própria imagem, que o representaria. Se à primeira vista todas essas representações parecem muito semelhantes entre si, uma análise mais acurada deixa entrever as especificidades e detalhes de cada uma. Lembro-me que após longo período frequentando o terreiro do Pai Elias e Chico Baiano que é, atualmente, chefiado pela preta-velha Vovó Maria Conga, vi sua imagem sob o altar. Ela ficava guardada

⁹⁷ O exu na umbanda está associado à função de um policial no mundo espiritual. Ele seria a entidade responsável por garantir o cumprimento da justiça, independente do meio. Os conceitos de bom e mal para um exu são bastante relativos, dependendo do contexto e de quem está lhe pedindo auxílio. Como seriam os espíritos mais próximos dos humanos que estão encarnados, são usualmente muito suscetíveis aos bens materiais, aceitando realizar tarefas em troca de bebidas, comidas ou outros itens. As narrativas de vida associadas aos exus costumam remeter a assassinos, malandros, advogados e criminosos.

⁹⁸ A magia negra seria entendida como uma maneira de “justiçamento”, seria a forma de “devolver” eventuais feitiços malignos destinados a alguém, ou “responder” à maldade alheia, muito próximo do que seria o trabalho de um exu na umbanda.

por uma cortina de tecido azul claro. Quando me deparei com a imagem chamou minha atenção o fato de que ela estava exatamente na posição que era adotada pela médium no momento em que se declarava incorporada, sobretudo porque não se tratava de uma postura muito comum: a médium, ao ficar em pé, enverga completamente a coluna para a lateral direita e caminha com muita dificuldade apoiada em uma bengala.

Essas imagens “particulares”, que normalmente se situam não no altar como as demais, mas próximas ao médium, são comumente mobilizadas durante os trabalhos realizados nos terreiros. Sob elas são colocados papéis com nomes de quem busca restabelecer sua saúde ou pede proteção, perto delas é colocada uma caneca de café e são acesas velas, e no princípio de dezembro elas são banhadas com uma mistura própria de ervas e sal grosso com o intuito de “descarrega-las” de todas as energias que porventura tenham “puxado” no correr do ano. Em diversas ocasiões é possível observar os médiuns acariciando ou abraçando devotadamente essas imagens, ou ainda tocando-as de leve e, em seguida, encostando em sua própria frente como forma de proteção. A dimensão do *afeto* que mencionamos acima e que foi explorada por Assmann (2011) está intrinsicamente atrelada à construção imagética dessa memória. Há nessas figuras aparentemente inofensivas de gesso, madeira ou pedra um enorme potencial de transmissão de interpretações sobre o cativo. Conforme vimos até o momento, através delas são transmitidas percepções sobre a África (com as roupas e instrumentos dos “africanos” uruguaios), sobre o que se bebia (com coités de café e garrafas de bebida), sobre os usos e costumes (através da quase onipresença dos cachimbos ou das roupas claras e adornos como lenços e chapéus), dentre outras.

Em suma, podemos afirmar que a essas imagens dos pretos-velhos é atribuída uma força vital que impressiona. O antropólogo Tim Ingold debateu acerca da oposição entre “objeto” e “coisa”, retomando alguns trabalhos de Martin Heidegger. Enquanto o objeto se colocaria “diante de nós como um fato consumado, oferecendo para nossa inspeção suas superfícies externas e congeladas”; a coisa, “por sua vez, é um “acontecer”, ou melhor, um lugar onde vários aconteceres se entrelaçam. [...] As coisas vazam, sempre transbordando das superfícies que se formam temporariamente em torno delas” (INGOLD, 2012, p. 29). Entendemos que essas imagens no terreiro se aproximam à noção de “coisa”, não por possuírem qualquer apanágio mágico ou sobrenatural, mas porque elas congregam em si uma enorme carga de memória afetiva, pessoal e coletiva, sendo-lhes imputada tal relevância que adquirem quase uma existência própria.

4.3.2 O preto-velho no altar

Extrapolando as imagens dos pretos-velhos especificamente, transbordamos nossa análise para os altares umbandistas e a localização dos pretos-velhos nos mesmos. Analisando mais detalhadamente os terreiros, percebemos que, assim como os pretos-velhos, as imagens de Jesus que sempre figuram no posto mais alto dos altares nunca estão explicitamente associadas à dor. Normalmente o Cristo - sincretizado⁹⁹ com Oxalá na maior parte dos terreiros -, é representado como o Sagrado Coração de Jesus, que, segundo o catolicismo faria referência ao imenso amor de Cristo pela humanidade. Ao menos nos terreiros pesquisados não encontramos qualquer referência a Jesus crucificado. Apresentamos a seguir as fotos de dois altares, o primeiro (Figura 31) na Choupana do Pai Elias e Chico Baiano em São João del-Rei, e o segundo (Figura 32) do Centro Umbandista de Caridade Nossa Senhora Aparecida em Montevidéu.

Figura 32 - Altar na Choupana do Pai Elias e Chico Baiano, São João del-Rei



Fonte: Acervo da autora

Figura 33 - Altar do Centro Umbandista de Caridade Nossa Senhora Aparecida, Montevidéu

⁹⁹ Há uma vasta bibliografia acerca desse tema, como Roger Bastide (1983), Vagner Gonçalves Silva (2005).



Fonte: Acervo da autora

Embora não seja o objetivo principal da pesquisa, faz-se necessário ampliar algumas explicações mais teológicas da umbanda, principalmente quando elas podem aclarar aspectos de nosso interesse. Conforme mencionamos no capítulo dois, usualmente os terreiros de umbanda organizam as entidades a partir de sete linhas, usualmente chefiadas por Orixás (SILVA, 1992). Salientamos que dada a inexistência de uma centralização em termos de doutrina umbandista, há enorme variação quanto a essas linhas. Ao chefe de cada linha estariam subordinadas inúmeras entidades, também organizadas segundo hierarquia específica. Sendo assim, por exemplo, o espírito de uma cabocla poderia atuar na linha de Iemanjá, ou um boiadeiro estar associado a Xangô.

No caso da Choupana do Pai Elias e Chico Baiano, São João del-Rei, há dois grandes altares (o principal deles é o da Figura 27), com a representação das linhas em degraus, formando uma escada em cujo topo se encontra Jesus. Nele as sete linhas são Oxalá, Iemanjá, Ibeji, Xangô, Oxóssi, Ogun e Yorimá. Eles são respectivamente sincretizados e representados nos altares do terreiro pelos seguintes santos católicos: Jesus, Nossa Senhora da Conceição, São Cosme e São Damião, São Jerônimo, São Sebastião, São Jorge, e São Cipriano. É interessante notar que a despeito de todas as referências ao altar por parte dos filhos-de-santo da casa serem com as alcunhas dos orixás, todas as imagens nos degraus principais são de santos católicos. A única representação característica de orixá é uma de Oxóssi, localizada em sua parte mais baixa. Mesmo as de Iemanjá (também fora dos degraus principais) são aquelas consideradas por muitos como “europeizadas”, em que a orixá aparece com a pele clara e os cabelos lisos. Não é demais reforçar que o cenário religioso em São João del-Rei é

predominantemente católico e mesmo os filhos-de-santo transitam, sem qualquer restrição, entre o terreiro e as missas e procissões do catolicismo clássico.

Ressaltamos aqui que nessa parte mais baixa do altar é onde estão diversas representações de pretos-velhos. Nessa região não há a rigidez dos degraus (cujas imagens não podem ser trocadas de localização), e tampouco a necessidade de acendimento de velas específicas em todos os rituais realizados (no caso dos santos/orixás dos degraus, enquanto estiver acontecendo o rito deve ser mantida uma vela acesa, próxima a cada imagem).

Retomando as figuras principais, convidamos o leitor a conhecer um pouco mais sobre a figura de Yorimá/São Cipriano, por ser ele considerado o “chefe” da linha dos pretos-velhos. Seligmann-Silva (*in* SELIGMANN-SILVA (Org.), 2003, p. 56) menciona a necessidade de se “descortinar” as ideias por trás das imagens. Iniciemos pelo orixá Yorimá. Segundo obra de W.W. da Matta e Silva (1992, p. 83), Yorimá representaria a velhice, a magia (denominada “milonga”) e o conhecimento. Senhor da feitiçaria e “da experiência adquirida através de seculares encarnações”, estaria associado à “doutrina, a filosofia, o Mestrado da Magia, em fundamentos e ensinamento”. Sua imagem também está vinculada à noção de sacrifício em prol de um bem maior.

O santo com o qual é sincretizado, São Cipriano, também possui uma história bastante explicativa. Nascido em uma região próxima à Síria (Fenícia à época), o jovem teria adquirido conhecimentos sobre feitiçaria, alquimia, adivinhação, astrologia e diversas ciências ocultas. Após passar vários anos viajando e aprimorando seus saberes, o mago conheceu Áglede, rapaz muito rico que desejava se casar com uma moça cristã chamada Justina, embora esta o recusasse. Áglede recorreu, então, aos poderes de Cipriano, com o intuito de demover a jovem de suas negativas. O futuro santo teria lançado mão de todos seus instrumentos e feitiços, mas nada surtira efeito ante as orações de Justina. O impacto desse acontecimento foi tão grande em Cipriano que ele teria se convertido ao cristianismo e sido torturado e assassinado, junto com Justina, após ambos se recusarem a negar sua fé. No terreiro acima mencionado, São Cipriano é representado como um senhor bem velhinho, com uma longa barba branca e uma túnica marrom, ajoelhado com as mãos postas em oração (Figura 33).

Figura 34 - São Cipriano (Altar em São João del-Rei)



Fonte: Acervo da autora

Essa análise mais aprofundada das histórias por trás das imagens associadas aos pretos-velhos elucidada e informa acerca das memórias que estão sendo acionadas para a construção dessa figura. O fato de o “chefe” da linha dos pretos-velhos ser um suposto feiticeiro pagão, conhecedor dos mais diversos poderes mágicos e convertido ao cristianismo (ou, de certa maneira, suplantado por este) diz muito sobre esse preto-velho umbandista mandingueiro, conhecedor das ervas e de feitiços e, concomitantemente, devoto de São Benedito, Nossa Senhora do Rosário e, acima de tudo, de Jesus. Conforme mencionado por Hale (1997, p. 398, *tradução nossa*) é impossível compreender os pretos-velhos sem ter em conta o “profundo contexto católico do *ethos* umbandista”¹⁰⁰. A já mencionada presença dos rosários nas imagens reforça essa noção. Ainda que a devoção aos santos ou o apego ao rosário possa ter raízes africanas (conforme trabalhado no primeiro capítulo), é inegável a influência do catolicismo sobre a umbanda de modo geral e sobre os pretos-velhos de maneira especial.

A influência do catolicismo não se restringe, contudo, a São João del-Rei. Durante nossa incursão em Montevideu também nos deparamos com a representação dos orixás através de imagens de santos católicos (Figura 32). A primeira e claramente perceptível distinção entre os altares nas duas localidades diz respeito a própria organização em degraus muito bem-organizados. No Centro Umbandista de Caridade Nossa Senhora Aparecida em Montevideu os degraus são menos formais e não há uma rigidez tão grande na disposição dos santos. Presenciamos mudanças no ordenamento físico em distintas festas e rituais que acompanhamos. Usualmente o orixá, santo ou entidade que coordena ou recebe as homenagens no dia é disposto em posição de destaque sobre uma mesa central, ficando

¹⁰⁰ [...] pretos velhos must be understood within the deeply Catholic context of Umbanda ethos.

próximo às oferendas (por exemplo, na figura 32 estava acontecendo a celebração de aniversário do terreiro, dedicado à Nossa Senhora Aparecida). Nota-se, ademais, a ausência da São Cipriano no altar principal. Os pais-de-santo Lucas Arias e Carlos Nieto afirmaram que a principal firmeza dos pretos-velhos na casa se encontrava num ponto de força montado do lado de fora do salão principal do centro. Trata-se de uma pequena casa de madeira com representações mais africanas dos orixás (Figura 34). Sua localização corresponde ao ponto onde estaria uma das firmezas de sustentação do centro¹⁰¹.

Figura 35 - Casinha da Mãe Benedita (Uruguai)



Fonte: Acervo da autora

Podemos notar a presença de uma preta-velha ao centro, rodeada por diversos itens diretamente associados a essas entidades, como o crucifixo, o coité e as xícaras com vinho e café, o cigarro de palha, algumas ervas e a vela branca. À sua direita encontramos uma imagem de Obaluaiyê, cuja história é repleta de sofrimentos físicos e psicológicos em decorrência de feridas em todo o corpo e dos preconceitos e rejeições a que foi submetido. Vítima de doenças e ferimentos ele logra se curar, embora permaneça com inúmeras cicatrizes. Obaluaiyê teria aprendido as artes da cura e ensinado aos povos a importância de se fazer a caridade independente da aparência física daquele que a solicita. O orixá deteria o poder sobre as doenças, a cura e a morte. O cetro que aparece representado em suas mãos, chamado xaxará, teria o poder de limpar eventuais feitiços, moléstias e impurezas. Interessante mencionar ainda que muitas pessoas no Uruguai associam esse orixá ao *gramillero* do *candombe*, em função das semelhanças entre eles. A dança ritual dos dois

¹⁰¹ Todo terreiro de umbanda tem determinados pontos onde estariam “assentadas” as firmezas da casa, que garantiria sua proteção e a correta circulação das energias. Nesses locais podem estar árvores, pedras, plantas, bem como um conjunto de itens enterrados ou visíveis.

personagens é bastante parecida. Há ainda no lado esquerdo da preta-velha a representação de Nanã, orixá considerada a mais antiga do mundo. Ela está muito associada à velhice e seu principal elemento é a água parada, a lama. Dentre suas atribuições está o controle sobre os espíritos dos mortos. Tal qual no caso anteriormente mencionado de São Cipriano, a associação da imagem de Obaluaiyê e Nanã com os pretos-velhos é patente, sobretudo se interpretarmos esses orixás como uma espécie de guardiões dessas entidades. As noções de feitiço, senilidade, de auxílio em termos de cura e de contato entre os mundos dos vivos e dos mortos são indissociáveis dos pretos-velhos.

Feita essa análise acerca da constituição dos altares nos dois terreiros, partimos, então, para um breve levantamento acerca dos esquecimentos associados aos pretos-velhos, uma vez que não podemos perder de vista a dissociabilidade entre lembrar e esquecer.

4.4 RECORDANDO O ESQUECIMENTO¹⁰²

No conto *Funes, o memorioso*, Jorge Luis Borges relata a história de Ireneo Funes, detentor de memória prodigiosa. O jovem:

sabia as formas das nuvens austrais do amanhecer de trinta de abril de 1882 e podia compará-los na lembrança às dobras de um livro em pasta espanhola que só havia olhado uma vez e às linhas da espuma que um remo levantou no Rio Negro na véspera da ação de Quebrado. Essas lembranças não eram simples; cada imagem visual estava ligada a sensações musculares, térmicas, etc. [...] Duas ou três vezes havia reconstruído um dia inteiro, não havia jamais duvidado, mas cada reconstrução havia requerido um dia inteiro (BORGES, 2018).

O narrador do conto menciona, todavia, que essa memória “total” tolheria o pensamento de Funes. “Pensar é esquecer diferenças, é generalizar, abstrair. No mundo abarrotado de Funes não havia senão detalhes, quase imediatos” (BORGES, 2018). O conto se encerra com a morte extremamente simbólica do personagem principal: congestão pulmonar. Trata-se de uma morte por acúmulo de líquido no pulmão, o que impediria a vítima de respirar. Esse conto de Borges é bastante didático no sentido de justificar a relevância de, paralelamente a um debate acerca da memória, discutir-se o esquecimento. Poderia o excesso da memória, tal qual ocorreu a Funes, sufocar?

Matizar a noção de “esquecimento” talvez seja um ponto de partida interessante para essa questão. Andreas Huyssen (2014, p. 158) lista termos e fenômenos como “silêncio,

¹⁰² Título baseado em Aleida Assmann, 2011, p. 66.

desarticulação, evasão, apagamento, desgaste, repressão” cujas origens estão atreladas ao esquecimento. Como apontado por Ricoeur e retomado pelo mesmo Huysen (2014, p. 158-159), o ato de esquecer poderia advir de uma memória *impedida* (relacionada à problemática do inconsciente freudiano); *manipulada* (no sentido de uma seletividade narrativa deliberada que implicaria em esquecimento); ou *obrigatória/institucional* (como nos casos de anistia). Todas essas expressões permitem entrever nitidamente a impossibilidade de se efetuar uma análise factível do esquecimento sem mencionar o elemento *poder*.

No que tange especificamente aos pretos-velhos, um olhar mais atento deixa entrever alguns silenciamentos, os quais pretendemos explorar com maior afinco. Conforme trabalhado no primeiro capítulo, entendemos haver um processo de monumentalização do escravizado idoso na figura dos pretos velhos. Interessante notar, entretanto, que esse movimento está centrado não exatamente em um quilombola, ou na figura de um escravizado abertamente revoltado com o sistema. Na conjuntura de produção memorial dos pretos-velhos essas figuras são, de certa forma, esquecidas. A representação que é construída e legitimada nos terreiros (e retomamos aqui as noções de Chartier, 1990) remete ao escravizado idoso, que logrou sobreviver às agruras da escravidão e, de alguma forma, aprender com elas. A noção de luta violenta e de resistência combativa acaba por ser silenciada. Embora emergja em algumas narrativas, elas usualmente não são conhecidas pelos frequentadores dos terreiros e tampouco se aproximam do entendimento geral que se tem acerca dos pretos-velhos¹⁰³. Conforme trabalharemos no próximo capítulo, as falas dessas entidades estão permeadas por uma resistência diária, mais próxima do que Eduardo Silva (*in* SILVA; REIS, 1989, p. 14) denomina de “heroísmo prosaico de cada dia”, num contexto em que os escravizados “negociaram mais do que lutaram abertamente contra o sistema”.

De qualquer forma, esse apagamento do escravizado rebelde na construção dos pretos-velhos passa por razões históricas e, concordando com o proposto por Michel-Rolph Trouillot (1997), demanda um “rastreamento do poder¹⁰⁴”. Ao considerarmos que essas entidades se consubstanciam enquanto uma forma de elaboração do passado a partir de contextos presentes, percebemos que há, inegavelmente, interesses políticos e sociais interferindo na construção dessa representação do escravizado. Baseando-se em Trouillot (1997), ao se delinear uma ideia de passado escravista - um passado coletivo em praticamente todo contexto americano -, está-se, ademais, arquitetando uma coletividade num sentido muito mais amplo, que passa por noções de identidade e de subjetividade social. Ao se suprimir de uma

¹⁰³ REZENDE, 2017.

¹⁰⁴ *Tracking the power*.

representação coletiva do escravizado a noção de resistência ativa, violenta e insubordinada, obsta-se a concepção de um imaginário coletivo a esse respeito e, mais que isso, de um entendimento de presente e projeção de futuro baseadas nesses valores, sobretudo para a parcela da população que se reconhece enquanto negra. Nesse ponto, é possível colocar Trouillot (1997) e Pollak (1989) em diálogo, e perceber quão perversa pode ser essa política de silenciamento efetuada por uma sociedade majoritária, pelo próprio Estado e por aqueles que discutem sobre essas histórias.

Ater-nos exclusivamente a este silenciamento, tolheria nossa análise de percepções um pouco mais amplas com relação à construção dos pretos-velhos. Partamos, pois, para uma segunda possibilidade de estudo norteada pela ótica do esquecimento. Durante pesquisa para o mestrado (REZENDE, 2017), fizemos uso da metodologia da história oral para entrevistarmos algumas pessoas que se consultavam com pretos-velhos em terreiros de São João del-Rei, Minas Gerais. A grande maioria dos entrevistados realizou uma associação bastante direta entre a entidade umbandista e a figura de um escravizado idoso. A maioria, porém, desconhecia qualquer pormenor ou detalhe acerca do preto-velho com quem conversava. Ao serem inquiridos sobre as histórias de vida dessas entidades, grande parte mencionava características mais genéricas, aproximando-os à imagem dos castigos sofridos e dos ensinamentos advindos desse período de dor. Essa primeira impressão causada pelas entrevistas deixa entrever um segundo silenciamento no processo de construção dos pretos-velhos umbandistas: a ausência, à primeira vista, de maior particularidade ou personalidade na concepção dessas entidades. Essa generalização nos remete a uma análise empreendida por Aleida Assmann (2011, p. 48) e, anteriormente, por Benedict Anderson acerca dos monumentos aos “soldados desconhecidos”. O autor menciona que: “esses túmulos sem almas imortais nem restos mortais identificáveis dentro deles estão carregados de imagens *nacionais* espectrais” (ANDERSON, 2008, p. 35). A tese de Anderson coloca em diálogo as noções de modernidade, nacionalismo e esse culto aos mortos, mencionando a inconcebível existência de um monumento dedicado, por exemplo, ao “marxista desconhecido”. Ele menciona que essa veneração guardaria afinidade com um imaginário religioso, almejando, em última instância uma imortalidade da própria nação ali representada.

Seguindo com Assmann (2011, p. 66), percebemos que esses monumentos ao soldado desconhecido possuiriam duplo movimento. Paralelamente à expressão física de uma memória nacional, eles não cumpririam, na prática, ato algum de memoração, contribuindo, somente, para lembrar uma parcela anônima e desconhecida da coletividade - ainda que socialmente necessária à idealização de uma identidade/coletividade nacional. Em outras

palavras: *recordariam um esquecimento*. O desconhecimento dos pormenores e detalhes acerca das narrativas pessoais dos pretos-velhos, bem como a atribuição de características genéricas na descrição dessas figuras vai ao encontro dessa percepção. Lança-se luz sobre uma parcela historicamente marginalizada e olvidada da sociedade brasileira, favorecendo a construção de um sentido de coletividade a partir de um *passado* (e, por que não, *antepassado*) comum.

A dimensão do *poder*, entretanto, permeia novamente essa construção. Ao generalizar e coletivizar sobremaneira as experiências e vivências desse escravizado idoso, dificulta-se uma identificação mais profunda. Uma boa maneira de se observar isso, passa pela forma como os pretos-velhos são nomeados. A despeito de possuírem nomes próprios, há uma repetição e generalização muito grande dessas alcunhas, sendo utilizado, ao invés de sobrenome, um referencial de lugar, sempre precedido por uma denominação de parentesco. Por exemplo: Vó Maria Conga, Pai José de Angola, Pai João do Congo. Acerca desse tema, Assmann (2011, p. 66) destaca que “a lembrança do nome próprio é um privilégio altamente exclusivo”¹⁰⁵. Rodrigo Weimer (2013) teve a sensibilidade de perceber nas entrevistas que realizou acerca das memórias do cativo em Morro Alto, Rio Grande do Sul, que os narradores usualmente se referiam aos antepassados ou conhecidos que foram escravizados de maneira genérica, sem nomeá-los especificamente, sobretudo ao referenciarem experiências de dor e sofrimento:

[...] quer por desejar afastar tal experiência negativa da memória familiar, quer por procurar erigir o caráter de sua família para além de uma realidade de vitimização, ou ainda por associar a existência subjetiva a aspectos positivos. O castigo físico, portanto, é um aspecto *inominável* da realidade escravista (WEIMER, 2013, p. 137).

Salientamos, entretanto, que apesar das generalizações e repetições nos nomes, um fator deve ser destacado. Segundo Sílvia Lara (1988, p. 204) o batismo cristão passava a identificar o escravizado a partir de “três características básicas: seu nome cristão, sua origem (ou “nação”) e seu senhor”. Conforme mencionei em pesquisa anterior (REZENDE, 2017, p. 85), 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 supressão pode

¹⁰⁵ Salientamos que nesse tópico a autora desenvolve uma análise magistral daquilo que chama de “caso clássico de amnésia estrutural” com relação à relevância das mulheres nas teorias sobre a memória e à história.

indicar, quiçá, a possibilidade de um silenciamento minimamente positivo, representando um potencial libertação desses antigos escravizados.

Para finalizar este tópico, propomos vislumbrar os pretos-velhos desde um outro ângulo, sem perder de vista a temática do silenciamento. Como apontado por Pollak (1989), memórias são alvos de disputa constante entre o que ele denomina de “sociedades englobantes” e “grupos minoritários”. Concomitantemente a esses silenciamentos relativamente perversos que emergem do processo de construção dos pretos-velhos, não se pode negar que a sua presença nos terreiros e sua relevância social para aqueles que os frequentam e para a umbanda de maneira geral constitui-se enquanto quebra de uma ética do silêncio¹⁰⁶ relativa ao passado escravista. Nesses ambientes a memória dos tempos do cativo “continuou sendo referencial identitário, político e religioso importante” (ABREU, 2017).

4.5 A POTÊNCIA CURATIVA DA TESSITURA DE HISTÓRIAS

Caminhando para a conclusão dessa discussão acerca da memória do trauma, retomamos o dilema imposto pelo conto de Borges anteriormente apresentado: afinal, quão necessário e relevante seria o esquecimento para a memória? As alternativas de respostas a esse questionamento são diversas. Optamos, contudo, pela viela que nos permite compreender tanto os atos de recordar como os de esquecer a partir de uma mesma ótica e sentido: procedendo do presente em direção ao passado.

As formas como os pretos-velhos são construídas atualmente nos terreiros umbandistas nos oferecem excelente instrumento de análise do cenário atual, das formas como as memórias da escravidão são criadas hoje. As opções entre que elementos lembrar ou esquecer são elaboradas diariamente e estão sujeitas a mudanças ao longo do tempo, ainda que lentamente. Ao estudar a memória do cativo na América Central, Carrie Viarnes, mencionou que:

Espiritistas¹⁰⁷ se esforçam em memorizar seus ancestrais e as experiências que eles teriam vivenciado, o que sugere que há algo da história que eles sentem necessidade de documentar, representar e recordar numa base diária

¹⁰⁶ Retomando expressão empregada por Hebe Mattos e Martha Abreu (2011).

¹⁰⁷ A autora se refere dessa maneira a todos os adeptos de um espectro religioso afro-americano cuja base esteja na presença de espíritos.

tanto em rituais públicos quanto nos altares domésticos (VIARNES *in* APTER; DERBY, 2010, P. 325)¹⁰⁸.

Tendo como base essa passagem, temos uma pista para compreender as estratégias empregadas na arte de tecer memórias. Considerando que Funes só possa existir no mundo mágico de Borges, percebemos que o esquecimento é, inevitavelmente, parte indissociável de todo processo de memorização. Retomemos outra narrativa da literatura mundial com alto poder explicativo acerca da memória: a de Penélope, esposa de Ulisses, cuja estória é narrada na Odisseia de Homero. É como se todos nós tecêssemos, sempre que nos fosse demandado, uma tela acerca de determinado passado, desfazendo-a em seguida. No dia seguinte, quando nova rememoração nos fosse demandada, poderíamos usar o mesmo material, mas a tela já não seria a mesma. Nossa visão sobre o passado já se teria modificado. Eventuais constrangimentos externos a nós também poderiam influir de maneira distinta naquilo que seria ou não colocado no tecido. Grandes mudanças na tela podem levar muito tempo para serem percebidas, mas elas seguem ocorrendo.

Pensar a umbanda e, principalmente, os pretos-velhos sob o conceito de memória cultural (ASSMANN, 2011; ASSMANN, 2016) implica necessariamente compreender esse caráter lento e gradual, ainda que contínuo, das modificações nas formas como as imagens da escravidão são construídas. Uma vez inseridos no arcabouço religioso e, conseqüentemente, ritualístico, os elementos pinçados de um contexto histórico mais amplo e criados a partir das visões do presente passam por constante processo de elaboração. Quiçá o aspecto mais interessante desse caráter mais estável da memória cultural seja sua dimensão educativa, pedagógica. Construiu-se e consolidou-se nos terreiros a figura de um escravizado declarada e visivelmente marcado pela dor e pelo sofrimento, tal como o descrevemos neste capítulo¹⁰⁹. É premente a necessidade de não se perder de vista essa dimensão dramática do passado escravista.

Nossa percepção vai diretamente ao encontro da de Mônica Souza que afirma categoricamente que “o atributo ‘sofrimento’ é elemento aglutinador dos fenômenos que compõem o culto aos pretos-velhos” (SOUZA, 2006, p. 130). Essa noção “aglutinadora” passa pela sensação de aproximação e, em termos ainda mais profundos, de identificação que

¹⁰⁸ *Espiritistas attempt to memorialize their ancestors and the experiences they lived through, which suggests that there is some part of history they feel they need to document, to represent, and to recall on a daily basis in both public processions and on their home altars.*

¹⁰⁹ Veremos, nos próximos capítulos, que este é somente o primeiro elemento que aflora nas interpretações desses personagens. Embora essa dimensão de padecimento sobressaia à primeira vista, o processo mnemônico associado aos pretos-velhos é muito mais complexo e extrapola em muito esse aspecto, conforme veremos nos capítulos a seguir.

se estabelece entre o médium que se declara incorporado pelo preto-velho e o consulente. O sofrimento do escravizado que é dramatizado e narrado encontra eco nas mazelas atuais. O trinômio da dor que emerge nas entrevistas centrado no trabalho, na família e da África é atualizado por aquele que busca as consultas com os pretos-velhos, muitas vezes desempregado, enfrentando problemas com filhos, marido ou esposa, e, eventualmente, ainda tentando lidar com aflições físicas e psicológicas, doenças físicas, depressões, insônia, dentre outras.

Ao narrar e demonstrar que sofreu, o preto-velho adquire legitimidade para falar, aconselhar e até mesmo tratar o sofrimento do outro. Estabelecem-se laços de afinidade e solidariedade. E mais do que isso, aquela entidade que se apresenta como escravizado demonstra ter vencido, ter superado as agruras de seu passado. Em última instância, ao menos para os fiéis, aquele que outrora foi cativo se encontra ali, nos terreiros, “labutando” em prol do próximo, auxiliando quem assim o desejar com amor e acolhimento. A interpretação realizada por quem busca os terreiros passa usualmente pela identificação também nesse sentido da superação, inculcando força para que as dificuldades sejam superadas. Nas palavras de alguns consulentes que entrevistamos em pesquisa anterior (REZENDE, 2017):

Quando você depara com a história que eles têm, que eles passaram, na época deles, na época da escravidão, que eles ficavam no tronco, eles passavam fome. Então, quando eles passam a contar aquilo pra gente, *os problemas da gente chegam a ser até bem minúsculo mesmo, perto deles*.¹¹⁰

Você fica pensando assim, é a gente sofre, mas eles já sofreram tanto, mas eles te passam tanta calma que você acha que *seu problema perto deles é pequenininho*.¹¹¹

A estabilização do sofrimento enquanto característica mais premente dessa figura dos pretos-velhos cumpre, ao nosso ver, duas funções sociais muito significativas: a primeira, recém apresentada, ao permitir essa identificação entre eles e os consulentes nos terreiros umbandistas; e a segunda ao impedir que essa faceta mais cruel de nosso passado seja esquecida. Ainda que o esquecimento seja parte inerente dos processos de elaboração memorialísticas, vamos de encontro à defesa peremptória do ato de esquecer efetuada por Friedrich Nietzsche (2003), compreendido como imprescindível para a serenidade mental e abertura para o novo. Aproximamo-nos mais da noção de Walter Benjamin (BENJAMIM, 1984; GAGNABIN, 1999), que atrela o ato de rememorar à própria justiça histórica. Nas

¹¹⁰ Entrevista concedida por Eliana Trindade em 10 de novembro de 2016.

¹¹¹ Entrevista concedida por Neide Neves em 14 de outubro de 2016.

palavras de Jeanne-Marie Gagnebin ao analisar as percepções de Benjamim, “renunciar a contar e a transmitir, mesmo por falta de palavras ou por excesso de dor, significaria, de uma certa maneira e sem querê-lo, pactuar com a ignomínia” (1999, p. 109).

Conforme pudemos analisar ao longo deste capítulo, as memórias do cativo são “contadas” e “preservadas” de maneira relativamente estável de várias formas na figura dos pretos-velhos. Iniciamos com uma análise das festas dedicadas a essas entidades tanto no Brasil quanto no Uruguai. Observamos como as visões que se lançam a partir do presente sobre esse passado matizam as escolhas quanto a decoração, as comidas, as vestimentas, os objetos e as canções. Partimos, então, para uma análise mais aprofundada da corporificação do trauma nos corpos dos médiuns, detendo nosso olhar nos rituais de incorporação e nas formas como as cicatrizes da escravidão se inscrevem nos corpos desse grupo e auxiliam nos processos de interpretação desse passado, através, sobretudo, do conceito de *memória do trauma*, de Ron Eyerman (2017). Passamos, posteriormente, ao estudo inicial das narrativas produzidas quando os médiuns se declaravam incorporados pelos pretos-velhos, centralizando nossa escuta nos relatos associados às dores físicas e psicológicas, contrapondo nossas conclusões às de outros autores que se dedicaram às memórias do cativo, como Ana Lugão Rios e Hebe Mattos (2005) e Mônica Souza (2006). No esteio dessas entrevistas mergulhamos em uma viagem à uma fazenda colonial no interior de Minas Gerais com uma médium, que nos concedeu a entrevista diretamente do local em que seu preto-velho afirma ter vivido. Buscamos trabalhar, nesse tópico, com os conceitos de *lugar de memória*, *lugar honorífico* e *lugar traumático*, de autores como Aleida Assmann (2011) e Pierre Nora (1993). Já nos encaminhando para o final, voltamo-nos para as imagens e altares dos pretos-velhos nos dois países, direcionando-nos, uma vez mais, pelos aportes de Assmann (2011).

Conforme vimos ao longo do texto, há muitas aproximações entre as construções efetuadas no Brasil e no Uruguai, sobretudo porque elas remetem, em sua maior parte, a uma ideia de escravidão no Brasil. Considerando, contudo, a influência direta do momento presente sobre essa visão do passado, notamos em diversos momentos especificidades de suas naturezas nas elaborações efetuadas em Montevideu. A primeira no sentido da forma como a escravidão brasileira é vislumbrada sob a perspectiva montevidéana: extremamente cruel e violenta, e associada a um ambiente “tropical”, percebido pelo uso de adereços, como os chapéus enormes ou as frutas oferecidas (bananas e laranjas). E a segunda no que tange as influências da cultura afro-uruguaia sobre as elaborações acerca dos pretos-velhos. Estas podem ser percebidas nas imagens e nas roupas dos médiuns, por exemplo, com uma associação muito direta ao *candombe*. Em termos das narrativas elaboradas durante o

momento em que os médiuns se declaravam incorporados essas diferenciações são drasticamente reduzidas. Conforme discutimos, há uma homogeneização considerável na estruturação dos relatos. É justamente nas narrativas que encontramos de maneira mais explícita a noção de “estabilidade” e “transcendência” associados à noção de memória cultural de Jan Assmann (2016).

Isso posto, convidamos o leitor a nos acompanhar em nossa caminhada rumo às estratégias percebidas de superação do sofrimento, gradualmente empreendida, sobretudo através das narrativas. Almejamos compreender, nos próximos capítulos, de que maneira a dor passa a ser instrumentalizada como um degrau para outros níveis de visão e de percepção do contexto social. Pretendemos nos embrenhar na forma como as memórias do cotidiano são elaboradas, questionando se, para além da dor, haveria algo de positivo e alegre. Trata-se, em última instância, de perceber como a ideia desse escravizado idoso foge à categorização exclusiva como vítima e se constrói enquanto sujeito.

Para finalizar, e já direcionando nosso olhar para essa segunda etapa de nosso estudo, tomamos de empréstimo um dos contos mais sublimes de Benjamim da obra *Infância em Berlim* (1984): *A febre*, em que ele narra os vários meses em que esteve acamado quando ainda era criança. Suas reflexões acerca da potência curadora das narrativas nos levam a matizar a contraposição que efetuamos há poucos parágrafos entre as visões dele e as de Nietzsche quanto ao esquecimento, colocando-as em um diálogo que nos será muito útil a partir de agora. Para Benjamim, o ato de narrar o trauma, comparado ao lento acariciar de um filho pelas mãos cuidadosas da mãe, poderia levar à cura (ou à cicatrização, como trabalhamos anteriormente). O empreendimento de trabalhar essa narração, por mais árduo que pareça, atuaria no sentido “de desfazer os nós da dor na multiplicidade das palavras, de torná-la como que mais fluida” – nos termos delicadamente poéticos de Gagnebin (1994, p. 110). Transcrevemos a seguir o trecho de Benjamim:

[...] Agradavam-lhe as histórias. As fortes correntes que as enchiam e atravessavam arrastavam o mal como um objeto flutuante. A dor era um dique que somente ao princípio resistia ao fluxo narrativo. Mais tarde, quando este estivesse fortalecido, ficaria minado e seria arrastado ao poço do esquecimento. As carícias iam produzindo os canais dessa correnteza. Agradavam-me, pois, as mãos de minha mãe começavam a tecer as histórias que logo aflorariam em abundância de seus lábios (BENJAMIM, 1984, p. 37, *tradução nossa*¹¹²).

¹¹² [...] *le apetecían las historias. Las fuertes corrientes que las llenaban le atravesaban y arrastraban el mal como un objeto flotante. El dolor era un dique que sólo al principio se resistía al relato. Más tarde, cuando éste se hubiera robustecido, quedaría minado y arrastrado al pozo del olvido. Las*

O esquecimento aqui deve ser compreendido de uma maneira especial. Ele guarda a “força inibidora, ativa, positiva” defendida por Nietzsche (2003) no sentido de que “não penetra mais em nossa consciência, no estado de digestão”. Isto é, a memória teria superado aquele estágio que discutimos anteriormente do *ruminar*, da necessidade de retorno de algo mal compreendido. Em nosso entendimento, o esquecimento poeticamente apresentado por Benjamim passa, inevitavelmente, por um apaziguamento interno. Conforme apresentado por Gagnebin (1994), a relevância do esquecer não comungaria com a ideia de exclusão ou de injustiça (tão intensamente combatidas pelo autor). Trata-se, em última instância, de um alerta contra os processos mnemônicos que se elaboram de modo repetidamente vingativos, pautados em um discurso de ressentimento. Robert Merton (1997) entende que inseridos no conceito de ressentimento estaria emoções como o ódio, o desejo de vingança e o rancor. São exatamente esses os sentimentos que Benjamim entende como espoliadores de forças e responsáveis por subverter a necessária dedicação à busca por justiça no presente, encarcerando-nos no passado.

Compreendemos que essa percepção vai na contramão do que é defendido por diversos autores¹¹³, mas sem dúvidas é ela a que nos oferece o alicerce mais adequado sobre o qual erigiremos nossas próximas análises. Conforme veremos no próximo capítulo, as narrativas que se iniciaram com a dor vão tomando um rumo diverso, passando por estratégias de resistência quase sempre pacífica e, até mesmo, por certa aceitação do sofrimento. Através dessa postura, os pretos-velhos ampliam a identificação com os frequentadores dos terreiros, auxiliando-os. É nítido, através de tudo que vimos demonstrando ao longo do estudo, que os processos mnemônicos associados aos pretos-velhos se distanciam brutalmente da noção de esquecimento, mas, como veremos a seguir, eles tampouco se nutrem do ressentimento. Essa delicada tessitura entre memória, esquecimento, ressentimento e justiça nos leva a retomar a metáfora de Heiner Müller do princípio deste capítulo: é como se os fantasmas do passado deixassem de nos assombrar, *sem perder de vista* o tanto de futuro que foi enterrado com eles.

caricias iban haciendo el cauce de esta corriente. Me agradaban, pues la mano de mi madre empezaba a hilar las historias que pronto saldrían en abundancia de sus labios.

¹¹³ Praticamente todos os artigos da coletânea organizada por BRESCIANI, NAXAMARA (2014) segue um curso de argumentação contrário, defendendo que é justamente o não apaziguamento interno provocado pelo ressentimento que levaria a uma mudança social efetiva.

5 A ÉTICA DO AMOR¹ NOS PRETOS-VELHOS UMBANDISTAS

*Amor é decisão, atitude
 Muito mais que sentimento
 É alento, fogueira, amanhecer
 O amor perdoa o imperdoável
 Resgata dignidade do ser
 É espiritual
 Tão carnal quanto angelical
 Não tá num dogma, ou preso numa religião
 É tão antigo quanto a eternidade
 Amor é espiritualidade
 Latente, potente, preto, poesia
 Um ombro na noite quieta
 Um colo para começar o dia
 Emicida/Nave - Principia²*

Considerando todos os elementos trabalhados nos capítulos anteriores podemos perceber que embora abrigados sob um mesmo “guarda-chuva” denominado *pretos-velhos*, as posturas e narrativas associadas a esse grupo guardam especificidades que não podem ser ignoradas. Há, sob as generalidades associadas a ele (como por exemplo as bengalas, os chapéus ou as próprias narrativas) particularidades diversas (uma bengala decorada com fitas rosa, azul e branca, enquanto a outra tem um chocalho de cobra amarrado e um entalhe no topo; o chapéu pintado em diversos tons ou neutro; e as narrativas que remontam a fazendas e formas de morte muito específicas). Todas as nuances demonstram a riqueza cultural que se elabora através dos tempos acerca de um passado comum: as memórias do cativo. Essas distintas pinceladas que são dadas na elaboração mnemônica efetuadas nos terreiros de São João del-Rei e Montevideu matizam nossas realidades atuais. No presente capítulo pretendemos destrinchar um pouco mais os valores que são comumente atribuídos aos pretos-velhos: a *humildade*, a *sabedoria*, a *paciência* e, acima de tudo, o *amor*. Analisaremos um pouco mais detidamente suas falas e posturas com relação a esses elementos, propondo uma reflexão que dialoga com os relatos dos próprios médiuns e frequentadores dos terreiros umbandistas. Buscaremos observar, na prática, os constrangimentos que esses valores geram nas atitudes e visões de mundo daqueles que se envolvem de certa forma com os pretos-velhos.

¹ Emprestamos essa expressão de bell hooks, do ensaio “O amor como prática da liberdade”.

² Trecho da canção *Principia*, do álbum AmarElo do rapper Emicida. Composição de Leandro Roque (Emicida) e Nave. Na gravação original essa parte é declamada como poesia, ao fim, pelo Pastor Henrique Vieira, da Igreja Batista do Caminho.

Optamos por iniciar este capítulo destacando essa variação na constituição dos pretos-velhos porque ela também se aplica à forma como esses valores emergem nas entrevistas com os médiuns durante os rituais de incorporação. A sensação que tivemos ao reler essas conversas foi a de que as narrativas reforçavam distintos valores, dependendo do entrevistado e do próprio momento da narrativa. Ao longo da conversa, por exemplo, quando se referiam aos sofrimentos do cativo era possível sentir uma tensão um pouco maior que, em alguns casos descambava para uma revolta ou o relato da adoção de cursos de ação mais agressivos e diretos (colocar pimenta na comida dos senhores, ou planejar uma fuga). Em outras situações, todavia, esse instante do relato era marcado por uma resignação profunda. Independentemente das emoções e narrativas, ao nos encaminharmos para o final da entrevista, buscávamos questioná-los acerca dos valores ou aprendizados proporcionados por toda essa experiência de dor. Nesse ponto, quase que invariavelmente, as falas remetiam a experiências transcendentais, aludindo à ideia de que esse sofrimento fora necessário a um crescimento espiritual, à compreensão de uma realidade maior e a uma “libertação”. Retomaremos mais detidamente esses aspectos ao longo do texto, sobretudo este último, já que a noção de “liberdade” perpassou diversas falas, a partir de distintas abordagens sobre o que é, de fato, “ser livre”. Já antecipamos, contudo, que essa condição aflora nas narrativas atrelada, invariavelmente, ao conceito de “amor”.

É interessante notar que as similitudes entre as falas dos médiuns montevideanos e são-joanenses se intensificam no que diz respeito a esses valores, sobretudo do amor e da humildade. O percurso narrativo apresentado culminava, invariavelmente, na defesa e no ensinamento desses princípios, de modo profundamente semelhante. Todas as nuances anteriormente apresentadas, com relação aos rituais, aos objetos e às próprias narrativas é mitigada, atingindo um nível de proximidade impressionante.

Iniciemos nosso mergulho nesses relatos e valores a partir de uma breve ponderação acerca dos termos usualmente associados aos pretos-velhos. Ao longo de muitos anos de pesquisa sobre o tema nos deparamos com análises que oscilavam, em distintos graus, entre a construção dessa figura a partir da resignação incondicional ao sistema escravista, e sua elaboração como a maneira mais eficaz de resistência a esse mesmo sistema. Faz-se necessário, pois, elucidar esses termos em si, ponderando acerca de sua aplicabilidade ao contexto estudado.

5.1 ENTRE A RESIGNAÇÃO E A REVOLTA

Conforme mencionamos no segundo capítulo nosso trânsito mais direto no ambiente umbandista começou há mais de dez anos atrás, sendo que uma pesquisa mais efetiva sobre o tema se iniciou em 2014. Desde então desenvolvemos estudos com história oral no contexto de religiões afro-brasileiras. Obviamente toda pesquisa calcada nessa metodologia demanda um aporte bibliográfico muito grande acerca do tema pesquisado. Desde o princípio notamos uma antinomia significativa entre o posicionamento apresentado nos livros e o olhar lançado pelos frequentadores dos terreiros às figuras dos pretos-velhos. Parcela considerável da produção acadêmica sobre o tema, sobretudo até o princípio da década de 1990, caracterizava os pretos-velhos a partir do binômio resignação/submissão³. Somente para citar alguns exemplos, temos a passagem de Stefania Capone (2004): “Nos estereótipos presentes no universo umbandista, o negro ‘fundamentalmente bom’ é encarnado pelo preto-velho, o escravo que aceita com resignação sua condição”. Na mesma linha, Paula Montero (1985) afirma que os pretos-velhos representariam:

“[...] o “negro fundamentalmente bom”, que trabalha na umbanda, divinizado em razão dos sofrimentos a que foi submetido em seu passado escravo; negro que tira sua sabedoria das injustiças sofridas, que tira sua força da capacidade de compreensão humana e de aceitação da adversidade. [...] representa o escravo conformado, submisso, ou, como se diz nos Estados Unidos, o negro que, em vez de reivindicar, conhece o seu lugar, como um animal doméstico.” (p.185)

Descrições semelhantes ainda podem ser encontradas em Ortiz (1991) e Magnani (1986). A literatura mais recente sobre o tema já se distancia dessa abordagem, compreendendo os pretos-velhos a partir de uma ótica mais complexa e elaborada.

Essa visão contrapõe-se àquela que emerge, comumente, das falas dos médiuns e frequentadores de terreiros, principalmente daqueles que se declaram negros, como o estudante de teatro, músico e ator Zilvan Lima:

E até nos conselhos que eles dão assim, de encarar as coisas com mais leveza, de ter humildade, sabedoria, e saber fazer silêncio, tem sempre uma coisa da espera que é a *resistência*. *A espera da hora certa de agir*. O nego-velho pra mim tem a ver com essa energia que acolhe, que acolhe e por isso que transforma. [...] Quando eu penso numa figura assim de resistência, pra mim é o nego-velho, se for pra falar numa palavra, é resistência.⁴

³ Ver Ortiz, 1991; MAGNANI, 1986.

⁴ Entrevista concedida por Zilvan Lima, médium e frequentador de um terreiro em São João del-Rei, Minas Gerais, em 28 de setembro de 2016, REZENDE (2017).

