

O PRETO VELHO NA UMBANDA¹

Eufrázia Cristina Menezes Santos²

Resumo: O artigo analisa o culto dos Pretos Velhos na Umbanda e a influência da tradição religiosa de origem banto no seu processo de institucionalização. Considerando as relações entre o domínio religioso e os demais domínios sociais, evidencia-se a importância social e religiosa desse personagem, que reflete em si várias contradições de nossa sociedade. A análise do seu culto nos permite pensar em temas sociais como família, relações raciais, hierarquia, escravidão, identidade nacional. Destaco no conjunto das análises o estatuto de ancestral brasileiro conferido aos Pretos Velhos, inicialmente pelo campo religioso umbandista, e, só posteriormente apropriado pelo Estado, e por alguns segmentos civis num contexto marcado por ideias nacionalistas.

Palavras-chave: Religião, Umbanda, Preto Velho, nacionalismo

Abstract: This article aims to analyze both the cult of Pretos Velhos (old black men spirits) in Umbanda and the influence posed by Bantu religious tradition on the process of its institutionalization. Considering the links between the religious and other social domains, it becomes clear the importance of this character, who reflects so many contradictions to be found in our own society. The analysis of his cult allows us to elaborate on social themes such as family, racial relations, hierarchy, slavery, national identity. It is highlighted here the status of Brazilian ancestor imparted on Pretos Velhos by the Umbandist tradition first, a condition which was to be later appropriated by the State and some sectors of civil society as well, in a context highly marked by nationalist ideas.

Keywords: Religion, Umbanda, Preto Velho, nationalism

Tradicionalmente, os Pretos Velhos são identificados no universo religioso brasileiro como entidades pertencentes ao panteão umbandista, por encontrarmos nesse sistema religioso um culto organizado, voltado para

¹ Este artigo é uma versão do segundo capítulo da minha dissertação de Mestrado intitulada: *Preto Velho: as várias faces de um personagem religioso*, apresentada junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Estadual de Campinas.

² Professora adjunta do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Sergipe.

essa categoria de espírito. No entanto, uma leitura mais atenta da literatura religiosa afro-brasileira indicará a sua presença também nas macumbas cariocas, nos candomblés de caboclo, nos catimbós e no culto da jurema.³ Existe uma representação do personagem comum a esses sistemas religiosos, e, ao mesmo tempo, uma diversidade interpretativa concernente à sua posição, importância e papel ritual em cada um deles. No decorrer deste item, farei breves referências à presença do Preto Velho em algumas dessas religiões, visto que uma discussão mais profunda exigiria uma pesquisa específica. Portanto, restringirei minha análise ao seu culto na Umbanda.

No catimbó, os Pretos Velhos figuram como mestres catimbozeiros. Os mestres ou mestras são espíritos de grandes homens que viveram no passado, dotados de poderes sobrenaturais como a vidência, a telepatia e o dom da cura. Acredita-se que estes mestres descem à terra com a permissão de Deus, para ajudar as pessoas com seus poderes mágico-religiosos. Câmara Cascudo (1988, p. 101), no seu clássico estudo sobre o catimbó, menciona, ao lado dos mestres caboclos, a existência de mestres negros tomando parte das reuniões. O autor cita como exemplo a presença de velhos africanos, como Pai Joaquim e Pai João.

Além do designativo pai, existem vários outros traços dos mestres negros catimbozeiros bem próximos da representação do Preto Velho da Umbanda, destacando-se: a) o uso do cachimbo, que, no catimbó, porém, reveste-se de maior importância, sendo a grande marca dos mestres catimbozeiros, que apresentam uma maneira muito peculiar de fumá-lo: depois de aceso, colocam-no na boca ao contrário, soprando a fumaça pelo tubo. Os trabalhos que realizam denominam-se fumaça. Fumaça à direita significa trabalho para o bem; à esquerda, para o mal. Aqueles consistem em conselhos, remédios à base de ervas e raízes, orientações, amuletos e curas. Estes, em feitiços, patuás contrários para atrapalhar negócios, obstar casamentos ou adoecer alguém; b) o uso de ervas. Os mestres catimbozeiros, como os Pretos Velhos da Umbanda, costumam receitar ervas, raízes, folhas e cascas para chás, banhos de cheiro e remédios.

³ Sobre o culto da jurema, ver Nascimento (1994).

Podemos encontrar na prática e no ritual do catimbó, assim como nas religiões citadas, elementos metamorfoseados da cultura religiosa banto, característica de alguns povos da Costa Africana (como os Angolas, os Congos e os Cambindas). Segundo Arthur Ramos (1988), a religião banto fundamenta-se no culto dos antepassados, na evocação dos espíritos e na transmigração das almas, daí a grande ênfase nos ritos funerários, totêmicos e nas práticas terapêuticas de natureza mágica em sua ritualística. Para Ramos, a natureza dessas cerimônias, bem como a existência do *orodére* (espécie de culto espírita organizado) no Distrito de Benguella, são dados que explicariam a fusão havida no Brasil entre os cultos de procedência banto e as práticas do espiritismo francês. Com este argumento, Arthur Ramos levanta a hipótese de que o desenvolvimento do espiritismo no Brasil seria tributário da herança africana, tese que na década de sessenta foi rebatida por Roger Bastide. Para esse autor, os negros aderiram ao espiritismo trazido pelos brancos só posteriormente, quando já estava organizado, não sendo, por isso, como queria Ramos, resultado da transmigração dos cultos preexistentes na África.

O culto dos antepassados, especialmente entre os bantos, desempenha importante papel na cultura religiosa africana. Os antepassados ligam-se às famílias, às linhagens, às tribos, constituindo-se na África em importante objeto de culto. Os autores clássicos (Bastide, 1971; Carneiro, 1991; Ramos, 1988) não hesitam em afirmar que os negros bantos perderam aqui no Brasil muito de suas crenças; contudo, conseguiram preservar em suas práticas religiosas as cerimônias de invocação dos espíritos e o culto à ancestralidade, este último redefinido sobre novas bases sociais. Esta redefinição esteve associada, entre outros fatores, ao esfacelamento da família africana no interior da estrutura social escravista.

O culto dos antepassados continuou a ser uma das características principais dos candomblés bantos (candomblé de caboclo, candomblé angola) e das macumbas cariocas, que, sob a influência do espiritismo kardecista e do catolicismo popular, assumiram novas formas de expressão. Nos candomblés de caboclo, os ancestrais da tribo, da linhagem, foram substituídos pelos “espíritos familiares às tribos indígenas” – os índios brasileiros. Ergue-se

assim, ao lado do culto dos orixás (absorvidos da tradição nagô), o culto dos encantados, representados pelos caboclos (espíritos dos índios), vistos sob aquela perspectiva como os legítimos “donos da terra”⁴. É possível distinguir ainda nessa forma de culto, sob a influência do espiritismo Kardecista, a presença de espíritos que participam destas reuniões ao lado dos encantados, cujo papel é servir de intermediário entre os mortais e os santos.⁵ Os espíritos dos velhos africanos fazem parte desta categoria.

