

**Sobre memória, trauma e cicatrização:
A *Monumentalização* dos Pretos Velhos**

Lívia Lima REZENDE*

Resumo: A proposta do artigo é realizar uma discussão das teorias mais recentes acerca da memória à luz, sobretudo, dos rituais umbandistas centrados na figura dos pretos-velhos. Partindo dos conceitos de memória traumática, memória cultural e monumentalização, almejamos compreender um pouco melhor o processo de construção desse escravizado idoso nos terreiros de umbanda e na cultura popular de maneira geral. Suas representações em imagens, a postura dos médiuns no momento em que se declaram incorporados e os esquecimentos e silenciamentos vinculados a esta representação são esmiuçados no intuito de perscrutar os processos cotidianos de ressignificação das memórias do cativo nesses ambientes, bem como os transbordamentos que podem provocar em termos sociais.

Palavras-chaves: Pretos-velhos. Memória cultural. Umbanda. Trauma.

**On memory, trauma and healing:
The *Monumentalization* of the Old Blacks**

Abstract: This article aims to discuss the most recent theories about memory, mainly through Umbandista rituals based on the figure of the old-blacks (known as pretos-velhos in Portuguese). Starting from the concepts of traumatic memory, cultural memory and monumentalization, we hope to better understand the construction process of this enslaved elderly in umbanda terreiros and also in popular culture in general. Their representations in images, the mediums attitude during the rituals in which they declared to be incorporated by the old-blacks spirits and the forgetfulness and silencing linked to this representation are scrutinized in order to examine the daily processes of re-signification of the slavery memories in these environments, as well as the overflows that it may bring in social terms.

Keywords: Pretos-velhos. Cultural memory. Umbanda. Trauma.

* Doutoranda - Departamento de História, Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil. Rua José Lourenço Kelmer | s/n | Campus Universitário | CEP 36.036-330 | Juiz de Fora – MG.

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

Treze de maio: tela contemporânea com moldura histórica

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

A exposição acima foi traçada a partir de matizes de distintas festas realizadas em terreiros de umbanda de São João del-Rei, entre os anos de 2014 e 2018, todas em homenagem aos pretos-velhos. Ela nos oferece engenhoso ponto de partida para se analisar a já célebre contenda entre memória e história da seara historiográfica. Partamos do princípio que a cena supra retratada estivesse, na realidade, esboçada na forma de uma pintura. A disposição dos modelos e do ambiente segue claramente uma lógica memorialística¹, com vistas à recriação do passado, mais especificamente de um momento de celebração pela abolição do cativo. São os pigmentos das distintas memórias da escravidão que vão, de alguma forma, cromatizando essa tela. Há, contudo, uma moldura que estabelece fronteiras –ainda que tênues e fluidas– para esse quadro. O contexto retratado não é integralmente inventado ou falseado sem qualquer tipo de referência ou baliza. Sua moldura é dada justamente pela história. Conforme apresentado por Seligmann-Silva, baseado na proposta de Roney Cytrynowicz: “[...] à historiografia caberia fornecer uma moldura à memória, enquanto esta serviria de tela para a pintura do passado, transbordando suas molduras históricas.” (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 17).

Esse transbordamento implica no que Aleida Assmann (2011, p. 91) denomina de “história do *imaginaire*”, ou na “construção imaginativa” da memória nas palavras de Myrian Sepúlveda Santos (2003, p. 273). A despeito de buscar referências na história, a memória

não se abstém de ser uma “arte do *presente*” (SELIGMANN-SILVA, 2003, p. 52). Há nos processos memorialísticos um intrincado diálogo de temporalidades, em que um *ontem* é projetado a partir de um *hoje* que é, por sua vez, pautado em configurações históricas. A memória e todas as atividades vinculadas a ela não são “[...] reflexo passivo de reconstituição, mas ato produtivo de uma nova percepção.” (ASSMANN, 2011, p. 117).

O exemplo das festas dedicadas aos pretos-velhos nos terreiros umbandistas ilustra de maneira bastante didática o emaranhado dos tempos intrínseco às atividades mnemônicas. Nesses momentos de celebração e também em outros rituais mais usuais ocorre o que Mônica Souza denomina “cativeiro idealizado” (SOUZA, 2007, p.2), em que elementos pautados em indícios históricos do período escravista coexistem com aspectos que são de alguma forma criados a partir de crenças e percepções imaginadas e não necessariamente comprovadas pela historiografia. Partindo dessa noção de “cativeiro idealizado”, almejamos, a seguir, apresentar breve resumo de algumas discussões teóricas sobre a memória à luz dos ritos umbandistas dedicados aos pretos-velhos.

A memória do trauma e o ritual de incorporação dos pretos-velhos

Todas as terças-feiras ocorrem as chamadas *giras de atendimento*² na Choupana do Pai Elias e Chico Baiano, terreiro umbandista em São João del-Rei. A partir das dezenove horas os *filhos da casa*³ chegam ao local e iniciam suas orações e firmezas⁴ pessoais. O responsável pela casa já acendeu as velas dos altares, em que figuram imagens de santos católicos, orixás, índios, boiadeiros, e –neste caso a grande maioria- pretos-velhos. Findas as firmezas pessoais dá-se início ao rito coletivo. Os filhos da casa se posicionam em meio círculo, voltados para o altar e de costas para os bancos onde aguarda a *assembleia*⁵. Soa o tilintar de um pequeno sino de metal marcando o início da *gira* e todos rezam em conjunto o Pai Nosso, a Ave Maria e duas orações espíritas, a prece de Caritas e a de Ismael. Os atabaques ressoam e os cânticos rituais são entoados, solicitando licença à espiritualidade (Deus, orixás e guias protetores do terreiro) para que se os trabalhos sejam iniciados. No momento em que os *pontos cantados*⁶ ecoam pelo salão os médiuns, cada qual de uma maneira muito particular, modificam sua postura e seus movimentos. Alguns se curvam imediatamente, como se o peso de muitos anos lhes tivesse sido depositado no dorso. Outros tremem incontrolavelmente braços, mãos ou pernas. Há ainda aqueles que se apoiam em bengalas enquanto caminham, mancando e com dificuldade, até os tocos de árvore ou banquinhos de madeira onde permanecerão durante longas horas. Muitos conservam-se de olhos cerrados e cenho franzido e sofrido durante todo o trabalho. Ao fim das sessões, usualmente após a meia-noite, quando os médiuns declaram retomar o

controle completo sobre seus corpos, levam alguns minutos se esticando, alongando ou girando pés e braços que estiveram dormentes até então. Em suma, a constituição física adquirida pelos médiuns durante o ritual de incorporação consubstancia uma imagem de velhice, dor e padecimento. A forma como eles se portam remete invariavelmente a algum tipo de trauma, ainda que este não esteja visível.

Partindo desse gancho, retomamos o trabalho de Ron Eyerman (2017) e sua conceptualização de *cultural trauma*. O autor esteia sua noção de *trauma* em um sentido mais genuíno e físico, de ferida, “[...] ruptura da pele ou de um invólucro protetor do corpo resultando numa reação catastrófica global no organismo.” (LEYS, 2000 apud EYERMAN, 2017, p. 2) e reúne definições de pesquisadores de distintos campos, chegando a um formulação mais ampla. Os traumas culturais contemplam, para ele, choques de difícil assimilação que atingem não só física, mas mentalmente, uma coletividade, violando as experiências dos sujeitos com relação ao tempo, ao mundo e a si próprio. Grandes catástrofes como o nazismo ou a escravidão ocasionariam esse tipo de lesão coletiva, oprimindo e alterando de maneira profunda as estruturas culturais e, conseqüentemente, a forma como as memórias coletivas do grupo atingido são elaboradas.