Essas distintas interpretações a respeito dos pretos-velhos nos levam a revisitar os conceitos em sua forma mais elementar, para, a partir daí, repensar a construção desse personagem nas práticas dos terreiros. Iniciemos pela noção de *resignação*. Em sua acepção literal, segundo o dicionário Aurélio o termo significa ter “paciência com os sofrimentos”. Segundo o dicionário do Google seria “submeter-se sem revolta, acatar, conformar-se”. Já *revolta*, também segundo o Aurélio, seria uma “manifestação (armada ou não) contra autoridade estabelecida, [...], indignação”, sendo considerada *revoltada* aquela pessoa “que se rebelou, [...] amarga, inconformada, que se sente alvo de injustiça”. Inserimos ainda outro verbete, *resiliência*, ou a “capacidade de se recobrar facilmente ou se adaptar à má sorte ou às mudanças”. Do original inglês *resilience*, esse termo remete à elasticidade e se aplica na física à capacidade que alguns corpos possuem de readquirir sua forma original após serem submetidos a deformações elásticas. Por fim, *resistência* seria a “força que se opõe a outra”, associada ao verbo resistir, “não ceder, fazer frente (a ataque, acusação etc.) [...], não sucumbir” - também segundo o Aurélio.

A primeira percepção que tivemos após essa rápida busca pelos verbetes acima mencionados é a do enorme risco de simplificação assumido ao se resumir os cursos de ação associados aos pretos-velhos a categorias engessadas como *revoltado* ou *resignado*. Conforme veremos a seguir, a construção narrativa dos médiuns no momento em que se declaram incorporados oscila entre todos esses conceitos, variando não somente entre distintos relatos, mas no interior de uma mesma construção discursiva, demonstrando a imensa complexidade na elaboração memorialística em curso.

Observemos algumas falas específicas. São trechos que usualmente emergem na primeira metade das entrevistas - usualmente capitaneada pelos relatos de dor e sofrimento -, essenciais para nossa pesquisa principalmente por serem relativizadas no trecho final das conversas, conforme veremos mais adiante. Atemo-nos, por enquanto, a esse primeiro momento, através das falas de Pai João das Matas/Lucas Arias; Alexander/Africano; Rachel Melo/Pai Benjamim; Rachel Melo/Pai Cipriano:

Nasci escravo, cresci escravo, fui escravo. [...] cresci como um escravo muito rebelioso, rebelde, de não aceitar de ser escravo. Porque nós era pessoa boa, minha família era boa, minha mãe era boa mas nós era escravo e mal tratado e sofria sem por que. Então era revoltado que só. Tinha muito como dizia assim hoje na terra, ódio, tinha bronca, tinha raiva de ser escravo.⁵

⁵ Entrevista concedida por Pai Lucas Arias em 14 de fevereiro de 2019.

Eu era aquele que lutou muito com as armas, com a pelea [*o termo pelear em espanhol está associado à briga no sentido mais físico, agressivo*], né, que fala aqui? Ferramentas que nós tínhamos para nos defender e pra atacar nos momentos que nós precisávamos de os alimentos e precisávamos das ferramentas para poder *combater* [*termo em espanhol para combater*]. Eu nasci na quilombola que fala aqui. Eu fui criado um quilombola. Eu vivi nessas comunidades, mas como eu falei muito tempo pra vocês nessa luta que nós tínhamos íamos nas terras do homem branco pra procurar e convencer aos nossos irmãos pra volta com nós.⁶

Já fui quimbandeiro, já fui na *magia negra*.⁷

Quando tava nessa terra eu usava a capa filha, mas era porque a gente era obrigado a fazer certas coisa escondida. E quando botava a capa os dono da fazenda tinha medo. E falava que eu era bruxo.⁸

De todas as entrevistas analisadas - quinze no total -, tivemos a presença de relatos pautados nesse sentimento de revolta em seis casos. Dos transcritos acima, dois foram de pretos-velhos definidos como “cruzados”⁹ (Pai Benjamim/Rachel Melo e Pai Cipriano/Rachel Melo), entendidos como aqueles que atuavam, concomitantemente, nas linhas da esquerda e da direita. Conforme mencionamos anteriormente, a atuação desse grupo específico de pretos-velhos congregaria formas de ação e valores muito associadas aos pretos-velhos (sabedoria, ponderação, humildade), com aqueles mais próximos aos exus (discurso e ações mais incisivos e menos pacientes e acolhedores, maior relativização dos conceitos de bem e mal). Na definição dada por Carlos Nieto, do Centro Umbandista de Caridade Nossa Senhora Aparecida em Montevideu, os pretos-velhos cruzados ou de “tronqueira” - como também são chamados no Uruguai -, são aqueles que estão desenvolvendo a compreensão acerca do equívoco moral presente no ato de se causar danos ou fazer mal ao próximo. Eles ainda nutririam sentimentos de rancor e mágoa¹⁰. Ainda nesse grupo de seis entrevistados, temos um caso de um médium uruguaio cuja entidade estaria mais próxima ao grupo dos Africanos (Pae Alexander/Africano). E o último é um preto-velho (Pai João das Matas/Lucas Arias) também de Montevideu, cuja narrativa será central para nossa análise neste capítulo e à qual retornaremos inúmeras vezes. Afloram, em todos os relatos, elementos de violência física (como *pelear* ou combater) ou simbólica (associações à magia negra e à bruxaria), além de um comentário explícito sobre a noção de revolta. Esse mesmo médium/preto-velho que se definiu como “revoltado”, narrou que teria sido responsável por colocar muita pimenta na

⁶ Entrevista concedida por Pae Alexander Silvera em 13 de junho de 2019.

⁷ Entrevista concedida por Rachel Melo em 23 de janeiro de 2019.

⁸ Entrevista concedida por Rachel Melo em 15 de janeiro de 2019.

⁹ Desenvolvemos uma explicação um pouco mais acurada acerca desse grupo no segundo capítulo.

¹⁰ Maiores explicações acerca dessas linhas foram apresentadas no segundo capítulo.

comida dos proprietários da fazenda e servir carne estragada durante o período em que trabalhou na casa grande. Ele menciona ainda o auxílio na fuga de diversos escravizados e inúmeras tentativas de fuga dele próprio. Os outros dois pretos-velhos que se apresentaram de maneira mais “revoltada” e cujos relatos não transcrevemos possuem suas narrativas associadas basicamente a fugas.

Acompanhando as histórias relatadas durante essas entrevistas, entretanto, alcançamos um ponto comum que pode ser caracterizado como algo entre o arrependimento por essa ação mais revoltada e um reconhecimento da ineficácia mais ampla desse tipo de atitude frente a outras estratégias de resistência. Transcrevemos a seguir esses relatos, seguindo exatamente a mesma ordem apresentada acima, Pai João das Matas/Lucas Arias; Alexander/Africano; Rachel Melo/Pai Benjamim; Rachel Melo/Pai Cipriano:

E que tudo, tudo que nós faça por mais injustiçado que nós seja, pra prejudica o outro, sempre vai se cobrado, sempre vai se cobrado. Eu fui cobrado de todas pimenta que botei demais num prato, eu fui cobrado de tudo que eu fiz de errado, mesmo sendo escravo, mesmo sofrendo. Porque essa é a grandeza do espírito. Essa grandeza duma alma. É pode mesmo sofrendo, mesmo sendo machucado, não desejar o mal pro outro. Não querer ferir o outro.¹¹

Nós gritávamos. Nas armas, na luta. Porque entendíamos que era nesse momento que se tinha que lograr isso, pero o preto-velho entendeu que a guerra era muito mais... era muito mais com o tempo. Não era agora que se va a lucrar, sino que vai levar muito mais tempo. E ele logrou conseguir muito mais coisa assim que nós, nas nossas quilombolas que hoje ficam muito poucas das nossas terras.¹²

Já fui quimbandeiro, já fui na magia negra, queira nem prende isso não, fia. Num tem nada contra, fia. Mas cada um precisa caminha e sabe que o outro é irmão, né fia. Tudo que é feito contra um, vai contra as leis de Deus. Porque o primeiro mandamento que Deus deu não é ama o outro como ama a gente mesmo?¹³

Cada um tem um degrau, fia, quando a gente vai embora. Vosmece presta conta e vosmece vai fica no seu degrau. Tem que vir nessa terra mesmo, pra pode faze ajudador pra subi, se não quise vorta. Eu num quero vorta, lá eu sô livre. Tenho muita labuta. Labuto muito pro bem, porem fia, é necessário que eu venha nessa terra. Pra pode, pruque eu também errei. Num vo joga pedra no outro sendo que eu também tenho meus erro. Também errei muito nessa terra, nessa terra, nessa vida em que vim. Por isso hoje preciso tar aqui.¹⁴

¹¹ Entrevista concedida por Pai Lucas Arias em 14 de fevereiro de 2019.

¹² Entrevista concedida por Pae Alexander Silvera em 13 de junho de 2019.

¹³ Entrevista concedida por Rachel Melo em 23 de janeiro de 2019.

¹⁴ Entrevista concedida por Rachel Melo em 15 de janeiro de 2019.

Depreende-se das transcrições acima dois elementos que são essenciais para nossa análise: o primeiro diz respeito à defesa recorrente da prática de não responder a atitudes injustas e violentas da mesma forma, não revidar o mal com o mal; a segunda refere-se à adoção de outros cursos de ação, não pautados no embate agressivo, cuja efetividade seria mais alta. Esses dois aspectos dialogam de maneira muito intensa entre si e encontram ressonância em muitas falas recolhidas em praticamente todas as entrevistas. Analisando-se essas passagens e retomando os conceitos elaborados no início deste tópico, podemos perceber que a noção de resistência congrega distintos meios de ação. O ato ou o sentimento de se opor a determinada situação (conceito base de resistência) pode ser instigado por um sentimento de rebeldia e de inconformidade - normalmente associado à adoção de um curso de ação mais agressivo; mas também pode ser erigido a partir de uma adequação de atitudes à situação, sem uma oposição explícita e violenta (resiliência), mas tampouco consistindo numa submissão ou conformação absolutas (resignação). O que encontramos na construção discursiva desses médiuns durante os rituais em que se declaravam incorporados foi, sobretudo, uma defesa de posturas que nós interpretamos como resilientes, não resignadas ou tampouco revoltadas. E essa percepção encontra eco nas visões elaboradas pelos próprios médiuns, como veremos adiante. Vejamos mais dois trechos, referentes às entrevistas com Pae Casildo Silvera/Pai Joaquim de Angola e Cíntia Lima/Vovó Cambinda de Aruanda, respectivamente:

Tínhamos conversa com eles, e eu sabendo porque estava mejor privilegiado com os senhores podia fazer algo [...] Eu conhecia tudo o que os senhores tinham, no só pensado, se não estratégias que eles tinham que os escravos não conheciam e eu sim. Então, eu dormia com eles, e adiantava todos os esses conhecimentos para que eles tivessem mais cuidado com as coisas [...]. Eu tirava informação e dava pra eles pra que eles pudessem fugir e se instalar em lugares que eu também sabia pelos senhores, que já tinha descoberto lá naquele montanha quilombola. Lá naquela outra estabelecimento de preto, o índio. [...] Então, quando eles fugiam podiam prever no cair em essas trampas que os senhores construíram, pra que eles não fugissem.¹⁵

Então fia, era respeitada e de um certo modo também era porpada, né fia. Porque os patão za precisava dessa mão de obra de nega. Que nega vai fala procê, não é que queriam não fia, mas não dava tempo de chega za quem eles queria, então aí buscava nega cá e quem zi fazia o serviço era nega.¹⁶

¹⁵ Entrevista concedida por Pae Casildo Silvera em 13 de junho de 2019.

¹⁶ *Então fia, zi era respeitada e zi de um certo modo zi também izi era azi porpada ne fia. Porque zi os patão za precisava zi dessa mão de obra de nega. Que zi nega vai fala procê, zi não é que zi queriam não fia, mas zi não dava tempo de chega zi za quem eles queria então zi aí zi buscava nega cá e zi quem zi fazia o serviço era za nega.* Entrevista concedida por Cíntia Lima em 14 de agosto de 2018.

Em ambas as falas se nota claramente a instrumentalização de uma posição minimamente privilegiada - que teria sido alcançada junto aos senhores - para o benefício do grupo. No primeiro caso, a narrativa defende que a proximidade com os donos da fazenda teria facilitado e garantido a fuga de outros escravizados; enquanto no segundo, o fato de deter um conhecimento específico (com relação à realização de partos e à cura de algumas doenças), teria permitido uma atuação direta tanto entre os senhores quanto entre os demais escravizados, ampliando o poder de barganha com os primeiros. Conforme apresentado por James Sweet (2007), já nas primeiras décadas do século XVII há registros nos arquivos inquisitoriais portugueses de brancos buscando os conhecimentos de negros de origem centro-africana para tratar seus escravizados. O autor menciona, inclusive, o caso de um padre carmelita baiano, Padre Luís de Nazaret, que direcionava pessoas a tratamentos com certos escravizados que, segundo ele, seriam os únicos capazes de remediar certas doenças (SWEET, 2007, p. 174). Outra narrativa interessante é a de um negro, Francisco Dembo que teria recebido uma quantia considerável para diagnosticar a doença de uma escravizada, Catarina. O responsável pelo pagamento foi o próprio senhor da cativa. Alegando que a moça sofreria de feitiços, ele teria realizado alguns rituais e solicitado que ela ficasse afastada dos serviços braçais por alguns dias. Posteriormente, descobriu-se que Catarina estava somente grávida. De qualquer maneira, o conhecimento de Francisco garantiu um duplo benefício: a ele, que recebeu pelo serviço; e a Catarina, que foi poupada do trabalho por algum tempo (SWEET, 2007, p. 182). Ainda no século XVII, mas também em princípios do XVIII, encontram-se registros do uso dos conhecimentos medicinais e religiosos de escravizados para tratar senhores. Sweet menciona, inclusive, casos em que os proprietários de cativos que detinham fama como curadores ofereciam seus serviços em troca de ganhos materiais consideráveis (SWEET, 2007, p. 176-180).

Essa possibilidade da barganha e da aquisição de uma situação menos degradante graças ao domínio de algum tipo de conhecimento presente nas entrevistas que efetuamos nos terreiros e nos arquivos pesquisados por Sweet, condiz com boa parte da bibliografia acerca da escravidão. Impossível furta-se à menção do clássico texto de Eduardo Silva (*in* REIS; SILVA, 1989) denominado “Entre Zumbi e Pai João, o escravo que negocia”. O que encontramos em diversos momentos nos discursos ao longo das entrevistas foi exatamente o que o pesquisador expos em seu artigo: a manipulação e a transgressão por parte de escravizados e senhores no sentido de obter a colaboração da outra parte. Como descrito por Silva (1989), a prática da negociação, a busca pela solução não violenta de conflitos e a

elaboração de estratégias para mitigar as agruras do cativo foram a regra no contexto do momento, muito mais que os enfrentamentos diretos, assassinatos de senhores ou rebeliões escancaradas. O autor menciona dentre os cursos de ação muitas vezes empregados a chamada “brecha camponesa”; a constituição de laços afetivos estáveis através das famílias (em diálogo com o trabalho de Robert Slenes); a atuação direta para a aquisição da própria alforria (com base nas pesquisas de Kátia Mattoso e Stuart Schwartz); a prática de recorrer pelos meios disponíveis - irmandades e clubes abolicionistas, por exemplo -, contra as arbitrariedades ou desonestidades dos senhores; a especialização do trabalho; dentre outros. Embora os relatos obtidos nos terreiros não elaborem memórias tão específicas com relação a esses tópicos, essas estratégias permeiam de certa maneira todas as entrevistas.

Exemplifiquemos com a transcrição acima de Vovó Cambina/Cíntia Lima. A construção mnemônica aqui estabelecida se pauta na ideia de que a escravizada seria “poupada” de maiores sofrimentos e sua opinião respeitada pelos senhores em função dos conhecimentos medicinais que detinha e que beneficiavam tanto os senhores quanto os escravizados. Trata-se, claramente, do estabelecimento de um espaço de negociação que permitiria uma melhoria das condições de vida (sem perder de vista que “não sucumbir” também significa “resistir”). Conforme defendido por Silva (*in* REIS; SILVA, 1989), a adoção dessas estratégias não tinha qualquer relação com uma abordagem atenuada do sistema escravista ou da defesa da vigência de relações idílicas e harmoniosas. Encontramos nessas construções discursivas a prática recorrente da barganha e da negociação com vistas à melhoria das condições de vida em sentidos bastante próximos àqueles apresentados nas pesquisas de Sílvia Lara (1988), ainda que a partir de caminhos metodológicos completamente distintos. A noção de resistência não se resume, necessariamente, à adoção de estratégias violentas.

Inegavelmente, estas [*fidelidade ao senhor para obter alforria ou o cumprimento de tratos sobre vestuário e alimentação; recusa a certos trabalhos; aproveitamento de brechas criadas pelas tensões entre senhores...*] são formas de resistência. Não estão abarcadas, porém, nem pelo binômio ação-reação, nem por uma classificação baseada na “violência”. Mais ainda: muitas delas constituem ações de resistência e ao mesmo tempo de acomodação, recursos e estratégias variados de homens e mulheres que, em situações adversas, procuravam salvar suas vidas, criar alternativas, defender seus interesses (LARA, 1988, p. 345).

A memória da escravidão associada à figura dos pretos-velhos que se constrói atualmente nos terreiros reforça, ainda, a percepção da relevância que o uso dos espaços de

“privilégio” conquistados no sistema teve no sentido de perpetuar e transmitir um pouco da cultura e dos valores que remeteriam a uma ancestralidade africana. Há uma reminiscência da noção de que esses idosos foram os grandes responsáveis por essa transmissão de conhecimentos ancestrais. A revolta levava invariavelmente à morte, a um fim trágico e precoce dos escravizados, o que inviabilizaria essa disseminação do conhecimento. Mesmo seu estabelecimento em comunidades isoladas, como os quilombos, restringiria essa sabedoria ao grupo que ali se encontrava. A fala do Pae Alexander Silvera/Africano é emblemática nesse sentido:

Por isso eu disse faz muito tempo que o preto-velho que ficou lá na civilização que ficou lá na sociedade imposta por um branco tinha más como que se diz, mais, logro muito mais coisas na realidade de que nós. Na nossa revolução. Porque ele ficou lá e com essa tranquilidade, com essa paciência que ele tem logro continuar transmitir a nossa cultura. E logro que hoje a sociedade reconheça em cada um de eles o aporte da nossa comunidade.¹⁷

A relevância dessa figura do ancestral e do idoso nas comunidades escravizadas no que se refere à transmissão de uma sabedoria é ponto inquestionável e já foi trabalhada no primeiro capítulo desta tese e em ampla bibliografia na historiografia. É impossível reler essas falas e não as associar ao trabalho de Robert Slenes (2011). O estabelecimento de laços de solidariedade no interior das senzalas, essencial, segundo o pesquisador, no processo de formação e estabilização das famílias escravas, mantinha relação direta com uma herança africana. A figura poética da flor na senzala se sustenta na encruzilhada de tempos – passado, presente e futuro – elaborada no encontro entre recordações e esperanças. Slenes demonstra claramente que esses dois elementos eram cotidianamente trabalhados nos cenários das senzalas através, entre diversos outros aspectos, da figura do velho e da transmissão de suas memórias. É ele o responsável, por exemplo, por transmitir os conhecimentos acerca da caça que auxiliaria na subsistência (SLENES, 2011, p. 188)¹⁸, ou da própria manutenção do fogo – elemento fulcral na argumentação do autor (SLENES, 2011, p. 248)¹⁹.

Gostaríamos, entretanto, de dar um passo além dessa relevância dos idosos na preservação e propagação da cultura e dos conhecimentos, muito mais bem trabalhada por outros autores. Tendo como base as entrevistas que realizamos, torna-se imprescindível destacar a associação explícita que se faz entre esse fato e a adoção de uma estratégia pacífica,

¹⁷ Entrevista concedida por Pae Alexander Silvera em 13 de junho de 2019.

¹⁸ O autor usa como exemplo aqui o Pai Vicente do romance de Taunay.

¹⁹ A menção aqui é à cabana da anciã Mamãe Hannah, em uma fazenda na Carolina do Sul, Estados Unidos, a partir do romance de Julia Peterkin.

de resistência mais ampla ao sistema a partir de um *enfrentamento não agressivo*. A profundidade dessa fala é pujante. A opção pela violência teria como consequência direta a não transmissão de uma memória. O impacto dessa opção pela negociação e pela atuação nos espaços conquistados no sistema garantiu a sobrevivência física até uma idade mais avançada, o que proporcionaria, por sua vez, a perpetuação de uma sabedoria ancestral, que pôde ser repassada e difundida. Conforme demonstrado nas falas de Pae Alexander Silvera/Africano e de Pae Lucas Arias/Pae João das Matas, a construção mnemônica que se tem é a de que a opção por cursos de ação mais violentos levou ou à morte prematura ou ao estabelecimento de limites à difusão de uma cultura ancestral, o que implicava em barreiras claras e intransponíveis à transmissão do conhecimento. Toda essa percepção se resume na fala anteriormente transcrita, de Pae Alexander Silvera/Africano: “[...] ele ficou lá e com essa tranquilidade, com essa paciência que ele tem logrou continuar transmitir a nossa cultura”. Em sua opinião, as conquistas alcançadas pelo preto-velho só puderam/poderão ser sentidas no longo prazo.

Retomando os outros trechos supramencionados, notamos que o impacto desse conhecimento ancestral pode ser sentido não somente entre os escravizados, mas também entre os senhores. Em diversas entrevistas aparecem relatos referentes ao uso desses saberes também pelos proprietários dos escravizados. O uso de chás e emplastos à base de ervas, o auxílio para a realização de partos e mesmo a prestação de serviços de caráter mais mágico, como revelar segredos do passado ou prever o futuro são alguns exemplos. Narrativas desse tipo também encontram ressonância nas pesquisas pautadas em processos crimes do período inquisitorial no Brasil. Um caso bastante representativo pode ser encontrado nos trabalhos de Alexandre Marcussi (2006) sobre a africana liberta Luzia Pinta, cujos pretensos poderes sobrenaturais teriam servido a brancos e negros. Outros relatos também figuram nos trabalhos de Luiz Mott (*in* SOUZA, 1997) e James Sweet (2007), já mencionado anteriormente.

Retomando a questão das formas mais sutis de oposição ao sistema escravista, nos deparamos com a seguinte fala de Pai João das Matas/Pae Lucas Arias:

[...] Descobri a mata, a erva, a pranta, descobri que ela podia e via que curava, que tirava a dor, que aliviava sofrimento, então eu disse, pra mim mesmo: se eu não posso derrubar toda essa parede, eu posso ir curando meus irmão, eu posso ir defendendo eles do perigo, eu posso ir de golinho em golinho, me embrenhando na mata, não eu entrando na mata, trazendo pra a mata pra mim. E fui aprendendo, de golinho em golinho, que era cada pranta, o que era cada árvore, de que se tratava, de que servia cada raíz, pa que se usava. E fui aprendendo, e fui fazendo. Até que fui me dedicando somente a isso. [...] Tinha gente do meu povo que vinha acudi comigo pra

cura a ferida para curar o lastigazo, pra alivia a dor de quem tava no tronco, pra alivia a fome de quem tava lá em baixo não tinha com o que era comida. Uma erva que saciasse a fome, uma erva que fizesse com que não sentisse sede! E tudo isso ia eu, lá ia eu. E fazia porque eu entendi que com essa mínimo coisinha eu também me tava empenhando na mata, e também tava contribuindo que meu povo fosse livre, livre da fome, livre da sede, livre da dor, livre do sofrimento...²⁰

Ao mencionar que não seria capaz de “derrubar essas paredes”, mas que poderia atuar numa escala menor, de maneira a cuidar e defender seus irmãos, aliviando suas dores e seus martírios, a narrativa acima deixa entrever uma nova possibilidade de liberdade e de estratégias para não ceder ao sistema - de resistência em última instância. E é extremamente poético o momento em que ele se refere ao fato de essa estratégia permitir que a “mata viesse até ele”. No capítulo anterior mencionamos que esse mesmo entrevistado havia comentado que a mata era, para ele, sinônimo de África. O continente estaria, em sua interpretação, “oculto” nas florestas que circundavam a fazenda. Impossibilitado de adentrá-la (suas diversas tentativas de fuga haviam sido frustradas e implicaram em torturas e mortes), ele percebe a possibilidade de adoção de um curso de ação distinto: trazê-la para si. Esse movimento implicava em instrumentalizar conhecimentos e saberes com o intuito de acalantar e aliviar as dores físicas e emocionais dos seus. Serena-se, de alguma forma, aquele sentimento de revolta que levava ao embate com o capataz, à agressão aos funcionários da fazenda e à fuga; e percebe-se que era possível alcançar outras formas de liberdade. A ação aqui deixa de ser pautada pela inconformidade revoltada e passa a ser capitaneada por um sentimento mais profundo de amor e zelo pelos irmãos de condição.

Uma vez mais recordamo-nos, durante a análise dessa fala, das pesquisas de Robert Slenes (2011). Entendemos, tal como postulado pelo autor, que a tessitura da flor nas senzalas só pode ser compreendida a partir dos encontros entre as heranças da África e as experiências no cativeiro. Há alguns parágrafos mencionamos a elaboração dessa flor a partir das *recordações* dos mais velhos. Aqui nos deparamos também com a noção de *esperança*. O discurso de resistência às condições adversas do cativeiro se erige a partir de um retorno à África, com vistas ao alívio do sofrimento físico, entendido, ainda, como uma forma de libertação (“*tava contribuindo para que meu povo fosse livre*”). De certa forma, é como se as flores percebidas por Slenes encontrassem ressonância nas formas como as ideias sobre a escravidão são construídas hoje, mesmo em lugares tão distantes como um bairro afastado de Montevideu ou nas periferias de São João del-Rei. Essa construção mnemônica associada às

²⁰ Entrevista concedida por Pai Lucas Arias em 14 de fevereiro de 2019.

formas “disponíveis” de liberdade remete, ainda, ao que Sidney Chalhoub (2011, p. 318) menciona como uma busca pela “liberdade dentro do campo de possibilidades existentes na própria instituição da escravidão”, sem grandes arroubos de violência.

Seguimos com o depoimento de Rachel Melo/Pai Firmino:

Era uma moça formosa, não que esse nego tivesse alguma coisa com essa moça. Mas como já falei pra vosmecê eu era muito teimoso. Eles falaram não vai, não vai. O nego falo: vô. Vô. Vô faze ajudador da moça. E eu trazia [*a ideia de trazer aqui é no sentido da incorporação de um espírito africano*] um povo lá da minha terra que era um povo de muita luz, quando tava nessa terra. E a moça tava em sofrimento. Quando segurei nos braço dela ela oio pra esse nego e falo me socorre que eu vô embora. Esse nego não podia deixa de ajuda, né fia.²¹

Nesse trecho nos deparamos com uma elaboração em que o escravizado se opõe de maneira explícita às orientações do senhor da fazenda no sentido de fazer o que seria moralmente correto em sua visão: auxiliar uma irmã em sofrimento. Há vários outros relatos que seguem esse mesmo caminho. Temos ações como a preparação de chás abortivos, no intuito de evitar a gravidez das escravizadas; o roubo de comida nas cozinhas da casa grande para alimentar um companheiro doente; e o próprio compartilhamento de informações privilegiadas, obtidas junto aos senhores. Neste último caso, tivemos relatos que mencionaram a divulgação nas senzalas sobre as melhores rotas de fugas, sobre os locais vigiados pelos feitores e acerca das negociações para venda de crianças da fazenda. Todas essas narrativas apresentam de maneira muito clara atos de desobediência civil e de resistência. Em busca de elementos de correspondência entre esse tipo de construções mnemônicas e as produções baseadas na metodologia da história oral com descendentes de escravizados, encontramos um relato bastante significativo, na pesquisa desenvolvida por Matthias Assunção (2011) no Maranhão. Segundo a narrativa de D. Raimunda Pio, de Santa Quitéria, certa vez um garoto chamado Benedito, que pertencia a determinado senhor, teria roubado um pouco de comida para auxiliar um amigo faminto. Flagrado pouco depois da ação, o objeto do furto teria se transformado em flores, impedindo que o senhor o culpasse. Ao ser procurado no dia seguinte o rapaz teria se transformado em uma imagem em tamanho real. A leitura que a comunidade faz é que ele seria, na verdade, o famoso São Benedito.

Ainda no que refere ao furto de alimentos encontramos um relato na tese de Mônica Souza (2006) durante uma entrevista que realizou com a médium Jandira, na Tenda Espírita

²¹ Entrevista concedida por Rachel Melo em 10 de junho de 2018.

Nossa Senhora da Piedade, no Rio de Janeiro, durante o ritual em que se declarava incorporada. D. Jandira era, no momento da conversa, a médium mais velha da casa, tendo atuado durante décadas ao lado de Zélio Fernandino de Moraes. No relato a seguir a pesquisadora retoma sua fala a respeito dos dois pretos-velhos com quem trabalhava: Vó Palmira e Pai Ricardo.

[D. Jandira] contou que seus dois pretos-velhos foram companheiros numa mesma fazenda. Não bastava estarem juntos no mesmo lugar, tinham ainda uma relação de amizade. Ricardo era muito fominha e Palmira sempre dava um jeitinho especial de levar algo para ele comer. Era uma gentileza misturada com a picardia de darem juntos um certo prejuízo aos seus senhores. Algumas vezes retirava uma parte de sua própria comida, para apaciar a fome dele (SOUZA, 2006, p. 161).

Cabe ressaltar que esse tipo de relato não é muito comum na historiografia, sobretudo por seu caráter muito peculiar e “invisível” em termos documentais - seria muito difícil esperar que atitudes assim figurasse em documentos oficiais, pinturas ou diários de viajantes, ou mesmo que permanecessem na memória coletiva. Elas emergem de maneira muito intensa e recorrente, entretanto, no universo literário. Deparamo-nos com essas ações em obras abolicionistas como a *Cabana do Pai Tomás* (mencionada no primeiro capítulo) e, principalmente, em romances espíritas. Abnegação e devotamento são os motes de escravizados idosos que em diversos momentos se submetem a castigos com o intuito de proteger e auxiliar seus companheiros. Tais atitudes, assim como no caso dos relatos desses médiuns/pretos-velhos, são usualmente norteadas por uma ética religiosa muito profunda, à qual retornaremos mais detidamente em breve, mas que já se apresenta como elemento estruturador de nosso próximo tópico.

Gostaríamos de convidar o leitor a compreender um pouco melhor um conceito que foi ganhando corpo com o decorrer das interpretações e análises que empreendemos até aqui: *resistência não violenta*. As semelhanças entre as narrativas dos médiuns durante os rituais em que se declaravam incorporados e a noção de resistência não violenta apresentada inicialmente por Mahatma Gandhi no tempo de sua atuação na África do Sul e na Índia e, posteriormente, por Martin Luther King no movimento de luta pelos direitos civis nos Estados Unidos é premente. Compreendê-la permitirá aprofundar nosso entendimento no que fundamenta boa parte das construções mnemônicas associadas aos pretos-velhos, bem como suas consequências. E é justamente esse o fio norteador do item a seguir.

5.2 RESISTÊNCIA NÃO VIOLENTA²²

Então acho que esse tipo de reação nasceu do fato de *me descreverem como um educado Pai Tomás*. Sempre achei que eles nunca entenderam o que eu dizia. Não perceberam que há uma grande diferença entre não resistir ao mal e *resistir a ele de forma não violenta*. É claro que não estou dizendo para vocês se sentarem e aceitarem pacientemente a injustiça. Estou falando de uma força muito poderosa que o faz levantar-se com todo o vigor contra um sistema perverso e não ser um covarde. Você resiste, mas acaba percebendo que tática e moralmente é melhor ser não violento. (KING, 2014, p. 317, *grifo nosso*).

O trecho transcrito acima foi extraído das memórias de Martin Luther King e se refere à forma como grupos nacionalistas negros defensores da adoção de estratégias mais violentas interpretavam e repudiavam sua atuação naquele momento. King havia sofrido, recentemente, um ataque com ovos perpetrado por esses grupos, aparentemente após terem sido incitados por Malcolm X²³. Tanto a passagem como o contexto em que foi proferida são extremamente simbólicos para pensarmos a noção da resistência não violenta. O primeiro elemento que nos chama atenção é o uso do epíteto “Pai Tomás”, do romance de Harriet Beecher Stowe, para descrever King. Essa associação entre King e *o uncle Tom* é realizada de maneira explícita por Malcolm X em entrevista concedida a Kenneth Clark em 1963²⁴. A justificativa para a alcunha, seguindo o ativista, estaria alicerçada na semelhança de respostas dadas a um sistema segregacionista opressivo e violento: vedando aos negros a possibilidade de defesa tendo como base legitimadora um discurso religioso de amor ao próximo.

Seguindo as palavras de King, a interpretação dada por Malcolm X e diversos integrantes do movimento ignoravam a real dimensão, e conseqüentemente o impacto, daquilo que ele propunha. A essência do fundamento da sua estratégia de *resistência pacífica* estava em *resistir ao mal de maneira não violenta* e não em *não resistir ao mal*, havendo, verdadeiramente, um “mundo de diferenças” entre essas duas posições (KING, 2014, p.42). A

²² Há uma enorme variedade de termos passíveis de serem adotados aqui, como resistência pacífica ou resistência passiva. Essa questão de nomenclatura se apresentou como um problema inclusive para os maiores expoentes desse tipo de movimento (Ver: KING, 2014, p. 89 e GANDHI, 2010, p. 423). Optamos por adotar o termo que foi o mais utilizado pelos três personagens históricos nos quais baseamos a prática em si (Gandhi, King e Tolstói): *resistência não violenta*.

²³ Cabe lembrar que embora Malcolm X seja internacionalmente reconhecido por seu histórico de luta contra o racismo a partir de meios mais violentos, ele teria nos anos que antecederam seu assassinato, se aproximado um pouco mais das ideias defendidas por King. O pastor batista relata, inclusive, que Malcolm X teria se reunido com Coretta King (sua esposa) em Selma, Alabama, duas semanas antes de ser morto (fevereiro de 1965). Na ocasião ele teria expressado seu interesse em trabalhar mais próximo ao movimento não violento (KING, 2014, p. 318).

²⁴ MALCOLM..., 2018.

elaboração/adoção dessa estratégia por Martin Luther King levou alguns anos e pode ser acompanhada com clareza em seus discursos e cartas. Suas raízes remontam no tempo e no espaço, encontrando afluentes em terras tão distantes quanto a Índia e a Rússia. Criado em uma família profundamente cristã, da Igreja Batista, King teria empreendido ao longo de toda sua juventude uma busca intelectual por métodos que permitissem eliminar as injustiças sociais a que ele e toda a comunidade negra eram submetidas na realidade norte-americana. Leitor voraz de todo tipo de literatura social e filosófica, o jovem pastor e ativista encontraria a chave de seus anseios em uma palestra proferida pelo reitor da Universidade Howard, Mordecai Johnson, em 1950. O tema central era o Mahatma Gandhi:

O dr. Johnson tinha acabado de voltar de uma viagem à Índia e, para meu grande interesse, falou sobre a vida e os ensinamentos de Mahatma Gandhi. Sua mensagem foi tão profunda e eletrizante que saí da reunião e comprei meia dúzia de livros sobre a vida e a obra de Gandhi. [...] Enquanto lia fui ficando profundamente fascinado por suas campanhas de resistência não violenta (KING, 2014, p. 39).

King encontrara em Gandhi o método que estivera buscando para transformação social através de meios moralmente justos e aceitáveis, em consonância com suas crenças cristãs de amor ao próximo. Segundo seu relato, até aquele momento, era-lhe inconcebível transferir a ética pregada nos Evangelhos para a esfera pública, coletiva. Ele a compreendia como um instrumento viável e eficaz para pautar as interações entre os indivíduos em pequenos grupos ou comunidades, tornando-se impraticável no âmbito de nações ou grupos raciais. Essa leitura transformou-se a partir dos aportes de Gandhi, conforme vemos a seguir:

Gandhi foi provavelmente a primeira pessoa na história a elevar a ética do amor de Jesus acima da mera interação entre indivíduos como uma força social amplamente poderosa e eficaz. Para Gandhi, o amor era um forte instrumento de transformação social e coletivo. Foi nessa ênfase de Gandhi no amor e na não violência que descobri o método de reforma social que estava procurando. A satisfação intelectual e moral que não conseguira obter do utilitarismo de Bentham e Mill, dos métodos revolucionários de Marx e Lênin, da teoria do contrato social de Hobbes, do otimismo da “volta à natureza” de Rousseau, da filosofia do super-homem de Nietzsche, encontrei na filosofia da resistência não violenta de Gandhi (KING, 2014, p. 39-40, grifo nosso).

Almejando um melhor entendimento acerca dessas noções de amor e resistência não violenta, voltemo-nos aos escritos do próprio Mahatma Gandhi. Enquanto Martin Luther King se depara com os efeitos perversos do racismo e da segregação desde a mais tenra infância em

Atlanta, no sul dos Estados Unidos, Gandhi deixa entrever em sua autobiografia que suas percepções sobre as discriminações vão sendo elaboradas ao longo de sua vida, principalmente a partir de suas vivências na África do Sul²⁵. É sobretudo nas situações cotidianas a que se vê submetido enquanto um estrangeiro não branco numa realidade fortemente preconceituosa²⁶ que Gandhi vai estudando, trabalhando, elaborando e praticando suas teses de resistência não violenta. O Mahatma denominou este método como *ahimsa*, ou a abdicção do uso da violência em qualquer esfera da ação humana: atos, palavras e pensamentos. O *ahimsa* seria a chave ou o caminho imprescindível para aquilo que se tornaria a grande missão e o objetivo maior de vida proposto por Gandhi a ele mesmo e àqueles que desejassem acompanhá-lo: a *satyagraha*, ou a *força do amor*²⁷. Tal como Luther King o fizera algumas décadas depois, Gandhi acreditava devotadamente na potência do amor, conforme podemos verificar nesse trecho de uma carta endereçada ao Vice-rei britânico na Índia poucos anos antes de sua independência: “Se pudesse popularizar o uso da força da alma - que é apenas outro nome para a força do amor - no lugar da força bruta, sei que poderia apresentar-lhes uma Índia capaz de desafiar o mundo inteiro” (GANDHI, 2010, p. 384).

Para finalizar essa digressão um pouco extensa, mas necessária, retornemos mais um passo na história, buscando, por fim, as origens dessa noção da resistência não violenta em Gandhi. Embora oriundo de uma casta de comerciantes hindus, o ativista indiano sempre se interessou pelas leituras e contatos com pessoas e temas diversos. Um dos assuntos a que mais se dedicou foi a religião, contando com a ajuda de muitos amigos muçulmanos, hindus, budistas e cristãos. No caso deste último grupo, recebeu como presente de um amigo inglês, na década de 1890, o livro *O reino de Deus está em vós*, de Leon Tolstói. Reproduzimos a seguir as impressões que o livro causou em Gandhi: “Perturbou-me e deixou em mim uma impressão permanente. Diante do pensamento independente, da profunda moralidade e da honestidade desse livro, todos os outros que o Sr. Coates me havia dado pareciam pálidos e insignificantes [*referindo-se às várias obras cristãs que recebera até então*]” (GANDHI, 2010, p. 131). Ele ainda menciona: “Também estudei com atenção os livros de Tolstói: *The Gospels in Brief* [*Um resumo do Evangelho*] e *What to do?* [*O que fazer?*], e outras obras, que

²⁵ Gandhi viveu pouco mais de duas décadas no país africano. Ele se mudou para lá no princípio da década de 1890, tendo permanecido até 1914, com pequenos intervalos na Índia.

²⁶ Durante os anos em que Gandhi viveu na África do Sul ainda fora instituído o apartheid enquanto regime oficial de segregação, o que só viria a ocorrer em 1948.

²⁷ Alguns autores traduzem o termo *satyagraha* como força da verdade ou firmeza da verdade, mas decidimos seguir a tradução proposta pelo próprio Luther King (2014, p. 39) e que aparece em diversos momentos na tradução brasileira de sua Autobiografia (GANDHI, 2010).

me marcaram profundamente. Comecei a compreender mais e mais as infinitas possibilidades do amor universal” (GANDHI, 2010, p. 139).

Embora a relevância da obra de Tolstói sobre Gandhi apareça tanto em suas biografias quanto na autobiografia, sua análise se restringe a não mais que alguns parágrafos. Entendemos que ela ainda não tenha recebido a devida atenção por parte da historiografia. Obviamente não se trata de algo a que nos dedicaremos aqui, mas gostaríamos de retomar rapidamente o primeiro livro mencionado, pela clareza e objetividade com que define a noção de resistência não violenta: *O reino de Deus está em vós* (TOLSTÓI, 2011). Mundialmente conhecido pelos romances realistas Guerra e Paz e Anna Karenina, o filósofo russo teria vivenciado ainda durante a escrita dessas obras uma profunda crise moral, questionando especialmente as interpretações apresentadas pela Igreja Ortodoxa Russa aos Evangelhos de Jesus. Suas críticas a essa instituição passam a ser cada vez mais mordazes, levando à sua excomunhão em 1901. É nesse período que ele escreve os livros que influenciaram de maneira mais intensa o pensamento e as ações de Gandhi.

O reino de Deus está em vós começa com uma compilação de diversos autores que já teriam trabalhado com o entendimento de resistência não violenta (ou resistência pelo amor, como ele também a denomina) e cujas obras não teriam recebido o destaque e o reconhecimento que mereciam. Tolstói afirma enfaticamente que haveria uma conspiração silenciosa no sentido de barrar a divulgação da noção de resistência não violenta e, conseqüentemente, da força do amor, uma vez que ela não interessaria às instituições política e religiosamente poderosas, como as Igrejas e os governos. Coincidência ou não, *O reino de Deus está em vós* ficou “perdido” por quase cem anos, tendo sido republicado somente em 1988 a partir dos esforços empreendidos pela neta do escritor, Tania Tolstói. Dentre os autores mencionados estão os norte-americanos Adin Ballou e William Lloyd Garrison. Este último foi editor de um jornal abolicionista e um dos fundadores da Sociedade Antiescravagista Americana no século XIX. Ambos eram defensores ferrenhos da resistência ao mal através da não violência. Ao ser questionado sobre a amplitude dessa percepção Ballou teria dito: “Ela deveria ser compreendida no sentido exato do mandamento de Cristo, isto é, não pagar o mal com o mal. É preciso resistir ao mal com todos os meios justos, mas não por meio do mal” (BALLOU *apud* TOLSTÓI, 2011, p. 11).

Tendo como base a breve análise desses três grandes personagens da história mundial retemos, em comum, duas noções que serão essenciais para nosso estudo acerca da elaboração das memórias do cativo através das figuras dos pretos-velhos: o embasamento ético/religioso de parte relevante das ações e a crença no poder do amor enquanto instrumento

efetivo e eficaz de ação. Embora tenhamos retomado anteriormente algumas falas de autores importantíssimos da historiografia acerca das possibilidades de resistência por meios não agressivos (LARA, 1988; CHALHOUB, 2011), nossa proposta de análise vai muito além. Nosso entendimento é de que a elaboração memorialística empreendida a partir dos pretos-velhos apresenta uma interpretação do passado escravista pautada numa estratégia de cunho religioso-cristão de amor ao próximo, percebida como um instrumento racionalmente mais eficaz de interromper círculos de ódio e violência. E, como toda elaboração de memória, implicaria em mudanças lentas, ainda que profundas, na interpretação do presente, encontrando ressonância nas produções intelectuais e artísticas de parte pequena, porém relevante, do movimento antirracista mundial. Isso posto, buscaremos, a seguir, analisar as falas dos médiuns/pretos-velhos à luz dos conceitos explicitados até o momento e, principalmente, a partir dos valores que propagam.

5.3 *NEGO FALA DE JESUS, CONTANDO HISTÓRIA DA ESCRAVIDÃO*²⁸

*As grandes civilizações humanas acabaram em decadência
Somos bilhões de almas africanas em todo o planeta
Se cada um empunhar as armas na revolução de amor
Poderemos construir a primeira civilização de paz amanhã*²⁹
Paulina Chiziane

Seremos orientados neste e nos próximos tópicos pelos versos de Paulina Chiziane (2018). Tal qual o roteiro de sua obra *O canto dos escravizados*³⁰, nossa construção argumentativa aqui teve início numa elaboração memorialística marcada pela dor e pelo sofrimento; permeando relatos de enfrentamento; encaminhando-se, gradualmente, para uma narrativa de superação e libertação; e culminando - como veremos a seguir - num chamado ao perdão, ao não-esquecimento e à esperança. Os relatos dos médiuns durante os rituais em que se declaravam incorporados foram se direcionando para conclusões extremamente semelhantes, independentemente do local. A literatura acerca da umbanda já nos apresentava os pretos-velhos sob a ótica de determinados valores, que foram, de certa forma, confirmados em pesquisas anteriores (REZENDE, 2017) e que se fortaleceram após as entrevistas que

²⁸ A frase foi retirada do livro “Fala, preto-velho” - PAI JOÃO DE ANGOLA (Espírito), psicografado por Wanderley Oliveira, 2016.

²⁹ Trecho da poesia “Amanhã”, do Livro VI, *À volta da fogueira*, de Paula Chiziane (2018, p. 145).

³⁰ O livro segue lógica bastante parecida, sendo dividido em “Livros”, quais sejam: *Testamento; Canto de dor e desespero; Canto de resistência; Transcendência; Canto de Liberdade; À volta da fogueira; Canto de Esperança*. Se observarmos principalmente os capítulos dos “cantos” perceberemos um fio de raciocínio muito semelhante ao que estabelecemos na tese: dor – resistência – libertação/esperança.

analisamos aqui. Embora haja especificidades, há um conjunto de princípios que emergem de maneira mais ou menos acentuada no momento final das entrevistas, sobretudo após um questionamento mais direto sobre os aprendizados que a experiência do cativo poderia trazer. Dentre esses elementos, destacamos a humildade, a simplicidade, a percepção de que a dor pode trazer ensinamentos, o perdão e o amor ao próximo. Esses aspectos afloraram não somente nas entrevistas que realizamos recentemente, mas ao longo de muitos anos acompanhando as giras dedicadas aos pretos-velhos, nos mais distintos contextos e ocasiões. Quase todos os conselhos e sugestões aos consulentes perpassam uma reflexão pautada em um ou mais desses princípios.

Cabe ressaltar desde já que as elaborações mnemônicas associadas à experiência da escravidão são essenciais no processo de construção desses valores. Conforme mencionado por Dias (2011) o cativo se constitui enquanto atributo modelador e exemplificador dessa moralidade, aflorando sobretudo durante as consultas com os consulentes e filhos-da-casa, conforme veremos ao longo das próximas páginas. O fio teórico que começamos a puxar a partir de uma interpretação mais genérica dos discursos e posturas dessas figuras umbandistas levou-nos, primeiramente ao sul dos Estados Unidos com Martin Luther King, que, por sua vez, direcionou nosso olhar para a África do Sul e para a Índia de Gandhi. Este nos encaminhou a Leon Tolstói na Rússia entre fins do século XIX e princípios do XX. Gostaríamos de retomar, brevemente, uma citação de cada um deles, que nos oferece uma nova possibilidade de análise e apresenta estreita sintonia com os valores que iremos abordar a seguir, conquanto nos convide a regressar um pouco mais no tempo:

O Sermão da Montanha ou o Credo: não se pode crer em ambos; e os partidários da Igreja escolheram o último. [...] O homem que crê Deus-Cristo que julga e pune rigorosamente os vivos e os mortos não pode crer num Cristo que ordena dar a face ao ofensor, não julgar, perdoar e amar os próprios inimigos (TOLSTOI, 2011, p. 63, grifo nosso).