Segundo a Ialorixá Maria Angélica de Oliveira,⁶ em sua nação, congoangola, os Pretos Velhos são consagrados como ancestrais, participando dos rituais e tomando parte na linha. Nas reuniões públicas, rende-se homenagem aos orixás, ocorrendo igualmente o toque⁷ para os Pretos Velhos. A importância e o reconhecimento atribuídos a essas entidades refletem-se na presença das suas imagens no santuário, denominado peji, ao lado das imagens dos santos católicos sincretizados com os orixás. Na Umbanda, diferentemente, as imagens dos Pretos Velhos encontram-se na senzala: uma pequena casa localizada ao lado direito da entrada dos terreiros, conhecida também como *casa das almas*.

Os estudos sobre as religiões negras no Brasil indicam a origem do culto dos Pretos Velhos da Umbanda nas macumbas cariocas de procedência banto. Segundo Ramos (1988, p. 99) essas macumbas caracterizaram-se pela importância atribuída não a um santo protetor, mas a um espírito familiar “evocado sucessivamente por várias gerações de pai de santo”. Haverá assim

⁴ Para o antropólogo Jocélio Teles dos Santos (1995, p. 137), o entendimento da importância do caboclo no candomblé deve ser guiado pela lógica interna do simbolismo religioso e não como um simples reflexo do movimento romântico ou da ideologia nacionalista: “É entre os bantos que o culto aos ancestrais atinge um grau de sacralização, e é entre os bantos que o culto dos ancestrais é identificado como “donos da terra”. Haveria, então, no sistema religioso, inicialmente disperso devido ao tráfico, um pressuposto lógico para a inserção do culto caboclo”.

⁵ Por santo, deve-se entender aqui a denominação atribuída pelos bantos aos orixás nagôs.

⁶ Ialorixá do Terreiro Ilê Axé Ojá representante da nação congo-angola.

⁷ O toque é uma cerimônia essencialmente musical de canto e dança. Seu objetivo principal é a presença dos orixás, o toque pode ser entendido como um chamado ou uma prece. (Silva, 1995, p. 137)

uma diferença básica entre os candomblés nagô e os bantos no que se refere ao culto dos espíritos ancestrais e dos orixás. De acordo com as pesquisas de Juana Elbein dos Santos (1976), no candomblé de origem nagô, o culto dos espíritos ancestrais (os *eguns*) realiza-se separadamente do culto dos orixás. Nessa nação, os orixás e os eguns são categorias distintas geradoras de dois tipos de organização religiosa: os terreiros *lésè-égún* (voltados para o culto dos eguns) e os terreiros *lésè-òrìsà* (voltados para o culto dos orixás). Logo, a invocação dos espíritos ancestrais, no sistema religioso nagô, implicou a existência de práticas litúrgicas próprias realizadas nos cultos de Egungun⁸ e nos rituais funerários chamados de axexé. Neste tipo de ritual, os espíritos ancestrais são evocados para servirem de intermediários entre os seus descendentes e as divindades. As relações dos familiares com os Éguns são ditadas pela dinâmica e objetivos do ritual:

O objeto primordial do culto Egungun consiste em tornar visíveis os espíritos ancestrais, em manipular o poder que emana deles e em atuar como veículo entre os vivos e os mortos [...] os Baba trazem para seus descendentes e fiéis o benefício de sua bênção e de seus conselhos, mas eles não podem ser tocados e ficam sempre isolados dos Vivos. Sua presença é rigorosamente controlada pelos òjè [sacerdote do culto] e ninguém pode aproximar-se dos Egungun. (Santos, 1976, p. 120)

Nos candomblés de caboclo, nos candomblés de angola, nas macumbas cariocas e, conseqüentemente, na própria Umbanda, que reconhece nessas religiões suas matrizes de formação, passa-se a utilizar a noção de egun para se referir de uma maneira generalizada às almas dos mortos, e não mais ao antepassado divinizado pela tribo. Na Umbanda, especificamente, os Pretos Velhos corresponderiam às categorias de eguns mais adiantados que descem nos terreiros em missão de caridade. Para alguns umbandistas, nem todos os Pretos Velhos atingiram o grau de guia espiritual, mas apenas os que

⁸ Os *Égún* ou *Egungun* são ancestrais masculinos que podem assumir formas corporais e são invocados através de ritos próprios nas casas de culto de *Égún*. Os *Egungun* representam os antepassados conhecidos, cultuados pela sua família e descendentes. (Santos, 1976, p. 119)

trabalharam fazendo o bem, ajudando o próximo. Ao contrário do que ocorre no candomblé nagô,⁹ que não considera os Pretos Velhos orixás, na Umbanda, percebe-se uma flexibilização dessa categoria. Além do sentido já conhecido, abre-se espaço para a ideia de orixá como espírito superior ou guia espiritual, denominado por alguns autores como orixá-auxiliar, semiorixá, orixá-menor; sendo enquadrados nesta interpretação os caboclos e os Pretos Velhos.

Na Umbanda, a noção de ancestralidade, ao perder seu valor e sentido originais conferidos pelas estruturas sociais africanas, aproximou-se mais da ideia de familiaridade, no sentido daquilo que é habitual, conhecido, íntimo. Os Pretos Velhos, os caboclos e todas as demais entidades do panteão umbandista serão representações religiosas dos *espíritos das matas brasileiras*, dos tipos sociais ou simplesmente representantes de antepassados das pessoas comuns. A figura do ancestral será substituída pela do espírito familiar, com um sentido bem próximo daquele definido pelo kardecismo.¹⁰

A herança banto, sob a influência do espiritismo e do catolicismo, foi sendo redefinida na religião umbandista. Os ancestrais das tribos, das linhagens, cederam lugar aos antepassados indígenas (os caboclos) e aos antepassados da raça negra escravizada (os Pretos Velhos), ambos passando a ser interpretados como uma espécie de ancestral brasileiro.

⁹ “Para o candomblé, os Pretos Velhos seriam simplesmente espíritos de mortos, os eguns, não teriam a dignidade transcendente dos deuses como os orixás. Para os umbandistas mais distanciados do candomblé, a condição de egun dos Pretos Velhos não é negada, mas não são vistos como um espírito qualquer”. (Negrão, 1996, p. 213)

¹⁰ Os espíritos familiares são definidos por Allan Kardec como espíritos “que se ligam a certas pessoas por meio de laços mais ou menos duráveis, com o fim de ajudá-las na medida do seu poder, freqüentemente bastante limitado [...] ocupam-se voluntariamente de pormenores da vida íntima e só agem por ordem ou com a permissão dos espíritos protetores. (Kardec, 1991, p. 234).

