

“Vovó não quer casca de coco no terreiro para não lembrar do tempo do cativoiro”. Memória e mediação nos terreiros de umbanda

«*Vovó não quer casca de coco no terreiro para não lembrar do tempo do cativoiro*».
Memoria y mediación en los *terreiros* de umbanda

“*Vovó não quer casca de coco no terreiro para não lembrar do tempo do cativoiro*”.
Memory and mediation in the umbanda terreiros

AUTOR

Claudia Antonangeli*

claudia.antonangeli@hotmail.it

* Mestre em Antropologia cultural, Etnologia e Etnolinguística pela Universidade Ca' Foscari (Itália).

RESUMO:

As reflexões apresentadas neste artigo propõem uma leitura etnográfica do culto afro-brasileiro da umbanda, a partir de sua vertente política. Durante a cerimônia religiosa, alguns adeptos incorporam entidades espirituais que remetem a figuras sociais típicas da história brasileira, por exemplo, caboclos e pretos velhos, que remetem ao extermínio de indígenas e à escravização de africanos. O objetivo do texto é mostrar como, através do momento ritual da incorporação, o culto da umbanda funciona enquanto estratégia de memória, encenando aspectos do passado colonial e escravocrata do Brasil. Aliás, o retorno destes espíritos nos corpos dos médiuns vincula esses corpos à matriz africana, independentemente da cor da pele, criando assim narrativas novas que permitem superar uma concepção estigmatizante e racista da pessoa. Então, o campo da religiosidade pode ser interpretado como uma arena de negociação identitária, na qual as entidades espirituais aparecem no papel de mediadores.

RESUMEN:

Las reflexiones presentadas en este artículo proponen una lectura etnográfica del culto afrobrasileño de la umbanda, en su vertiente política. Durante la ceremonia religiosa, algunos adeptos incorporan entidades espirituales que remiten a figuras sociales típicas de la historia brasileña, como por ejemplo *caboclos* y *pretos velhos*, que aluden al exterminio de indígenas y a la esclavización de africanos. El objetivo del texto es mostrar cómo, por medio del momento ritual de la incorporación, el culto de la umbanda funciona como estrategia de memoria, escenificando aspectos del pasado colonial y esclavista de Brasil. Además, el regreso de estos espíritus en el cuerpo de los médiums vincula estos mismos cuerpos a la matriz africana, independientemente del color de la piel, creando así nuevas narrativas que permiten superar una concepción estigmatizante y racista de la persona. Entonces, el campo de la religiosidad puede interpretarse como una arena de negociación identitaria, en la cual las entidades espirituales aparecen en el papel de mediadores.

ABSTRACT:

The reflections presented in this article intend to propose an ethnographic reading of the Afro-Brazilian cult of Umbanda, in its political aspect. During the religious ceremony, some adepts incorporate spiritual entities that refer to typical social figures of Brazilian history, such as *caboclos* and *pretos velhos*, who concern the extermination of Indians and the enslavement of Africans. The aim of the text is to show how,

through the ritual moment of incorporation, the cult of umbanda works as a strategy of memory, staging aspects of Brazil's colonial and slave past. In fact, the return of these spirits in the bodies of mediums links these bodies to the African matrix, regardless of the colour of the skin, thus creating new narratives that allow to overcome a stigmatising and racist conception of the person. Then the field of religiousness can be interpreted as an arena of identity negotiation, in which spiritual entities appear in the role of mediators.

1. Introdução

Muitos foram os autores que se dedicaram ao estudo da umbanda, culto afro-brasileiro cujo mito de fundação coloca seu nascimento oficial nos anos 1920, no Rio de Janeiro, através da iniciativa do médium kardecista Zélio de Moraes (Brown, 1994). Muitos acadêmicos descreveram a recém-nascida religião como o êxito de um “branqueamento” das religiões negras (Ortiz, 1991, Bastide, 1971, Prandi, 1990, 2012, 2017), ou seja, uma acomodação seletiva entre dois polos fundantes: o Kardecismo de matriz europeia enquanto doutrina de salvação, por um lado, e o candomblé enquanto religião ritualística de manipulação do destino (Prandi, 1990), por outro, com o objetivo de criar um culto capaz de agradar o paladar da classe média urbana e de encarnar os novos valores republicanos. O que está no cerne desta reelaboração religiosa é um processo de valorização de elementos nacionais que levou à introdução no panteão umbandista de entidades espirituais como caboclos (espíritos de índios brasileiros) e pretos velhos (espíritos de idosos escravos negros), considerados os grandes precursores da umbanda (Dias & Bairrão, 2011).

A interpretação das entidades como representações de figuras sociais típicas da realidade brasileira (não apenas índios e escravos negros, mas também nordestinos, marinheiros, malandros etc.), encaradas como símbolos fundantes da brasilidade (Concone, 1973), embora sustentada por muitos autores, é amplamente criticada e debatida. Os críticos contestam em particular o fato de considerar os atores espirituais como apenas produtos culturais, símbolos escolhidos pelos homens para representar aspectos da sociedade, numa visão antropocêntrica da religião. Espírito Santo (2016), por exemplo, propõe uma leitura das entidades da umbanda não como mera representação simbólica de arquétipos sociais, mas como espíritos ontologicamente constituídos pela capacidade de adquirir diferentes formas e que só “vestem”, neste caso, os arquétipos socioculturais do imaginário coletivo brasileiro. A questão do estatuto ontológico dos espíritos não será, entretanto, abordada no presente trabalho, pois o enfoque deste artigo é o papel que os espíritos – independentemente do que eles sejam – têm na vida dos adeptos, em particular no que diz respeito às questões dos conflitos “inter-raciais” e da reelaboração da memória da escravidão.

As reflexões aqui propostas derivam de uma pesquisa etnográfica realizada na cidade de Campinas (São Paulo, Brasil) entre fevereiro e agosto de 2018, para a dissertação de mestrado. Os dados apresentados emergem da frequência assídua de três terreiros de umbanda na periferia da cidade: o Terreiro da Vó Benedita, cujo pai de santo, Joãozinho, foi um dos interlocutores principais da pesquisa; o Terreiro de Mãe Joana Três Estrelas, no qual participei da festa dos pretos velhos; e o terreiro da Casa de Cultura Fazenda Roseira, liderado pela mãe de santo Alessandra, também protagonista da pesquisa, que cresceu no terreiro da Mãe Joana e recentemente abriu sua própria casa de culto¹.

