



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ -UFPI
PRÓ-REITORIA DE ENSINO DE PÓS-GRADUAÇÃO - PREPG
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS -CCHL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA DO BRASIL- PPGHB

SABRINA VERÔNICA GONÇALVES LIMA

AS FACES DA UMBANDA NO PIAUÍ: Política, festa e criminalidade (1960-1978).



TERESINA-PI
2017

SABRINA VERÔNICA GONÇALVES LIMA

AS FACES DA UMBANDA NO PIAUÍ: Política, festa e criminalidade (1960-1978).

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em História do Brasil, do Centro de Ciências Humanas e Letras da Universidade Federal do Piauí (UFPI) como requisito parcial para obtenção do título de mestre em História do Brasil.

Orientador: Prof^o. Dr^o. Solimar Oliveira Lima

TERESINA-PI

2017

FICHA CATALOGRÁFICA
Universidade Federal do Piauí
Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas e Letras
Serviço de Processamento Técnico

L732f Lima, Sabrina Verônica Gonçalves.
As faces da umbanda no Piauí: política, festa e criminalidade (1960-1978) / Sabrina Verônica Gonçalves Lima. – 2017.
152 f : il.

Dissertação (Mestrado em História do Brasil) – Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2017.
“Orientação: Prof. Dr. Solimar Oliveira Lima”.

1. Umbanda – rituais. 2. Umbanda – aspectos históricos. 3. Umbanda – institucionalização. 4. Religiões africanas – Piauí. I. Título.

CDD: 299.67

SABRINA VERÔNICA GONÇALVES LIMA

AS FACES DA UMBANDA NO PIAUÍ: Política, festa e criminalidade (1960-1978).

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em História do Brasil, do centro de ciências humanas e letras da Universidade federal do Piauí (UFPI) como requisito parcial para obtenção do título de mestre em História do Brasil.

Orientador: Prof^o. Dr^o. Solimar Oliveira Lima

Aprovado em, ____ de _____ de 2017.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Solimar Oliveira Lima (Orientador)
Universidade Federal do Piauí-UFPI

Prof. Dr. Antônio Evaldo de Almeida Barros (Examinador Externo)
Universidade Federal do Maranhão - UFMA

Prof. Dr. Francisco Alcides do Nascimento (Examinador Interno)
Universidade Federal do Piauí - UFPI

Prof. Dr. Mairton Celestino da Silva (suplente)
Universidade Federal do Piauí - UFPI

Teresina-PI
2017

AGRADECIMENTOS

Olhar a página em branco e pensar por onde começar foi muitas vezes o dilema diante da dissertação e é o também agora no momento de agradecer. O sentimento de gratidão é enorme, tentarei não ser injusta com ninguém. Agradeço acima de tudo a esse mundo fascinante da espiritualidade, tão diverso, tão grande, que ao ponto em que se encontra tão desconhecido e distante, se torna muitas vezes palpável diante de nossos olhos. Mundo povoado de seres maravilhosos, um Deus só, outros tantos deuses e deusas, orixás, exus, anjos, caboclos, pretos velhos, ciganas, animais, mestres, encantados, príncipes e princesas, plantas, mortos, vivos, o Todo! A esse mundo que move a todos nós de alguma forma, muito obrigada!

À minha mãe Luiza Maria, que sempre fez o impossível por nós. Aos meus irmãos Ricardo e Rafaela, pela torcida, amor, e apoio constantes especialmente à minha irmã Rafaela por ser minha companheira desde sempre, por me ouvir em todos os momentos e por ser a melhor amiga que eu posso ter. Às minhas tias Luzia e Lucineide por serem minhas mães diariamente durante todos esses anos. Aos primos Felipe e João Gabriel, este especialmente por ter me escolhido como segunda mãe, por ter se tornado meu primeiro filho de coração e por ter me ensinado o quanto é importante valorizarmos cada minuto com as pessoas que amamos. Às tias Lucimar e Leila por toda a força de sempre. Família, a conquista é minha e de todos vocês!

Agradeço ao meu orientador, Solimar Oliveira Lima, exemplo de pesquisador e amigo, por ter me acolhido como orientanda quando precisei, por todos os conselhos sempre certos e por me deixar tão livre em minhas escolhas. Agradeço aos professores do PPGHB, em especial aos que tive oportunidade de ser aluna nesse ciclo: Johny Santana de Araújo, melhor pessoa do CCHL; Teresinha Queiroz, por exalar tanta intelectualidade e dividir um pouco dela conosco; Edwar Castelo Branco, por ter proporcionado momentos em sala de aula onde pude crescer como professora; Alcides Nascimento, sem dúvida um dos melhores presentes que o mestrado me deu, exemplo de pesquisador, de sensibilidade, de amor pela história, obrigada por ter me ajudado desde o início desse trabalho e pelas preciosas sugestões na qualificação. Você merece todos os coraçõezinhos.

Agradeço também à professora Verônica Cavalcante do Programa de Pós em Antropologia, por toda a ajuda que me destes durante a disciplina, no exame de qualificação, mas acima de tudo na convivência, pessoa de bem, pesquisadora comprometida e que abraça a todos, você tem toda minha admiração! Também não posso deixar de mencionar a professora

Joanice Conceição, de quem tive o prazer de ser aluna e de conviver no finalzinho de sua estadia no Piauí, obrigada por todos os momentos de aprendizado, de parceria, de gargalhadas e, especialmente, por ter me apresentado o Candomblé tão de perto em nossa viagem à Salvador.

Agradeço à minha turma de mestrado, pelos inúmeros momentos de aprendizado e de crescimento intelectual que passamos juntos, vocês foram fundamentais nesse processo. De forma especial, agradeço à Elierson Moura, por quem aprendi a ter admiração e orgulho sem tamanhos; à Gigi (Lizianny Leal) nosso pontinho azul no universo, que dividiu comigo o amor pela língua francesa, pelos bons drinks e pela vida, obrigada por tudo!; à Pablo Carvalho, acredito que o mais parecido comigo de todos, tantas experiências semelhantes, tanta sensibilidade e sociabilidades compartilhadas, obrigada por ter sempre a palavra amiga, o conselho na hora, a cerveja ao alcance e a paciência comigo!; meu lindo amigo Vinicius Cardoso, obrigada pela parceria, torcida, cumplicidade, desejos, risadas, enfim tudo... você é incrível! À Rodrigo Queiroz, com quem dividi muitas experiências legais nesses dois anos, acho que foi tudo tão parecido pra gente né? Obrigada pelo companheirismo e confiança; minha gratidão também à querida amiga Nayane Costa, companheira pra todos os momentos, sempre à postos para nossos encontros de desafio, obrigada por ter escolhido a gente!

Agradeço à Lorena Maria por sempre estar à disposição para uma palavra amiga sobre nossos dilemas da vida e por nossos encontros mensais com as Amigas. Às outras integrantes de nosso grupo, Loriane Rocha, que foi uma ótima “aquisição” pra minha vida, divertida, competente, obrigada por dividir esse ano tão importante com a gente, não pudemos finalizar esse ciclo com você, mas você nos tem pra todos os outros que virão; Débora Cardoso, de quem tive a sorte de me reaproximar e me tornar best, ariana no sentido mais real do termo, obrigada pela sinceridade latente, por sua amizade verdadeira, pelo incentivo diário, eu adoro você! à Raquel Costa, por ter se tornado tão importante pra minha vida, como é bom poder contar com sua experiência, seus conselhos, sua amizade, foi ótimo conviver com você durante esse tempo!

Aos colegas do Colóquio Mundos da Escravidão, Agostinho Coe, Mairton Silva, Rodrigo Caetano, Raquel Costa, Débora Cardoso e Deborah Gonçalves com quem tenho a oportunidade de aprender todos os dias, de crescer como pesquisadora e como acadêmica. Obrigada também pelas preciosas sugestões ao texto de qualificação que me possibilitaram enxergar melhor meu objeto. Agradeço ao professor Antônio Evaldo Barros por prontamente ter aceitado participar da minha banca de defesa.