O PERSONAGEM RELIGIOSO

Na cosmologia umbandista, os Pretos Velhos, que representam os espíritos dos velhos africanos e dos ex-escravos que trabalharam e viveram no Brasil, constituem uma das categorias espirituais do seu panteão, com perfil e caracteres bem definidos. São identificados como espíritos que trabalham na linha¹¹ da direita, ou seja, trabalham para o bem, prestam auxílio aos necessitados, praticam a caridade através da palavra ou de serviços mágico-religiosos. A eles são atribuídas as seguintes qualidades: paciência, resignação, bondade, tolerância e humildade. Entre todos os seus atributos, costuma-se evidenciar a sua grande sabedoria nas questões relativas às coisas do espírito e da matéria. Esforçando-se para ocultá-la na simplicidade como se apresentam, estão sempre a repetir que nada sabem e pedem desculpas pela singeleza de suas palavras. Enfim, posicionam-se no processo ritual junto aos seus *filhos de fé* de forma a ratificar a imagem de humildade que lhe é atribuída.

Os umbandistas veem os Pretos Velhos como espíritos antigos, dotados de saberes específicos, verdadeiros mestres da magia. A respeito deste último ponto, os teóricos da Umbanda costumam classificá-los como curandeiros, feiticeiros e mandingueiros. Os curandeiros dedicam-se à realização de curas materiais e espirituais; os mandingueiros desfazem trabalhos de feitiçaria, abrindo os caminhos dos indivíduos alvos de algum tipo de demanda;¹² os feiticeiros, por sua vez, realizam trabalhos destinados ao mal, vinculando-se com mais frequência aos trabalhos de quimbanda. Na prática, a classificação confunde-se e ganha elasticidade, pois o exercício de determinadas competências não exclui o Preto Velho, necessariamente, do exercício das demais dentro do seu círculo de atuação – cada Preto Velho tem seu fundamento e costuma atuar de acordo com eles. Na Umbanda, sobretudo nos seus segmentos mais africanizados, as referências a práticas mágicas dos Pretos Velhos se fazem por aproximação dessas com o continente africano.

¹¹ Linha é uma categoria nativa utilizada para se referir aos grupos de espíritos distribuídos hierarquicamente que se acredita atuarem dentro de uma mesma vibração espiritual.

¹² Desentendimento, luta entre orixás ou entidades e consequentemente questão entre terreiros ou entre pessoas de um terreiro. (Cacciatore, 1988, p. 102)

A palavra, ao lado da magia, surge como um dos principais instrumentos de trabalho dos Pretos Velhos, que, no âmbito religioso, assumem o papel de conselheiros, orientadores, psicólogos, afirmando-se como entidades da palavra. No trabalho de aconselhamento e orientação, costumam utilizar histórias como uma espécie de recurso didático para transmitir alguma mensagem ou lição de cunho moral. Metáforas e provérbios são abundantemente utilizados em suas narrativas, uma reedição, de certa forma, da sabedoria popular. Importante ressaltar aqui a combinação desses dois traços aparentemente antagônicos na feitura de um único personagem: a palavra (relacionando-o ao conhecimento, à racionalidade, à civilização) e a magia (relacionando-o à prática, ao misticismo, à natureza). Para a maior parte dos umbandistas, a sabedoria das suas palavras não decorre do saber instituído pela ciência (afinal, eles são representados como analfabetos), e sim das suas qualidades morais, de onde emana a força dos seus conselhos e da sua autoridade. A magia, por sua vez, dota-os de poder, de força, e é responsável pelo reconhecimento do Preto Velho como um agente capaz de intervir no cotidiano e nos problemas das pessoas que buscam o seu auxílio.

Os Pretos Velhos são, por excelência, entidades terapêuticas: além dos trabalhos já citados, realizam benzeduras, rezas, simpatias e limpezas espirituais, atividades operadas com fins curativos. Sem dúvida, entre suas atribuições, destaca-se a realização de curas, sendo comum encaminharem-se casos de doenças a esse tipo de entidade. Nos trabalhos de caráter terapêutico, as ervas, as raízes e as folhas são importantes aliados na preparação de chás, remédios (beberagens) e banhos. Algumas ervas também figuram nas benzeduras, entre as quais citamos: o alecrim, o pião-roxo e a arruda. Durante as consultas, é muito comum a indicação de banhos à base de ervas, para limpar o corpo e o espírito, além de promover o bem-estar das pessoas que se encontrem envolvidas por energias, fluidos ou forças negativas. Nesses *banhos de descarga*, como são chamados, os Pretos Velhos indicam o uso das seguintes ervas: catuaba, manjerição, quebra-pedra, jurubeba, cravo, canela, entre outras. Durante as consultas, os Pretos Velhos podem se valer de quaisquer desses recursos para realizar seus trabalhos. Cada Preto Velho tem uma maneira própria de atendimento, que acaba por se tornar

uma peça importante na construção da sua identidade perante os outros espíritos da mesma categoria. À categoria dos Pretos Velhos, liga-se uma pluralidade de personagens com feições e traços específicos, estando entre os mais conhecidos: Pai Joaquim, Pai Tomás, Pai Benedito, Pai João, Pai Tomé, Pai Francisco, Vovó Maria Conga, Vovó Maria, Vovó Cambinda e Pai José.

Os Pretos Velhos possuem uma dupla representação: masculina e feminina. Esta última personificada na figura das Pretas Velhas,¹³ que possuem, no interior do panteão umbandista, o mesmo status dos Pretos Velhos. Seus traços distintivos referem-se à sua construção de personagem feminina, associada à figura materna. No espaço religioso, as Pretas Velhas reeditam a imagem da mãe preta¹⁴ dos engenhos, sempre bondosa, carinhosa e devotada, dispensando a todos que a procuram um cuidado maternal. Os serviços prestados quando estavam na terra, como parteiras, amas de leite ou rezadoras, são agora requisitados para definir os seus atributos e suas competências dentro da categoria espiritual.

Nos terreiros, durante as consultas, as mães costumam levar as crianças com mau-olhado, quebrante ou olho-gordo para serem rezadas pelas Pretas Velhas. A fim de evitar esses males, elas “[...] aconselham as mães a colocarem, pregada com alfinete na roupa, à altura do peitinho das crianças, uma figa de guiné, junto com uma fitinha vermelha”. As Pretas Velhas são entidades prestigiadas pelos adeptos da Umbanda, graças à eficácia das suas mandingas, simpatias e patuás. Na lista dos seus consulentes, têm lugar especial as crianças, as mulheres grávidas e as casadas com problemas matrimoniais. De modo geral, as Pretas Velhas e os Pretos Velhos ocupam-se dos problemas relativos à esfera doméstica; o núcleo familiar torna-se a grande referência nas relações estabelecidas com os participantes da Umbanda. Integram esse modelo relacional as formas de tratamento dispensadas aos Pretos Velhos,

¹³ A análise sobre a construção de gênero masculino e feminino na religião umbandista escapa ao âmbito deste trabalho. A esse respeito, ver (Montero, 1985; Birman, 1985).

