

Preto-velho, memória, juventude umbandista

"Preto-velho", memory, youth Umbanda

Sônia Regina Corrêa Lages

RESUMO

Este ensaio oferece uma reflexão sobre a importância das entidades do preto e da preta-velha para a juventude umbandista considerando a intolerância religiosa e as tradições na modernidade. Eles são os representantes da memória histórica da escravidão no Brasil e símbolos da diáspora negra no campo religioso afro-brasileiro da umbanda. O racismo alcança este campo religioso na forma de preconceito, discriminação e violência, o que produz desdobramentos na identidade religiosa e subjetividade dos jovens umbandistas. Aquelas entidades, em seus diferentes sentidos, podem oferecer aos jovens instrumental simbólico que os fortaleça nas lutas pelo reconhecimento positivo de suas identidades religiosas.

Palavras-chave: preto e preta-velhos; juventude; memória, racismo

ABSTRACT

This essay offers a reflection on the importance of "Preto-velho" and "Preta-velha" entities for Umbanda youth considering religious intolerance and traditions in modernity. They are the representatives of the historical memory of enslavement in Brazil and symbols of the black diaspora in the Afro-Brazilian Umbanda religious field. Racism reaches this religious field in the form of prejudice, discrimination and violence, which produces consequences on the religious identity and subjectivity of Umbanda young adherents. These entities, in their different senses, can offer young people symbolic instruments to strengthen them in their struggles for the positive recognition of their religious identities.

Keywords: black and black-old; youth; memory, racism

Há pouco tempo, num evento sobre saúde e religiosidades de matriz africana, na cidade de Belo Horizonte, MG, realizado numa instituição de ensino superior, uma mãe de santo, palestrante, levou uma bacia com muitas plantas e raízes, que são utilizadas nos terreiros, e disse que não tinha para quem ensinar os saberes do terreiro sobre o tratamento com aquelas ervas, pois o

¹ Professora adjunta do Departamento de Ciência da Religião no Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora. doutora em Psicossociologia de Comunidades e Ecologia Social pelo Departamento de Psicologia da UFRJ, e com pós-doutorado na mesma área. Artigo recebido em 31.07.2019 e aceito em 20.11.2019. Contato: soniarclages@gmail.com

terreiro quase não tinha mais jovens, e os poucos que frequentavam não estavam interessados neste conhecimento. Também nas pesquisas realizadas pela autora², com uma mãe de santo do terreiro mais antigo da cidade, ela diz algo muito parecido. Os jovens não estão mais interessados, preferem as baladas ou estão indo para as igrejas pentecostais ou neopentecostais.

São muitas as umbandas no Brasil, considerando suas diferentes configurações, a autonomia de cada liderança da comunidade de terreiro e a ausência de uma unidade em toda essa diversidade. Não se pode, pois, afirmar que este fato esteja ocorrendo em todos os terreiros, mas ele chama a atenção para a necessidade de novas ressignificações dos sentidos simbólicos das entidades diante do afastamento dos jovens, quando isto acontece. É a partir deste contexto que propomos uma reflexão sobre o preto e pretas-velhos, levando em conta a importância de suas raízes históricas para a construção de laços associativos que possam oferecer aos jovens fontes de resiliência, seja espiritual, ou para as práticas cotidianas de resistência e luta.

Os estudos sobre preto-velho e preta-velha os mostram como velhos curvados, com mãos às cadeiras, demonstrando suas dores no corpo, pelos anos de trabalho, fumando um cachimbo, sentados num banquinho. Usualmente chamado de vó, vô, pai e mãe, atendem às pessoas, chamando-as de filhos e filhas, e usam seu conhecimento sobre os seres humanos e a natureza para orientá-las. Sua cor preta e sua condição de velho, ressaltam aos olhos, não sendo possível desvinculá-los da questão racial, étnica, da representação religiosa do negro escravo.