Agradeço aos meus queridos amigos do apt. 403: Igo Castro, Efigênia Barros, Hércules Júnior, Fernando Augusto Veloso, Raquel Cabral, Luiz Gomes, Hilda Damascena, Clara Vilma Melo e Susana Carvalho por terem me salvado nos diversos momentos que precisei, por terem me recebido de braços e corações abertos e por terem me ensinado muito sobre amizade. Vocês foram muito importantes em todo esse processo. Agradeço também a Monnallysa de Kássia e Annanda Costa por terem me aguentado nos dias de stress, por terem entendido esse momento tão peculiar em que eu me encontrava que impossibilitou que eu tivesse mais presente na vida dos lindos bebês que vocês trouxeram ao mundo.

Devo mencionar ainda o enorme aprendizado que meus alunos de Cultura Afro-Brasileira me proporcionaram durante meu estágio docente, onde pude aprender a contornar os desafios da sala de aula e onde pude dividir um pouco do que tenho aprendido nessa caminhada. Agradeço à querida Jardeane Noleto que além do melhor bolo de chocolate do CCHL compartilhou comigo muitas tardes nesses últimos dois anos. Agradeço a minha amiga e companheira de vida Keywellane Lima, pela torcida constante e amizade mesmo diante de minha ausência. Também à amiga Joana Neta por todos os debates acalorados realizados em nossas constantes trocas de áudios, nós sabemos que foi golpe amiga.

Finalmente agradeço ao meu amor Marcos Aurélio de Oliveira. Queria poder expressar em palavras tudo o sinto por você, seriam as mais lindas do mundo. Você foi essencial em todos os momentos dessa conquista. Você me ouviu explicar todos os assuntos que cairiam na prova escrita da seleção do mestrado, me ouviu ensaiar todas as minhas aulas, capítulos concluídos e apresentações de trabalho de todos os eventos que fui desde então. Você segurou minha mão e enxugou minhas lágrimas sempre que precisei. Você encarou todos os desafios comigo, como se fossem seus, assim como eu assumi todos os seus desafios. Quantas batalhas vencemos juntos, meu amor! Que feliz eu sou por ter você ao meu lado, um amigo, companheiro, namorado e marido. Sem sua ajuda tudo teria sido mais difícil, muito obrigada por todo o seu amor!

E, por fim, mas não menos importante, agradeço a CAPES por ter concedido uma bolsa que possibilitou a realização deste trabalho.

À minha avó, Helena Muniz de Souza, com
amor e admiração.

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo construir uma leitura sobre a Umbanda no Piauí entre 1960 e 1978. De modo específico, buscamos enfatizar de que forma a Umbanda se organizou no Piauí em busca de legitimidade que resultou na criação da primeira federação de Umbanda no Estado em 1964. Analisamos ainda de que maneira a Umbanda do Piauí se relacionou com os partidos políticos vigentes no Regime Militar, como interagiu socialmente através da realização de festas públicas em homenagem a santos e orixás e ainda o envolvimento de adeptos em situações de criminalidade, como também o modo pelo qual esses aspectos eram retratados pela imprensa no período. Para tal, utilizamos como fontes documentos cartoriais, Diários Oficiais, jornais e processos crimes. Como aporte teórico, baseamo-nos em autores como Antônio Evaldo Barros, Diana Brown, José Mota de Oliveira, Mundicarmo Ferreti, Patrícia Birman, Renato Ortiz, Reginaldo Prandi, Serge Gruzinski, entre outros.

PALAVRAS-CHAVE: Umbanda; Federações de Umbanda; Piauí; política; criminalidade.

ABSTRACT

The present work aims to build a reading about Umbanda in Piauí between 1960 and 1978. In a specific way, we seek to emphasize how Umbanda organized in Piauí in search of legitimacy that resulted in the creation of the first federation of Umbanda in the State in 1964. We also analyze how Umbanda in the Piauí related to the political parties in force in the Military Regime, how it interacted socially through the performance of public festivities in honor of saints and orixás, as well as the involvement of supporters in crime situations, as well as the way in which these aspects were portrayed by the print in the period. To this end, we use as sources of paperwork documents, Official Diary, newspapers and criminal proceedings. As a theoretical contribution, we are based on authors such as Antônio Evaldo Barros, Diana Brown, José Mota de Oliveira, Mundicarmo Ferreti, Patricia Birman, Renato Ortiz, Reginaldo Prandi, Serge Gruzinski and others.

KEY-WORDS: Umbanda; Federations of Umbanda; Piauí; politics; crime.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1- Mapa da evolução do sítio urbano de Teresina, período de 1800-1940	53
Figura 2 - Foto do pontão no Rio Poty na década de 1930	55
Figura 3 - Aristides Alves Feitosa de Abreu- o babalorixá de Timon	72
Figura 4 - Extrato do estatuto da Tenda Espírita de Umbanda Nossa Senhora da Penha	77
Figura 5- Salim e os umbandistas	92
Figura 6 - Sátira onde Salim “abençoa” Albuquerque	92
Figura 7- A Umbanda na coluna policial	103
Figura 8- Matéria envolvendo Umbanda e partidos políticos	104
Figura 9- Guerra na Umbanda dividida	108
Figura 10- Política e Umbanda	111
Figura 11- Umbandistas andando em brasas	115
Figura 12- Foto da estrutura da capela uma semana antes do término de sua construção, primeiro anúncio da festa de Iemanjá	117
Figura 13- A Capela para Iemanjá, segundo anúncio da festa para Iemanjá	118
Figura 14- Pessoas visitando a gruta/capela às margens do rio Parnaíba na Avenida Maranhão, próximo ao Mercado Central de Teresina	120
Figura 15- Anúncio da festa de preto velho organizada por Salim Freire	122
Figura 16- Gruta/capela para Iemanjá com faixa do ano novo de 1978, ameaçada pelas chuvas	125
Figura 17- Ruínas da capela de Iemanjá na Av. Maranhão em frente ao Shopping da Cidade. Novembro de 2015	126
Figura 18- Panfleto com anúncio dos trabalhos oferecido pelo Cientista Professor Zarlú	132

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

APEP- Arquivo Público do Piauí

ARENA- Aliança Renovadora Nacional

CONDU- Conselho Nacional Deliberativo de Umbanda

FEU- Federação Espírita Umbandista

FEUCABEPI- Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro Brasileiros do estado do Piauí

FEUEPI- Federação Espírita Umbandista do Piauí

MDB – Movimento Democrático Brasileiro

UEUB- União Espírita Umbandista do Brasil

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	14
CAPÍTULO 1	
DO AFRICANO AO AFRO-BRASILEIRO: A UMBANDA NO BRASIL E NO PIAUÍ	26
1.1 As religiões africanas no Brasil e o processo de mestiçagem	26
1.1.1 Cura e pajelança	36
1.1.2 Terecô e Tambor da Mata do Codó	38
1.1.3 A formação da Umbanda	40
1.2 As religiões afro-brasileiras no Piauí	43
CAPÍTULO 2	
O PROCESSO DE INSTITUCIONALIZAÇÃO DA UMBANDA: A CRIAÇÃO DE FEDERAÇÕES	62
2.1 Umbanda e Estado Novo: da perseguição à legitimação	62
2.2 A Federação piauiense e a construção de um aparato burocrático	71
2.3 “A UMBANDA EM PÉ DE GUERRA”: as disputas pela presidência da federação	84
CAPÍTULO 3	
AS FACES DA UMBANDA NO PIAUÍ	97
3.1 Umbanda e Política: a relação com os partidos políticos na ditadura militar	98
3.2 As festas Umbandistas: a macumba ganha às ruas	111
3.3 Umbanda e Criminalidade: loucos, charlatães, macumbeiros sedutores e outros personagens	126
Considerações Finais	140
REFERÊNCIAS	142
ANEXOS	150

INTRODUÇÃO

Contar a trajetória dessa pesquisa, do encontro com o objeto ao resultado que aqui se apresenta é, antes de tudo, revisitar a minha própria trajetória para tornar compreensíveis as escolhas que fiz. A infância na zona rural de Regeneração-PI me proporcionou os primeiros contatos com uma religiosidade popular que me causavam ao mesmo tempo espanto e encantamento. Minha avó materna me proporcionou esses encontros, trago nas lembranças iniciais dessas vivências religiosas, viagens que fazíamos de um povoado ao outro para prestigiar as rezas na casa de parentes. Ver, observar e participar das etapas de um reisado que ia desde o pedir esmolas à dança dos caretas, de casa em casa noite a dentro.

