

A CONSTRUÇÃO SIMBÓLICA DE UM PERSONAGEM RELIGIOSO: O PRETO VELHO¹

Eufrázia Cristina Menezes Santos²

1.1 O personagem

“Não existe fealdade física ou moral, não existem vícios nem males que não tenham sido divinizados”

(Durkheim)

Para iniciar, recupero, entre as minhas lembranças, um quadro que tive a oportunidade de ver repetidas vezes em casas de família, estabelecimentos comerciais e instituições religiosas. Nele, retrata-se a figura de um negro idoso fumando cachimbo num toco de árvore em meio a uma rica vegetação e ostentando uma guia em volta do seu tronco nu, em

¹ Trata-se do primeiro capítulo da minha dissertação de mestrado em Antropologia Social, intitulada **Preto Velho: as várias faces de um personagem religioso**, defendida em 1998 na Universidade de Campinas /IFCH.

² Professora do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Sergipe. Doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo, coordenadora do Grupo de Pesquisa Ritual, Festa e Performance CNPq/UFS. eufrazia@uol.com.br.

contraste com suas calças brancas de algodão. Ainda é possível distinguir, na mesma cena, um casebre de sapé, o que leva o observador a rememorar alguns aspectos comuns a certas zonas rurais. Até hoje, o registro visual deste quadro, bem como o seu uso social, podem ser encontrados em várias regiões brasileiras. Ao observá-lo, ocorre-me a impressão de estar perante algo familiar³, pois seu conjunto sugere, de forma direta ou indireta, uma associação com o período escravista. O personagem retratado denomina-se “Pai Joaquim” e pertence ao universo daqueles que ficaram conhecidos na tradição popular e religiosa do Brasil como Pretos Velhos.

Na tradição popular, o quadro descrito é uma das representações gráficas da imagem folclorizada do negro brasileiro, assim como também o são a baiana com seus colares coloridos e saia rodada, o negro capoeira e seu berimbau ou o sambista negro de calça branca, camisa listrada e pandeiro na mão⁴. O Preto Velho, que não destoa do conjunto das imagens folclorizadas do negro, tem um traço específico: é uma imagem de natureza religiosa. Neste trabalho, analisarei, sobretudo, sua condição de personagem religioso, sem perder de vista as suas relações com outras esferas da realidade.

O recorte teórico privilegia o processo de criação religiosa, mais especificamente os aspectos relativos à construção simbólica do Preto Velho. Tenho como escopo evidenciar o conjunto de representações sociais que participam de sua elaboração ou estão subjacentes a ela. Preliminarmente, duas características sobressaem-se na leitura de qualquer observador: sua cor preta e sua condição de velho. Logo, não há como desconsiderar a particularidade racial, étnica, ou a representação senil do personagem no conjunto das análises que se seguem. Trata-se de uma representação religiosa do negro escravo, elaborada por uma sociedade que conviveu com a escravidão por mais de trezentos anos e que chegou ao final do século XX admitindo timidamente os problemas raciais nela existentes.

³ O termo familiar é utilizado aqui no sentido conotativo, e não como categoria antropológica oposta à noção de exótico. Sobre as críticas a estas noções, enquanto fonte de conhecimento ou desconhecimento no trabalho científico, ver: (Velho, 1987).

⁴ Segundo Borges Pereira, o processo de folclorização da cultura implica “transformar as manifestações culturais dos negros em algo irrelevante ou em recheios ideais para se montarem esquemas de entretenimento para as vastas camadas da população (...) ao se folclorizar a cultura, folclorizam-se com ela, o indivíduo e o grupo racial”. Ver: (Pereira. 1983, p.97).

No caminho a percorrer, o folclore e a literatura serão considerados como instâncias produtoras de estereótipos, clichês e caricaturas que migraram para o campo religioso e serviram de fundamento à versão religiosa do Preto Velho. Proponho-me igualmente analisar o modo como elementos já dados no catolicismo popular foram utilizados para delinear os seus atributos enquanto representante de uma das categorias de entidade que tomam parte na cosmologia umbandista.

1.2 O preto velho no folclore

O Preto Velho, um tipo social surgido no processo de formação social escravista, teve, ao longo dos anos, sua figura reatualizada através de diversos registros sociais, aparecendo nas narrativas populares e nas obras literárias como ‘um personagem de histórias e lendas’.

A referência a ele no folclore brasileiro não difere das que foram feitas ao homem negro de uma maneira geral, em todas as regiões brasileiras. Nas manifestações folclóricas, são comuns

a depreciação da imagem do negro e a presença constante de estereótipos negativos nas representações de sua figura. O escárnio contra a cor de sua pele e seu fenótipo pode ser notado nos ditos, desafios, cartas, contos e provérbios populares. O preconceito racial presente nas manifestações folclóricas está enraizado na falsa idéia da superioridade biológica do branco sobre o negro⁵. Como lembra Yvonne Maggie cor e raça foram categorias amplamente utilizadas para estabelecer e hierarquizar diferenças em nossa sociedade: “Os termos cor e raça passaram a definir não só seres biologicamente inferiores como também culturas hierarquicamente concebidas. No Brasil falar em cor ou raça significa também falar em desigualdades biológica e cultural” (1996,p.228).

⁵ No Brasil, a presença de traços negróides é decisiva na carga de preconceito que recai sobre o indivíduo. O processo de miscigenação, seguido pelo ideal de branqueamento, pulverizou a concepção do ser negro, abrindo margem para o surgimento de várias categorias usadas para designar variações de aparência física (moreno claro, mulato, pardo, moreno escuro) dos membros da nossa sociedade. Ver (Nogueira, 1985, p.82)

O mito de uma população que se reconhece como sendo formada por “quase pretos” e “quase brancos”⁶, encarregou-se de criar e justificar, miticamente, um *dégradé* de cor da pele dos seus elementos. Conta-nos a história:

Todos os homens nasceram pretos, e Nosso Senhor, ouvindo a queixa, mandou que se fossem lavar num poço. Aqueles que encontraram a água mais toldada deu os mulatos e gente de cor mais carregada. Os negros chegaram por fim e só encontraram água escura e rara. Tiveram apenas ocasião de molhar as palmas dos pés e das mãos. São as únicas que se tornaram brancas. (estória popular). (Cascudo, 1954, p.426)

Parece-nos que no sistema de classificação elaborado pela sociedade brasileira para a cor da pele das pessoas, o preto velho refere-se, enquanto tipo social, ao que ficou conhecido na tradição popular como negro preto, categoria do homem muito escuro, “negro ébano”, negro muito preto. Segundo Câmara Cascudo (1954, p.426), nas estórias populares, os negros “muito pretos” são encarregados dos maus papéis – traição, rapto, violência – e sobre eles recai o inevitável castigo final. Em todas as referências àquele tipo, o simbolismo das cores desempenha papel decisivo nas representações sociais e nos estereótipos a ele associados. Como precisar o peso da cor do personagem (Preto Velho) dentro do quadro de forças que opõe o simbolismo positivo da cor branca ao simbolismo negativo da cor preta? Estabelecida a associação do preto com o lúgubre, o triste, o funesto e o maldito, nasce a superstição relativa à negritude, que, tendo suas raízes na Europa, e no processo de colonização, foi transplantada para o Brasil. A superstição da cor preta, a que também se ligam as imagens do Preto Velho, é revestida de um forte sentido religioso que funde o negro ao demônio e à maldade, e a cor branca à beleza e à bondade⁷.

⁶ Referência à letra da música *Haiti* de autoria de Caetano Veloso e Gilberto Gil.

⁷ Alguns autores identificam a tradição Bíblica como fonte do simbolismo positivo da cor branca e do negativo da cor preta. De acordo com essa interpretação, os negros seriam descendentes de Caim (Tribo de Ham), expulsos do jardim do paraíso para as areias ardentes da África. Ver (Brookshaw, 1983,p.13)

O oposto do negro preto, agora associado não mais à superstição ou à maldade, mas aos valores judaico-cristãos, será idealizado na figura do preto de alma branca, tipo idílico personificado no mito de Pai João. Transcrevo a descrição desse personagem apresentada por Arthur Ramos na sua obra sobre *O Folclore Negro no Brasil*:

Pai João é um símbolo. É o negro velho dos engenhos, muito velho, a avaliar pelo cabelo pixaim que começa a branquejar (...). Pai João é portanto, quase centenário. Sua figura trôpega, de fala engrolada e olhos mansos, contava, nos engenhos, velhas histórias da Costa, contos, anedotas, adivinhas, parlendas. Ou sua voz tremida modulava cantos arrastados, cantigas da escravidão. A opressão branca, que originou a epopéia dos quilombos, também criou o folclore negro. Pai João é antítese do quilombola revoltado. A sua resignação gerou o folclore.