¹⁴ Entre os escravos, a mãe preta corresponde à figura das negras velhas, designadas a cuidar coletivamente das crianças negras nascidas nas plantações. As negras velhas, não podendo mais trabalhar nos campos, assumiam o papel da verdadeira mãe afastada do filho após o período de aleitamento. Ver (Bastide, 1971)

sempre acompanhadas de designativos familiares: pai, mãe, tio, tia, avô, avó. Durante as consultas, os consulentes pedem-lhes a bênção e beijam-lhes as mãos; os Pretos Velhos, em retribuição, costumam chamá-los de “zifio” (meu filho), “zifia” (minha filha), ou simplesmente meu neto, minha neta, assumindo posturas que simbolizam a proteção e o aconchego familiar. Preocupam-se com os problemas de saúde do paciente e dos seus; com as atividades cotidianas no trabalho e na família, configurando, assim, uma dimensão de auxílio própria das relações familiares. Esse tipo de construção tende a formar um clima de intimidade, confiança e respeito nas relações estabelecidas com a entidade no espaço religioso.

Na cosmologia umbandista, os Pretos Velhos e as demais entidades do panteão estão organizados em linhas. Os teóricos umbandistas referem-se à existência de sete linhas, cada uma chefiada por um orixá da nação nagô: Linha de Oxalá, Linha de Iemanjá, Linha de Xangô, Linha de Oxossi, Linha de Ogum, Linha dos Pretos Velhos, Linha dos Ibejis.

Na prática é possível identificar variações desta formulação. As pesquisas etnográficas realizadas nas últimas décadas demonstram que o número de guias espirituais cresceu, ao lado dos guias mais tradicionais, temos os boiadeiros, as ciganas, os marinheiros, os baianos e os médicos. O panteão ampliou-se sem alterar sua característica principal, a de ser formado por tipos brasileiros representativos de certas minorias sociais. De acordo com as pesquisas de Lísias Negrão (1996, p. 203) sobre a Umbanda em São Paulo, os Pretos Velhos predominaram nas denominações de 30 e 40, perdendo terreno na década de 50 para os caboclos, e, na década de noventa, disputavam com os baianos o segundo lugar em termos de popularidade. No Nordeste, o Preto Velho continua a ser um personagem de grande prestígio entre os adeptos das casas umbandistas.

No sistema de classificação mais tradicional das entidades umbandistas, cada linha se subdivide em 7 falanges, estas, por sua vez, estão subdivididas em 7 legiões chefiadas pelos guias espirituais. Cinco das sete linhas existentes são integradas pelos caboclos, restando a linha africana, formada pelos Pretos Velhos, e a dos *Ibejis*, composta pelos espíritos das crianças.

Na literatura umbandista, o comando da linha dos Pretos Velhos associa-se às figuras de três santos católicos: São Benedito, Santo Cipriano e São Miguel. Para os umbandistas, a luz alcançada pelos Pretos Velhos em vida, em decorrência da purgação dos seus pecados no cativeiro, habilita-os a intermediar as relações entre os kurimbas (espíritos sofredores ou malfazejos) e os orixás, no trabalho de redenção dessas almas. Sob a influência do Kardecismo, alguns segmentos umbandistas acreditam que através da doutrinação – processo de esclarecimento e evangelização das entidades durante as sessões mediúnicas – esses espíritos podem eventualmente alcançar a luz. Daí a força simbólica dos cruzeiros, das cruzes e das velas associada aos componentes da linha das almas. A cruz indicando o caminho da renúncia, da purificação, da salvação; a vela simbolizando a busca constante da luz.

A construção simbólica dos Pretos Velhos não os exime de certa ambivalência, característica dos personagens religiosos, no sentido de que elementos positivos coexistem com elementos negativos (Eliade, 1991, p. 97). Embora não muito evidenciada pelos umbandistas, há uma versão do Preto Velho associada ao mal: é o caso dos Pretos Velhos traçados com Exu,¹⁵ que trabalham na quimbanda ou em Umbandas traçadas, em contraposição ao Preto Velho de alma pura, que só trabalha na linha da Umbanda para o bem.

Para além dos registros efetuados na literatura umbandista, há, em torno do Preto Velho, uma notável diversidade interpretativa entre os umbandistas (englobando aqui todos os seus segmentos) e membros de outras religiões mediúnicas. A partir do arquétipo mais tradicional do Preto Velho, várias versões da sua figura são possíveis, e não apenas uma imagem congelada que o prende irremediavelmente ao estereótipo do Pai João. Existem, pois, o Preto Velho curandeiro, o Preto Velho feiticeiro, o Preto Velho traçado, o Preto Velho alma pura, e outros que não conhecemos. Com base nas características mais gerais que informam a categoria, inúmeros rearranjos e

¹⁵ Na concepção umbandista, os exus são espíritos que trabalham na linha da esquerda, voltados para prática do mal. São considerados os donos das ruas e das encruzilhadas. Exu é o personagem *trickster* do panteão: “[...] representam homens comuns, indivíduos anônimos encontrados nas ruas, tipos sociais conhecidos por todos e que foram compensados, tornando-se heróis mágicos”. (Trindade, 1982, p. 34)

interpretações originam diferentes modalidades de Pretos Velhos, de acordo com os interesses e as representações do grupo religioso que trabalha com este tipo de entidade. Assim, o Preto Velho da Umbanda, certamente, não será o do candomblé de caboclo, tampouco o do espiritismo ou de qualquer outra religião onde se registre a sua presença.

PERFORMANCE RITUAL¹⁶

Quando no processo ritual o médium (ou cavalo) entra em transe, sendo tomado por uma entidade, desencadeia-se toda uma técnica de apresentação que envolve gestos, posturas, tom de voz, deslocamentos e o uso de determinados objetos. Enfim, entra em cena um conjunto de elementos atuantes na sua definição e no seu contraste com outras categorias de entidades. Tradicionalmente, o médium tem o seu corpo arqueado quando o Preto Velho *baixa* num terreiro ou centro de Umbanda. Tendo curvado as pernas, costuma levar as mãos às costas ou apoiar-se num cajado. Os seus movimentos tornam-se lentos e as mãos tremem, ganhando a fisionomia contornos que perpassam a brandura e a austeridade. As Pretas Velhas, além da roupa branca ou de xadrez preto, podem usar um pano da mesma cor sobre a cabeça e sobre os joelhos. Já em terra, alguns Pretos Velhos têm como prática riscar os seus *pontos* com pomba branca antes de iniciar as consultas. Outros envolverão os seus rosários na mão direita.