A diversidade da umbanda no Brasil aponta para sua capacidade criativa de se adaptar aos diferentes contextos regionais e nacionais. Isto se deve à memória coletiva referente ao processo de escravização no país, presentes na população negra em todo o território brasileiro. Diante disto, as pretas e pretos-velhos adquirem variados sentidos e expandem sua presença em outros campos das religiosidades de matriz africana. Mas quem são os pretos e pretas-velhos? A literatura aponta diferentes significados. Tal como incorporados pelos umbandistas

parecem ser produto de um processo abrangente de sacralização e mitificação de personagens e fatos históricos, calcados na necessidade de reatualização e expressão de memórias profundamente arraigadas no âmago das comunidades afro-brasileiras desde os primeiros tempos de suas afirmações culturais e identitárias. (Dias e Bairrão, 2011:148).

2 A presente reflexão se apoia na pesquisa da autora, em andamento, sobre o tema religião e juventude umbandista. A percepção de que os jovens estão se afastando dos terreiros de umbanda é pontual, e diz respeito às narrativas de mães de santo entrevistadas, de terreiros específicos. Sugere-se a leitura do artigo, já fruto desta pesquisa, que versa sobre a presença de jovens acadêmicos, em sua maioria brancos, em um terreiro de umbanda: Jovens universitários num terreiro de umbanda e as narrativas sobre as religiões afro-brasileiras. *Revista Brasileira de História das Religiões*, v. 11, p. 209-231, 2019.

Mas como foi dito, essas memórias foram expressas de diferentes maneiras devido aos contextos históricos. Por um lado a violência do sistema escravocrata, que trouxe para o convívio de suas famílias, as negras e negros africanos que zelaram pelas crianças, amamentaram os filhos das sinhazinhas, cuidaram das propriedades dos seus senhores. Tornaram-se expressão da moralidade da cultura branca. Por outro lado, elementos cristãos colaboraram na criação da versão religiosa do preto e da preta velhos como passivos, pacíficos, obedientes e afetuosos. Houve uma investida violenta, por parte da igreja católica, para que os povos africanos escravizados abandonassem suas crenças, e se submetessem ao processo de domesticação religiosa, apelando para o culto aos santos protetores. A vida dos santos e dos mártires forneceu ao preto-velho o modelo de comportamento que delineou seu perfil como negro cristianizado com as virtudes da resignação, da caridade, da paciência, da bondade e da humildade. (Santos, 2007). Como desdobramento dessa trajetória, as qualidades morais do preto-velho e preta-velha os fazem aparecer como conselheiros, verdadeiros psicólogos; e fazendo uso da magia, dos saberes que possuem sobre o poder da natureza, realizam benzeduras e limpezas espirituais (Lages, 2010)

Numa outra vertente, o preto-velho pode aparecer como feiticeiro, mestre da magia, realizando trabalhos de feitiçaria, performance esta associada à memória social da resistência dos negros escravizados que lutaram por sua liberdade, através do confronto, da rebeldia, das fugas. Tais memórias “estão presentes na umbanda na forma de espíritos que se autopercebem como quilombolas e fugitivos (Dias e Bairrão, 2014). A pesquisa desses autores, realizada em um terreiro da cidade de Ribeirão Preto, em São Paulo, fala dos pretos-velhos da mata, pouco afinados com o modelo tradicional, mais próximos de Exu. Não se apoiam em bengalas, e sim em caldeirões, o que faz alusão às suas habilidades de feiticeiros, e também usam roupas verdes, que lembram as matas. Eles seriam pretos-velhos com uma energia mais densa, próxima de exu. Eles trabalham sentados em seus tocos, queimando ervas em suas panelas de ferro, fazendo referência à entrada em “um mundo misterioso onde a natureza (mata densa e fechada) se faz poder nas mãos de homens negros e experientes.” (Dias e Bairrão, 2014: 175). E, também, os pretos-velhos da mata, não gostam de ser chamados de “pai”, “vô”, “tias”. Indignado por ser chamado assim, um preto-velho da mata disse ao cambone: “avise a todos aqui que eu não sou pai de ninguém, eu sou um encontrado”. (Ibid: 178).