Pai João é um símbolo onde se condensam várias personagens: o griot das selvas africanas, guardador e transmissor da tradição, o velho escravo conhecedor das crônicas de família; o bardo, o músico cantador de melopéias nostálgicas, o mestre de cerimônias dos Jogos e autos populares negros, o rei negro ou príncipe destronado de monarquias históricas ou lendárias.” (Ramos, 1954, pp. 231-232)

A identidade de Pai João criada pelo branco, como negro conformado e dolente, apesar do peso ideológico que assumiu historicamente, não foi a única. Pai João, que aparece, no folclore negro, como o guardião das tradições africanas, traz à lembrança a figura dos velhos africanos da Costa. No folclore gerado nas plantações, ele é “aquele que zomba com sua aparente estupidez, de seu senhor branco ou que - coisa ainda mais sacrílega - consegue dormir com a mulher ou a filha de seu senhor” (Bastide, 1974, p.167). O próprio Arthur Ramos (1954) salienta a transmutabilidade do personagem, que pode se transformar, por exemplo, nas cantigas de desafio, num Inácio da Catingueira, famoso, valente, que não teme os desafios com o branco – uma nova imagem de Pai João, produzida pelo negro, oposta à imagem de passividade que lhe imputou o branco. Nas quadras de amigos, nas cantigas de desafio, nos ditos e nas parlendas que integram o folclore negro, Pai João adota uma nova postura: de agredido, torna-se

agressor e parte para o embate contra as sátiras que lhes são dirigidas – “Os ataques continuam, mas agora são de igual para igual” (Bastide, 1974, p.250).

Transparece no texto a idéia de que Pai João não é um modelo unívoco de comportamento; suas muitas versões acompanharam as transformações processadas nas imagens e estereótipos do negro ao longo da história. No entanto, apenas um Pai João sofreu um processo de emblematização: o que foi associado a modelos de comportamentos calcados em valores símbolos da sociedade escravocrata, como obediência, humildade, resignação e tolerância.

Pai João tornou-se emblema do bom escravo. É o negro que, apesar de suas origens, é capaz de absorver os valores culturais do branco; de respeitar a instituição que o escravizou; de representar as qualidades positivas atribuídas à sua raça – afetividade e passividade; é, ainda, o negro que sabe o lugar a ocupar no sistema social mais abrangente. Enfim, o personagem das histórias populares estava em consonância com o sistema colonial brasileiro, fundado na hierarquia moderna que atribui a cada categoria social direitos e deveres bem demarcados.

No folclore, a figura do Preto Velho esteve associada também ao estereótipo do negro quilombola, negro fugitivo, e do negro demônio, bárbaro e sanguinário. Nesta versão, associada ao ciclo dos monstros populares, prevalece a imagem do negro velho que assusta. De acordo com Câmara Cascudo (1983, p.185), todos os folclores possuem uma sinistra galeria de entes assombrosos, da qual tomam parte os monstros que aparecem nos contos infantis e nas tradições locais. Este gênero universal é representado como “um ser totalmente mau, inútil em sua ação destruidora, agredindo, matando, perseguindo...”. Em meio ao conjunto de monstros que aparecem mais freqüentemente em nosso folclore, há os que se ligam às representações do negro velho, como o Papa-Figo (todo o Brasil); o Bicho-Homem (todo o interior do Brasil) e o Quibungo (Bahia)⁸:

⁸ A presença do Preto Velho nos ciclos dos monstros infantis ligados aos nossos pavores noturnos é uma variante dentro de um conjunto heterogêneo de representações negativas associadas ao estereótipo da feiúra física do negro africano, (comum aos anos oitenta do século passado). O imperialismo da estética do branco transformou a cor negra em sinônimo de feiúra, alimentando a produção de imagens torpes do negro que o aproximam ou iguala-no aos animais.

O papa-figo é o lobisomem da cidade. Não muda de forma. É um negro velho, sujo, vestindo farrapos, com um saco ou sem ele, ocupando-se em raptar crianças para comer-lhes o fígado ou vendê-los aos leprosos ricos. (Cascudo, 1983,p.206)

Para Brookshaw (1983, p.14), os monstros pretos como o bicho-homem e o papa-figo ganharam certa credibilidade ao serem associados à realidade social, gerada pela escravidão: escravos fugitivos que se abrigavam nas matas, negros idosos considerados improdutivos, largados à sua própria sorte, ou negros leprosos abandonados nas estradas. Tais fatos e situações incitavam uma atmosfera mística que conferia vida a esses seres. Tome-se como exemplo o Quibungo, figura da literatura oral afro-brasileira, encontrado no estado da Bahia, que, segundo Câmara Cascudo, é uma variação do gênero universal, representado pelo negro velho predador de crianças.

O Quibungo, personagem familiar nos *alôs* (estórias cantadas e declamadas), tem sua origem nas tradições africanas dos povos Bantos. Em Angola e Congo, ele aparece nas estórias e aventuras infantis como lobo; no Brasil, seu símile baiano ganhou características antropomórficas: Assim o Quibungo é simultaneamente homem e animal, com formas definitivas ou indistintas, espécie de lobo ou velho negro maltrapilho e faminto, sujo e esfarrapado, supremo temor para todas as crianças do mundo”.(Cascudo, 1983, p. 203)

A imagem monstruosa do negro velho contrasta com outra existente em nosso folclore, na qual os velhos e as velhas negras dos engenhos são benquistos e tidos como os mais hábeis contadores de histórias infantis que floresceram durante o ciclo do açúcar na região nordestina, onde eram chamados carinhosamente de Tios e Tias pelas crianças. (Ribeiro,1977,p.160)

Na versão literária que o pai João do folclore recebeu nas mãos dos escritores românticos, naturalistas e regionalistas, encontraremos o conjunto de representações sociais em que se substituiu a imagem do “negro velho que assusta” pela imagem do “negro velho que asserena”. Trata-se, agora, não de uma senilidade aterradora, mas de uma que passa a ser símbolo de passividade, cujos representantes são os velhos escravos dos

engenhos que, sem dúvida, constituem-se naqueles mais freqüentemente reatualizados no imaginário popular.

1.3 O preto velho na literatura

A temática negra na literatura brasileira data do século XVII com os sermões de Vieira e os versos de Gregório de Matos, mas é somente a partir do século XIX⁹ que ela se consolida nos diversos gêneros literários. Uma das linhas mestras da literatura oitocentista, por influência do nacionalismo romântico, é a abordagem de temas sociais, dando causa ao aparecimento de obras que discutiam, entre outros problemas, a escravidão. Porém, o tratamento dispensado a essa problemática pelos escritores escravocratas e abolicionistas esteve, em maior ou menor grau, condicionado aos interesses econômicos dos grupos que representavam.

Segundo Gomes (1988, p.28), a ideologia racial do século XIX refletiu-se no processo de produção literária, fazendo prevalecerem as imagens caricaturais, os clichês e os estereótipos na produção de personagens negros. A literatura abolicionista¹⁰, sob influência do Romantismo, exaltou a natureza passiva, afetiva e servil do negro escravo, criando o estereótipo do negro fiel, dependente e incapaz de questionar a instituição que o escravizou. Posteriormente, a literatura pós-abolicionista viria a consolidar esse estereótipo, passando a conferir-lhe uma dupla representação: “A representação do escravo fiel podia ser positiva quando o escritor queria dar expansão ao seu paternalismo. Da mesma forma, podia ser negativa quando o escritor queria retratar o negro como elemento subjugado na sociedade, incapaz de competir” (Brookshaw, 1983, p.74).