2. “Se Palmares não existe mais, faremos Palmares de novo”: a “mentira” da abolição

No dia 13 de maio de 1888, a princesa Isabel assinou a Lei Áurea, estabelecendo, assim, o fim da escravidão no Brasil. Por essa razão, em todos os terreiros de umbanda do país, afirmou-se o costume de celebrar no mês de maio a festa dos pretos velhos, que voltam no plano terreno através dos médiuns, para atender os adeptos oferecendo-lhes sábios conselhos.

No terreiro da Mãe Joana a homenagem aos pretos velhos foi celebrada numa sexta-feira do quente outono brasileiro. Cheguei à festa como se chegasse a um aniversário, trazendo um bolo

PALAVRAS-CHAVE

Escravidão;
memória;
possessão;
mediação.

PALABRAS CLAVE

Esclavitud;
memoria;
posesión;
mediación.

KEYWORDS

Slavery; memory;
possession;
mediation.

Recibido:
27/05/2020

Aceptado:
28/03/2023

de fubá, que as ekedies² colocaram na mesa preparada para o buffet. Feijoada, farofa, quentão, canjica, arroz doce, as comidas favoritas dessas entidades, esperavam pacientemente seu momento sobre a toalha.

Antes de entrar na casa de umbanda é preciso passar pelo ritual da defumação, uma limpeza espiritual por meio da qual cada um dos participantes é preparado para a cerimônia, deixando de fora as energias negativas que pode trazer. O fumo da arruda e da guiné impregnam a roupa branca dos médiuns, ajudando-os a *firmar* seus pensamentos. Quando todos entraram, os ogãs, prontos frente aos atabaques, abriram a gira. As entidades espirituais não tardaram em se manifestar, curvando as costas dos seus “cavalos”, que de repente se tornaram velhos e trementes. “Hoje o atendimento não vai durar muito”, me disse Dona Maria, uma anciã do terreiro, “porque é a festa deles”. Os adeptos então tomaram um passe³ rápido, sentando-se nos banquinhos de madeira frente às entidades, cada um fechado numa conversa íntima acerca dos seus problemas. Pouco depois, os pretos velhos saíram da casa para ir ao jardim, com seu passo incerto e a ajuda da bengala. Cadeiras e banquinhos estavam postos em círculo para a janta e ao centro estava um fogo que esquentava a pele dos tambores sagrados.

A segunda parte da cerimônia era dedicada ao *jongo*, uma dança cuja origem provém dos africanos escravizados, reconhecida como patrimônio cultural do Brasil desde 2005⁴. Quando a roda começou, os pretos velhos estavam sentados nos banquinhos, olhando as saias floridas de chita rotar ao ritmo dos tambores e das palmas que os jongueiros batiam, na margem do círculo, acompanhando os cantos. A cada tanto se ouvia: “sapecá yaya!”, “sapecá yoyo!”, gritos com os quais respetivamente mulheres e homens entram na roda, substituindo a bailarina ou o bailarino nessa dança feita de movimentos suspensos entre a cumplicidade e a provocação, entre a sedução e a ameaça da luta. Aquela noite participaram da roda de jongo também os pretos velhos, dançando e cantando junto aos adeptos.

Sempre me chamou atenção a interação tão espontânea entre espíritos e seres humanos no contexto religioso afro-brasileiro: todos estão ali, comendo e dançando juntos, sem que isso provoque o mínimo turbamento em alguém. Por meio da *incorporação*⁵, as entidades espirituais se tornam humanas: adquirem um corpo, usam as mãos para comer seus pratos preferidos, falam, abraçam, mostrando assim a materialidade e a imanência do ultraterreno na cosmologia brasileira.

Entre a primeira e a segunda parte da cerimônia, aconteceu um fato singular: Alessandra, uma afiliada da casa, depois de ter desincorporado sua⁶ preta velha, caiu de repente em uma segunda e mais violenta incorporação. Seu corpo começou a se mover rapidamente no jardim, com os punhos cerrados em gestos de luta. A carne sacralizada da médium vibrava como eu nunca a tinha visto antes, hospedando a potente manifestação de Zumbi, o chefe do famoso quilombo de Palmares, fortaleza da resistência escrava no XVII século. A identidade do espírito que *baixou* na médium me foi sugerida pela canção que todos os presentes estavam cantando, com plena adesão emotiva: *Kizomba, festa da raça* de Martinho da Vila.

Trata-se de um samba enredo composto para o desfile de carnaval do Rio de Janeiro em 1988. Nesse ano decorria o centenário da abolição da escravidão no Brasil e a canção foi composta para celebrar a comemoração defendendo a luta contra o racismo, tudo menos superado. Aquela comemoração era ainda permeada pela ideologia propagandística da “democracia racial” dos anos 1930, baseada na suposta harmonia entre as “raças” – a branca, a negra e a indígena – como fundamento da nova identidade de nação mestiça, que o antropólogo Da Matta definiu: “o projeto reacionário de manter o *status quo*, libertando o escravo juridicamente, mas deixando-o sem condições de se livrar socialmente e cientificamente” (Da Matta, 1987, p. 69).

O texto da canção se abre com um agradecimento ao chefe de Palmares: “Valeu Zumbi, o grito forte dos Palmares, que correu terras, céus e mares *influenciando a Abolição*”. A grande relevância simbólica de Zumbi é aqui evidente na atribuição ao líder de uma espécie de paternidade mítica da Abolição – a suposta vitória dos escravos sobre os senhores –, que foi finalizada, na realidade, mais de dois séculos depois da sua morte. De fato, o quilombo, situado no atual estado de Alagoas, foi destruído em 1694 por uma expedição de bandeirantes⁷, depois de ter resistido por mais de 60 anos. Zumbi conseguiu então fugir da captura, mas foi preso e assassinado em 20 de novembro do 1695. Devido à ampla luta e mobilização do Movimento

Negro Unificado⁸, a data de 20 de novembro é hoje celebrada no Brasil como “Dia da Consciência Negra”, lembrando a morte do líder que se tornou o símbolo da liberdade e da resistência para os afrodescendentes.

Segundo a interpretação oficial, que atribui o fim da escravidão à lei assinada pela princesa Isabel, a vida de Zumbi teria muito pouco a ver com o evento da Abolição, definitivamente posterior. Porque, então, evocar a presença do chefe de Palmares durante uma homenagem aos pretos velhos, 130 anos depois do fim da escravidão?