Trauma e memória peregrinam juntos desde os primórdios dos estudos acerca desta, quando ela ainda era associada, sobretudo, à capacidade/arte da recordação, à mnemotécnica no sentido mais estrito. Segundo relato do escritor romano Marco Túlio Cícero, o poeta Simônides⁷ teria sido o único sobrevivente da destruição de um palácio, onde estava sendo servido um enorme banquete. Graças a sua incrível memória espacial, foi possível realizar um enterro digno para todos os corpos completamente desfigurados. Ele se recordava da localização exata de cada pessoa ao redor da mesa. Segundo os escritos de Cícero, o desmoronamento do teto permitiu que o jovem desenvolvesse urgentemente uma técnica de memória visual –que, diga-se de passagem, é empregada até hoje em cursos de memorização. A história de Simônides narrada dessa forma já nos permite perceber, além dos vínculos entre trauma e memória, a relevância de elementos espaciais e visuais para a atividade mnemônica.

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

encontra ninguém e, nesse instante, há o desmoronamento do teto do salão, matando todos os presentes. Graças a sua capacidade de memorização espacial, o poeta logra garantir um enterro digno a todos. Nessa versão fica claro “[...] o poder que a memória humana teria sobre a morte e a destruição.” (ASSMANN, 2011, p. 40).

É importante que nos detenhamos neste ponto. Apesar de a memória não permitir ao homem a completa superação, “cura” ou anulação do trauma (seria obviamente impossível “apagar” o nazismo, a escravidão negra nas Américas ou mesmo o desmoronamento do teto de Skopas, embora em muitos casos o *esquecimento*, deliberado ou não, possa atuar nesse sentido), ela carregaria consigo a potência da cicatrização. Se para Seligmann-Silva (2003, p. 52) “[...] a arte da memória [...] é uma arte da leitura de cicatrizes”, para Pierre Clastres (apud ASSMANN, 2011, p. 264, grifos nossos) as cicatrizes legam resíduos irreversíveis, vestígios que se inscrevem no corpo mesmo quando a dor já foi esquecida – “[...] o próprio corpo traz em si as marcas da memória, *o corpo é memória*.”

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

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

A segunda possibilidade vai ao encontro do sugerido por Seligmann-Silva (2003) e diz respeito à capacidade que a memória possui de interpretar as cicatrizes. Entendemos que a construção física dos pretos-velhos no corpo dos médiuns acarreta, de certa maneira, uma atualização desse trauma cultural que foi a escravidão negra nas Américas. Observar o ritual de incorporação diz muito não acerca das agruras da escravidão no Brasil ou no Uruguai em séculos passados, mas de como as cicatrizes desse trauma foram

ressignificadas em um ambiente coletivo, religioso e, sobretudo, sagrado. A cicatriz é uma marca do presente, embora dialogue com feridas abertas no passado. Não aflige de modo semelhante ao momento em que foi inscrita no corpo e na mente. Ela corporifica e presentifica, porém, essa dor.

Nas palavras de Nietzsche, “[...] só o que não termina, o *que dói*, fica na memória” (apud ASSMANN, 2011, p. 263). Somente para exemplificar de maneira mais clara, relatamos a seguir dois casos muito impactantes dessa “corporificação da memória”. O primeiro deles foi encontrado em alguns relatos colhidos por mim em pesquisa anterior, todos referentes a uma preto-velho que atuaria nesse mesmo terreiro do Pai Elias e Chico Baiano⁸ (REZENDE, 2017). Segundo nos informaram, o preto-velho Pai Benedito teria morrido cego em função das torturas recebidas enquanto escravizado. Durante as giras, seu médium demandava o auxílio de alguém sempre que precisava caminhar pelo terreiro, com o intuito de guiá-lo. Um segundo caso foi entrado em Montevideu, Uruguai. Pai João das Matas, do terreiro da Mãe Myriam teria tido os olhos arrancados por seu senhor. A médium que declara recebê-lo atua sentada em um toco, também demandando a ajuda de outra pessoa para se locomover. Ela ainda usa um chapéu de palha, de abas muito largas e mantém a cabeça baixa durante todo o atendimento, o que impede que seus olhos sejam vistos pelo consulente. Lidsey Hale (1997) ao analisar os rituais de incorporação dos pretos-velhos resume essa corporificação do trauma e da memória da seguinte forma:

A dominação está inscrita no corpo como marcas físicas de sofrimento crônico e trauma agudo. Os efeitos incapacitantes do trabalho e da fome, e o sadismo escrito no idioma das convulsões e danos cerebrais moldam o corpo do preto-velho, produzindo a postura de um indivíduo desgastado pelas imputações. (HALE, 1997, p. 408, tradução nossa).⁹

Retomando nossos diálogos com os teóricos que se dedicaram à temática da memória, cabe questionar, quiçá, se esses rituais que envolvem os pretos-velhos nos terreiros umbandistas não poderiam ser entendidos como estruturas de comunicação informais com vistas à preservação de lembranças indizíveis no sentido proposto por Michael Pollak (1989). Embora essa análise soe interessante à primeira vista, entendemos ser válido questionar o próprio sentido do termo indizível, muito presente nos debates referentes a situações catastróficas e traumáticas. Tal como mencionado por Pollak (1989) e Weimer (2013), não se pode negar que o silêncio –não o esquecimento¹⁰- pode ser resultado da enorme dificuldade de verbalização em função de uma carga de sofrimento muito intensa, ou ainda pela ausência do lugar de escuta, ou mesmo pelo anseio de resguardar os descendentes de lembranças doídas.

Essa noção de “indizível” associada à incapacidade da linguagem cotidiana e da narrativa tradicional para absorver situações traumáticas aparece, também, em Walter Benjamin: “Os sobreviventes que voltaram das trincheiras, [...] voltaram mudos. Por quê? Porque *aquilo que vivenciaram não podia mais ser assimilado por palavras*” (apud GAGNEBIN, 2014, p. 85, grifos nossos). E em Seligmann-Silva (2003, p. 46, grifos nossos): “[...] a percepção [...] da *insuficiência da linguagem* diante dos fatos (inenarráveis).”

Destacamos que a grande maioria dos trabalhos dedicados às memórias do cativo¹¹ -todos de extrema relevância acadêmica e social-, se debruçam quase que exclusivamente sobre as narrativas dos descendentes de escravizados em comunidades ou regiões específicas. Nestes casos, de fato, a complexidade de se traduzir verbalmente sentimentos e memórias familiares/identitárias emerge de maneira mais explícita. Considerando, entretanto, nosso objeto de estudo, entendemos ser interessante ter em conta que o ato de “dizer” ou “contar” pode estar ancorado em distintos instrumentos de comunicação. A corporificação do sofrimento nos pretos-velhos através da postura dos médiuns não deixa de ser uma maneira de expressão e de ressignificação das memórias do cativo.