Os Pretos Velhos exibem uma fala característica, recorrendo a uma sintaxe *sui generis*, em muitos casos de difícil compreensão. Trata-se de uma linguagem elaborada a partir da combinação de palavras que se aproximam de algum dialeto africano com um português rudimentar. Para aqueles que os procuram nos centros ou terreiros de Umbanda, é linguagem que seduz pela simplicidade. Sentados num banquinho, que chamam de toco, são

¹⁶ A análise da *performance* ritualística dos Pretos Velhos tem como referência o trabalho de observação realizado no Centro Espírita “Caboclo Sete Flechas”, na cidade de Aracaju, durante os meses junho, julho e agosto de 1997 e em outras instituições umbandistas situadas na cidade de São Paulo.

capazes de permanecer assim por muitas horas, atendendo os consulentes, a quem se dirigem de maneira tranquila e compassada. Durante o diálogo estabelecido no ato da consulta, o silêncio e as baforadas no cachimbo medeiam suas palavras, configurando um quadro de reflexão. A fala doce é muitas vezes substituída por um tom mais enérgico. Em tais ocasiões, a conduta dos médiuns ou dos consulentes recebe da sua parte algum tipo de desaprovação.

Quando incorporados, ingerem numa cuia (também chamada de coité) as bebidas que lhe são características: café, cerveja preta, vinho tinto ou aguardente com mel. Fumam cachimbo ou cigarro de palha. O uso do cachimbo recebe dois tipos de explicação, uma dos teóricos umbandistas, outra dos adeptos. Para os primeiros, o cachimbo é um instrumento de trabalho e funciona como uma espécie de defumador. A fumaça é utilizada em certas ocasiões como recurso terapêutico, nos trabalhos de limpeza espiritual. A literatura umbandista reconhece os Pretos Velhos e os caboclos como entidades detentoras de segredos (eró) no que tange à utilização da fumaça espirada dos seus cachimbos e charutos.

Podem ser encontradas algumas variações dessa técnica de apresentação mais tradicional. Elas ocorrem nos segmentos umbandistas que combinaram ou alteraram sua ritualística devido à incorporação de princípios kardecistas e esotéricos no seu sistema de pensamento. Sob o imperativo da ideia de evolução, o transe mediúnico ganha uma nova interpretação, o modelo, já não sendo aquele oferecido pelo candomblé, mas o que é dado pelo kardecismo. Segundo Aubrée e Laplatine (1990, p. 180), a “embriaguez e a exuberância ritualística da religião umbandista”, contrastam com a “austeridade e a severidade kardecista”. No que concerne aos Pretos Velhos, a técnica de apresentação despe-se de alguns elementos considerados moralmente inferiores, como o uso do cachimbo, encarado não como recurso terapêutico, mas como um vício que deve ser abandonado pelo espírito diante das verdadeiras necessidades agora de natureza espiritual e não mais material. O mesmo raciocínio aplica-se à ingestão de bebidas alcoólicas durante o processo ritual. Os participantes da chamada Umbanda branca veem na prática ou na abstinência de tais comportamentos sinais indicadores da evolução do Preto Velho:

Na Umbanda, além da técnica de apresentação, associa-se a cada grupo de espíritos um conjunto de sinais, símbolos e artefatos de identificação. No caso específico dos Pretos Velhos, pode-se delinear o seguinte quadro: a) artefatos que trazem nas mãos: cajado ou bengala; crucifixo; b) cor: branco e preto; c) oferendas: aguardente com mel, vinho, café amargo, cerveja preta; feijoadada, farofa com carne, guisado de carne e verduras, rapadura; d) local de oferenda: cruzeiros, campos, matas, capoeiras e igrejas; e) guias: rosários ou guias de contas brancas e pretas; f) dia da semana: segunda-feira; g) saudação: bênção meu pai, saravá, adorei as almas; h) data: 13 de maio.

Nas imagens de gesso expostas nos pejis, nos assentamentos e nos quadros afixados nos terreiros, os Pretos Velhos apresentam-se vestidos com calças e blusas brancas, alguns ostentando lenços no pescoço e chapéu de palha na cabeça. De acordo com Luz e Lapassade (1972), as representações do Preto Velho com o dorso nu são próprias dos Pretos Velhos quimbandeiros. No caso das Pretas Velhas, aparecem envoltas em saias rodadas com torços na cabeça, lenços brancos por sobre as pernas, guias no pescoço, adereços e acessórios, um conjunto de símbolos que remetem às antigas atividades que desempenhavam, como cozinheiras e amas de leite. Em certas imagens, aparecem fumando cachimbo, sentados em tocos ou bancos de madeira, em outras, aparecem montados em cavalos ou encurvados apoiados numa bengala. Distingue-se em algumas representações o uso do crucifixo no pescoço ou a presença de um rosário em uma das mãos. Além das representações individualizadas, existe também a representação do casal de Pretos Velhos.

Outra forma de identificação ritual são os pontos cantados e riscados, que fazem parte da estrutura do culto. De acordo com Pai Joãozinho Sete Pedreiras (1994, p. 33), o ponto riscado é a reunião de vários símbolos dispostos segundo uma ordem de traçado, onde cada símbolo possui significado próprio, encerrando no conjunto uma potência mágica, um poder. Funciona, na linguagem ritual, como “um cartão de visita”, “a assinatura da entidade”, o “retrato do guia, um elemento importante para a identificação dos Pretos Velhos que trabalham num determinado terreiro, através do qual se identifica a origem e a linha em que trabalha (Congo, Angola, Povo da Costa). O reconhecimento do ponto é comumente de responsabilidade do

pai de santo. Para riscá-los, os Pretos Velhos utilizam uma espécie de giz branco chamado de pomba.

As insígnias que aparecem com mais frequência na representação gráfica dos pontos são estrela, cruz, corrente, lua e lança. A estrela representa a luz alcançada pelos Pretos Velhos através dos sucessivos sofrimentos a que foram submetidos; a corrente lembra a antiga situação de negro cativo, e, a lua simboliza a noite, que recorda a cor da sua pele. A presença da cruz nos pontos riscados representa a sua ligação com a linha das almas. O tipo de cruz mais frequente nos seus pontos riscados são a cruz latina, desenhada de maneira a guardar uma assimetria no tamanho dos seus braços; e a cruz grega, também chamada de quartenária (toda simétrica). Se a cruz latina é usada para representar as almas e Oxalá, a cruz grega representa a matéria (o braço horizontal) e as forças de evolução (braço vertical).