Personagens criados a partir desses estereótipos, as figuras dos Pretos Velhos e das Pretas Velhas são retratadas sob a forma de diversos

⁹ O romance foi o gênero literário por excelência desse período. “O romance foi, a partir do Romantismo, um excelente índice dos interesses da sociedade culta e semi culta do Ocidente. A sua relevância no século XIX se compararia, hoje, à do cinema e da televisão”. (Bosi, 1994, p.97)

¹⁰ A literatura abolicionista, propriamente dita, desenvolveu-se no período compreendido entre a aprovação da lei do Ventre Livre (1871) até 1880. No entanto, a emergência do Naturalismo no período não deixou de significar uma revitalização deste. Ver (Brookshaw, 1983 p.32).

tipos sociais associados à escravidão: a mãe preta submissa e carinhosa, a velha cozinheira com seus quitutes e doces, as velhas parteiras dos engenhos, os pretos velhos feiticeiros e os velhos africanos contadores de histórias. Os estereótipos do negro fiel, passivo, resignado, humilde, utilizados na construção literária do preto velho, e conseqüentemente de todos os tipos a ele associados, emergem como produto de uma mentalidade profundamente marcada pelos modelos raciais em voga e pela teoria das três raças, de Augusto Comte, que concede o caráter afetivo à raça negra. Para os positivistas, as nações estariam submetidas às leis gerais do desenvolvimento humano – uma extensão do princípio darwinista à compreensão da diversidade entre os povos¹¹. A África e a Ásia eram, assim, considerados continentes marcados por uma mentalidade intuitiva, não lógica, opondo-se à Europa, modelo de civilização e racionalidade. No cenário político, com a aplicação das teorias racistas à situação nacional, estabeleciam-se, naturalizavam-se e hierarquizavam-se as diferenças entre brancos e negros,: “Os brasileiros estavam sempre dispostos a repetir a acusação de que o negro nunca construiu civilização alguma, citando relatórios ingleses e europeus sobre o caráter “primitivo” das estruturas sociais africanas”. (Skidmore,1976,p.70)

A figura do negro velho africano, como elemento da paisagem rural brasileira, foi amplamente retratada pela literatura abolicionista e, em menor escala, pela literatura pós-abolicionista. Os pretos velhos, apresentados como os anciãos negros que envelheceram nas senzalas, sob o peso dos longos anos de trabalho e sofrimento, são descritos também como antigos remanescentes do regime escravista que, a despeito da abo-

¹¹ Destaco aqui um trecho de Clóvis Beviláqua (1976,pp.31-32) que nos dá uma idéia dos pressupostos defendidos por alguns positivistas no Brasil, em torno da diversidade cultural: “Lancem-se os olhos para a família humana espalhada pela superfície habitável do planeta telúrico. Há todos os graus de civilização, desde a selvajaria miserável do famélico australiano, (...) até as ramificações mais elevadas da árvore social, - o europeu com seus descendentes. (...) A dessemelhança cresce na proporção que se vai subindo em adiantamento. Não é que as raças humanas não possuam todas uma organização cerebral moldada pelo mesmo tipo, com o mesmo mecanismo motor e os mesmos sentidos; mas é que as faculdades diversas e desigualmente desenvolvidas vão sendo transmitidas pela hereditariedade, segundo são adquiridas e aperfeiçoadas, de maneira a ir-se constante e progressivamente acentuando as aptidões de cada povo, de cada nação”.

lição, continuaram a servir os seus senhores. O conjunto das representações os liga à figura do escravo doméstico, que, inserido no interior da família patriarcal por ser cria da Casa Grande, era exemplo de obediência e servidão. Os literatos, fortemente influenciados pelo romantismo, vêem a permanência ao lado do senhor como conseqüência natural da relação de afetividade mútua entre alguns senhores e seus escravos.

O romantismo brasileiro, longe de contestar verdadeiramente a instituição escravista, tomou parte no jogo das imagens coletivas que abusavam do dualismo e das antíteses. Os romances e os tipos sociais que os compunham carregavam consigo o amor pela irresolução, pela ambivalência, separando e unindo estados opostos (ódio/amor; passividade/violência; moralidade/imoralidade; obediência/revolta). Um balanço do movimento romântico, especificamente sobre a presença dos estereótipos do negro na vida dos brasileiros, leva-nos a admitir, com Bastide (1973), que a visão desfavoravelmente estereotipada do negro persistiu neste movimento literário. Para Brookshaw (1983,p.27), os segmentos sociais capazes de se rebelarem contra a escravatura estiveram mais receptivos às influências dos discípulos de Darwin, e das ideologias racistas, do que ao humanismo romântico de autores como Victor Hugo.

De uma maneira geral, prevaleceu, nos romances oitocentistas, por um lado, a imagem paternal e amigável dos proprietários de terras, por outro, a do negro dócil, fiel e amável, cujo comportamento de devoção se compara ao dos animais domésticos. Tomo como exemplo o romance “Motta Coqueiro”, de José do Patrocínio (*apud* Gomes,1994,p.142):

Era um caráter nobre o do preto Domingos. A resignação tornava-lhe simpático o rosto chato e feio. Amadureceram-lhe os anos e até certo ponto a própria severidade do seu senhor o instinto da obediência. Tinha a fidelidade de um cão, e a passividade da besta de sela.

Para a sociedade escravocrata, o espírito de devoção do negro ao seu senhor atestava a sua inferioridade ao homem branco e total dependência deste. As interpretações vigentes, considerando as relações entre senhores e escravos como decorrência da “incapacidade natural” deste último, desprezavam os fatores estruturais mantenedores das relações

patriarcalistas, bem como o despreparo das cidades para absorver uma grande oferta de mão-de-obra não especializada. A institucionalização da escravidão do negro, que a teoria de seleção natural justificava cientificamente, era tida como resultado lógico do processo histórico-evolutivo, ao longo do qual se opera o inevitável domínio das raças “superiores” e o conseqüente desaparecimento ou definhamento das raças reputadas “inferiores”.

Quando se recorre a uma análise sócio-histórica do período, o quadro social de permanência do escravo nas propriedades dos seus antigos senhores ganha uma nova interpretação de natureza mais estrutural. As regiões açucareiras tinham suas atividades, nucleadas em torno da fazenda, sustentadas pela mão-de-obra escrava, situação que só lentamente foi sendo alterada, diante dos novos interesses econômicos. A nova configuração do mundo do trabalho decorrente da desintegração da ordem social escravocrata privilegiou, sobretudo, a mão-de-obra especializada (oriunda da imigração européia), diminuindo a importância da mão-de-obra negra no sistema econômico brasileiro.

Aos escravos foi concedida uma liberdade teórica, sem qualquer garantia de segurança econômica ou de assistência compulsória; aos senhores e ao Estado não foi atribuída nenhuma obrigação com referência às pessoas dos libertos, abandonados à própria sorte daí por diante.” (Bastide & Fernandes, 1971,p.57)

A um grande contingente de negros (especialmente os mais velhos, já exauridos de sua força de trabalho) restou como opção o retorno às propriedades dos seus antigos senhores ou a permanência nelas, ainda que na condição de trabalhadores assalariados ou não. Uma categoria particular compunha-se dos escravos domésticos, selecionados entre as mulheres mais bonitas, os homens mais sociáveis, os mais inteligentes, e, em geral, os mais idosos. Os pretos velhos geralmente pertenciam a tal categoria. Seu perfil, que os distinguiu dos demais, tinha na fidelidade uma das principais “qualidades”, levando-os, por isso, a ser costumeiramente procurados pelos membros da família da Casa Grande para compartilhar segredos pessoais. Ademais, eles se destacavam da massa es-

crava pela consciência que tinham da posição ocupada na estrutura hierárquica. O pensamento social enfatizava a inferioridade da raça negra e, ao mesmo tempo, caracterizava-a como naturalmente branda e amorosa, ambivalência igualmente verificada no campo literário:

A vovó Galdina, a boa negra da costa d'África, enterrada no cemitério de São Miguel. Tinha mais de cem anos. Quando chegavam visitas ao engenho iam logo mostrar a Antiguidade. E ella olhava para todo mundo com aquele riso bembo, (...) .Cosa sem óculos. Arrastava-se em muletas e toda a ternura e a bondade de sua raça se podiam encontrar naquele centenário coração de escravo. (*apud* Rabassa, 1964, pp. 178-179)