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

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

Entendemos que as religiões se constituem como excelentes espaços para expressão de memórias traumáticas, ainda que por outros meios que não a verbalização em seu sentido mais literal. Cabe analisar a umbanda com toda sua cosmologia e suas entidades principais como uma espécie de canalizador para a externalização de diversas dessas memórias. Conforme já trabalhado por outras autoras como Rougeon (2017), Maggie (2001), Concone (2001) e Souza (2006), o universo simbólico umbandista “[...] opera uma inversão simbólica da ordem social brasileira ao atribuir poderes mágicos a essas figuras subalternas” (ROUGEON, 2017, p. 285, *tradução nossa*¹²). Acrescentaríamos que isso só é possível uma vez que a religião articula as memórias desses grupos que são estruturantes da sociedade e da identidade nacional¹³. Semelhante ao que se sucede com os pretos-velhos, há a corporificação, por exemplo, das memórias de grupos indígenas (caboclos) -com incorporações que são acompanhadas de gritos e gestos fortes e violentos,

caminhar firme-, ou de dançarinas, cantoras e prostitutas (pomba-giras) -com médiuns trajando roupas negras/vermelhas e muitas vezes solicitando facas e outras armas brancas, segundo elas porque se acostumaram a andar com esse tipo de instrumento para se defender dos homens que as feriram em vida. Se, conforme a já citada passagem de Clastres, o “corpo é memória” (apud ASSMANN, 2011, p. 264), as entidades umbandistas são corpos-cicatrices exemplares de uma memória coletiva subalterna.

Memória imagética: as imagens nos altares umbandistas



Figuras 1: Imagens de Pretos-velhos
Fonte: Própria autora, 2018

Conforme ilustrado pelas fotos acima, em praticamente todas as imagens representativas de pretos-velhos homens e mulheres são apresentados como negros idosos, sentados em tocos de árvore ou banquinhos mais baixos. Quase sempre com os pés desnudos. Objetos como cachimbo, *coité*¹⁴ de café ou chá, o rosário e a bengala também se repetem. As representações masculinas costumam contar ainda com um chapéu, enquanto as femininas aparecem, invariavelmente, com um lenço ou turbante na cabeça. Todas essas características em termos de vestimenta e paramentos se estendem aos médiuns durante os rituais em que se declaram incorporados.

É interessante notar, contudo, que, ao menos nos terreiros que pesquisamos, as imagens que remetem de maneira direta ao sofrimento são escassas. São bem poucas aquelas que contêm correntes ou outros objetos de tortura. Tampouco pude encontrar

representações que apresentassem as consequências dos maus tratos, como cortes, ferimentos ou sangue. Essa noção do sofrimento aflora muito mais nos gestos, na postura e na fala dos médiuns, do que na construção imagética desse escravizado idoso.

Perscrutando mais detalhadamente as imagens umbandistas, percebemos que mesmo as imagens de Jesus que figuram no posto mais alto dos altares¹⁵ nunca estão explicitamente associadas à dor. Normalmente o Cristo -sincretizado¹⁶ com Oxalá na maior parte dos terreiros-, é representado como o Sagrado Coração de Jesus, que, segundo o catolicismo faria referência ao imenso amor de Cristo pela humanidade. Ao menos nos terreiros pesquisados não encontramos qualquer referência a Jesus crucificado.

Embora não seja o objetivo principal da pesquisa, faz-se necessário ampliar algumas explicações mais teológicas da umbanda, principalmente quando elas podem aclarar aspectos de nosso interesse. Usualmente os terreiros de umbanda organizam as entidades a partir de sete linhas, usualmente chefiadas por Orixás (SILVA, 1992). Salientamos que dada a inexistência de uma centralização em termos de doutrina umbandista, há enorme variação quanto a essas linhas. Ao chefe de cada linha estariam subordinados inúmeras entidades, também organizadas segundo hierarquia específica. Sendo assim, por exemplo, o espírito de uma cabocla poderia atuar na linha de Iemanjá, ou um boiadeiro estar associado a Xangô.

Para fins didáticos e analíticos decidimos seguir a estruturação da Choupana do Pai Elias e Chico Baiano, onde há dois grandes altares, com a representação das linhas em degraus, formando uma escada em cujo topo se encontra Jesus. Nele as sete linhas são Oxalá, Iemanjá, Ibeji, Xangô, Oxóssi, Ogun e Yorimá. Eles são respectivamente sincretizados e representados nos altares do terreiro pelos seguintes santos católicos: Jesus, Nossa Senhora da Conceição, São Cosme e São Damião, São Jerônimo, São Sebastião, São Jorge, e São Cipriano. Neste momento este último é o que mais nos interessa, por “chefiar” a linha dos pretos-velhos.



Figura 2: Altar do terreiro do Pai Elias e Chico Baiano
Fonte: Própria autora, 2018

Seligmann-Silva (2003, p. 56) menciona a necessidade de se “descortinar” as ideias por trás das imagens. Iniciemos pelo orixá Yorimá. Segundo obra de W.W. da Matta e Silva (1992, p. 83), Yorimá representaria a velhice, a magia (denominadas “milongas”) e o conhecimento. Senhor da feitiçaria e “[...] da experiência adquirida através de seculares encarnações [...]”, estaria associado à “[...] doutrina, a filosofia, o Mestrado da Magia, em fundamentos e ensinamento [...]”. Sua imagem também está vinculada à noção de sacrifício em prol de um bem maior.

O santo com o qual é sincretizado, São Cipriano, também possui uma história bastante explicativa. Nascido em uma região próxima à Síria (Fenícia à época), o jovem teria adquirido conhecimentos sobre feitiçaria, alquimia, adivinhação, astrologia e diversas ciências ocultas. Após passar vários anos viajando e aprimorando seus saberes, o mago conheceu Áglede, rapaz muito rico que desejava se casar com uma moça cristã chamada Justina, embora essa o recusasse. Áglede recorreu, então, aos poderes de Cipriano, com o intuito de demover a jovem de suas negativas. O futuro santo teria lançado mão de todos seus instrumentos e feitiços, mas nada surtira efeito ante as orações de Justina. O impacto desse acontecimento foi tão grande em Cipriano que ele teria se convertido ao cristianismo e sido torturado e assassinado, junto com Justina, após ambos se recusarem a negar sua fé. No terreiro acima mencionado, São Cipriano é representado como um senhor bem velhinho, com uma longa barba branca e uma túnica marrom, ajoelhado e as mãos postas em oração (Figura 3).

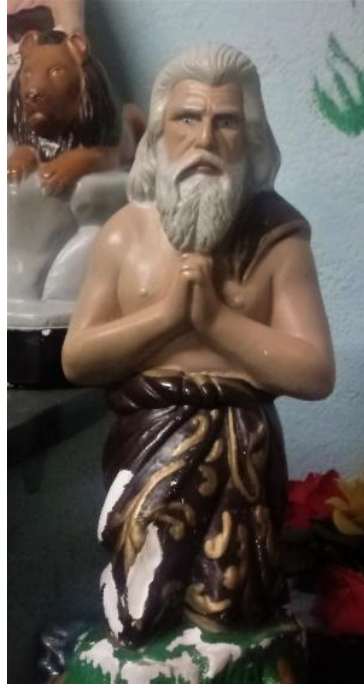


Figura 3: Imagem de São Cipriano, Altar do terreiro do Pai Elias e Chico Baiano
Fonte: Própria autora, 2018

Essa análise mais aprofundada das histórias por trás das imagens associadas aos pretos-velhos elucidada e informa acerca das memórias que estão sendo acionadas para a construção dessa figura. O fato de o “chefe” da linha dos pretos-velhos ser um suposto feiticeiro pagão, conhecedor dos mais diversos poderes mágicos e convertido ao cristianismo (ou, de certa maneira, suplantado por este) diz muito sobre esse preto-velho umbandista mandingueiro, conhecedor das ervas e de feitiços e, concomitantemente, devoto de São Benedito, Nossa Senhora do Rosário e, acima de tudo, de Jesus. Conforme mencionado por Hale (1997, p. 398, tradução nossa) é impossível compreender os pretos-velhos sem ter em conta o “profundo contexto católico do *ethos* umbandista”¹⁷. A já mencionada presença dos rosários nas imagens reforça essa noção. Ainda que a devoção aos santos ou o apego ao rosário possa ter raízes africanas, é inegável a influência do catolicismo sobre a umbanda de modo geral e sobre os pretos-velhos de maneira especial.