Na Umbanda, a importância do simbolismo da cruz também se encontra no poder de purificação atribuído ao “sinal da cruz”. Seu poder simbólico é evocado no ritual de cruzamento dos terreiros, nos passes onde as entidades se valem da pomba, da água ou do lume da vela para cruzar os seus consulentes. O simbolismo da cruz está presente na prática de depositar as oferendas nas encruzilhadas ou no gesto ritual das entidades quando cruzam os antebraços das pessoas que lhe pedem a bênção, como uma maneira de proteger ou fechar o corpo contra as forças negativas.

Os pontos cantados têm o valor de uma prece. Quando executados na gira, funcionam como um cântico de evocação dos orixás e guias espirituais. Variam de acordo com a finalidade: ponto de saudação, ponto de chamada, ponto de encerramento, ponto de demanda. Eles se referem a algum detalhe pessoal ou especialidade do Preto Velho ou da Preta Velha – “Pai Fulgêncio é bom”, “vovó Catarina é uma velha formosa”. Nos pontos, evoca-se sempre a imagem do Preto Velho como feiticeiro, mandigueiro: “Cipriano é velho feiticeiro”, “Vovó Chica é mirongueira”. As letras falam de Pretas Velhas que escondem mandiga na bainha das suas saias, mirongas nas suas panelas, e ressaltam também o poder dos seus patuás. Nos pontos, sua prática mágica, suas rezas estão associadas à ideia de ajuda, proteção e trabalho. Os Pretos Velhos “descem” do reino de Aruanda (região mágica onde vivem os Pretos

Velhos) para trabalhar. O sentido do trabalho nas consultas equivale à ideia de caridade, objetivando-se sob a forma de passes, aconselhamentos e todo tipo de prática mágico-religiosa executada.

É muito comum ainda, nos pontos cantados, fazer-se referência a santos católicos – como no caso específico de Nossa Senhora, objeto de adoração dos negros desde o período da escravidão nas Irmandades e Confrarias por eles organizadas. Citam-se frequentemente também São Miguel, Santo Antônio, São Benedito e São Cipriano, a quem são atribuídos o comando da linha dos Pretos Velhos. Os pontos fazem igualmente menção às regiões africanas de origem, aos sofrimentos na senzala e exaltam o dia 13 de maio como marco da libertação.

O PRETO VELHO E A HERANÇA AFRICANA

A presença do Preto Velho na Umbanda, bem como a sua relação com a herança africana, demanda dois tipos de explicação: uma de natureza religiosa, outra sócioantropológica, sublinhando-se os momentos de confluência entre ambas. O reconhecimento do Preto Velho como ancestral é uma construção de natureza religiosa, sendo exclusiva desse domínio, e remete à preservação do culto à ancestralidade como instituição religiosa de origem africana em terras brasileiras. Como foi ressaltado no item anterior, o esfacelamento da família africana em decorrência da maneira como se processou o tráfico, a comercialização e a inserção dos negros na nova estrutura social, implicou redefinições com relação à figura do ancestral. Acrescente-se a este quadro mais uma variável: a afinidade de princípios existente entre a cultura religiosa banto e o espiritismo kardecista. A crença na transmigração das almas em animais, o culto dos mortos e dos antepassados foram reinterpretados com base nos princípios fornecidos pelo espiritismo francês. De acordo com Bastide (1974, p. 103), nas sessões de giro, “não são mais os antepassados da família [africana] que serão evocados, e sim os antepassados da raça negra escravizada, considerada como a nova linhagem das crianças negras no Brasil”. Esta redefinição implicou a construção (ou apropriação) de novas (ou velhas) representações sociais condizentes com

os novos significados. Certamente os elementos procurados pelo campo religioso para a elaboração do personagem-símbolo não estariam dados no estereótipo da mulata (símbolo de sensualidade), nem em Zumbi (líder revolucionário), e sim na figura do ancião negro (representando a figura do ancestral), em respeito ao princípio da senioridade. A representação do Preto Velho como octogenário, tal como aparece nas iconografias (as suas vestimentas, os objetos que o acompanham, as paisagens associadas à sua figura, como rios, cachoeiras, matas) e reatualizada no espaço religioso através da *performance* ritualística, corresponde a uma imagem gerada no Brasil.¹⁷ No entanto, ela será reverenciada no domínio religioso a partir dos valores originalmente dados aos anciãos pela cultura africana, e não pela cultura brasileira. Sobre esse particular, recorrerei a alguns exemplos fornecidos por Simone de Beauvoir (1990, p. 85-89) acerca do valor da senilidade em algumas etnias africanas. Entre os lelê, tribo que habita as savanas próximas do Congo, a idade confere prestígio aos indivíduos. Os velhos detêm poderes religiosos, guardam consigo os segredos dos ritos, das cerimônias e dos remédios. Entre os Tivs, tribo banto da Nigéria, em princípio, todos os anciãos merecem respeito, mas somente aqueles que possuem boas qualidades são reputados como sábios, o que lhes confere o direito de conduzir o seu povo. Compete aos velhos as curas das doenças, a arbitragem das querelas e a manutenção das estruturas sociais. Para os Kikuyus, tribo banto que vive no sopé e nas encostas do monte Quênia, a autoridade dos homens idosos deriva da sua sabedoria. Acreditam que a mulher idosa, quando desdentada, é digna de muito respeito, por estar, nessa condição, “cheias de inteligência”. Os velhos desempenham um papel fundamental nas cerimônias de iniciação. “Consideram-se os velhos como ‘Santos Homens’ serenos e desprendidos do mundo”.

Um aspecto importante precisa ser ressaltado: a condição de ancestral do Preto Velho não é afirmada por todos os segmentos da Umbanda. Nos

¹⁷ As representações do negro ancião na África ligam-se à figura do grande ancestral que inspira respeito, diferentemente dos estereótipos do velho escravo doméstico, das senzalas ou do campo divulgados na literatura brasileira. Sobre os estereótipos do negro na literatura, ver Bastide (1973); Brookshaw (1983).

segmentos mais próximos das ideias de natureza espírita-esotérica, o preto velho constitui uma forma astral de apresentação, utilizada por espíritos evoluídos no processo de comunicação mediúnica. Nesta linha de interpretação, parte-se do pressuposto de que os espíritos não têm forma, são essências envoltas por energias espirituais que formam seu corpo espiritual ou perispírito. Estas modificam-se de acordo com sua vontade ou o seu pensamento.

Haveria, assim, de acordo com as primeiras sistematizações teóricas da Umbanda, três formas básicas de apresentação, através das quais os espíritos se manifestam àqueles que se encontram na terra: caboclo, Preto Velho e crianças, que, em conjunto, formam o que ficou conhecido como “o triângulo da Umbanda”. Cada forma astral denota significados próprios: as crianças representam o princípio do nascimento e da pureza, em oposição ao vício, ao egoísmo e à ambição; o caboclo, a simplicidade e a força em oposição à vaidade, ao luxo, e à ostentação; o Preto Velho, a velhice e com ela o princípio da humildade, do amor e da paciência. Em tese, os espíritos podem revestir uma dessas duas formas para se comunicar com os vivos como prova de evolução ou humildade.