Os romances e os contos descrevem copiosamente o amor dos negros pela propriedade e pela família dos seus senhores, devoção que ganha contornos ainda mais fortes quando se trata de retratar o amor das amas pelos seus filhos de leite. A *mãe preta*, como era chamada pelos sinhozinhos e sinhazinhas que amamentava, representa a figura da mulher resignada que priva o próprio filho do leite materno a fim de alimentar os filhos de sua senhora. Destaco uma passagem de Coelho Neto em seu conto “A Taperia”, que nos permite vislumbrar o modo como a literatura se apropriou dessa relação:

Pobre velha que velara junto ao meu berço durante toda a minha infância, nutrindo-me aos seus peitos órfãos do filho que uma febre má levava! Pobre Velha que vivia para mim, submissa, amorosa, dormindo à porta da minha câmara, o ouvido à escuta ao mínimo rumor, mãe humilde, mãe pela alma, capaz do sacrifício da própria vida para trazer-me uma hora de ventura! Pobre Velha!. (*apud* Rabassa, 1964, p. 119)

O período de convivência da ama-de-leite junto à família, que englobava não só a infância mas também a vida adulta da criança que se tornou seu filho(a) de leite, gerava certo nível de intimidade, permitindo a velha ama-de-leite ocupar um lugar diferenciado entre os escravos domésticos.

No discurso literário, a mãe preta aparece como uma variante do estereótipo de Pai João, tornando-se um dos principais símbolos do caráter

afetuoso das relações entre brancos e negros assumidos no Brasil. O modelo relacional expresso no par mãe preta/sinhozinho atinge expressão mais significativa na década de 30, com Gilberto Freyre, cujas teses propugnavam o caráter harmonioso das relações raciais estabelecidas em nossa sociedade, devido à interpenetração de culturas verificada na base do processo de nossa formação social. Em *Casa Grande e Senzala*, a afetividade das relações entre senhores e escravos domésticos é imputada, entre outros fatores, ao tipo de cristianismo predominante na formação social do Brasil. Um Cristianismo doméstico, que, segundo Freyre, passou ao largo das suas expressões mais ortodoxas e clericais:

Foi esse cristianismo doméstico, lírico e festivo, de santos compadres, de santas comadres dos homens, de Nossas Senhoras madrinhas dos meninos, que criou nos negros as primeiras ligações espirituais, morais e estéticas com a família e com a cultura brasileira. (Freyre, 1989, p. 355)

Para Freyre, as manifestações de afetividade do negro foram moldadas pelos padrões de moralidade da cultura branca. Os negros teriam, então, desenvolvido certo senso moral graças à catequese católica a eles imposta. Nesse sentido, ele sublinha o aspecto positivo de aproximação das duas culturas religiosas (a branca e a negra) no processo de abasileiramento do negro. Se por um lado os senhores de escravos permitiram aos negros “a preservação das formas e acessórios da cultura mítica africana”, por outro, consentiram a “forte pressão moral e doutrinária da Igreja Católica sobre os escravos” (1989, p. 356). Embora o sistema patriarcal tenha admitido a existência de uma cultura religiosa africana em um primeiro momento, logo em seguida, viria a caracterizá-la como fetichista e totêmica, desprovida de um sistema moral e, assim, engendrar o processo de cristianização do negro.

No Brasil as amas-de-leite se tornaram grandes contadoras de histórias, povoando o imaginário das crianças brasileiras com narrativas repletas de entes nascidos na sua tradição folclórica. Gilberto Freyre¹² refere-

¹² Gilberto Freyre (1989:330) através de A.B. Ellis, informa-nos sobre os contistas africanos, ou seja, indivíduos que andavam de lugar em lugar recitando contos e contando histórias, fazendo desta arte sua profissão: “Há o Akpalô fazedor de alô ou conto; e há o arokin, que é o narrador das crônicas do passado.”

se ao Akpalô, espécie de instituição africana que floresceu no Brasil com as negras velhas que, à semelhança do Akpalô africano, viviam de contar histórias pelos engenhos. Para ele, essas negras velhas e as amas-de-leite, com base em elementos retirados da tradição africana, metamorfosearam as histórias portuguesas no Brasil. Nas produções literárias das primeiras décadas do nosso século, os pretos velhos e as pretas velhas contadores de histórias aparecem nos romances como figuras folclóricas, e não como guardiões da memória coletiva da sua raça. Suas narrativas são apresentadas como produto de uma mentalidade pré-lógica – para se usar aqui a categoria de Levy-Bruhl – característica de culturas tidas como primitivas. No romance *Recordações do Escrivão Isaías Caminha* a imaginação selvagem de Tia Benedita é responsável pela introdução de elementos negativos nas histórias de origem européia por ela narradas:

Acabado o chá, eu ainda ouvia estórias de tia Benedita, uma preta velha, antiga escrava do meu reverendo pai. Eram cândidas estórias da Europa, cousas delicadas de paixões de príncipes e pastoras formosas que a sua imaginação selvagem transformava ou enxertava com combates de gênios maus, com malefícios de feiticeiras, toda uma ronda de forças poderosas, inimigas da vida feliz dos homens. (*apud* Rabassa, 1964, p.381)

Os personagens negros carregam consigo o estigma da raça, prevalecendo nas suas construções o estereótipo do africano como ser primitivo e inferior. A figura do preto velho, por sua vez, esteve associada ainda aos estereótipos do negro feiticeiro, mágico, supersticioso. É comum verificar-se, nas obras literárias vinculadas a diferentes escolas, a relação estabelecida entre a figura negra e ações tidas como mágicas ou a prática da feitiçaria; ligada diretamente ao continente de origem do negro. Segundo Brookshaw (1983, p.34), observa-se, entre os intelectuais do século XIX, a tendência a interpretar os aspectos censuráveis do homem negro como sendo consequência da sua herança africana, ao passo que as suas virtudes seriam resultantes do contato com a civilização branca.

Essa visão etnocêntrica da África, lastreada nos pressupostos do Darwinismo Social, justificava a persistência dos estereótipos negativos

empregados contra o negro, pois, com a noção de raça, retirava-se do livre-arbítrio o problema da determinação comportamental, que ficava à mercê da influência do grupo racio-cultural nos atos do indivíduo¹³.

Assim, encontramos na literatura histórias que fazem menção a pretas e pretos velhos africanos versados na prática da feitiçaria. Representações escritas que reforçam a imagem de uma África marcada por uma mentalidade fetichista. No romance “o Tronco do Ipê”, de José de Alencar, um dos personagens que se movem no cenário da história é Pai Benedito, preto velho feiticheiro que mora na cabana de sapé, localizada próxima à margem do rio Paraíba. No primeiro capítulo do romance, intitulado “o feiticheiro”, faz-se a apresentação do personagem:

Saía dela [velha cabana de sapé] um preto velho. De longe esse vulto dobrado ao meio, parecia-me um grande bugio negro, cujos longos braços eram de perfil representados pelo nodoso bordão em que se arrimava. As cãs lhe cobriam a cabeça como uma ligeira pasta de algodão. Era este, segundo as beatas, o bruxo preto, que fizera pacto com o Tinhoso; e todas as noites convidava as almas da vizinhança para dançarem embaixo do ipê um samba infernal que durava até o primeiro clarão da madrugada. (Alencar, 1997,p.14)

Os pretos velhos feiticheiros, devido à relação que mantinham com o sobrenatural e os elementos da natureza, são apresentados como personagens que inspiravam medo, pavor, respeito, e como possuidores de forças e poderes capazes de realizar curas e determinados feitos além da capacidade do homem comum. Em algumas narrativas, observamo-los participando de tramas que envolvem ódio, vingança, inveja e ciúme entre brancos e pretos. Em outras, aparecem como representantes do bom negro, procurados até mesmo por alguns brancos para a realização de curas e conselhos.

¹³ Escusado lembrar o peso político no cenário mundial das interpretações que adotaram o paradigma evolucionista. Ver : (Levi-Strauss, 1993,p. 329) O autor faz referencia à legitimação involuntária de todas as tentativas de discriminação e opressão decorrentes do erro intelectual que confundiu a noção puramente de raça com as produções sociológicas e psicológicas das culturas humanas.