Conforme mencionado por Aleida Assmann (2011, p. 237): “Imagens surgem na memória sobretudo em regiões não alcançadas pelo processamento verbal. Isso vale principalmente para experiências traumáticas [...]” É inegável que todas essas representações físicas em gesso, madeira ou argila dos pretos-velhos guardem consigo uma força impressiva muito grande. Usualmente cada preto-velho possui sua própria imagem, que o representaria. Se a primeira vista todas essas representações parecem muito semelhantes entre si, uma análise mais acurada deixa entrever as especificidades e

detalhes de cada uma. Lembro-me que após longo período frequentando o terreiro do Pai Elias e Chico Baiano que é, atualmente chefiado pela preta-velha Vovó Maria Conga, vi sua imagem sob o altar. Ela ficava guardada por uma cortina de tecido azul claro. Quando me deparei com a imagem chamou minha atenção o fato de ela estava exatamente na posição que era adotada pela médium no momento em que se declarava incorporada, sobretudo porque não se tratava de uma postura muito comum: a médium, ao ficar em pé, enverga completamente a coluna para a lateral direita e caminha com muita dificuldade apoiada em uma bengala.

Essas imagens “particulares”, que normalmente se situam não no altar como as demais, mas próximo ao médium, são comumente mobilizadas durante os trabalhos realizados nos terreiros. Sob elas são colocados papéis com nomes de quem busca restabelecer sua saúde ou pede proteção, próximo a elas é oferecido uma caneca de café e são acendidas velas, e uma vez por ano elas são banhadas com uma mistura própria de ervas e sal grosso com o intuito de “descarrega-las” de todas as energias que porventura tenham “puxado”. Em diversas ocasiões é possível observar os médiuns acariciando essas imagens, ou tocando-as de leve e, em seguida, tocando sua própria frente como forma de proteção. Em suma, a essas imagens dos pretos-velhos é atribuída uma força vital que impressiona. O antropólogo Tim Ingold debateu acerca da oposição entre “objeto” e “coisa”, retomando alguns trabalhos de Martin Heidegger. Enquanto o objeto se colocaria “[...] diante de nós como um fato consumado, oferecendo para nossa inspeção suas superfícies externas e congeladas [...]”; a coisa, “por sua vez, é um ‘acontecer’, ou melhor, um lugar onde vários acontecimentos se entrelaçam. [...] As coisas vazam, sempre transbordando das superfícies que se formam temporariamente em torno delas” (INGOLD, 2012, p. 29). Entendemos que essas imagens no terreiro se aproximam à noção de “coisa”, não por possuírem qualquer apanágio mágico ou sobrenatural, mas porque elas congregam em si uma enorme carga de memória afetiva pessoal e coletiva, sendo-lhes imputada tal relevância que adquirem quase uma existência própria.

Antes de finalizar este tópico cabe relatar um caso interessante que me ocorreu. Certa vez encontrei a imagem de um preto-velho que atuaria em um dos terreiros pesquisados (ela continha o nome do preto-velho da base). A representação era muito bonita e bastante diferente das tradicionais. Decidi presenteá-lo com ela. Durante o ritual em que a médium declarava estar incorporada por ele, entreguei o presente. Recordo-me que ele se pôs imediatamente a chorar, copiosamente. Agradeceu-me muito e disse que aquela imagem era ele, que teria sido exatamente assim em sua vida como escravizado no Brasil. Ainda mencionou que nunca tinha recebido um presente e que aquele era um dia muito feliz.

Tomou a imagem nos braços e abraçou-a durante longos minutos, enquanto lançava a fumaça do cachimbo sobre ela. Segundo ele, essa era uma forma de “firmá-la”.

Monumentalizando o escravizado

“O que significa a divinização de escravos nos ritos contemporâneos em que se cultuam os pretos-velhos?” (SOUZA, 2006, p. 6). Apoiada por essa indagação, Mônica Souza desenvolve longa pesquisa em que analisa a etnografia dos rituais e as representações de seus participantes em diversas religiões¹⁸ –sendo a coincidência essencial entre elas o culto aos pretos-velhos. A autora parte dessa noção de sacralização da figura do escravizado culminando em uma análise da própria construção social da identidade brasileira. Em suas palavras, “[...] os pretos-velhos são seres sobrenaturais dotados de uma “força” pelo fato de terem sido escravizados [...]” (SOUZA, 2006, p. 124). Embora concordemos em termos com a pesquisadora, entendemos que há um elemento relevante que foi ignorado na pesquisa. Na nossa concepção não há a divinização do *escravizado*, mas, sim, do *escravizado idoso*. O status de sagrado é, na prática, reservado ao *velho*. A velhice é evidenciada em absolutamente todas as representações dos pretos-velhos que trabalhamos até o momento, como na postura dos médiuns (que a despeito de referenciar ao sofrimento, também remete à senilidade) e nas imagens (os cabelos brancos e as rugas são elemento constante). Para Mircea Eliade, retomando o trabalho de Roger Caillois, definir o *sagrado* é algo extremamente complicado, sendo que a melhor maneira seria fazê-lo em contraposição àquilo que é considerado profano (CAILLOIS *apud* ELIADE, 2016, p. 2). Neste caso a oposição se daria não somente com o branco (em oposição ao *preto*); o proprietário de escravos, o alforriado ou o negro livre (como contraponto à noção de *escravizado*); mas, também, com o escravizado jovem (frente o *velho*). A dimensão temporal é crucial para a construção da entidade divinizada.

Baseando-se nessa problematização inicial e considerando personagens como os folclóricos Pai João e Mãe Maria ou o Pai Tomás da literatura, constatamos que o fenômeno a que esses escravizados idosos tem sido submetidos ao longo dos anos extrapola, em certa medida, a noção de sacralização (embora esta não possa ser negada). Apesar de Mônica Souza (2007; p. 29) restringir o sentido dos pretos-velhos à seara religiosa, percebemos que a relevância dessas figuras imiscui-se no profano, com suas reminiscências no folclore, na cultura popular, na literatura e nas telenovelas, por exemplo.