No entanto tive uma impressão bem diferente do Novo Testamento, principalmente o Sermão da Montanha, que me falou diretamente ao coração. Tracei um paralelo com a Gita. [...] Minha mente inquieta tentava relacionar os ensinamentos da Gita com o livro Luz da Ásia, e estes com o Sermão da Montanha. A renúncia era a forma mais nobre de religião e isto me fascinava (GANDHI, 2010, p. 74, grifo nosso).

Foi o Sermão da Montanha, mais que a doutrina da resistência passiva, que inspirou inicialmente os negros de Montgomery a uma ação social grandiosa. Foi Jesus de Nazaré que estimulou os negros a protestarem com a arma criativa do amor (KING, 2014, p. 89, grifo nosso).

Conforme fica claro nas passagens transcritas, os ecos da resistência pacífica que encontramos nos pretos-velhos e que seguiremos analisando neste capítulo remetem a um passado mais distante e comum: o Sermão da Montanha do Novo Testamento, segundo relatado de maneira mais organizada e cronológica no evangelho segundo Mateus (capítulos de cinco a sete) e fragmentado no evangelho de Lucas. O desenrolar desse novelo teórico levou algum tempo, mas nesse momento já acreditamos ter os indícios suficientes para afirmar que a construção da figura “preto-velho” na seara umbandista guarda relação consideravelmente próxima ao que é pregado nesse trecho do Novo Testamento. Ressaltamos, ademais, que a leitura umbandista desse texto bíblico é predominantemente conduzida por uma interpretação espírito-kardecista. Vários dos conselhos oferecidos, das posturas apresentadas e defendidas e das interpretações sobre a realidade e o mundo guardam uma relação muito estreita com o que é exposto nesse texto evangélico. Interessante notar que ao longo de todos esses anos realizando pesquisas em terreiros de umbanda as únicas menções diretas ao evangelho que encontramos foram justamente aquelas que se referiam ao Sermão. Transcrevemos um caso específico a seguir, proferido por Rachel Melo/Pai Firmino e que remete a Mateus 5: 38-42:

Vosmecês deve, todos nessa terra, inclusive eu, né filha, que tô do lado de cá, pedir proteção ao Pai Oxalá e seguir os ensinamentos que ele deixou. Se eu te bater dum lado, dê a outra face.³¹

Desde que localizamos essa base comum entre Tolstói, Gandhi e King alteramos sutilmente nosso olhar sobre as falas encontradas nos terreiros. A partir de então evidenciaram-se as correspondências entre elas e o Sermão da Montanha. É interessante notar que a despeito dos claros aportes que o catolicismo trouxe (e traz) à umbanda, é complicado estabelecer essa ponte no que se refere às interpretações sobre o Sermão. As passagens que se referem especificamente a esse texto evangélico se diluem em meio à ritualística católica, emaranhado entre inúmeros outros textos. A apropriação efetuada por ele adquire uma centralidade e uma proeminência bastante distinta no olhar de outra religião que também exerceu e segue exercendo enorme influência na cosmovisão umbandista: o espiritismo kardecista. É em sua obra fundamental - o *Evangelho Segundo o Espiritismo* que encontraremos sistematizada boa parte das bússolas morais que norteiam as falas dos pretos-

³¹ *Vosmecês deve, todos nessa terra, inclusive eu, né fia, que tô do lado de cá, pedir proteção ao Pai Oxalá e seguir os ensinamentos que ele deixou. Se eu te bater dum lado, dê a outra face.* Entrevista concedida por Rachel Melo em 10 de junho de 2018.

velhos umbandistas. Publicado pela primeira vez em Paris, em 1864, o livro consiste, numa análise dos princípios ético-morais contidos no Novo Testamento, efetuada por Allan Kardec (considerado o codificador³² da doutrina espírita) e pelos espíritos que o teriam orientado³³. Dos cinco principais livros que estruturam o espiritismo, o terceiro a ser publicado foi o Evangelho, sendo precedido pelo *Livro dos espíritos* e pelo *Livro dos médiuns* - que, embora dialoguem em diversos momentos com as passagens do Novo Testamento, possuem como eixo estruturador a temática do intercâmbio entre os mundos; e procedido por *O céu e o inferno* e *A gênese*, com abordagens mais filosófico-científicas. O *Evangelho segundo o espiritismo* centra-se, tal como citado em sua introdução (KARDEC, 2009, p. 6), nos ensinamentos morais de Jesus e na sua aplicabilidade às diversas circunstâncias da vida. Dos vinte e oito capítulos que o constituem, catorze se arquitetam a partir de passagens contidas no Sermão da Montanha. É justamente nesses trechos que se encontram as máximas do “Amai ao próximo como a si mesmo”, “Amai os vossos inimigos”, as referências aos valores que trariam as bem-aventuranças da vida, além de explicações diversas acerca da caridade, da oração, da indulgência com os erros alheios e do perdão. Essa influência dos aportes espírita-kardecistas foi muito bem trabalhada por Vagner Gonçalves Silva (2000) e retomada por Antônio Vieira Filho (2006). Segundo ambos os autores a própria institucionalização da umbanda enquanto um culto organizado, em princípios do século XX, remonta a diversos grupos de espíritas-kardecistas oriundos das classes médias de grandes centros urbanos como São Paulo, Rio de Janeiro e Porto Alegre (estruturados ainda nas últimas décadas do século XIX), que passaram a mesclar suas práticas com elementos das tradições religiosas afro-brasileiras. Vieira Filho (2006, p. 31) defende que o kardecismo teria sido responsável por fornecer a “sintaxe” da umbanda, enquanto as tradições religiosas afro-brasileiras teriam contribuído com os personagens, as práticas rituais e os elementos litúrgicos. Dentre os elementos aportados pelo kardecismo o autor destaca três: a noção de evolução espiritual; o ideal de trabalho espiritual caritativo enquanto finalidade maior dos espíritos; e a “depuração” das práticas mágicas, de modo a evitar tudo que pudesse ser representativo daquilo que os kardecistas consideravam como “espiritualmente atrasado”, a exemplo dos sacrifícios de

³² Nascido em 1804 em Lyon, na França, Hipolyte Leon Denizard Rivail foi o pedagogo responsável pela publicação das obras básicas do espiritismo kardecista sob o pseudônimo de Allan Kardec (que teria sido seu nome em uma encarnação anterior). Durante muitas décadas ele teria acompanhado o trabalho de médiuns em distintas regiões da Europa, anotando e comparando suas falas, apreciando-as a partir das sugestões oferecidas pela ciência naquele momento. Por não se considerar o autor dessas obras (cuja autoria sempre atribui aos espíritos que teria entrevistado), ele sempre se apresentou como codificador da doutrina, ressaltando seu papel na simples organização e estruturação desse saber.

³³ Uma descrição mais pormenorizada acerca do kardecismo e de sua influência sobre a umbanda pode ser encontrada no segundo capítulo da tese.

animais. Para além dessa influência, cabe mencionar que, como toda religião, há inúmeras matizes de terreiros umbandistas no Brasil e no Uruguai. Sendo assim, os ambientes religiosos podem se aproximar mais ou menos desses aportes kardecistas, sem prejuízo das análises que empreendemos aqui.

Ao analisarmos as falas e posturas dos pretos-velhos que entrevistamos encontramos, contudo, uma reverberação muito intensa das passagens e comentários do *Evangelho segundo o espiritismo*. Há, de certa maneira, um duplo movimento de apropriação (e aqui dialogamos com o conceito de *apropriação* enquanto processo ativo e dinâmico proposto por Roger Chartier - 2002, p .93). Concomitantemente ao diálogo que se estabelece de maneira muito clara com as interpretações do Sermão da Montanha à luz da doutrina espírita kardecista, há um segundo processo de apropriação (que se desdobra do primeiro), uma vez que as leituras são orientadas pela chave de interpretação oferecida pelas memórias da escravidão. E talvez aqui se encontre a originalidade e a relevância/impacto desse processo de interpretação, uma vez que ele é exposto e reiterado cotidianamente nos terreiros, apresentando-se através dos conselhos e posturas dos médiuns durante os rituais de incorporação aos inúmeros consulentes que buscam os pretos-velhos, gerando novas rodadas de apropriação. Ao portar as lentes do cativo para interpretar e exemplificar as diretrizes morais tratadas no Evangelho os pretos-velhos umbandistas deslocam os significados originais do texto, aproximando-os da realidade dos consulentes/leitores. Esse processo é facilitado pelo compartilhamento dessa “lente” de leitura. Se consideramos que as memórias coletivas da escravidão são compartilhadas por todos (seja nos contextos brasileiro ou uruguaio), temos um cenário em que os ensinamentos cristãos transmitidos por meio da linguagem memorialística do cativo se tornam muito mais inteligíveis. Didáticos em última instância. Conforme apresentado no livro *Fala, preto-velho: “nego fala de Jesus, contando história da escravidão. Os fio chora e nego os abraça”* (PAI JOÃO DE ANGOLA (Espírito); psicografado por Wanderley de Oliveira, 2016, p. 1 - Entrevista, grifo nosso). Em consonância com essa passagem Vieira Filho (2006, p. 100) retoma trecho do livro *Umbanda*, de Roger Feraudy, em que este relata o encontro de um consulente com um preto-velho. O espírito - identificado como sendo de Pai Tomé - teria mencionado que o “kardecismo é Jesus ensinando”, enquanto a “Umbanda é Jesus trabalhando”.

O próprio hino da umbanda, cantado com frequência em alguns terreiros em São João del-Rei e em Montevideu retoma essa influência de Jesus. Conforme mencionamos anteriormente, há uma aproximação muito intensa entre as figuras do Cristo e de Oxalá. A

Aruanda mencionada no hino corresponderia à cidade no plano espiritual onde viveriam os pretos-velhos.

*Refletiu a Luz Divina
Com todo seu esplendor
Vem do reino de Oxalá
Onde há paz e amor
Luz que refletiu na terra
Luz que refletiu no mar
Luz que veio da Aruanda
Para tudo iluminar
A Umbanda é paz e amor
É um mundo cheio de Luz
É força que nos dá vida
E a grandeza nos conduz
Avante, filhos de fé
Como a nossa lei não há
Levamos ao mundo inteiro
A bandeira de Oxalá*

Uma de nossas hipóteses, a ser verificada nas próximas páginas, é que toda essa instrumentalização de uma moral cristã-kardecista de valores que orbitam em torno da noção do “amor ao próximo” se configura como um instrumento de cicatrização das feridas socialmente impingidas pela escravidão - onde residiria, quiçá, uma das vertentes mais potentes do amor, fortemente propagada pelos autores com quem vamos dialogando ao longo deste capítulo. Ao interferir de maneira direta na forma como os consulentes lidam com seus sentimentos e respondem às situações mais variadas que enfrentam - e para as quais buscam o auxílio dos terreiros - esses personagens vão, aos poucos, incutindo um novo olhar sobre as dores e os cenários adversos que todos, invariavelmente, encaramos ao longo da vida. E o olhar proposto não é condescendente com o mal nem propõe um esquecimento da ferida. Trata-se de um olhar benevolente, pautado em noções como a resistência não violenta, o aprendizado constante e o amor extensivo a todos, indistintamente. Iniciaremos nosso percurso pela noção de humildade, passando pela aceitação e reinterpretação da dor, culminando na extensão do amor aos inimigos e nos sentidos da liberdade. Cada um desses tópicos recebeu um título que resume a visão cristã desses valores segundo o Sermão da Montanha, a partir de citações do *Evangelho segundo o espiritismo*. Eles iniciam, invariavelmente, com uma menção ao termo “bem aventurados”, que teria como sinônimo direto *feliz*. Na concepção espírita-kardecista a bem aventurança equivaleria a um estado de serenidade e plenitude espiritual advindos de uma compreensão expandida acerca da vida e da comunhão com os desígnios de Deus.

5.3.1 *Bem-aventurados os pobres de espírito*³⁴

*Ensina aos senhores do mundo a fórmula da felicidade
Dançar e sorrir são o maior alimento do espírito.*³⁵
Paulina Chiziane

Ao final da entrevista que realizei com a médium Rachel Melo na Fazenda da Pedra, em Lagoa Dourada, ela me conduziu, declarando-se incorporada por Pai Firmino, a uma região ligeiramente afastada da casa principal, num pequeno morro coberto por matas. Ali seria o local onde os antigos escravizados da fazenda realizariam os “batuques” nas noites em que teriam permissão para tanto. Enquanto nos acomodávamos numa pedra, questionei se haveria alguma lição que ele gostaria de deixar. A resposta foi a seguinte:

Seja humilde, humilde de coração. De que adianto o coronel tê tanto dinheiro, tê tanta terra, se foi pra um lugar muito pior do que eu. Eu não tinha nada nessa terra, só umas pouquíssimas peça de panado. Não tinha nem o que comê direito. E fui pra um lugar muito mió do que o lugar que o coronel, que tinha tudo. Tinha terra, tinha dongo [*dinheiro*], tinha coisa boa pra comê, tinha animal bom pra faze caminhada, a gente caminhava a pé. E de que adianto, fia? Nessa terra, fia, quem tem muito tem muita dívida. Muito mais dívida de que quem não tem. [...] Seja humilde. Humilde de coração. Humilde de simplicidade. Simplicidade não é botá uma ropa veia, não é bota um panado veio. Simplicidade tá aqui no coração de cada um [*toca de leve o próprio coração e o meu*]. Trate bem todas as pessoas que passa pelo seu caminho. Mostre pra aquela pessoa que ela é uma pessoa de valor, mesmo que não seja. Porque nessa terra, só se leva o bem que se fez. [...] Seja humilde. Seja pé no chão. Pé no chão que eu quero dizer é isso. Sem ter amor a dongo [*dinheiro*] nenhum, a bens nenhum.³⁶

Seguindo caminho semelhante temos a entrevista que realizamos com Flávio Costa/Pai Jacob:

Nego aprendeu que nada dura pra sempre nessa vida. Sofrimento por maior que seja, ele tem um dia pra acaba. Tudo nessa vida passa, zi fia. As coisas boas passam, as coisas que não são boas também passam. Vendaval que sopra trazendo, vendaval que sopra levando. Nego tira de lição, zi fia, que tudo que é conquistado com a labuta, com sofrimento, com empenho, tirado muito mais proveito na caminhada, passa os dias difíceis, mas com os pé no chão, com a cabeça erguida, assim quando chega lá na frente da caminhada, que olha pra trázi, pro caminho que percorreu, vai vê que por mais difícil

³⁴ Título do Capítulo VII do Evangelho segundo o Espiritismo (KARDEC, 2009, p. 77), referência a Mateus 5: 3.

³⁵ Trecho da poesia “África dança”, do Livro V, *Canto de Liberdade*, de Paula Chiziane (2018, p. 121).

³⁶ Entrevista concedida por Rachel Melo em 10 de junho de 2018.

que foi, foi glorioso, foi honroso. E assim continua caminhada, aza veiz, se preocupa muito uma falta de dongo [dinheiro], uma falta de um bem material. E esquece de se preocupa com a fé no Pai, com os preceitos, com a conduta digna, formosa pra caminha.³⁷

Em pesquisa anterior, Dias (2011) entrevistou Pai Gérson/Pai José do Rosário³⁸ no Terreiro de Umbanda Pai José do Rosário, na cidade de Ribeirão Preto, São Paulo. Se observarmos a transcrição apresentada a seguir notaremos a semelhança premente com as falas anteriores:

Nego vai falar procê: independente do vosso conhecimento, da vossa sabedoria, voismecê tem que ter a humildade de ouvir, de aceitar, né zin fio [...]. O fio que não é humilde, ele é rebelde. [...] A humildade influencia e auxilia os fio em todo o segmento, seja ele de ordem material ou espiritual (DIAS, 2011, p. 234)³⁹.

Retomando Allan Kardec: “Por pobres de espírito Jesus entende os humildes” (KARDEC, 2009, p. 77), notamos que o mote da “pobreza de espírito” é absolutamente central em todas as construções mnemônicas associadas aos pretos-velhos, bem como esse desprendimento de bens materiais. Alguma menção a esses dois aspectos foi realizada pelo menos uma vez em todas as entrevistas que realizamos. Tendo como base a passagem transcrita acima percebemos que a humildade pregada pelos pretos-velhos perpassa essa noção do desprendimento material, culminando em algo muito mais profundo, num sentido de desapego e abnegação das próprias vaidades e opiniões, fazendo prevalecer a necessidade de cuidado e atenção ao próximo, independente de quem seja. Em sua fala eles almejam demonstrar a superficialidade da aquisição ou manutenção de propriedades e dinheiro (*dongo*

³⁷ *Nego aprendeu que zi nada dura zi sempre nessa za vida. Zi mais sofrimento por maior que zi seja, ele tem zi um dia pra zi acaba. Tudo nessa vida zi passa, zi fia. Aza coisas boas zi passam, aza coisas que não são zi boas também zi passam. Aza vendaval que zi sopra zi trazendo, ezi vendaval que zi sopra zi levando. Zi nego tira de lição zi fia, que tudo que zi é zi conquistado com za labuta, com zi sofrimento, com aquelas za empenho, azi tirado muito zi mazi proveito na za caminhada, passa zi dias zi difíceis, mazi com zu pé no chão, com za cabeça zi erguida, azi quando zi chega lá na za frente da zá caminhada, que zi para para zi olha pra zi trázi, caminho que zi percorreu e zi vai zi vê que por mais difícil que foi azi foizi glorioso, azi foi zi honroso. I assim zi continua a za caminhada, aza veiz, se preocupa zi muito zi uma falta de dongo, azi uma falta de um zubem material zi cá, outro zi lá. E zi esqueci de zi preocupa com a za fé no Pai, com o preceitos, aca za conduto zi digna, zi formoso pra za caminha.* Entrevista concedida por Flávio Costa em 1º de agosto de 2019.

³⁸ O pesquisador se refere ao pai-de-santo do Terreiro de Umbanda Pai José do Rosário somente como “Pai Gérson”, por isso mantivemos a alcunha dessa maneira.

³⁹ *Zin nego vai zin falar procê zin independente do vosso conhecimento, da vossa sabedoria, voismecê zim tem que ter a humirdade de ouvir, de aceitar, né zin fio [...]. Se o fio que não é humirde, ele é reberde. [...] A humirdade fio influencia e zin auxilia os fio em todo o segmento, seja ele de ordem materiar ou espirituar.*

ou *pataco*, na linguagem dos terreiros), em face aos bens não materiais e às boas ações que podem ser empreendidas por cada um. Observemos a passagem a seguir, em que Pae Lucas Arias/Pae João das Matas se refere aos dias em que celebraria seu aniversário no período em que teria vivido como escravizado:

Eu quando era de pequenininho que foi uma das épocas mais felizes de minha vida como escravo e de tudo também, minha mãe quando tava de aniversário cantava assim: [...] “Oi pinto pio lá na Angola... Galo cantó lá na calunga. Salve o povo que vem de Carambola, trazendo presente na sua sacola. Pinto pio lá na Angola... Galo canto lá na calunga. Sarve o povo que vem de Carambola, trazendo presente na sua sacola.” E o presente sempre vinha, porque o presente, minha filha, não era feito de nada de material. Presente era de amor. Era de afeto. [...] O presente não é físico. Presente vem daqui ó, [*batendo forte no peito*] vem da alma.⁴⁰

Todo o processo de exposição e defesa dessa humildade nas falas e posturas dos médiuns/pretos-velhos se erige a partir das elaborações sobre a escravidão. Salta aos olhos, entretanto, uma série de inversões simbólicas que ocorrem ao longo dos discursos. A estabilização das memórias que associam a experiência cativa ao despojamento obrigatório e inegavelmente cruel de todo e qualquer bem material ganha novos contornos ao ser interpretado como um caminho para a compreensão daquilo que realmente deveria ser valorizado. A imagem do escravizado idoso, que teria sido submetido a inúmeras agruras ao longo de sua vida, sem obter qualquer posse, enquanto defendia uma postura de persistência no bem a despeito de tudo, é, em diversos momentos, contraposta à narrativa que se faz com relação ao senhor, rico e poderoso, bem-sucedido sob uma visão materialista. Seguindo a trilha das transcrições acima, maior relevância que propriedades, roupas, dinheiro ou terras (amplamente detidas pelos proprietários de escravizados), teriam as boas ações pautadas no amor, assim como a fé em Deus. A mensagem transmitida aqui é de que a riqueza a ser almejada é moral, não material.

Toda a elaboração metafórica dessa contraposição entre riqueza e pobreza que se erige na figura dos pretos-velhos aflora de maneira muito explícita nos textos kardecistas. Um dos autores que mais se dedica ao tema é Francisco Xavier/Emmanuel⁴¹. Em diversos textos ele

⁴⁰ Entrevista concedida por Pai Lucas Arias em 14 de fevereiro de 2019.

⁴¹ Francisco Xavier é um dos escritores e médiuns do espiritismo kardecista mais conhecidos no Brasil e no mundo. Natural de Pedro Leopoldo, no interior de Minas Gerais, teria psicografado mais de 450 livros ao longo de sua vida. Dentro os diversos espíritos que teriam escrito através de sua mediunidade destacam-se Humberto de Campos, André Luiz, Meimei e Emmanuel. Este seria um dos principais mentores de Chico Xavier, tendo-o acompanhado ao longo de toda sua vida. Dentre os textos

remete aos obstáculos e adversidades comumente imbrincados ao acúmulo de riquezas materiais. Em suas palavras, “a fortuna amodada é, por vezes, simples cárcere” (EMMANUEL (Espírito); psicografia de Francisco Xavier, 1999, p. 41). O mesmo autor reforça a noção de que a riqueza verdadeira estaria atrelada à prática do amor, e não ao acúmulo de dinheiro ou bens:

O homem precisa da expressão financeira para acobertar as suas próprias deficiências morais. O ouro mascara-lhe os defeitos [...]. Os verdadeiros ricos da Terra são os que procuram conhecer a magnitude desse poder, dessa sabedoria e dessa misericórdia, dispondo-se a servir nas suas leis que são as da prática do Bem e do Amor puro e simples (EMMANUEL (Espírito); psicografia de Francisco Xavier, 1992).

O cativo modelador da humildade e chave para interpretação de seu valor, determina uma segunda inversão simbólica diretamente associada a essa primeira. A relação de submissão, onde o escravizado ocupa o posto mais baixo em termos de relações sociais - sobretudo o escravizado idoso -, é colocada em sentido diametralmente contrário a partir da crença na infinitude da vida. Após a morte material, ou desencarne que é o termo mais comumente empregado nos terreiros, haveria uma reviravolta de posições. Lembramos que de acordo com as concepções umbandista e espírita-kardecista, existiriam distintos mundos, dos quais a Terra seria somente um. Após a morte, o espírito, imortal, seria levado a outras regiões, de acordo com as escolhas e vivências realizadas durante sua vida. Há uma noção de evolução inerente a essa contextualização, com planos mais “evoluídos”, em que o amor governaria as ações e pensamentos, e outros com realidades bastante duras, de violência, sujeira e sofrimento. Nos entremeios desses extremos teríamos inúmeras alternativas, mais ou menos próximas a essa noção de amor universal. A alocação dos espíritos desencarnados nesses ambientes estaria diretamente atrelada a suas próprias consciências e prioridades, sendo eles atraídos por aquilo que acreditam e sentem. Espíritos cujas vidas foram capitaneadas por sentimentos de egoísmo, vaidade, orgulho e maldade, por exemplo, seriam atraídos para planos também governados por esses sentimentos - chamados por umbandistas e kardecistas de *umbral*. Somente para concluir essa pequena digressão acerca deste tópico, salientamos que haveria, segundo a visão kardecista, uma tendência constante e universal a que todos os espíritos *evoluissem* num sentido de aprendizado e desenvolvimento de sentimentos de amor e caridade. Absolutamente todos estaríamos fadados e nos tornamos

assinados por ele encontram-se cinco romances e diversos outros com interpretações minuciosas dos evangelhos de Jesus.

peessoas mais amorosas e caridosas, a partir de nossas experiências, estudos, relacionamentos e, com certa frequência, por meio dos sofrimentos que encaramos ao longo de nossas existências. A velocidade com que essa evolução ocorre, bem como os meios para alcançá-la são específicos e pessoais, variando de acordo com cada um e se potencializando em cada encarnação. Reforça-se que, de acordo essa percepção espírito-kardecista, intensamente apropriada pela umbanda, não seria possível retroceder nesse movimento, havendo, no pior dos cenários, uma estagnação.

Pensando novamente nos cenários do *umbral*, esse plano para onde se encaminhariam os espíritos menos propensos e mais resistentes à lei do amor, nos deparamos com algumas narrativas dignas dos piores filmes de terror. No caso relatado por Rachel Melo/Pai Firmino, outrora senhor, o proprietário de terras e escravizados teria se direcionado, ao desencarnar, para esse plano. Rebaixado de uma maneira repentina e profunda, ele teria sido obrigado a permanecer em um ambiente muito pior que aquele ocupado em vida por seus escravizados. Em diversos momentos recorde-me de escutar relatos nos terreiros acerca dessa inversão. Médiuns/pretos-velhos mencionaram que ao buscarem saber sobre seus antigos senhores o tinham encontrado nos ambientes denominados como “*umbral profundo*” (na escala dos planos espirituais, este figuraria entre os piores). Ali, esses antigos senhores de escravizados permaneceriam até que compreendessem e se arrependessem dos equívocos que cometeram. Nesse instante eles poderiam ser auxiliados e resgatados para planos mais suaves. Durante alguns meses, no início do ano de 2018, cheguei a acompanhar num dos terreiros pesquisados - o *congá* de seu Antônio Laurindo - o que teria sido o processo de resgate espiritual do Comendador Francisco Tereziano Fortes, antigo proprietário da Fazenda Santa Clara, em Santa Rita de Jacutinga, Minas Gerais. Segundo os relatos dos médiuns da casa, durante os rituais em que se declaravam incorporados pelos pretos-velhos, o antigo senhor estaria, desde seu falecimento, padecendo de maneira indescritível numa das regiões mais obscuras do umbral. Após a interferência de uma preta-velha cujas narrativas remetem à fazenda, ele teria sido resgatado e estaria, desde então, numa espécie de coma induzido em um hospital do plano espiritual⁴².

Faço alusão a este caso em particular para demonstrar a radicalidade com que essa inversão simbólica ocorre nas elaborações associadas aos pretos-velhos e, ademais, para reforçar essa noção de uma conduta moralmente cristã-kardecista-umbandista, em que “fazer o bem” implicaria no rompimento com os laços da vaidade pessoal e se estenderia, inclusive,

⁴² Interessante pensar que de acordo tanto com a umbanda quanto com o espiritismo kardecista, esses “mundos” seriam bastante semelhantes à Terra, por isso a existência, por exemplo, de hospitais.

àquele que teria sido o responsável por uma imposição tão intensa de sofrimentos. A médium/preta-velha em questão relata diversas torturas a que teria sido submetida por ordens do então senhor Francisco Tereziano e, a despeito de toda a dor, teria optado por auxiliá-lo. Sem dúvidas essa construção discursiva apresenta um dos exemplos mais claros daquilo que os pretos-velhos denominam como uma atitude humilde. Quando Rachel Melo/Pai Firmino conclama que sejamos “humildes de coração” e defende que nesse mesmo local residiria a simplicidade, ela ecoa a leitura que se faz no *Evangelho segundo o espiritismo*, ao pregar a “*simplicidade de coração e a humildade de espírito*” (KARDEC, 2009, p. 78-81). Seriam esses os meios necessários para que enxergássemos a todos como irmãos, independentemente de sua conduta pregressa ou atual, nivelados em suas imperfeições e dignos de receberem auxílio. Nisso consistiria o Flávio Costa/Pai Jacob define como uma “conduta digna”, assim como o que Rachel Melo/Pai Firmino apresenta como o “tratar bem a todos”. Humildade aqui deve ser lida também como um despojamento de vaidades e interesses particulares, como vingança e rancor. Ao estender a mão a um senhor que teria impingido tantos maus tratos, por exemplo, sobrepõem-se o amor ao orgulho ferido.

Interessante pensar, ainda, que essa noção de humildade retoricamente tão reafirmada e defendida pelos médiuns durante os rituais de incorporação, também se expressa na postura, nos gestos e na maneira como os pretos-velhos usualmente lidam com os consulentes. De todas as entidades que estão associadas à umbanda, são eles os que se apresentam de modo mais discreto. Conforme já apresentamos anteriormente, em termos corporais os médiuns usualmente se colocam proeminentemente encurvados e expressam-se em tonalidade de voz mais lenta e baixa. Os movimentos são calmos e delicados. Obviamente há aquelas manifestações em que o médium que se declara incorporado apresenta uma fala mais rígida ou irônica, sem nunca perder, contudo, o cuidado na escolha das palavras. Em oposição, os exus e caboclos portam-se normalmente de maneira mais barulhenta, com gargalhadas e gritos, respectivamente, com postura ereta e fala mais ríspida. Conforme me foi dito durante uma gira dedicada aos exus na Choupana do Chico Baiano e Pai Elias, no final de 2017, por um médium que se declarava incorporado pelo Exu Tranca Ruas: “exu não tem trava nos dentes, fala o que quiser, como bem entender”.

Sobre essa forma aparentemente humilde que o preto-velho apresenta gostaríamos de retomar uma fala do livro espírito-kardecista *Fala, Preto velho*:

Nego véio anda curvado com a mão nas costas, fala errado mesmo e todo mundo *entendi* na alma as mensagem de *nego*. Como já disse, *nego* está

sendo útil sendo quem é. Os negros já são uma raça marginalizada na vida social terrena, mas parece que o fenômeno de exclusão continua conosco, os negros-espíritos. Enquanto houver preconceito, nego fará esse favor aos preconceituosos de testarem sua capacidade de amar os diferentes, entejam eles na matéria ou fora dela. Mesmo sabendo meia dúzia de línguas, continuarei falando do jeito que os auxilie a desconstruir padrões e rótulos com fins educacionais e terapêuticos. A pergunta que *nego* faria é a seguinte: falar certinho, conforme as regras, ou usar um linguajar rebuscado é garantia de superioridade espiritual? Estamos precisando mais de respeito do que de correção linguística, *muzanfio*. O desrespeito, este sim, define atraso e inferioridade quando faz parte da convivência (PAI JOÃO DE ANGOLA (Espírito); psicografia de Wanderley de Oliveira, 2016, p. 13 – Entrevista, grifo nosso).

O trecho acima é profundamente impactante no sentido de apresentar uma aplicação prática da humildade na forma de construção dessas entidades enquanto um instrumento de combate ao racismo. A busca por um primeiro atendimento espiritual na umbanda normalmente ocorre por uma necessidade extrema. Esse movimento de ida ao terreiro consiste na alternativa final de uma longa cadeia de tentativas de solução para um problema de saúde, financeiro ou amoroso. Concone (in PRANDI, 2001) denomina essa situação como “momento de passagem”, caracterizando-a como um conjunto de situações dramáticas que impulsionam as pessoas em busca de soluções através da religião umbandista. O caráter “extremo” dessa ida ao terreiro faz com que muitos sejam expostos a uma realidade que discriminavam não só em termos religiosos e sociais, mas também raciais. Os trejeitos e a fala humilde dos pretos-velhos auxilia na medida em que confronta esses consulentes com seus preconceitos durante um momento em que estão usualmente vulneráveis em termos físicos ou emocionais. Obviamente somente esses instantes não são suficientes para dismantelar visões ou comportamentos preconceituosos e racistas. Eles oferecem, contudo, uma situação didaticamente inquestionável para que as pessoas se sintam incomodados e sejam convidados à reflexão. Ainda durante minha pesquisa para o mestrado, no ano de 2015, visitei diversos terreiros em São João del-Rei. Em um deles, a Tenda Espírita Pai João do Congo, havia dias da semana reservados para trabalhos com consulentes que não queriam ser vistos nos atendimentos públicos. Muitos eram membros das altas classes sociais da cidade, e sentiam-se envergonhados por estarem frequentando o terreiro umbandista.

O posicionamento bastante enfático apresentado no livro *Fala preto-velho* oferece um contraponto à visão sobre os pretos-velhos desenvolvida em determinados locais e mencionadas em outros momentos de nosso texto que associa a noção de humildade a submissão ou mesmo humilhação e inferiorização. Conforme explanado por Mônica Souza “a humildade representada pelos pretos-velhos é multirreferencial” (SOUZA, 2006, p. 142-143).

A pesquisadora comenta acerca da dificuldade de compreensão das diferenças entre *ser humilde* e *deixar-se humilhar*. Em vários momentos ao longo dos anos empreendendo visitas aos terreiros deparei-me com pretos-velhos explicando que ser humilde e pacífico não implicava em acatar de maneira submissa e acrítica agressões físicas ou verbais na família ou no emprego. Na maior parte dos casos a humildade sugerida implicava simplesmente em compreender o momento e a maneira adequada de agir, evitando comportamentos agressivos como devolutiva (sobretudo porque eles poderiam fomentar uma escalada descontrolada da violência, com consequências ainda mais nefastas).

Vejamos outra passagem acerca da humildade, em que ela é mais uma vez contraposta à noção de orgulho. Neste caso, observaremos sua potencialidade sendo defendidas por Myriam Guerrero/Pae João das Matas num contexto hierárquico, de comando:

Mando e comando, com humildade e com sabedoria, jamais botando em cima de ninguém. Porque isso é o que os filhos de esta terra tinham que aprender. Que com muita humildade se ganha muito más que com a soberba. Com humildade procuras todo um povo, acreditando que estas por cima no procuras nada, nada más que inimizade. E isso é dos sábios, saber mandar e comandar, mas sem botar por encima. Respeitando sempre. E com a humildade para não ofender nem machucar.⁴³

Mensagem semelhante pode ser encontrada num ponto muito cantado na Tenda Espírita Pai Chico Baiano, Vovó Balbina de Angola e Sete Esteios da Mata, em São João del-Rei:

*Olê lê meu Deus do céu
Que alegria
Os pretos-velhos
Não carregam soberbia*

Ratificamos aqui a inferência de que a elaboração memorialística realizada se desdobra da percepção de que a humildade gera resultados melhores e mais efetivos que os comportamentos orgulhosos e agressivos. Ao contrário das percepções comumente defendidas em que a ideia de chefiar e deter poder estão associados à agressividade e imposição, a

⁴³ *Mando y comando, com humildade y com sabiduria, jamas botando encima de ninguém. Porque ya eso es lo que los filhos de esta terra tinham que aprender. Que com muita humildade se ganha muito más que com la soberbia. Com humildade procuras todo um povo, acreditando que estas por encima no procuras nada, nada más que inimistade. Y eso es de los sabios, saber mandar y comandar, pero sin botar por encima. Respetuando sempre. Y com la humildade y la paleta para no ofender ni lastimar.* Entrevista concedida por Myriam Guerrero em 9 de março de 2018.

manutenção de um curso de ação humilde, manso e respeitoso, na elaboração dos pretos-velhos, garantiria maior legitimidade aos conselhos e orientações. Trazendo essa reflexão para o nosso campo de estudo, deparamo-nos com uma situação interessante, em que temos cinco das seis casas pesquisadas com um(a) preto(a)-velho(a) ocupando a posição de chefia espiritual. Justamente a entidade que defende de maneira mais explícita a humildade e cuja apresentação visual é a mais humilde é a que comanda todos os trabalhos na maioria dos terreiros que visitamos.

Voltemos nossa atenção para a sutil trama retórica que vai sendo elaborada entre as noções de humildade (tanto num sentido mais material quanto moral) e sentimentos que se aproximam à felicidade, a partir das visões que se criam do cativo. As narrativas aqui partem das condições materiais, físicas e emocionais a que os escravizados seriam submetidos para corroborar a ideia de que é possível desfrutar a vida sob condições inóspitas e/ou com recursos escassos. Transcrevemos a seguir os relatos de Myriam Guerrero/Pae João das Matas e Rachel Melo/Pai Cipriano:

Também no mal se aprende, e o bonito é isso, fazer aprendido. E dar valor a tudo quando se tem bem. [...] Gosto desta terra pela liberdade que tem, gosto que os filhos sejam livres. Gosto que aprendam a disfrutar o dia a dia, e uma missão que eu tenho é essa, falar a la gente que disfrute o que tem dia a dia. Não interessa se é. Observe, eu falo sempre o mesmo. A gente fica com muita preocupação por a merda dos pataco [*dinheiro*] da terra. Nós só fazíamos troca, não conhecemos jamais o que acontecia com dinheiro, sempre estávamos fazendo troca e era mais tranquilo.⁴⁴

E como a gente ajudava a carregar aquelas sinhazinhas, a gente ia aprendendo também com elas. O mio que tem nessa vida fã, é fazer as coisas com o coração. Com amor. Quando era me dado uma missão eu fazia, mas fazia num era pra mostra que era melhor que o outro. [...] Não digo pra vosmecê que não apanhei porque apanhei, mas eu prefiro vê o lado bom das coisa. Preciso da gente tê fé.⁴⁵

Parte considerável das falas dos médiuns durante os rituais de incorporação oferece um conselho ou direcionamento para o ouvinte. Aqui, como em outros momentos, as memórias da escravidão são acionadas com o intuito de exemplificar e sugerir cursos de ação

⁴⁴ *Pero bom, também de lo malo se aprende, y o bonito es eso, fazer aprendido. Y dar valor a todo quando se tem bem. Y bem, me gusta esta tierra por la libertad que tem, me gusta que los hijos sejam livres. Me gusta que aprendan a disfrutar el dia a dia, y em lo que una missão que eu tenho es esa, falar a la gente que disfrute lo que tem dia a dia. No interesa si es. Mira, eu falo sempre o mismo. A gente fica com muita preocupação por la merda de los pataco de la tierra, nos só fazíamos troca no conocimos jamas lo que passava em esa [la plata], siempre estabamos fazendo troca y era mas tranquilo.* Entrevista concedida por Myriam Guerrero em 9 de março de 2018.

⁴⁵ Entrevista concedida por Rachel Melo em 15 de janeiro de 2019.

para o presente. Daí se depreende a enorme relevância dessas elaborações mnemônicas. Embora esta não seja a realidade de todos os terreiros de umbanda, as casas que pesquisamos estão invariavelmente localizadas em regiões mais periféricas e são frequentadas por um público muito diverso. Ao se depararem com esses discursos dos pretos-velhos os consulentes são confrontados com suas próprias realidades, comparando-as com aquelas apresentadas pelos pretos-velhos. Essa contraposição acaba por alterar o olhar que esse consulente lança sobre suas atribulações, redimensionando-as. Gera-se uma identificação e alivia-se o sofrimento. No Uruguai era muito comum ouvir os pretos-velhos sugerindo aos consulentes “*quitarem el bolsón de encima*”, que em tradução livre significa algo como retirar o fardo, o peso das dores que eles carregariam e encará-los sob uma nova perspectiva. Essa percepção ficou muito clara ao analisarmos as falas dos consulentes de pretos-velhos em terreiros umbandistas em São João del-Rei (REZENDE, 2017). Uma pequena amostra pode ser sentida nas transcrições a seguir, de Eliana Trindade e Neide Neves, ambas frequentadoras de terreiros na cidade.

Quando você depara com a história que eles têm, que eles passaram, na época deles, na época da escravidão, que eles ficavam no tronco, eles passavam fome. Então, quando eles passam a contar aquilo pra gente, os problemas da gente chegam a ser até bem minúsculo mesmo, perto deles.⁴⁶

Você fica pensando assim, é a gente sofre, mas eles já sofreram tanto, mas eles te passam tanta calma que você acha que seu problema perto deles é pequenininho.⁴⁷

Para concluir este tópico e demonstrar a complexidade/diversidade das elaborações mnemônicas, gostaríamos de apresentar a única fala que se afastou daquelas que apresentamos até o momento, a despeito de se centralizar nos mesmos valores do desapego e da humildade. Trata-se da entrevista com o uruguaio Pae Casildo Silvera/Pai Joaquim de Angola:

Pra fechar minha parte, também você fez a pergunta que tinha aprendido. O que eu tinha aprendido é o desapego e a humildade. O desapego partindo da minha terra e depois também desses [*incompreensível*] jovens, inexperientes, os qual qualquer um poderia se encarinhar com eles, mas sabendo que esse carinho, essa pessoa que despertou esse carinho, porque em um momento partiria. [...] Então tive que trabalhar o desapego também com meus irmãos. E a humildade de aceitar o designio de Zambi, de aceitar que a vida que

⁴⁶ Entrevista concedida por Eliana Trindade em 10 de novembro de 2016. REZENDE (2017).

⁴⁷ Entrevista concedida por Neide Neves em 14 de outubro de 2016. REZENDE (2017).

tínhamos recebido nessa experiência na terra tivesse muitas vezes as ganas como falam vocês de também fugir, mas eu sabia que seria uma carga pra eles, porque já nesse tempo eu estava muito velhinho.⁴⁸

As percepções de desapego aqui se aferram a um duplo desenraizamento: primeiramente da terra natal e, posteriormente, dos companheiros de condição cativa. Mais do que o desapego compulsório dos bens materiais tem-se aqui uma narrativa calcada na expropriação de elementos emocionais. Com relação à humildade, tem-se sua associação mais direta à fé e a uma resignação inexorável em função da velhice. Dadas essas circunstâncias, restaria ao escravizado acatar sua realidade com humildade, a despeito de seus desejos íntimos de escapar dela. Aproveitaremos o gancho oferecido por essa fala - sobretudo o trecho que se refere à aceitação dos desígnios de Zambi - para empreendemos a análise do tópico seguinte, que permeia as noções de aceitação da dor e das condições mais adversas do cativo, interpretando-as como uma forma de aprendizado e crescimento.

5.3.2 *Bem-aventurados os aflitos*⁴⁹

*O fim e o princípio
Perdeste a paz e caíste no abismo?
Renasce da dor e voa sobre o abismo.
[...]*

*Se é a liberdade que foi, inspira-te no cativo.
Porque o fim é a gestação do novo princípio.⁵⁰
Paulina Chiziane*

“*Não cai uma folha de uma árvore sem que Pai Oxalá assim o tenha permitido*”. Essa talvez seja a frase que escutei maior número de vezes ao longo desses anos de pesquisas em terreiros. Incansavelmente repetida pelos médiuns durante os rituais em que se declaravam incorporados, ela é quase um bordão dos pretos-velhos, apreendida pelos filhos-da-casa e consulentes, que a recitam nos mais distintos contextos. Essa pequena oração concentra um dos maiores ensinamentos que essas entidades buscam passar tendo como base as elaborações mnemônicas acerca do cativo: os acontecimentos pelos quais passamos em nossas vidas, por mais duros que sejam, seriam indispensáveis para nosso próprio aprendizado espiritual e estariam submetidos ao acompanhamento de um Ser superior. Por isso a relevância de se

⁴⁸ Entrevista concedida por Pae Casildo Silvera em 13 de junho de 2019.

⁴⁹ Título do Capítulo V do Evangelho segundo o Espiritismo (KARDEC, 2009, p. 53), referência a Mateus 5: 4-10.

⁵⁰ Trecho da poesia “O fim e o princípio”, do Livro VI, *À volta da fogueira*, de Paula Chiziane (2018, p. 147).

lançar sobre todas as situações e realidades com as quais nos defrontamos um olhar que permita enxergá-las de fato. Só assim seria possível aprender com suas lições e *inspirar-se nelas*, como nos convoca a poeta moçambicana.

A análise desse tema é extremamente complexa e demanda cuidado e atenção especial para que evitemos conclusões precipitadas. Iniciemos pela noção central tanto na umbanda quanto no kardecismo de *evolução espiritual*. Novamente encontramos um conceito cuja origem remonta ao espiritismo kardecista, mas encontra terreno fértil na religião umbandista. Conforme mencionado por Antônio Vieira Filho: “Coube à doutrina kardecista a codificação da umbanda a partir de sua teoria da evolução espiritual. [...]” (VIEIRA, 2006, p. 31). Para ambas as religiões haveria uma tendência inerente a todos os espíritos encarnados e desencarnados de aprendizado espiritual. Nas palavras de Léon Denis, um dos principais estudiosos e autores da doutrina kardecista após o falecimento de Allan Kardec:

O objetivo da evolução[...] é o aperfeiçoamento de cada um de nós, [...] de tudo na Natureza e de todos. [...] É passando por inúmeras transformações, no tempo e no espaço, durante milhares de séculos, por meio do trabalho, da vontade, do esforço, de todas as alternativas da alegria e da dor que a alma se eleva, acumulando uma soma sempre crescente de saber e virtude; sentindo-se, assim, mais estreitamente ligada aos seus semelhantes, de forma a se comunicar mais intimamente com o seu meio social e planetário (DENIS, Léon; 2012, p. 41).

Conforme mencionado anteriormente, o processo reencarnatório seria o meio através do qual o espírito se burilaria sob o ponto de vista racional e emocional, ampliando suas compreensões intelectuais bem como sua capacidade de amar o próximo. Essa noção de amor pleno por todas as criaturas seria o ápice do processo de evolução, cujo exemplo maior seria Jesus. Os caminhos para esse aprendizado estariam centrados nas experiências de vida: as situações com as quais nos defrontamos, as pessoas com quem interagimos e os modos como reagimos a cada conjuntura. E muitas vezes esses caminhos são talhados pelo sofrimento, o que não reduziria sua capacidade de instrução.

As leituras sobre a dor que emergem das falas nos terreiros buscam uma compreensão e uma explicação de suas causas a partir de experiências e comportamentos que remetem, usualmente, a vidas anteriores. A interpretação que se faz dessas leituras, sob um olhar precipitado, possa resumi-las a uma espécie de olhar romantizado do sofrimento, o que inviabilizaria seus transbordamentos futuros - aquilo que Paulina Chiziane chama de renascimento ou gestação. Seu poema, transcrito no início deste tópico guarda semelhança muito próxima com uma metáfora que ouvimos diversas vezes nos terreiros, ao longo das

giras de atendimento com pretos-velhos: a comparação entre o sofrimento e a semente. As dores provocadas pela vida, tais como aquelas sofridas pela semente durante sua germinação seriam necessárias para que algo mais profundo dentro de cada um de nós pudesse florescer. Somente através desse rompimento interior, capitaneado por sensações de dor, seríamos capazes de transformar nosso olhar e permitir rebentar o amor que hibernaria em nosso âmago. No caso específico que estamos tratando aqui, teríamos o sofrimento inerente ao cativo lido como esse motor propulsor do desabrochamento de espíritos mais conscientes e evoluídos.