Ao escutar de longe o tambor do Divino, já nos arrumava para que pudéssemos acompanhá-la. Andar quilômetros a pé, por veredas nos matos para chegar ao velório de parentes ou amigos próximos que não poderiam deixar de receber suas últimas homenagens, nessas ocasiões, me lembro de observar atenta os ritos fúnebres do povo sertanejo e o cantar das “incelências”. Ir às novenas dos festejos de São Gonçalo, padroeiro de nossa cidade, e a emoção que seu hino me causava não poderiam passar despercebidos nessa análise. Os sentimentos que tais lembranças despertam certamente não conseguiria descrever em palavras, mas, sem dúvida, justificam minha “inclinação natural” para o universo das religiosidades.

Mesmo tendo tido múltiplas formas de contato com o sagrado, todas elas estavam circunscritas ao âmbito do catolicismo popular. As religiões afro-brasileiras não faziam parte de nosso cotidiano religioso, a seu respeito possuía apenas uma vaga noção e sempre envolta por um ar de mistério e um relativo medo, obviamente fruto do que era alimentado pelo imaginário acerca de tais práticas. Só em 2008, morando em Teresina, e já cursando História na Universidade Federal do Piauí, é que pude conhecer, através de um casal de amigos, esse outro universo. Minhas idas com eles para o terreiro de Umbanda, Casa de Aruanda, me proporcionaram o entendimento da religião através da própria ótica umbandista. O encantamento com os ritos, cheiros, cores, incorporações, banhos, orixás, santos, velas e todo aquele amplo conjunto de elementos era muito semelhante ao experimentado na infância, mas ao mesmo tempo, totalmente diverso e novo.

A essa altura o filtro da história já condicionava minhas formas de ver o mundo e, passado o encantamento inicial, me pus a enxergar não apenas o terreiro e a religião, mas um objeto! Como nunca vi isso antes? Onde estavam essas pessoas até agora? Como essas religiões surgiram? Como chegaram ao Piauí? Entre outras inúmeras questões que surgiam e

que me moviam em busca de repostas. Sob orientação do professor Américo Souza, pude compreender essas religiões historicamente e pude iniciar minhas visitas ao Arquivo Público do Piauí. Encontrei nos jornais, depois de meses de pesquisa, matérias relacionadas a acontecimentos envolvendo ações de membros da primeira federação de Umbanda no Estado.

O resultado dessa busca transformou-se em um trabalho de conclusão de curso intitulado “Ao som do tambor: o processo de institucionalização da Umbanda nas décadas de 1960/70 em Teresina”, em que pude falar da fundação da primeira federação de Umbanda do Piauí e sobre alguns acontecimentos da Umbanda no período, a partir das fontes que eu dispunha naquele momento. A ausência de produções na temática fez com que alguns pontos não fossem abordados, algo que só pôde ser resolvido após um maior amadurecimento das leituras sobre o objeto e com a descoberta de novas fontes que puderam responder a alguns questionamentos que ficaram em aberto, resultando neste trabalho de dissertação.

Para compreender o meu objeto, foi necessário que eu também compreendesse de que forma esses processos aconteceram nas outras regiões do país, onde, mesmo com as particularidades de cada uma, se desenvolveram ritos e práticas diversas. Foi então que pude perceber em que contexto geral meu objeto se inseria, aprofundando meus conhecimentos acerca do campo de pesquisas sobre as religiões afro-brasileiras. Os primeiros interesses e estudos nessa área começaram a surgir no Brasil em fins do século XIX e início do século XX com as obras do médico Raimundo Nina Rodrigues. O autor faz ricas descrições dos rituais religiosos afro-brasileiros do período e nos traz testemunhos de personagens importantes e descendentes dos fundadores dos grandes terreiros de Candomblé baianos. Entretanto, os estudos de Nina Rodrigues foram alvo de muitas críticas ao longo dos anos, pois defendia teorias que pensavam o negro como inferiores e sobre os perigos que a miscigenação poderia trazer.

O médico pesquisador via o fenômeno da possessão como resultante de distúrbios psicológicos e definia essas crenças como resultados da ignorância e de pouca capacidade intelectual dos africanos e seus descendentes. Contudo, devemos considerar que suas obras foram fortemente influenciadas pelas teorias racialistas e evolucionistas desenvolvidas no século XIX, muito difundidas e em voga nas produções do Brasil na época, o que não invalida sua enorme contribuição e seu pioneirismo¹.

Também de grande importância foi a publicação, em 1906, da obra “As religiões no Rio”, fruto da série de reportagens realizadas por João do Rio (Paulo Barreto). Nessas

¹ RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros bahianos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

reportagens, o autor traz ricas descrições sobre as diversas religiões praticadas no Rio de Janeiro no período, do catolicismo às macumbas. No que tange às macumbas, temos relatos de sessões religiosas em favelas e morros do Rio de Janeiro, então Capital da República. Nelas, negros, brancos e mulatos recebiam espíritos de caboclos e pretos velhos e contavam com a participação ativa de imigrantes de diversas nacionalidades que frequentavam e consumiam esses serviços mágicos.²

Nas décadas seguintes, vários pesquisadores desenvolveram estudos sobre as religiões afro-brasileiras, tendo como ponto de partida, especialmente, os trabalhos de Nina Rodrigues; entre eles, podemos destacar o também médico Artur Ramos e o antropólogo Edson Carneiro, cujas obras são consideradas clássicas na temática dos estudos sobre religião e sobre os africanos escravizados no Brasil. Na década de 1930, pesquisadores de universidades americanas, influenciados pelos estudos de Antropologia culturalista de Franz Boaz, também se interessaram pelas religiões negras do Brasil. Entre eles podemos citar o trabalho de Ruth Landes “Cidade das Mulheres”³, onde a autora, após uma temporada no Brasil, conhecendo e estudando as religiões afro-brasileiras, faz uma etnografia sobre o Candomblé baiano e sobre o papel das grandes matriarcas dos principais terreiros da religião.

Todavia, como aponta Reginaldo Prandi, até pouco tempo atrás, as religiões de matriz africana não eram consideradas religiões, e sim seitas supersticiosas. Prandi esclarece que somente na década de 1950, com os trabalhos dos antropólogos franceses, Roger Bastide e Pierre Verger, que os cultos ganham o status de religiões. Para o autor, as obras de Bastide e Verger contribuíram também para transformá-las em objeto de interesse nas Ciências Sociais, o que possibilitou um aumento das pesquisas e da bibliografia sobre o tema na segunda metade do século XX. Tal produção passa a descrever a multiplicidade das religiões afro-brasileiras e as particularidades desses cultos nas diversas regiões do país. A ampliação do interesse sobre o tema possibilitou a construção de um campo de estudo que analisava esses ritos, desmembrando-os e identificando seus elementos constituintes: sua herança africana, indígena, católica e, mais recentemente, espírita.⁴

Com relação às pesquisas sobre a Umbanda, é comum ver nessas produções menções ao seu viés burocrático e representativo resultante do surgimento das federações. O estudo das Federações de Umbanda se constituiria como um subcampo que emergiu de dentro dos

² RIO, João do. **As Religiões no Rio**. Editora Nova Aguilar: Coleção Biblioteca Manancial, n. 47, 1976.

³ LANDES, Ruth. **A Cidade das Mulheres**. 2. Ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

⁴ PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras nas Ciências Sociais: Uma conferência, uma bibliografia. In: **Revista de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**. BIB-ANPOCS, São Paulo, n. 63, 1º semestre de 2007, pp. 7-30.

estudos sobre a religião, pela relevância que essas instituições alcançaram ao longo do século XX. As federações de Umbanda representaram o momento em que grupos letrados pertencente ao culto, no final da década de 1930, começaram a pensar maneiras de centralização, representação e organização da religião, fazendo isso pela via burocrática, através de uma institucionalização. Segundo Patrícia Birman, o estudo das Federações contribui no entendimento das relações entre estas e os terreiros e com as outras instâncias sociais e burocráticas com as quais mantinham estreito contato. Entre essas instâncias, podemos destacar as relações entre Umbanda e política e seu envolvimento com esse segmento.⁵

Nos estudos sobre as federações de Umbanda, temos em Diana Brown o pioneirismo em explorar o tema. Diana Brown é uma antropóloga norte-americana que desembarcou no Rio de Janeiro em 1966, após conseguir uma bolsa de doutorado que a permitiu morar no Brasil e estudar as religiões afro-brasileiras. Aluna da Universidade de Columbia, foi aconselhada por seus professores a se dirigir às favelas, caso quisesse entender de fato o que era a Umbanda, pois ela seria uma religião praticada por pobres e negros. Não obstante, mesmo morando, frequentando e estudando a Umbanda nas favelas do Rio, sempre era direcionada para pessoas da classe média e logo nos primeiros dias de sua pesquisa conheceu um general reformado do Exército, que era presidente de uma dessas federações. A partir de então, Brown passou a perceber as relações entre a classe média e o processo de institucionalização da Umbanda no Rio de Janeiro⁶.