O corpo da Alessandra, transformado pela irrupção do sagrado, estava se tornando naquele momento o suporte de uma contra narrativa acerca da libertação dos escravos: incorporando Zumbi, ela parecia dizer que a Abolição não foi uma concessão benévola do poder branco, mas o fruto de séculos de luta e resistência dos negros, da qual Zumbi dos Palmares é o principal representante. A Lei de 1888 foi, na verdade, apenas o resultado de um percurso secular de batalhas e pressões externas e internas, que levaram o governo a aceitar, aos poucos, o fim da escravidão. Com efeito, o espírito do chefe Zumbi, incorporado pela médium durante a homenagem aos pretos velhos, pareceu chegar para veicular uma outra representação do escravo negro: a do lutador que resiste à escravidão, um escravo forte, temido pelos senhores, muito diferente daquele submisso, humilde e acolhedor representado pelos pretos velhos.

Das diferentes representações do negro escravizado, expressadas no plano espiritual pelos pretos velhos, se ocuparam Dias e Bairrão (2011) numa revisão sistemática dos estudos sobre esta classe de entidades. O trabalho mostra que a maioria dos pesquisadores concorda em interpretar o preto velho como uma categoria espiritual que surge a partir de um processo de sacralização da figura do escravo negro (Souza, 2006), geralmente representado como bom, domesticado, capaz de resistir aos maus tratos e de perdoar, exemplo de humildade e moralidade cristã: um estereótipo do negro construído pelos brancos para tornar mais suave a escravidão (Bastide, 1971).

Porém, no imaginário coletivo existe também uma outra representação do escravo negro que mostra uma face diferente da história do cativo: aquela dos escravos guerreiros e feiticeiros, que fugiam, se rebelavam e lutavam com todas as suas armas para a liberdade. Essa ambiguidade no arquétipo do escravo negro é presente na figura dos pretos velhos, conceituados também como feiticeiros e as vezes confundidos com os exus numa “amalgama simbólica” que condensou num único personagem toda a referência aos aspectos, por assim dizer, ‘agressivos’ e ‘ressentidos’ que compunham a memória coletiva da população afro-brasileira” (Dias & Bairrão, 2011, p. 154).

O corpo da médium, possuído pelo espírito de Zumbi, parece então reafirmar esta parte da história da Abolição que vem ofuscada pela narrativa dominante branca, que costuma reduzir séculos de luta a uma assinatura. Mas não é tudo. Nos punhos serrados dos adeptos, que gritavam fervorosamente os versos da canção do Martinho da Vila, alimentando a descontrolada dança da Alessandra, não li apenas uma “revisão” histórica, mas também uma denúncia do momento presente, como se aquela contra narrativa ainda tivesse uma importante função social. Através da manifestação do espírito no seu corpo, a médium estava encenando uma história de sofrimento e resistência que é patrimônio comum e que pede para ser lembrada, porque conta uma luta que, na visão de muitos afrodescendentes, está ainda longe de ser vencida.

De fato, na percepção de muitos dos meus interlocutores, a Abolição foi uma mentira: a escravidão na realidade nunca acabou, porque nada foi feito para uma reintegração dos escravos no sistema laboral. De fato, conforme escrevem muitos historiadores (por exemplo Skidmore, 2010), após a Abolição, o governo da nova República adotou políticas de incentivo à importação de mão de obra europeia, obedecendo à ideologia do *branqueamento*, segundo a qual a grande quantidade de trabalhadores brancos iria aos poucos melhorar a “raça” dos brasileiros, com a esperança de que um dia os negros desapareceriam do seu patrimônio genético. Por conseguinte, os negros se encontraram na paradoxal situação de serem, em alguma medida, ainda mais desamparados enquanto libertos, no sentido em que não tinham onde morar e não conseguiam emprego.

A maioria da população negra ainda sofre condições econômicas e sociais precárias, além de ser muitas vezes vítima de discriminação racial e religiosa. Cito, a tal propósito, um trecho de uma entrevista feita no dia 8 de março 2018 a Joãozinho, pai de santo do terreiro da Vó Benedita:

C: Então a discriminação passa por um meio social?

J: Muito, muito.

C: Tipo, não sei, piadas...?

J: Quantos alunos negros estão onde você estuda⁹?

C: Poucos realmente.

J: Por que será? Têm que trabalhar, têm que ajudar a família. Eles não podem estudar porque têm que trabalhar. Ganham pouco. Se eles tivessem ganhado igual, iam pra faculdade. Está acontecendo agora, agora está mudando, têm mais gente estudando, mas é mínimo. Está acontecendo agora.

C: Mas, se são mais da metade da população, como pode ter essa rígida separação: negro pobre e branco rico? Como pode ser sempre assim?

J: Como eu te expliquei da outra vez, depois da abolição dos escravos, não deram condições para o negro trabalhar. Não deram condição, não tinha o que fazer, não tinha onde morar, não tinha como trabalhar. Quem veio de fora, o europeu, ele já veio com dinheiro, aí começou o problema. A minha família veio para cá, a minha família veio da Itália. Ganhou terra, ganhou animal e ganhou dinheiro para trabalhar. E aí? E o negro? Nada.

C: Por que o governo deu terra para os imigrantes?

J: Era a lei. Foi a lei da época. Quem vier para cá agora ganha terra... porque a abolição da escravidão foi uma mentira, foi uma forma de enganar todo mundo. Continuou igualzinho porque o negro tinha que trabalhar para ganhar comida. Não pagavam o negro, pagavam comida para ele sobreviver (8 de março, Campinas).

Estas passagens da entrevista mostram como, para Joãozinho, a interpretação da história vista pela situação atual – o que Gorender (1990) chamaria de: “juízo contemporâneo do fato histórico¹⁰” – é a chave de leitura da sociedade brasileira contemporânea, que de fato apresenta barreiras étnicas e sociais muito mais rígidas do que a ideologia do “todos juntos e misturados” gostaria de deixar pensar.

Uma das causas da divisão entre brancos e negros provém da instrução pública, à qual o pai de santo faz referência quando fala da universidade, mencionando implicitamente a questão das cotas raciais: “está acontecendo agora”. O baixo investimento no setor da educação faz com que a escola pública tenha poucos recursos, tornando difícil garantir uma boa qualidade de preparação dos alunos, enquanto as famílias mais ricas – a grande maioria das quais são brancas – inscrevem seus filhos nas escolas privadas. Se agregarmos a isso o fato que nas famílias negras é muito comum o abandono escolar, devido à necessidade de trabalhar, vemos como a ausência de políticas de incentivo à instrução de todos os cidadãos, em particular os que têm menores recursos econômicos, cria uma clivagem social entre brancos e negros que alimenta a desigualdade e limita a presença dos negros em posições de liderança do país.