Conforme veremos na transcrição a seguir, em diversos momentos encontramos nos terreiros a percepção de que esse passado nefasto da escravidão estaria dado enquanto um fato e teríamos atualmente dois caminhos a tomar com relação a ele: seguirmos aferrados a um olhar pautado na sua não aceitação e na revolta, sentimentos que dificultariam o processo de desenvolvimento espiritual; ou compreendê-lo enquanto um mecanismo de aprendizado com vistas a algo maior - sem ignorar suas consequências absolutamente perversas -, lançando as bases para uma reparação social e, acima de tudo, *espiritual*. Analisemos a seguinte passagem, proferida por Cíntia Lima/Vovó Cambina de Aruanda e Rachel Melo/Pai Cipriano:

A primera coisa [*em termos de lição que queria deixar*] é que nenhum fio pode se revorta ou questiona o sofrimento, viu fia? Tudo tem uma razão. Tudo tem uma razão. [...] Então primera lição é essa. Que tudo tem uma razão de sê. Quando ta acá encarnado, nenhum fio tem a compreensão de tudo, fia. Mas quando chega do lado de cá a gente só pode agradece, ao Pai do alto as oportunidade que tá tendo de vir cá. Porque acá não é só pra aprender não, viu fia. É pra usar também. Então aquilo que os espíritos, as almas vão aprendendo ao longo da caminhada, precisa ser utilizado fia, senão num é aprendizado viu fia? Então nega fica muito agradecida de tá tendo a oportunidade de chega cá e de pode orienta os fio que inda tão nessa caminhada e nega, que tá de cá - num é só que nega sabe não, viu fia? Nega ainda precisa aprender, muitas coisa cá. E uma delas é saber ouvi. Respeita. E procurá compreender fia, o que o fio que tá cá tá passando, viu fia. Essa é maior lição que nega precisa leva com ela. Então nega sempre fala cá, que nega que tem que agradece a oportunidade de tá cá e aprendendo com os fio, viu fia?⁵¹

⁵¹ *Fia, za primera coisa é que zi nenhum fio pode zi revorta ou si questiona o sofrimento viu fia? Zi tudo tem uma razão. Zi tudo tem uma razão. Zi hoje essa nega cá compreende que zi muito antes dela zi se nega, zi ela foi uma senhora de escravo fia. E zi num zi num sacrificó os fio, zi mas também não impiedi fia. Zi então zi za nega preciso chega a vive cazi como nega paz i entende zi o que o sofrimento viu fia. Então zi primera lição é essa. Que zi tudo zi temzi uma razão de sê. Zi quando z ita acá encarnado, zi nenhum fio tem zi a compreensão zi de tudo fia. Mas quando zi chega do lado de cá a gente só pode agradece, ao Pai do arto zi as oportunidade que zi tazi tendo de zi vir cá. Porque acá za não é só pra aprender não, viu fia. É zi pra zi usar também. Zi então aquilo que os espíritos, as almas vão aprendendo ao longo da caminhada, zi precisa ser utilizado fia, senão zi num é aprendizado viu fia? Então zi nega za fica muito agradecida de tazi tendo a oportunidade de zi chega*

Acho que uma das lições mais bonitas que eu aprendi foi essa, sempre acredita. Que vai haver um amanhã. E que existe um que rege tudo isso. Que é o nosso Pai. E sempre fia, quando acontece alguma coisa ruim, pense na coisa boa que tem ali. Porque dum monte de coisa ruim que acontece, vosmece tem que tira uma que é boa! Porque se aconteceu com vosmece, é porque vosmece precisava passa por aquilo ali. Hoje eu agradeço, agradeço aqueles que um dia me ajudaram nessa terra. Ajudaram como os meus guia, né fia. Que me ensinaram faze rabiscador do que era pra faze, que vinha no meu cabeçado mandando eu faze, então confie. Confie. Espere que existe um ser que comanda tudo e que irá mandar coisas boas junto. Na hora que acontece uma coisa ruim, fia, como fui vendido na época, achei que num ia aguenta, mas depois compreendi o que que Ele queria de mim. Ele que to falando, é meu Pai, meu Pai Oxalá. O que que ele queria de mim. As coisas não acontecem por acaso. Há um propósito pra vosmece aprende alguma coisa. Uma das lições mais que eu acho é essa, que é de acredita. De acredita que existe um amanhã, que existe um Pai. Um Pai que tá sempre ali pra te dá a mão.⁵²

Os dois relatos são muito emblemáticos ao reforçar essa cosmovisão umbandista de vida após a morte e, principalmente, da possibilidade de uma compreensão ampliada acerca das situações que nos acometem durante uma encarnação - sejam elas boas ou más. No entendimento quase consensual dos pretos-velhos, essa expansão de consciência só se dá quando nos libertamos do corpo físico. Uma sugestão sempre apresentada por eles, porém, é que não aguardássemos o momento da morte/desencarne para alteremos nosso olhar sobre as dificuldades que nos acometem. A experiência do cativo é utilizada mais uma vez para exemplificar as formas possíveis de se lidar com a dor. O sofrimento em geral é percebido como modelador de comportamentos e lapidador de uma moral mais amorosa e resiliente. As falas dos médiuns no momento em que se declaram incorporados pelos pretos-velhos percorrem caminhos muito semelhantes no sentido de expressar o fato de que teriam sofrido intensamente com todas as circunstâncias da condição cativa, mas lograram encontrar, em meio à realidade adversa, a fortaleza outorgada pela fé para um novo renascimento. Essa submissão aos desígnios divinos aflora nos trechos transcritos acima, da mesma forma que em praticamente todas as demais entrevistas. Vejamos mais alguns exemplos, de Samuel Resende/Pai Bastião e Flávio Costa/Pai Jacob:

cá e de zi pode orienta os fio que zinda zi tão zi nessa caminhada e zi nega, zi tazi cá, num é só que zi nega sabe não ,viu fia? É que zi nega ainda zi precisa aprender, aza muitas coisa cá. E zi uma delas fia, é zi sabe ouvi. Respeita. E zi pocurá za compreender fia, o que o fio que tá zi cá tazi passando, viu fia. Essa é zi maior lição que nega zi precisa zi leva com ela. Zi então zi nega zi sempre fala cá, que zi nega que tem que agradece a oportunidade de tá zi cá e aprendendo com os fio, viu fia? Entrevista concedida por Cíntia Lima em 14 de agosto de 2018.

⁵² Entrevista concedida por Rachel Melo em 15 de janeiro de 2019.

Tudo parece tão pequeno depois que a gente passa. Zuncê lembra de coisa que suncê tinha medo que [...] quando era criança, que não tem mais... Hoje em dia aquele medo que suncê acha tão bobo que suncê num consegue ter medo mais. É isso que fica, fia. A gente vê que cada existência é tão pequena aqui, né? Passa como vento, como a gente fica como uma folhinha do vento, do lado de cá o tempo não existe, né? A última vida que eu tive num tá mais longe que a vida anterior ou a outra, ou a outra.... É como se tudo tivesse acontecido ao mesmo tempo. Porque de cá o tempo num tem tempo, não tem distância, né? Isso é coisa que suncê tem que enfrentá com esse corpo de carne pesada que suncê carrega, né?⁵³

Nego, zi fia, sempre se agarró com a fé [pra conseguir sobreviver durante a escravidão], nego nunca deixo a fé para poder enxergar o sofrimento dele, as dor dele, a cada dor que os fio cá sentia. A fé era em primeiro lugar, tá certo zifia?⁵⁴

É extremamente significativa essa fala de Flávio Costa/Pai Jacob ao dizer que enxergava seu padecimento através da fé. Sobretudo se pensarmos que o fortalecimento da fé é um dos conselhos mais defendidos pelos pretos-velhos de maneira geral. Podemos compreender essa fé defendida e propagada pelos pretos-velhos a partir de dois caminhos, complementares. A primeira num sentido de apoio e suporte, construída pela noção de que nunca se está sozinho. É o que transparece nas falas de Rachel Melo/Pai Cipriano e de Flávio/Pai Jacob quando advogam em favor da existência de um Ser superior que nunca nos desampararia, independentemente das circunstâncias. Há, durante as consultas nos terreiros, uma espécie de desdobramento desse suporte. Se inicialmente os médiuns/pretos-velhos acionam memórias de dor do cativo para demonstrar a efetividade da fé em Pai Oxalá/Jesus enquanto mecanismo de sobrevivência (numa relação ex-escravizado⁵⁵- Oxalá/Jesus); esse suporte é, então, oferecido num segundo nível ao consulente, na chave preto-velho-consulente. São extremamente comuns relatos de pessoas que sempre buscam atendimento com pretos-velhos pela confiança que possuem neles. E o mais interessante é que o processo de elaboração dessa confiança nos pretos-velhos faz um caminho inverso. Sua força reside justamente nas construções de memória associadas ao cativo - sobretudo na ideia de que

⁵³ *Tudo parezezi tão zi pequeno depois que a gente zi passa. Zuncê za lembra de coisa que sunce zi medo que sunce zi tinha quando era criança, que não tem zi mais... hoje em dia sunce, aquele zi medo que sunce acha tão zi bobo que sunce num consegue tezi medo mais. É isso que zi fica zafia. A gente ve que zi cada existência é zi tão zi pequena aqui, né? Zi passa como zi vento, como a gente zi fica como uma zi folhinha do vento, do lado de cá zi tempo não existe, né? Za ultima zi vida que eu zi tive num zi tazi mazi longe que za vida anterior o za outra, o za outra.... é como se zi tudo zi tivesse acontecido ao mesmo tempo. Porque de ca zi tempo num tem zi tempo, não tem zi distancia, né? Isso é coisa que suncezi zi tem zi que enfrenta com esse corpo de carne pesada que suncezi carrega, né?* Entrevista concedida por Samuel Resende em 2 de outubro de 2018.

⁵⁴ Entrevista concedida por Flávio Costa em 1º de agosto de 2019.

⁵⁵ A adoção do termo ex-escravizado aqui foi proposital, na medida em que se pauta no relato efetuado pelo médium durante o ritual em que se declara incorporado, mas se referindo a uma pretensa vida anterior, quando o espírito ainda não teria se tornado um preto-velho.

eles teriam resistido em função da fé. Observemos o trecho a seguir, transcrito de uma entrevista com a médium e mãe-de-santo Leila Rodrigues (REZENDE, 2017):

Mas aí eu vejo eles muito sofridos, mas vejo que Deus, mesmo eles sofrendo, minha filha, lá no mato, nas tenda deles, já vem aquela luz pra eles, que eles se defendiam muito com a força espiritual. Às vezes muitos vinham bater neles eles tiravam a força deles também! [...] Punham os santos lá pra abrandar. Nossa Senhora do Rosário. Então muitos eles se livravam de muita coisa ruim pela fé que eles tinham. E sempre foi coberto de fé.

Aqui cabe um relevante contraponto à posição que vínhamos tecendo até então, com base nas entrevistas com os médiuns durante os rituais de incorporação. A fala de mãe Leila Rodrigues se aproxima muito mais daquelas recolhidas e estudadas nos trabalhos de história oral como o de Lugão e Mattos (2005) que as falas dos médiuns/pretos-velhos. A fé, tanto nas palavras de mãe Leila Rodrigues quanto nos relatos organizados pelas pesquisadoras, se apresenta como uma arma de defesa, assemelhando-se à questão do feitiço. Retomando Lugão e Mattos: “À violência senhorial, o escravo respondia com feitiço, engendrando uma vingança simbólica do oprimido sobre o opressor fortemente presente nas narrativas familiares” (LUGÃO; MATTOS, 2005, p. 69). Dentre os textos transcritos pelas autoras, destacamos aquele proferido por seu Julião, pela semelhança com o exemplo apresentado por mãe Leila na fala acima mencionada: “Se dessem uma coça no escravo, quem tomava a coça era a patroa. Eles usavam magia, magia negra... O escravo não sentia um beliscão de dor... Podia bater nele (LUGÃO; MATTOS, 2005, p. 70).”

Gradualmente vamos percebendo como as possíveis leituras acerca das construções memorialísticas do cativo nos terreiros são múltiplas. Ao retomarmos alguns trechos de nossa pesquisa do mestrado vamos notando como as interpretações dos médiuns e dos consulentes, fora dos rituais de incorporação, tendem a se aproximar muito mais daquelas encontradas nos trabalhos de história oral com descendentes de escravizados. Já as apropriações efetivadas pelos médiuns durante o momento em que se declaram incorporados seguem um caminho um pouco distinto. A fé, por exemplo, é percebida, de um lado, como um mecanismo ativo de defesa; e de outro como um meio de apaziguar o olhar com relação à dor, serenando sentimentos e emoções. Voltaremos a esse tipo de comparação mais adiante.

Por hora, atenhamo-nos a essa chave de interpretação da fé que encontramos com mais frequência nas entrevistas com os médiuns/pretos-velhos e guarda relação com a certeza, expressa nos depoimentos anteriormente transcritos de Cíntia Lima/Vovó Cambinda e de Samuel Resende/Pai Bastião, de que o tempo e as experiências de uma vida são ínfimos frente

a algo muito maior, sobretudo num contexto em que não seríamos detentores de uma compreensão ampliada acerca da existência humana. Para compreender essa questão recorreremos uma vez mais às passagens do Sermão da Montanha no *Evangelho segundo o espiritismo*. No capítulo cujo nome tomamos de empréstimo para este tópico, *Bem-aventurados os aflitos*, num excerto assinado por Santo Agostinho, apresenta-se a solução para os padecimentos terrestres, conforme veremos a seguir: “É a fé o remédio certo para o sofrimento; ela mostra sempre os horizontes do infinito, diante dos quais se apagam os poucos dias sombrios do presente” (KARDEC, 2009, p. 63). O que os médiuns apresentam em diversos momentos de suas falas enquanto se declaram incorporados pelos pretos-velhos é justamente essa necessidade de expansão do olhar para além de uma encarnação ou existência, mesmo que ela seja pautada por experiências traumáticas. Daí a fala de Samuel Resende/Pai Bastião de que a vida de cada um teria a insignificância e a singeleza de uma pequena folha sendo carregada pelo vento. Ao observarmos nosso entorno a partir da perspectiva dessa folha nossos padecimentos seriam muito maiores e praticamente tudo se configuraria como assustador. Quando nos afastamos e observamos de um ponto de vista ampliado (como seria a posição dos pretos-velhos) teríamos a real noção dessa pequenez, e o que era outrora atemorizante é destituído desse caráter.

Para exemplificar de maneira um pouco mais didática essa fala seguimos com o *Evangelho segundo o espiritismo* paralelamente a outros trechos das entrevistas. Ainda no capítulo das bem-aventuranças reservadas aos aflitos, há um tópico denominado “justiça das aflições”, em que, após uma ponderação acerca do caráter justo de Deus, conclui-se que todo e qualquer padecimento deve possuir uma causa plausível e, acima de tudo, legítima. A obra segue descrevendo as possibilidades de compreensão das aflições a partir de causas atuais, cujas origens estariam naquela própria encarnação; e a partir de circunstâncias oriundas de vidas passadas (KARDEC, 2009, p. 53-55). Foi justamente essa a justificativa que encontramos em algumas das entrevistas com os médiuns/pretos-velhos.

Iniciemos por dois relatos cujas narrativas se centram na apresentação de encarnações sucessivas como instrumentos de evolução espiritual, a primeira como senhores de escravizados e a segunda ocupando a posição destes. Transcrevemos a seguir trechos de Cíntia Lima/Vovó Cambinda e Pai João das Matas/Lucas Arias:

Se hoje essa nega cá compreende que muito antes dela ser nega, ela foi uma senhora de escravo, fia. E não sacrificó os fio, mas também não impediu, fia.

Então a nega preciso chegar a vive como nega para entende o que é o sofrimento, viu fia.⁵⁶

Eu contei duas encarnação. Duas. Foi assim. Como que eu cheguei a se preto veio. Antes de ser preto-veio, muito antes, antes, e porque sou da mata. Eu encarnei duas veiz, uma no meio da mata, lá em suas terra de Brasil que hoje é a capital do Amazonas. Como é o nome minha fia? Manaus. Esta época aí, mas ni se chamava ainda era Vera Cruz, nem ainda era a terra que é hoje. E vinha de outra terra, longe, e vinha pra aí, e nós mudamo pra aí e aí eu era como que se diz senhor, feitor de índio. Eu. João. Era feitor de índio. Minha famia escravizava os índio e trabaiava disso. Ce entende? Eu estudava a mente, eu era estudioso da mente. [...] Eu num era ruim, mas eu era o que me introduziram ser. Então se escravizava os índios e trabaiava aí pra defende as terra e tudo isso. Mas eu num era mal de mal, de ruim, não era. Mas também não era defensor dos escravo [...]. Por aí... depois com o passar do tempo, ao passar da lua, assim num é, eu tive um fio. Um gurizinho que pequenininho e ele morreu muito jovem. Pequenininho que só, por a frecha de um índio, de vingança assim, de dizer matai branco, entende? Mato ele. Aí foi uma tristeza que só. [...] Desde então eu deixei de estuda, deixei de tudo. [...] Mas acabei morrendo. [...] Depois de lua, na Aruanda, de lua no espaço, eu voltei de encarna, mas voltei como pretinho na Bahia. Voltei como escravo. E aí nasci escravo já. Lá na Bahia. Nasci escravo, cresci escravo, fui escravo. [...] Sofri o que muitas vezes eu fazia pros índio. Antes, no passado.⁵⁷

Ambos os relatos apresentam as vivências enquanto cativos como necessárias a uma compreensão mais profunda da dor de modo a modificar uma percepção que teria levado, em outras vidas, à inação frente a crueldade da escravidão. Interessante notar que nos dois trechos os entrevistados mencionam que não teriam sido “maus” ou “cruéis”, mas que tampouco se posicionaram de maneira enfática ou explícita contra a crueldade vigente, o que os teria levado à necessidade de compreender melhor o sofrimento daqueles que deixaram de defender. O meio encontrado para tanto seria vivenciar os mesmos sofrimentos que, outrora, teriam impingido ou em relação aos quais teriam se omitido. Conforme veremos no próximo tópico deste capítulo, ao se absterem de intervir de maneira mais direta, eles teriam demonstrado uma compreensão incompleta da mensagem de amor ao próximo. Retomando mais uma vez os escritos kardecistas, nos deparamos no Livro dos Espíritos, com a questão 642, em que Kardec inquire a espiritualidade se seria suficiente não fazer o mal. A resposta é bastante enfática: “Não: é preciso fazer o bem, no limite das próprias forças, pois cada um responderá por todo o mal que tiver ocorrido por causa do bem que deixou de fazer” (KARDEC, 2007, p. 229).

⁵⁶ Entrevista concedida por Cíntia Lima em 14 de agosto de 2018.

⁵⁷ Entrevista concedida por Pai Lucas Arias em 14 de fevereiro de 2019.

Nessa mesma linha, dialoguemos com o trabalho de Dias (2011, p. 221-222), em que ele transcreve entrevista realizada com o médium/Vovó Gabriel⁵⁸, num terreiro em Ribeirão Preto, São Paulo. O médium/Vovó Gabriel relata que teria tido três encarnações sucessivas como negro. A primeira delas em Angola, como homem livre. Na segunda ele teria nascido escravizado em terras brasileiras. Em suas palavras, teria tido uma vida marcada pelo ódio e pelo ressentimento, tendo lutado agressivamente o tempo todo para conquistar a liberdade. Por fim, teria sido assassinado no tronco. Em sua terceira vida, novamente como escravizado no Brasil, ele teria adotado uma postura de aceitação frente a sua condição, logrando, assim, aprender mais acerca dos “mistérios da vida e da espiritualidade” (DIAS, 2011, p. 222), tendo atuado como benzedor ao longo de uma existência longa e serena, a despeito de todas as mazelas. O pesquisador chama atenção para o fato de o ponto riscado de Vovó Gabriel ser constituído por três cruces de tamanhos distintos, cada uma correspondendo a uma de suas encarnações. A maior delas, central, estaria relacionada a sua experiência mais “revoltada” e, conseqüentemente, mais sofrida e dura. Justamente por isso, ela teria sido “a mais determinante em produzir os efeitos de evolução espiritual que hoje permitem a ele prestar caridade na umbanda como preto-velho” (DIAS, 2011, p. 222). A associação direta estabelecida entre a magnitude da dor, a dimensão de aprendizado e a estatura da cruz (explícita na forma do ponto riscado) é central e super didática para a compreensão do raciocínio apresentado pelos pretos-velhos.

A noção da dor enquanto “maestra” ou “professora” é comumente encontrada nos meios espírita-kardecistas e foi apropriada de maneira muito intensa pela umbanda. Os relatos acima demonstram a execução prática do clássico ditado popular de se colocar no lugar do outro, num exercício de empatia e compaixão, para só assim compreender de maneira plena seus padecimentos. Nos casos de Cíntia Lima/Vovó Cambinda e Pae Lucas Arias/Pae João das Matas, como a vivência num contexto escravista não teria sido suficiente para mobilizar sentimentos - e ações! - de empatia, ter-se-ia tornado necessária uma nova encarnação, agora na posição de vítima das atrocidades. O aprendizado, que poderia ter ocorrido ainda na primeira encarnação, só aconteceria de fato em função de um sofrimento mais direto.

Há que se ter em conta que, embora estejamos dando ênfase nessas narrativas, a elaboração de uma existência prévia enquanto senhor ou mesmo enquanto escravizado revoltado não é ponto comum entre os pretos-velhos. Muitos não mencionam acerca de vidas anteriores e não fazem nenhum tipo de associação com vivências enquanto algozes ou

⁵⁸ O autor não menciona o nome do médium.

rebeldes. Praticamente todos, entretanto, adotam uma postura de crença na justiça divina e de aceitação da dor enquanto instrumento de aprendizado.

Seguindo nossa análise gostaríamos de destrinchar de modo mais atento essa metáfora da cruz que é muito apresentada em termos retóricos e visuais nos terreiros, e que já vislumbramos no relato transcrito de médium/Vovó Gabriel. Esse símbolo da cruz é comumente associado ao conceito de dor, sendo encontrado em praticamente qualquer objeto ou representação associada aos pretos-velhos: nos pontos riscados, próxima às imagens, nos quadros e pinturas, entalhada nas bengalas, ou ainda nos rosários e terços que carregam. O local clássico de oferendas e entregas para os pretos-velhos são os cruzeiros, também conhecido como cruzeiros das almas, onde os fiéis sempre acendem velas brancas. As referências ainda emergem nos pontos cantados, como os que se seguem (ambos anotados durante as pesquisas de campo):

*Lá no cruzeiro das Almas, aonde as Almas vão rezar.
As Almas choram de alegria quando os filhos combinam
Também choram de tristeza quando não quer combinar.⁵⁹*

*Lá na beira do caminho, tinha uma cruz lá no chão...
Lá morreu o preto-velho, aiai. Tinha nome de Pai João.
Pai João morreu hoje, hoje mesmo se enterrou.
Sepultura de Pai João, aiai.
Já nasceu jardim de flor.⁶⁰*

Há uma série de excelentes trabalhos que tratam da aproximação entre a simbologia da cruz cristã com a cosmologia bantu⁶¹. Embora compreendamos e concordemos com dito paralelo, seguiremos direcionando nosso olhar para as leituras efetuadas sobre esse passado escravista a partir de uma ótica cristã-kardecista, salientando que esses olhares não são de modo algum excludentes. O conceito de cruz, seguindo a lógica kardecista, se erige a partir de dois pilares fundamentais, duas prováveis origens para os padecimentos com os quais nos defrontamos ao longo da vida: o primeiro associado ao conjunto de realidades e responsabilidades que nos são apresentadas pelo contexto em que estamos inseridos, com suas dificuldades, desafios e sofrimentos; e o segundo se vincula à necessidade de conviver e atuar

⁵⁹ Esse ponto é cantado nos três terreiros pesquisados em São João del-Rei.

⁶⁰ Ponto cantado principalmente no terreiro de umbanda, candomblé e jurema sagrada Associação Afro-Brasileira Casa do Tesouro, em São João del-Rei.

⁶¹ Ver: Malandrino (2010), Daibert (2015), Slenes (1999; 2015). Também tratamos desse assunto em pesquisa anterior, Rezende (2017).

na transformação de nossas próprias imperfeições e falhas, que também geram dores⁶². Há uma passagem transcrita no *Evangelho segundo o espiritismo* que resume bastante bem essa abordagem sobre a *cruz*: “Se alguém quer vir após mim [*Jesus*], que renuncie a si mesmo, carregue sua cruz, e siga-me” (KARDEC, 2009, p. 219). O “carregar” nossa cruz implicaria em compreender e de certa forma aceitar nossos padecimentos, respondendo a eles e atuando em qualquer instância da vida na chave do amor, almejando um melhoramento pessoal e de nosso entorno⁶³. Observemos novamente o poema/oração a seguir, retirado da epígrafe do livro *Fala, Preto-velho!* (PAI JOÃO DE ANGOLA (Espírito), psicografado por Wanderley de Oliveira, 2016). Alguns de seus versos são muito parecidos com um ponto cantado muito comum nos terreiros de São João del-Rei e de Montevideú, transcrito imediatamente depois.

*Foi um tempo de muita dor
foi um tempo de escuridão
Preto véio trabaivava
de chibata e pé no chão.
Foram dias de revolta
Desrespeito e solidão
Preto véio não recramava
Pruquê tava tudo bão.
Pai João não vai mais chorar
Pelos dias de provação
Pai João agradece ao Pai
Pois vi de perto a redenção.
Ei, Meu Jesus! Ei, meu Senhor!
Tem pena de nós, tem dó
Pai João acredita em Ti
Teu poder é bem maió.
Senzala de Deus é paz
Senzala de Deus é luz
Foi lá que eu senti a cruz
Foi lá que entendi Jesus.*

*Meu Pai Oxalá
Tenha pena de nós, Tem dó
Se as volta do mundo é grande
Seus poderes é maior.*

Depreende-se da passagem que o aprendizado acerca da realidade e dos próprios ensinamentos de Jesus só foi possível em função da “senzala”, que apesar de “muita dor”, da “chibata” e do “desrespeito e solidão” seguia sendo “de Deus”. A noção de fé nos desígnios

⁶² Esse resumo das noções kardecistas acerca da cruz foi efetuado a partir de diversos textos de Emmanuel (espírito), psicografados por Francisco Cândido Xavier. Destacamos: *Nossas Cruzes* (1964, p. 81) e *Suportar Nossa Cruz* (1971, p. 72).

⁶³ Embora o termo não seja utilizado no contexto kardecista ou umbandista, essa noção da cruz se aproxima enormemente do conceito de *karma* das religiões orientais, como o budismo ou o hinduísmo.

divinos perpassa a oração. A mensagem apresentada aqui se assemelha a um ponto que ouvimos algumas vezes no congá do senhor Antônio Laurindo, em que a “senzala” também pertenceria ao Senhor:

*Vovó Camba
Vem de Angola
Pra senzala do Senhor
Vem servindo de muamba
Pra filha de seu doutor
Vovó Camba ficou moça
E Cambinda carregou
Quando veio de sua senzala
Muita coisa ensinou*

Desse ponto também retemos a interpretação que se faz da vivência do cativo enquanto experiência de aprendizado, que poderia ser, posteriormente, transmitida. Essa percepção comunga com o que encontramos em quase todas as entrevistas, como exemplificado no trecho a seguir. A fala foi proferido por Pae Lucas Arias/Pai João das Matas após ser questionado sobre o que teria aprendido com a escravidão. Essa talvez seja uma das passagens mais profundas que tenhamos escutado ao longo da pesquisa e resume de maneira sublime os aprendizados advindos do sofrimento e as bem-aventuranças oriundas da aflição. Ao finalizar a narrativa todos os presentes (basicamente eu e os filhos-da-casa) se mostraram profundamente emocionados:

Oia, minha fia, [*o cativo*] ensino o que eu sou, ensino de tudo, ensino minha vida. Porque ensino que o valor não se dá pras coisas, não se dá pra carne física, não se dá pra o pataco, não se dá pra nada, se dá unicamente pro que se sente. O valor se dá pro sentimento. Se dá pro coração, se dá pras coisas boa que a gente faz nessa vida. E que tudo, tudo que nós faça - por mais injustiçado que nós seja -, pra prejudica o outro, sempre vai ser cobrado, sempre vai ser cobrado. Eu fui cobrado de todas pimenta que botei demais num prato, eu fui cobrado de tudo que eu fiz de errado, mesmo sendo escravo, mesmo sofrendo. Porque essa é a grandeza do espírito. Essa é a grandeza duma alma. É poder mesmo sofrendo, mesmo sendo machucado, não desejar o mal pro outro. Não querer ferir o outro. E não busca ações pro outro. Eu aprendi que o pão não é um pão de farinha de trigo. O pão vem daqui, o pão vem do coração [colocando a mão fechada sobre o peito]. Que a fome não é de comida física, que a fome é espiritual, que a fome é intelectual, que é o que alimenta o espírito. Não é comida que se enche a carne. Eu aprendi minha filha que no caminhar por mais lento que se vá. Sempre que se faça o bem, sempre que tenha fé, sempre que seja humilde e deseje o bem pra o outro, sempre vai ser recompensado. E a recompensa não vem de ouro nem de bronze, a recompensa vem sobre coisa maior. Sobre coisa muito maior que não dá pra botá em palavra. Eu aprendi a respeita minha essência, eu aprendi a respeita minha cor, minha raça [bate com força

no próprio braço]. Mas não porque ela fosse melhor, mas porque aprendi a respeita a mim mesmo. E podendo acreditar e vivendo minha filha, que não sempre nessa vida a gente vai te sempre a mesma raça e a mesma cor. Aprendendo a colocar no lugar do outro, aprendendo a vê o sofrimento do outro. Se eu hoje voltasse a se escravo, jamais ni minha vida que eu ia deseja mal pro meu senhor, jamais ni minha vida que eu ia te raiva dele, ou tenta de prejudica. Por o contrario. Eu ia busca o que é que lhe fazia sofre, o que é que lhe gerava tanto dano pra que ele pudesse faze tanto sofrimento assim. Porque o mal, minha filha, não se faz só porque sim, se faz em base um sofrimento, de uma revolta. E é o mesmo que nós passava na escravidão. Nós, cazi todo negro era bom, mas não todos. Mas cazi todo nego era bom, e muitos, e a maioria deles, foram cobrados e siguem sendo cobrados até o dia de hoje no plano espiritual por isso. Porque gera o mal ao outro, mesmo que nós sufra, não é válido. Ce entende? E a escravidão me ensino o que é ser livre. Porque sunces livre num sabe o que é liberdade. Ce entende? A escravidão me ensino não só o que é ser escravo. Porque o que eu menos fui na minha escravidão foi escravo. Eu fui muito mais livre de que na encarnação passada que eu escravizava. Me ensino que na vida nem tudo é aquilo que a gente vê. Que nem tudo é como o que se apresenta. Que as vezes o rei e a rainha são os negro e não a senhora que escravizava. Que as vezes quem tinha sangue de rei e que trazia coroa era quem tava limpando o chão. E não quem tava esculpindo nele. E é isso que eu trago, junto comigo.⁶⁴

Esse trecho é de uma beleza ímpar. Embora não cite nominalmente as dores e agruras do cativo elas surgem nas entrelinhas de todo o texto, demonstrando como cada elemento de sofrimento gerou em maior ou menor grau um aprendizado que ele apresenta como essencial para sua condição de evolução espiritual, permitindo que ele adquirisse o “posto” de preto-velho. A carência material, a ausência de dinheiro e a privação de posses teriam levado ao redimensionamento das hierarquias de valores, revendo as noções de riqueza como algo que não poderia ser encontrado em termos físicos. O padecimento do corpo através dos castigos e das feridas covardemente infligidas teriam permitido uma percepção ampliada acerca das possibilidades de resposta, de modo a romper uma espiral de ódio que se perpetuaria indefinidamente. A escassez de alimentos levando a uma compreensão sobre as reais necessidades do espírito, muito mais vinculadas à um aprendizado moral que à subsistência do corpo. As dificuldades usualmente associadas à velhice e que são comumente utilizadas para qualificar as formas de atuação dos pretos-velhos, de lentidão e vagareza, se apresentam aqui como passos firmes em direção a uma conquista maior, também dissociada do mundo material. A discriminação em função da cor da pele teria permitido entrever distintos aspectos acerca das razões que levariam uma pessoa a agir de maneira atroz, além de gerar a certeza de que a noção de inferioridade cruelmente imposta pelo sistema escravista

⁶⁴ Entrevista concedida por Pai Lucas Arias em 14 de fevereiro de 2019.

careceria de nexos. O cerceamento da liberdade possibilitando o repensar do próprio conceito de *ser livre* (elemento que demandou a redação de um tópico à parte, daqui a algumas páginas, dada sua profundidade). E, por fim, a própria desconstrução das noções materiais de posições hierárquicas a partir da lógica de existências múltiplas.

A ênfase no aprendizado e nas lições que teriam sido adquiridas a partir da experiência no cativeiro acabaria se sobrepondo às agruras, conforme demonstrado no depoimento a seguir, que encerrou a entrevista de Valéria/Preta-velha:

Nega ta quelendo até chola! Ocê fezi nega pensa tanto de coisas boas, o tanto que foi das ruim, mas teve mais boa do que ruim, fía. Valeu a pena⁶⁵.

Essa leitura de mundo encontra eco na literatura espírita. No livro *O escravo: da África para a senzala*, de Antônio Carlos (Espírito), psicografado por Vera Lúcia Marinzeck de Carvalho (2017), encontramos as seguintes passagens acerca do preto-velho Bastião:

Essa minha existência foi de muito aprendizado. Muito proveitosa!” [*fala do preto-velho Bastião*] “-Aprendizado? Você nem aprendeu a ler e a escrever – João sorriu. – Isso é verdade, porém aprendi muitas outras coisas: a repartir o pouco, tentei amenizar dores, esforcei-me para me educar e dar bons exemplos para outros melhorarem”. (ANTÔNIO CARLOS (Espírito), psicografado por Vera Lúcia Marinzeck de Carvalho, 2017, p. 170).

Fica claro em toda essa interpretação aquilo que comentamos no início deste tópico, acerca da necessidade de leitura dessa elaboração mnemônica a partir de uma visão que extrapola uma única existência. O conceito de múltiplas vidas ou reencarnações, e da inexorabilidade de uma caminhada associada ao conceito de “evolução espiritual” capitaneado pela noção de melhoramento e sublimação de valores e sentimentos é fulcral para se compreender essas passagens. A manutenção dessa perspectiva é essencial para que possamos compreender o próximo tópico, em que abordaremos a mansuetude normalmente associada aos pretos-velhos e comumente defendida pelos médiuns quando se declaravam incorporados.

5.3.3 Bem-aventurados aqueles que são brandos e pacíficos⁶⁶ / Amai os vossos inimigos⁶⁷

⁶⁵ Entrevista concedida por Valéria Souza em 20 de fevereiro de 2018.

⁶⁶ Título do Capítulo IX do Evangelho segundo o Espiritismo (KARDEC, 2009, p. 95), referência a Mateus 5: 5-9.

*Não desprezes o amor e o perdão
Porque são armas poderosas*⁶⁸

Martin Luther King defendia que: “O pacifismo não é submissão irrealista ao poder malévolo, [...]. É, em vez disso, o enfrentamento corajoso do mal pelo poder do amor, na crença de que é melhor ser objeto do que sujeito da violência” (KING, 2014, p. 42). A elaboração memorialística empreendida pelos médiuns/pretos-velhos coaduna com essa noção defendida pelo ativista norte-americano. A promoção da brandura, da paciência e da compreensão das razões por trás da crueldade do outro são alguns dos elementos que afloraram ao longo de nossa pesquisa. As justificativas para adoção desse padrão de comportamento remetem, em diversos momentos, aos ensinamentos do evangelho, aludindo sempre à necessidade de um comportamento benevolente para com todos, independentemente da forma como o outro teria se portado. Observemos as passagens que se seguem e que exemplificam bem esse comentário. Elas foram proferidas por Pae Lucas Arias/Pai João das Matas e Rachel Melo/Pai Benjamim:

Porque essa é a grandeza do espírito. Essa grandeza dum alma. É poder mesmo sofrendo, mesmo sendo machucado, não desejar o mal pro outro. Não querer ferir o outro.⁶⁹

Uma grande lição que todo mundo tem que pensa filha: primeiro mandamento. Que é amar ao próximo como a si mesmo. [...] E que todo mundo tem que amar o próximo. Seja negro, seja branco, seja amarelo, seja qualquer um.⁷⁰

Ambas as passagens são elaboradas a partir das noções evangélicas de amar o próximo sem condicionantes ou limitações. Emmanuel (Espírito), em trecho psicografado por Francisco Cândido Xavier, ao analisar o versículo referente à bem-aventurança dos mansos aponta que: “A sabedoria é calma e operosa, humilde e confiante. [...] Se pretendes, pois, a subida evangélica, aprende a auxiliar sem distinção” (2016, p. 61). Nas falas dos médiuns/preto-velhos, uma vez mais o cativo é instrumentalizado para que essas mensagens morais mais profundas possam ser apresentadas e defendidas. Argumentar pela

⁶⁷ Título do Capítulo XII do Evangelho segundo o Espiritismo (KARDEC, 2009, p. 118), referência a Mateus 5: 44.

⁶⁸ Trecho da poesia “Amor e perdão”, do Livro VI, *À volta da fogueira*, de Paula Chiziane (2018, p. 138).

⁶⁹ Entrevista concedida por Pai Lucas Arias em 14 de fevereiro de 2019.

⁷⁰ Uma grande lição que todo mundo tem que pensa fia, primeiro mandamento: que é amar ao próximo como a si mesmo. [...] E que todo mundo tem quem ama o próximo. Seja negro, seja branco, seja amarelo, seja qualquer um. Entrevista concedida por Rachel Melo em 23 de janeiro de 2019.

aplicação de conceitos como brandura e mansuetude em contextos menos cruéis em termos de práticas e instituições exige um esforço menor que interpretá-los à luz do cenário escravista. Há uma enorme tendência de esperarmos a adoção de respostas agressivas e violentas frente a comportamentos que também se pautem por esses valores. É extremamente significativo que haja no ambiente dos terreiros de umbanda uma construção de memória que se afaste desse padrão e defenda um caminho não só de conciliação pacífica, mas de desenvolvimento de sentimentos de amor por seu algoz - consubstanciado na noção do “*Amai os vossos inimigos*”.

Ao longo dos muitos anos de pesquisa pude acompanhar inúmeras vezes os consulentes mencionando aos médiuns durante os rituais em que se declaravam incorporados um pouco de seus desentendimentos e confrontos com parentes, companheiros de trabalho, vizinhos... Após ouvir pacientemente o desabafo, o conselho passava invariavelmente por uma sugestão de oração por aquela pessoa de modo a serenar os sentimentos de raiva ou rancor, e envolvê-la em sentimentos mais nobres e amorosos. Associada à oração seriam feitas entregas ou trabalhos específicos de acordo com o caso. Estes normalmente demandavam um banho com ervas, a limpeza da casa com o uso de folhas e sal grosso, o uso de patuás ou colocação de sementes, pedras, flores e potes de água em locais específicos. Sempre como forma de *proteção, defesa* ou *limpeza espiritual*, nunca como instrumento de *ataque*. Esse ponto é essencial para termos uma real noção das formas de atuação que são elaboradas pelos pretos-velhos nos terreiros e como elas pautam a atuação das casas pesquisadas. Não posso afirmar que seja esta a regra na umbanda, mas essa foi a realidade que encontramos nas casas que acompanhamos para a elaboração da tese, tanto em São João del-Rei quanto em Montevideu. Como temos defendido, as lições apresentadas a partir de memórias elaboradas sobre o cativo são atualizadas para o contexto atual. Se outrora a prática defendida era de não violência frente os senhores ou feitores, ela se mantém nas situações mais diversas atualmente. Observemos a fala de Rachel Melo/Pai Firmino, que remete de maneira direta a esse tema a partir de outro trecho do Evangelho:

Vosmecês deve, todos nessa terra, inclusive eu, né filha, que tô do lado de cá, pedir proteção ao Pai Oxalá e seguir os ensinamentos que ele deixou. Se eu te bater dum lado, dê a outra face. Não é que você está sendo bobo, vosmecê está sendo humilde. Não se leva nada mais do que isso para esse lugar onde hoje eu me encontro. [...] Trate bem todas as pessoas que passa pelo seu caminho. Mostre pra aquela pessoa que ela é uma pessoa de valor, mesmo que não seja. Porque nessa terra, só se leva o bem que se fez.⁷¹

⁷¹ Entrevista concedida por Rachel Melo em 10 de junho de 2018.

A defesa do dar a outra face frente uma agressão talvez seja o exemplo maior de abnegação, humildade, confiança numa justiça divina e, em última instância de amor ao próximo. Transcrição direta de um trecho do Sermão da Montanha replicado no evangelho de Mateus e cuja passagem ocupa um capítulo inteiro do *Evangelho segundo o espiritismo*⁷², oferecer a outra face teria sido a revisão apresentada por Jesus à lei outrora instituída do “olho por olho, dente por dente”. Segundo esta última obra, através dessa fala Jesus não teria interditado a possibilidade de defesa, mas simplesmente condenado a violência e a vingança (KARDEC, 2009, p. 121). Há um texto escrito por Emmanuel (Espírito), psicografado por Francisco Cândido Xavier que comenta esse trecho do Evangelho e merece especial atenção já pelo título “Resistência ao mal”: “Oferecer a face esquerda, depois que a direita já se encontra dilacerada pelo agressor, é chamá-lo à razão enobrecida, reintegrando-o, de imediato, no reconhecimento da perversidade que lhe é própria” (2016, p. 134). Esse trecho dialoga de maneira muito direta com a fala de Rachel Melo/Pai Firmino, ao mencionar que o ato de apresentar a outra face poderia lembrar o próprio agressor que ele seria uma pessoa de valor, chamando-o, de certa forma, à razão.

É possível estabelecer um paralelo aqui com alguns romances abolicionistas que, a despeito de não se referirem diretamente ao trecho do Sermão da Montanha, deixam entrever sua prática, sobretudo no que se refere a esse reconhecimento da própria crueldade frente ao oferecimento da outra face pela vítima. Em *A cabana de Pai Tomás*, de Harriet Beecher Stowe, no capítulo que narra a morte do personagem que dá título à obra, descreve-se seu açoitamento por parte de Sambo e Quimbo, mencionando-se sobre estes: “Aqueles almas duramente empedernidas sentiram-se comovidas: -Tomás, fomos cruéis contigo...” (STOWE, 1966, p. 69). Algo parecido se dá em *Úrsula*, romance abolicionista brasileiro do século XIX, escrito por Maria Firmina dos Reis. Ao ser defrontada com uma situação em que seria seguramente agredida a personagem Mãe Susana opta por evitar a fuga e enfrentar seu suposto algoz. A reação do agressor, entretanto, foi um pouco distinta:

O ex-feitor deu então as rédeas ao seu cavalo; deixou passar aquela vítima resignada de tão implacável cólera, e tocado pela sublime brandura daquela velha africana, lamentou profundamente a sorte mesquinha e horrível que lhe preparara o comendador, que em sua insânia parecia despenhar-se irremissivelmente nos abismos do inferno (REIS, p. 2018. 110).

⁷² Capítulo XII – Amai os vossos inimigos (KARDEC, 2009, p. 118).

Em ambas as passagens os algozes são de certa maneira tocados pela postura não combativa ou agressiva dos escravizados, comovendo-se e revendo seus padrões de comportamento.

Conforme já mencionamos em outro momento, a noção de caridade, herdada sobretudo do kardecismo, é central na umbanda. Boa parte dos pais ou mães-de-santo resumem a religião nesta palavra. A foto de capa na página do *Facebook* do Centro Umbandista de Caridade Nossa Senhora Aparecida, em Montevideu por exemplo, apresenta a seguinte frase: “*Umbanda es la manifestación del espíritu para la practica de la caridade*”, texto atribuído ao Caboclo das Sete Encruzilhadas. Diretamente associada a ela temos ainda a presença recorrente dos termos *amor* e *paz*. Cabe lembrar aqui que a noção de *caridade* segundo a questão 886 do *O livro dos espíritos* perpassa três elementos básicos: a benevolência para com todos, a indulgência frente às imperfeições alheias e o perdão das ofensas (KARDEC, 2009, p. 294-295). Conforme temos visto, os três elementos permeiam as falas dos médiuns/pretos-velhos. Transcreveremos a seguir algumas passagens que resumem de certa maneira esses três elementos a partir de construções mnemônicas associadas ao cativo. Trechos, respectivamente, de Flávio Costa/Pai Jacob, a continuação da fala de Pae Lucas Arias/Pae João das Matas, parcialmente transcrita anteriormente, e de Pae Alexander Silvera/Africano:

Fia, nego cá carrega o nome da falange de Pai Jacob de Aruanda. Nego é um nego véio, nego teve muita passagem já, mas nego viveu um tempado de muito sofrimento, de muita tortura, e nego já fico na carne viva, por causa da crueldade dos humano, mas nego nunca guardo raiva, guardo remorso, cada chicotada que nego levava, nego olha para o Pai, pedia misericórdia que o Pai tivesse misericórdia daquele irmão que por ignorância chibatava nego, maltratava nego.⁷³

Se eu hoje voltasse a se escravo, jamais ni minha vida que eu ia deseja mal pro meu senhor jamais ni minha vida que eu ia te raiva dele, ou tenta de prejudica. Por o contrario. Eu ia busca o que é que lhe fazia sofre, o que é que lhe gerava tanto dano pra que ele pudesse faze tanto sofrimento assim.⁷⁴

E eu aprendi na vida mesmo, e depois compreendi no mundo espiritual que não tinha que ter rencor, medo ao homem branco. Eu compreendi que ele

⁷³ *Azi fia, azi nego cá azi carrega o nome da zi falange de Pai Jacob de Aruanda. Azi nego é um zi nego véio, azi nego teve muita zi passagem já, mas a zi nego aza viveu um tempado de muito zi sofrimento, aza de muita tortura, e zi nego, zi fia, aza já zi fico na za carne zi viva, por causa da za crueldade dos humano, mas zi nego nunca zi fia, azi guardo zi raiva, guardo zi remorso, azá cada chicotada que zi nego zi levava, azi nego zi olhav apara zi Pai, aza pedia misericórdia zi fia, que zi o Pai tivesse misericórdia daquele zi irmão que pur ignorância azi chibatava zi nego, zi maltratava zi nego.* Entrevista concedida por Flávio Costa em 1º de agosto de 2019.

⁷⁴ Entrevista concedida por Pai Lucas Arias em 14 de fevereiro de 2019.

tinha más medo que nós. E ele não conhecia a nós. Por isso, ele não compreendeu o que nós queríamos.⁷⁵

Indulgência e benevolência são claramente percebidas nesse processo de busca por uma elucidação acerca do comportamento cruel e desumano empreendido contra os escravizados. E é justamente esse tipo de elaboração memorialística que auxilia na caminhada rumo ao perdão. Observar o ato de infligir dor ao próximo como o resultado de um sofrimento anterior e interior muito grande ou como uma ignorância com relação a sentimentos amorosos destitui o algoz da culpa pela sua atitude. O grande problema deixa de ser o capataz ou o senhor. Passa-se a enxergá-lo como um irmão (no sentido cristão do termo) que demandaria maiores cuidados e ensinamentos acerca do amor e da comunidade que estava, até então, subjugando de maneira cruel. Em diversos textos o espiritismo-kardecista trata sobre os impulsos que levariam a comportamento violentos e perversos, mas talvez o que melhor resume essas interpretações seja um trecho do livro de Joanna de Ângelis (Espírito), psicografado por Divaldo Franco⁷⁶: “O ser humano erra por *ignorância* ou *rebeldia*” (JOANNA DE ÂNGELIS (Espírito), psicografia de Divaldo Franco, 2014, p. 8). Esses dois elementos seriam oriundos de uma necessidade de autodefesa e de orgulho, impedindo uma ponderação racional de seus próprios atos, despindo-os de compaixão. Coincidência ou não foram justamente os dois aspectos que emergiram durante as entrevistas.