Para esses segmentos umbandistas mais ocidentalizados, dilui-se completamente a ideia do Preto Velho como ancestral. O que se evidencia com esta interpretação é a valorização de um comportamento ritual atrelado a um valor e a um comportamento que veiculam, ou melhor, que tornam públicas (e portanto sujeitas ao reconhecimento social), uma imagem moralizante do negro associada à valores como: bondade, tolerância, resignação, trabalho, humildade.

Não se pretende aqui negar a relação existente entre o Preto Velho e a herança africana, mas sublinhar as relações entre domínio religioso e demais domínios sociais. Nesse sentido é preciso entender o domínio religioso não como uma projeção do social, mas como elemento constitutivo do mesmo. Remeto o leitor deste texto às interpretações que discutem a presença do Preto Velho na Umbanda, como elemento afro-brasileiro, particularmente os trabalhos de Roger Bastide (1971), Diana Brown (1977) e Renato Ortiz (1991). Tais autores, ao tratarem do nascimento da Umbanda, discutiram direta ou indiretamente a presença do Preto Velho no seu panteão, estabe-

lecendo um nexo entre ele e a herança africana. De modo geral, destaco dois elementos comuns aos três autores citados: primeiro, a religião é percebida como um *locus* onde se refletem os antagonismos raciais e de classes; segundo, todos discutiram a influência da ideologia nacionalista no processo de institucionalização da Umbanda e, como consequência, a valorização do afro-brasileiro em detrimento do que era africano. Para eles, a Umbanda, no seu processo de formação ao longo das décadas de 20 e 30, no Rio de Janeiro e São Paulo, não se preocupou com a preservação da sua herança africana original, tendo, antes, submetido os temas e as práticas vinculadas à sua matriz negra a um tratamento consciente e seletivo. Neste processo de purificação (na interpretação de Bastide), embranquecimento (na interpretação de Ortiz) ou de aculturação (na interpretação de Brown) dos elementos da cultura africana, existentes no interior do sistema umbandista, a figura dos velhos africanos foi substituída pela do Preto Velho, visto a partir de então como um elemento afro-brasileiro. Para Bastide (1971, p. 444), a Umbanda ergueu seu ritual e sua dogmática com base na ideia da existência de falanges étnicas no espaço, ou seja, a união dos espíritos segundo suas origens raciais. Os fundamentos dessa ideia estariam no espiritismo kardecista, na medida em que ele postula a existência de grupos ou falanges espirituais compostas por entidades afins detentoras do mesmo nível moral e intelectual.

No movimento histórico da Umbanda, as imagens do Preto Velho o foram aproximando da imagem do negro brasileiro e o afastando da do negro africano. Aos poucos, redefiniu-se sua relação com a herança africana. Da África (especificamente da cultura banto), herdou o conhecimento das ervas, sendo que as utilizadas nos seus trabalhos são brasileiras. Ao lado dos nomes que indicam a procedência africana (Pai Joaquim de Aruanda, Pai João do Congo, Pai José de D'Angola), surgiram outros novos cujas referências são agora cidades ou localidades do nosso país (Tio Lázaro da Bahia, Vovô Zé do Pelourinho, Tia Ana do Engenho), ou simplesmente nomes brasileiros (Vovó Maria, Pai Francisco, Pai Benedito). As histórias de fundo moral, tão próprias dos Pretos Velhos, remetem a episódios na sua maior parte ocorridos não na África, mas nos engenhos ou cafezais das terras brasileiras. A comida dos Pretos Velhos é a feijoada. Elaborada pelos

escravos com as sobras de porco, esse prato foi apropriado pelo estado na década de 30 e transformado em símbolo nacional.¹⁸ A figura dos tios da Costa (velhos africanos) parece ter passado por um processo de esvaziamento no imaginário religioso.

O sentido do Preto Velho como ancestral africano foi dado inicialmente pelo campo religioso. Com o passar dos anos, a dinâmica da religião, somada aos interesses políticos dos intelectuais umbandistas preocupados com a construção da identidade da Umbanda como uma religião brasileira, transformaram o caboclo e o Preto Velho em símbolos nacionais. Diana Brown (1985), uma das mais importantes estudiosas da Umbanda no Brasil, demonstra como esta expressão religiosa foi moldada pelo processo político brasileiro, marcado fortemente pelo nacionalismo de Vargas e por uma mentalidade preocupada com a elaboração de uma cultura nacional que funcionasse como fonte de identidade e de unificação do povo brasileiro. A repercussão das posturas nacionalistas nesse sistema religioso pode ser facilmente percebida na apropriação, pelos umbandistas, do dia 13 de maio, que passou a fazer parte de seu calendário litúrgico como o dia dos Pretos Velhos.

O trabalho de Micênio Santos (1991) sobre a construção de símbolos raciais e nacionais descreve a participação do Estado, de instituições civis e religiosas nas comemorações relativas à abolição da escravatura no Rio de Janeiro. De acordo com o autor, na década de setenta, os intelectuais “africanistas” identificaram nesses eventos comemorativos espaços para a recriação da cultura negra, alguns deles chegando a insistir na africanização dos Pretos Velhos.

¹⁸ Em artigo sobre a transformação de símbolos étnicos em símbolos nacionais, Peter Fry tenta mostrar como itens culturais elaborados pelo negro, como a feijoada, o candomblé e o samba, foram apropriados pela classe dominante e transformados em símbolos nacionais. Com relação à feijoada, ressalta a diferença do significado simbólico do prato no Brasil e nos EUA: “Na situação brasileira, a feijoada foi incorporada como símbolo de nacionalidade, enquanto nos Estados Unidos se tornou símbolo de negritude, no contexto de liberação negra (Fry, 1982, p. 47). Ver também Oliven (1983).

Depreende-se do que foi exposto que, o processo de recriação do personagem a partir dos elementos originalmente fornecidos pela religião ganha amplitude quando se leva em consideração o contexto social e cultural em que foi implementado. Como observa Mircea Eliade (1996, p. 30), “[...] mitos e símbolos são descobertas espontâneas, mas criações de um complexo cultural bem delimitado”. A escolha do Preto Velho e do caboclo como símbolo religioso nacional está diretamente relacionada com o processo de fundação da Umbanda, que requereu para si o estatuto de religião brasileira (Concone, 1987; Ortiz, 1991), tendo formado seu sistema de pensamento e crença a partir de suas matrizes branca, africana e indígena. As interpretações nacionalistas da Umbanda associam o seu surgimento entre 1920 e 1930 ao contexto social e cultural do país, marcado por um novo entendimento sobre a identidade brasileira, cuja característica principal seria o seu reconhecimento como uma civilização formada a partir de uma tripla herança cultural. Nesse contexto, as teses defendidas por Gilberto Freyre (1989) sobre a integração racial e étnica existente entre as diferentes raças aqui existentes foram importantes na consagração da representação do Brasil como uma sociedade multirracial.