No romance já citado, Pai Benedito figura como mediador nas desavenças entre os próprios negros, evitando conflitos e apaziguando o sentimento de revolta contra o senhor. O personagem, criado em conformidade com o estereótipo do negro fiel, contrapõe-se à figura do negro quilombola ou fugitivo. Aquele, submisso e resignado, agradece a proteção do senhor; este, inconformado e traidor, é tido como um perigo para a sociedade.

1.4 O preto velho e a tradição católica popular

Além das imagens produzidas pelo folclore e pela literatura, elementos absorvidos do universo religioso brasileiro, mais especificamente do catolicismo popular, também colaboraram para criar a versão religiosa do preto velho. O perfil e os atributos mais gerais dos pretos velhos correspondem, em parte, à imagem do escravo cristianizado, adjetivação que aqui assume um significado muito particular, pois considerarei cristianizado tanto o escravo que adotou idéias, sentimentos e costumes cristãos, como aquele que, no período colonial, soube conviver com as duas formas de religião: a católica e a de origem africana. A assimilação, por parte dos escravos e negros forros, dos aspectos exteriores, bem como dos princípios doutrinários do catolicismo, pode ser imputada, entre outras causas, às estratégias elaboradas pela igreja e pelo poder civil para inibir, entre os africanos, as manifestações de seus cultos de origem. Não ignorando a importância das demais, limitar-nos-emos, contudo, a focalizar apenas essa causa.

Investigar se o processo de cristianização resultou em uma aceitação passiva dos interesses e valores dos brancos foge ao objetivo deste trabalho, que destacará as representações relativas às figuras negras no mundo católico, enquanto representação religiosa também do negro, tentando relacioná-las com o preto velho, e procurando entender a sua razão de ser ou, pelo menos, discernir alguns dos seus possíveis significados.

Vistos como hereges e idólatras pelos cristãos, os escravos foram submetidos a um processo de domesticação religiosa, engendrado pela Igreja católica, que reivindicou para si a ação libertadora das almas dos africanos no novo mundo. Como lembra Bastide (1974, p.172) “A época colo-

nial está marcada, na verdade, em toda América Latina, por uma vontade tenaz de cristianizar o africano”.

O processo de cristianização do negro se iniciava geralmente no porto de embarque, onde eram obrigatoriamente batizados¹⁴, e continuava nas pequenas capelas dos engenhos, nos sermões dos pátios das propriedades particulares ou nos púlpitos das igrejas (Goulart, 1972). A instituição do tráfico recebia dos comerciantes de escravos justificativas de natureza religiosa, na medida em que reputavam suas atividades um meio de levar a igreja aos negros, arrebatando assim as suas almas à influência pagã. Os homens não estiveram sozinhos nesse empreendimento: invocaram a participação dos santos, dos quais se esperava proteção nos carregamentos dos escravos. A Nossa Senhora, em especial, relegou-se a tarefa de proteger as atividades de salvação das almas dos africanos. Muitos comerciantes portugueses chegavam a ostentar nomes de santos em suas embarcações. Além de a Nossa Senhora, também se rogou ajuda a outros santos nesta “missão redentora”: Santo Antônio, Santo André dos Pobres, Nossa Senhora da Conceição, São José e São João Batista. No momento de maior interesse, a igreja saberá inverter as posições dos santos frente aos seus protegidos:

Esses mesmos santos, que haviam protegido os interesses dos negreiros e a vida de uma parte dos negros transportados, tiveram o bom senso de realizar em seguida um exame de consciência, do qual resultou uma troca de posições: passaram a proteger os escravos, ajudando-os a mistificar os seus senhores. (Verger, 1981, p.25).

Ao empreender uma ação política contrária à manutenção dos cultos de possessão e às práticas animistas características das religiões africanas, a igreja católica procurou incutir nos negros a concepção dos santos

¹⁴ Não existe um consenso com relação à realização do batismo dos negros nos portos de embarque; uma opinião contrária àquela expressa no texto pode ser encontrada por exemplo no estudo de Cônego Carvalho sobre a igreja e a escravidão: “Os batizados dos adultos registrados nos livros conventuais desmentem a opinião geral de que todos os negros já eram batizados na África antes do embarque para o Brasil” (Carvalho, 1985, p.70).

como intermediários e intercessores nas relações entre os homens e Deus (Bastide, 1971 b). O papel de intervenção mágica no mundo, atribuído na religião africana aos antepassados das tribos (Bantos) e às divindades (Iorubás e Daomeanos), poderia, assim, sofrer uma adaptação.

As missões católicas em suas diferentes denominações (dominicanos, beneditinos, franciscanos, entre outras) foram responsáveis por introduzir a devoção de santos negros¹⁵ em terras brasileiras. Considerando o princípio de identidade, os missionários católicos viram na cor e na origem desses santos¹⁶ elementos auxiliares no processo de evangelização dos escravos: "...a existência de Virgens negras, de santos pretos podia fazê-los pensar que esses "negros" católicos tivessem sido ancestrais de suas raças, não mais, é verdade, ancestrais familiares, mas, ao menos, ancestrais nacionais" (Bastide, 1971b, p.88). No Brasil, a galeria de santos negros, ou assim considerados, que recebem a devoção popular é significativa. Entre eles estão: São Benedito, Santo Elesbão, Santa Ifigênia, Santo Antônio de Categeró, Santo Antônio de Lurdes, Santa Maria Egípcíaca e Nossa Senhora Aparecida.

Segundo Bastide (1971b), no período colonial, o catolicismo brasileiro, diferentemente do catolicismo português, caracterizou-se como uma religião doméstica, baseada no culto dos santos protetores, que eram considerados verdadeiros patronos do senhor e de sua família. No Brasil, a diferenciação racial e social existente em nosso sistema escravocrata levou o negro, dentro do modelo de culto que lhe foi imposto pela igreja católica, a procurar os seus protetores específicos, cultuando-os em suas confrarias e Irmandades – instituições religiosas que aglutinavam negros, "com o objetivo de promover a devoção a um santo, através da

¹⁵ O simbolismo da cor branca e da cor negra, tão cara à tradição cristã, em algumas religiões, funciona como operador lógico nas classificações dos seus personagens religiosos. Sendo assim, iremos encontrar no repertório das hagiologias católicas, capítulos destinados a biografias dos santos negros. Nos candomblés da nação nagô, as entidades sobrenaturais existentes no *olorum* (universo), estão divididas em dois grupos: do lado direito os orixás **funfun**, orixás brancos portadores e transmissores do sangue branco. Os **funfun** são detentores do poder genitor masculino; do lado esquerdo os **eborás**, portadores do sangue vermelho e preto, são os orixás que detêm o poder genitor feminino. Ver : (Santos, 1976, p.75)

¹⁶ Certamente, Baltazar (um dos três reis magos), tenha sido a primeira representação religiosa do negro que temos notícias.

manutenção do seu culto e da realização de sua festa”¹⁷. As irmandades regulavam a entrada dos seus membros usando critérios étnico-raciais. Havia, portanto, irmandades de brancos, de pretos¹⁸ e de pardos.

São Benedito e Nossa Senhora do Rosário são os santos de mais antiga devoção por parte da população negra brasileira. As primeiras Irmandades do Rosário, que datam do século XVII nas cidades do Rio de Janeiro, Belém e Bahia, foram aos poucos se espalhando por várias cidades. A devoção a São Benedito data de 1589 (ano em que morreu). No entanto, somente em 1743 foi autorizada pela igreja a organização de Irmandades voltadas exclusivamente ao seu culto:

Antonil, em 1711, já se refere às festas de São Benedito e de Nossa Senhora do Rosário, nas capelas dos engenhos. São Benedito, morto em 1589, imediatamente depois de sua morte passa por taumaturgo e por causa de sua cor, torna-se logo o protetor dos negros (embora seu culto permaneça à margem do catolicismo ortodoxo; não foi senão autorizado pela igreja posteriormente, em 1743; sua canonização data de 1807. O culto de Nossa Senhora do Rosário fora criado por São Domingos de Gusmão, mas estava fora de moda, sendo restabelecido justamente na época em que os dominicanos enviaram seus primeiros missionários para a África; daí, sua introdução e sua generalização progressiva no grupo de negros escravizados. Esses fatos bem indicam que o culto de santos negros ou de virgens negras foi de início, imposto de fora ao africano, como uma etapa da cristianização; e que foi considerado pelo senhor branco como um meio de controle social, um instrumento de submissão para o escravo.” (Bastide, 1971 b, p.163)

¹⁷ Além das atividades de natureza religiosa, as irmandades desenvolveram atividades assistenciais, culturais e recreativas. As atividades assistenciais consistiam em: fazer concessão de empréstimos para as alforrias; hospitalização de doentes, pagamento de sufrágios entre outras. Entre as principais funções das irmandades, estava a de garantir um enterro decente aos seus associados. Ver : (Oliveira, 1988,p.80)

¹⁸ “ ...escravos trazidos de Angola estavam preferencialmente nas Irmandades de Nossa Senhora do Rosário; os vindos do Benin (antigo Daomé) ficavam na Irmandade de Nossa Senhora da Redenção; os de Ketu, na Irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte ou ainda nas irmandades de Bom Jesus da Paciência e Bom Jesus dos Martírios” ver (Lody, 1987,p.53).