As construções que vão sendo realizadas a partir desse olhar mais analítico e de certa forma condescendente no que tange ao comportamento agressivo de outra pessoa guardam relação muito direta com as distintas visões que vão sendo elaboradas acerca da liberdade. Perdão, superação e despojamento são alguns dos conceitos emaranhados nessa intrincada trama que forja cotidianamente os distintos olhares sobre o que implica *ser livre* nos discursos dos médiuns/pretos-velhos. Seguimos com as lentes do espiritismo-kardecista nessa análise, para a qual convidamos o leitor a nos acompanhar no subitem a seguir.

5.3.4 Os sentidos da liberdade nos terreiros umbandistas

Ao longo das conversas com os médiuns/pretos-velhos a pluralidade - ou, conforme veremos a seguir, dualidade - das visões acerca da liberdade foi aflorando de maneira muito

⁷⁵ Entrevista concedida por Pae Alexander Silvera em 13 de junho de 2019.

⁷⁶ Divaldo Franco é, atualmente, um dos maiores expoentes do espiritismo kardecistas no Brasil e no mundo. Autor de mais de 250 livros psicografados, ele é um dos fundadores e responsáveis pela Mansão do Caminho, instituição de caridade que atende cerca de seis mil pessoas diariamente em Salvador, Bahia.

explícita. Boa parte dos comentários sobre o processo abolicionista remetiam diretamente a dois momentos históricos que se mostraram chave para a elaboração das memórias de liberdade: a Lei do Ventre-Livre e a Lei Áurea⁷⁷. A proibição do tráfico tangencia uma das falas, ainda que superficialmente. Em diversas conversas esses marcos receberam leituras bastante críticas por parte dos médiuns durante os rituais de incorporação. Ao mesmo tempo em que eram vistos como relevantes por interferirem na realidade dos escravizados, eram percebidos muitas vezes como insuficientes. Essa libertação *legal* era contraposta a uma libertação *factual*, sendo esta inacessível em função da ausência de um suporte governamental ou mesmo social para inserção nas realidades do momento, - percepção que encontra eco atualmente. Para efeitos analíticos denominaremos essa abordagem de visões sobre uma *liberdade social*, em diálogo constante com os trabalhos de Chalhoub (2011) e Lugão e Mattos (2005). Um segundo conjunto de falas empreende caminho um pouco distinto e constrói uma noção de liberdade assentada de maneira muito firme em valores espirituais, transcendentais, diretamente vinculados à noção do perdão. Analisaremos essa concepção sobretudo a partir da fala de Pai Lucas Arias/Pai João das Matas.

Iniciemos analisando as narrativas de Rachel Melo/Pai Benjamim. Logo no início da entrevista ela faz questão de se apresentar da maneira transcrita na primeira passagem:

Quando vim nessa terra eu já num peguei a parte que era que os nego vinha de longe. [nasceu aqui] – sô dessa terra. Meu pai e minha mãe não. Nem meus irmão. Eu fui o caçula já não tinha mais tempo da minha mãe tê mais fio né fia. Aí eu nasci eu já era, já nasci na lei nessa lei do vento livre né?⁷⁸

Tinha um tempo que essa moça [*filha dos senhores da fazenda*] fazia eu ficar sentado, fazendo ledor. Essa moça falava assim. Você nasceu livre, vosmecê tem que aprender a ler e a escrever. E fazer conta. Num deixa os outro faze ocê de bobo. Era uma moça formosa. A moça muito formosa que morava nessa fazenda. Eu nasci livre e a moça gostava deu. Quando eu nasci ninguém não podia nem faze vendedor, né fia? Hehehehe. Nem vende e nem bota pra trabalhar igual punha os otros nego. Eu tive essa experiência, fia. Foi uma experiência boa, porque eu vi o lado de cá e o lado de lá. Eu vi os lados dos nego e vi o lado dos branco. [...] Nasci negro, mas num nasci escravo. Nasci de mão de parteira, não nasci de mão de homem de branco [*médico*].⁷⁹

Interpretamos como extremamente significativo a reelaboração vocativa da Lei do Ventre-Livre para Lei do Vento Livre. A noção de liberdade associada ao elemento natural é óbvia, além de poética. Ao refletirmos sobre as características do vento, aquela que sobressai

⁷⁷ Cabe anotar que a Lei dos Sexagenários não apareceu em nenhuma entrevista.

⁷⁸ Entrevista concedida por Rachel Melo em 23 de janeiro de 2019.

⁷⁹ Entrevista concedida por Rachel Melo em 23 de janeiro de 2019.

é, sem dúvida, a impossibilidade de aprisioná-lo, retê-lo e, conseqüentemente, negociá-lo. É possível estabelecer, nesse ponto, um diálogo com o trabalho de Sidney Chalhoub (2011), sobretudo quando ele apresenta as transações de compra e venda de seres humanos como um dos aspectos mais traumáticos da escravidão na percepção dos próprios cativos (p. 29. 2011). O impeditivo legal a sua venda foi o elemento prontamente ressaltado por Rachel Melo/Pai Benjamim ao tratar de sua condição de “vento-livre”. É interessante pensar que justamente o fato de ter nascido sob os auspícios dessa legislação teria proporcionado, segundo essa elaboração mnemônica, a possibilidade de vivência nos dois principais estratos sociais do período, permitindo uma convivência tanto com os demais escravizados quanto com os senhores (sobretudo senhoras) brancos durante sua juventude. Outra passagem que merece uma atenção especial é o destaque dado ao fato de, a despeito de ser negro, não ter nascido escravo (“*Nasci negro, mas num nasci escravo*”). Tem-se aqui uma construção sintática que demonstra o ineditismo e a importância dados a essa realidade, e reforça a relevância dessas leis abolicionistas que precederam a Lei Áurea na elaboração da memória coletiva sobre o período. Observemos a continuação do relato de Rachel Melo/Pai Benjamim, interrompido por diversos silêncios e baforadas de cachimbo, principalmente nos trechos finais:

Quando eu já tava bem grandinho, já tava um rapazinho, né? Quando cabo os escravo [*Lei Áurea*], meu pai e minha mãe já tava veinho. Esses ainda viveram na fazenda porque fico sem ter pra onde ir. Não tinha dongo [*dinheiro*], num tinha casa, num tinha terra, num tinha nada. Aí fico morando lá na fazenda mermo. Eu parti pra esse mundão. Porque eu era jovem. Cheio de ideia na cabeça. [...] Porque quando saí de lá, eu saí nesse mundo veio grande sem portera procurando o que fazê. Pernoitando em qualquer lugar, né fia. Pedindo o que comê. O que vesti a gente ficava com o que tinha mesmo. Fui parar numa cidade grande. Numa cidade grande, eu consegui o que fazê. Cada hora fazia uma coisa, trabaiava em venda, venda fia, era onde vendia as coisa de comê. Trabaia em venda porque eu sabia fazê conta. Trabaiei em venda, trabaiei capinando horta dos outro. Em troca ganhava comida, ganhava panado [*roupa*] e assim a gente foi vivendo. [...] Eu era um nego sonhador e fui embora, né fia. Fui andando, andando, de terra em terra. [...] Eu era cheio de sonho. Era um nego cheio de sonho. Sonhava em ter uma família, em ter um casuá [*casa*], em ter o que come, o que vestir... Eu sonhava muito nessa época. [...] Imagina um preto, sem rumo, sem dongo, sem nada. Muitos sonhos foram embora, né fia...⁸⁰

Seguindo uma das visões de liberdade apresentada por Sidney Chalhoub (2011, p. 98), esse valor pode ser aqui interpretado a partir do não cerceamento dos direitos a escolhas básicas, como onde viver, com o que trabalhar ou a quem servir. Explorar esse “mundo velho sem porteira” livremente. “A autonomia de movimentos e maior segurança na constituição de

⁸⁰ Entrevista concedida por Rachel Melo em 23 de janeiro de 2019.

relações afetivas” (CHALHOUB, 2011, p. 98) - consubstanciadas na passagem em que Rachel Melo/Pai Benjamim trata dos sonhos -, esbarra, entretanto, numa realidade extremamente dura e em descompasso com os avanços legais. Ingressemos, então, nos processos de construção mnemônicas mais críticas com relação a esse período. Vejamos as falas de Cíntia Lima/Vovó Cambinda e Rachel Melo/Pai Benjamim:

Nega fala procê que hoje entende, não foi assim já tão formoso [*a abolição*] quanto parece não, viu fia? Porque de que adianta suncê libera os negros, mas não dar moradia, nem trabalho, fia? Então muito nego que tinha cá a liberdade, teve que vorta ne fia? Já não tinha aonde vive, o que come, fia. O tempo demoro ainda. Para esses negos sobreviver, fia, demoro. Foi melhorando, mas ainda não é do jeito que precisa.⁸¹

Fia, todo mundo achava que ia se um dia formoso [*abolição*], não que não foi um dia formoso, foi um dia muito triste. Porque os nego num sabia o que fazer da vida deles. Eles ficaram assim: se sair da fazenda vai pra onde? Se deixar de ser escravo vai fazer o que? O que eles sabiam fazer era só aquilo ali. O que sabiam fazer era labuta de engenho. Os coronel num ia pagar. Porque os coronel já tinha o povo que tava lá. Teve muito nego que foi embora dessa terra, fia. Porque num tinha o que dá pra família. Compreende o que to falando? [*Questiono se ele estaria mencionado casos de suicídio e ele anui com um movimento lento de cabeça e uma baforada no cachimbo*]. Foi um tempado muito triste, até as coisas se ajeita. Porque nego fia, num era considerado gente. Nem nessa terra, nem terra nenhuma. As moças principalmente muitas viraram prostituta. Porque num tinha labuta pra elas. Não faço juízo delas não. Era o que elas tinha pra dá, né fia. A gente dá aquilo que tem. Num é? [...] Porque depois da libertação, fia, teve muito escravo. Muito escravo. Que continuo escravo porque num tinha pra onde ir. Trabaivava em troco de comida, na fazenda, né fia. Nesses cafezal, nesses de açúcar, nesses de cata oro, tudo em troco de comida. Isso num é se livre, né fia. Num era uma escravidão aonde era vigiada, mas num tinha, num tinha liberdade, num tinha dongo, num podia sai porque num tinha como.⁸²

⁸¹ *Zi nega fala procê que hoje zitende, não foi assim já zi tão formoso quanto parece não, viu fia! Porque de que zi adianta sunce libera os nego mazi num dazi morador nem tabucador pa ele, fia? Izi então zi muito nego que zitinha za cá za liberdade, izi teve que zi vorta ne fia? Já num tinha z aonde vive, o que come, fia. Zi o tempo demoro ainda fia. Esses nego zi sobrevive, fia, za demoro. Foi miorando ne fia, mas inda zi é do jeito que ziprecisa ne fia?* Entrevista concedida por Cíntia Lima em 14 de agosto de 2018.

⁸² *Fia, todo mundo achava que ia se um dia formoso [abolição], não que não foi um dia formoso, foi um dia muito triste. Porque os nego num sabia o que fazer da vida deles. Eles ficaram assim: se sair da fazenda vai pra onde? Se deixar de ser escravo vai faze o que? O que eles sabia faze era só aquilo ali. O que sabia faze era labuta de engenho. Os coronel num ia pagá. Porque os coronel já tinha o povo que tava lá. Teve muito nego que foi embora dessa terra, fia. Porque num tinha o que dá pra famia. Compreende o que to falando? [tiro a própria vida?] acena que sim. Foi um tempado muito triste, até as coisa se ajeita. Porque nego fia, num era considerado gente. Nem nessa terra nem terra nenhuma. As moça principalmente muitas viraram prostituta. Porque num tinha labuta pra elas. Num faço juízo delas não. Era o que elas tinha pra dá, né fia. A gente dá aquilo que tem. Num é?* Entrevista concedida por Rachel Melo em 23 de janeiro de 2019.

Mônica Souza (2006) encontrou elaborações muito semelhantes em sua pesquisa no Rio de Janeiro. No primeiro trecho a autora se refere à entrevista com a médium/Vó Maria do Rosário, no segundo transcreve de maneira indireta a fala de médium/Pai Antônio:

A história da preta-velha Maria do Rosário, da Seara do Caboclo Flecheiro, é ilustrativa neste sentido: A abolição libertou os pretos, mas eles foram para outro tipo de escravidão, moram em favelas e continuam como no passado sem assistência médica ou educação, entendeu? (SOUZA, 2006, p. 137)

Da liberdade mesmo, não lembrava muita coisa, porque, dizia, foi mentira. Continuou tudo em separado, casa de fé e escolas para brancos. De mudança mesmo não se recorda, pois sempre havia lugar de preto e lugar de branco. (SOUZA, 2006, p. 158-159).

Questões como a permanência ou abandono das antigas fazendas, bem como a possibilidade de mobilidade geográfica enquanto estratégia de sobrevivência também ecoam as conclusões de trabalhos como o de Mattos e Lugão (2005), ainda que com algumas nuances. As dúvidas com relação ao término da escravidão afloram, por exemplo, das falas de D. Zeferina - cujo relato trata das memórias que ouviu acerca do dia em que os escravizados foram oficialmente comunicados sobre a abolição da escravidão: “E agora? Como ia ser pra alimentar aqueles meninos todos lá? [...] “Teve um bocado de bobo que ainda chorou, chorou porque não sabia como é que ia comer, como é que ia viver. Só conhecia ali a fazenda.” (LUGÃO; MATTOS; 2005; p. 114). Os sentidos da liberdade são aqui relativizados. Ainda que a ruptura dos laços legais da escravidão seja percebida como essencial, seu alcance prático é questionado. É interessante notar como essas passagens vão de encontro à maneira como o dia treze de maio é celebrado nos terreiros (descrito com maior riqueza de detalhes no capítulo anterior). O ambiente de festa, alegria e comemoração nos centros umbandistas, dá lugar a essas construções discursivas mais melancólicas, críticas e circunspectas.

As concordâncias entre os processos de construção mnemônica desses trabalhos com os descendentes de escravizados e nossa pesquisa nos terreiros diminuem, entretanto, quando observamos o impacto dessas dificuldades ou dúvidas sobre o próprio conceito de liberdade. Não afloram questionamentos acerca desse conceito nas entrevistas de Mattos e Lugão (2005). Em todas as falas transcritas, o marco da abolição é essencial para a percepção que se tem sobre a contraposição entre ser cativo e ser livre (que passam a receber a alcunha de “libertos” - no relato de M.L.F. -; ou “colono” - nas palavras de Benedita⁸³). Durante nossas conversas com os médiuns/pretos-velhos, fomos interpelados recorrentemente acerca dos

⁸³ LUGÃO, MATTOS; 2005; p. 115-117.

reais sentidos da liberdade. Retomando mais uma vez a entrevista com Rachel Melo/Pai Benjamim:

O que é liberdade? Depende do que é liberdade pra cada um. Foi uma grande lição que tirei, porque nasci livre, mas até uns 17, 18 ano num vivi livre. Primeiro por causa da cor. Apesar deu ter o papelado que eu era livre. Que eu nasci na época que já era livre. Num adiantava muito não ne fia. Que que papel adianta? Meu pai, minha mãe num era livre, num adiantava muito pra esse nego nessa época. Uma grande lição [*que a escravidão teria trazido*] é de pensa o que é liberdade pra vosmecê.⁸⁴

Há duas chaves de leitura dessa passagem. A primeira que compreende o racismo também enquanto mecanismo cerceador de liberdade. Ao inviabilizar oportunidades, ignorar competências e qualidades e restringir movimentos e perspectivas em função de um olhar discriminatório da cor da pele impomos correntes simbólicas nas plenas possibilidades de movimentação, crescimento e vivência de um grupo. Um segundo olhar nos leva a refletir sobre o caráter comunitário do conceito de liberdade. Oferecê-la somente a uma parcela da sociedade inviabilizaria que ela pudesse ser plenamente vivenciada por todos.

Antes de finalizar essa análise acerca dos sentidos de uma liberdade social, faz-se necessário refletir acerca das construções mnemônicas associadas à figura da princesa Isabel. Lembro que a primeira festa dedicada aos pretos-velhos que acompanhei em São João del-Rei, em treze de maio de 2004, na Associação Afro-Brasileira Casa do Tesouro (terreiro que pesquisamos durante o mestrado), teve a participação de um grupo de congada de crianças da cidade de Tiradentes. Na ocasião, o terno ingressou no terreiro pouco depois que os médiuns já se declaravam incorporados entoando uma canção em homenagem à princesa. Uma visão positiva com relação à essa figura e seu papel no processo abolicionista ainda é bastante compartilhada nas casas de umbanda, ainda que não destituída de críticas e questionamentos. Vejamos a seguir os comentários de Rachel Melo/Pai Cipriano e Rachel Melo/Pai Benjamim:

Uma moça muito formosa, a ideia que eu tenho que ela é uma muie que queria fazê a mudança que eu sempre acreditei. A mudança que eu acreditei que Deus, Pai Oxalá ia trazer pros nego muda de vida. Ela era uma moça formosa, embora ela num conhecia, mas a gente sabia porque escutava fala. Chegava nos ouvidos dos nego. Ela num gostava que os nego fizesse tanta labuta, tanto sofrimento⁸⁵.

Uma dama [*se referindo à princesa*] que oiava o nego como os oio de gente. Não oiava os nego com oio de escravo. Ela falava que preto também é

⁸⁴ Entrevista concedida por Rachel Melo em 23 de janeiro de 2019.

⁸⁵ Entrevista concedida por Rachel Melo em 15 de janeiro de 2019.

gente. O sangue do preto é o mesmo do branco. Era o sonho dela desde muito antes dela escreve esse papelado. E isso trouxe muito problema pra ela fia. Porque na época os como é que se fala nessa terra, os que tinha dongo [*dinheiro*] fia, num gostava nem de pensa em deixa acaba a escravidão, né fia. Ela tinha muito sonho de vê essa terra grande que vosmecês mora diferente. Sem ter escravo nenhum.⁸⁶

É interessante notar aqui como essa elaboração mnemônica observa as ações da princesa sob uma ótica moral, estabelecendo um ponto de contato entre os discursos encontrados nos terreiros pesquisados e o trabalho de Robert Daibert (2001). É corriqueiro que os médiuns/pretos-velhos destaquem as qualidades morais da Princesa Isabel. Sua preocupação com os sofrimentos dos antigos escravizados, bem como sua caridade e compaixão costumam ser carinhosamente salientados (DAIBERT, 2001, p. 177). A apropriação de Isabel enquanto “redentora”⁸⁷ - muito presente nas primeiras décadas do século XX, como demonstrado pelo autor -, adquire, hoje em dia, contornos bem mais sutis e discretos, embora ainda ressoe. Quando Rachel Melo/Pai Benjamim menciona que o sonho de observar uma terra sem escravidão teria ocasionado “problemas” para a princesa, temos essa percepção, nas entrelinhas, de um sacrifício deliberadamente realizado por Isabel em prol de um bem coletivo maior.

Torna-se inevitável, entretanto, observar que as visões da princesa Isabel outrora elaboradas vão dando lugar a interpretações mais críticas. O primeiro elemento a ser destacado é o afastamento da centralidade do aspecto monárquico nos discursos sobre ela, que conforme apontado por Daibert (2001), tinha um apelo muito grande entre os libertos - sobretudo de origem *bantu* - em função das estruturas políticas a que já estavam acostumados nas regiões centro-africanas. Dificilmente há falas ou menções nos terreiros ao cargo ocupado por Isabel naquele momento. Rachel Melo/Pai Cipriano refere-se a ela como “*uma moça formosa*”, enquanto Rachel Melo/Pai Benjamim usa o apodo “dama”, jamais “princesa”.

As interpretações aqui perpassam, necessariamente os conceitos de memória cultural (ASSMANN, 2016). Há, sem dúvidas, uma “estabilização” de memórias associadas às noções de liberdade e da própria figura da princesa no ambiente dos terreiros. Não se pode negar, contudo, que todo o movimento em busca de uma revisão das formas de se narrar as histórias do cativo e, sobretudo, da abolição já se fazem sentir nesses meios. Ressaltando que os processos de elaboração memorialísticas se constituem em olhares sobre o passado a partir de

⁸⁶ Entrevista concedida por Rachel Melo em 23 de janeiro de 2019.

⁸⁷ Compreendendo o termo aqui no sentido proposto por Daibert (2001, p. 171), diretamente associado a algo divino, religioso.

aportes presentes, torna-se inevitável reconhecer uma modificação nas formas de apropriação desses marcos e figuras históricas. Paralelamente às celebrações que seguem ocorrendo no décimo terceiro de cada mês de maio, as visões acerca dos protagonismos nesse processo vão sendo gradualmente alteradas.

Há um ponto cantado que exemplifica de maneira muito poética essa transformação. Ele é entoado em um terreiro de São João del-Rei que não figura entre os que estamos pesquisando aqui, embora tenhamos contato muito próximo com muitos de seus frequentadores. Sua letra diz o seguinte:

*Salve Dom Pedro II
Salve a Princesa Isabel
Marimbondo faz zoar
Mas é abelha que faz o mel.*

Em conversa com uma grande amiga que foi quem me lembrou desse ponto, a pesquisadora Simone de Assis, ela ainda menciona que esse seria um ponto que apresentaria uma releitura desse processo abolicionista. O marimbondo representaria o estrato mais poderoso da sociedade monárquica, responsável pela burocracia imprescindível à aprovação das leis, enquanto as abelhas se refeririam aos negros, reais trabalhadores e articuladores desse processo. Embora a ação dos “marimbondos” fosse essencial à abolição, o protagonismo desse processo vai sendo gradualmente alterado para os negros.

Considerando os diálogos entre os pontos cantados umbandistas e os pontos do jongo⁸⁸, gostaríamos de trazer um contraponto a essa percepção mais crítica quanto ao papel da princesa Isabel no processo abolicionista. Na clássica obra *Memórias do Jongo* (LARA; PACHECO (Org.), 2007), há a transcrição de um ponto de jongo cujas diversas versões foram encontradas no Espírito Santo, São Paulo e em duas localidades no Rio de Janeiro. Ele teria sido cantado certa vez para Stanley J. Stein em Vassouras, logo após o pesquisador ter questionado, em visita a Vassouras, Rio de Janeiro, sobre a recepção das notícias da abolição por parte dos escravizados (LARA; PACHECO (Org.), 2007, p. 91). Observemos a letra:

*Eu pisei na pedra a pedra balanceou
O mundo tava torto rainha endireitou
Pisei na pedra a pedra balanceou
Mundo tava torto rainha endireitou*

⁸⁸ Ver AVELAR (2019).

O protagonismo da rainha (responsável por “endireitar” um mundo torto pela escravidão), é comparado à postura titubeante do imperador (metaforicamente apresentado como a “pedra”), na interpretação de Stein (LARA; PACHECO (Org.), 2007, p. 178). Cabe ressaltar, entretanto, que, a despeito da relevância outorgada à atitude da princesa, imediatamente após cantarem este ponto, os entrevistados teriam emendado o seguinte, muito mais crítico e irônico:

*Dona rainha me deu uma cama
Não me deu banco pra me sentar.*

Nos comentários do próprio Stein, este verso escancararia os limites da liberdade, consubstanciados na ausência de terras cujos boatos do pós-abolição garantiam que seriam entregues aos libertos (LARA; PACHECO (Org.), 2007, p. 92, p. 179). Essa multiplicidade de interpretações que aflora desde meados do século XX (quando as gravações de Stein teriam ocorrido), até os pontos entoados nos terreiros nos dias de hoje vão nos oferecendo as pistas que forjam cotidianamente as construções mnemônicas relativas à escravidão. A coexistência de visões de reverência e gratidão com percepções mais críticas acerca do papel exercido pela princesa também foi percebida nas narrativas dos médiuns/pretos-velhos. Transcrevemos anteriormente falas mais complacentes e menos críticas. Vejamos a seguir um posicionamento distinto, apresentado por Lucas Arias/Pai João das Matas:

Oia, num foi obra dela. A abolição da escravidude não foi obra dela. Ela foi simplesmente uma marionete que o prano espiritual pode, foi a mais fácil de mover. Porque ela tinha uma grande ligação, então não tinha ligação com os negros em si, ela tinha grande ligação com uma negra que cuidava dela. [...] E foi um pedido e um trabalho muito grande dessa negra. Pra que ela entendesse a importância da liberdade, pra que ela entendesse o que se passava no mundo, porque essa negra mostrava pra ela o que acontecia. As histórias que a negra contava eram verdadeiras pra ela. O que acontecia por detrás desse lindo jardim florido. O que acontecia verdadeiramente. O que era o Brasil daquela época. [...] E aí ela foi interiorizando. [...] Mas nós somos eternamente agradecidos a esse espírito, a tudo que ela fez. Que foi firma [assinar] um papel. Mas agradecido que fez. [...] Porque por detrás dela tava essa negra mas também tinha muitos de outros lutador do povo negro [...]. Que ajudaram e que fizeram tudo por ela. Somente pra que ela botasse o dedinho aí e dizê. Ela ganhou todos os méritos. [...] Mas a gente é muito agradecido de princesa Isabel. Muito agradecido. Sempre. [...] Esse dia foi um dia de festa no prano espiritual porque foi um dia de celebração de que conseguiram o povo negro toda essa espiritualidade, [...] conseguiram encontrar no governo alguém que se pudesse manipular. Porque os outros eram intransigentes a tudo que acontecesse. Isabel era médium. [...] Então foram outros espíritos que souberam como introduzir, souberam como manipular [...]. Assim como o ventre livre de anos atrás também foi feito da

mesma maneira. E aí foi donde se começou um processo largo e eterno porque será eterno.⁸⁹

O papel principal nessa narrativa é retirado da princesa - cuja relevância do ato de assinatura da lei, entretanto, não é reduzida -, e direcionado à figura da “negra” que a auxiliava e ao plano espiritual de maneira mais geral, que a teria intuído e auxiliado. Essa construção de uma Isabel manipulada é extremamente significativa sobretudo quando contraposta às elaborações memorialísticas tradicionais da princesa cuja “liderança político-religiosa” teria garantido a concretização da libertação dos escravizados (DAIBERT, 2001, p. 191).

Para concluir essa análise, cabe ressaltar que sob a visão espírito-kardecista que foi apropriada pela umbanda, todo e qualquer ato efetuado para o bem, no sentido de benevolência e amor ao próximo, seria diretamente influenciado pela espiritualidade superior. Interessante notar que essa interferência só seria possível, ainda segundo o kardecismo (sobretudo em atos grandiosos como a assinatura de uma legislação desse porte), caso o médium guardasse mínima afinidade com valores maiores de amor e caridade. Segundo a questão 484 do Livro dos Espíritos “Os bons Espíritos simpatizam com os homens de bem, ou suscetíveis de se melhorarem; os Espíritos inferiores com os homens viciosos ou que possam vir a sê-los. Daí sua afeição, por causa da semelhança das sensações” (KARDEC, 2007, p. 190). Na ausência dessa “sintonia” o médium inviabilizaria a potencial “manipulação” para o bem. Dessa feita, ainda que indiretamente e de maneira velada, as qualidades morais da princesa seguiriam sendo evidenciadas.

5.3.4.1 A liberdade para além da vida

Todas as discussões e análises efetuadas acerca das visões de liberdade até o momento se erigem a partir de sentidos bastante práticos. Almejamos, a partir de agora, debruçar-nos sobre as construções de memória que alcançam acepções mais profundos e transcendentais, com maior apelo espiritual. A compreensão desses novos sentidos caminha paralelamente à resignificação das próprias noções de escravidão. Ambos os conceitos devem ser pensados conjuntamente, já que vão sendo forjados e esculpidos um em função do outro. Iniciemos com a transcrição de parte da entrevista com Pai Lucas Arias/Pai João das Matas:

⁸⁹ Entrevista concedida por Pai Lucas Arias em 14 de fevereiro de 2019.

Quando eu desencarnei nem a escravidão pra mim se tinha terminado, porque eu ainda tinha esse sentimento de dize, desencarnei, e aí eu encontrei, vi, a fé que cultuava todo o meu povo, mas eu num, ainda que não aceitava, e ainda que tinha raiva que só, de por que permitiram que tudo isso acontecesse, não só comigo, porque eu que sabe, não era merecedor, cê entende? Mas pessoa que era de fé, nega que era de fé, que dedicou sua vida, morre, sofre e passa tanta dificuldade na vida, eu num aceitava e tinha raiva que só. Me demoro muitas luas no plano espiritual minha fia, pra que eu pudesse me libertá disso. E isso aconteceu quando aconteceu a liberdade. Aí foi quando veio assim uma camada de negro pra me dize, oia, o seu povo tá livre. Suncê vai escolhe segui sendo preso nesse sentimento? Porque ainda eu fui negro espírito, né? Mas eu aceitava só a voz de um espírito que fosse de negro. Se fosse de branco, seguro que eu enlouquecia com raiva e ficava muito raivoso, então vinha os espírito muito se disfarçava de negro pra vir falar comigo. Então me disseram, oia, suncê tem que escolher, vai segui preso aí nessas cadeia de dize, vai fica aí de ódio, de raiva, de rancor, de mágoa, de sofrimento? Ou suncê vai tocá sua vida porque tem coisa mais pra vive, porque suncê quer seguir curando, quer seguir ajudando, ou suncê quer fica aí negando sua ajuda, negando o seu amparo pro resto das pessoa, negando a caridade... Então aí eu decidi que não. Que ia me livra disso e graças a Deus, Nosso Senhor Jesus Cristo e a seu Rompe Mato, me livre.⁹⁰

Escravidão pode ser aqui compreendida como um apego a sentimentos de ira, revolta e incompreensão. São as “cadeias de ódio, de raiva, de rancor, de mágoa, de sofrimento” que manteriam não o *corpo físico* - que segundo a narrativa já não existiria mais, uma vez que o outrora escravo já teria falecido -, mas o *espírito* na condição de escravizado. Nutrir raiva com relação ao outro implicaria em perder a autonomia sobre as próprias ações e, o que seria ainda pior, sobre as próprias sensações e pensamentos, que passariam a ser governados por ditos sentimentos. Uma explanação mais clara - e bela - acerca dessa percepção pode ser encontrada em uma passagem de Grande Sertão: Veredas: “Porque, quando se curte raiva de alguém, é a mesma coisa que se autorizar que essa própria pessoa passe durante o tempo governando a ideia e o sentir da gente; o que isso era falta de soberania, e farta bobice, e fato é” (ROSA, 2006, p. 237, grifo nosso).

Essa concepção ressoa de maneira muito forte na literatura espírita kardecista. Em comentário à questão 292 do livro dos espíritos - que versa sobre o ódio -, o espírito Miramez, através da psicografia de João Nunes Maia⁹¹ menciona que somente o amor seria capaz de libertar-nos da “escravidão” gerada pelo ódio (MIRAMEZ (Espírito), psicografado por João Nunes Maia, 1989, p. 79). No esteio dessa fala temos a transcrição da entrevista de Pae Lucas Arias/Pai João das Matas. Somente a título de explicação, salientamos que o seu Rompe

⁹⁰ Entrevista concedida por Pai Lucas Arias em 14 de fevereiro de 2019.

⁹¹ Médiun mineiro que teria psicografado mais de 100 obras espíritas. Também teria sido o responsável por receber a fórmula da pomada Vovô Pedro, muito conhecida no meio espírita, e foi o primeiro diretor doutrinário do Hospital Espírita André Luiz em Belo Horizonte.

Matos a que ele se refere é a entidade responsável pelo Centro de Umbanda e Caridade Nossa Senhora Aparecida. Ele pertenceria a linhagem de entidades conhecida como *oguns*⁹², muito associadas a espíritos guerreiros. No caso do seu Rompe Matos ele teria uma ligação muito grande com o elemento das matas. Acompanhemos o relato:

Dentro do prano espiritual eu voltei a acudi no meio da mata [*como espírito*], ce entende? Então minha afinidade era a mata. [...] Lá nas terra do Amazona, onde nós acudia por aí, porque também seu Rompe Mato tem ligação com aí. Então nós tinha aí acudia a pessoa necessitada, a pessoa que acudia por Deus, que acudia por as erva, que acudia por as pranta, que acudia por um remédio medicinal, que acudia por uma cura. Então eu ia e acudia. Sem se manifesta, sim te nome, ni nada. Dá orientação. Por exemplo, lhe doía o fígado... Então eu ia aí, o meu trabaio era induzi que ele pensasse, induzi que ele se encontrasse, botá uma rama no meio do caminho dele [...] pra cura sua dor. E aí eu fui indo... [...] Até que um dia seu Rompe Mato me resgató pra dizê: Oia, sunce vai trabaia comigo, dentro duma estrutura, [...] sunce vai anda dentro das rédea? Eu disse: Vô! Que já seguia ele. Ele disse: “Olha, sunce se desvia um golinho que só do caminho e eu busco outro mió que sunce”. Eu disse não não. Vamo junto! Eu fui. E ele seguiu comigo, me ensinando. [...] Coisa que não dá pra expressa numa palavra, coisa de grandeza. Coisa de luz. Coisa de crescimento espiritual. É como que eu era uma pessoa loca de sede, que corri quilômetros, e cada encontro nosso ele me dava um copo de água. E aí fui crescendo, [...] e aí seu Rompe Mato se incorporava, já era umbanda. Se incorporava, eu ia do ladinho dele, trabaia e trabaia... Às vezes ele ficava paradinho assim, num canto do terreiro e eu ia, correndo, por todo lado, trabaia e trabaia, descarregando, fazendo minha mandinga, limpando daqui, limpando de lá, cuidando da porteira, cuidando do congá, caminhando de um lado pro outro pra onde ele quer que me mandasse, onde quer que recorresse.⁹³

E aí voltei a ser escravo [*risos*]. Porque me teve de um lado pro outro, pra cá, pra lá, e pra aqui, e vai pra ali, e se suja dali, limpa de cá, e prepara de lá. E fui trabaia ao costado dele, fui trabalhando assim. Na sombra de Rompe Mato. Trabalhava eu, a nome de seu Rompe Mato. Não tinha nome nesse entonces. Não mi chamava nem João, nem das Matas, nem preto, nem nada. Era seu Rompe Mato. Eu era auxiliar e tava aí ajudando.⁹⁴

Todas essas passagens dão margem para uma série de análises à luz da doutrina espírito-kardecista. O primeiro elemento que gostaríamos de ressaltar e que emerge nas transcrições anteriores e nestas diz respeito à relevância dada ao servir ao próximo, à caridade. Se num primeiro momento a narrativa nos indica que a escravidão não teria sido abolida de fato para aquele personagem em função dos sentimentos de rancor e ódio, essa “prisão” emocional também inviabilizava que o amor e o auxílio se concretizassem de fato - e

⁹² Conforme já mencionamos anteriormente esse é um grupo de espíritos muito raro de ser encontrado nos terreiros, tanto no Brasil quanto no Uruguai.

⁹³ Entrevista concedida por Pai Lucas Arias em 14 de fevereiro de 2019.

⁹⁴ Entrevista concedida por Pai Lucas Arias em 14 de fevereiro de 2019.

com eles a liberdade, como iremos verificar a seguir. É o questionamento: “suncê quer fica aí negando sua ajuda, negando o seu amparo pro resto das pessoa, negando a caridade?”. No *Evangelho segundo o espiritismo* há uma passagem muito direta acerca dessa relação entre o ódio e a caridade: “não se pode apaziguá-los [*espíritos não esclarecidos, guiados pela raiva*] senão pelo sacrifício de seu ódio, quer dizer, pela caridade; que a caridade não tem apenas por efeito impedi-los de fazer o mal, mas de os conduzir no caminho do bem” (KARDEC, 2009, p. 121). Seguindo a máxima expressa no capítulo XV da mesma obra: “Fora da caridade não há salvação” (KARDEC, 2009, p. 149), o serviço e a entrega ao próximo, através da benevolência, indulgência e perdão, seriam o caminho na suplantação do ódio que ainda predominaria nos corações.

Um segundo elemento que merece atenção nos trechos acima é a menção feita à ausência de um nome ou título nesse primeiro momento. Pae Lucas Arias/Pae João das Matas faz questão de mencionar que durante esse período em que teria servido a seu Rompe Mato ele não adquirira ainda o “cargo” de preto-velho. A caridade anônima, sem ostentação e sem vaidade ressoa mais uma vez um trecho do *Evangelho*: “que a vossa mão esquerda não saiba o que dá a vossa mão direita” (KARDEC, 2009, p. 127). Há uma passagem de Eurípedes Barsanulfo (Espírito), psicografada por Francisco Cândido Xavier, que nomeia a caridade como o “anjo silencioso”, que deve servir sem se apresentar e sem almejar proveitos pessoais. Segundo o autor, somente ela seria capaz de converter “o ódio em amor, a expiação em ensinamento, a dor em alegria, o desespero em consolo e o gemido em oração” (ESPÍRITOS DIVERSOS, psicografado por Francisco Cândido Xavier, 1949, p. 50).

No esteio dessa centralidade da caridade temos a reelaboração do conceito de escravidão. A narrativa acima transcrita tece as noções de cativo associadas sobretudo ao apego a determinados sentimentos, mais que às privações físicas enquanto encarnado no período escravista brasileira. No fim de sua fala o entrevistado graceja com o retorno à condição de escravo no plano espiritual, já com outro sentido, de excesso de trabalho. Com essa polissemia transmite-se a ideia de que é possível entregar-se deliberadamente e com abnegação a um trabalho em prol de um bem maior. Ou, nas palavras de Emmanuel (Espírito): “É a liberdade de nos escravizarmos, qual o próprio Jesus, ao dever do sacrifício pelo bem de todos” (EMMANUEL (Espírito), psicografado por Francisco Cândido Xavier, 1981, p. 34). Elaborar-se aqui a noção de uma espécie de “servidão voluntária”⁹⁵, dedicada ao serviço incondicional e integral ao próximo. É nesse equilíbrio entre uma “escravidão” ao bem e a

⁹⁵ Embora tenhamos tomado o termo de empréstimo do filósofo Etienne de la Boétie, nosso uso não guarda semelhanças com o que foi proposto por ele.

consequente libertação de sentimentos negativos que encontramos o exemplo mais nítido do que seria a *evolução espiritual*, num sentido muito presente tanto nos terreiros umbandistas quanto no espiritismo-kardecista. Observemos a continuação do relato de Pai Lucas Arias/Pai João das Matas acerca de sua “emancipação” para compreender:

Depois de luas assim trabaiando, foi que encontrei o cargo de preto-velho, foi que ele me levou pra um lugar muito bonito que foi no meio de uma mata muito bonita, que é onde eu habito hoje. Que ele me levó pra aí era uma ladeia linda que só. Tinha índio bonito, tinha criancinha correndo, era bonito que só. E no meio de aí uma luz muito grande, bonita se apareceu Nossa Senhora das Candeias. Que foi quem me deu, que foi quem acreditou em mim, foi essa orixá que me disse assim, nem me... Porque não me falava, porque ela não fala... Junto uma quantidade de espirito assim, que dava até vergonha de olha, porque era tão grande que dava vergonha de olhar, do sujo que suncê era... Foi que ela me deu isso de ser preto-velho. E aí seu Rompe Mato me disse, suncê vai se chama João das Matas. Vai ser preto-velho, vai incorpora, vai chega por meio de uma manifestação e aí foi.⁹⁶

Da conclusão desse relato depreende-se todo o caminho transcorrido no processo de libertação das amarras trazidas pelos sentimentos de ódio, o aprendizado e crescimento espiritual através da caridade, e uma espécie de prêmio, ofertado por uma figura muito característica da religião católica, descrita como um orixá. Pode-se inferir de toda essa narrativa as elaborações memorialísticas que se fazem, a partir dos aportes kardecistas, para a construção dessa figura do preto-velho umbandista. Conforme temos percebido ao longo deste capítulo, a sublimação de sentimentos e valores como humildade, caridade, amor e resiliência é ponto fulcral para se “adquirir” o “cargo” de preto-velho. Em outro momento da entrevista ele já havia mencionado sua devoção à Senhora das Candeias (também conhecida como Senhora das Luzes ou da Purificação). É interessante mencionar que o culto a essa Virgem se associa diretamente a uma passagem da história de Jesus, em que Maria o teria levado ao templo em Jerusalém, quarenta dias após o parto, com o intuito de purificar-se (seguindo as tradições judaicas). Na ocasião, o sumo-sacerdote Simeão teria profetizado que o pequeno bebê seria a luz que aclararia aqueles que estavam perdidos no mundo. Retomando o relato de Pai Lucas Arias/Pai João das Matas, acompanhamos, de certa forma, esse processo de descoberta e dedicação aos ensinamentos do Evangelho de Jesus.

Para encerrar este tópico, gostaríamos de retomar uma última passagem de Emmanuel (Espírito) acerca do que seria a liberdade:

⁹⁶ Entrevista concedida por Pai Lucas Arias em 14 de fevereiro de 2019.

Na lógica do Evangelho, porém, encontramos a divina liberdade do espírito: É a liberdade de nos escravizarmos, qual o próprio Jesus, ao dever do sacrifício pelo bem de todos... Liberdade de converter o tempo em serviço incessante, e de transformar o ódio e a injúria em amor e bênção... Liberdade de ajudar sem retribuição, de sofrer sem queixar-se, de construir sem atormentar, de fazer o melhor em favor dos outros no silêncio da humildade e da renúncia que nos aproximam do Céu... Essa é a única liberdade capaz de fazer-nos dignos da liberdade de sermos livres para a sublime ascensão a Deus (EMMANUEL (Espírito), psicografado por Francisco Cândido Xavier, 1981, p. 34).

Essa compreensão da liberdade numa acepção extensa e profunda resume de certa maneira boa parte dos conselhos e sugestões apresentados de maneira sutil, carinhosa e muitas vezes subliminar pelos pretos-velhos nos terreiros. O que eles nos convidam a fazer, tendo como fundamento as narrativas associadas ao período do cativo, é a refletir sobre o nosso contexto e, acima de tudo, sobre a nossa forma de agir e pensar. Ao trazer à tona relatos de auxílio, solidariedade, humildade, brandura e amparo tendo como pano de fundo um cenário reconhecidamente marcado pela dor eles incitam a todos a ponderar sobre suas próprias atitudes e sentimentos. Em inúmeros momentos ao longo da pesquisa pude acompanhar os médiuns/pretos-velhos apresentando raciocínios profundos acerca da *liberdade* a partir de ganchos oferecidos pelo contexto escravista, sobretudo a partir do binômico *ser livre e estar preso/acorrentado*. Durante as longas exposições que faziam acerca de suas pretensas vivências enquanto escravizados eles comparavam aquelas correntes que os teriam restringido e ferido física e emocionalmente, a outras menos palpáveis, mas que ainda assim “aprisionariam” aqueles que os buscavam. Aferrados a relacionamentos muitas vezes abusivos sem conseguir se desprender deles, aficionados ao dinheiro e a bens materiais, presos a desejos de ascensão social/profissional, os consulentes eram carinhosamente chamados a refletir sobre as cadeias que eles próprias estariam criando para si.

Para concluir essa reflexão acerca das liberdades possíveis e almejavéis gostaríamos de ponderar sobre um elemento que paira em boa parte das entrevistas, embora não seja explicitamente mencionado. Quando Pae Lucas Arias/Pai João das Matas menciona que deixou de ser escravo e atingiu a liberdade no momento se libertou dos sentimentos de raiva, ódio, rancor e mágoa que o dominavam até então, deixando de negar o auxílio e prestar a caridade; no momento em Rachel Melo/Pai Firmino decidem tentar auxiliar o antigo senhor que teria sido diretamente responsável por sua morte no tronco; ou quando a médium/preta-velha que teria vivido na Fazenda Santa Clara relata sua saga no auxílio ao outrora senhor no plano do *umbral*, temos na prática atitudes capitaneadas por um sentimento de perdão. O erro do outro não é esquecido ou minimizado, mas ele tampouco impossibilitaria o auxílio. Este

tema será mais bem desenvolvido no item a seguir. Encerramos este tópico com uma última passagem do *Evangelho segundo o espiritismo*, que resume, mais uma vez, a visão que se tem acerca do perdão, associando-o, também, à bem-aventurança: “Bem-aventurados os que são misericordiosos⁹⁷ [...]. A misericórdia é complemento da doçura, porque aquele que não é misericordioso não saberia ser brando e pacífico; ela consiste no [...] perdão das ofensas” (KARDEC, 2009, p. 100).

5.4 DEIXE QUE O AMOR TENHA A ÚLTIMA PALAVRA⁹⁸

*Quando conhecemos o amor, quando amamos,
é possível enxergar o passado com outros olhos;
é possível transformar o presente e sonhar o futuro.
Esse é o poder do amor. O amor cura.
bell hooks⁹⁹*

Uma série de questionamentos acerca dos discursos apresentados pelos médiuns durante os momentos em que se declaravam incorporados foi emergindo ao longo dessa pesquisa. Em diversos instantes chegamos a crer que essa postura mais pacificadora e propagadora de atitudes amorosas e acolhedoras estivesse absolutamente descolada da realidade atual. É impossível, entretanto, ignorar que a lógica dos terreiros está inserida numa elaboração social muito maior, e ecoa, de certa forma os movimentos da sociedade como um todo. Aos poucos, voltando-nos à temática do racismo, das disparidades sociais e dos mecanismos de combate a eles fomos nos deparando com uma vasta literatura que dialoga de maneira muito próxima às elaborações discursivas apresentadas nos terreiros umbandistas.

No prefácio de *Ponciá Vivencio*, romance de Conceição Evaristo, Maria José Somerlate Barbosa nos afirma que seria a *ternura* a forma de redenção de quase todos os personagens (EVARISTO, 2003, p. 9). Na canção *Jesus Chorou*, o grupo Racionais MC's menciona: “Se só de pensar em matar, já matou. Eu prefiro ouvir o pastor: ‘Filho meu, não inveje o homem violento. *E nem siga nenhum dos seus caminhos*’”. Ao ser inquirida em uma entrevista acerca da importância do amor e do perdão, a poeta e romancista moçambicana Paulina Chiziane responde que: “É preciso perdoar para limpar o coração. *O ódio é um peso*,

⁹⁷ O trecho faz referência a Mateus 5: 7.

⁹⁸ Título inspirado no título do livro publicado pelo rapper, ator e ativista norte-americano Common, em que defende, através da sua própria experiência pessoal, que o amor seria o único método capaz de curar as dores do mundo.

⁹⁹ Retirado do ensaio “O amor como prática da liberdade” (HOOKS, 2019).

faz mal à cabeça e destrói o relacionamento com o outro. É preciso perdoar, esquecer é que não” (SANTOS, 2017). Autora de *Caderno de memórias coloniais*, a também moçambicana Isabela Figueiredo assevera: “Pondero a hipótese de o problema estar na própria linguagem da violência, que é a que conhecemos. A resposta à violência tem sido violenta. [...] Creio que *responder à violência com violência não tem mudado o paradigma civilizacional*” (MENA, 2020). Em *Principia*, o músico e empreendedor Emicida afirma categoricamente: “crer que o ódio é solução, é ser *sommelier de anzol*”.