Esta ambiguidade, entre pretos-velhos passivos e obedientes e pretos-velhos rebeldes também é apontada por outros autores como Santos, 2007; Nunes-Pereira, 2006; Souza, 2006; Birman, 1985, dentre outros. Ela aponta para a expressão de parte da memória coletiva e histórica afro-brasileira e seus diferentes sentidos sobre a escravização, seja a resignação ou

revolta, tão bem expressos na umbanda em seu lado direito e seu lado esquerdo, também chamado de quimbanda. A direita como sendo o lugar que ocupam os orixás sincretizados com os santos católicos, identificada com as virtudes do sagrado, é o lugar correto dos espíritos de luz, evoluídos, como os pretos velhos e caboclos. Já a esquerda é identificada com a negatividade, onde estão os espíritos que ainda não evoluíram, como os exu e pombagiras. A direita como ligada à civilização, às virtudes, à moralidade, e a esquerda, ao primitivo, ao inferior e ao a-ético.

Mas pode-se afirmar, de uma maneira geral, que a faceta mais submissa e passiva do preto e das pretas-velhas são as mais evidentes nos terreiros brasileiros (Dias e Bairrão, 2014), o que demonstra a eficiência do violento processo de colonialidade do poder, compreendido por Mignolo (2003) como a invisibilidade das formas de conhecimento anteriores ao projeto moderno, a partir do totalitarismo epistêmico teológico e científico. Neste mesmo sentido, Quijano (2005) entende que esse empreendimento foi possível na América a partir da ideia de raça que outorgou legitimidade às relações de dominação impostas pela conquista, ou seja, uma suposta estrutura biológica que situava uns em situação natural de inferioridade em relação aos outros. As relações sociais fundadas nessa categoria mental produziram novas identidades históricas: os índios, os negros, os mestiços, associando-as às hierarquias locais e papéis sociais correspondentes na nova estrutura global de controle do trabalho. Não mais os astecas, os maias, os tupis, os tupinambás, mas os índios. Não mais os iorubás, os zulus, os bantos, os congos, mas os negros. Esse resultado da história teve duas implicações decisivas. A primeira, como diz Quijano (2005, p. 249), é óbvia: todos aqueles povos foram despojados de suas próprias identidades históricas. A segunda é que sua nova “identidade racial, colonial e negativa, implicava o despojo de seu lugar na história da produção cultural da humanidade”. Isto implicava que dali por diante passaram a ser o passado, ou ainda, “o padrão de poder baseado na colonialidade implicava também um padrão cognitivo, uma nova perspectiva de conhecimento dentro do qual o não-europeu era o passado e, desse modo, inferior.” (ibid.). Esse pensamento, pois, teve no decorrer da história brasileira, até os dias de hoje, uma influência determinante na construção dos preconceitos com relação ao campo religioso de matriz africana no país.

Se, como vimos, os pretos e pretas-velhos possuem uma significativa importância dentro das umbandas, uma vez que são guardiões da memória histórica e simbólica da diáspora negra no Brasil, a pergunta é: que danos à essa memória está sendo causados pelo afastamento de parte dos jovens, principalmente negros, dos terreiros de umbanda, diante dos ataques de determinados grupos fundamentalistas dentro de igrejas pentecostais e neopentecostais? De

que forma essas perseguições afetam tanto a subjetividade e identidade religiosa desses jovens a ponto de negar suas crenças religiosas? Que elementos culturais estariam por detrás desta histórica e tão longa violência contra esse campo religioso? Que símbolos dos pretos e pretas-velhas seriam mais condizentes para chamar de volta ou fazer permanecer os jovens e crianças negras nos terreiros, os fazer resistir e serem resilientes?