Entre os santos negros e mártires religiosos, alguns se ligam à imagem do negro escravo ou à escravidão, como Santo Antônio de Categeró e São Benedito. Entre os santos não reconhecidos pela Igreja Oficial, encontra-se o nome da Escrava Anastácia, a quem se tem atribuído curas, graças e milagres. Anastácia, segundo algumas versões existentes, teria sido uma negra muito bonita de olhos azuis, nascida na Bahia aproximadamente na metade do século XVIII. Ainda jovem, seria vítima da crueldade da sua senhora, ao descobrir que a escrava nascera do adultério do seu esposo com uma negra angolana, descendente de reis africanos. Anastácia, por se considerar livre, recusava-se a aceitar a posição de escrava. Como castigo, prenderam-lhe no pescoço uma gargalheira (coleira) e amordaçaram-lhe a boca com uma máscara, ambos de ferro. Vítima da gangrena, resultada dos inúmeros ferimentos causados pela gargalheira, Anastácia não resistiu e morreu.

Na Igreja do Rosário, localizada na cidade do Rio de Janeiro, tem crescido o número de fiéis acendendo velas e dirigindo os seus pedidos a esta que tem sido tratada pelas lideranças leigas como “Santa Escrava Anastácia”, verdadeira mártir do cativo.

A vida dos santos e dos mártires forneceu ao Preto Velho o modelo de comportamento que delineou o seu perfil como negro cristianizado. Uma das suas especificidades, enquanto personagem religioso, vem da sua ascese, marcada por sofrimentos e privações; da sua condição de mártir, que obteve como recompensa a divinização. Sua imagem assim construída o contrapõe às representações da figura negra como rei e guerreiro, exaltadas na mitologia do candomblé¹⁹.

Com base na retórica e nos valores trabalhados no catolicismo popular, passou-se a interpretar o sofrimento negro, que foi comparado às dores do próprio Cristo, originando a metáfora do Cristo Negro²⁰. Os

¹⁹ A mitologia lorubá conta a lenda de guerreiros valentes e conquistadores como Ogum, rei de Ifé; de belas mulheres guerreiras com Iansã; de reis vaidosos e destemidos como Xangô (rei de Oyó). Ver (Verger, 1985)

²⁰ Transcrevo aqui um pequeno trecho do sermão do Padre Anchieta, extraído de uma cópia fotográfica de Theodoro Sampaio: “ Outra causa, diz, porque Deus Nosso Senhor deixou de ir curar o filho do Régulo e se ofereceu tão liberalmente para ir sarar o escravo, foi para condenar a negligência de tantos, que no Brasil tão pouco caso fazem de seus escravos (...) e para que saibamos estimar as coisas segundo seu valor, não olhando o escravo o que tem de boçal, ou o ter-me custado o meu dinheiro; senão vendo nele representada a imagem de Cristo Nosso Senhor, que se fez escravo para salvar este escravo e me serviu como escravo trinta e três anos, por me salvar a mim...”. (Carvalho, 1985)

preceitos e sentimentos católicos embasaram a introdução de alguns elementos simbólicos no sistema religioso umbandista, entre eles, a cruz, símbolo da redenção, que se liga fortemente à figura dos pretos velhos. Os santos católicos (santos negros) aparecem na cosmologia umbandista como chefes da linha dos pretos velhos e são reverenciados comumente por meio dos pontos cantados e das orações. As rezas, as bênçãos, o sinal-da-cruz, a referência constante à figura de Nossa Senhora e a Jesus Cristo são indissociáveis da apresentação ritual dos pretos velhos

De acordo com Reis (1991.p.222), os negros aprenderam com os brancos a garantir junto aos santos, por ocasião da morte, a ajuda necessária para evitar a perdição da sua alma e alcançar a glória do céu²¹. Uma vez que se fizera tanto esforço em vida para conquistá-las, a preocupação da igreja com a salvação das almas dos negros estendia-se ao *post-mortem*. Tal preocupação surge como conseqüência direta da doutrina do purgatório, instituída pela igreja e incorporada de forma expressiva pelo imaginário popular – “O tema e a simbolização da morte exprimem um traço fundamental e permanente da cultura brasileira” (Luz & Lapassade, 1972,p.23). O purgatório é concebido como uma terceira região na geografia celeste, destinada às almas que não se encontram suficientemente puras para usufruir da glória celestial. O tempo de purgação aparece como negociável na complexa e lucrativa economia da salvação levada a cabo pela Igreja católica: “O tempo de purgação podia ser abreviado pelos vivos por meio de orações e missas, e pela intervenção direta junto a Deus, de santos, anjos e almas benditas antes, durante e depois do julgamento da alma do morto” (Reis,1991,p.203). O papel de mediação entre

²¹ Com relação às posturas assumidas pelos negros perante a morte em terra de exílio, afirma o autor: “Em ambos os lugares [Portugal e África], encontramos a idéia de que o indivíduo devia se preparar para a morte, arrumando bem a sua vida, cuidando de seus santos de devoção ou fazendo sacrifícios a seus deuses e ancestrais. Tanto africanos como portugueses eram minuciosos no cuidado com os mortos (...) Em ambas tradições, aconteciam cerimônias de despedidas, vigílias durante as quais se comia e bebia com a presença do sacerdote, familiares e membros da comunidade. Espíritos errantes de mortos circulavam tanto em terras portuguesas como africanas. Para protegerem-se e protegerem seus mortos desse infeliz destino, portugueses e africanos produziam elaborados funerais, o que os tornava mais próximos uns dos outros...”.(Reis,1991,p.90)

os vivos e os santos competia à Igreja, que, investida nessa autoridade, instigava os fiéis à compra de missas e serviços eclesiais, destinados a garantir a eficácia da boa morte.

Os cuidados com os mortos deveriam, em tese, englobar as almas dos cativos. A Igreja chamava à responsabilidade os senhores de escravos: beneficiar as almas de seus escravos finados constituía não só um dever cristão como um valoroso meio de salvação. Agindo assim, os senhores estariam salvos das ações perturbadoras das almas insatisfeitas. O catolicismo popular concedeu muita importância aos mortos, acreditando que estes tinham poderes para ajudar ou atormentar os vivos (Reis, 1991:90). Todavia, a alma do negro escravo não parecia ter o mesmo valor da do branco, a julgar pelo fato de que o número de missas destinadas àquele nos testamentos era sempre menor. Indiferentes às orientações da Igreja, muitos senhores não hesitavam em abandonar os escravos doentes e velhos nas portas das igrejas, nos hospitais da Santa Casa, quando não os largavam à própria sorte nas ruas ou nas estradas. As almas dos cativos se juntavam, assim, às almas penadas à espera de orações que pudessem por fim ao seu sofrimento:

Acreditava-se que podiam torna-se almas penadas os que morressem devendo promessas a santo e dinheiro a vivos, os que ficassem insepultos, aqueles cuja família não pusesse luto e, sobretudo, os que partissem em circunstâncias trágicas, ou de repente, ou sozinhos, sempre sem a devida assistência religiosa” (Reis, 1991:204)