Embora fosse possível seguir com citações desse tipo por várias páginas acreditamos que as transcritas acima, todas extremamente recentes, são suficientes para que tenhamos uma noção mais clara acerca da arquitetura de uma percepção pautada na prevalência do amor enquanto estratégia de ação. A postura que esta pesquisa indicou ser defendida pela figura dos pretos-velhos nos terreiros encontra ressonância sobretudo nas últimas obras da pesquisadora e escritora bell hooks. Pensar esse amor defendido através da figura dos pretos-velhos, nas letras de *AmarElo* de Emicida ou nos poemas de Chiziane é compreendê-lo enquanto atitude. É desconstruir a noção romântica que o associa diretamente a uma fragilidade e a um sentimento etéreo, a ser almejado a partir de bases oníricas, sem desdobramentos práticos ou reflexões críticas. Essa definição de um amor romântico é interpretada por Tony Morrison como “uma das mais destrutivas ideias na história do pensamento humano” (1993, p. 135, tradução nossa¹⁰⁰). Comumente associado a uma posição de ingenuidade, fraqueza e desesperança, que hooks justifica principalmente pela predominância de visões masculinas nas discussões sobre o tema (HOOKS, 2001, p. xix-xxi¹⁰¹), a visão romantizada teria, ao longo das décadas, provocado reações de cinismo, desilusão e resistência com relação ao amor. Aprender o amor enquanto termo polissêmico é o primeiro passo no sentido de desconstruir esse olhar enviesado que tem contribuído para perpetuar pré-conceitos extremamente danosos para a sociedade como um todo. A potência apregoada nos escritos de hooks é a mesma que ecoa Gandhi e Martin Luther King (este um dos autores que claramente mais influenciaram a filósofa). Conforme defendido por King, seria elevar a ética do amor “acima da mera interação entre indivíduos, como uma força social amplamente poderosa e eficaz”, compreendendo-o enquanto “instrumento de transformação social e coletivo” (KING, 2014, p. 40).

Quando os médiuns/pretos-velhos instrumentalizam o amor enquanto forma de atuação e essa posição encontra eco nas mais distintas vertentes culturais, filosóficas e

¹⁰⁰ *One of the most destructive ideas in the history of human thought.*

¹⁰¹ A paginação da introdução ao livro é todo feita em números romanos.

religiosas concluíamos que há um movimento em nível internacional de se retrabalhar as memórias traumáticas que todos carregamos, influenciando de maneira muito direta na forma como nos inserimos no presente e como nos relacionamos enquanto sociedade. O processo de elaboração mnemônica do cativo como meio para a transmissão e difusão de uma mensagem de transformação social mais profunda é algo que pode ser sentido e percebido sobretudo ao longo das consultas que ocorrem nas giras de pretos-velhos nos terreiros umbandistas. As orientações e sugestões passadas pelos médiuns durante os rituais em que se declaram incorporados seguem uma lógica mais ou menos estável, que dialoga de maneira muito íntima com boa parte da literatura que mencionamos nesse tópico (Emicida, Chiziane, hooks, Common, dentre outros), além, é claro, de uma leitura espírito-kardecista dos evangelhos. Trata-se, em última instância da prática desse “amor” em termos diretos e objetivos, em pequenas atitudes do cotidiano, quais sejam: o desenvolvimento do amor-próprio; o ato de servir ao próximo; a persistência na adversidade; e o perdão. Exemplificaremos essas ações com algumas situações que acompanhamos ao longo das pesquisas, de modo a ilustrá-las.

Iniciemos com o conselho a seguir, de Samuel Resende/Pai Bastião:

Aqui nessa terra tá todo mundo num estágio parecido. Aquele estágio que não sabe ainda o que que é o amor. O que que é amar, o que que é caminha junto, o que que é cuida do outro como cuida de si próprio. Porque que é suncê gosta de suncê? Trabaio que nego procura sempre fazê aqui é primeiro das pessoa aprende a amar zi próprio, né? Porque quem não ama nem a se zi próprio vai ama quem, né zi fia?¹⁰²

Passagem que aborda algo semelhante pode ser encontrado em “Amada” de Toni Morrison em que a figura idosa de Baby Suggs - “sagrada” nas palavras da autora -, conclama o grupo que a acompanhava a se amar, sem esperar o amor dos brancos que muitas vezes os feriam e odiavam: “Você tem de amar, *vocês!*” (MORRISON, 2018, p. 6 – capítulo 1). Ressoa também em Audre Lorde (2017, p. 97) quando, ao expressar-se de maneira muito sincera acerca das emoções ao lidar com um câncer, teria mencionado a relevância dos cuidados consigo própria enquanto forma de autopreservação. E é instigada ainda pelo rapper Rael, como medicamento em casos de depressão e “*bad vibes*”: “E independente do que acontecer /

¹⁰² *Aqui zi nessa zi terra ta todo mundo num estágio parecido. Aquele estágio que não sabe ainda o que que zi é o amor. O que que é zi amar, o que que é zi caminha zi junto, o que que é cuida do outro como cuida de si próprio. Porque que é suncê gosta de suncê? Zi trabaio que zi nego zi procura zi sempre zi fazê aqui é zi primeiro das zi pessoa aprende a amazi zi zi próprio, né? Porque quem não ama nem a se zi próprio vai ama quem, né zi fia?* Entrevista concedida por Samuel Resende em 2 de outubro de 2018.

Diariamente experimente dizer que hoje / Bem mais do que ontem / Não mais do que amanhã / Eu me amo hoje bem mais do que ontem”¹⁰³.

Todos esses convites ao *amor-próprio* foram proferidos em contextos associados à busca de uma cura, de um tratamento mais profundo, “espiritual” no sentido apresentado por hooks (2001a), que extrapola uma religião. Em inúmeros momentos pude acompanhar os médiuns/pretos-velhos nos terreiros abraçando e acolhendo consulentes profundamente tristes, sem muitas perspectivas de vida, simplesmente lembrando-os de que são lindos, cada qual do seu jeito. Uma metáfora muito usada por eles é das flores, lembrando àqueles que os procuram que sua beleza precisa de cuidado para desabrochar e encantar, uma beleza num sentido muito sublime. Lembro-me de um caso específico de uma jovem que procurou um terreiro em São João del-Rei pouco depois de uma segunda tentativa frustrada de suicídio, absolutamente destroçada. Após mais de hora de atendimento com uma preta-velha que eu estava *cambonando* no dia, ela, que adentrara o ambiente encolhida e com o olhar perdido, saiu decidida a buscar um acompanhamento médico, aliando-o às consultas no terreiro. Amor-próprio, na visão dos pretos-velhos seria essencial para o desenvolvimento de sentimentos de segurança, que permitem transitar pela vida de maneira mais serena e estável. O amor a si mesmo é o parâmetro para definir o amor ao próximo, seguindo o mandamento máximo dos evangelhos (“amai ao próximo como a si mesmo”). Caso esse parâmetro não esteja plenamente estabelecido, o amor que transmitiremos tampouco estará.

Um segundo elemento que acompanha boa parte das consultas nos terreiros tem a ver com o trabalho, com o *ato de servir e se fazer/sentir útil*. Nas palavras de hooks (2001a, p. 216, tradução nossa¹⁰⁴) haveria um “poder curativo no serviço”. Ao tratar sobre suas experiências após os “desencarnes” como escravizados, os pretos-velhos costumam mencionar que seguiram trabalhando, e que este seria um dos elementos essenciais no processo de aprendizado e desenvolvimento do amor. Acompanhei sugestões de médiuns/pretos-velhos para que as pessoas buscassem um trabalho voluntário, uma instituição de caridade ou o próprio terreiro para contribuírem de alguma forma com o próximo. Rachel Melo/Pai Cipriano mencionam que sempre haveria:

Um de cá que precisa dá a mão, e existe um de cá que precisa da minha mão¹⁰⁵.

¹⁰³ Canção *Sempre*.

¹⁰⁴ “[...] *the healing power of service*.”

¹⁰⁵ Entrevista concedida por Rachel Melo em 15 de janeiro de 2019.

Em última instância esse ato de ocupar-se servindo ao próximo auxiliaria no sentido de desenvolver laços de empatia e redimensionar seus próprios problemas e dificuldades. Ao servir a alguém em hospitais, prisões ou mesmo nos terreiros somos confrontados com realidades muito mais atrozés que as nossas, desarmando-nos de julgamentos precipitados e enternecendo nossas opiniões e emoções. Nos caminhos do servir ao próximo aprenderíamos, segundo hooks (2001a, p. 217), a nos esvaziar de nós mesmos, de nossos egos, abrindo espaço para sermos preenchidos pelas necessidades dos outros, desenvolvendo sentimentos de compaixão, empatia e amor. Ademais, o ato de servir consistiria numa instrumentalização dos saberes que adquirimos, implicaria em colocar na prática uma habilidade ou um conhecimento, o que não deixa de ser uma forma de gratidão. Cíntia Lima/Vovó Cambinda defende que:

Acá não é só pra aprender não. É pra usar também. Então aquilo que os espíritos, as almas vão aprendendo ao longo da caminhada, precisa ser utilizado, senão num é aprendido, viu fia?¹⁰⁶

Em suas palavras qualquer aprendizado só é de fato concluído quando colocado a serviço de alguém. Nessa mesma toada um médium/preto-velho da Choupana do Chico Baiano e Pai Elias sempre reforçava a importância da oração, mas conclamava a “labutar junto, senão não resolve”. Houve um caso específico, de uma senhora já idosa, na casa dos oitenta anos que procurou atendimento na Choupana do Chico Baiano e Pai Elias, bastante depressiva e mencionando que fora aconselhada a não mais trabalhar, por já estar muito velha. Durante suas consultas a médium/preta-velha teria sugerido que ela modificasse essa ideia, e atuasse naquilo que fazia com primor e lhe dava prazer: costurar. Fosse para familiares, amigos ou associado a algum projeto. Atrelado ao tratamento médico tradicional contra a depressão, ela se aproximou de um grupo que se dedicava à confecção de enxovais para gestantes carentes. Desde então ela afirma, não obstante os altos e baixos inerentes à doença, se sentir melhor.

De certa forma vinculada a essa ideia do trabalho temos um terceiro elemento que traz o amor para um nível prático, de ação: a *persistência na adversidade*, conforme transcrição de Samuel Resende/Pai Bastião a seguir:

¹⁰⁶ *Acá za não é só pra aprender não, viu fia. É zi pra zi usar também. Zi então aquilo que os espíritos, as almas vão aprendendo ao longo da caminhada, zi precisa ser utilizado fia, senão zi num é aprendido viu fia?* Entrevista concedida por Cíntia Lima em 14 de agosto de 2018.

Tudo aqui pelo progresso, infelizmente, nesses estágio de evolução tem que se pela dor. Uns passa por mais dor que otros porque é o momento que tão passando, e não é porque estão num estágio mais pra trás o mais pra frente não.¹⁰⁷

Ao buscar os terreiros umbandistas muitas pessoas já se encontram nos estágios finais da esperança. Buscaram soluções na medicina, no Estado, na família - dependendo da dificuldade que estão vivenciando -, e não encontraram solução. Ao romper muitas vezes as barreiras do preconceito e do medo e sentar-se perante um médium que se declara incorporado essas pessoas acreditam estar diante de uma solução final (e radical) para as adversidades que a assolam. Na prática o que elas encontram é, muitas vezes, uma orientação e uma instrução para que aprendam a lidar com aquilo que as machuca ou para que redescubram a força que possuem e modifiquem a forma como tratam os problemas. Embora a noção de “magia” e “encantamento” ainda persista no imaginário popular sobre os terreiros, o que encontramos na prática, no papel de pesquisadores, foi um cenário que se assemelha a um processo terapêutico de autoconhecimento e de aquisição de confiança (o que também dialoga com a questão do amor-próprio). Conselhos como “sinta as energias que estão ao seu redor”, “observe os sentimentos que afloram em você”, “aprenda a controlar as emoções” – ainda que acompanhados pelo uso de uma guia, um terço, uma pedra ou um banho de descarrego são potentes formas de transformação pessoal.

Lembro-me de uma mulher que ficava extremamente ansiosa durante as entrevistas de emprego que fazia, o que a impedia de ser aprovada. Na segunda ou terceira consulta que acompanhei, ela recebeu de presente do médium/preto-velho um terço de contas-de-lágrimas¹⁰⁸. A instrução seria de que antes da entrevista ela respirasse fundo e fizesse uma oração, apertando o terço contra o peito, mantendo-o ao alcance das mãos ao longo do processo seletivo. Poucas semanas depois ela retornou ao terreiro, muito agradecida, mencionado que havia sido aprovada. Não cabe a nós afirmar se teria sido resultado de um auxílio espiritual maior. Fato é que a simples sugestão parece ter auxiliado no processo de autocontrole da moça.

Acerca dessa persistência na adversidade e dessa transformação interior, citando passagem da obra *In Soul Food: Stories to Nourish the Spirit and the Heart* (*Alimento para a*

¹⁰⁷ *Tudo aqui pelo zi prograsso, izi infelizmente, nesses estágio de evolução temzi que se pela zi dor. Uns zi passa por mais zi dor que zi otros porque é zi momento que tão zi passando e não é porque estão num estágio mais pra trás o mais pra frente não.* Entrevista concedida por Samuel Resende em 2 de outubro de 2018.

¹⁰⁸ As contas de lágrimas de Nossa Senhora são sementes de uma planta que recebe o mesmo nome. Normalmente os terços e rosários de pretos-velhos são feitos com esse material.

alma: histórias para nutrir o espírito e o coração, em tradução livre) de Jack Kornfield e Christina Feldman, bell hooks menciona que:

[...] a paz não é o oposto de desafio e adversidade. Entendemos que a presença de luz não é resultado do fim das trevas. A paz não é encontrada na ausência de desafio, mas em nossa própria capacidade de enfrentar as adversidades sem julgamento, preconceito e resistência. Descobrimos que temos a energia e a fé para curar a nós mesmos e ao mundo, por meio de uma franqueza neste movimento (KORNFIELD; FELDMAN *apud* HOOKS, 2001a, p. 230, tradução nossa)¹⁰⁹.

Seguindo a lógica que também emerge na citação anterior de Samuel Resende/Pai Bastião, os autores reafirmam que a dor, o sofrimento e a dificuldade não vão desaparecer repentinamente. Estaria, contudo, ao alcance de todos a possibilidade de modificar o olhar com relação a essas adversidades, o que aliviaria a travessia. Quando alcançamos - ou ao menos nos esforçamos -, para atingir a brandura e pacificidade em nosso comportamento, aceitando de maneira menos agressiva as aflições, e adotando a humildade e o amor como lemas de vida; seríamos confrontados com inúmeras dificuldades, mas as atravessaríamos com muito mais plenitude e segurança. E são justamente esses os elementos tão amplamente apresentados pelos médiuns/pretos-velhos. Conforme ouvi certa vez de um deles, ao longo de uma consulta na Choupana do Pai Elias e Chico Baiano: este seria o caminho para compreender e sentir a passagem em que Jesus afirmaria ser leve seu jugo e suave seu fardo¹¹⁰. O que se altera não é o fardo, mas a maneira como o estou carregando.

Por fim, embora não menos importante, temos um quarto caminho para o exercício do amor: o *perdão*. Muito provavelmente o mais difícil de ser abordado (e praticado). Iniciemos com o auxílio de Paulina Chiziane no intuito de demarcar uma distinção clara entre dois conceitos essenciais:

Acredita: não existe humanidade diferente da tua
E a liberdade veio morar para sempre na tua alma
Perdoa sim a escravatura, o colonialismo, as mágoas
Mas não esquece nunca: quem esquece também adormece.

¹⁰⁹ *Peace is not the opposite of challenge and hardship. We understand that the presence of light is not a result of darkness ending. Peace is found not in the absence of challenge but in our own capacity to be with hardship without judgement, prejudice, and resistance. We discover that we have the energy and the faith to heal ourselves, and the world, through an openheartedness in this movement.*

¹¹⁰ Passagem presente no capítulo VI do Evangelho segundo o espiritismo (KARDEC, 2009, p. 73) e remete ao Evangelho de Mateus 11: 28-30.

(CHIZIANE, 2018, p. 165, grifo nosso).¹¹¹

Comumente compreendidos enquanto sinônimos, perdão e esquecimento são duas atitudes distintas. Conforme defendido por Martin Luther King, o perdão não seria um ato ocasional, mas uma atitude permanente (KING, 2010, p. 31). Trata-se de um processo em que se aprende a olhar um sofrimento, adversidade ou tragédia passadas sem nutrir sentimentos de mágoa ou ressentimento. Ouvei mais de uma vez, ainda durante o período em que *cambonava* os médiuns/pretos-velhos na Choupana do Pai Elias e Chico Baiano em São João del-Rei, uma metáfora muito bonita nesse sentido do perdão. A médium/preta-velha costuma dizer que as adversidades geravam feridas na alma das pessoas, mais profundas ou superficiais, dependendo dos impactos que tiveram. Caberia a cada um tratar esses machucados, sendo o perdão o caminho mais seguro e inevitável nesse processo de cura. Ele seria o catalizador da cicatrização, salientando que a cicatriz permaneceria ali, presente e potente, como prova de que a dificuldade foi vencida e de que aquele que a superou teria sido forte o suficiente para tanto. A cicatriz permitiria essa lembrança dos aprendizados adquiridos, além de se constituir enquanto alerta contra eventuais repetições e um lembrete contra o esquecimento. Perdoar implica em olhar essa cicatriz e ser arrebatado por sentimentos de potência e superação, não de dor e sofrimento. O perdão impulsionaria adiante, lançando as bases de uma reparação e real libertação, como tratamos no episódio anteriormente narrado de Lucas Arias/Pai João das Matas. Toda essa ideia pode ser resumida mais uma vez nos versos de Chiziane:

[...] Afasta os espinhos da dor, canta e dança
 Ensina o antigo opressor a dar uns passos de dança
 Dá-lhe um abraço de perdão como verdadeiro irmão
 Rodopiem juntos ao som do batuque da libertação.
 (CHIZIANE, 2018, p.133).

A metáfora com a cicatriz também é acionada por hooks quando ela menciona que “Ao contrário do que podemos ter sido ensinados a pensar, o sofrimento desnecessário e não escolhido nos fere, mas não precisa deixar uma cicatriz para o resto da vida. Isso nos marca. O que permitimos que a marca do nosso sofrimento se torne está em nossas próprias mãos”

¹¹¹ Trecho da poesia “Na memória da África e do mundo”, do Livro VII, *Canto de Esperança*, de Paula Chiziane (2018, p. 165).

(HOOKS, 2001a, p. 210, tradução nossa¹¹²). A filósofa trabalha com a noção de que o perdão equivaleria a deixar de carregar uma bagagem extremamente pesada, que inviabilizaria uma cura mais profunda, do espírito. É exatamente a fala de King quando nos diz que o “ódio é um fardo pesado demais para suportar” (KING, 2010, p. 76). Uma vez mais nos deparamos com um diálogo de pensamentos muito estreito com o que é pregado nos terreiros. Lembro-me de diversas vezes ouvir os médiuns/pretos-velhos convidando delicadamente os consulentes a deixarem a “mala” de ódios, ressentimentos e mágoas que estavam carregando no terreiro, para que lograssem caminhar adiante sem esses “pesos”.

Pai Lucas Arias/Pai João das Matas narra o que teria sido o momento definidor de sua “emancipação” a partir da decisão de se libertar das correntes “de ódio, de raiva, de rancor, de mágoa e de sofrimento”. Pensando na questão do sentimento, encontramos interpretação semelhante no documentário *Eva Kor: o poder curador do perdão*, produzido pela BBC. Nele uma senhora que foi vítima dos horrores do Holocausto, vítima direta dos experimentos do médico nazista Joseph Mengele menciona o seu caminho até o perdão (a despeito de toda a crítica que recebeu por essa atitude). Com uma fala serena ela explica:

Descobri o que foi uma experiência transformadora: descobri que tinha o poder de perdoar. Ninguém poderia me dar esse poder. Ninguém poderia tirar esse poder de mim. Para me desafiar, decidi que podia perdoar Mengele, a pessoa que me fez passar pelo inferno. Não foi fácil, mas senti que um peso enorme havia sido tirado de mim. Finalmente me senti livre. Quem decidiu que eu, como vítima, ficaria pelo resto da vida triste, zangada, desesperada e desamparada? Me recuso. Você nunca pode mudar o que aconteceu no passado. Tudo o que você pode fazer é mudar sua reação (POR QUE..., 2020).

Nessa transcrição a potência do perdão fica patente. Trata-se de atitude, comportamento ativo e detentor de poderes balsamizantes dos sofrimentos daquela que foi a vítima, independente do algoz (lembremos que quando Eva Kor decide trabalhar esse perdão Mengele já se encontrava morto há alguns anos). E de que forma essa noção de perdão estaria vinculada ao amor? Conforme mencionado por King no sermão intitulado *Loving your enemies* (ou Amai os vossos inimigos, em tradução livre): “Aquele que não perdoa, não pode amar” (KING, 1957). Ou nas palavras de Emerica: “O amor perdoa o imperdoável, resgata a dignidade do ser”¹¹³.

¹¹² *Contrary to what we may have been taught to think, unnecessary and unchosen suffering wounds us but need not scar us for life. It does mark us. What we allow the mark of our suffering to become is in our own hands.*

¹¹³ Trecho do poema final de *Principia*.

Concluimos esse tópico aprofundando o pensamento acerca dessa relação entre perdão e esquecimento através do exemplo do rapper, ator e escritor norte-americano Common, cuja autobiografia nos oferece o título deste tópico. Fortemente envolvido em questões políticas e sociais nos últimos anos, Common discorre longamente sobre as formas como o amor transformou sua visão de mundo, impulsionando-o a atuar de maneira ativa junto à juventude negra nos Estados Unidos. Ele fundou a *Common Ground Foundation* no final dos anos 2000, com o intuito de levar um senso de esperança, autoestima e amor que, em suas palavras, seriam os mecanismos para tornar o mundo um lugar melhor. Através da fundação ele auxilia estudantes do que corresponderia ao Ensino Médio no Brasil, preparando-os e auxiliando-os a ingressarem nas universidades¹¹⁴. Interessante notar que *common ground*, em tradução livre, seria algo como *base comum*. A ideia do projeto é justamente oferecer instrumentos para que a comunidade jovem negra disponha de uma estruturação básica mais parecida com aquela sempre disponível aos brancos, de modo a competir de maneira mais igualitária, tendo as mesmas chances e possibilidades. O caminho encontrado por Common não perpassa o esquecimento, pelo contrário, todas as ações estão diretamente voltadas a mitigar as heranças que o processo escravista teria legado aos Estados Unidos. A bússola de toda essa estratégia de ação e impacto social, entretanto, é sempre o amor, desdobrado exatamente nos elementos “práticos” que mencionamos ao longo deste tópico: amor-próprio, serviço ao próximo, persistência e perdão.

5.4.1 Superando o trauma: atuação dos “doutores da vida”¹¹⁵

Mãe Leila Rodrigues foi uma das entrevistadas para nossa pesquisa de mestrado. Responsável pela Tenda Espírita Pai José do Congo em São João del-Rei há quase três décadas ela é um exemplo vivo do que representa a umbanda: negra de olhos claros, sempre alegre e amorosa, com um olhar muito vivo que parece ler seus pensamentos, descendente de ex-escravizados fugidos do cativeiro na região de Ritópolis, Minas Gerais, e resgatados por grupos indígenas por um lado; e de senhores brancos, por outro, ela se apresenta como católica e espírita. Durante uma das várias conversas que tivemos ela lançou, despretensiosamente, essa descrição dos pretos-velhos: “Eu vejo, imagino eles, bem velhinhos, bem sofridos, calmo, tranquilos, e imagino eles uns *doutores da vida*”. Na época

¹¹⁴ Mais informações em: <https://commongroundfoundation.org/who-we-are/#from-common>.

¹¹⁵ Esse foi o termo usado por mãe Leila Rodrigues, mãe-de-santo da Tenda Espírita Pai José do Congo, em São João del-Rei – terreiro que pesquisamos para a redação da dissertação de mestrado (REZENDE, 2017).

não compreendi a amplitude dessa fala e dessa descrição. Recentemente, entretanto, deparei-me com uma passagem do livro *Lázaro Redivivo* psicografado por Francisco Xavier, pelo espírito de Humberto de Campos. Num trecho específico, o autor aborda os preconceitos no meio kardecista frente às figuras de espíritos de antigos escravizados que se apresentam como “mães” ou “pais”, sobretudo por não congregarem vasto conhecimento científico ou acadêmico¹¹⁶. Transcrevendo o que teria sido a fala de um abolicionista brasileiro, sem citar nomes, Humberto de Campos/Francisco Xavier menciona:

[...] Diga-lhes [*aos companheiros do espiritismo cristão*] que também nós [*espíritos que estiveram envolvidos na luta abolicionista*] estamos empenhados na mesma luta pela iluminação espiritual, mas que ao ensinarmos a Pai Mateus e Mãe Ambrósia as lições acerca das leis de Kepler, dos movimentos de Brown e das ondas de Marconi, aprendemos com eles, por nossa vez, as lições de humildade, devotamento e renúncia, nas quais já se diplomaram, desde muito, negando a si mesmos, tomando a sua cruz e seguindo a Nosso Senhor Jesus Cristo (HUMBERTO DE CAMPOS (Espírito), psicografado por Francisco Cândido Xavier, 1945, p. 86).

Temos nessa passagem, quiçá, uma descrição daquilo que mãe Leila teria denominado doutores da vida. O conhecimento formal pode não fazer parte das considerações e sugestões dos médiuns/pretos-velhos, mas o aprendizado moral e evangélico num sentido mais amplo e amoroso do termo tem sido internalizado e praticado cotidianamente nos terreiros. Trata-se de um outro tipo de educação, tão importante, senão mais, que aquela a que estamos acostumados.

Conforme notamos ao longo de todo este capítulo as memórias da escravidão vão sendo elaboradas através dessas figuras dos pretos-velhos, como um instrumento de ensino e difusão de uma séria de valores mais profundos, em que sentimentos e perspectivas vão se emaranhando a uma potente mensagem de transformação individual e social atualmente. Esse processo de elaboração mnemônica, vinculado a uma ética do amor com bases cristãs-kardecistas atua no processo - lento e gradual - de superação de diversos traumas, inclusive do cativo. Ao propor posturas que instigam a adoção de comportamentos não violentos, a repensar as formas de se lidar com a dor e o sofrimento, a agir em prol do próximo independente de quem seja, a cultivar e nutrir o amor-próprio e a perdoar sem esquecer, essas humildes e simpáticas figuras dos terreiros vão promovendo uma mudança social muito difícil de ser quantitativamente mensurada, mas que se faz sentir por meio das leituras empreendidas

¹¹⁶ Esse tipo de visão ainda permanece em alguns centros espírito-kardecistas, embora não seja a regra. Há locais que privilegiam a manifestação de espíritos de médicos e professores, por exemplo.

por aqueles que as buscam, conforme as transcrições a seguir. São falas de consulentes de terreiros em São João del-Rei, Soraia Santos, mãe Leila Rodrigues e Marilaine Rodrigues, respectivamente:

Alívio da minha cura espiritual mesmo e foi assim pra mim [*contato com os pretos-velhos*]. Porque eu não conhecia nada, mas tudo que tava interno dentro de mim foi curando, não conhecia mas fazia tudo que era pra ser feito. Então eu fui sendo curada espiritualmente isso daí foi abrindo os meus canais.¹¹⁷

Eu acho que eles [*os pretos-velhos*] são um braço direito de Cristo aqui embaixo, porque acho que Jesus pôs eles pra ajudar, porque a missão pra Deus e Jesus é meio pesadinha sim, eu acho que Deus comanda tudo, é o rei do universo, mas eles deixam as entidades boas para ajudar, porque tá bem pesado.¹¹⁸

Confiança de entregar os meus filhos na mão dele [*preto-velho – Pai José do Congo*], né? Dos pretos-velhos, do Pai José principalmente. Meu filho, o pequeno, todos três, primeiro contato deles pra lavar a cabeça, no caso assim, que aqui a gente tem a lavação de cabeça que é o Pai José que faz, que é no dia 8 de dezembro. Então assim, primeiro contato da cabeça com meus filhos foi com o Pai José. Eu entreguei os meus filhos na mão dele. Tem a confiança, então assim, ele passa confiança, ele te passa paz, ele passa tranquilidade. É aquele carinho mesmo.¹¹⁹

Para finalizar gostaríamos de pensar mais detidamente acerca das possibilidades de superação dos traumas do cativo através das elaborações empreendidas pelos pretos-velhos. Aleida Assmann menciona as possibilidades de “superação literária de um trauma” (2011, p. 304). O ato de escrever sobre uma situação que tenha gerado, porventura, uma fissura pessoal ou social abriria, eventualmente, o caminho para a cura. Ela menciona ainda como determinadas feridas do passado, quer por sua extensão ou potencial de dano, demandam terapias coletivas, mais que individuais. Há feridas que se inscrevem nas pessoas, na sociedade, nos espaços físicos e nas identidades coletivas e individuais. E elas exigem um tratamento também em nível coletivo. Pensando nisso, nos lembramos de uma fala específica que transcrevemos a seguir. Ela foi proferida por Gabriel Rufo, *ogã* da Associação Afro-Brasileira Casa do Tesouro, um terreiro de umbanda, candomblé e jurema sagrada em São João del-Rei:

¹¹⁷ Entrevista concedida por Soraia Santos em 22 de setembro de 2016. REZENDE (2017).

¹¹⁸ Entrevista concedida por Leila Rodrigues em 29 de julho de 2016. REZENDE (2017).

¹¹⁹ Entrevista concedida por Marilaine Rodrigues em 30 de setembro de 2016. REZENDE (2017).

Eu acho que o preto-velho ele é uma figura que possibilita os contatos, quando ele fala com o dono da fazenda e fala com o escravo. Ele junta os dois. E o preto-velho nasce dessa junção, dessa mistura.¹²⁰

Essa fala nos dá uma pista e reforça o que trabalhamos ao longo desse capítulo. Um dos caminhos para a superação coletiva de um trauma como a escravidão parte de práticas também coletivas e, acima de tudo, agregadoras e amorosas. E essas ações demandam uma mudança de atitude extremamente profunda de ambos os lados, lembrando que o racismo, a discriminação e mesmo a infame injustiça social atualmente vigente e atrelada a uma perpetuação e reconstrução dessa visão preconceituosa são absolutamente inaceitáveis perante a ótica apresentada nos terreiros; e que a vingança e nutrição de sentimentos como ódio e mágoa não resolverão a realidade absurdamente injusta que vivenciamos hoje. A força que essa figura de um preto-velho possui, bem como a sabedoria que carrega emergem nos mais distintos contextos, refletindo e ecoando as percepções que também encontramos nos terreiros. É a eles que Emicida credita a inspiração para o tom que adotou em seu último álbum AmarElo:

Quando começo a criar as histórias desse disco minha preocupação fundamental é construir paz e a serenidade sem ser ingênuo, sem se desconectar da realidade, o que soaria até como deboche no tempo que estamos vivendo. Quero manter meus pés no chão, mas o coração das pessoas precisa ser acalentado. Como fazer isso? Recorro à visão de mundo dos *nego véio* (HENRIQUE, 2019).

A fala de hooks acerca do avô também é emblemática:

Com ele todos os pedaços quebrados do meu coração são consertados, reconstruídos aos poucos. O pai da minha mãe, *Daddy Gus*, era um ser humano incrivelmente gentil e amável. Um homem quieto e sem palavras duras, um diácono respeitado de sua igreja, ele me concedeu o amor incondicional que me deu uma base psicológica para confiar na bondade dos homens (HOOKS, 2001b, p.128, tradução nossa¹²¹).

A presença dessa base amorosa e serena é claramente destacada. Nossa pesquisa de mestrado demonstrou que as apropriações que são elaboradas acerca dos pretos-velhos umbandistas, especificamente, variam sutilmente entre quem se reconhece enquanto negro ou

¹²⁰ Entrevista concedida por Gabriel Rufo em 15 de setembro de 2016. REZENDE (2017).

¹²¹ *With him all the broken pieces of my heart get mended, put together again bit by bit. My mother's father, Daddy Gus, was an incredibly gentle and kind human being. A quiet man with no harsh words, a respected deacon of his church, he bestowed on me the unconditional love that provided me with a psychological basis to trust in the goodness of men.*

branco, sem perder esse caráter acolhedor. O primeiro grupo os enxerga enquanto um ancestral sábio, muitas vezes vinculado à África reforçando o sentido do *preto*, enquanto o segundo privilegia as leituras do *velho*, associando-o mais à figura do avô/avó. Independentemente dos caminhos temos uma identificação de ambas as partes com essa figura, o que facilita a internalização das mensagens que são passadas por ela. Associam-se as potências das memórias pessoais e coletivas aos conselhos passados pelos médiuns/pretos-velhos lançando as bases para uma singela, mas potente modificação de interpretações da realidade atualmente. É nessa identificação comum, cada qual a seu modo, que temos o ponto de contato entre visões de mundo distintas. Há a possibilidade de soerguimento de uma base comum, necessária à consecução de políticas afirmativas e de correção das injustiças que ainda vigem. Sem esse olhar comum, mais amoroso e comprometido com um aprendizado conjunto, os caminhos para a reestruturação de uma coletivamente seriam bem mais tortuosos, complicados e doloridos.

Encerramos este capítulo com uma passagem que descreve de maneira belíssima o impacto que esse contato com a umbanda e, principalmente, com os pretos-velhos teria provocado na vida de Pae Casildo Silvera, responsável pela Tenda Espírita Reino da Mata em Montevideu e ativista do movimento negro. A despeito de não citar nominalmente os elementos que enumeramos acima como exemplos do amor na prática, ela congrega todos eles em um único depoimento, resumindo-os de uma maneira profunda, poética e revolucionária:

Umbanda dá sentido à minha vida. Até conhecer a umbanda eu vivia a discriminação de outra maneira. Sofrida. E com muita rebeldia, e até com agressividade. Porque era a forma que tinha para me defender. Depois que conheci a umbanda, conheci a mim. Então me aceitei como sou, me valorizei como sou e, além disso, valorizei também tudo que são meus pais, meus avós, meus antepassados, meus ancestrais e, bom, o racismo continua, mas aquele que mudou fui eu. Já não é temerária a vida em sociedade porque através da nossa religião cada um tem uma forma de se fortalecer internamente que de leva a resolver essas questões, responder a essas agressões de forma pacífica e com conhecimento, e até com sabedoria.¹²²

¹²² *Umbanda le da sentido a mi vida. ... Hasta no conocer la umbanda yo vivia la discriminación de una manera. Sufrida. Y com mucha rebeldia, y hasta com agressividade. Porque era la forma que tenía para defenderme. Despues que conoci umbanda me conocí a mi. Entonces me acepte como soy, me valorize como soy y además de eso valorize también todo que son mis padres, mis abuelos todos mis antepassados, mis ancestros y bueno, el racismo sigue fskjfs pero que lo que há cambiado fui yo. Ya no es temerária la vida em sociedade porque através de nuestra religion uno tiene una forma de fortalecerse interna que te lleva digamos a resolver essas cuestiones... responder a las agresiones de forma pacífica y com conocimiento y hasta sabiduria.* Entrevista concedida por Pae Casildo Silvera em 9 de fevereiro de 2019.

Nessa narrativa temos a demonstração clara do que seria esse amor potente de Emicida, um amor que é “decisão, atitude, muito mais que sentimento. É alento.”¹²³ E é nesse processo de modificação individual e coletiva instigado pelos pretos-velhos que erigimos as bases para o que a força curativa desse amor atue sobre as feridas do cativo, lançando as sementes para uma “paz sustentável”, nas palavras de hooks (2001a, p. 220) e atendendo ao clamor pela tão sonhada liberdade que ainda ecoa desde os emblemáticos discursos de Martin Luther King que transcrevemos a seguir. Lembrando ainda as palavras da poetisa associada ao *slam poetry*¹²⁴ e atriz Roberta Estrela D’alva de que: “se a paz não for para todos, ela não será para ninguém”¹²⁵. Em nossa opinião, o mesmo vale para a liberdade. Encerremos com King:

Esse é o significado do amor. Em última análise, o amor não é essa coisa sentimental de que falamos sobre. Não é apenas algo emocional. O amor é criativo e compreende a boa vontade para todos os homens. É a recusa em derrotar qualquer indivíduo. Quando você se eleva ao nível do amor, de sua grande beleza e poder, você busca apenas derrotar os sistemas malignos (KING, 1957, tradução nossa¹²⁶).

Eu tenho um sonho de que um dia [...] os filhos de antigos escravos e os filhos de antigos senhores poderão sentar-se juntos à mesa da fraternidade. [...] Com essa fé poderemos trabalhar juntos, rezar juntos, lutar juntos, ser presos juntos, defender a liberdade juntos, sabendo que um dia estaremos livres. [...] E quando isso acontecer, quando permitirmos que soe a liberdade, quando deixarmos que ela soe em todas as vilas e aldeias, em todos os estados e cidades, poderemos acelerar a chegada desse dia em que todos os filhos de Deus, homens negros e homens brancos, judeus e gentios, protestantes e católicos, poderão dar-se as mãos e cantar as palavras do velho spiritual: “*Free at last, free at last. Thank God Almighty, we are free at last.*” [Livre afinal, livres afinal. Graças a Deus Todo-Poderoso, estamos livres afinal.]” (KING, 2014, p. 271-272).

¹²³ Trecho da canção *Principia*.

¹²⁴ *Slam Poetry* é um estilo de poesia falada surgido nos Estados Unidos e atualmente famoso em todo o mundo. Há no termo um jogo entre as palavras *slam* no sentido de *bater* ou *batida* e *slum* no sentido de *favela*, já que desde suas origens esse estilo esteve muito associado à denúncia de desigualdades e a questionamentos sociais.

¹²⁵ Fala proferida durante debate realizado em 2015, no auditório do Itaú Cultural em São Paulo após o cancelamento por racismo da peça “A mulher do trem” da companhia de teatro “Os fofos encenam”.

¹²⁶ *That is the meaning of love. In the final analysis, love is not this sentimental something that we talk about. It is not merely an emotional something. Love is creative, understanding goodwill for all men. It is the refusal to defeat any individual. When you rise to the level of love, of its great beauty and power, you seek only to defeat evil systems.*

6 CONCLUSÕES

*Os idealistas em geral não são realistas, e os realistas em geral não são idealistas.
Os militantes não costumam ser conhecidos por serem passivos, nem os passivos por serem
militantes. Raras vezes os humildes são assertivos ou os assertivos são humildes.
Mas o melhor na vida é uma síntese criativa de opostos em harmonia frutífera.
O filósofo Hegel disse que a verdade não é encontrada nem na tese nem na antítese,
mas em uma síntese que reconcilie as duas.
Martin Luther King¹*

Novembro de 2018, Santiago, Chile. Durante a realização da XIX Jornada sobre Alternativas Religiosas na América Latina tive a oportunidade de visitar um espaço de memória na capital chilena denominado Villa Guimaldi - Parque pela Paz. Localizado num dos extremos da cidade, a região abrigou entre os anos de 1973 e 1978 um campo de detenção e tortura da ditadura de Augusta Pinochet. Estima-se que cerca de 4.500 prisioneiros tenham passado pelo local, sendo que mais de 240 foram comprovadamente assassinados ou incorporados à enorme estatística dos desaparecidos. Em resposta às mobilizações de movimentos populares o espaço foi integralmente reformado e aberto ao público na década de 1990, ganhando o nome de *Parque por la Paz*. O processo de reelaboração do espaço foi alvo de amplos debates públicos, que envolveram sobreviventes e familiares dos desaparecidos. Toda sua concepção gira em torno da noção de arquitetura simbólica, que, concilia a estruturação de espaços de reflexão e não esquecimento à elaboração de ambientes de acolhimento espiritual. As árvores que testemunharam as atrocidades do regime receberam placas de “*árboles de la esperanza*”; todos os espaços circundam uma grande fonte, erigida com o intuito de purificar as dores infringidas aos prisioneiros; mosaicos com formações que remetem a outros elementos naturais, como o fogo, possuem propósitos semelhantes. Toda a sinalização do parque é feita com esses mesmos mosaicos coloridos colocados no piso, recordando o único espaço que os prisioneiros vendados conseguiam vislumbrar e por onde entreviam o destino que os aguardava. Um lindo canteiro de rosas é dedicado às mulheres vítimas de violência naquele ambiente, sendo cada flor sinalizada com uma plaquinha em que constam seus nomes completos.

Visitei o local três vezes durante a semana em que permaneci na capital chilena. Descreverei brevemente uma dessas idas, quando tive a oportunidade de acompanhar a

¹ Trecho do sermão denominado “Uma mente rigorosa e um coração sensível”. KING, 2020.

campanha “*Una noche en el museo*”², que acontece somente uma vez a cada ano no país. Neste dia, uma sobrevivente, senhora Mariela, nos guiou pelos espaços, narrando sua vida e suas lembranças daquele local. Foram três horas de absoluta imersão na história, em que o reduzido grupo de jovens que a acompanhava foi dominado por sentimentos que variavam entre a mais profunda comoção e uma exaltada indignação. Ao final do recorrido, adentramos um pequeno cubo escuro, com forte som de ondas batendo ao fundo e um único ponto iluminado em meio às ferragens do que fora, outrora, um trilho de trem. Após longos minutos de silêncio, absorta por aqueles sons, ela nos contou que durante muito tempo os grupos de defesa dos direitos humanos argumentaram que os desaparecidos da ditadura de Pinochet tinham sido lançados ao mar, atados a barras de metal, e por isso seus corpos nunca teriam sido encontrados. A afirmativa foi prontamente rebatida pelos militares e defensores do regime. O imbróglgio de narrativas teve fim quando um mergulhador encontrou um singelo botão ainda preso a um enorme pedaço de ferro no fundo do Oceano Pacífico, na região da Bahía de Quintero. Era ele, modesto e brilhante, que reluzia sob o único facho de luz do ambiente. E ali se encerrava nossa visita guiada, com a voz suave de Mariela nos lembrando que assim é a memória, muitas vezes sutil, nem sempre barulhenta ou estrondosa, mas persistente e comprometida com a justiça.

Retomo essa narrativa aparentemente sem qualquer conexão com a temática da escravidão porque naquele momento compreendi, de fato, a potência que a memória possui, bem como os meios muitas vezes discretos que ela utiliza para se fazer presente. Materializando-se na forma de um botão no contexto chileno, ela teria adquirido as mais distintas roupagens e nuances no caso das memórias do cativo nas Américas como um todo. Concomitantemente singela e persistente a recorrência das figuras dos pretos-velhos nos terreiros umbandistas Brasil e Uruguai afora, tem muito a nos dizer acerca de uma mensagem que é cotidianamente passada nesses espaços para milhares de consulentes e religiosos. Enquanto no Chile o botão foi o gatilho para a reelaboração de toda a história da tortura ditatorial, com que gatilhos nos deparamos ao longo desses sete anos de imersão nas narrativas e performances dos médiuns/pretos-velhos? Quais as mensagens se cristalizam nessas figuras e qual o impacto elas podem ter na elaboração das memórias do cativo e em nossa realidade atualmente?

² O projeto “*Una noche en el museo*” possui uma série de programações especiais que oferecem visitas guiadas, exposições, palestras e aulas durante uma semana, normalmente no mês de novembro. Todos esses eventos acontecem no período noturno, com muitos deles atravessando a madrugada. A visita guiada narrada aqui se encerrou por volta de uma da manhã.

Norteados por esses e muitos outros questionamentos mergulhamos nas realidades dos terreiros e dessa figura tão benquista nesses ambientes. Resgatemos brevemente as tessituras argumentativas que fomos cerzindo com nossas análises. Iniciamos o percurso com o capítulo intitulado “*Preto velho me contou: tecendo os fios que constroem as representações do escravizado idoso*”, trazendo as distintas imagens associadas ao escravizado idoso. Nele colocamos em diálogo campos como a literatura, o folclore, o carnaval e a religião, cotejando elementos uruguaios, brasileiros, e, eventualmente, de outros países. Já nesse primeiro momento notamos a recorrência de determinados traços na construção física e psicológica da figura dos escravizados idosos que foram se estabilizando nas representações. Podemos afirmar que, tal como um quadro que vai sendo reproduzido em distintos locais por diferentes artistas, há uma essência comum nas principais representações dos escravizados idosos. Roupas brancas, bengalas, adereços cobrindo a cabeça, preferência por determinados alimentos e bebidas, associação com ervas e plantas, expressão de uma religiosidade, e enorme talento narrativo são alguns dos elementos recorrentes. Inevitável salientar que da mesma forma que a reprodução de uma obra de arte, as distintas representações que se fazem desse escravizado idoso guardam especificidades e matizes muito particulares de contornos e tons, afastando-se ou distanciando-se do modelo original.

Ainda neste primeiro capítulo buscamos dois conceitos cunhados por Aleida e Jan Assmann (2011; 2016) para refletir acerca dessa estabilização de uma memória do escravizado idoso na cultura americana, quais sejam: *memória cultural* e *monumentalização*. Em nossa percepção há, de certa maneira, uma estabilização de determinados elementos e características no processo de representação dos escravizados idosos com o claro objetivo de transmitir uma memória - o que consistiria exatamente nessa noção de memória cultural. Embora seja passível de mudanças e adaptações, essa representação se conserva relativamente estável ao longo de muito tempo, sobretudo por estar protegida por um arcabouço institucional, a própria religião umbandista, no caso. Interessante notar que para além de “estabilizar” uma memória, esta passaria a adquirir um revestimento estético, de modo a facilitar sua compreensão e seu aprendizado. O casal Assmann (2011; 2016) defende que há, em diversos momentos, uma *sensualização* do conhecimento histórico na forma de determinadas figuras e personagens. Sendo assim, mesmo uma memória sensível e dolorosa adquiriria uma dimensão afetiva, de modo a facilitar sua compreensão e impedir seu esquecimento. O termo é empregado num sentido realmente estético, dotando um determinado fato ou personagem histórico de um formato mais suave e simpático, permitindo que mesmo memórias de dor, sofrimento e trauma possam ser encaradas e interpretadas no

presente. Observando a construção mnemônica dos escravizados idosos e, no caso dos terreiros, o carinho que aqueles que os buscam nutrem pelos pretos-velhos (REZENDE, 2017), percebemos claramente que as elaborações cultural, folclórica, literária e religiosa de um preto velho são extremamente didáticas ao oferecer a essa memória áspera e dura da escravidão, uma roupagem mais leve e acessível.

Movendo-nos para o segundo capítulo da tese - *“A umbanda e o ato de vestir memórias”* - buscamos apresentar de uma maneira mais profunda nosso campo de estudo. Guiados pela metáfora do “vestir”, retomamos parte da bibliografia dedicada a apresentar a umbanda, com seu mito fundador, seus valores, o grupo de espíritos que a estruturam, os aportes que teria recebido de outras religiões - principalmente do espiritismo kardecista, e sua internacionalização. Também apresentamos as casas que frequentamos para realização da pesquisa, e contextualizamos a forma como as entrevistas foram estruturadas e realizadas. Julgamos relevante explicitar esses aspectos em função das particularidades de se conversar com o entrevistado durante o momento em que este se declarava incorporado por um espírito. Ao pensarmos na organização da umbanda como essa religião que vai se vestindo de distintas memórias socialmente excluídas da sociedade - escravizados, indígenas, prostitutas, dançarinas, criminosos etc. - torna-se inevitável refletir acerca da potência dessa escolha cotidiana efetuada nos terreiros de “vestir” retalhos que são genuinamente identitários. Ao presentificar e corporificar esses passados marginalizados na figura de um médium que conversa, abraça, dança e aconselha um consulente, as memórias vão sendo cotidianamente atualizadas e vão influenciando de maneira muito intensa na construção do presente. Interpretamos o ritual cotidianamente empreendido nos terreiros de se vestir as memórias do cativo através da figura dos pretos-velhos como um ato político, identitário e, também, afetivo, no sentido de reinterpretar e ressignificar as memórias de um passado traumático, atentando às pontes que são estabelecidas com corpos brancos e negros trajando roupagens “pretas” e corpos jovens e idosos vestindo tecidos “velhos”. Pudemos perceber aqui como essa sobreposição de identidades se impõe enquanto barreira ao esquecimento e impõe leituras e ações atualmente.