Não tem como desvincular todas essas questões levantadas do racismo no Brasil, que tem múltiplas dimensões e alcance. O racismo provoca sérios danos às identidades individuais, coletivas e à subjetividade de cada sujeito, à sua saúde mental e social. Crianças e jovens com identidades desprezadas, diariamente constrangidas, humilhadas, devido a uma marca em seu corpo, ou por pertencer a um grupo vítima de preconceito social ou cultural, podem desenvolver baixa auto-estima, vergonha e desprezo por si mesma e pelo grupo de pertença. Esses danos, se não forem tratados, entendendo aqui a responsabilidade das diferentes instituições como espaço de saúde, podem fazer com que essas crianças se tornem jovens e futuros adultos despotencializados para os campos de luta em prol da transformação social, seja como pessoas que aceitam passivamente a situação em que vivem, seja como pessoas que não se tornam sujeitos de direitos nos espaços culturais e políticos.

Sawaia (2008), a respeito da afetividade presente nos processos de exclusão social, vai dizer que o sofrimento causado tira a potência de ação dos indivíduos, e chama esse processo de sofrimento ético-político, mas que ele pode ser revertido através de ações coletivas. A vergonha, por exemplo, gera medo e culpa, favorecendo a submissão. Considerando o tema aqui apresentado, ela também pode fazer com que jovens negros acabem negando sua crença religiosa, pelo preconceito de que são alvos, e passem a procurar outros campos de pertencimento religioso. A ausência de jovens nos terreiros tem sido apontada, por parte de algumas lideranças das comunidades de terreiro, à autora desse trabalho. Isto significa que os saberes e práticas tradicionais das religiões e religiosidades afro-brasileiras correm o risco de perderem sua importância para a memória coletiva. As religiões de matriz africana, historicamente, são alvo de intolerância religiosa, os umbandistas são alvos de violência moral e física. Como afirma Silva (2000), uma fala preconceituosa, performatizada, repetida de forma banalizada, possui um conteúdo pejorativo, que reproduzindo o preconceito contribui para a fixação de uma negatividade à identidade de um indivíduo ou grupo específico. E isto vem acontecendo com a umbanda, desde suas origens.

A adolescência é um período crítico em que o jovem afirma sua individualidade e identidade social, em meio aos conflitos geracionais e psicossociais que surgem nesta fase, e que o levam a contestar e construir uma opinião própria. Neste momento, os grupos de

referência são fundamentais, e ele irá buscar aqueles com o qual se identifica, e que irão contribuir para a consolidação de sua visão de mundo, crenças e valores. Estudos apontam que é nesta fase que jovens negros percebem de forma mais clara a discriminação e o preconceito que recebem. (Piza, 2005). Na caso do Brasil, onde “família e escola parecem ser espaços privilegiados da manutenção dos valores brancos fundados sobre o silêncio a respeito da história, dos valores e dos privilégios que eles proporcionam” (Piza, 2005, p. 2) é muito complexo para um jovem negro e, principalmente, se ele for pobre, enfrentar as cadeias discursivas, sociais e culturais que não problematizam as raízes históricas e os diferentes interesses que perpetuam o racismo no país. Assim, ser preto e umbandista para um jovem, no Brasil, pode significar inferioridade, isolamento social. Os sentimentos de vergonha que muitos jovens negros sentem, por serem negros e umbandistas, pode ser entendido a partir do conceito de vergonha social de Honnet (2003, p.259), que a define como o sentimento moral que se expressa pela diminuição do auto-respeito acompanhada da tolerância passiva do rebaixamento e da ofensa.

Segundo Halbwachs (2006), o grupo de referência possibilita ao sujeito retomar os modos de pensamento e a experiência comum próprios do grupo, construindo a memória coletiva, onde o passado é permanentemente reconstruído e ressignificado, mantendo viva a tradição. A memória é para esse autor, a própria trama da identidade individual e coletiva. O afastamento dos jovens, pois, compromete a memória das tradições religiosas e religiosidades afro-brasileiras na modernidade mais especificamente ligadas aos conteúdos da memória da escravização e seus desdobramentos nos diferentes espaços sócio-culturais.