Visando uma reparação histórica à desigualdade de oportunidades que sempre houve no Brasil, nos anos 2000, o Movimento Negro lançou um projeto que propunha às universidades reservar algumas vagas para estudantes afrodescendentes e indígenas. Como explica Ribeiro Corossacz (2005), os autores desta proposta identificavam no acesso a uma instrução de qualidade uma via privilegiada para a construção de uma efetiva paridade de oportunidades e para a promoção de uma igualdade real nas relações entre brancos e negros. De fato, as universidades públicas são gratuitas, mas as vagas são limitadas; o acesso acontece mediante aprovação de um processo de seleção exigente que, muitas vezes, exclui a população negra e pobre, historicamente desprovida de uma educação básica de qualidade. A política das cotas raciais se propõe então a democratizar o acesso ao ensino universitário, dando mais oportunidades aos estudantes negros e indígenas de passar no concurso, reequilibrando assim a situação discriminatória insita no sistema educacional¹¹.

O problema do racismo é ainda muito presente no Brasil contemporâneo e é frequentemente associado à discriminação religiosa: os adeptos às religiões de matriz africana são várias vezes percebidos como perigosos, feiticeiros e “primitivos” pelos não adeptos. Apesar da presença de leis específicas contra o racismo, é comum ouvir e ler de casos de discriminação no lugar de trabalho, ou mesmo na rua, chegando, nos casos piores, a ameaças, agressões físicas e incêndios de casas de culto¹².

Na sociedade brasileira, então, os negros ocupam ainda uma posição frágil, que abrange tanto o campo da educação, como vimos, quanto os âmbitos ocupacional e sanitário, onde eles têm que enfrentar a discriminação e os menores recursos socioeconômicos. Muitos ativistas que trabalham para mudar a situação falam de um racismo estrutural, que pertence tanto aos indivíduos, quanto às instituições. “A polícia mata jovem negro correndo, mesmo!”, me diz Alessandra numa conversa do 18 de abril, se referindo à atitude da polícia militar com os jovens negros da periferia, cujas vidas são tratadas com menor cuidado respeito às dos brancos.

3. O retorno do passado nos corpos e os espíritos mediadores

A adesão aos cultos de matriz africana por parte de muitos negros pode ser lida como uma forma de resistência à situação de desvantagem delineada até aqui: fazer parte do *povo do santo* significa afirmar a própria pertença a uma determinada comunidade, historicamente marginalizada e ainda alvo de atos discriminatórios, que se identifica através de uma herança comum e luta para ser reconhecida. A assunção pública da própria identidade religiosa se configura, então, como um ato político na medida em que faz parte da reivindicação de uma identidade negra, que é constantemente ameaçada na sua liberdade de expressão. Se reconhecer como negro e adepto aos cultos de matriz africana comporta escolher a parte dos sujeitos mais vulneráveis e enfrentar os perigos que provêm do estigma social que os define “macumbeiros”, “macacos” e “feiticeiros”.

Escolher, sim, porque, em alguma medida, assumir a própria *negritude* no Brasil é ao mesmo tempo uma escolha e uma imposição: ela depende, por um lado, da percepção que a pessoa tem de si mesma e daquilo que quer ser, e por outro lado, depende do olhar externo, que lhe atribui uma classificação racial independentemente das suas escolhas. Ser negro, de fato, não significa apenas ter a pele escura; aliás, o fenótipo, muitas vezes, abre a porta à diferentes possibilidades, devido ao alto nível de miscigenação genética que houve historicamente no país. Existem negros de olhos e cabelos claros, assim como existem pessoas de cabelos cacheados e pele escura que, dependendo do tom da tez, podem não ser consideradas negras, se elas não quiserem. Pois, como sabemos não existem critérios objetivos para a classificação “racial” das pessoas. Cito, à propósito, uma passagem muito significativa de uma conversa que tive com Alessandra no dia 8 de junho:

Aqui o que foi a maior tragédia foi a desconstituição identitária. Até hoje têm problemas. Nos países que sofreram *apartheid*, contudo que foi agressivo e ruim, essa questão da identidade não tem, é definida. Se houve mistura você é afro, ponto, acabou. Não tem discussão, não tem três pontinhos, não tem. É isso e fim. Nos países diaspóricos onde não teve *apartheid* isso não é fim, isso pode ser um monte de coisas. Então você pode se casar com um homem negro e, se o filho nascer idêntico a você, ele vai ser negro ou branco *de acordo com a identidade que você fortalecer nele*. Entretanto, independente da identidade que você fortalecer nele, toda vez que ele sair na rua vão tratá-lo como afrodescendente e aí que vira crise no nosso país. Porque, se a minha mãe é italiana e meu pai é negro, por que é que eu tenho que ser negro? (...) Aí vira tudo o que você ouve: um monte de casos de racismo, discussão étnico-racial sem solução, um monte de gente com falta de amor no coração, brigando um com outro, porque daí a culpa disso é da escravidão (Alessandra, 8 de junho, Campinas).

Se, por um lado, então, a “mestiçagem” no Brasil deixa amplas margens de escolha, mostrando como a assunção da própria negritude às vezes é um posicionamento político, por outro, esta é frequentemente imposta pelo olhar externo classificatório, independentemente de como a pessoa se sente.

A “raça”, bem como a “identidade”, é aqui entendida como uma categoria simbólica através da qual as pessoas pensam o “eu” e o “outro”; ela existe na maneira de olharmos para nós mesmos e, por conseguinte, para os outros. Como escreve Tatiana Petrovich Njegosh:

Saber que a raça não é uma categoria científica baseada numa “verdade” natural, mas uma categoria simbólica, não impede que ela opere e aja. A raça não existe, mas é evocada no trabalho invisível, familiar e cotidiano, da linguagem e da representação, verbal e icônica, privada e pública, pessoal e institucional, que traduz e renova, dia após dia, um fantasma cujos efeitos são mais que concretos (Njegosh & Scacchi, 2012, p. 17, tradução da autoria).

Assim, se reconhecer na adesão aos cultos de matriz africana, fortalecendo uma identidade negra, significa também se posicionar politicamente, assumindo o próprio papel na luta contra a marginalização da cultura afro-brasileira. Este posicionamento político se coloca na encruzilhada entre diversas perspectivas: a reflexão sobre si mesmos e o próprio passado, que leva à identificação com a comunidade dos afrodescendentes; o olhar externo estigmatizante; e a *ação das entidades espirituais* que os adeptos incorporam.