Feita essa contextualização mais ampla, partimos, no terceiro capítulo - *“Dialogando com os mortos”* -, para um estudo aprofundado da ritualística associada aos pretos-velhos, das construções imagéticas associadas a eles e das narrativas proferidas pelos médiuns durante os rituais em que se declaravam incorporados. Apesar de algumas particularidades e diferenciações entre os terreiros pesquisados em Montevideu e em São João del-Rei, há muitas semelhanças nas representações elaboradas nas duas cidades. Talvez o elemento a ser

destacado aqui seja o processo de estruturação narrativa dos médiuns no momento das entrevistas. Praticamente todos eles, ao serem inquiridos acerca de suas vidas pregressas, enquanto escravizados, concatenaram sua fala de maneira semelhante, iniciando com situações de sofrimento e dor - usualmente entremeadas por narrativas de resistência explícita e contraposição ao regime escravista -, encaminhando-se para um relato de superação desse trauma, a partir de valores mais profundos, como a humildade, o aprendizado e o amor. Acerca desses relatos de dor, nos deparamos com narrativas de tortura física e psicológica, lembranças da África e desestruturação familiar. As falas foram frequentemente entremeadas por choros e longos silêncios.

Reservamos o momento final das entrevistas, invariavelmente voltado às formas de superação e libertação da dor impingida pelo cativo, para o último capítulo, intitulado “*A ética do amor nos pretos-velhos umbandistas*”. Aqui delineamos aquela que talvez seja nossa maior contribuição sobre o tema à historiografia de maneira geral: a elaboração de uma memória da escravidão nos terreiros umbandistas diretamente associada aos pretos-velhos, que se pauta de maneira muito sólida na *relevância da adoção de estratégias de resistência não violenta enquanto meio de preservação de memórias, de oposição ao regime escravista, e, em níveis ainda mais profundos, de libertação pessoal e de construção de uma sociedade capitaneada pelo amor*. Nesse ponto da redação convidamos para o diálogo com os pretos-velhos grandes ativistas da história universal como Mahatma Gandhi e Martin Luther King, além de autores e artistas do movimento negro contemporâneo, que ecoam essas percepções, refletindo acerca dos usos e implicações que essa elaboração memorialística pode ter sobre o presente, impactando diretamente na maneira como agimos e pensamos a sociedade hoje.

Feita essa breve digressão em nosso texto, gostaríamos de ressaltar as principais conclusões de nossa pesquisa, apresentando, ademais, os pontos que não pudemos desenvolver aqui e que deixamos como sugestão para outros pesquisadores no futuro. A primeira delas é que aflora de maneira mais premente é a *estabilização de um tipo específico de preto-velho nos terreiros: aquele que erige sua postura e seu discurso sobre a noção da resistência pacífica e de aprendizado com a dor, sendo a escravidão o pano de fundo ideal para desenvolver essa ideia e colocá-la em diálogo direto com o hoje*. Esse tipo não exclui variações, sutilezas, especificidades ou mesmo a emergência de características absolutamente contrárias. Ele se constituiu, porém, no nosso campo de pesquisa, como aquele que emergiu com frequência majoritária. Em suma, que construção mnemônica de escravizado foi essa com a qual nos deparamos em locais tão distantes quando São João del-Rei e Montevideu? Podemos traçar em linhas gerais que se trata de um personagem que possui plena consciência

da violência e da arbitrariedade inerentes ao regime escravista. Em todas as entrevistas, sem exceção, há relatos de torturas, sofrimentos e dor (castigos físicos, desagregação familiar, supressão de alimentos, ameaças...). E essas narrativas são elaboradas com um nível muito profundo de detalhamento e de emoção, denotando um claro envolvimento afetivo com essas memórias que são trazidas à tona ali, por parte de todos os médiuns. Em nenhuma das entrevistas houve comentários que mitigassem ou questionassem a crueldade do regime, destituindo essa construção mnemônica de um idealismo ou resignação acrítica, percepção à qual repetidas vezes os pretos-velhos foram reduzidos na literatura sobre o tema.

Acerca desses relatos de dor, cabe destacar um elemento que torna essa elaboração memorialística do cativo nos pretos-velhos ímpar: *o olhar que se lança sobre a dor é realizado sob as lentes do Evangelho de Jesus Cristo, a partir sobretudo das lentes do espiritismo kardecista, em confluência com as tradições bantu associadas ao culto aos antepassados*. Passível de gerar sentimentos como o ressentimento, o rancor, a mágoa e mesmo a vingança, a dor é compreendida aqui como um mecanismo de instrução e evolução, ainda que essa visão não implique em sua aceitação resignada e passiva. Com sua fala mansa, ainda que abordando assuntos espinhosos, eles vão delineando um cenário de abusos e disparidades, ao qual teriam logrado resistir e sobreviver, e mais do que isso, com o qual eles conseguiram aprender. A ambientação de seus relatos no contexto escravista nos convida a refletir sobre as diversas possibilidades de resposta que podem ser dadas em cenários de injustiça. E o caminho traçado e defendido nessa construção dos pretos-velhos é o do sofrimento que instrui. Em obra recentemente lançada em português, Martin Luther King nos apresenta visão muito semelhante, conforme trecho transcrito a seguir, retirado do sermão intitulado *Sonhos despedaçados*:

[...] transmutar essa masmorra de vergonha em um paraíso de sofrimento redentor?” Quase tudo o que acontece conosco pode ter sido tramado pelos propósitos de Deus. Pode alongar nossos laços de empatia. Pode romper nosso orgulho egocêntrico. A cruz, que foi desejada por homens maus, foi tecida por Deus na tapeçaria da redenção do mundo. Muitas das personalidades mais influentes do mundo trocaram seus espinhos por coroas. [...] Elas responderam não com amargura ou fatalismo, mas com exercício de um entusiasmado desejo que transformaria circunstâncias negativas em habilidades positivas (KING, 2020, p. 135).

Compreender essa elaboração demanda uma desconstrução de muitos preconceitos analíticos que costumamos nutrir. O olhar que essa memória da escravidão nos traz e encontra eco tanto nas interpretações evangélicas de Luther King (2020) quanto no *Evangelho segundo*

o espiritismo (KARDEC, 2009), não se constitui enquanto uma aceitação amargamente fatalista, mas na percepção honesta de que sonhos são despedaçados, de que o sofrimento existe e que esse fato precisa ser encarado de frente, retirando-se dele todo o aprendizado possível (como também nos lembraria King, no mesmo sermão). Só assim seria possível desenvolver em si as forças construtivas que desembocariam numa real modificação social. O ponto chave e surpreendente na construção dessas memórias do cativo nos pretos-velhos é o fato de termos uma figura de escravizado com plena consciência das agruras do regime e das dores que teria suportado e que, ainda assim, se dispôs a aprender com essa situação. Extrapolando ainda mais os lugares comuns que encontramos nas memórias do cativo, as elaborações discursivas associadas aos pretos-velhos ainda apresentam uma disposição irrestrita de auxiliar e ensinar aqueles que outrora teriam infringido tantos padecimentos de ordem física e psicológica. Do ponto de vista mnemônico, compreendemos ser essa construção absolutamente impactante e revolucionária, sobretudo tendo em conta o contexto atual.

As pontes entre esses grandes filósofos e ativistas - Tolstói, Gandhi, King -, as visões do Evangelho apresentadas pelo espiritismo kardecista e as nossas percepções acerca dos pretos-velhos são erigidas a partir de um substrato comum: a defesa enfática pela condenação da injustiça (da violência, do abuso, do pecado, conforme a interpretação), paralelamente à sugestão de amor ao injusto (ao pecador, ao agressivo, ao abusador). Daqui, depreendemos um segundo conceito capital na elaboração dessa memória nos terreiros: a *resistência não violenta*. Embora tenhamos nos deparado com relatos os mais variados de resistência às agruras do cativo, eles acabam por desembocar numa estratégia considerada a mais efetiva: aquela pautada no amor e não na agressão (compreendida aqui em seus mais diversos âmbitos, desde o pensamento, passando pela fala, até a ação). Retomando novamente King: “Por meio da resistência não violenta, seremos capazes de nos opor ao sistema injusto e, ao mesmo tempo, amar os que mantêm esse sistema” (KING, 2020, p. 35, trecho do sermão *Uma mente rigorosa e um coração sensível*).

Para além de interromper um círculo infundável de ódio e transformar o inimigo em amigo, a opção pela não violência teria a potência de atuar diretamente sobre a própria perpetuação da memória. Não lançando mão da violência, as chances de sobrevivência daquele escravizado até uma idade mais avançada aumentariam, o que proporcionaria, por sua vez, a perpetuação de uma sabedoria ancestral, que pudesse ser repassada e difundida. A resistência não violenta toma distintas formas nas narrativas, extrapolando o auxílio prestado aos senhores em outros planos e a transmissão de sua sabedoria às gerações mais jovens. A

não submissão aos desmandos senhoriais (como nos relatos em que os pretos-velhos teriam se recusado a realizar algo; ou optado, deliberadamente, por um curso de ação que contrariava as regras de seus senhores) adquiria muitas vezes a forma de uma desobediência civil. O auxílio rotineiramente prestado aos companheiros de cativeiro às escondidas com unguentos, chás, conversas, benzeções e emplastos - algo que emerge de forma recorrente nas narrativas -, também deve ser analisado como uma forma de resistência não violenta.

Tendo como base todos esses elementos podemos inferir que a memória que tem se estabilizado nos terreiros não se aproxima do escravizado revoltado e beligerante, embora tampouco reflita exatamente o escravizado retratado nos romances abolicionistas. Talvez o ponto que afaste de maneira mais explícita essa elaboração da literatura abolicionista dos pretos-velhos umbandistas seja a consciência e análise crítica que eles logram construir acerca da escravidão e dos próprios sentidos da liberdade. Ainda que se aproximem em termos da relevância dos aportes cristãos (centrados sobretudo nas noções do amor e do perdão), o retrato que se elabora do escravizado idoso nos romances abolicionistas tende a suprimir a dualidade absolutamente possível que mencionamos na epígrafe deste capítulo e que, em nossa opinião, se erige de maneira muito profunda nas elaborações mnemônicas nos terreiros.

Apresentado esse perfil dos escravizados idosos que teria se estabilizado nos terreiros, passamos à nossa segunda conclusão, diretamente atrelada à primeira. Todo esse processo de atualizar cenários e vestuários, recontar histórias, narrar situações de sofrimento e superação, tem uma razão de ser. Essa ritualização do passado tem objetivos sobre os quais também precisamos refletir. Quais as mensagens estão sendo passadas com essas memórias do cativeiro que se estabilizam na umbanda? E de que maneira elas podem impactar na nossa realidade atualmente? Retomamos aqui algumas ideias trabalhadas no terceiro e no quarto capítulos. *O ato de narrar essas memórias (através não somente dos relatos, mas também das performances corporais e do próprio ambiente) permite que se trabalhem de alguma forma os traumas gerados pelo regime escravista.* Ao se apresentarem como ex-escravizados e recontarem suas narrativas para os consulentes, eles estão impedindo que essa história seja esquecida, e mais: além de se constituírem enquanto barreiras a um esquecimento, os pretos-velhos instrumentalizam esse passado de modo que sirva de exemplo e força propulsora para uma reflexão da vivência de cada consulente que ali se apresenta. Principalmente quando lançam mão de suas narrativas de padecimento e superação, seus relatos convidam aqueles que os ouvem a refletir sobre suas próprias dores e dificuldades. Ao tomar como pano de fundo o contexto do cativeiro eles incitam seus consulentes a redimensionarem seus problemas através de um exercício muito profundo de empatia e compaixão. Aquele

personagem que se apresenta como alguém que teve sua vida absolutamente despedaçada por um regime cruel e injusto não só teria sobrevivido, como estaria ali disposto a amparar, ouvir e auxiliar. Essa percepção leva muitas vezes o consulente a rever a própria maneira como vislumbra suas dores e dificuldades. Os relatos dos médiuns/pretos-velhos atuaria, ademais, num sentido didático de ensinar sobre a escravidão. Independente dos casos específicos e particulares relatados serem ou não verdadeiros, contam-se histórias cujo pano de fundo é, inegavelmente, verídico. O período escravista no Brasil e no Uruguai constituem-se enquanto fato comprovado. Ao tratar sobre as agruras, as dores, as saudades, as rotinas e mesmo as pequenas alegrias desse período, os médiuns/pretos-velhos estão contando uma versão da história que tem circulado no ambiente dos terreiros há décadas. Trata-se, em última instância, de grupos historicamente marginalizados narrando suas interpretações sobre um passado que está diretamente vinculado a sua própria história.

Transbordando essa análise para coletividades, buscamos novamente os aportes do espiritismo kardecista. Quando o médium/preto-velho nos diz que ele traz o cativo para, em última instância repassar os ensinamentos de Jesus Cristo, nos deparamos com uma mensagem que ultrapassa os limites da individualidade de cada consulente. Em diversos textos o espírito Emmanuel (psicografia de Francisco Xavier)³ nos recorda serem três as principais “bandeiras” do kardecismo: *fé, esperança e caridade*, sendo esta a principal delas. Essas interpretações se ancoram diretamente nas pregações de Paulo, o chamado apóstolo dos gentios, consubstanciadas no Atos dos Apóstolos e em suas diversas epístolas, sobretudo na poética primeira carta aos Coríntios, capítulo treze: “Agora, pois, permanecem a fé, a esperança e a caridade, estes três, mas o maior destes é a caridade”⁴. (I Coríntios, 13:13). Em nossa interpretação das construções memorialísticas dos pretos-velhos, as apropriações realizadas por eles das noções da escravidão, bem como seus conselhos, permeiam de maneira muito intensa esses três valores/attitudes. A despeito das particularidades de cada problema ou situação trazidas aos médiuns/pretos-velhos pelos consulentes, tivemos sempre a impressão de que suas narrativas, suas attitudes ou conselhos almejavam reavivar ou intensificar esses valores naqueles que os buscavam. Embora uma avaliação mais superficial possa desvalorizar esse tipo de ação, julgando-a demasiado idealista ou pouco prática, o impacto que presenciamos nos terreiros e a relevância que os pretos-velhos possuem na vida de muitas

³ Para a redação deste trecho retomamos diversos textos desses autores, todos retirados de Emmanuel (espírito), psicografia de Francisco Xavier (2013).

⁴ Há enorme variabilidade nas traduções associadas a este trecho da epístola de Paulo, podendo o termo “caridade” ser substituído por “amor”.

peessoas nos leva a crer no contrário. Trazer uma mensagem de fé, esperança e caridade num contexto notadamente marcado por valores que orbitam em torno da materialidade, descrédito, inimizade e desesperança tem uma potência gigantesca, ainda que impossível de ser mensurada.

É importante ressaltar aqui que os impactos dessas mensagens não reduzem e muito menos apagam os traumas e consequências nefastas deixadas por séculos de escravidão nas Américas. A ferida social engendrada por algo que de fato ocorreu está dada. Ao se associarem as memórias pessoais e coletivas acerca do cativeiro (remetendo aqui tanto àqueles que encontram sua ancestralidade nos alagoes quanto aos descendentes das vítimas – ou ainda de ambos, como muitas vezes acontece), aos conselhos passados pelos médiuns/pretos-velhos lançam-se as bases para uma singela, mas potente modificação de interpretações da realidade atualmente. É nessa identificação comum, cada qual a seu modo, que temos o ponto de contato entre visões de mundo distintas. Há a possibilidade de soerguimento de uma base comum, necessária à consecução de políticas afirmativas e de correção das injustiças que ainda vigem. Sem esse olhar comum, mais amoroso e comprometido com um aprendizado conjunto, os caminhos para a reestruturação de uma coletividade seriam bem mais tortuosos, complicados e doloridos.

Para introduzirmos nossa terceira conclusão, retomamos brevemente o ponto cantado a seguir, já transcrito anteriormente:

*Liberdade ainda que tardia, assim rezava na senzala tia Maria!
Salve o triângulo divino, salve seu ponto riscado, saravá Minas Gerais.
Tia Maria de Minas, chorando em oração, pedia a Zambi o fim da
escravidão.
Chorar, chorar, chorei... Cantar, cantar, cantei...⁵*

Retomamos este ponto, cantado por Pae Lucas Arias/Pai João das Matas, no Centro Umbandista de Caridade Nossa Senhora Aparecida em Montevidéu assim que estabelecemos nosso primeiro contato, em 2019, porque compreendemos ser *a ideia de liberdade um grande alinhavo das memórias elaboradas nos terreiros em São João del-Rei e Montevidéu, permeando também as imagens mais amplas que são construídas pelos pretos-velhos*. Embora aflore de maneira explícita nas letras dos pontos, ela também se faz presente, ainda que sutilmente, em diversas entrelinhas dessas composições mnemônicas. É a liberdade que permeia a cadência suave e o balançar lento de corpos dos médiuns/pretos-velhos - que a

⁵ Trecho do ponto cantado no Centro Umbandista de Caridade Nossa Senhora Aparecida em Montevidéu em Montevidéu, Uruguai, fazendo referência à Minas Gerais

despeito de todas as narrativas de dor, insistem em dançar ao som dos atabaques. É também ela que se faz presente no falar manso e carinhoso que convida o consulente a se desemaranhar da teia de aflições e angústias em que se encontra muitas vezes atado. É a liberdade quem está por trás do entrelaçamento de mãos e corpos com aqueles que os buscam em um abraço acolhedor que abre as comportas de choros e desalentos represados. É a liberdade quem permite o sacolejar insistente de pernas e mãos que, não obstante a dor, seguem benzendo. E é ela, ainda, quem se faz presente no gargalhar ritmado e compassado que embala os corações mais frios, convidando-os a se juntar ao riso. É ela a responsável por contar essa história do cativo, por permitir que letras e palavras possam tecer e enredar fios de sentimentos tão díspares quanto a alegria, a tristeza, a revolta, a superação e o amor formando tecidos-memórias de beleza transcendental. *É absolutamente libertador amar; quando o que se espera dessa figura de um ex-escravizado é o ódio.*

Ao pensarmos os vários sentidos da liberdade ao longo do texto, mas principalmente do quarto capítulo, não podemos nos furtar à ideia que esse conceito possui hoje, sem perder de vista o processo de construção memorialística sobre o qual ele se estrutura. Em nossa visão, a liberdade cantada, performatizada e espargida pelos pretos-velhos nos terreiros se erige substancialmente a partir da desconstrução que seu discurso e sua postura impõem à imagem que todos nós esperaríamos (e, até certo ponto, desejaríamos) de um ex-escravizado submetido às piores agruras do cativo. Ao não apresentar respostas agressivas e violentas, e, pelo contrário, propor de maneira subliminar um repensar das possibilidades que possuímos de responder ao ódio com amor, alegria e acolhimento - e assim atuar gradativamente no processo de superação do trauma -, eles nos oferecem uma nova chave de libertação. Chave esta que vale para as memórias da escravidão, mas vale também para a forma como encaramos todos os obstáculos que enfrentamos atualmente, enquanto indivíduos e enquanto sociedade. Quando teima em sorrir, dançar e abraçar apesar de todos os infortúnios que narra, o médium/preto-velho vai contra todas as expectativas que temos e apresenta uma nova estratégia de resistência, resposta e superação. É o “amor enquanto forma de revolução e de liberdade” de bell hooks (2019) na prática, sobretudo por estar sendo apresentado e ensinado cotidianamente nos terreiros de todo o mundo.

Se observarmos com atenção, veremos que essa liberdade vai sendo construída no discurso, mas também no *corpo* dos médiuns/pretos-velhos. O rompimento das cadeias do ódio é consumado no balançar dos ombros, no gargalhar, no lento requebrar das cadeiras, no erguer das mãos que seguram carinhosamente um galhinho de arruda ou alecrim do campo. Já havíamos trabalhado acerca da centralidade desse elemento ao longo do texto, explícita até

mesmo no conceito de “incorporação”, muito usado nos terreiros, mas julgamos relevante aprofundar um pouco mais no mesmo, buscando agora os aportes de Sérgio Costa (2006). “É o corpo, mostra Costa, o sustentáculo das políticas de resistência que se descortinam no palco do Atlântico Negro” (REDON, 2009, p. 322). Paralelamente a sua centralidade nos processos de dominação e discriminação a que foram e são submetidos ao longo do tempo, é também nele, no corpo, que se estruturam as manifestações de resistência. Em sua visão, ressignificar as relações de opressão envolveria, mais do que uma inversão radical das representações corporais, uma *desfamiliarização* daquilo que era considerado trivial, gerando ruídos, introduzindo dúvidas e questionamentos, desestabilizando representações dadas como absolutas (COSTA, 2006, p. 121). Trazendo mais uma vez Emicida para nosso texto, retomamos trecho da canção AmarElo:

*Permita que eu fale, não as minhas cicatrizes
Se isso é sobre vivência, me resumir à sobrevivência
É roubar o pouco de bom que vivi
Por fim, permita que eu fale, não as minhas cicatrizes
Achar que essas mazelas me definem é o pior dos crimes
É dar o troféu pro nosso algoz e fazer nós sumir*

Quando a postura e as narrativas dos pretos-velhos ultrapassam a dor, alteram a visão sobre o sofrimento e propõem cursos de ação que se centram em estratégias de desenvolvimento de amor-próprio, serviço ao próximo, perdão e ressignificação do sofrimento, elas convidam a um novo olhar sobre as memórias da escravidão e sobre a realidade de maneira geral, desestabilizando construções já sedimentadas acerca da vida. Impossível negar que nas atuais circunstâncias, propor uma resistência não violenta, defender posturas de humildade e considerar o papel instrutor do sofrimento, gera uma subversão dos valores e atitudes que seriam naturalmente esperadas da figura de um “ex-escravizado” - uma *desfamiliarização*, em última instância -, indo ainda de encontro às construções sociais absolutamente sedimentadas de sucesso associado à riqueza material; autoridade vinculada à força e imposição; e o revide imediato de qualquer agressão como solução natural para qualquer impasse.

Sérgio Costa (2006, p. 324) defende enfaticamente ser o corpo um instrumento político, e ser “através dele, de sua performance, que o negro pode se reintroduzir, talvez mesmo se introduzir, na sociedade civil”. Fazendo um adendo a essa passagem trazemos um trecho do poema *Amanhã* de Paulina Chiziane:

*Somos bilhões de almas africanas em todo o planeta
Se cada um empunhar as armas na revolução de amor
Podemos construir a primeira civilização de paz amanhã (CHIZIANE,
2018, p. 145).*

Embora, conforme já mencionamos, nem todos os médiuns sejam negros, é essa a representação e a identidade que eles carregam no momento ritual nos terreiros. E a potência dessa representação e da mensagem que propagam é enorme.

Por fim, como quarta e última conclusão, gostaríamos de salientar o fato de termos nos deparado com elaborações muito próximas tanto em São João del-Rei quanto em Montevideu, conforme fomos pontuando ao longo do texto, e propor uma transgressão dessas fronteiras. *Uma breve leitura acerca de rituais de distintas religiões em outros países nos leva a crer que as elaborações mnemônicas acerca da escravidão guardariam pontos em comum mesmo se extrapolássemos as fronteiras de Brasil e Uruguai.* Ousamos inferir aqui que há a elaboração de um discurso impressionantemente comum associado às figuras de escravizados idosos em diversas religiões - para além da umbanda -, ao redor das Américas. Como não se tratava de nosso objetivo de pesquisa, registramos aqui esta percepção, convidando outros pesquisadores a se dedicarem a este tema. Somente como forma de aguçar a curiosidade e comprovar nossas inferências, retomemos brevemente dois relatos, iniciando com uma religião muito presente na Colômbia, Panamá e, principalmente, na Venezuela, o chamado *culto a Maria Lionza*. Fortemente influenciado por outras religiões como o espiritismo kardecista, a *santería* e o catolicismo, o culto seria centrado nos rituais de incorporação de alguns espíritos específicos, destacando-se o de indígenas, ex-escravizados e os chamados *malandros*. As semelhanças com a umbanda são prementes, e um grupo de personagens nos chama ainda mais atenção: a *corte negra*, ou espíritos de ex-escravizados. Acerca dos rituais, a pesquisadora Daniela Calvo destaca:

Durante os rituais de que participei na Montanha de Sorte, pude observar a força e a atitude guerreira do Índio Guacaipuro, que começou uma sessão jogando facas no chão e fumando um charuto; *a atitude tranquila do Negro Felipe que oferecia conselhos enquanto fumava um cachimbo [...]* (CALVO, 2016, p. 56, grifo nosso).

Ampliando ainda mais nossas fronteiras alcançamos Cuba e a região sul dos Estados Unidos. Na religião denominada *palo monte* ou *palo mayombe*, fortemente influenciada pela cosmologia *bantu*, mas com aportes do espiritismo kardecista e da *santería*, também centrada em rituais de incorporação, nos deparamos com um grupo de espíritos chamados de *congós*.

Para muitos praticantes, os Congos [...] oferecem um meio de “lembrar a escravidão”, de lembrar um passado difícil ao qual sobreviveram. Nessa memória construída da escravidão, o praticante demonstra sua lembrança categórica de um passado traumático, um passado que é mediado pela intervenção de um ancestral poderoso que é chamado quando necessário (BETTELHEIM *in* APTER; DERBY (Org.), 2010, p. 309, *tradução nossa*⁶).

Feita essa pequena sugestão temática para estudos vindouros, dediquemo-nos brevemente às aproximações e distanciamento que notamos entre São João del-Rei e Montevideú, essas cidades geograficamente tão distantes e sem vínculo direto, mas por onde as memórias da escravidão circulam de maneira muito intensa. Em termos de semelhanças destacamos a clara existência de uma estruturação discursiva muito próxima entre os dois locais, com a narrativa dos médiuns durante os rituais em que se declaravam incorporados seguindo roteiro extremamente parecido, iniciando com os relatos de dor e tortura, migrando para narrativas de resistência nas suas mais variadas formas, encaminhando-se para os aprendizados e valores adquiridos com a experiência do cativo, estabelecendo, usualmente, um contraponto com os tempos atuais. Para além do discurso, a apresentação física dos médiuns e a ritualística dos terreiros também guarda forte semelhança. A predominância dos trajes brancos e o uso de acessórios como o cachimbo, chapéu, lenços, velas e a *pemba* podem ser percebidos nos dois locais. A organização dos altares, a oferta de bebidas como o café e os pontos cantados também são bastante parecidos. Conforme desenvolvemos ao longo do texto, a influência da doutrina espírito-kardecista também foi percebida de maneira muito intensa em todos os terreiros, sobretudo a partir da centralidade de conceitos como *caridade* e *evolução* para explicar e justificar práticas e fenômenos. Por fim, destacamos o fato de todos os entrevistados apresentarem suas narrativas vinculando suas histórias de vida ao Brasil, declarando ter vivido enquanto escravizados no Norte, Nordeste ou Sudeste do país.

Em termos de diferenciações, destacamos as particularidades de elaboração mnemônica acerca da escravidão, com os terreiros uruguaios apresentando uma mescla entre influências locais (vinho, chapéus bem coloridos, aventais...), e leituras acerca do contexto escravista brasileiro (violência extrema, inclemência do sol, alimentos específicos, como frutas...). Em termos das entidades e de suas representações iconográficas cabe mencionar a presença dos *africanos*, grupo de espíritos que não encontramos na cidade mineira e que

⁶ *For many practitioners, the Congo [...], provides a means to “remember slavery”, to recall a difficult past that they have survived. In this constructed memory of slavery, the practitioner demonstrates his/her emphatic recall of a traumatic past, a past that is mediated through the intervention of a powerful ancestor who is called upon when needed.*

guarda características muito específicas, conforme trabalhamos no terceiro capítulo. Há, também, a presença mais forte dos orixás nos altares montevidéanos, enquanto os brasileiros tendem a apresentar os santos católicos com quem são sincretizados. Salientamos ainda a relevância dada ao estudo de obras umbandistas e kardecistas para os terreiros uruguaios, enquanto no caso brasileiro observamos uma centralidade maior da transmissão oral do conhecimento. Nenhuma das casas em São João del-Rei tinha um dia dedicado exclusivamente ao estudo de textos escritos, ao contrário de Montevidéu.

Concluído esse diálogo entre os dois locais estudados, encaminhamo-nos para a conclusão efetiva de nosso texto. Retomando a narrativa empreendida no início deste capítulo, acerca da visita ao *Parque por la Paz*, em Santiago, Chile, faltou-nos transcrever a última frase que Mariela nos dirigiu antes de receber muitos abraços regados a lágrimas e se retirar com um sorriso amável nos lábios: “[...] o que gostaria de deixar como lição a vocês é: Não se brutalizem jamais. Não se tornem algozes como eles [*referindo-se aos torturadores da ditadura de Pinochet*]. Humanizem-se sempre”. Ao ouvir os médiuns/pretos-velhos conseguimos sentir essa mensagem ressoando em sua fala, seus gestos e, principalmente, no sorriso que insistem bravamente em ostentar, como exercício de libertação, de resistência e de amor. Sorriso que, na “síntese criativa de opostos” conclamada por Luther King (2020), nos convida a, concomitantemente: serenarmos emoções e nos posicionarmos assertivamente; acolhermos, perdoarmos e agirmos; analisarmos criticamente a realidade e amarmos incondicionalmente; ou, nas palavras exatas de King, a “sermos realistas e idealistas; humildes e assertivos; passivos e militantes”. Nessa toada do sorriso encerramos com duas citações que resumem poeticamente nossa tese:

*Cale o cansaço, refaça o laço
Ofereça um abraço quente
A música é só uma semente
Um sorriso ainda é a única língua que todos entende.
(Emicida, trecho da canção Principia).*

*Quando riem os mais velhos, eles libertam o mundo.
Viram-se devagar, com o saber malicioso
do que há de melhor e pior
das lembranças.
Reluz saliva nos
cantos das suas bocas,
as cabeças saltam
dos pescoços frágeis,
mas têm seus colos
repletos de memórias.
Quando riem os mais velhos, eles consideram a promessa*

*da morte, querida e indolor, generosamente,
perdoam a vida por ter-lhes ocorrido.
(Maya Angelou, trecho do poema Old Folks Laugh, tradução nossa).*

REFERÊNCIAS

- ABREU, Martha. Outras histórias de Pai João: conflitos raciais, protesto escravo e irreverência sexual na poesia popular, 1880-1950. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 31, 2004, p. 235-276. Disponível em: <http://www.afroasia.ufba.br/pdf/31_11_outras.PDF>. Acesso em: 22 jun. 2016.
- ABREU, Martha. **Da senzala ao palco**: Canções escravas e racismo nas Américas, 1870-1930. Campinas: UNICAMP, 2017.
- ACREE JR., William G. Jacinto Ventura de Molina: a black letrado in a white world of letters, 1766-1841. **Latin American Research Review**, v. 44, n. 2, 2009, p. 37-58. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/40783606>>. Acesso em 1 nov. 2017.
- ADOLFO, Roberto Manoel Andreoni. As transformações na historiografia da escravidão entre os anos de 1970 e 1980: uma reflexão teórica sobre possibilidades de abordagem do tema. **Revista de Teoria da História**, Goiânia, ano 6, n. 11, mai. 2014, p. 110-125. Disponível em: <<https://www.revistas.ufg.br/teoria/article/view/30165>>. Acesso em 25 jan. 2018.
- AGOSTINI, Camila. Cultura material e a experiência africana no sudeste oitocentista: cachimbos de escravos em imagens, histórias, estilos e listagens. **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 18, jan.-jun. 2009, p. 39-47. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S2237-101X2009000100039&script=sci_arttext>. Acesso em 11 mai. 2016.
- ALBERTI, Verena. **Manual de história oral**. Rio de Janeiro: FGV, 2004.
- ALENCAR, José de. **O tronco de Ipê**. São Paulo: Melhoramentos, 1957.
- ALENCAR, José de. **O tronco de Ipê**. São Paulo: Rideel, 2009.
- ALKMIN, Tânia; LÓPEZ, Laura Álvarez. Registros da escravidão: as falas de pretos-velhos e de Pai João. **Stockholm Review of Latin American Studies**, Estocolmo, n. 4, mar. 2009, p. 37-47. Disponível em: <<http://www.iel.unicamp.br/projetos/afrolatinos/Alkmim&LopezSROLAS2009.pdf>>. Acesso em: 29 nov. 2015.
- AMERICA'S first museum dedicated to telling the story of slavery, 2016. Vídeo (34 min). Publicado pelo canal **The New Yorker**. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=tcUgM-NLuHo>>. Acesso em 13 mai. 2019.
- ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- ANDRADE, Ana Maria Bernardes. Anedotas da abstração: as estórias Rosianas. **Revista Garrafa**. Rio de Janeiro, n. 22, set-dez 2010. Disponível em: <http://www.ciencialit.letras.ufrj.br/garrafa/garrafa22/anamariabernardes_anedotasde.pdf>. Acesso em 19 jan. 2018.

- ANDRADE, Marcos. Memória oral do cativo na região da antiga comarca do Rio das Mortes: Carrancas - Minas Gerais. **7º Encontro escravidão e liberdade no Brasil meridional**, Curitiba, 13 a 16 mai. 2015. Disponível em: <<http://www.escravidaoeliberdade.com.br/congresso/index.php/E-L/7/paper/viewFile/86/35>>. Acesso em 12 set. 2009.
- ANDRADE, Susana. **Mima Kumba e otros encantos negros**. Rumbo: Montevideu, 2016.
- ANGELOU, Maya. **The Complete Collected Poems of Maya Angelou**. New York: Random House, 1994.
- ANDREWS, George Reid. Afro-World: African-Diaspora Thought and Practice in Montevideo, Uruguay y 1830-2000. **The Americas**, v. 67, n. 1, jul. 2010, p. 83-107. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/40665027>>. Acesso em 1 nov. 2017.
- ANGOLA, Pai Miguel de (Espírito), psicografado por Maria Nazareth Dória. **A saga de uma sinhá**. São Paulo: Lúmen Editorial, 2007.
- APONTES, Selma Azevedo. Acomodação de palavras bantu em português: algumas consequências morfofonológicas. **Revista Philologus**, Rio de Janeiro, jan-abr 2010, n. 46. Disponível em: <<http://www.filologia.org.br/revista/46sup/05.pdf>>. Acesso em: 4 dez. 2015.
- APTER, Andrew; DERBY, Lauren (Ed.). **Activating the past: history and memory in the black Atlantic World**. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2010.
- ARTE 641. Mama vieja y gramillero - net art - Schenk 2014. **Arte digital**, 26 fev. 2014. Disponível em: <<https://arte641.blogspot.com.br/2014/02/mama-vieja-y-gramillero.html>>. Acesso em 22 fev. 2018.
- ASSIS, Simone de. Diáspora africana e a memória congadeira em São João del-Rei: “a Congada vem mesmo da raça negra”. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v. 16, n. 1, p. 275-300, 22 out. 2019. Disponível em: <<https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/28839>>. Acesso em 28 jan. 2020.
- ASSMANN, Aleida. **Espaços de recordação: formas e transformações da memória cultural**. Campinas: UNICAMP, 2011.
- ASSMANN, Jan. Memória comunicativa e memória cultural. **Revista História Oral**: Rio de Janeiro, v. 19, n. 1, 2016. Disponível em: <<http://revista.historiaoral.org.br/index.php?journal=rho&page=article&op=view&path%5B%5D=642>>. Acesso em 10 mai. 2018.
- ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. A memória do tempo de cativo no Maranhão. **Revista Tempo**, Niterói, v. 15, n. 29, jan. 2011. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/tem/v15n29/04.pdf>>. Acesso em: 12 set. 2016.
- AVELAR, Juanito; GALVES, Charlotte. O papel das línguas africanas na emergência da gramática do português brasileiro. **Linguística**: Rio de Janeiro, 2014, v. 30, n. 2, p. 241-288. Disponível em: <http://www.scielo.edu.uy/scielo.php?pid=S2079-312X2014000200010&script=sci_arttext>. Acesso em: 29 nov. 2015.

AVELAR, Samuel Pereira. **Beira mar ô, a Congada é coisa de Preto Velho - Arte, memória e consciência histórica**: a Festa do Rosário na comunidade São Dimas. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de São João del-Rei, Programa de Pós-Graduação em História. São João del-Rei, 2019.

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.

AULA magna com Mia Couto. **UFRGS TV**, 2014. YouTube, publicado em 3 set. 2014. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=IZtc11Bn0M0>>. Acesso em: 22 jul. 2017.

AZEVEDO, Evelin. 'Queria chamar Avenida para gritar comigo' diz coreógrafo da comissão de frente da Paraíso do Tuiuti. **O Globo**, Rio de Janeiro, 12 fev. 2018. Carnaval. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/rio/carnaval-rio/queria-chamar-avenida-para-gritar-comigo-diz-coreografo-da-comissao-de-frente-da-paraíso-do-tuiuti-22392129>>. Acesso em 15 fev. 2018.

BASTIDE, Roger. **Estudos afro-brasileiros**. São Paulo: Perspectiva, 1983.

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

BASTIDE, Roger. **O sagrado selvagem e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

BENJAMIN, Walter. **Origem do drama barroco alemão**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BENJAMIN, Walter. **Infancia em Berlín hacia 1900**. Recife: Titivillus, 2015.

BERBER, Márcia; MARQUESE, Rafael; PARRON, Tâmis. **Escravidão e política**: Brasil e Cuba, 1790-1850. São Paulo: Editora Hucitec, 2010.

BATTHYÁNY, Karina; CABRERA, Mariana; SCURO, Lucía. Informe temático, **Encuesta temática de hogares ampliada - Perspectiva de género**. Montevideú, 2007.

BICALHO, Maria Fernanda; FERLINI, Vera Lúcia Amaral (Org.). **Modos de governar**: ideias e práticas políticas no império Português, séculos XVI a XIX. São Paulo: Alameda, 2005.

BICK, Mario; BROWN, Diana. Religion, Class, and Context: Continuities and Discontinuities in Brazilian Umbanda. **American Ethnologist**, v. 14, n. 1, Frontiers of Christian Evangelism, fev., 1987, p. 73-93. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/645634>>. Acesso em: 12 abr. 2017.

BIRMAN, Patrícia. **O que é umbanda**. Brasília: Brasiliense, 1985.

BORGES, Célia Maia. **Escravos e libertos nas Irmandades do Rosário**. Juiz de Fora: UFJF, 2005.

BORGES, Jorge Luis. **Funes, el memorioso**. Disponível em: <<http://alfredo-braga.pro.br/biblioteca/memoriosos.html>>. Acesso em 22 jul. 2018.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

BOSI, Ecléa. **O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

BOVINO, María Victoria Sotelo. **La geografía religiosa del Uruguay**. IX Jornadas de Investigación de la Facultad de Ciencias Sociales, UdelaR, Montevideo, 13-15 set. 2010. Disponível em: <www.ts.ucr.ac.cr/binarios/pela/pl-000549.pdf>. Acesso em 9 out. 2017.

BRADLEY, Marion Zimmer. **As brumas de Avalon**. São Paulo: Planeta Minotauro, 2008.

BRESCIANI, Stella; NAXARA, Márcia (Org.). **Memória e (res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível**. Campinas: UNICAMP, 2014.

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

BRÜGGER, Sílvia; OLIVEIRA, Anderson. Os Benguelas de São João del Rei: tráfico atlântico, religiosidade e identidades étnicas (séculos XVIII e XIX). **Revista Tempo**, Niterói, v. 13, n. 26, jan. 2009. Disponível em: <http://www.historia.uff.br/tempo/artigos_livres/v13n26a10.pdf>. Acesso em: 15 out. 2015.

BRUM, Eliane. **O olho da rua**. Rio de Janeiro: Globo, 2008.

CABELLA, Wanda; NATHAN, Mathías; TENEMBAUM, Mariana. **Atlas sociodemográfico y de la desigualdad del Uruguay: la población afro-uruguaya en el Censo 2011**. Trilce: Montevidéo, 2013. Disponível em: <http://www.ine.gub.uy/c/document_library/get_file?uuid=1726c03f-aecd-4c78-b9be-f2c27dafba1d&groupId=10181>. Acesso em 21 fev. 2018.

CABRERA, Susana. **Las esclavas del Rincón**. Montevidéo: Fin de Siglo, 2001.

CALVO, Daniela. Continuidade com a história e diálogo com as periferias urbanas no espiritismo venezuelano. **Plura - Revista de Estudos de Religião**, Campo Grande, vol. 7, nº 1, 2016, p. 44-68.

CANDIA, César di (Org.) **Confesiones y arrepentimientos**. Montevidéo: El País, 2007.

CANDOMBE in Uruguay. **Spanish Uruguay Schools**. 21 nov. 2014. Disponível em: <<http://www.spanish-school-uruguay.info/candombe-uruguay/>>. Acesso em 25 fev. 2018.

CAPONE, Stefania. **A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004.

CARÁMBULA, Rubén. **El candombe**. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 2005.

CARDOSO, Vânia Zikán. O espírito da performance. **Ilha**, Florianópolis, v. 9, n. 1, 2007.

CARDOSO, Jorge Emilio. **Agysimba: teatro, poesia, narrativa afrouruguaia**. Montevideú, 2012.

CARDOSO, Marina. Paraíso do Tuiuti é a grande vencedora do Tamborim de Ouro de 2018. **O Dia**, Rio de Janeiro, 13 fev. 2018. O Dia na folia. Disponível em: <https://odia.ig.com.br/_conteudo/2018/02/diversao/carnaval/5513613-paraíso-do-tuiuti-e-a-grande-vencedora-do-tamborim-de-ouro-de-2018.html#foto=3>. Acesso em 15 fev. 2018.

CARLOS, Antônio (Espírito), psicografado por Vera Lúcia Marinzeck de Carvalho. **Escravo Bernardino**. São Paulo: Lumen Editorial, 1995.

CARLOS, Antônio (Espírito) psicografado por Vera Lúcia Marinzeck de Carvalho. **O escravo: da África para a senzala**. São Paulo: Academia, 2017.

CARNEIRO, Edison. **Ladinos e Crioulos: Estudos sobre o negro no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964.

CARRASCO, Sansón. **Cronicas Montevideanas de um siglo atrás**. Montevideú: Ediciones de la Banda Oriental, 1984.

CARVALHO, Flávia Maria de. Diáspora africana: travessia atlântica e identidades recriadas nos espaços coloniais. **Revista de Humanidades**, Natal, n.11, v. 27, 2010. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufrn.br/ojs/index.php/mneme>>. Acesso em: 7 nov. 2015.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Meleagro: depoimento e pesquisa sobre a magia branca no Brasil**. Rio de Janeiro: Agir, 1951.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Literatura oral no Brasil**. Brasília/São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 1984.

CASCUDO, Luís da Câmara. **História da alimentação no Brasil**. São Paulo: Global Editora e Distribuidora Ltda, 2007.

CASTRO, Yeda Pessoa de. Marcas de africania no português brasileiro. **Africanias**, n.1, 2011, Salvador. Disponível em: <http://www.africaniasc.uneb.br/pdfs/n_1_2011/ac_01_castro.pdf>. Acesso em: 30 jun. 2018.

CASTRO, Yeda Pessoa de. Das línguas africanas ao português brasileiro. **Afro-Asia**, Salvador, n.14, 1983. Disponível em: <<https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/3667/1/12121212.pdf>>. Acesso em: 30 jun. 2018.

CHALHOUB, Sidney. **Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte**. São Paulo: Cia. das Letras, 1990.

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

CHARTIER, Roger. **A aventura do livro: do leitor ao navegador; conversações com Jean Lebrun**. São Paulo: UNESP, 1998.

CHARTIER, Roger. **À beira da falésia: a história entre certezas e inquietudes**. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2002.

CHARTIER, Roger. Escutar os mortos com os olhos. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 24, n. 69, p. 7-30, mai.-ago. 2010.

CHIZIANE, Paulina. **O canto dos escravizados**. Belo Horizonte: Nandyala, 2018.

CIRIO, Norberto Pablo. Antecedentes históricos del culto a San Baltazar en la Argentina: "La Cofradía de San Baltazar y Animas" (1772-1856). **Latin American Music Review / Revista de Música Latinoamericana**, v. 21, n. 2, 2000, p. 190-214. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/780452>>. Acesso em 1 nov. 2018.

CLASTRES, Pierre. **Investigaciones em antropologia politica**. Barcelona: Gedisa, 1980.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o estado**. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

COOPER, Frederick; HOLT, Thomas; SCOTT, Rebecca. **Além da Escravidão**. Explorações sobre raça, trabalho e cidadania em sociedades pós-emancipação. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

COSTA, Sérgio. **Dois Atlânticos: teoria social, anti-racismo, cosmopolitismo**. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

COSTA, Valéria; GOMES, Flávio (Org.). **Religiões negras no Brasil: da escravidão à pós-emancipação**. São Paulo: Selo Negro, 2016.

COSTALLAT, Benjamim. Na noite do subúrbio. **Jornal do Brasil**. Rio de Janeiro, 24 mai. 1924, p. 9-10. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=030015_04&PagFis=29482>. Acesso em 27 jul. 2016.

COUTO, Mia. **Cada homem é uma raça**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

CRIADORES brasileiros trabalham no melhoramento dos marchadores. **Globo Rural**. Lagoa Dourada, 02 mar. 2014. Disponível em: <<http://g1.globo.com/economia/agronegocios/noticia/2014/03/criadores-brasileiros-trabalham-no-melhoramento-dos-marchadores.html>>. Acesso em 5 nov. 2018.

CORNWELL, Bernard. **As crônicas de Artur**. Rio de Janeiro: Record, 2011.

D'ARRUDA, Gisele. **Umbanda Gira!** Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

DA COSTA, Néstor. **Religión y sociedade en el Uruguay del siglo XXI**: un estudio de la religiosidade em Montevideo. Montevideu: Centro UNESCO Montevideo, 2003.

DAIBERT, Robert. **Isabel, a redentora dos escravos**: um estudo das representações sobre a princesa. Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de História, Campinas, 2001.

DAIBERT, Robert. A religião dos bantos: novas leituras sobre o calundu no Brasil colonial. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 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.

DENIS, Léon. **O problema do ser, do destino e da dor**. Brasília: Federação Espírita Brasileira, 2012.

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

DIAS, Rafael de Nuzzi; BAIARRÃO, José Francisco Miguel Henriques. Aquém e além do cativoiro dos conceitos: perspectivas do preto-velho nos estudos afro-brasileiros. **Memorandum 20**, Belo Horizonte; Ribeirão Preto, abr. 2011. Disponível em: <<http://www.fafich.ufmg.br/memorandum/a20/diasbairrao01>>. Acesso em: 31 ago. 2016.

DÍAZ, José Enrique. Los descendientes de africanos en el Uruguay. **Afro-Hispanic Review**, v. 12, n. 2, outono, 1993, p. 24-25. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/41417234>>. Acesso em 1 nov. 2017.

DOC Pequenos universos... / El Candombe / Uruguay. **Calioff**, 2013. YouTube, publicado em 11 jun. 2013. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=3Bbuh63Pf2I>>. Acesso em: 19 out. 2017.

ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.

ELIADE, Mircea. **Tratado de história das religiões**. São Paulo: WMF Martins Fontes Ltda, 2016.

EMMANUEL (Espírito), psicografado por Francisco Cândido Xavier. **Palavras da vida eterna**. Brasília: FEB, 1964.

EMMANUEL (Espírito), psicografado por Francisco Cândido Xavier. **Rumo Certo**. Brasília: FEB, 1971.