De acordo com Reis (1991,p.204), generalizou-se no Brasil, conforme o costume em Portugal, o hábito de erguer uma cruz para as almas das ruas, no local da sua morte. A cruz funciona como símbolo de salvação, lembrando aos vivos a necessidade de dirigir orações às almas dos que morreram sem o viático. Melo Moraes (1979, p.156) também menciona os cruzeiros de granito ou pedra erguidos com o mesmo objetivo nas praças, nas encruzilhadas dos caminhos e nas estradas. Os que não possuíam recursos para encomendar a sua alma após a morte, dependiam das doações anônimas depositadas nas caixas de esmolas das igrejas para as almas do purgatório. Segundo Reis, parecia haver uma associa-

ção entre a experiência da escravidão e a do purgatório, levando os escravos a incluir as almas dos cativos nos seus testamentos como beneficiários de suas missas. O préstimo em torno das almas dos cativos é um fato religioso que se verifica também no século XX. Por ocasião da construção da Capela de Nossa Senhora da Lampadosa, no Rio de Janeiro, foi encontrada, durante as escavações, uma urna com ossadas de escravos, depositada junto ao cruzeiro onde os fiéis fazem as orações (Santos, 1991, p.142). Em 1936, com a remodelação da capela, “as pessoas passaram a acorrer, às primeiras segundas-feiras do mês e no dia 13 de maio, ao Templo das almas cativas para prestarem, através de seus atos, a sua devoção”(Santos, 1991, p.143)

1. 5 A versão religiosa do preto velho

Quem são os pretos velhos?

“ Os pretos velhos não foi nada mais, nada menos, do que os escravos da África e de vários estados do Brasil. Eram escravos que sabiam fazer muitas curas, mas eram proibidos de praticar esses atos, essas caridades dentro das senzalas. Alguns senhores de engenho que sabiam que eles sabiam curar, mandavam pessoas da família escondido pra ninguém saber. Hoje, na Umbanda, eles vêm fazer, o que eles não tinham permissão pra fazer, eles adquiriram muita luz e a permissão de Oxalá pra vim a terra e fazer tudo de bom que sempre fizeram”. (Pai de santo José Antônio de Lima)

O preto velho é aquela figura do negro que veio escravo da África e aqui na terra Brasil trabalhou, doou o seu sangue, seu suor, sua lágrima e se consagrou na vida espiritual pelos ensinamentos que ele adquiriu não só na terra África, mas pela própria experiência que passou na escravidão do Brasil. Os pretos velhos foram figuras que se tornaram lideranças entre os negros; então, eram o aconselhador, eram o pai, apesar de muitos não terem sido o grande reprodutor da nação a que pertenciam, dentro da senzala; eram também o médico, aqueles que faziam o receituário e tratavam espiritualmente das pessoas; eles fechavam um ciclo em torno dele. (Ialorixá Angélica de Oliveira)

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 linha 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: “Eles são muito humildes, a humildade deles é incrível, por tudo que eles sofreram, por tudo que eles passaram no cativeiro”. (Warderley Amaral/ Médiun)

Os umbandistas vêem 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 em curandeiros, feiticeros e mandingueiros²²: 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; os feiticeros, por sua vez, realizam trabalhos destinados ao mal, vinculando-se com mais frequência aos trabalhos de quimbanda. Na prática, a classificação se confunde 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

²² Como assinala Paula Montero, essa distinção entre negro curador e negro feiticero já estava dada na tradição africana, reaparecendo na umbanda: “o primeiro, associado mais especificamente à cura; o segundo mais voltado para as questões de amor e dinheiro; e secundariamente responsáveis pelas curas quando estas envolvem contra-feitiço.” Enquanto os curandeiros buscam orientar a sua prática para fazerem o bem, os feiticeros detêm o domínio das forças malélicas.” (1985, pp. 30-33).

ele. Na umbanda, sobretudo, os seus segmentos mais africanizados, as referências a práticas mágicas dos pretos velhos se fazem por aproximação dessas com o continente africano.

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: “Costumo afirmar que os pretos velhos são os psicólogos das pessoas que não possuem recursos para pagar uma consulta com um profissional da área”. (Rui N. Chagas / secretário da SOUESP- Superior Órgão de Umbanda de São Paulo)

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 sabedoria²³ 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 se encaminharem casos de doenças a esse tipo de entidade. Nos trabalhos de

²³ Em algumas interpretações, a sabedoria dos pretos velhos está associada à sua figura como ancestral. Discuto este aspecto no segundo capítulo da minha dissertação de mestrado.

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, fluídos 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:

Muitas coisas de preto velho eles trazem com eles não está nos livros. Ele viveu na África, ele veio do Congo. Minha preta velha que é uma Maria Conga, ela vai rezar coisas que você nunca ouviu, nem vai ouvir, porque são coisas dela, da origem dela, não foi estudada, não está no livro. É uma reza que vai de ensinar, é um patuá que vai te mandar fazer. Cada preto velho pertence a uma linha. Tem preto velho que só vai rezar. Outro que só vai passar o rosário na tua cabeça. Outro que vai te benzer com arruda ou alecrim. Pra meu Preto Velho ou minha Preta Velha ser boa não precisa falar de tua vida. (Conceição Reis/Jornalista Umbandista).

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, Vovó Catarina, 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 velhas²⁴, que

²⁴ No decorrer de todo trabalho, irei me referir aos pretos velhos enquanto categoria genérica. A análise sobre a construção de gênero masculino e feminino na religião umbandista escapa ao âmbito deste trabalho. Ver (Montero, 1985; Birman, 1995).

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 preta²⁵ 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 competências dentro da categoria espiritual: “Vovó Maria Conga é uma preta velha que foi parteira. Vovó Maria Conga dentro de um terreiro de umbanda se for preciso fazer um parto, ela faz.” (Pai de santo José Antônio de Lima)

Nos terreiros, durante as consultas, as mães costumam levar as crianças com mau-olhado, quebrante ou olho-gordo²⁶ 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” (Orphanake, 1994, p.31). 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:

Temos aqui o parentesco como a metáfora privilegiada desta relação, ou seja, as pessoas não incluem os santos entre aqueles que consideram parentes, mas entretêm com eles uma relação permeada pelos valores atribuídos na nossa cultura ao parentesco e à área doméstica. (Birman, 1982).

²⁵ 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, p. 104)

²⁶ O quebrante, o mau olhado, o olho-gordo são forças negativas, maléficas, transmitidas pelo olhar de cobiça, inveja, provocando na criança o enfraquecimento das suas forças orgânicas, proporcionando, em muitos casos, sonolência e falta de apetite.

Integram esse modelo relacional as formas de tratamento dispensadas aos pretos velhos, sempre acompanhadas de designativos familiares: pai, mãe, tio, tia, avô e 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 – grupos de espíritos distribuídos hierarquicamente que se acredita atuarem dentro de uma mesma vibração espiritual. Os teóricos umbandista 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 se ampliou 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 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 atualidade, disputam com os baianos, o segundo lugar em termos de popularidade (Negrão, 1996,p.203). 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 Miguel²⁷. Para os umbandistas, a luz alcançada pelos pretos velhos em vida, com a 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 destas 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 para os componentes da linha das almas. A cruz, indicando o caminho da renúncia, da purificação, da salvação; a vela, simbolizando a busca constante da luz.

* * *

O exposto até aqui permite perceber que as características, os atributos, o perfil, e as competências que definem o preto velho o aproximam das seguintes imagens geradas pela literatura, pelo folclore e pela própria religião:

- Do negro Pai João, resignado, humilde e bondoso;
- Da imagem do negro feiticeiro hábil na arte das mandingas, feitiços e encantamentos;
- Da imagem do escravo doméstico sempre disposto a servir, dispensando um tratamento filial a todos que lhe solicitam;
- Da imagem maternal e devota da Mãe Preta;
- Da imagem dos tios e das tias contadores de história;
- Da imagem do negro cristianizado que se desnuda da sua cultura religiosa africana e absorve os valores religiosos do homem branco;

²⁷ No catolicismo popular, São Miguel é o santo católico responsável pela balança da justiça, com a qual se pesam os pecados e as virtudes cometidos pela alma em vida, decidindo o seu destino final: céu, inferno ou purgatório.

- Da imagem do negro quilombola;
- Da figura dos mártires da igreja católica, divinizados pelo sofrimento;
- Da imagem dos velhos africanos guardiões da tradição africana.