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

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

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

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

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

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

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

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

Inevitável pensar a memória cultural aplicada à umbanda e, mais especificamente, aos pretos-velhos umbandistas. Eles são investidos, por meio da ritualística, de uma capacidade de transmissão de uma memória da escravidão, que independentemente de guardar ou não semelhanças com uma possível verdade histórica, é cotidianamente construída, interpretada, legitimada e, de certa maneira, preservada no ambiente religioso. A noção de “recorporificação” dessas memórias se assenta perfeitamente ao rito em que os médiuns declaram incorporar os pretos-velhos. Nesse instante, essas pessoas, com seus respectivos objetos rituais, configuram-se enquanto símbolos de uma memória do cativo tendo como base todos os elementos que a elas foram atribuídos. Cabe ressaltar que a despeito das especificidades de cada terreiro, de cada localidade, e de cada entidade, salta aos olhos a similitude entre os pretos-velhos das cidades que pesquisamos com os de outros locais que eventualmente visitamos e com aqueles descritos em outras pesquisas¹⁹. Tal qual exposto anteriormente, as formas de incorporação e as representações imagéticas são bastante semelhantes. Há, inegavelmente, um substrato cultural comum e compartilhado que nos permite analisar os pretos-velhos à luz do conceito de *memória cultural*.

Expandindo nosso âmbito de análise, contudo, percebemos que esta seria uma conclusão ainda parcial. Embora ofereça uma análise interessante para o caso dos pretos-velhos na seara da religião, ela não é capaz de explicar o transbordamento desse escravizado idoso para além dos limiares sagrados. E, embora não seja este nosso objeto principal de estudo, essa figura profana dialoga com os pretos-velhos divinizados e faz parte de sua construção, não podendo, pois, ser simplesmente ignorada.

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

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

É quase inconcebível separar essa dimensão afetiva e estética (no sentido acima proposto) da figura dos escravizados idosos. A construção cultural, folclórica, literária e religiosa de um *preto velho* é historicamente didática exatamente porque oferece a essa memória áspera, dura, de um “passado sensível”²⁰ para praticamente a totalidade da população americana, uma roupagem mais leve, “acessível” e, até certo ponto, mais próxima e familiar²¹. Ouvir as anedotas do folclórico Pai João com sua maneira característica de se expressar e agir, perscrutar as falas do Pai Benedito de José de Alencar (2009), acompanhar uma *mama vieja* no desfile de *llamadas* em Montevideu, reler a saga de Pai Tomás de Harriet Beecher Stowe (1966), ou se consultar com um preto-velho umbandista viabiliza muito mais que a mera “recorporificação” da figura do escravizado. O contato íntimo com esses personagens conforma cotidianamente uma memória popular do cativo.

A atribuição a esses personagens de um status de *monumentos* não implica na garantia de veracidade histórica daquilo que representam ou narram. Trata-se, obviamente, de um processo de construção memorial a partir de referenciais do presente. Conforme apontado por Myrian Santos: “[...] não se trata de investigar o passado através da memória, mas de procurar compreender o presente a partir das reconstruções que são feitas do passado [...]” (SANTOS, 2003, p. 275).

Aleida Assmann ao analisar a temática da memória nos textos de Shakespeare declara que o autor “[...] encenou a matéria histórica não como historiador, mas como dramaturgo, e com isso importava-lhe, antes de mais nada, a eficácia do texto no palco [...]” (2001, p; 92). Analogamente a este raciocínio percebemos que, a despeito de haver um substrato histórico nas construções folclóricas, literárias, carnavalescas ou religiosas, a eficiência comunicativa em todos esses meios ancora-se, ademais, em instrumentos imaginativos, cenográficos, poéticos, imagéticos, românticos e até burlescos.

Recordando o esquecimento²²

No conto *Funes, o memorioso*, Jorge Luis Borges relata a história de Ireneo Funes, detentor de memória prodigiosa. O jovem:

[...] sabia as formas das nuvens austrais do amanhecer de trinta de abril de 1882 e podia compará-los na lembrança às dobras de um livro em pasta espanhola que só havia olhado uma vez e às linhas da espuma que um remo levantou no Rio Negro na véspera da ação de Quebrado. Essas lembranças não eram simples; cada imagem visual estava ligada a sensações musculares, térmicas, etc. [...] Duas ou três vezes havia reconstruído um dia inteiro, não havia jamais duvidado, mas cada reconstrução havia requerido um dia inteiro. (BORGES, 2011).

O narrador do conto menciona, todavia, que essa memória “total” tolheria o pensamento de Funes. “Pensar é esquecer diferenças, é generalizar, abstrair. No mundo abarrotado de Funes não havia senão detalhes, quase imediatos [...]” (BORGES, 2011). O conto se encerra com a morte extremamente simbólica do personagem principal: congestão pulmonar. Trata-se de uma morte por acúmulo de líquido no pulmão, o que impediria a vítima de respirar. Esse conto de Borges é extremamente didático no sentido de justificar a relevância de, paralelamente a uma debate acerca da memória, discutir-se o esquecimento. Poderia o excesso da memória, tal qual ocorreu a Funes, sufocar?

Matizar a noção de “esquecimento” talvez seja um ponto de partida interessante para essa questão. Andreas Huyssen (2014, p. 158) lista termos e fenômenos como “[...] silêncio, desarticulação, evasão, apagamento, desgaste, repressão [...]” cujas origens estão atreladas ao esquecimento. Como apontado por Ricoeur e retomado pelo mesmo Huyssen (2014, p. 158-159), o ato de se esquecer poderia advir de uma memória *impedida* (relacionada à problemática do inconsciente freudiano); *manipulada* (no sentido de uma seletividade narrativa deliberada que implicaria em esquecimento); ou *obrigatória/institucional* (como nos casos de anistia). Todas essas expressões permitem entrever nitidamente a impossibilidade de se efetuar uma análise factível do esquecimento sem mencionar o elemento *poder*.

No que tange especificamente aos pretos-velhos, um olhar mais atento deixa entrever alguns silenciamentos, os quais pretendemos explorar com maior afinco. Conforme trabalhado no tópico anterior, entendemos haver um processo de monumentalização do escravizado idoso na figura dos pretos velhos -nos contextos sagrado e cultural. Interessante notar, entretanto, que esse movimento está centrado não exatamente em um quilombola, ou na figura de um escravizado abertamente revoltado com o sistema. Na conjuntura de produção memorial dos pretos-velhos, e aqui estamos pensando sobretudo

nos umbandistas, essas figuras são, de certa forma, esquecidas. A representação que é construída e legitimada nos terreiros (e retomamos aqui as noções de Chartier, 1990) remete ao escravizado idoso, que logrou sobreviver às agruras da escravidão e, de alguma forma, aprender com elas. A noção de luta violenta e de resistência combativa acaba por ser silenciada. As falas dessas entidades estão permeadas por uma resistência diária, mais próxima do que Eduardo Silva (1989, p. 14) denomina de “heroísmo prosaico de cada dia”, num contexto em que os escravizados “[...] negociaram mais do que lutaram abertamente contra o sistema [...]”.

De qualquer maneira esse apagamento do escravizado rebelde na construção dos pretos-velhos passa por razões históricas e, concordando com o proposto por Michel-Rolph Trouillot (1997), demanda um “rastreamento do poder²³”. Ao considerarmos que essas entidades são uma forma de reelaboração do passado a partir de contextos presentes, percebemos que há, inegavelmente, interesses políticos e sociais interferindo na construção dessa representação do escravizado. Baseando-se em Trouillot (1997), ao se delinear uma ideia de passado escravista -um passado coletivo em praticamente todo contexto americano-, está-se, ademais, arquitetando uma coletividade num sentido muito mais amplo, que passa por noções de identidade e de subjetividade social. Ao se suprimir de uma representação coletiva do escravizado a noção de resistência ativa, violenta e insubordinada, obsta-se a concepção de um imaginário coletivo a esse respeito e, mais que isso, de um entendimento de presente e projeção de futuro baseadas nesses valores, sobretudo para a parcela da população que se reconhece enquanto negra. Nesse ponto, é possível colocar Trouillot (1997) e Pollak (1989) em diálogo, e perceber o quão perversa pode ser essa política de silenciamento efetuada por uma sociedade majoritária, pelo próprio Estado e por aqueles que discutem sobre essas histórias.