Nos estudos sobre cultos de possessão é frequente encontrar interpretações que atribuem aos espíritos e às divindades uma plena *agência*: eles agem por meio dos corpos dos seus “cavalos” e parecem expressar uma vontade própria, que supera e às vezes vence a dos médiuns. A umbanda não escapa a essa interpretação. São as entidades que escolhem os corpos nos quais elas querem se manifestar. A incorporação pode ser improvisada ou procurada através de um percurso de preparação mediúnic; pode acontecer fora de contexto ou, mais frequentemente, dentro de um lugar sagrado no momento adequado da codificação ritual, na presença dos *pais de santo* da casa; mas em todo caso os médiuns predispõem o corpo para os espíritos poderem – ou não – baixar neles.

As entidades da umbanda, como mencionado na introdução, são espíritos configurados a partir do imaginário coletivo afro-brasileiro, através do processo de sacralização de algumas figuras históricas; eles podem ser conceituados como arquétipos de personagens cruciais da história brasileira: velhos escravos negros que sofreram a opressão da senzala (os pretos velhos), índios dizimados e expropriados de suas terras, ou que resistiram à escravidão (caboclos), marinheiros que gastaram a vida nas águas do oceano para transportar os bens de um porto ao outro, boiadeiros do sertão, baianos que conservam no sangue toda a potência da diáspora africana, malandros, prostitutas¹³. Cada gira de umbanda encena um “pedaço” da história brasileira, especialmente a história colonial, produzindo narrativas novas e distintas.

Quais corpos são escolhidos para se tornar cenário dessa história? São sempre corpos negros aqueles autorizados a narrar o colonialismo, a escravidão e todos os traumáticos eventos que estão escritos na genealogia do país? Durante uma longa conversa com Alessandra, a médium me explicou a diferença entre uma abordagem centrada na dialética branco/negro e uma baseada no conceito de *matriz africana*:

C: Me chamou atenção a outra vez, que tivemos aquela conversa sobre patrimônio, que você disse que não dá mais para falar em branco e negro... por quê?

A: Porque a minha alma sente assim e eu sou guiada por ela. A minha alma me conduziu a um campo de estudo, de pesquisa, de possibilidades que me fez entender isso. (...) Isso está posto no meu doutorado, mas o meu doutorado não são quatro anos, meu doutorado é desde o dia que eu nasci. É tudo o que eu vivi, em diversas escalas. Uma coisa é o racismo. Outra coisa é uma matriz.

C: E nessa matriz você acha que também os brancos podem entrar ou não?

A: Então, eu reconheço que quando eu estou falando de matriz africana não estou falando de brancos e negros, porque tem brancos que são de matriz africana enquanto brancos, e tem negros que não são de matriz africana enquanto negros. *Tem muitos negros em corpos brancos. Como tem muitos brancos em corpos negros.* Por isso que eu penso que o estereótipo não dá conta, não dá conta. O fenótipo, o tipo de olho, a cor de pele, sozinho não dá conta; o que não desmente que quanto mais escura a minha pele, mais difícil é para mim. Isso é um dado, concreto, fato indiscutível. Uma pessoa, por mais negra que ela seja, num corpo branco, nunca vai sofrer o que eu vou sofrer no meu

corpo preto. Nunca. Em hipótese nenhuma nessa vida, nessa diáspora, ela vai saber o que é ser negro. Porque ela tem um fenótipo branco que não vai possibilitar para ela experiências vivenciadas, concretas, que aquele corpo negro vive e esse é o limite. E esse limite é intransponível. Agora, na essência, esse corpo negro e esse corpo branco não dá conta de discutir. Quando estou pensando na essência é quando eu levo o discurso, por exemplo, para o campo da fé, da religiosidade. *Se o preto velho, se Ogum, se essa energia, esse ancestral, que tem a ver com essa matriz africana, escolheu um corpo branco para se manifestar, enquanto ancestral, e eu tenho essa fé, quem sou eu para dizer que aquilo não é legítimo?* Não me cabe! Porque é um campo que não me cabe (18 de abril 2018, Campinas, destaque da autoria).

As palavras de Alessandra parecem indicar dois planos distintos: um seria o plano superficial, concreto, da pele, o outro seria o da “essência”; o racismo diria respeito ao primeiro, enquanto o conceito de matriz africana ao segundo. A “matriz” de algo é aquilo que constitui sua origem, seu fundamento ou seu princípio inspirador. A matriz africana, então, parece denotar a herança que a “mãe” África deixou no território brasileiro com a diáspora, criando imaginários onde os sujeitos podem se situar segundo a percepção que eles têm de si mesmos e da própria história familiar. Ela conecta os afrodescendentes a uma pátria imaginada, ecoando Benedict Anderson (1996), percebida como fonte inspiradora de um particular modo de existência, caracterizado por uma relação de proximidade entre terreno e ultraterreno, um conceito de família muito extenso, que inclui espíritos, e uma maneira comunitária de se relacionar à comida, à música, à dança.

“A matriz africana é um modo de fazer as coisas”, diz Alessandra, e esse modo pode pertencer tanto a corpos negros, quanto a corpos brancos. A “certificação” do pertencimento da pessoa à família espiritual da matriz africana é a sua relação íntima, corporal com as entidades, que escolhem aquele corpo, negro ou branco, para se manifestar “enquanto ancestrais”.

No contexto das religiões de matriz africana, “ancestralidade” é um conceito muito denso, matizado, que escapa a uma explicação unívoca, mas que poderíamos tentar definir como a raiz espiritual e cultural à qual a pessoa pertence, uma raiz sagrada, constituída pelos próprios antepassados, mas também pelas entidades espirituais e as divindades – no nosso caso, africanas – que fazem parte da história e da cosmologia da própria comunidade.

Numa análise sobre as várias faces dos pretos velhos na umbanda, Eufrázia Santos (1998) destaca como sua característica principal, para além das diferentes caracterizações, o fato de serem ancestrais:

O reconhecimento público das diferentes modalidades ou versões de preto velho existentes, respalda a sua construção como símbolo nacional. Gostaria de evidenciar, em particular, sua condição como ancestral, *uma ancestralidade definida pela hereditariedade social, física e cultural do negro brasileiro* (Santos 1998, p. 134, destaque da autoria).

Como salienta autora no que diz respeito aos pretos velhos, o conceito de ancestralidade parece estar ligado majoritariamente ao imaginário coletivo acerca da componente negra do país, sendo, como escrevem Dias e Bairrão, a população negra banto-descendente “o agente coletivo (o sujeito sociocultural)” que configura o “‘olhar para a realidade’ (cosmovisão) propriamente umbandista” e sendo a experiência da escravidão “a memória coletiva mais marcante historicamente e fundante identitariamente” para tal população (Dias & Bairrão, 2011, p. 148).