Para a antropóloga Beatriz Góis Dantas (1988), as transformações na noção de identidade nacional implicaram o reconhecimento do papel, na formação social brasileira, da herança africana, cuja valorização no campo religioso traduziu-se simbolicamente num movimento de retorno a África. Na década de 30, assistiu-se a dois movimentos: o de *exaltação da África*, promovido no Nordeste por segmentos intelectuais e adeptos do candomblé, através do qual se buscou legitimar o candomblé nagô como expressão mais pura da Herança africana; o de negação da África, ocorrido no Sudeste, que se empenhou em expurgar da Umbanda sua herança africana, considerada inferior e pejorativa.

Com base nesse quadro mais geral, pode-se interpretar a presença do Preto Velho na Umbanda como consequência da sua matriz africana ou como reflexo de uma suposta cultura nacional idealizada pelos intelectuais brasileiros?

Na Umbanda, os Pretos Velhos representam os espíritos dos velhos africanos e dos antigos escravos do Brasil Colônia. O campo religioso estabe-

lece uma distinção similar àquela ocorrida no social. Em Nina Rodrigues (1935), há referência à distinção, estabelecida pelos próprios negros, entre gente da terra e gente da costa, indicando as diferenças entre crioulos (negros nascidos no Brasil) e africanos.¹⁹ Ao longo destes anos, o campo religioso vem trabalhando com as duas versões, de acordo com os seus interesses. A referência ao Preto Velho como espírito oriundo da África remete à condição de ancestral, funcionando simbolicamente no sistema de pensamento umbandista como elo entre a sabedoria e a cultura religiosa do grupo étnico ao qual estava vinculado; a segunda, a representação do Preto Velho como ex-escravo (subentende-se nascido no Brasil), afirma no campo religioso um reconhecimento da sua condição de ancestral brasileiro. Condição historicamente minimizada durante muitos anos, ou admitida com muita dificuldade em alguns segmentos de nossa formação cultural.

REFERÊNCIAS

- ABRÉE, Marion; LAPLANTINE, François. *La Table, Le Livre et Les Esprits*. Éditions Jean-Claude Lattés. 1990.
- BASTIDE, Roger. *As religiões Africanas no Brasil*. Traduzido por Maria Eloisa Capellato e Olívia Krahenbuhl. São Paulo: Edusp, 1971. [Vols 1 e 2].
- _____. *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo: Perspectiva. 1973.
- _____. *As Américas Negras: as civilizações africanas no Novo Mundo*. Traduzido por Eduardo de Oliveira. São Paulo: DIFEL, 1974.
- BEAUVOIR, Simone de. *A velhice*. Traduzido por Maria Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

¹⁹ Durante a escravidão, chama-se novo ou boçal o negro recém-chegado da África, [...] incapaz de exprimir-se senão na língua natal [...]. Desse estágio inicial o negro passava a ladino, após acostumar-se ao português, ao trabalho nas fazendas [...]. Era crioulo o negro nascido no Brasil. (Carneiro, 1964)

BIRMAN, Patrícia. Laços que nos unem: ritual, família e poder na Umbanda. In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: ISER v. 8, n. 2, p. 21-28, julho 1982.

BROWN, Diana (org). *Umbanda e Política*. Rio de Janeiro: Ed. Marco Zero, 1985.

_____. O Papel Histórico da Classe Média na Umbanda. *Religião e Sociedade*, São Paulo: Hucitec, n. 1, p. 31-50, maio 1977.

BROOKSHAW, David. *Raça e Cor na Literatura Brasileira*. Traduzido por Marta Kirst. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1983.

CACCIATORE, Olga Gudolle. *Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense, 1988.

CARNEIRO, Edison. *Ladinos e Crioulos*. Estudos sobre o negro no Brasil. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1964.

_____. *Religiões Negras. Negros Bantos*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1991.

CASCUDO, Luís da Câmara. Notas sobre o Catimbó. *Novos Estudos Afro-brasileiros*. Recife: FUNDAJ, ED. Massangana, 1988.

CONCONE, Maria Helena V.B. *Umbanda: uma religião brasileira*. São Paulo: FFLCH/USP, CER, 1987. [Coleção Religião e Sociedade].

COSTA, Valdeci Carvalho da. *Umbanda: Os seres superiores e os orixás/santos*. São Paulo: Ed.Loyola. 1983.

DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso*. Traduzido por Sônia C. Tamerj. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FREITAS, Byron Torres de. *Os Orixás e a Lei Umbanda*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Ed Eco, 1986.

- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. 26ª ed. Rio de Janeiro: Record, 1989.
- FRY, Peter. *Para Inglês Ver: identidade e política na cultura brasileira*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- KARDEC, Allan. *O livro dos Espíritos*. 50 ed. São Paulo: Lake, 1991.
- LUZ, Marco Aurélio; LAPASSADE, Georges. *O Segredo da Macumba*. Rio de Janeiro: Ed Paz e Terra, 1972.
- MONTERO, Paula. *Da Doença à Desordem: a magia na Umbanda*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.
- NASCIMENTO, Marco Tromboni de S. *O Tronco da Jurema: ritual e etnicidade entre os povos indígenas do nordeste, o caso Kiriri*. Salvador, Dissertação de Mestrado. UFBA, 1994.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. *Entre a cruz e a encruzilhada*. São Paulo: Edusp, 1996.
- OLIVEN, Ruben George. A Elaboração de Símbolos Nacionais na Cultura Brasileira. *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, n. 26, 1983.
- ORTIZ, Renato. *A Morte Branca do Feiticeiro Negro: Umbanda e Sociedade*. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense. 1991.
- PAI JOÃOZINHO Sete Pedreiras. *Noções Elementares de Umbanda*. São Paulo: Gráfica Editorial. 1994.
- RAMOS, Arthur. *O Negro Brasileiro*. 2ª ed. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1988.
- RODRIGUES, Nina. *O Animismo Fetichista dos Negros Baianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.
- SANTOS, Eufrázia C. Menezes. *Preto Velho: as várias faces de um personagem religioso*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social – PPGAS/ UNICAMP, 1998.
- SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nãgô e a Morte*. Petrópolis: Vozes, 1976.

SANTOS, Jocélio Teles dos. *O Dono da Terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: Sarah letras, 1995.

SANTOS, Micênio. *13 de Maio, 20 de Novembro: uma descrição da construção de símbolos raciais e nacionais*. Dissertação de Mestrado. UFRJ, 1991.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Orixás da Metrópole*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

TRINDADE, Liana. Exu: reinterpretações individualizadas de um mito. *Religião e Sociedade*, nº 8, p. 29-36, julho 1982.