A construção simbólica dos pretos velhos não os exime de certa ambivalência, característica dos personagens religiosos²⁸ (no sentido de que elementos positivos coexistem com elementos negativos). Embora não muito evidenciada pelos umbandistas, há uma versão do preto velho associada ao mal: é o caso dos pretos velhos traçados com Exu²⁹, 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 :

Existem os pretos velhos traçados, que são metade preto velho, metade exu, faz o bem e o mal. Existem os pretos velhos alma pura que só fazem o bem. O Preto Velho traçado mesmo na umbanda ele jamais vai fazer o mal, ele manda se dirigir a um exu, a uma pomba gira pra fazer a parte ruim. (Pai de santo José Antônio de Lima).

Tem pretos velhos que se apresentam no candomblé só como exu. E a depender do terreiro, ele pode se apresentar numa linha de umbanda. Mas ele é aquele preto velho travesso, preto velho que tem uma linha de maldade, aquele preto velho que se você aparecer lá no terreiro precisando de alguma coisa, fazer alguma maldade, ele vai te fazer, porque ele tá ligado a linha de exu, na linha da vingança. (Wardeley Amaral / médium).

Para além dos registros efetuados na literatura umbandista, há, em torno do preto velho, uma notável diversidade interpretativa entre os

²⁸ Cf. Eliade, 1991.

²⁹ 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).

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 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.

Referências Bibliográficas

- ALENCAR, José de Alencar. *O Tronco do Ipê*. 15 ed. São Paulo: Ática. 1997.
- BASTIDE, Roger & FERNANDES, F. *Branços e Negros em São Paulo*. 3 ed. São Paulo: Ed Nacional. 1971 a.
- BASTIDE, Roger. *As religiões Africanas no Brasil*. Trad. de Maria Eloisa Capellato & O. Krahenbuhl. São Paulo: Edusp, 1971 b. Vol 1e 2.
- _____. *As Américas Negras: as civilizações africanas no Novo Mundo*. Trad de Eduardo de Oliveira. São Paulo: DIFEL, 1974.
- _____. Do Escravo ao cidadão. In: *Branços e Negros em São Paulo*. 3 ed. São Paulo: Ed Nacional, 1971.
- _____. *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo: Perspectiva. 1973.
- BEVILÁQUA, Clóvis. A filosofia positiva no Brasil. In: *Obras Completas*. São Paulo: Edusp, 1976.
- BIRMAN, Patrícia. *Fazer estilo criando gêneros: possessão e diferenças de gênero em terreiros de Umbanda e candomblé no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: EDUERJ, 1995.
- _____. Laços que nos unem: ritual, família e poder na umbanda. In: *Religião e Sociedade*. Rio de Janeiro: ISER n.8, julho 1982.
- BITTENCOURT, José Maria. *No Reino dos Pretos Velhos*. 4 ed. Rio de Janeiro: Pallas, 1992.
- BOSI, Alfredo. *História Concisa da Literatura Brasileira*. 34 ed. São Paulo: Cultrix, 1994.
- BRAGA, Lourenço. *Umbanda e Quimbanda*. 2 parte. Rio de Janeiro: Edições SPKER, 1961.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Festim dos Bruxos: estudos sobre a religião no Brasil*. São Paulo: Ícone, 1987.
- BROOKSHAW, David. *Raça e Cor na Literatura Brasileira*. Trad. de Marta Kirst. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1983.
- CÂNDIDO, Antônio. *Iniciação à Literatura Brasileira*. São Paulo: Humanitas/USP, 1977.
- _____. *Religiões Negras. Negros Bantos*. 3 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1991.
- CARVALHO, José Geraldo V de. *A Igreja e a Escravidão. Uma análise Documental*. Rio de Janeiro: Ed Presença, 1985.

- CARVALHO, José Jorge Carvalho. Características do Fenômeno religioso na sociedade contemporânea. In: BINGEMER, Maria Clara L. (Org). *O impacto da modernidade sobre a religião*. São Paulo: Loyola, 1992.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário de Folclore*. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro, 1954.
- _____. *Geografia dos Mitos Brasileiros*. São Paulo: Edusp. 1983.
- DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares de Vida Religiosa*. Trad de Joaquim P. Neto. São Paulo: Ed Paulinas, 1989.
- ELIADE, Mircea. *Imagens e Símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso*. Trad de Sônia C. Tamerj. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- FONTENELLE, Aluizio. *EXU*. 8 ed. Rio de Janeiro: Editora Espiritualista.
- FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. 26 ed. Rio de Janeiro: Record, 1989.
- GOMES, Heloisa Toller. *As Marcas da Escravidão*. O negro e o discurso oitocentista no Brasil e nos Estados Unidos. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1994.
- _____. *O Negro e o Romantismo Brasileiro*. São Paulo: Atual, 1988.
- GUINSBURG, J. *Imagens do Romantismo no Brasil*. In: *O Romantismo*. 3 ed. São Paulo: Perspectiva. 1993.
- GOULART, José Alípio. *Da fuga ao suicídio: aspectos de rebeldia dos escravos no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed Conquista, 1972.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural dois*. 4 ed. Tradução de Maria do Carmo Pandolfo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.
- LODY, Raul. *Candomblé. Religião e resistência cultural*. São Paulo: Ática, 1987.
- LUZ, Marco Aurélio & LAPASSADE, Georges. *O Segredo da Macumba*. Rio de Janeiro: Ed Paz e Terra, 1972.
- MAGGIE, Yvonne. *Medo de Feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional. 1992.
- _____. *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.
- _____. “Aqueles a quem foi negada a luz do dia”: as categorias cor e raça na cultura brasileira. In: MAIO, M.Chor & SANTOS, R. Ventura (orgs). *Raça, Ciência e Sociedade* Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1996.

- MONTERO, Paula. *Da Doença à Desordem: a magia na umbanda*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.
- MORAES FILHO, Melo. *Festas e Tradições Populares no Brasil*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1979.
- NEGRÃO, LÍSIAS. *Entre a cruz e a Encruzilhada: formação do campo Umbandista em São Paulo*. São Paulo: EDUSP, 1996.
- NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem. In: *Tanto Preto Quanto Branco: estudos de relações raciais*. São Paulo: T.A. Queiroz, 1985.
- OLIVEIRA, Maria Inês Cortês. *O liberto: o seu mundo e os outros*. São Paulo: Currupio; Brasília, DF: CNPq, 1988.
- OLIVEN, Ruben George. A Elaboração de Símbolos Nacionais na Cultura Brasileira. In: *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, n. 26, 1983.
- ORPHANAKE, J. Edson. *Os Pretos-Velhos*. São Paulo: Editora Pindorama. 1994. (coleção Guias da Umbanda).
- PEREIRA, João B. Borges. Negro e cultura negra no Brasil atual. *Revista de Antropologia*. São Paulo: USP, n. 26, 1983.
- _____. *Identidade nacional*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- RABASSA, Gregory. *O Negro na Ficção Brasileira*. Trad. De Ana M. Martins. Rio de Janeiro: Eduerj, 1964.
- RAMOS, Arthur. *O Folclore Negro do Brasil*. Rio de Janeiro: Ed Carioca, 1954.
- _____. *O Negro Brasileiro*. 2 ed. Recife: FUNDAJ, Editora Massangana, 1988.
- REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das letras, 1991.
- RIBEIRO, Joaquim. *Folclore do Açúcar*. Rio de Janeiro: Campanha de defesa do Folclore Brasileiro, 1977.
- SANTOS, J. Elbein dos. *Os Nêgô e a Morte*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- SANTOS, Micênio. *13 de Maio, 20 de Novembro: uma descrição da construção de símbolos raciais e nacionais*. Rio de Janeiro, 1991. Dissertação de Mestrado. UFRJ.
- SKIDMORE, Thomas E. *Preto no Branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Trad. De Raul de S. Barbosa. Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1976.

A CONSTRUÇÃO SIMBÓLICA DE UM PERSONAGEM RELIGIOSO

TRINDADE, Liana. Exu: reinterpretações individualizadas de um mito. In: *Religião e Sociedade*, nº 8, julho, 1982.

VELHO, Gilberto. Observando o familiar. In: *Individualismo e Cultura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Orixás: deuses Iorubás na África e no Novo Mundo*. São Paulo: Ed. Currupio. 1981.