Sua tese, *Umbanda-Politics of an Urban Religious Movement*, publicada em 1974, nos Estados Unidos, e nunca traduzida para o português, trata dos momentos iniciais da formação da Umbanda como religião e sua institucionalização através do advento das federações e suas relações, inicialmente com o Estado Novo e, posteriormente, com a política partidária⁷. Ainda na década de 1970, temos a dissertação de Anaiza Vergolino sobre a Federação de Umbanda do Pará, defendida na UNICAMP em 1976. O trabalho de Anaiza, além de dividir com o de Brown o pioneirismo na temática, é também o primeiro a estudar uma instituição do norte do país, o qual analisa não somente seu viés burocrático, como também faz uma etnografia religiosa dos rituais mantidos pela federação, o “tambor das flores”.

⁵ BIRMAN, Patricia. Registrado em cartório com firma reconhecida: a mediação política das federações de umbanda. In: **Umbanda e Política**. Rio de Janeiro: ISER, n. 18, 1985. pp. 80-120.

⁶ **Entrevista com Diana Brown**. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs3003200805.htm>> Acesso em 04 ago. 2016.

⁷ Uma parte do seu trabalho foi traduzida e publicada em uma edição dos Cadernos do ISER, Instituto Superior de Estudos da Religião, em 1986.

Na década de 1980, o campo de estudos das federações se amplia consideravelmente, outras pesquisas passam a ser desenvolvidos e novos pesquisadores despontam no estudo das federações como Patricia Birman, Lisias Nogueira Negrão, Maria Helena Villas Boas Concone, Zélia Seiblit, entre outros. Atualmente, há uma diversidade de trabalhos que abordam as federações de Umbanda em todo o país. No Nordeste, com exceção de Pernambuco que terá sua federação ainda na década de 1940, o surgimento dessas federações vai acontecer a partir da segunda metade da década de 1950, e tem na década de 1960 seu momento de maior crescimento. Na década de 1950, temos a fundação, em 1956, no Ceará e em Sergipe. Na década de 1960, surgem as federações do Pará, Maranhão, Piauí e Paraíba. Progressivamente foram surgindo novos órgãos representativos, inclusive nos Estados onde já existiam Federações, de modo geral, criadas por grupos opostos e principalmente para rivalizar com as já existentes.

As religiões afro-brasileiras e todas as suas nuances constituíam-se objetos por excelência da Antropologia, despertando pouco ou nenhum interesse no campo da História. No entanto, a partir da década de 1970, a disciplina histórica passa por mudanças e há uma maior interação com a Antropologia, sobretudo a Cultural ou “simbólica”, a chamada “virada antropológica”⁸. Como aponta Peter Burke, tal movimentação foi resultado da influência da obra de antropólogos como Marcel Mauss, Victor Turner, Pierre Burdieu na produção dos historiadores, auxiliando na compreensão e fundamentação das discussões sobre fronteiras e intercâmbios culturais; sobre a sociologia da educação em estudos de História Social; sobre o capital simbólico; na construção de campos, como por exemplo, uma Antropologia Cultural da Idade Média presente nas produções de Le Goff ou aspectos da Antropologia Social aplicados em estudos da História rural francesa, entre outros. Um casamento entre as duas áreas formando o que passou a ser definido como Antropologia Histórica ou Etno- história.

A Antropologia, por sua vez, também se movimentará no sentido de promover uma aproximação com a História. Lilia Schwarcz chama a atenção para as relações entre Antropologia e História, no sentido em que a Antropologia como disciplina, ou escolas antropológicas, passam a refletir e dialogar com uma História entendida como categoria social com várias formas de História ou, ainda, no conceito de historicidades, posto que “diante da experiência etnográfica, não há como entender história no singular”⁹.

A autora traça o caminho percorrido pelos teóricos na formação de uma Antropologia da História, apontando inicialmente debates e querelas entre os dois campos nas análises de

⁸ BURKE, Peter. **A escola dos Annales- 1929-1989**. São Paulo: Editora da UNESP, 1991.

⁹ SCHWARCZ, Lilia. **Questões de Fronteira**. NOVOS ESTUDOS, n.72 JULHO, 2005.

Evans-Pritchard, Lévi-Strauss, Malinowski, para mostrar como se constituirá uma “Antropologia histórica”. A autora aponta o papel do antropólogo Marshall Sahlins no debate entre Antropologia e História e destaca que para Marshall: “O grande desafio para uma história antropológica não é saber como os eventos são ordenados pela cultura, mas, como nesse processo a cultura é reordenada. Como a reprodução de uma estrutura carrega a sua própria transformação.¹⁰”

Historiadores e antropólogos tiveram, ao longo desse debate, mostrado em que medida um campo contribui com o outro. Para Jack Goody, a História dá à Antropologia a dimensão de tempo e profundidade que falta a esta, pois, em alguns momentos, os antropólogos não conseguem chegar a essa dimensão por falta de fontes. A História, por sua vez, se beneficia do modo teórico como a Antropologia lida com determinadas questões¹¹. Keith Thomas, que ocupa um lugar de liderança na Antropologia Histórica, ao lado de Carlo Ginzburg, entre outros, aponta a importância de pensar questões, até então periféricas, como objetos centrais de investigação, como a vida cotidiana, e que devem ser pensados a partir da busca dos significados de todas as dimensões da experiência humana.¹²

A partir da década de 1980, a historiografia brasileira começa a pensar também seus objetos em termos antropológicos. Laura de Mello e Souza afirma que a aproximação entre História e Antropologia exerceu um peso muito grande na valorização das religiosidades como objeto de estudo da historiografia. Para a autora, a Antropologia brasileira passa a produzir trabalhos que fornecem elementos preciosos para se compreender as mestiçagens culturais e religiosas na longa duração, assim como os antropólogos estrangeiros, como já mencionado, têm trazido contribuições para o campo da história como Clifford Geertz, Mauss e Lévi- Strauss, que auxiliam na percepção dos aspectos simbólicos da sociedade.¹³

Laura de Mello e Souza aponta ainda que esse interesse se deu, em nosso cenário, pelo aumento no número de programas de pós-graduações e a necessidade de produzir teses, somados ao fato de que essas religiões persistiram no âmbito das crenças. Além disso, segundo a autora, as fontes que versam sobre as religiosidades eram maciças, como os processos inquisitoriais e as Devassas eclesiásticas, ao fornecer detalhes sobre a vida cotidiana que não nos são fornecidos por outras fontes¹⁴.

¹⁰ MARSHALL, *apud* SCHWARCZ, Lilia. Questões de Fronteira. NOVOS ESTUDOS, n.72 JULHO, 2005, p.9.

¹¹ PALLARES-BURKE, M. L G. **As muitas faces da história**. São Paulo, editora da UNESP, 2000.

¹² PALLARES-BURKE, M. L G., 2000.

¹³ SOUZA, Laura de Mello. **As religiosidades como objeto da historiografia brasileira**. In: **Tempo**. Rio de Janeiro, v. 6, n .11, 2001, p. 251-254. Entrevista cedida à Ronaldo Vainfas.

¹⁴ SOUZA, Laura de Mello. 2001, p. 251-254. Entrevista cedida à Ronaldo Vainfas.