Na noção de ancestralidade se cria então uma espécie de sobreposição entre descendência biológica e descendência espiritual, mítica. De fato, quando os meus interlocutores falavam de “ancestrais” se referiam tanto aos mais velhos da comunidade (seus avós de sangue, mas também os pais de santo do terreiro), quanto às entidades espirituais que são reconhecidas como representantes da própria história (no caso da Alessandra, os antepassados jongueiros, os pretos velhos, os orixás e todos os que, de uma forma ou outra, a constituem como afrodescendente).

A ligação com a própria raiz sagrada é perpetrada e reforçada através da incorporação dos espíritos ancestrais, que assim afirmam a pertença da pessoa que possuem à família espiritual. Receber no próprio corpo um preto velho – e, como vimos, não é casual que Alessandra use esta entidade como exemplo – significa aderir à causa negra e fazer parte em alguma medida da história da diáspora africana; significa reconhecer que aquela história tem a ver consigo também, para além da cor da própria pele.

Pois a história conta relações, ainda mais quando se fala de colonialismo e escravidão, e não é possível, então, nem para os negros nem para os brancos, se achar estranhos a ela. Nesse sentido, poderíamos considerar as entidades espirituais como mediadores, de acordo com a definição que a antropóloga Miriam Rabelo toma emprestada de Latour para se referir aos orixás do candomblé: “os mediadores são entidades que participam elas mesmas da construção dos conteúdos que elas transportam, produzindo deslocamentos, traduções e transformações durante o percurso” (Rabelo, 2012, p.105).

Assim como, na interpretação de Rabelo, os orixás não são apenas intermediários ou projeções míticas das vontades dos médiuns, mas sim mediadores, cuja vontade sempre tem que prevalecer, também as entidades da umbanda são produtoras de significados novos e inquestionáveis para quem tem fé nessa forma de religiosidade. Elas obrigam a superar as barreiras raciais e, acolhendo brancos e negros no universo religioso da ancestralidade, vinculam uma noção de humanidade que incorpora as diferenças sem organizá-las em um sistema hierárquico que classifica as pessoas pela cor da pele. Quem tem fé não pode, então, se substituir ao divino determinando a inclusão ou exclusão dos fiéis na família ancestral, porque para fazê-lo deveria deslegitimar a relação carnal, mágica entre o espírito e o médium, negando um dos pilares da religião: o momento ritual da incorporação. É preciso então mover a questão da pele à “essência”.

Na “essência”, também quem tem a pele clara, e não sofre o racismo que sofrem os negros, pode se juntar à família ancestral, contanto que carregue o peso daquela história de opressão e marginalização que sempre acompanhou a presença dos afrodescendentes no país. Se tornar adepto dos cultos de matriz africana e, sobretudo, oferecer o próprio corpo como médium para os espíritos, é sempre o fruto de uma combinação entre escolher e ser escolhidos. A religiosidade se configura então como um campo de negociação identitária, onde por “identidade” se entende o suporte das diferentes narrativas que constituem a pessoa como sujeito.

4. A possessão como *mnemotécnica*

Como vimos, na cerimônia umbandista, os médiuns oferecem seus corpos para permitir a volta, no plano material, de figuras fundamentais da história brasileira: negros escravizados, indígenas, marinheiros, boiadeiros entre outros. O ápice ritual da incorporação possibilita o retorno do passado no presente, atuando um dos paradoxos característicos da possessão. Não se trata, porém, de um passado “qualquer”, mas sim de um passado selecionado: todas as *linhas* da umbanda se referem a personagens oprimidos, que viveram à margem da sociedade e que podem, por isso, ensinar alguma forma de resistência. A estas figuras marginalizadas, que encarnam os sofrimentos sobre os quais foi edificado o Brasil, a umbanda tenta devolver algo em termos de dignidade e valor, atribuindo-lhes um papel fundamental na contemporaneidade.

Aos caboclos, por exemplo, se pede que disponibilizem seus saberes ecológicos nativos sobre as plantas curativas da floresta para aliviar as dores dos fiéis e que sejam um exemplo de força e coragem no enfrentamento de situações opressoras; pois, como vários pesquisadores atestam (Ortiz, 1991, Brown, 1994, Concone, 2001, Dias & Bairrão, 2011, Rotta & Bairrão, 2012) eles são representados como os que conseguiram resistir à escravidão com o orgulho, a arrogância e a energia da juventude, que caracterizam o estereótipo do índio brasileiro das matas. Aos baianos se pede que ensinem a alegria e a “ginga” peculiares da representação dos nordestinos, símbolos, eles também, de resistência, mas de um tipo de resistência que remete mais à adaptabilidade, como aquela de um coqueiro que “dá em qualquer lugar”, como escrevem Costa Macedo e Bairrão (2011), e cujos frutos são duros e secos por fora, mas doces e molhados por dentro. Aos pretos velhos, enfim, é atribuído o papel de entidades acolhedoras, que aconselham os adeptos com sua sabedoria, para que eles aprendam a

perdoar, segundo uma prevalente representação do negro escravizado como humilde e submisso, conforme mostram Dias e Bairrão (2011) na sua revisão dos estudos sobre essas entidades, expressão de um conceito de resistência talvez mais próximo ao de resiliência e aos valores cristãos da caridade, perdão e bondade.

O culto ressignifica a fundamental presença destas figuras na história, operando uma espécie de inversão de sentido: agora são os “cavalos” – muitos dos quais são brancos – que se “submetem” às entidades, sendo possuídos por elas, para serem perdoados e aprenderem os saberes que foram destruídos. Mais uma vez, cito as palavras de Alessandra:

Caboclos... esse monte de antepassados... caboclos que com certeza têm nessa terra diaspórica, que foram assassinados, dizimados! Temos um compromisso com essa ancestralidade; eles eram os donos desse lugar, a gente foi chegando e fazendo um monte de coisas, destruindo tudo e agora fica assim? Não, nós temos que emprestar o nosso corpinho sim! Talvez prestar caridade inclusive com eles, para a gente aprender o que a gente destruiu (Entrevista de 8 de junho 2018, Campinas).