EMMANUEL (Espírito), psicografado por Francisco Cândido Xavier. **Intervalos**. Brasília: FEB, 1981.

EMMANUEL (Espírito), psicografado por Francisco Cândido Xavier. **Evangelho por Emmanuel**: comentários ao evangelho segundo Mateus. Brasília: FEB, 2016.

EMMANUEL (Espírito), psicografado por Francisco Cândido Xavier. **Dinheiro**. Londrina: Ide, 1999.

EMMANUEL e outros espíritos (Espírito), psicografado por Francisco Cândido Xavier. **Ação, vida e luz**. São Paulo: CEU, 1992.

(EN)CANTOS do Congado. São João del-Rei: Universidade Federal de São João del-Rei, 2016 (77 min.).

ES POSIBLE recorrer el Conventillo Mediomundo a 39 años de su demolición. **El Observador**, Montevideo, 6 nov. 2017. Patrimonio. Disponível em: <<https://www.elobservador.com.uy/es-posible-recorrer-el-conventillo-mediomundo-39-anos-su-demolicion-n1139244>>. Acesso em 6 fev. 2018.

ESCLAVITUD y afrodescendientes em Uruguay: una mirada desde la antropología. Montevideo: Universidad de la Republica, 2012. Disponível em: <http://www.comisionunesco.mec.gub.uy/innovaportal/file/29929/1/esclavitud_y_afrodescendientes_en_uruguay.pdf>. Acesso em 10 out. 2017.

ESCOLA de Samba Paraíso do Tuiuti pergunta se a escravidão acabou no Brasil e brilha no Carnaval 2018 do Rio de Janeiro. **Jornal Grande Bahia**: Salvador, 14 fev. 2018. Disponível em: <<http://www.jornalgrandebahia.com.br/2018/02/escola-de-samba-paraíso-do-tuiuti-pergunta-se-a-escravidão-acabou-no-brasil-e-brilha-no-carnaval-2018-do-rio-de-janeiro/>>. Acesso em: 17 ago. 2018.

ESPÍRITO SANTO, Diana. Clothes for spirits Opening and closing the cosmos in Brazilian Umbanda. Hau: **Journal of Ethnographic Theory**, Londres, v. 6, n. 3, 2016.

ESPÍRITOS DIVERSOS, psicografado por Francisco Cândido Xavier. **Através do tempo**. Brasília: FEB, 1949.

EYERMAN, Ron. Cultural trauma: emotion and narration. **The Oxford handbook of cultural sociology**, jun 2017. Disponível em: <<http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780195377767.001.0001/oxfordhb-9780195377767-e-21>>. Acesso em 21 mar. 2018.

EVARISTO, Conceição. **Becos da memória**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

EVARISTO, Conceição. **Ponciá Vicêncio**. Belo Horizonte: Mazza, 2003.

FARIA, Sheila de Castro. Identidade e comunidade escrava: um ensaio. **Revista Tempo**, Niterói, v. 11, n. 22, jan. 2007. Disponível em: <http://www.historia.uff.br/tempo/artigos_livres/v11n22a07.pdf>. Acesso em: 17 out. 2015.

FARIA, Guilherme José Motta. As escolas de samba do Rio de Janeiro nos anos 60 e as narrativas sobre a história do negro na avenida. **Faces da História**, Assis, v.3, n. 2, p. 75-97, jul.-dez., 2016.

FAVRET-SAADA, Jeanne. Ser afetado. **Cadernos de Campo**, São Paulo, 2005, n. 13, p. 155-161. Disponível em:

<<http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50263/54376>>. Acesso em 10 set. 2017.

FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (Org.). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

FERRETTI, Danilo. A publicação de “A cabana do Pai Tomás” no Brasil escravista. O “momento europeu” da edição Rey e Belhatte (1853). **Varia História**: Belo Horizonte, v. 33, n. 61, p. 189-223, jan/abr 2017. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/312968258_A_publicacao_de_A_cabana_do_Pai_Tomas_no_Brasil_escravista_O_momento_europeu_da_edicao_Rey_e_Belhatte_1853>. Acesso em 8 fev. 2018.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. **Repensando o sincretismo**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1995.

FLORENTINO, Manolo; GÓES, José Roberto. **A paz das senzalas: famílias escravas e o tráfico atlântico, Rio de Janeiro 1790-1850**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

FLORENTINO, Manolo (Org.). **Tráfico, Cativo e Liberdade: Rio de Janeiro, séculos XVIII-XIX**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

FOLA, Nina; MARQUES, Olavo Ramalho. Tambor, a comunicação ancestral: imagens, estéticas e rupturas epistemológicas em uma comunidade terreira. **Revista Iluminuras**: Porto Alegre, v. 18, n. 43, 2017. Disponível em: <<http://seer.ufrgs.br/index.php/iluminuras/article/view/72877>>. Acesso em 13 jun. 2017.

FRAGOSO, João; BICALHO, Maria Fernanda; GOUVEA, Maria de Fátima (Org.). **O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (séculos XVI-XVIII)**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

FRAGOSO, João; GUEDES, Roberto; SAMPAIO, Antônio Carlos Jucá de (Org.). **Arquivos paroquiais e história social na América Lusa, séculos XVII e XVIII: métodos e técnicas de pesquisa na reinvenção de um corpus documental**. Rio de Janeiro: Mauad, 2014.

FREYRE, Gilberto. **Assombrações do Recife velho**. Rio de Janeiro: Record, 1987.

FRIGERIO, Alejandro. La expansión de religiones afrobrasileñas en Argentina: Representaciones conflictivas decultura, raza y nación en un contexto de integración regional. **Archives de sciences sociales des religions**, n. 117, jan.-mar. 2002, p. 127-150. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/30116599>>. Acesso em 1 nov. 2017.

FRIGERIO, Alejandro. Re-Africanization in Secondary Religious Diasporas: Constructing a World Religion. **Civilisations**, v. 51, n. 1/2, Religions Transnationales, 2004. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/41229681>>. Acesso em 1 nov. 2017.

FRIGERIO, A., LAMBORGHINI, E. Procesos de reafricanización en la sociedad Argentina: Umbanda, Candombe y militancia "afro". **Revista Pós Ciências Sociais**, São Luís, 2011, v. 8, n. 16, p. 21-36. Disponível em: <http://www.periodicoselronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article>

/view/686. Acesso em: 3 fev. 2019.

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

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **História e narração em W. Benjamim**. Perspectiva: São Paulo, 1999.

GEYMONAT, Roger (Org.). **Las religiones en el Uruguay**: algunas aproximaciones. Montevideo: La Gotera, 2004.

GILROY, Paul. **Atlântico Negro**: modernidade e dupla consciência. Rio de Janeiro: Editora 34, 2012.

GIUMBELLI, Emerson. **O contato dos mortos**: uma história da condenação e legitimação do espiritismo. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.

GIUMBELLI, Emerson. Presença na recusa: a África dos Pioneiros umbandistas. **Esboços**, Florianópolis, v. 17, n. 23, p.107-117, 2010. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/esbocos/article/view/2175-7976.2010v17n23p107/17580>>. Acesso em: 26 fev. 2020.

GIUMBELLI, Emerson. Macumba surrealista. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 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.

GOLDMAN, Gustavo. **Candombe - Salve Baltazar! La fiesta de reyes en el barrio sur de Montevideo**. Montevideo: Perro Andaluz, 2003.

GORENDER, Jacob. **O escravismo colonial**. São Paulo: Ática, 1988.

GUEDES, Roberto. **Egressos do cativoiro**: trabalho, família, aliança e mobilidade social. Rio de Janeiro: Mauad Editora Ltda, 2008.

GUIMARÃES, Hélio de Seixas. Pai Tomás no romantismo brasileiro. **Teresa: Revista de literatura brasileira**, n. 12/13, 2013. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/teresa/article/view/99408>>. Acesso em 8 fev. 2018.

HALBWACHS, Maurice. **Les cadres sociaux de la mémoire**. Paris: Les Presses universitaires de France, 2002.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

HALE, Lindsey Lauren. Preto velho: resistance, redemption and engendered representations of slavery in a Brazilian possession-trance religion. **American Ethnologist**, v. 24, n. 2, mai. 1997, p. 392-414. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/646756>>. Acesso em 12 abr. 2017.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG, 2018.

HARTOG, François. **Crer em história**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

HENRIQUE, Guilherme. Emicida: “Minha leitura do país não vale porra nenhuma se eu não souber conversar com alguém desesperado”. **El País**. 20 nov. 2019. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2019/11/20/cultura/1574206386_369686.html>. Acesso em 14 out. 2014.

HEYMANN, Luciana Quillet. **O “devoir de mémoire” na França contemporânea: entre memória, história, legislação e direitos**. Rio de Janeiro, 2006.

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

HOOKS, bell. **All about love: new visions**. New York: William Morrow, 2001a.

HOOKS, bell. **Salvation**. New York: William Morrow, 2001b.

HOOKS, bell. O amor como prática da liberdade. **Medium**, jan. 2019. Disponível em: <<https://medium.com/enugbarijo/o-amor-como-a-pr%C3%A1tica-da-liberdade-bell-hooks-bb424f878f8c>>. Acesso em 16 out. 2020.

HORMIGA, Néstor. **Colonos canários y negros esclavos en el origen del Estado Oriental del Uruguay**. Montevidéo: Torre del Vigía, 2015.

HUELLAS e identidades: sítios de memória y culturas vivas de los afrodescendientes - Argentina, Paraguay y Uruguay. Montevidéo: UNESCO, 2012.

HUYSEN, Andreas. **Seduzidos pela Memória**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.

HUYSEN, Andreas. **Culturas do passado-presente: modernismos, artes visuais, políticas da memória**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes antropológicos**, v.18 n. 37, Porto Alegre, 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832012000100002>. Acesso em 10 mai. 2017.

INSTITUTO HUMANITAS UNISINOS. A história recontada pelos descendentes de escravos. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**. São Leopoldo, n. 219, 14 mai. 2007. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=933&secao=219>. Acesso em: 30 ago. 2016.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA. **Infografía n. 2**, Población afro-uruguaya. Montevidéo, fev. 2014. Disponível em: <http://www.ine.gub.uy/c/document_library/get_file?uuid=a41da5a8-fd83-4730-ab1f-4e3c0a25035d&groupId=10181>. Acesso em 21 fev. 2018.

ISAIA, Artur Cesar (Org.). **Orixás e espíritos: o debate interdisciplinar na pesquisa contemporânea**. Uberlândia: EDUFU, 2006.

IZQUIERDO, Iván. **Memória**. Porto Alegre: Artmed, 2011.

JOANNA DE ÂNGELIS (Espírito), psicografia de Divaldo Franco. **Jesus e o Evangelho à luz da psicologia profunda**. Salvador: Leal, 2014.

JANOTTI, Maria de Lourdes Monaco; QUEIROZ, Suely Robles Reis de. Memória da escravidão em famílias negras de São Paulo. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 28, p. 77-89, 1988.

JONGOS, Calangos e Folias - Música Negra, memória e poesia. Niterói, 2007. (45 min).

JUNGES, Márcia (Entrevista com Ushi Arakaki). A umbanda no Japão e a busca pela ressignificação da vida dos nipo-brasileiros. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, São Leopoldo, n. 424, 24 jun. 2013. Disponível em: <<http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/5097-ushi-arakaki>>. Acesso em: 30 abr. 2020.

JÚNIOR, Lourival Andrade. “Adorei as almas”: umbanda, preto-velho e escravidão. **XXVII Simpósio Nacional de História**, Natal 22-26 jun. 2013. Disponível em: <http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364730161_ARQUIVO_Adoreiasalmas-XXVIISNH-textocompleto.pdf>. Acesso em: 31 ago. 2016.

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

KARDEC, Allan. **O Livro dos espíritos**. Brasília: FEB, 2007.

KARDEC, Allan. **O Livro dos médiuns**. Brasília: FEB, 2008.

KARDEC, Allan. **O Evangelho segundo o espiritismo**. Brasília: FEB, 2009.

KARDEC, Allan. **O que é o espiritismo**: Introdução ao conhecimento do mundo invisível, pelas manifestações dos espíritos. Brasília: FEB, 20013.

KING, Martin Luther. **As palavras de Martin Luther King**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

KING, Martin Luther. **A autobiografia de Martin Luther King**. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

KING, Martin Luther. **Loving your enemies**. Montgomery, 1957. Transcrição do discurso disponível em: <<https://medium.com/@brunnobastos/amar-os-inimigos-ce127ea29371>>. Acesso em 14 out. 2014.

KING, Martin Luther. **A dádiva do amor**. São Paulo: Planeta, 2020.

KI-ZERBO, Joseph (Ed.). **História geral da África: Metodologia e pré-história da África**. Brasília: UNESCO, 2010.

KLEIN, Fernando. **Nuestro pasado afro**. Montevideo: Ediciones B, 2016.

KLÜGGER, Ruth. **Paisagens da memória**. São Paulo: Editora 34, 2005.

KOUDELA, Ingrid D. (Org.). **Heiner Müller: o espanto no teatro**. São Paulo: Perspectiva, 2003.

KRINBERG, Keila. **Escravidão e Relações Diplomáticas Brasil e Uruguai, século 19. 4º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional**. Curitiba, 2009. Disponível em: <<http://www.escravidaoeliberdade.com.br/site/images/Textos4/keilagrinberg.pdf>>. Acesso em 25 jan. 2020.

LA RUTA del esclavo em el Río de la Plata: su historia y consecuencias. **Memória del Simposio Internacional convocado por la Oficina UNESCO de Montevideo**. Montevideú, 2004.

LAGES, Sônia Regina Corrêa. Metodologia de pesquisa em psicossociologia: estudos sobre o campo religioso afro-brasileiro a partir dos estudos pós-coloniais. **Psicologia para América Latina**, México, jun. 2013, n. 24, p. 83-96. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-350X2013000100006>. Acesso em: 31 ago 2016.

LAPASSADE, Georger; LUZ, Marco Aurélio. **O segredo da macumba**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972.

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

LARA, Sílvia Hunold. **Fragmentos setecentistas: escravidão, cultura e poder na América portuguesa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

LARA, Sílvia Hunold (Org.); PACHECO, Gustavo (Org.). **Memória do jongo: as gravações históricas de Stanley J. Stein – Vassouras, 1949**. Rio de Janeiro: Folha Seca; Campinas: CECULT, 2007.

LIBBY, Douglas; FURTADO, Júnia. **Trabalho livre, trabalho escravo: Brasil e Europa, séculos XVII e XIX**. São Paulo: Annablume, 2006.

Lima, Ivana Stolze; Grinberg, Keila; Reis, Daniel Aarão (Org.). **Instituições Nefandas: o fim da escravidão e da servidão no Brasil, nos Estados Unidos e na Rússia**. Rio de Janeiro: Casa de Rio Barbosa, 2018.

LODY, Raul. **Pencas de balangandãs da Bahia: um estudo etnográfico das jóias-amuletos**. Rio de Janeiro: Funarte / Instituto Nacional do Folclore, 1988.

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

LODY, Raul. **O povo do santo: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

LÓPEZ, Laura Cecilia. A mobilização política das mulheres no Uruguai: considerações sobre interseccionalidade de raça, gênero e sexualidade. **Sexualidade, salud y sociedad - Revista Latinoamericana**: Rio de Janeiro, ago. 2013, n. 14, p. 40-68. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/sess/n14/a03n14.pdf>>. Acesso em 24 jan. 2019.

LÓPEZ, Laura Alvaréz. ‘SaraváZifiu’: a integração do prefixo ‘zi’ em afro-variedades do português. **Cadernos de Estudos Linguísticos**: Campinas, 2013, v. 55, n. 2. Disponível em: <<http://revistas.iel.unicamp.br/index.php/cel/article/view/2890/3626>>. Acesso em 4 dez. 2015.

LORDE, Audre. **A burst of light and other essays**. New York: Ixia, 2017.

LOYAL Books - Free Public Domain Audiobooks & eBook Downloads. 2019. Disponível em: <<http://www.loyalbooks.com/book/uncle-toms-cabin-by-harriet-beecher-stowe>>. Acesso em 21 jan. 2019.

LUNA, Francisco Vidal; COSTA, Iraci Del Nero da; KLEIN Herbert S. **Escravidão em São Paulo e Minas Gerais**. São Paulo: Imprensa Oficial, 2009.

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

MASCI, Luis (Dir.). **Las palabras guardadas**. Montevideú: DIB, 2017.

MAGALHÃES, Tereza Raquel Coimbra. **O revés do abandono** - Escravos velhos em São João del Rei: 1850 a 1880. Monografia (Graduação) – Fundação de Ensino Superior de São João del-Rei, Programa de Graduação em História. São João del-Rei, 1998.

MAGALHÃES, Thamiris. Pluralismo, transformação, emergência do indivíduo e de suas escolhas. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, São Leopoldo, n. 400, ano XII, 27 ago. 2012. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4586&secao=400>. Acesso em: 30 ago. 2016.

MAGGIE, Yvonne. **Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **Umbanda**. São Paulo: Ática, 1986.

MALANDRINO, Brígida Carla. “**Há sempre confiança de se estar ligado a alguém**”: dimensões utópicas das expressões da religiosidade bantú no Brasil. Tese (Doutorado) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, Faculdade de Ciências da Religião, São Paulo, 2010. Disponível: <pct.capes.gov.br/teses/2010/33005010009P0/TES.PDF>. Acesso em: 30 ago. 2016.

MARCUSSI, Alexandre Almeida. Estratégias de mediação simbólica em um calundu colonial. **Revista de História da USP**, São Paulo, 2º semestre 2006. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/viewFile/19036/21099>>. Acesso em 8 nov. 2015.

MALCOLM... Mrholtshistory. **Youtube**, 8 mar. 2018. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=-Rr-aRxItpw>>. Acesso em 15 out. 2020.

MARQUES, Adilson. História Oral com espíritos? A construção de narrativas visionárias e hermesianas na pós-modernidade. **História, imagens e narrativas**, Rio de Janeiro, n. 10, abr. 2010.

MARQUESE, Rafael de Bivar. **Factores do corpo, missionários da mente**: senhores, letrados e o controle de escravos nas Américas: 1660-1860. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

MATTA, Roberto da. **Relativizando**: uma introdução à antropologia social. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.

MATTOS, Hebe Maria. Os combates da memória: escravidão e liberdade nos arquivos orais de descendentes de escravos brasileiros. **Revista Tempo**, Niterói, v. 3, n. 6, p. 119-138, dez. 1998. Disponível em: <http://www.historia.uff.br/tempo/artigos_dossie/artg6-8.pdf>. Acesso em: 30 ago. 2018.

MATTOS, Hebe Maria. **Escravidão e cidadania no Brasil monárquico**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

MATTOS, Hebe Maria. Passados sensíveis (sobre a polêmica em torno de Vazante, filme de Daniela Thomas). **Conversa de historiadoras**, Niterói, out. 2017. Disponível em: <<https://conversadehistoriadoras.com/2017/10/01/passados-sensiveis-sobre-a-polemica-em-torno-de-vazante-filme-de-daniela-thomas-contem-spoilers/>>. Acesso em 20 jun. 2018.

MATTOS, Hebe; ABREU, Martha. Remanescentes das comunidades dos quilombos: memória do cativo, patrimônio cultural e direito à reparação. **Iberoamericana**, v. 11, n. 42, 2011. Disponível em: <<https://journals.iai.spk-berlin.de/index.php/iberoamericana/article/view/529>>. Acesos em: 10 mai. 2018.

MATTOSO, Katia M. de Queiros. **Ser escravo no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

MEMÓRIA de una hija de Oshun. Direção de Maria Torrellas. Montevideu, 2010. (74 min.). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=yUocr80uckw>>. Acesso em 22 fev. 2018.

MEMÓRIAS do Cativo. Niterói, 2005. (42 min).

MENA, Fernanda. Escritores africanos veem queda de estátuas como uma reação violenta à violência. **Folha de São Paulo**. São Paulo, 28 ago. 2020. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2020/08/escritores-africanos-veem-queda-de-estatuas-como-uma-reacao-violenta-a-violencia.shtml>>. Acesso em 14 out. 2020.

MENDONÇA, Alba Valéria. Paraíso do Tuiuti: veja a letra e ouça o samba-enredo do carnaval 2018. **O Globo**, Carnaval 2018, Rio de Janeiro, 4 nov. 2017. Disponível em: <<https://g1.globo.com/rio-de-janeiro/carnaval/2018/noticia/paraiso-do-tuiuti-veja-a-letra-do-samba-enredo-para-o-carnaval-2018.ghtml>>. Acesso em 8 fev. 2018.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. De novo o sagrado selvagem: variações. **Estudos de Religião**, n. 32, p. 22-33, jan/jun 2007. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/203>>. Acesso em 11 jan. 2019.

MERTON, Robert King. **Elements de theorie et de methode sociologique**. Paris: Armand Colin, 1997.

MIRAMEZ (Espírito), psicografia de João Nunes Maia. **Filosofia Espírita - Volume VI**. Belo Horizonte: Espírita Cristã Fonte Viva, 1989.

MONREAL, Susana. Iglesia catolica en Uruguay: bosquejo histórico y análisis bibliográfico. **XX Siglos**, n. 46, p. 49-62, 2000. Disponível em: <https://www.researchgate.net/publication/316861252_Iglesia_Catolica_en_el_Uruguay_Bosquejo_historico_y_analisis_bibliografico_en_XX_Siglos_vol_11_n_46_2000_pp_49-62>. Acesso em 24 jan. 2019.

MONTAÑO, Oscar. **Umkhonto**. Historia del aporte negro-africano en la formación del Uruguay. Montevideo: Rosebud, 1997.

MONTAÑO, Oscar. **Yeninyanya (Umkhonto II)**. Historia de los afrouruguayos. Montevideo: Mundo Afro, 2001.

MONTAÑO, Oscar. Historia. Personajes típicos: escobero, mama vieja, gramillero. **Portal Candombe**, 2018. Disponível em: <http://www.candombe.com.uy/historia_seccion8.html>. Acesso em 21 fev. 2018.

MONTEIRO, Lívia Nascimento. História Oral e as festas do Rosário: memória, ancestralidade e identidade negra em Minas Gerais. **Resgate**, Campinas, 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, Márcia Marques. A História dentro da estória: a linguagem Rosiana como mediação entre fato e ficto. **VIII Congresso Internacional Abralic**, Belo Horizonte, 2002. Disponível em: <http://www4.pucminas.br/imagdb/mestrado_doutorado/publicacoes/PUA_ARQ_ARQUI20121019154233.pdf>. Acesso em 19 jan. 2018.

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, n. 16, p. 39-59, jan.-jul. 2012. Disponível em: <<http://www.seer.ufrgs.br/CienciasSociaisReligiao/article/download/26559/20918>>. Acesso em 22 jun. 2016.

MOREIRA, Carina Maria Guimarães. Metáforas da Memória e da Resistência: uma análise dos pontos cantados na Umbanda. **XI Congresso Internacional da ABRALIC**, São Paulo,

13 a 17 jul. 2008. Disponível em:

<http://www.abralic.org.br/eventos/cong2008/AnaisOnline/simposios/pdf/024/CARINA_MOREIRA.pdf>. Acesso em 31 ago. 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.

MOREIRA, Felipe Augusto Lopes. **A bússola humana**: um estudo da geração de sentido histórico a partir das cotas raciais. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de São João del-Rei, Programa de Pós-Graduação em História, São João del-Rei, 2016.

MORRISON, Toni. **The bluest eyes**. New York: Alfred A. Knopf, 1993.

MORRISON, Toni. **Amada**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

MÜLLER, Heiner. **Guerra sem batalha**: uma vida entre duas ditaduras. São Paulo: Estação Liberdade, 1997.

NASH, Peter T. “Old black one, you never deceive me”: an aspect of afro-brazilian religion. **Word & World**, v. 18, n. 1, 1998. Disponível em: <https://wordandworld.luthersem.edu/content/pdfs/18-1_Pop_Culture/18-1_Nash.pdf>. Acesso em 8 fev. 2018.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. **Tempo Social**, São Paulo, v. 5, 1994.

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.

NEVES, Margarida de Souza. Nos compassos do tempo. A história e a cultura da memória. In: SOIHET, Rachel, AZEVEDO, Cecília da Silva, ALMEIDA, Maria Regina Celestino de, GONTIJO, Rebeca (Org.). **Mitos, Projetos e Práticas Políticas**: Memória e Historiografia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich. **A genealogia da moral**. Petrópolis: Vozes, 2013.

NORA, Pierre. Entre Memória e História: a problemática dos lugares. **Projeto História**. São Paulo, n. 10, p. 07-28, dezembro de 1993.

NUNES-PEREIRA, Sérgio Henrique. **É meu avô, ora!** Um estudo sobre pretos-velhos no imaginário social brasileiro. Dissertação (Mestrado) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Rio de Janeiro, 2006.

NUNES-PEREIRA, Sérgio Henrique; AUGRAS, Monique. Narrativas sobre o imaginário social brasileiro: os pretos-velhos na umbanda carioca. **X Seminário de Psicologia e Senso Religioso**, Curitiba, Pontifícia Universidade Católica do Paraná, 2015. Disponível em: <<http://www2.pucpr.br/reol/index.php/spsr?dd99=pdf&dd1=15802>>. Acesso em 25 mai. 2017.

OLAZA, Mónica. **Ayer e hoy: afrouuguayos y tradición oral**. Montevideu: Trilce, 2009.

OLIVEIRA, Amurabi. Os caboclos e pretos-velhos do Vale do Amanhecer. **Ciências da religião - História e sociedade**, São Paulo, v. 11, n. 2, 2013.

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.

ORO, Ari Pedro. Fronteiras Religiosas em Movimento no Cone-Sul. **Revista de Antropologia**, v. 39, n. 1, 1996, p. 245-263. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/41616186>>. Acesso em: 1 nov. 2017.

ORO, Ari Pedro. **Axé Mercosul: as religiões afro-brasileiras nos países do Prata**. Petrópolis: Vozes, 1999.

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

PAIVA, Eduardo França. **Escravidão e universo cultural na Colônia: Minas Gerais, 1716-1789**. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

PAIVA, Eduardo França; IVO, Isnara Pereira, MARTINS, Ilton César (Org.). **Escravidão, mestiçagens, populações e identidades culturais**. São Paulo: Annablume, 2010.

PAIVA, Zafenathy Carvalho de; FAGUNDES, Marcelo; BORGES, Joina Freitas. Uma bafora sim sinhô: cachimbos de escravos para se entender as dinâmicas socioculturais da Diamantina oitocentista. **Revista Tarairiú: Campina Grande**, v. 1, n. 9, fev. 2015. Disponível em: <revistatarairiu.blogspot.com/2015/02/uma-baforada-sim-sinho-cachimbo-de.html>. Acesso em 11 mai. 2016.

PALACIO, Dahiana Macarena Barrales. **Búsqueda de la ancestralidad africana en el Centro Umbandista Reino da Mata**. Trabalho apresentado na XIX Jornadas sobre alternativas religiosas en America Latina. Santiago, 2018.

PARÉS, Luis Nicolau; SANSE, Roger (Org.). **Sorcery in the black Atlantic**. Chicago: The University of Chicago Press, 2011.

PASSADOS presentes: memória negra no sul fluminense. Niterói, 2011. (43 min.).

PEREIRA, Edimilson de Almeida. **Os tambores estão frios: herança cultural e sincretismo religioso no ritual do candombe 1996**. 553p. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Juiz de Fora, 1996.

PERSICO, Malva; LEGUIZAMÓN, Graciela. Reflexiones desde Montevideo: una conversación con Graciela Leguizamón. **Afro-Hispanic Review**, v. 32, n. 1, primavera 2013, p. 191-204. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/23617265>>. Acesso em 1 nov. 2017.

PERUSSATTO, Melina Kleinert. Variações de um mesmo tema: as relações escravistas na historiografia brasileira. **Spartakus**, Santa Cruz do Sul, 2007. Disponível em: <www.unisc.br/site/spartacus/edicoes/012007/perussatto_melina_kleinert.pdf>. Acesso em: 20 jan. 2018.

PIMENTA, Tânia Salgado; GOMES, Flávio. **Escravidão, doenças e práticas de cura no Brasil**. Rio de Janeiro: Outras Letras, 2016.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989. Disponível em: <http://www.uel.br/cch/cdph/arqtxt/Memoria_esquecimento_silencio.pdf>. Acesso em: 15 jun. 2014.

POLLARD, Leslie. Aging and Slavery: A Gerontological Perspective. **The Journal of Negro History**, v. 66, n. 3, outono 1981, p. 228-234. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2716917>>. Acesso em: 12 abr. 2017.

PORDEUS JR., Ismael de A. **Portugal em transe**. Transnacionalização das religiões afro-brasileiras: conversão e performance. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2009.

PORDEUS, Ismael. Lisboa de caso com a umbanda. **Revista USP**, São Paulo, n. 31, p. 90-103, setembro/novembro 1996. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/25980/27711>>. Acesso em 18 fev. 2018.

PORDEUS, Ismael. A expansão da Jurema na Península Ibérica. **Revista de Ciências Sociais**, Fortaleza, v. 45, n. 1, 2014, p. 247-262. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufc.br/revcienso/article/view/2435/1879>>. Acesso em 18 fev. 2018.

PORZECANSKI, Teresa. **Rituales**: ensayos antropológicos sobre umbanda, ciencias sociales y mitologías. Luis A. Montevideo: Retta Libros, 1991.

PORZECANSKI, Teresa; SANTOS, Beatriz. **Historias de exclusión**: afrodescendientes em el Uruguay. Montevideo: Linardi y Risso, 2006.

POSSIDONIO, Eduardo. Religiosidade banta no Recôncavo da Guanabara: um objeto historiográfico. **Recôncavo**: Revista de História da UNIABEU, ano 3, n. 4, 2013. Disponível em: <http://www.uniabeu.edu.br/publica/index.php/reconcavo/article/download/1155/pdf_2>. Acesso em 6 nov. 2015.

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

PRANDI, Reginaldo. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. **Estudos Avançados**. São Paulo, v. 18, n. 52, set-dez 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142004000300015>. Acesso em: 18 out. 2015.

PAI JOÃO DE ANGOLA (Espírito). **Fala, preto-velho**. Psicografado por Wanderley de Oliveira. Belo Horizonte: Dufaux, 2016.

POR QUE uma gêmea que sofreu experimentos de Josef Mengele perdoou os nazistas. BBC, São Paulo, 28 fev. 2020. Disponível em: <<https://www.bbc.com/portuguese/internacional-51650996>>. Acesso em 14 out. 2020.

PRETO velho Sebastião. Pedro Bento e Zé da Estrada. **Letras**, 2018. Disponível em: <<https://www.lettras.mus.br/pedro-bento-ze-da-estrada/preto-velho-sebastiao/>>. Acesso em 8 fev. 2018.

PRICE, Richard. Outras bandeiras do lucro infame. **Revista de História**, Rio de Janeiro, set. 2014. Capa. Disponível em: <<http://www.revistadehistoria.com.br/secao/capa/um-grande-negocio>>. Acesso em 11 set. 2015.

PROENÇA, Wander de Lara. **Anais eletrônicos da XXIV Semana de História**: "Pensando o Brasil no Centenário de Caio Prado Júnior". Universidade Estadual Paulista, São Paulo, 2007. Disponível em: <<http://www.assis.unesp.br/Home/Eventos/SemanadeHistoria/wander.PDF>>. Acesso em 20 jan. 2018.

PROUST, Marcel. **Em busca do tempo perdido**. São Paulo: Le Livros, 2019.

QUEIROZ, Gregório José Pereira. **Uma visão psicossocial do papel da música na umbanda e na reorganização das identidades**. Dissertação (Mestrado) - Universidade de São Paulo, Programa de Psicologia Social e do Trabalho. São Paulo, 2017.

RABELO, Miriam. A possessão como prática: esboço de uma reflexão fenomenológica. **Mana**: Rio de Janeiro, v. 14 n. 1, abr. 2008. Disponível em: <www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132008000100004>. Acesso em 13 jun. 2017.

RAMA, Carlos M. Los Afro-uruguayos. **Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien**, Paris, n. 11, 1968, p. 53-109. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/40849721>>. Acesso em: 1 nov. 2017.

RAMOS, Armando Oliveira. El candombe, un patrimonio inmaterial de Montevideo en busca de una necesaria sustentabilidad material. **Ábacón**, La cultura como actor económico: industrias culturales y creativas, 2010, n. 64/65, p. 102-109. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/41921553>>. Acesso em 1 nov. 2017.

RAMOS, Arthur. **O folclore negro no Brasil**: demopsicologia e psicanálise. Rio de Janeiro: Casa do Estudante do Brasil, 1935.

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

REGINALDO, Lucilene. **Os rosários dos angolas**: irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista. São Paulo: Alameda, 2011.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. **Negociação e conflito**: a resistência negra no Brasil escravista. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

REIS, João José; AZEVEDO, Elciene (Org.). **Escravidão e suas sombras**. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia, 2012.

REIS, Maria Firmino dos. **Úrsula**. Brasília: Edições Câmara, 2018.

REZENDE, Livia Lima. Preto velho me contou: tecendo os fios que constroem as representações do escravizado idoso. **Tempos Históricos**, Marechal Cândido Rondon, v. 24, n. 1, 2020.

REZENDE, Livia Lima. Sobre memória, trauma e cicatrização: a monumentalização dos pretos-velhos. **Patrimônio e Memória**, Assis, v. 14, n. 2, 2018a.

REZENDE, Livia Lima. Enxergando os mortos com os ouvidos: a reelaboração da memória da escravidão através da figura umbandista dos pretos-velhos. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 57, 2018b.

REZENDE, Livia Lima. **Força africana, força divina**: a memória da escravidão recriada na figura umbandista dos pretos-velhos. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de São João del-Rei, Programa de Pós-graduação em História. São João del-Rei, 2017.

RIO, João do. **As religiões no Rio**. São Paulo: Nova Aguilar, 1976.

RIOS, Ana Lugão; MATTOS, Hebe. **Memórias do cativo**: família, trabalho e cidadania no pós-abolição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

RIVERA, Dario Paulo Barrera. Linguagem, memória e religião no pensamento de Maurice Halbwachs. **Revista Horizonte**, Belo Horizonte, v. 16, n. 51, p. 1177-1196, set.-dez. 2018.

ROCHA, Cristina; VÁSQUEZ, Manuel A (Org.). **A diáspora das religiões brasileiras**. São Paulo: Editora Ideias e Letras, 2016.

RODRIGUES JÚNIOR, Adail Sebastião. Discourse of ritual possession in a brazilian umbanda temple. **Revista Virtual de Estudos da Linguagem**, São Paulo, n. 4, 2005.

RODRIGUES, Raymundo Nina. **O animismo fetichista dos negros baianos**. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional / Editora UFRJ, 2006.

RODRIGUES, Raymundo Nina. **Os africanos no Brasil**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010.

ROHDE, Bruno Faria. Umbanda, uma religião que não nasceu: breves considerações sobre uma tendência dominante na interpretação do universo umbandista. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, mar. 2009, p. 77-96. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv1_2009/t_rohde.pdf>. Acesso em: 11 set. 2015.

ROSA, João Guimarães. **Grande Sertão**: Veredas. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

ROUGEON, Marina. Les pretos-velhos dans l'umbanda: un culte brésilien aux ancêtres et aux esprits d'esclaves. **Anthropologie et Sociétés**, v. 41, n. 1, 2017, p. 281-315.

RUSHDIE, Salman. **Imaginary homelands: essays and criticism (1981-1991)**. Londres: Penguin Books, 1991.

SAMBA enredo 1964 - História de um Preto-Velho. G.R.E.S Estação Primeira de Mangueira. Letras, 2018. Disponível em: <<https://www.letras.mus.br/mangueira-rj/476912/>>. Acesso em 8 fev. 2018.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. **A história do feiticeiro Juca Rosa: matrizes culturais da África Subsaariana em rituais religiosos brasileiros do século XIX**. 275 f. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Departamento de História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2000.

SANCHIS, Pierre. As religiões dos brasileiros. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, 2º sem. 1997. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/412>>. Acesso em 30 ago. 2016.

SANCHIS, Pierre. Cultura brasileira e religião... Passado e atualidade... **Cadernos CERU**, São Paulo, v. 19, n. 2, 2008. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/ceru/article/view/11858>>. Acesso em 30 ago. 2016.

SANSI, Roger. “Fazer o santo”: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras. **Análise Social: Lisboa**, v. XLIV (1.º), 2009, p. 139-160. Disponível em: <analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1236787502X4rFI6fj3Zm36GE2.pdf>. Acesso em 13 jun. 2017.

SANTOS, Eufrazia Cristina Menezes. **Preto velho: as várias faces de um personagem religioso**. Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, 1999.

SANTOS, Ivair Augusto Alves dos. Paulina Chiziane: Somos independentes, mas os fantasmas do colonialismo ainda vivem conosco”. **Observatório da África**, Brasília, 10 jul. 2017. Disponível em: <<https://observatoriodaafrica.wordpress.com/2017/07/10/paulina-chiziane-somos-independentes-mas-os-fantasmas-do-colonialismo-ainda-vivem-conosco/>>. Acesso em 14 out. 2020.

SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. Sobre a autonomia das novas identidades coletivas: alguns problemas teóricos. **Revista brasileira de Ciências Sociais**: São Paulo, v. 13, n. 38, 1998. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69091998000300010>. Acesso em: 10 mai. 2018.

SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. História e memória: o caso do Ferrugem. **Revista Brasileira de História**: São Paulo, v. 23, n. 46, p. 271-295, 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882003000200012>. Acesso em 10 mai. 2018.

SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. Memória coletiva, trauma e cultura: um debate. **Revista USP**: São Paulo, n. 98, p. 51-68, jun-jul-ago 2013. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/69270>>. Acesso em: 10 mai. 2018.

SARAIVA, Deise Maria Albuquerque de Lima. “**Preto-velho, Pai João**”: representação da escravidão no romance espírita *Senzala* (1976). Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, Programa de Pós-graduação em História. Recife, 2015.

SCARRONE, Marcello. "A língua portuguesa que falamos é culturalmente negra". **Revista de História**, Rio de Janeiro, 1 mai. 2015. Entrevista. Disponível em: <<http://www.revistadehistoria.com.br/secao/entrevista/yeda-pessoa-de-castro>>. Acesso em 6 set. 2015.

SCHOLASTIQUE, Mukasonga. **A mulher de pés descalços**. São Paulo: Nós, 2017.

SELIGMANN-SILVA, Márcio (Org.). **História, memória, literatura**: o testemunho na era das catástrofes. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003.

SHAW, Rosalind. The Production of Witchcraft/Witchcraft as Production: Memory, Modernity, and the Slave Trade in Sierra Leone. **American Ethnologist**, v. 24, n. 4 nov. 1997, p. 856-876. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/646812>>. Acesso em 7 jun. 2017.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e umbanda**: caminhos da devoção brasileira. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). **Imaginário, Cotidiano e Poder**: memória afro-brasileira. São Paulo: Summus / Selo Negro, 2007.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O antropólogo e sua magia**: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

SILVA, Woodrow Wilson da Matta e. **Umbanda de todos nós**. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1992.

SINHÁ Moça - 1ª versão: Pai José é açoitado até a morte. **Rede Globo**, 2018. Disponível em: <<http://redeglobo.globo.com/videos/t/tudo-da-globo/v/sinha-moca-1-versao-pai-jose-e-acoitado-ate-a-morte/2859423/>>. Acesso em 8 fev. 2018.

SLENES, Robert W. “Malungu, ngomavem!”: África coberta e descoberta do Brasil. **Revista USP**: São Paulo, n. 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.

SOARES, Mariza de Carvalho. **Devotos da cor**: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

SOMMA, Lucía Scuro (Org.). **Población afrodescendiente y desigualdades étnico-raciales en Uruguay**. Montevideu, 2008. Disponível em:

<http://www.ine.gub.uy/c/document_library/get_file?uuid=aa43a188-093f-47ed-b6d7-2f139caed7a8&groupId=10181>. Acesso em 21 fev. 2018.

SOUZA, Cleudiza Fernandes de. **O pós-abolição a partir de perspectivas de “gênero” e “raça”**: processos criminais envolvendo ex-escravas em Oliveira, Minas Gerais (1890-1905). Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de São João del-Rei, Programa de Pós-Graduação em História. São João del-Rei, 2019.

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.

SOUZA, Leal de. Espiritismo, magia e as sete linhas da umbanda. **Diário de Notícias**. Rio de Janeiro. 08 nov. 1932a. P-6. Disponível em:
<http://memoria.bn.br/DocReader/093718_01/12202>. Acesso em 10 ago. 2016.

SOUZA, Leal de. Espiritismo, magia e as sete linhas da umbanda. **Diário de Notícias**. Rio de Janeiro. 27 nov. 1932b. P-6. Disponível em:
<http://memoria.bn.br/DocReader/093718_01/12434>. Acesso em 10 ago. 2016.

SOUZA, Leal de. Espiritismo, magia e as sete linhas da umbanda. **Diário de Notícias**. Rio de Janeiro. 29 nov. 1932c. P-7. Disponível em:
<http://memoria.bn.br/DocReader/093718_01/12462>. Acesso em 10 ago. 2016.

SOUZA, Marina de Mello. Reis do Congo no Brasil, séculos XVIII e XIX. **Revista de História**, n. 152, 2005, p. 79-98, São Paulo. Disponível em:
<<http://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/18998/21061>>. Acesso em: 24 jan. 2019.

SOUZA, Marina de Mello. Santo Antônio de nó de pinho e o catolicismo afro-brasileiro. **Tempo**, Niterói, v. 6, n. 11, jul. 2001, p. 171-188. Disponível em:
<<http://www.redalyc.org/pdf/1670/167018156012.pdf>>. Acesso em: 30 jun. 2018.

SOUZA, Marina de Mello e. Catolicismo negro no Brasil: santos e minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural. **Revista Afro-Ásia**, Salvador, n. 28, 2002a. Disponível em:
<http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n28_p125.pdf>. Acesso em: 18 out.2015.

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

SOUZA, Mônica Dias de. **Pretos-velhos**: oráculos, crença e magia entre os cariocas. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. Rio de Janeiro, 2006.

SOUZA, Mônica Lima e. História, patrimônio e memória sensível: o Cais do Valongo no Rio de Janeiro. **Outros Tempos**, São Luís, v. 15, n. 26, 2018.

SOUZA, Mônica Lima e. Histórias entre margens: retornos de libertos para a África partindo do Rio de Janeiro no século XIX. **Revista de História Comparada**, Rio de Janeiro, v. 7, n. 1, 2013.

SOUZA, Mônica Lima e. A África tem uma história. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 46, 2012.

STALLYBRASS, Peter. **O casado de Marx**: roupas, memória, dor. Brasília: Autêntica, 2008.

STOWE, Harriet Beecher. **A cabana do Pai Tomás**. Rio de Janeiro: Bruguera, 1966.

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

TAMBOR TAMBORA. Montevidéo: Criatura, 2015.

TEIXEIRA, Rafael Teodoro. **A voz dos atabaques na cidade onde os sinos falam**: trajetória de vida de mães e pais de santo em São João del-Rei. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de São João del-Rei, Programa de Pós-Graduação em História. São João del-Rei, 2020.

THE DANGER of a single story – Chimamanda Ngozi Adichie. **TED Talks**. YouTube, publicado em 7 out. 2009. Disponível em:
<<https://www.youtube.com/watch?v=D9Ihs241zeg>>. Acesso em 22 fev. 2018.

THORNTON, John. **A África e os africanos na formação do mundo Atlântico**: 1400-1800. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

TRINDADE, Liana. **Conflitos sociais e magia**. São Paulo: Hucitec, 2000.

TROUILLOT, Michel. **Silencing the Past**: power and the production of History. Boston: Beacon Press, 1997.

VALENTE, Waldemar. **Sincretismo religioso afro-brasileiro**. São Paulo: Nacional, 1976.

VARESE, Juan Antonio; CHIRIMINI, Tomás Olivera. **Memorias del tamboril**. Montevidéo: Ediciones de la Banda Oriental, 2002.

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

VASCONCELOS, Adaylson Wagner Souza de. A saia almarrotada, de mia couro, e o vestido, de Adélia Prado: a vestimenta como mecanismo de memória. João Pessoa: **Cadernos Imbondeiro**, v. 3, n. 2, 2014.

VERGER, Pierre. **Fluxo e refluxo**: do tráfico de escravos entre o golfo do Benin e a Bahia de Todos os Santos. São Paulo: Corrupio, 1987.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Ewé**: o uso das plantas na sociedade iorubá. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VIAGEM, Leonildo Inácio. Um mergulho ao bantuísmo: a reduplicação verbal de radicais de estrutura do tipo -c- e parcial na língua nyungwe. **Revista Litteris**, v. 2, n. 13, mar. 2014. Disponível em:

<http://revistaliter.dominiotemporario.com/doc/RL13_VOL2_Um_Mergulho.pdf>. Acesso em: 3 jan. 2015.

VIEIRA FILHO, Antonio Gracias. “**Domingo na Igreja, sexta-feira no terreiro**”: as disputas simbólicas entre Igreja Universal do Reino de Deus e umbanda. Dissertação (Mestrado) - Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia. São Paulo, 2006.

WEIMER, Rodrigo de Azevedo. **A gente de Felisberta**: consciência histórica, história e memória no litoral rio grandense no pós-emancipação (c. 1847-tempo presente). Tese (Doutorado) - Universidade Federal Fluminense, Programa de Pós-Graduação em História, Niterói, 2013.

WILLIAMS, John Hoyt. Observations on Blacks and Bondage in Uruguay, 1800-1836. **The Americas**, v. 43, n. 4, abr. 1987, p. 411-427. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1007186>>. Acesso em 5 nov. 2017.

WOOLF, Virginia. **Orlando**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2003.

ANEXO A - LISTA DE ENTREVISTAS**Montevideu**

Charo Martínez, 05 de março de 2018.

Isabel “Chabela” Ramírez, 05 de março de 2018.

Júlian Rey, 11 de março de 2018.

Myriam Guerrero, 9 de março de 2018.

Pae Alexander Silvera, 13 de junho de 2019.

Pae Carlos Nieto, 14 de fevereiro de 2019.

Pae Casildo Silvera, 09 de fevereiro de 2019 e 13 de junho de 2019.

Pae Lucas Arias, 14 de fevereiro de 2019.

São João del-Rei

Agostinho Bolognani, 24 de julho de 2018.

Antônio Laurindo, 02 de outubro de 2018.

Cíntia Lima, 14 de agosto de 2018.

Edson Vicente, 7 de abril de 2018.

Eliana Trindade, 10 de novembro de 2016 - entrevista realizada para a dissertação de mestrado – REZENDE (2017).

Flávio Costa, 1º de agosto de 2019

Mãe Leila Rodrigues, 29 de julho de 2016 - entrevista realizada para a dissertação de mestrado – REZENDE (2017).

Neide Neves, 14 de outubro de 2016 - entrevista realizada para a dissertação de mestrado – REZENDE (2017).

Rachel Melo, 8 de julho de 2017, 10 de junho de 2018. 15 de janeiro 2019 e 23 de janeiro de 2019.

Samuel Resende, 2 de outubro de 2018.

Sérgio Alves, 3 de março de 2018.

Valéria Souza, 20 de fevereiro de 2018.

Zilvan Lima, 28 de setembro de 2016 - entrevista realizada para a dissertação de mestrado – REZENDE (2017).