Atualmente tem-se multiplicado o número de trabalhos sobre as religiões afro-brasileiras que dialogam com os dois campos. Nicolau Parés evidencia a importância desse diálogo, pois ele permite que haja uma complementariedade no uso de fontes orais e escritas aliadas à análise dos comportamentos rituais. Para o autor, “o cruzamento crítico dessa variedade de fontes se mostrou bastante fértil e abriu caminhos interpretativos que teriam sido impossíveis a partir da análise de um único tipo de fonte.¹⁵”

Com relação aos estudos sobre as religiões afro-brasileiras no Piauí, esse ainda é um campo pouco explorado, principalmente, no campo da História. A maioria das pesquisas sobre a temática foi produzida nos últimos dez anos, com exceção de alguns artigos produzidos pelo antropólogo e historiador Luiz Mott, ainda na década de 1980. Nesses artigos, o pesquisador traz a análise de alguns processos inquisitoriais envolvendo piauienses que realizavam ainda no setecentos práticas religiosas condenadas pela Igreja Católica, caracterizadas como calundus e feitiçarias¹⁶. Entre as demais, podemos citar a dissertação de mestrado da professora Dailme Tavares, que faz uma etnografia sobre as práticas religiosas dos festejos marianos e de um terreiro de encantaria, ambos no quilombo Mimbó, contribuição relevante para a temática, defendido em 2008 na Unesp¹⁷.

Pelo programa de pós-graduação em antropologia da UFPI foram publicados o trabalho de Adilson Matos Chagas, defendido em 2011, que aborda aspectos da estrutura ritual do Terreiro São Benedito e Vovó Quitéria, localizado em Parnaíba-PI, como também os mecanismos do descumprimento das obrigações religiosas dos filhos de santo.¹⁸; o trabalho de Maria do Amparo Ribeiro, defendido em 2014, que estuda os rituais de curas conduzidos por entidades da corrente de caboclo em dois terreiros na zona norte de Teresina¹⁹; e o da pesquisadora Ariany Maria, que estuda as práticas religiosas e obras sociais da Tenda Umbandista de Santa Bárbara em Teresina, defendido em 2015²⁰.

¹⁵ PARÉS, Luís Nicolau. **A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. Campinas, Ed. da Unicamp, 2006 p.13.

¹⁶ MOTT, Luiz. **Inquisição no Piauí**. Jornal Diário do Povo, 1987. MOTT, Luiz. **Transgressões na calada da noite: um sabá de feitiçarias e demônios no Piauí colonial**. Textos de História, v.14, 2006

¹⁷ TAVARES, Dailme Maria da Silva. **A capela e o terreiro na chapada: devoção Mariana e Encantaria de Barba Soeira no quilombo do Mimbó, Piauí**. Universidade Estadual Paulista. Marília-SP, 2008.

¹⁸ FILHO, Adilson Matos C. **Não fez a obrigação pede Agô e vá embora - o (des)cumprimento de obrigações e o encaminhamento do transe de possessão no Terreiro São Benedito e Vovó Quitéria em Parnaíba-PI**. 2011. Dissertação (Mestrado em Antropologia e Arqueologia) – UFPI. Teresina. 2011.

¹⁹ RIBEIRO, Maria do Amparo Lopes. **“OH QUE CAMINHO TÃO LONGE, QUASE QUE EU NÃO VINHA!": análise do trinômio doença-religiosidade-saúde na Umbanda de Teresina-PI, no trabalho de cura com Caboclos**.2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – UFPI. Teresina. 2014.

²⁰ SOUZA, Ariany maria F. de. **Entre práticas e rituais: uma experiência do “dar-receber-contribuir” na Tenda Espírita Umbandista de Santa Bárbara em Teresina/PI**. 2015. 153f. Dissertação (mestrado em antropologia). UFPI. Teresina, 2012.

Há ainda o trabalho de Vivian Brandim, que faz uma etnografia sobre um ritual religioso realizado no terreiro da mãe de santo, Dona Constância, em Codó-MA, defendido em 2012, até então o único trabalho do programa de pós-graduação em História do Brasil sobre a temática²¹. Felizmente, alguns professores estão começando a orientar trabalhos sobre o tema e já existem algumas monografias sobre terreiros em Campo Maior, Oeiras e Parnaíba. No entanto, todos esses trabalhos tratam em sua maioria de estudos de caso sobre determinados terreiros ou práticas realizadas por estes e há ainda a necessidade de se pensar essas religiões e seus sujeitos historicamente e os processos pelos quais passaram até possuírem as feições com as quais são concebidas atualmente.

O presente trabalho tem como objetivo construir uma leitura sobre a Umbanda no Piauí entre 1960 e 1978. De modo específico, buscamos enfatizar de que forma a Umbanda se organizou no Piauí em busca de legitimidade que resultou na criação da primeira federação de Umbanda no Estado em 1964. Analisamos ainda de que maneira a Umbanda do Piauí se relacionou com os partidos políticos vigentes no Regime Militar; como interagiu socialmente através da realização de festas públicas em homenagem a santos e orixás e ainda o envolvimento de adeptos em situações de criminalidade; como também o modo pelo qual esses aspectos eram retratados pela imprensa no período. Para tal, algumas perspectivas teóricas foram adotadas para auxiliar na compreensão do objeto e dos processos históricos abordados na pesquisa.

Nesse sentido, para compreendermos as relações entre a forma que as religiões se portavam no continente africano e o processo de interação entre elas e os elementos com os quais elas entraram em contato no Brasil, fazemos uso das análises sobre a temática empreendidas por Nicolau Parés, Wlamira Albuquerque, Gilberto Freyre, Raul Lody, Marina de Melo e Souza, Robert Daibert, Pierre Verger, Laura de Melo e Souza, Serge Gruzinski, entre outros.

Podemos destacar aqui a escolha da noção de mestiçagem das crenças desenvolvidas por Serge Gruzinski para quem o conceito de sincretismo, amplamente utilizado nos estudos sobre as religiões afro-brasileiras, é pouco eficiente para explicar o fenômeno das misturas. Serge Gruzinski compreende que o termo sincretismo possui muitos significados e expressa muitas vezes ideias contraditórias (é muitas vezes qualificado como processo consciente e inconsciente, objetivo ou subjetivo, permanente ou transitório), sendo o processo das misturas

²¹ BRANDIM, Vivian de Aquino Silva. **Obrigação de Dona Constância**: a constituição da umbanda em Codó no Estado do Maranhão. 2012. 191f. Dissertação (Mestrado em História do Brasil). UFPI. Teresina. 2012.

mais claramente observáveis a partir da noção de mestiçagem que, para o autor, representa um processo biológico resultante da mistura dos corpos que quase sempre é acompanhado pela mestiçagem de práticas e crenças.

Com relação às crenças que se originaram no Brasil através do processo de mestiçagem, nos utilizamos das pesquisas de Mundicarmo Ferreti, Reginaldo Prandi, Vagner Gonçalves, Mary del Priore, Patrícia Birman, Câmara Cascudo, Antônio Evaldo Barros, entre outros. No que concerne ao processo de criação das federações de Umbanda, os estudos que nos auxiliam a compreender como esses elementos se desencadearam no Brasil e no Piauí partem de Mônica Pimenta Velloso, Diana Brown, José Henrique Mota de Oliveira, Lisías Negrão, Artur César Isaia e Renato Ortiz.

Com relação às fontes utilizadas, o projeto inicial desse trabalho, apresentado na ocasião da seleção de mestrado, pretendia trabalhar com a memória do povo de santo de Teresina, suas vivências na religião umbandista na década de 1970. O projeto baseava-se em conversas iniciais com umbandistas já idosos que viveram os principais acontecimentos da religião na década de 1970, no entanto, ao retomar o contato e explicar que as entrevistas serviram como fonte para realização de um trabalho de mestrado, a maioria dos informantes se mostraram desconfortáveis frente à pesquisa. Alguns não se sentiram mais à vontade para falar sobre os acontecimentos porque em muitos momentos teriam que citar nomes de outras pessoas, especificamente sobre membros da federação. Por conta das intensas disputas políticas pela presidência do órgão entre José Soares de Albuquerque e Salim Freire e Silva, a comunidade umbandista dividia-se em os que militavam de um lado e os que acompanhavam o lado oposto. Com isso, os informantes consideravam que por se tratar de uma pesquisa realizada para um mestrado poderia trazer visibilidade para eles e para algumas dessas questões o que, na concepção deles, poderiam reavivar antigas rivalidades.