Mas Honneth (2003), na mesma direção de Sawaia (2008), defende que o não-reconhecimento nas esferas do amor, jurídica e social podem levar as pessoas a reagir quando elas percebem que, como elas, vários outras pessoas compartilham da mesma situação, e a força para a luta poderá ser encontrada na formação de um grupo que se une em prol de um objetivo comum.

São justas as ações coletivas que podem questionar o racismo no país e romper com a histórica opressão que vêm sofrendo. Dentre as maneiras dos jovens se organizarem em prol dessa luta, e recuperarem o reconhecimento simbólico de sua cultura, encontra-se o campo religioso afro-brasileiro. E a preta e o preto-velhos, no meu ponto de vista, seriam aqueles capazes de problematizar o futuro da tradição na modernidade. Quando se fala de futuro, se fala também de juventude, uma vez é essa que pode levar adiante a luta contra a expropriação das identidades dos grupos dominados. Preservar a memória é a condição da identidade e da unidade de grupos humanos, e retomar a posse de sua memória constitui um ato de

emancipação social. Para Hallbwachs (2006), uma sociedade que esquece seu passado é uma sociedade que perde sua identidade, e ao mesmo tempo uma sociedade incapaz de enfrentar o seu próprio futuro.

É a conexão das entidades dos pretos e pretas-velhas com o povo da diáspora negra, que foi violentamente escravizado, que rememora no terreiro a sua condição, que não deixam esquecer o epistemicídio causado pelo processo colonizador. E cabe aqui pontuar que a violência do passado está hoje presente, que os desdobramentos dos longos anos de escravização permanecem no hoje. Não houve um pedido de perdão, e políticas compensatórias são mínimas, frágeis e recentes. Mas as entidades de pretos e pretas velhos são capazes de lembrar, e estas lembranças se referem aos diferentes aspectos e conexões com a memória histórica da escravização.

O preto-velho em sua representação de um velho ou velha curvados, cansados, caridosos, acolhedores, curadores, conhecedores da plantas, em vez de um olhar apressado e estereotipado que os julga como obedientes e passivos, podem ser compreendidos através do arquétipo do Velho Sábio e da Velha Sábia. Psicologicamente, para Jung, a imagem do Velho Sábio representa a auto-reflexão, a concentração das forças morais, a capacidade de orientação, oferece “clareza no tocante ao *quem, onde, como, para que*, possibilitando assim o conhecimento da situação momentânea e da meta” (Jung 2000:217). Ele propicia “o esclarecimento e o desembaraçar do novelo do destino” (ibid), experiência que tem um aspecto verdadeiramente mágico.

Diante deste ponto de vista, podemos considerar as entidades do preto e da preta-velha como os portadoras do conhecimento de povos africanos sobre a natureza humana, sobre a capacidade curativa da medicina fitoterápica; de sua capacidade humana de acolher o outro em sua fragilidade e necessidades, da importância que tem os mais velhos por já terem passado por experiências de sofrimento, e, portanto, são detentores, também, sobre o conhecimento de como superá-los. Essa posição se coloca ao lado de uma outra que também é verdadeira e que também esteve presente na história da diáspora negra – a da resistência, da luta, do confronto com os poderes vigentes. Esse aspecto, como já foi visto, é algumas vezes ligado a exu, a face exu do preto-velho. E aqui também podemos analisar tal aspecto através do arquétipo do *trickster*, em sua função transgressora, transformadora, mediadora. Como aquele que pune os que não cumprem os mandamentos divinos, aquele que inverte a ordem das coisas, os mestres da trapaça e da malandragem, aquele que transita em diferentes mundos procurando soluções, inteligente, esperto e contraditório. (Jung, 2000)