A umbanda pode ser interpretada, então, como um modo de recuperar um conhecimento e uma maneira de invocar os “fantasmas do passado” para voltar a falar dos traumas históricos que estão na base da construção do Brasil contemporâneo; para voltar a falar do colonialismo e da escravidão, ao mesmo tempo manipulando a história para lhe dar um rosto novo. A configuração das principais entidades da umbanda (caboclos e pretos velhos) como espíritos ancestrais, expressão respectivamente da raiz indígena e da raiz africana do Brasil, indica o propósito explícito do culto de reconhecer uma dívida cultural e moral com estas figuras históricas e de ressaltar faces do país muitas vezes obscurecidas pelo discurso das elites. Como declara a médium, emprestar o próprio corpo aos caboclos significa reconhecer os indígenas como donos da terra expropriada e, portanto, ancestrais do Brasil; assim como incorporar os pretos velhos significa ressaltar a importância dos escravos negros para o país, ainda que representados geralmente pelo estereótipo do negro submisso. Talvez seja também uma forma de lhes pedir perdão.

Como sugere Roberto Beneduce (2002), a possessão constitui uma estratégia da memória, que ele define “mnemotécnica”, ou seja, um instrumento que produz narrações por meio dos corpos, criando uma oportunidade para a acumulação de um “capital simbólico”. Na possessão, o corpo se torna cenário das mais incríveis magias: a transformação de um ser em outro ser, que se move através dos seus músculos e fala através da sua boca, e a fusão de passado e presente numa mesma pessoa. Ele se configura como “um lugar privilegiado da memória, um arquivo vivente, um lugar a partir do qual povos e culturas recordam, mostrando e ao mesmo tempo dissimulando a consciência dos eventos dos quais foram protagonistas, transformando a memória da violência sofrida” (Beneduce, 2002, p. 24, tradução da autoria).

No preciso momento em que os adeptos da umbanda cantam: “vovó não quer casca de coco no terreiro para não lembrar o tempo do cativo”¹⁴, aquilo que estão fazendo é exatamente chamar à memória o tempo da escravidão, enquanto comem com as mãos um punhado de farofa na casca de um coco seco. É nesse sentido que o culto da umbanda usa os corpos dos adeptos para cuidar de uma memória que não pode ser perdida e que, pelo contrário, precisa ser mobilizada para construir novas narrativas a partir de uma história compartilhada. Os corpos falam de passado, presente e futuro, desestabilizando o tempo linear na contínua reelaboração do trauma do colonialismo e da escravidão. Ainda nas palavras de Beneduce:

Os cultos de possessão ofereceram e continuam a oferecer talvez uma resposta, parcial, porém difusa, moderna, tomando conta dos indivíduos e da comunidade, de sua necessidade de afirmar uma identidade. Eles podem então ser interpretados não apenas como um disfarce, mas também como uma possível expressão à reação complexa e contraditória ao domínio colonial e às hegemonias culturais (Beneduce, 2002, p.115, tradução da autoria).

A voz dos oprimidos volta, invocada, no corpo dos médiuns – brancos ou negros – para manter viva a memória das violências que mancham a história do país; continuar a elaborá-las e cultivar *táticas* (De Certeau, 2001) de resistência ou de resiliência. Resistir significa combater o racismo e lutar para o próprio

- “VOVÓ NÃO QUER CASCA DE COCO NO TERREIRO PARA NÃO LEMBRAR DO TEMPO DO CATIVEIRO”.
MEMÓRIA E MEDIAÇÃO NOS TERREIROS DE UMBANDA ●
CLAUDIA ANTONANGELI

reconhecimento a partir de uma comum herança cultural; significa dizer *quem* eu sou para dizer *que* eu sou. Nesse sentido, o ritual religioso não é uma cerimônia mágica que isola do mundo e da história, mas, muito pelo contrário, é um instrumento social para mediar o mundo, construindo e reconstruindo identidades coletivas. Ao mesmo tempo em que a estão “cobrindo” no abraço do perdão, os pretos velhos estão falando daquela escravidão ainda não acabada.

NOTAS

¹ Os interlocutores citados neste artigo deram seu consentimento à própria identificação no texto e à identificação dos terreiros onde foi conduzida a pesquisa.

² As *ekedies* são oficiantes rituais, ajudantes dos médiuns quando incorporam as entidades espirituais.

³ *Tomar passe*, na concepção umbandista, significa “passar” pelo espírito, encontrá-lo de perto (enquanto está incorporado no médium) para receber boa energia através de seu toque e/ou do fumo do seu cachimbo, charuto ou cigarro de palha, dependendo de quem seja a entidade em questão. O passe faz parte do atendimento e tem o objetivo de reequilibrar energeticamente a pessoa, livrando-a das energias negativas que eventualmente traz consigo; é geralmente seguido por uma conversa com a entidade acerca dos próprios problemas, que podem dizer respeito à saúde física, psicológica e social, pois uma faz parte da outra.

⁴ O jongo foi reconhecido como patrimônio cultural do Brasil em 2005 pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) segundo os dados contidos em *Memória do Jongo: as gravações históricas de Stanley J. Stein*. Vassouras, 1949 (Mattos & Abreu, 2007). Muitas associações de jongueiros contribuíram à finalização desse processo de reconhecimento, em particular o Jongo do Sudeste. Na cidade de Campinas, um grande trabalho nessa direção foi feito pela comunidade de jongo Dito Ribeiro, situada na Fazenda Roseira, que é a protagonista do episódio etnográfico aqui narrado.

⁵ Uso aqui as palavras “incorporação” e “possessão” como sinônimos. Porém, prefiro a primeira enquanto “incorporação” é o termo utilizado no contexto da cerimônia umbandista, para indicar a “entrada” dos espíritos no corpo dos médiuns: através destes, as entidades *tomam corpo*.

⁶ Cada médium trabalha com um conjunto de entidades espirituais, geralmente uma de cada *linha* de espíritos que compõe o panteão umbandista; trata-se de entidades que têm uma história ligada a seu passado terreno e, portanto, não são as mesmas para cada médium. Os adeptos entrelaçam uma relação pessoal com os diferentes espíritos que incorporam e cada um possui o seu.

⁷ Os bandeirantes eram exploradores portugueses e brasileiros que participavam de expedições no interior do país (chamadas bandeiras), geralmente à procura de minas ou de pessoas para ser escravizadas.

⁸ O Movimento Negro Unificado (MNU) é um grupo de ativismo político, cultural e social, fundado em São Paulo em 1978 para lutar contra qualquer forma de discriminação racial e para afirmar a cultura de matriz africana no Brasil.

⁹ Aqui o pai de santo está se referindo ao meu período de estudo na Unicamp durante o trabalho de campo.