Foi por conta disso que alguns dos personagens que seriam entrevistados resolveram não participar mais da pesquisa. Foi possível perceber que, mesmo após cerca de 50 anos dos acontecimentos, ainda existiam resquícios das rivalidades que movimentaram o cenário umbandista no período estudado. Lamentamos a ausência de relatos das experiências de vida de quem praticava a Umbanda nas décadas de 1960 e 1970. Por conta disso, tivemos que repensar nossos pontos de análise e optamos por inserir novas fontes que foram surgindo ao longo da pesquisa e que passaram a direcionar o foco de nossas investigações, o que possibilitou com que o trabalho não fosse comprometido.

Todavia, mesmo com a opção de não trabalharmos com entrevistas, optamos por manter uma em especial, concedida pelo pai de santo Luís Santos, pois diferentemente de

outras vertentes, este nos apresenta uma versão até então pouco difundida sobre a figura de uma mãe de santo conhecida como Joaquina do Pontal, cristalizada na memória dos umbandistas como a primeira mãe de santo da religião na capital piauiense e responsável por “fazer a cabeça”²² de muitos pais e mães de santo que ficaram amplamente conhecidos no Piauí e no Maranhão na primeira metade do século XX.

Através de indícios encontrados na bibliografia sobre as religiões afro-brasileiras no nordeste em que aparecem citações de pesquisas realizadas por Mário de Andrade sobre esses cultos no território piauiense ainda no começo do século XX, fomos motivados a investigar nas documentações resultantes da Missão de Pesquisas Folclóricas idealizada por este intelectual e que percorreu o nordeste em 1938, onde encontramos relatos de práticas de pajelança em Timon, na época Flores, também identificado como Catimbó de Flores. A partir desses relatos, Mário de Andrade concluiu que, pela proximidade geográfica, estes também eram cultos praticados no Piauí, o que possibilitou com que compreendêssemos quais eram as manifestações religiosas existentes no Piauí antes do advento da Umbanda.

Com relação ao recorte temporal da pesquisa, 1960-1978, foi escolhido a partir da disponibilidade das fontes que encontramos sobre os temas abordados. Para realizarmos nossa análise nos utilizamos de Diários Oficiais onde foi possível constatar que, a partir de 1961, os terreiros passaram a registrar-se como pessoas jurídicas nos cartórios e a publicarem seus estatutos no Diário, inicialmente de forma integral e posteriormente através de “extratos” que representavam uma forma resumida contendo as principais informações. Esses estatutos começaram a aparecer em 1961 e tiveram o auge de suas publicações entre os anos de 1971 e 1974, período em que foi registrado a maior movimentação de tendas, terreiros e centros em busca de registros. A partir de 1975, começam a diminuir o número de publicações, chegando no ano de 1978 com cerca de 5 registros. Também encontramos nos Diários publicações de atas de reuniões da Federação que nos possibilitou ampliar as análises sobre o objeto.

Os jornais também vão exercer influência na delimitação do recorte temporal. A maioria dos jornais da década de 1960 e início da década de 1970 encontravam-se lacrados na ocasião de realização das pesquisas, mesmo com a posterior digitalização do acervo pelo Arquivo Público do Piauí não foi mais possível adicioná-los à análise. Entre os periódicos disponíveis, o Jornal O DIA será nossa principal fonte de informação sobre a Umbanda no Piauí na primeira metade da década de 1970, fazendo cobertura das disputas políticas pela

²² Fazer a cabeça é o nome que se dá às preparações religiosas pelas quais os pais e mães de santo devem passar para estarem habilitados a exercer cargo de chefia religiosa dentro dos cultos.

presidência da federação, sobre as festas umbandistas e sobre o envolvimento de religiosos em atos criminosos.

A partir de 1975, encontramos matérias relacionadas à Umbanda também no jornal O Estado, que cobrirá de 1975 a 1977 muitos dos acontecimentos envolvendo a Umbanda no Piauí. Também faremos uso do jornal A Tribuna, que no Arquivo público do Piauí está disponível para consulta apenas os anos de 1975 e 1976, coincidentemente foi no ano de 1975 que José Soares de Albuquerque, um dos presidentes da federação, passará a manter uma coluna semanal onde escreverá sobre a rotina do órgão. Percebemos, especialmente no Jornal O DIA, que no final da década de 1970, as matérias envolvendo a Umbanda passam a serem tratadas com naturalidade, como se o jornal e o público já estivessem habituados com o tema, perdendo progressivamente o tom do sobrenatural que predominou no início da década quando a religião passou a ganhar popularidade no Piauí.

Finalmente, outro documento utilizado como fonte foi o Registro de Atas mantido pela federação em cartório. Encontramos a referência a esses documentos em matérias jornalísticas e artigos escritos por José Soares de Albuquerque e que ao apresentar a referência no cartório indicado foi possível adquirir uma cópia autêntica do documento. A partir dele, foi possível analisar vários aspectos da federação umbandista piauiense desde sua fundação no ano de 1964. Nele verificamos todas as alterações no documento, diretamente relacionadas às mudanças na presidência do órgão. A cada mudança ocorrida, anotava-se a nova diretoria, os novos valores que guiariam a gestão que se iniciava, postura que permaneceu durante toda a década de 1970. No ano de 1977, o documento apresenta a ata de uma reunião extraordinária que pretendia anular todas as alterações ocorridas a partir de dezembro de 1974, onde aparecem como procuradores e presidentes de honra políticos conhecidos da ARENA no Piauí, entre os quais Petrônio Portela, um dos maiores nomes do partido no país durante o regime. No ano de 1978, há um despacho judicial que “anula a anulação”. A próxima anotação só ocorrerá em 1994 quando a presidente em exercício encerra o registro do cartório e conseqüentemente a federação.

Dessa maneira, no *Capítulo 1*, mostramos de que forma se deu o processo de mestiçagem de crenças no Brasil que resultou nas diversas formas de culto e denominações religiosas afro-brasileiras, entre elas, as que influenciaram diretamente a formação do campo religioso piauiense. Em seguida, apontamos de que forma os cultos no Piauí passaram pelo processo de umbandização, resultando nas configurações religiosas que encontramos na atualidade. No *Capítulo 2*, evidenciamos as estratégias de legitimação forjadas pelos umbandistas para o enfrentamento das perseguições sofridas pelos segmentos religiosos afro-

brasileiros, especialmente no contexto do governo de Getúlio Vargas, culminando com a criação das federações de Umbanda para, mais adiante, compreendermos como se deu a criação da primeira federação de Umbanda do Piauí e a instalação de um aparato burocrático que mediará a relação entre a religião e as diversas instâncias de poder.

No final do capítulo mostramos como se inicia o processo de disputas de poder pela presidência da Federação como gênese dos conflitos pelos quais a federação atravessaria durante toda a sua existência. O terceiro capítulo aborda as maneiras de interação social desenvolvidas pela Umbanda no Piauí, quais sejam, suas relações com os partidos políticos vigentes no período militar, as festas públicas realizadas para santos e orixás e o envolvimento de adeptos em atos criminosos, infrações e delitos. No que tange à criminalidade, lembramos que essa já é uma pauta muito concorrida na imprensa, no entanto, quando os sujeitos envolvidos nos delitos são membros da comunidade religiosa afro-brasileira, notamos que na análise existe, quase que abertamente, uma relação de causalidade, deixando transparecer os estereótipos a muito tempo defendidos de que esses grupos possuam inclinação natural à criminalidade. Mostramos, portanto, de que maneira os jornais abordavam essas questões, evidenciando a forma como a sociedade, através do discurso jornalístico, apreende os elementos das religiões afro-brasileiras.