Ater-nos exclusivamente a este silenciamento, tolheria nossa análise de percepções um pouco mais amplas com relação à construção dos pretos-velhos. Partamos, pois, para uma segunda possibilidade de estudo a partir da ótica do esquecimento. Durante pesquisa para o mestrado (REZENDE, 2017), fizemos uso da metodologia da história oral para entrevistarmos algumas pessoas que se consultavam com pretos-velhos em terreiros de São João del-Rei, Minas Gerais. A grande maioria dos entrevistados realizou uma associação bastante direta entre a entidade umbandista e a figura de um escravizado idoso. A maioria, porém, desconhecia qualquer pormenor ou detalhe acerca do preto-velho com quem conversava. Ao serem inquiridos acerca das histórias de vida dessas entidades, grande parte mencionava características mais genéricas, aproximando-os à imagem dos castigos sofridos e dos ensinamentos advindos desse período de dor. Essa primeira impressão causada pelas entrevistas deixa entrever um segundo silenciamento no processo

de construção dos pretos-velhos umbandistas: a ausência, à primeira vista, de maior particularidade ou pessoalidade na concepção dessas entidades. Essa generalização nos remete a uma análise empreendida por Aleida Assmann (2011, p. 48) acerca dos monumentos aos “soldados desconhecidos”. A pesquisadora retoma Benedict Anderson ao tratar do tema: “[...] esses túmulos sem almas imortais nem restos mortais identificáveis dentro deles estão carregados de imagens *nacionais* espectrais [...]” (ANDERSON apud ASSMANN, 2011, p. 48). Em nota de pé de página a autora ainda esclarece a teoria de Anderson que aproxima o nacionalismo ao culto aos mortos, mencionando a inconcebível existência de um monumento dedicado, por exemplo, ao “marxista desconhecido”.

Seguindo com Assmann (2011, p. 66), percebemos que esses monumentos ao soldado desconhecido possuiriam duplo movimento. Paralelamente à expressão física de uma memória nacional, eles não cumpririam, na prática, ato algum de memorização, contribuindo, somente, para lembrar uma parcela anônima e desconhecida da coletividade – ainda que socialmente necessária à idealização de uma identidade/coletividade nacional. Em outras palavras: *recordariam um esquecimento*. O desconhecimento dos pormenores e detalhes acerca das narrativas pessoais dos pretos-velhos, bem como a atribuição de características genéricas na descrição dessas figuras vai ao encontro dessa percepção. Lança-se luz sobre uma parcela historicamente marginalizada e olvidada da sociedade brasileira, favorecendo a construção de um sentido de coletividade a partir de um *passado* (e, por que não, *antepassado*) *comum*.

A dimensão do *poder*, entretanto, permeia novamente essa construção. Ao generalizar e coletivizar sobremaneira as experiências e vivências desse escravizado idoso, dificulta-se uma identificação mais profunda. Uma boa maneira de se observar isso, passa pela forma como os pretos-velhos são nomeados. A despeito de possuírem nomes próprios, há uma repetição e generalização muito grande dessas alcunhas, sendo utilizado, ao invés de sobrenome, um referencial de lugar, sempre precedido por uma denominação de parentesco. Por exemplo: Vó Maria Conga, Pai José de Angola, Pai João do Congo. Acerca desse tema, Assmann (2011, p. 66) destaca que “[...] a lembrança do nome próprio é um privilégio altamente exclusivo[...]”²⁴. Rodrigo Weimer (2013) teve a sensibilidade de perceber nas entrevistas que realizou acerca das memórias do cativo em Morro Alto, Rio Grande do Sul, que os narradores usualmente se referiam aos antepassados ou conhecidos que foram escravizados de maneira genérica, sem nomeá-los especificamente, sobretudo ao referenciarem experiências de dor e sofrimento:

[...] quer por desejar afastar tal experiência negativa da memória familiar, quer por procurar erigir o caráter de sua família para além de uma realidade de vitimização, ou ainda por associar a existência subjetiva a aspectos

positivos. O castigo físico, portanto, é um aspecto *inominável* da realidade escravista. (WEIMER, 2013, p. 137).

Salientamos, entretanto, que apesar das generalizações e repetições nos nomes, um fator deve ser destacado. Segundo Sílvia Lara (1988, p. 204) o batismo cristão passava a identificar o escravizado a partir de “[...] três características básicas: seu nome cristão, sua origem (ou “nação”) e seu senhor.” Conforme mencionei em pesquisa anterior (REZENDE, 2017, p. 85), esse costume acaba transparecendo de maneira bastante nítida na forma como os pretos-velhos se apresentam, com a ressalva que o nome do senhor desaparece. Essa supressão pode indicar, quiçá, a possibilidade de um silenciamento minimamente positivo, representando uma potencial libertação desses antigos escravizados.

Para finalizar, propomos vislumbrar os pretos-velhos desde um outro ângulo, sem perder de vista a temática do silenciamento. Como apontado por Pollak (1989), memórias são alvos de disputa constante entre o que ele denomina de “sociedades englobantes” e “grupos minoritários”. Concomitantemente a esses silenciamentos relativamente perversos que emergem do processo de construção dos pretos-velhos, não se pode negar que a sua presença nos terreiros e sua relevância social para aqueles que os frequentam e para a umbanda de maneira geral constitui-se enquanto uma quebra de uma ética do silêncio²⁵ relativa ao passado escravista. Nesses ambientes a memória dos tempos do cativeiro “[...] continuou sendo referencial identitário, político e religioso importante.” (ABREU, 2017).

A delicada tessitura da memória e do esquecimento: um bálsamo de cultura popular

Caminhando para a conclusão dessa discussão acerca da memória, retomamos o dilema imposto pelo conto de Borges apresentado anteriormente: afinal, quão necessário e relevante seria o esquecimento para a memória? As alternativas de respostas a esse questionamento são diversas. Optamos, contudo, pela viela que nos permite compreender tanto os atos de recordar como os de olvidar a partir de uma mesma ótica e direção: procedendo do presente em direção ao passado. Nossas indagações, tal como exposto por Myrian Sepúlveda Santos, não tratam de “[...] investigar o passado através da memória, mas de procurar compreender o presente a partir das reconstruções que são feitas do passado.” (SANTOS, 2003, p. 275).

As formas como os pretos-velhos são construídos atualmente nos terreiros umbandistas nos oferecem excelente instrumento de análise do cenário atual, das formas como as memórias da escravidão são criadas hoje. As opções entre que elementos rememorar ou esquecer são elaboradas diariamente e estão sujeitas a mudanças ao longo

do tempo, ainda que lentamente. Ao estudar a memória do cativo na América Central, Carrie Viarnes, mencionou que:

Espiritistas²⁶ se esforçam em memorizar seus ancestrais e as experiências que eles teriam vivenciado, o que sugere que há algo da história que eles sentem necessidade de documentar, representar e recordar numa base diária tanto em rituais públicos quanto nos altares domésticos. (VIARNES 2010, P. 325)²⁷.