Então, a partir desse aspecto, a luta se realizava no contínuo dos dias, seja preferindo a morte que a escravização, seja se rebelando contra os maus tratos e se confrontando contra os

brancos, seja encontrando uma forma de fundar comunidades de negros, os quilombos. Essas atuações integram o arquétipo do preto e da preta-velha, tanto como Velha e Velho sábios, como o do *trickster*. No entanto, acredito ser necessário que o lado rebelde destas entidades precisem estar mais presentes nos terreiros, no sentido da preta e preto-velhos ensinarem seus filhos e filhas de santo a reagir. O sofrimento pode ser transformado numa ação política. Estas entidades podem orientar seus jovens filhos e filhas a lutar por seus direitos de reconhecimento identitário positivo. Por luta social, entende-se aqui, a partir de Honneth (2003), que se trata de “um processo prático no qual experiências individuais de desrespeito são interpretadas como experiências cruciais típicas de um grupo inteiro, de forma que elas podem influir, como motivos diretores da ação, na exigência coletiva por relações ampliadas de reconhecimento.” (Honneth, 2003:257). Essa luta passa pela participação em espaços de participação política, cultural, religiosa, nos movimentos sociais. Jovens negros umbandistas em vez de se sentirem envergonhados por se afirmarem negros e afiliados ao campo religioso afrobrasileiro, através do seu engajamento com grupos de resistências afins, podem se convencer do valor moral ou social de si mesmos, reconhecendo positivamente suas identidades, mesmo lhes sendo negado tal reconhecimento.

BIBLIOGRAFIA

BIRMAN, Patrícia. *O que é umbanda*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

DIAS, Rafael de Nuzzi; BAIRRÃO, José Francisco Miguel Henriques. O caldeirão dos insurgentes: os pretos-velhos da mata. In: *Revista Memorandum*. Belo Horizonte, UFMG, n. 26, 2014. Disponível em <https://seer.ufmg.br/index.php/memorandum/article/viewFile/6394/4855>. Acesso em 13 de agosto de 2018.

_____. Aquém e além do cativo dos conceitos: perspectivas do preto-velho nos estudos afro-brasileiros. In: *Revista Memorandum*. Belo Horizonte, UFMG, n. 20, 2011. Disponível em <https://seer.ufmg.br/index.php/memorandum/article/view/9808>. Acesso em 23 de agosto de 2018.

HALLWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2009.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais* (L. Repa, trad.). São Paulo, SP: 34, 2003.

JUNG, Carl Gustav. A Psicologia da figura do “trickster”. In: *Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo*. Petrópolis :Vozes: 2000, p.250-266.

LAGES, Sônia Regina C. Os terreiros de umbanda e a saúde da população negra. In: PEREIRA, Edimilson de Almeida; DAIBERT- JÚNIOR, Robert. *Depois, o Atlântico* – modos de pensar, crer e narrar na diáspora africana. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2010.

MIGNOLO, Walter D. Histórias locais/projetos globais. In: *Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

NUNES-PEREIRA, Sérjio Henrique. *É meu avô, ora! Um estudo sobre pretos-velhos no imaginário social brasileiro*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro, RJ, 2006.

PIZA, Edith. Adolescência e racismo. Uma breve reflexão. In: *Simposio internacional do adolescente*, 1., 2005, São Paulo. Disponível em: http://www.proceedings.scielo.br/scielo.php?pid=MSC0000000082005000100022&script=sci_arttext. Acesso em 20 ago. 2018.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo. (org.). *A colonialidade do saber* – eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas Latino-Americanas. Buenos Aires; CLACSO, 2005.

SANTOS, Eufrázia Cristina Menezes Santos. A construção simbólica de um personagem religioso: o Preto-velho. In: *Revista Tomo*. Serjipe, São Cristovão, n. 11, 2007, p.161-193.

SAWAIA, Bader. *O sofrimento ético-político como categoria de análise da dialética exclusão-inclusão*. Petrópolis: Vozes, 2008.

SILVA, Thomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Thomaz Tadeu da. (Org.) *Identidade e diferença. A perspectiva dos estudos culturais*. (pp. 73-102). Petrópolis: Vozes, 2000.

SOUZA, Mônica Dias. *Pretos-velhos*: oráculos, crença e magia entre os cariocas. Tese de Doutorado, Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 2006.