1 DO AFRICANO AO AFRO-BRASILEIRO: A UMBANDA NO BRASIL E NO PIAUÍ

1.1 As religiões africanas no Brasil e o processo de mestiçagem

Durante o período escravista, estima-se que cerca de 11 milhões de africanos foram trazidos para serem escravizados nas Américas. Por quase 400 anos, esses africanos foram transportados em navios de um continente ao outro de forma desumana, morrendo aos milhares nessa travessia. Os que sobreviveram e aqui chegaram eram de diferentes etnias, possuindo sistemas políticos e culturais variados. A maioria possuía organizações sociais pautadas nos laços familiares. Desumanos também eram os modos aos quais eram sujeitados no Brasil, obrigados ao trabalho compulsório, sofrendo torturas e todas as atrocidades do sistema escravocrata.²³

No entanto, apesar de despidos de seus direitos, de sua liberdade e de tantos outros aspectos que conferem dignidade ao ser humano, o sistema escravocrata não foi capaz de anular seus valores e sistemas culturais. Os africanos traziam muito mais do que braços e músculos, como objetivavam seus algozes, traziam na memória tudo o que haviam aprendido de seus ancestrais por milhares de anos. É esse conhecimento que será reinventado, ressignificado e redefinido no Brasil.

Obrigados a trabalhar forçadamente, os africanos escravizados não só desenvolveram atividades laborais (aqui se tornaram ferreiros, agricultores, criadores de gado) como contribuíram de diversas maneiras para a formação da sociedade brasileira. Gilberto Freire, entre outros, aponta exaustivamente essa contribuição, que se estende aos mais diversos setores, desde a culinária, ao vocabulário e às práticas religiosas, originando o que viria a ser uma cultura afro-brasileira.²⁴ De todos esses aspectos, as práticas religiosas africanas que aqui chegaram e que aqui se transformaram em múltiplas formas de religiosidades, são os que, nesta análise, mais nos interessam. Como aponta Júlio Braga, a religião “é provavelmente o mais notável patrimônio sociocultural edificado pelo negro na América Latina”²⁵, ganhando em nosso território novas dimensões que remodelariam as práticas africanas.

Uma das principais políticas portuguesas com relação ao tráfico era misturar africanos de diversas etnias e regiões para impedir a concentração de escravizados de mesma origem étnica em pontos da colônia, pois a facilidade de comunicação entre eles poderia possibilitar

²³ ALBUQUERQUE, Wlamyra; FRAGA, Walter. **Uma história do negro no Brasil**. Salvador/Brasília: CEAO/Fundação Palmares, 2006. p.49.

²⁴ FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & senzala**. 51. ed. São Paulo: Global, 2006.

²⁵ BRAGA, Júlio. **Fuxico de Candomblé**. Feira de Santana: Editora da UEFS, 1998, p. 35.

motins, fugas e revoltas. No entanto, essa política nem sempre era seguida à risca, posto que as atividades do tráfico acabavam por concentrar-se em determinadas regiões da África.²⁶ Distribuindo-se em ciclos, podemos identificar a dinâmica do comércio escravagista da seguinte maneira:

- 1- Ciclo da Guiné: Segunda metade do século XVI;
- 2- Ciclo de Angola-Congo: Por todo o século XVII;
- 3- Ciclo da Costa da Mina: até o início da segunda metade do século XVIII;
- 4- Ciclo do Benim: até a metade do século XIX;²⁷

O fato de muitos africanos virem da mesma região e de falarem o mesmo idioma, as chamadas “nações”, foi fundamental para a sobrevivência deles no Brasil, pois puderam reconstruir redes de amizade, famílias e comunidades. Mas os africanos de “nações” diferentes também se relacionaram entre si, criando novas alianças e, em muitos casos, tendo que ignorar antigas rivalidades existentes entre seus povos no continente africano²⁸.

O termo “nação”, como esclarece Nicolau Parés, era utilizado por traficantes de escravos, missionários e oficiais que administravam os fortes europeus nas suas possessões africanas, entre elas, a Costa da Mina²⁹, para designar os mais diversos povos autóctones da região e estava relacionado ao senso de identidade coletiva das sociedades da África. Esse senso de identidade estava atrelado a vários fatores como o pertencimento étnico, religioso, territorial, linguístico, político; e se expressava nos vínculos de parentesco (o reconhecimento de um ancestral comum) e nas escarificações no rosto ou em outras partes do corpo. No entanto, com o crescimento do tráfico de escravos, o termo “nação” passa a se referir também aos portos de embarque, tornando “nação” um termo genérico que abarca uma grande variedade de grupos étnicos de diferentes procedências no interior africano.³⁰

Para tentar compreender os sistemas religiosos desses povos no período dos primeiros contatos com os portugueses e em contatos posteriores, há que se levar em consideração, como aponta Marina de Mello e Souza, os registros da época que foram feitos por

²⁶ALBUQUERQUE, Wlamyra; FRAGA, Walter. **Uma história do negro no Brasil**. Salvador/Brasília: CEAO/Fundação Palmares, 2006, p. 44.

²⁷ LODY, Raul. **Candomblé: religião e resistência cultural**. São Paulo: Ática, 1987, p. 8.

²⁸ALBUQUERQUE, 2006.

²⁹ “A Costa da Mina designava o litoral da África Ocidental que se estendia a leste do Castelo de São Jorge da Mina, na atual Gana, incluindo as antigas Costa do Ouro e Costa dos Escravos. A Costa do Ouro se estendia do Cabo Três Pontas até o Rio Volta, e a Costa dos Escravos, do Rio Volta até o Rio Lagos”. PARÉS, Luis Nicolau (org). **Práticas religiosas na Costa da Mina. Uma sistematização das fontes europeias pré-coloniais, 1600-1730**. Disponível em < <http://www.costadamina.ufba.br/>>. Acesso em: 30 mai. 2016.

³⁰ PARÉS, Luis Nicolau. 2006, p. 23.

missionários e cronistas enviados nas expedições, homens que já possuíam o hábito de “traduzir” os aspectos das culturas com as quais entravam em contato através de filtros condicionados por sua própria cultura.³¹

Os africanos trazidos para o Brasil são divididos em duas grandes categorias linguísticas: Bantos e Sudaneses. Os Bantos eram povos originários da África Central, regiões que atualmente correspondem à Angola, Congo, Moçambique, Gabão e Cambinda. Robert Daibert chama a atenção para a “presença de uma única cosmologia centro-africana”, chamada de religião dos bantos, “espécie de substrato comum e base a partir da qual se fundamentava a diversidade de suas experiências religiosas”³². Segundo tal cosmologia, o mundo banto é dividido em dois: um invisível e um visível, um dos mortos e um dos vivos. No primeiro encontram-se a divindade suprema (único deus, chamado de Zambi, Kalunga, Lessa...), os arquipatriarcas (fundadores dos primeiros clãs de seres humanos), os espíritos da natureza (que viviam em lagos, rios, pedras, ventos e florestas), os ancestrais (considerados “grandes mortos”, são os intermediários entre os homens e a divindade e suprema) e os antepassados, que eram geralmente pessoas da família (falecidos na velhice e que tiveram boa conduta em vida) que passaram a ser cultuados e lembrados por seus descendentes. No segundo, no mundo visível, estão os homens, que são divididos hierarquicamente, sendo sua importância definida a partir dos significados sagrados que representavam e da energia vital que possuíam: eram reis, chefes dos reinos, tribos ou clãs, especialistas em magia e os anciãos³³. Marina de Mello e Souza e Ronaldo Vainfas pontuam que:

A comunicação entre os dois mundos era possível por meio de ritos executados por especialistas, líderes religiosos que detinham o conhecimento mágico requerido para tal contato: os *itomi* (plural de *kitomi*), sacerdotes da comunidade, responsáveis pela fertilidade, guardiões das relações entre o homem e a natureza e das instituições sociais mais importantes como a família, além de legitimar a ordem política ao entronizar o novo chefe; os *nganga*, que prestavam serviços privados e trabalhavam com a ajuda de *nkisi*, objetos mágicos indispensáveis à execução dos ritos religiosos, originadores da noção de fetiche; os *ndoki*, feiticeiros especializados em ajudar seus clientes a prejudicar o próximo.³⁴

Já os sudaneses eram povos provenientes da região da República do Benim, Togo e Nigéria na África Ocidental, cuja religiosidade era basicamente dividida na crença nos *voduns*

³¹ VAIFAS, R; e SOUZA, Marina de Mello. Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroada ao movimento antoniano, séculos XV-XVIII. In: **Tempo**. n.3, 6. 1998.

³² DAIBERT, Robert. A religião dos Bantos: Novas leituras sobre o calundu colonial. In: **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v. 28, n.55, p. 7-25, Janeiro-junho de 2015, p.11.