Tendo como base essa passagem, temos uma pista para compreender as formas de tessitura das memórias. Considerando que Funes só possa existir no mundo mágico de Borges, percebemos que o esquecimento é, inevitavelmente, parte indissociável de todo processo de memorização. Retomemos outra narrativa da literatura mundial com alto poder explicativo acerca da memória: a de Penélope, esposa de Ulisses, cuja história é narrada na Odisseia de Homero. É como se todos nós tecêssemos, sempre que nos fosse demandado, uma tela acerca de determinado passado, desfazendo-a em seguida. No dia seguinte, quando nova rememoração nos fosse demandada, poderíamos usar o mesmo material, mas a tela já não seria a mesma. Nossa visão sobre o passado já teria se modificado. Eventuais constrangimentos externos a nós também poderiam influir de maneira distinta naquilo que seria ou não colocado no tecido. Grandes mudanças na tela podem levar muito tempo para serem percebidas, mas elas seguem ocorrendo.

E é justamente nesse laborioso equilíbrio entre o *lembrar*, o *esquecer* e o criar que se sustenta a potência memorialística dos pretos-velhos nos terreiros umbandistas. Para além dos pormenores de sua construção, não podemos nos “esquecer de lembrar”²⁸, todavia, da relevância que possui essa leitura de um passado escravista. Conforme mencionado por Aleida Assmann:

A clarividência de que nunca se concluem a interpretação e a transformação do passado não pode conduzir à negação da indisponibilidade, da conclusividade e do caráter vinculativo da injustiça em curso e do sofrimento vivido, tampouco dos efeitos de uma marca impingida. (ASSMANN, 2011, p. 283).

Relativizar os processos de elaboração memorialística acerca de um passado escravista não apaga o trauma cultural provocado por ele. A ferida social engendrada por algo que de fato ocorreu está dada. As atividades mnemônicas acerca desse passado acabam por se constituir enquanto uma maneira de se lidar com o trauma²⁹. Mônica Souza (2007) denomina os pretos-velhos de *bálsamo* de cultura popular. Tendo em conta as

propriedades cicatrizantes da planta, entendemos que esta alcunha se ajusta impecavelmente a eles.

Recebido em: 02/08/2018

Aprovado em: 04/12/2018

NOTAS

¹ Neste caso específico duplamente memorialística: minha, que estou narrando/retratando a cena e das próprias pessoas envolvidas que buscam recriar um cenário do passado tendo como base suas referências do presente.

² Giras é como são usualmente denominados os rituais umbandistas. Nas giras de atendimento determinados espíritos, como os pretos-velhos, são chamados para conversarem, orientarem e auxiliarem os consulentes –que são pessoas que visitam os terreiros em busca desse atendimento.

³ O termo *filho da casa* ou *filho de santo* é usualmente aplicado para se referir a todas aquelas pessoas que foram batizadas e fazem parte, de maneira “oficial” do terreiro.

⁴ O ritual de acender velas em determinados locais do terreiro, orar em silêncio e realizar oferendas para seus espíritos protetores –ou *guias*- é usualmente resumido no verbo *firmar*. Todas essas ações auxiliariam os filhos da casa a *firmarem* sua mente, seu corpo e seu espírito para trabalharem na casa.

⁵ *Assembleia* é o termo normalmente empregado para se referir ao grupo de pessoas que visita o terreiro em busca de atendimento, sem qualquer vínculo mais próximo com a casa.

⁶ Os *pontos* são entendidos no sentido literal como *pontos de contato* entre os mundos dos vivos e dos mortos. Seriam responsáveis por criar portais que permitem a comunicação entre essas realidades: através das canções que são entoadas para convocar as entidades, firmá-las em terra ou se despedir das mesmas (os chamados *pontos cantados*) ou através de signos que são grafados no chão (os *pontos riscados*).

⁷ Resumos dessa narrativa podem ser encontrados em praticamente todos os textos que versam sobre a memória, como, por exemplo, em Seligmann-Silva (Org.); 2003, Bresciani; Naxara (Org.); 2014 e Assmann; 2011.

⁸ O médium que declarava recebe-lo faleceu em 2016, antes que eu pudesse entrevista-lo.

⁹ *Domination is inscribed on the body as physical marks of chronic suffering and acute trauma. The crippling effects of labor and hunger, and the sadism written in the idiom of convulsions and brain damage shape the preto velho's body, producing the posture of an individual worn by accusation.*

¹⁰ Conforme muito bem destacado por Rodrigo Weimer (2013, p. 13), “[...] cabe à sensibilidade do estudioso avaliar quando se trata de ‘esquecimento’ ou quando se pode considerar, propriamente, um ‘silêncio’ [...]”.

¹¹ RIOS; MATTOS, 2005. WEIMER, 2013. ASSUNÇÃO, 2011. ANDRADE, 2015.

¹² [...] *opère une inversion symbolique de l'ordre social brésilien en attribuant des pouvoirs magique à ces figures subalterns.*

¹³ Originalmente a religião operária de modo a canalizar as vozes que fundamentariam a identidade nacional brasileira. Considerando, contudo, nossos estudos no Uruguai, entendemos que ela estaria passível de ser modificada de modo a se adequar aos contextos onde está se desenvolvendo, em termos regionais e nacionais. Encontramos relatos (difícilmente verificáveis), por exemplo, de outorga de maior relevância aos caboclos no norte do Brasil, dos pretos-velhos em Minas Gerais e dos exus e pomba-giras na cidade do Rio de Janeiro. Em termo internacionais, encontramos entidades que são aparentemente “exclusivas” dos terreiros uruguaios: os “africanos”, por exemplo. Outro exemplo são os caboclos. Conversamos com médiuns que diziam incorporar caboclos *charruas*, tribo que habitava o país no período pré-colonial e foi praticamente dizimada pelos espanhóis.

¹⁴ Recipiente em forma de cuia onde são depositadas as bebidas oferecidas aos pretos-velhos. O nome é, provavelmente, em referência ao fruto do coitezeiro (matéria-prima para a confecção desse objeto).

¹⁵ Os altares umbandistas mais tradicionais possuem sete degraus, cada qual representando uma das linhas da religião (Figura 4). No posto mais alto encontra-se Jesus/Oxalá. Nos dois degraus seguintes, São Cosme e São Damião/Ibeji e Nossa Senhora da Conceição/Iemanjá. Seguidos por São Sebastião/Oxóssi e São Jerônimo/Xangô; e finalmente, por São Jorge/Ogun e São Cipriano/Yorimá.

¹⁶ Há uma vasta bibliografia acerca desse tema, como Roger Bastide (1985), Vagner Gonçalves Silva (2005).

¹⁷ [...] pretos velhos must be understood within the deeply Catholic context of Umbanda ethos.

¹⁸ A autora empreende a pesquisa com: umbanda, candomblé, barquinha, um grupo mais próximo ao karedecismo e um grupo de estudos espiritualistas.

¹⁹ SOUZA (2006), DIAS (2011), HALE (1997), NUNES-PEREIRA (2006), SANTOS (1999), ALKMIN; LOPÉZ (2015).

²⁰ Na terminologia empregada por Hebe Mattos (2017).

²¹ Para o caso dos pretos-velhos umbandistas ver REZENDE (2017).

²² Título baseado em Aleida Assmann, 2011, p. 66.

²³ *Tracking the power.*

²⁴ Salientamos que nesse tópico a autora desenvolve uma análise magistral daquilo que chama de “[...] caso clássico de amnésia estrutura [...]” com relação à relevância das mulheres nas teorias sobre a memória e à história.