¹⁰ Comentando o Centenário da Abolição no Brasil, o autor escreve que, apesar das expectativas, a data não foi comemorada e ainda menos foi festejada; pelo contrário, as manifestações de praça e todos os eventos relativos à ocasião foram caracterizados por um tom de negação e recusa. Essa negação, segundo o historiador, precisa ser reconhecida como expressão de atitudes atuais criadas frente a situações atuais: o passado visto pela consciência da atualidade (Gorender 1990, p. 5). Trinta anos depois o Centenário, a situação não parece mudada: o 13 de maio do 2018, em Campinas, não teve nenhuma celebração para comemorar a Abolição, em contrapartida, parecia prevalecer a reivindicação do combate ao racismo que ainda impregna a sociedade.

¹¹ A proposta gerou opiniões discordantes, mas foi aceita por várias universidades, entre as quais, em 2019, a Unicamp de Campinas (São Paulo). A questão é complexa porque não é possível determinar critérios objetivos para definir a “raça” das pessoas, então a participação ao programa das cotas é determinada pela autoclassificação racial dos estudantes. O próprio conceito de “raça”, como sabemos, não é aceitável cientificamente, mas ainda funciona como categoria simbólica para descrever percepções e situações sociais.

¹² Durante a pesquisa de campo, pai Joãozinho me contou de alguns terreiros de umbanda e candomblé, cujos pais de santo eram amigos dele, que tinham sofrido incêndios dolosos em 2017. Nos meses que seguiram ao fim do meu trabalho etnográfico (agosto 2018), duas das três casas de culto que frequentei sofreram ameaças e ataques por parte de alguns evangélicos. Em particular, o Terreiro da Vó Benedita denunciou à Polícia Civil uma pedrada que atingiu a casa durante o culto um sábado à noite, na primeira semana de maio. O caso saiu também num artigo do 5/5/2019 no cotidiano on-line ACidadeOn: <https://www.acidadeon.com/campinas/cotidiano/cidades/NOT,0,0,1420674,/umbandistas+denunciam+pedrada+e+ameacas+em+terreiro.aspx>

¹³ Estas últimas duas entidades pertencem, na umbanda, à *linha de esquerda*, onde trabalham Exus e Pombagiras. Trata-se de personagens controversos, que estão na encruzilhada entre bem e mal e, talvez por isso, são protetoras dos caminhos e dos cruzamentos (é muito comum encontrar ofertas para eles nas esquinas das ruas). São espíritos que representam o resgate social porque na terra atuaram à margem da sociedade, sendo por exemplo malandros ou pequenos criminosos, no que diz respeito a Exu, e prostitutas ou ciganas, no caso da sua homóloga feminina, que é representada com rosas nos cabelos soltos e grandes brincos de argola.

¹⁴ Esta frase constitui o refrão de um ponto de umbanda muito conhecido, dedicado aos pretos velhos. Os pontos são cantos cerimoniais utilizados para homenagear as entidades espirituais e, ao mesmo tempo, chamá-las a participar da gira incorporando os adeptos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anderson, B. (1996). *Comunità immaginate. Origini e diffusione dei nazionalismi*. Roma: Manifestolibri.
- Bastide, R. (1971 [1960]). *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Edusp.
- Beneduce, R. (2002). *Trance e possessione in Africa. Corpi, mimesi, storia*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Brown, D. (1994 [1986]). *Umbanda. Religion and politics in urban Brazil*. Nova York: Columbia University Press.
- Concone, M. H. V. B. (1973). *Umbanda: uma religião brasileira*. Tese de doutorado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.
- Concone, M. H. V. B. (2001). Caboclos e pretos-velhos da umbanda. In R. Prandi (Org.), *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos, encantados* (pp. 281-303). Rio de Janeiro: Pallas.
- Costa Macedo, A., & Bairrão, J. F. M. H. (2011). Estrela que vem Norte: os baianos na umbanda de São Paulo. *Paidéia*, 21(49), 207-216.
- Da Matta, R. (1987). *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. Rio de Janeiro: Rocco.
- De Certeau, M. (2001). *L'invenzione del quotidiano* (M. Baccianini, Trad.). Roma: Edizioni Lavoro.
- Dias, R. N., & Bairrão, J. F. M. H. (2011). Aquém e além do cativoiro dos conceitos: perspectivas do preto velho nos estudos afro-brasileiros. *Memorandum*, 20, 145-176.
- Espírito Santo, D. (2016). Clothes for spirits: Opening and closing the cosmos in Brazilian Umbanda in HAU. *Journal of Ethnographic Theory*, 6(3), 85-106.
- Gorender, J. (1990). *A escravidão reabilitada*. São Paulo: Ed. Ática.
- Mattos, H., & Abreu, M. (2007). Jongo, registros de uma história. In L. S. Hunold, & G. Pacheco. *Memória do Jongo: as gravações históricas de Stanley J. Stein. Vassouras, 1949*. Rio de Janeiro: Folha Seca, Campinas: CECULT.
- Njegosh Petrovich, T., & Scacchi, A. (2012). *Parlare di razza. La lingua del colore tra Italia e Stati Uniti*. Verona: Ombre Corte.
- Ortiz, R. (1991). *A morte branca do feiticeiro negro. Umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense.
- Prandi, R. (1990). Modernidade com feitiçaria: candomblé e umbanda no Brasil do século XX. *Tempo Social*, 1, 49-74.
- Prandi, R. (2012). Axé em movimento no mercado religioso: umbanda em declino, candomblé em ascensão. *Anuac*, 1(2), 97-109.
- Prandi, R. (2017). *A dança dos caboclos. Uma síntese do Brasil segundo os terreiros afro-brasileiros*. Recuperado em 19 de maio de 2020, de https://reginaldoprandi.fflch.usp.br/sites/reginaldoprandi.fflch.usp.br/files/inline-files/A%20danca_dos_caboclos.pdf.
- Rabelo, M. (2012). Construindo mediações nos circuitos religiosos afro-brasileiros. In C. A. Steil, & I. C. de Carvalho. *Cultura, percepção e ambiente. Diálogos com Tim Ingold* (pp. 103-119). São Paulo: Terceiro Nome.
- Ribeiro Corossacz, V. (2005). *Razzismo, meticciano, democrazia razziale. Le politiche della razza in Brasile*. Soveria Mannelli (CZ): Rubbettino Editore.
- Rotta, R. R., & Bairrão, J. F. M. H. (2012). Sentidos e alcance psicológicos de caboclos nas vivências umbandistas. *Memorandum*, 23, 120-132.
- Santos, E. C. M. (1998). *Preto Velho: as várias faces de um personagem religioso*. Dissertação de mestrado, Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, SP, Brasil.
- Souza, M. D. (2006). *Pretos-velhos: oráculos, crença e magia entre os cariocas*. Tese de doutorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.
- Skidmore, T. (2010). *Brazil. Five centuries of change*. Nova York: Oxford University Press.