²⁵ Retomando expressão empregada por Hebe Mattos e Martha Abreu (2011).

²⁶ A autora se refere dessa maneira a todos os adeptos de um espectro religioso afro-americano cuja base esteja na presença de espíritos.

²⁷ *Espiritistas attempt to memorialize their ancestors and the experiences they lived through, which suggests that there is some part of history they feel they need to document, to represent, and to recall on a daily basis in both public processions and on their home altars.*

²⁸ Seligmann-Silva (2003, p. 76).

²⁹ O que tampouco reduz a enorme relevância de outros instrumentos necessários, como as políticas afirmativas e de reparação.

REFERÊNCIAS

ABREU, Martha. *Da senzala ao palco: Canções escravas e racismo nas Américas, 1870-1930*. Campinas: UNICAMP, 2017.

ALENCAR, José de. *O tronco de Ipê*. São Paulo: Rideel, 2009.

ALKMIN, Tânia; LÓPEZ, Laura Álvarez. Registros da escravidão: as falas de pretos-velhos e de Pai João. *Stockholm Review of Latin American Studies*: Estocolmo, nº 4, mar. 2009, p. 37-47. Disponível em:

<<http://www.iel.unicamp.br/projetos/afrolatinos/Alkmim&LopezSROLAS2009.pdf>>. Acesso em: 29 nov. 2015.

ANDRADE, Marcos. Memória oral do cativo na região da antiga comarca do Rio das Mortes: Carrancas – Minas Gerais. *7º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional*, Curitiba, p. 1-12, mai. 2015.

ASSMANN, Aleida. *Espaços de recordação: formas e transformações da memória cultural*. Campinas: UNICAMP, 2011.

ASSMANN, Jan. Memória comunicativa e memória cultural. *Revista História Oral*: Rio de Janeiro, v. 19, n.1, 2016. Disponível em: <<http://revista.historiaoral.org.br/index.php?journal=rho&page=article&op=view&path%5B%5D=642>>. Acesso em 10 maio 2018.

ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. A memória do tempo de cativo no Maranhão. *Revista Tempo*, Niterói, v. 15, n. 29, jan. 2011. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/tem/v15n29/04.pdf>>. Acesso em: 12 set. 2016.

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

BORGES, Jorge Luis. *Ficciones*. Madrid: Debolsillo, 2011.

BRESCIANI, Stella; NAXARA, Márcia (Orgs.). *Memória e (res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2014.

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

CONCONE, Maria Helena Villas-Boas. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

DIAS, Rafael de Nuzzi. *Correntes ancestrais: os pretos-velhos do Rosário*. 2011. 310 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, Ribeirão Preto, 2011.

ELIADE, Mircea. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: WMF Martins Fontes Ltda, 2016.

EYERMAN, Ron. Cultural trauma: emotion and narration. *The Oxford handbook of cultural sociology*, jun. 2017. Disponível em: <<http://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780195377767.001.0001/oxford-hb-9780195377767-e-21>>. Acesso em 21 mar. 2018.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Memória, História e Testemunho. In: BRESCIANI, Stella; NAXARA, Márcia (Orgs.). *Memória e (res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2014.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2006.

HALE, Lindsey Lauren. Preto velho: resistance, redemption and engendered representations of slavery in a Brazilian possession-trance religion. *American Ethnologist*, v. 24, n. 2, maio 1997, p. 392-414. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/646756>>. Acesso em 12 abr. 2017.

HUYSEN, Andreas. *Culturas do passado-presente: modernismos, artes visuais, políticas da memória*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes antropológicos*, v.18 n. 37, Porto Alegre, jan-jun. 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832012000100002>. Acesso em 10 mai. 2017.

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

MAGGIE, Yvonne. *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MATTOS, Hebe Maria. Passados sensíveis (sobre a polêmica em torno de Vazante, filme de Daniela Thomas). *Conversa de historiadoras*, Niterói, out. 2017. Disponível em: <<https://conversadehistoriadoras.com/2017/10/01/passados-sensiveis-sobre-a-polemica-em-torno-de-vazante-filme-de-daniela-thomas-contem-spoilers/>>. Acesso em 20 jun. 2018.

_____. Abreu, Martha. Remanescentes das comunidades dos quilombos: memória do cativo, patrimônio cultural e direito à reparação. *Iberoamericana*, v. 11, n. 42, 2011. Disponível em: <<https://journals.iai.spk-berlin.de/index.php/iberoamericana/article/view/529>>. Acesso em: 10 mai. 2018.

NUNES-PEREIRA, Sérgio Henrique. *É meu avô, ora!* Um estudo sobre pretos-velhos no imaginário social brasileiro. 2006. 119 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Rio de Janeiro, 2006.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989. Disponível em: <http://www.uel.br/cch/cdph/arqtxt/Memoria_esquecimento_silencio.pdf>. Acesso em: 15 jun. 2014.

PORTELLI, Alessandro. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (Org.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

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

REZENDE, Livia Lima. *Força africana, força divina: a memória da escravidão recriada na figura umbandista dos pretos-velhos*. 180 f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de São João del-Rei, Programa de Pós-graduação em História, São João del-Rei, 2017.

RIOS, Ana Lugão; MATTOS, Hebe. *Memórias do cativo: família, trabalho e cidadania no pós-abolição*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

ROUGEON, Marina. Les pretos-velhos dans l'umbanda: un culte brésilien aux ancêtres et aux esprits d'esclaves. *Anthropologie et Sociétés*, Quebec, v. 41, n.1, 2017, p. 281-315.

SANTOS, Eufrazia Cristina Menezes. *Preto velho: as várias faces de um personagem religioso*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas na Universidade Estadual de Campinas, 1999. 189 f. Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000171140&fd=y>>. Acesso em: 4 mar. 2016.

SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. História e memória: o caso do Ferrugem. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 23, n. 46, p. 271-295, 2003. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-01882003000200012>. Acesso em 10 mai. 2018.

SELIGMANN-SILVA, Márcio (Org.). *História, memória, literatura: o testemunho na era das catástrofes*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003.

SILVA, Eduardo; REIS, João José. *Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SILVA, Woodrow Wilson da Matta e. *Umbanda de todos nós*. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1992.

SOUZA, Mônica Dias de. *Pretos-velhos: oráculos, crença e magia entre os cariocas*. 2006, 252 f. Tese (Doutorado em Sociologia e Antropologia)-Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006.

_____. Escrava Anastácia e pretos-velhos: a rebelião silenciosa da memória popular. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). *Imaginário, Cotidiano e Poder: memória afro-brasileira*. São Paulo: Summus / Selo Negro, 2007.

STOWE, Harriet Beecher. *A cabana do Pai Tomás*. Rio de Janeiro: Bruguera, 1966.

TROUILLOT, Michel. *Silencing the Past: power and the production of History*. Boston: Beacon Press, 1997.

WEIMER, Rodrigo de Azevedo. *A gente de Felisberta: consciência histórica, história e memória no litoral rio grandense no pós-emancipação (c. 1847-tempo presente)*. 2013. 467 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal Fluminense, 2013.

VIARNES, Carrie. *Muñecas and memoryscapes: negotiating identity and history in Cuban Espiritismo*. In: APTER, Andrew; DERBY, Lauren (Ed.). *Activating the past: history and memory in the black Atlantic World*. Cambridge Scholars Publishing: Newcastle, 2010. huysen