³³ DAIBERT, Robert. 2015, pp. 11-13.

³⁴ VAIFAS, R; e SOUZA, Marina de Mello. 1998, p.15.

e nos *orixás*. Sobre os *voduns*, cultuados pelos jejes³⁵, Nicolau Parés esclarece que seu culto estava intrinsecamente imbricado na organização sociopolítica a ponto de os *voduns* sancionarem a autoridade legal e moral dos chefes das linhagens, o que conferia poder e legitimidade aos líderes políticos que eram, também, os líderes religiosos. Inicialmente, os europeus não conseguem compreender as crenças africanas e, conseqüentemente, definir o que exatamente seria um *vodun*. Com relação ao termo, Herscovits faz algumas considerações:

O que é um Vodum? Os nativos traduzem pela palavras “ deus”, se bem que, no interior de um templo, mostrem um determinado ponto em que se acha embutida uma grande jarra e digam que o Vodun está lá. Inteiramente à parte do conceito do Vodun considerado como uma divindade, o fato é que um Vodun é igualmente considerado pelos Daomeanos como algo que está localizado e que um espírito, ainda que filosoficamente concebido como existente em todo o espaço, deve também ter um lugar definido no qual possa ser convocado, por meio de formas adequadas a fim de ajudar seus adoradores e de onde possa sair, a fim de que possam realizar as coisas que se espera dele. Interrogada sobre a natureza do Vodun, a resposta de uma pessoa laica foi a seguinte: O Vodun está na Terra. Não se sabe o que ele é. É um poder. Não é secreto. O Vodun tem uma jarra perto dele, mas o Vodun não se encontra na jarra que está na casa de culto. É um poder, uma força que percorre todo o templo.³⁶

Nessas sociedades, as divindades eram invocadas para garantir boas colheitas e as próprias árvores também eram consideradas divindades, recebendo oferendas e sendo cultuadas. O corpo sacerdotal possuía alto status social o que permitia estabelecer ligações com o poder político e civil, justificando o fato de a instituição religiosa ser diretamente relacionada às instituições políticas e sociais.³⁷

Essa relação é, portanto, uma das características marcantes dos cultos africanos. Suas complexas instituições religiosas eram fundamentais na organização sociopolítica e econômica dessas sociedades, de modo geral, e possuíam caráter central no sistema de relações sociais. Os elementos de organização religiosa do culto dos *voduns* africanos contavam ainda com a consagração de espaços dedicados exclusivamente às divindades,

³⁵ Segundo Nicolau Paré, o termo jeje aparece documentado pela primeira vez na Bahia nas primeiras décadas do setecentos para designar um grupo de povo provenientes da Costa da Mina, como os daomeanos, que eram provenientes do antigo reino do Daomé, atual Benim. Aparentemente o termo jeje designava originalmente um grupo étnico menor, provavelmente localizado na atual cidade de Porto Novo e que, devido ao tráfico, passou aos poucos a incluir uma diversidade de grupos étnicos da região. PARÉS, Luís Nicolau. 2006, p. 30.

³⁶ HERSCOVITS, *apud* VERGER, Pierre. **Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa do Escravos, na África**. Trad. de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: EDUSP, 1999 [1a . ed. 1957], p. 78-79.

³⁷ PARÉS, Luís Nicolau. 2006, p. 105

possuíam um corpo sacerdotal hierarquizado, uma coletividade de devotos, um calendário litúrgico de festas públicas, cultos de iniciação e a prática de fazer oferendas às divindades.³⁸

Com relação à religião dos orixás, cultuados pelos povos iorubás, segue-se basicamente princípios semelhantes. Para Pierre Verger:

A religião dos orixás está ligada à noção de família. A família numerosa, originária de um mesmo antepassado, que engloba os vivos e os mortos. O orixá seria, em princípio, um ancestral divinizado, que, em vida, estabeleceu vínculos que lhe garantiam um controle sobre certas forças da natureza, como o trovão, o vento, as águas doces ou salgadas, ou, então, assegurando-lhe a possibilidade de exercer certas atividades como a caça, o trabalho com metais ou, ainda, adquirindo o conhecimento das propriedades das plantas e de sua utilização o poder, à sé, do ancestral-orixá teria, após a sua morte, a faculdade de encarnar-se momentaneamente em um de seus descendentes durante um fenômeno de possessão por ele provocada. A passagem da vida terrestre à condição de orixá desses seres excepcionais, possuidores de um à sé poderoso, produz-se em geral em um momento de paixão, cujas lendas conservaram a lembrança.³⁹

As concepções religiosas e sociais dos povos africanos e suas formas de ver o mundo, ao serem transplantadas para o Brasil vão passar por sucessivas mudanças e adaptações que garantiram sua sobrevivência. Aqui, o encontro de tais concepções com o catolicismo, com as religiões indígenas e bem posteriormente com o espiritismo kardecista dará origem a múltiplas outras formas de religiosidades que comporão o universo místico afro-brasileiro.

Cabe ressaltar que no que tange ao catolicismo, para muitos povos africanos, esse encontro não se dará pela primeira vez em terras americanas. Os povos bantos, desde o século XV, já mantinham relações com os portugueses. O Reino do Congo, por exemplo, recebeu as primeiras expedições em 1483. Já nas primeiras aproximações, o manicongo, espécie de rei ou chefe local, manifestou interesse em se converter ao cristianismo, construindo igrejas e batizando a si e aos chefes mais importantes do reino, promovendo um processo de “catolização”⁴⁰.

Como aponta Laura de Mello e Souza, a expansão ocidental constituiu-se de forma bifrontal: conquistavam-se terras para os monarcas europeus e ovelhas para o rebanho da religião e do papa. A religião forneceu justificativas para a conquista e colonização nas Américas. Cristianizar era, portanto, parte integrante do “programa colonizador dos portugueses”, especialmente por a religião ter posição de destaque na vida do homem quinhentista, tendo os portugueses assumido o papel de missionários. A autora destaca a fala de padre Antônio Vieira que afirmava que “os outros homens, por instituição divina, tem só

³⁸ PARÉS, Luís Nicolau. 2006, p.105.

³⁹ VERGER, Pierre. **Orixás**. Salvador: Corrupio, 1997, p. 9.

⁴⁰ VAIFAS, R; e SOUZA, Marina de Mello. 1998.

obrigação de ser católicos: o português tem obrigação de ser católico e de ser apostólico. Os outros cristãos têm obrigação de crer e ter fé: o português tem obrigação de a crer e mais de a propagar.”⁴¹

O catolicismo português da época era regido pelo regime do padroado que consistia em:

uma forma típica de compromisso entre a Igreja de Roma e o governo português, no qual o monarca passava a exercer ao mesmo tempo o governo civil e religioso, principalmente nas colônias. O padroado conferia à Coroa portuguesa o direito de cobrança e administração dos dízimos eclesiásticos – taxa de contribuição dos fiéis para a Igreja a fim de sustentar o culto e seus ministros. Além disso, cabia ao monarca apresentar nomes para ocupar o governo das dioceses, das paróquias e outros benefícios eclesiásticos, bem como a obrigação de zelar pela construção e conservação dos templos e de remunerar o clero e promover a expansão da fé cristã.⁴²

Dessa forma, colonizar e catolizar foram processos que se deram de forma conjunta nas possessões portuguesas, tendo sido imposto tanto aos nativos quanto aos africanos escravizados. Ainda segundo Laura, a instituição do Padroado fazia da Coroa Portuguesa a patrona das missões católicas na África, Ásia e no Brasil.

Gilberto Freyre aponta para o caráter híbrido e diferenciado no catolicismo português, destacando a instituição de um direito canônico que, por sua vez, conferia aos bispos autoridade para decidir em causas civis. As sucessivas conquistas da Península Ibérica, para o autor, dariam ao povo português um caráter “plástico” e uma “miscibilidade” que se refletiria no catolicismo, sendo este constituído de heranças judaicas, mouras e pagãs. Freyre também destaca o caráter exacerbado do culto aos santos que no Brasil ganhariam honrarias militares e roupas de generais como adornos para participação nas procissões⁴³. Os jesuítas foram os responsáveis por propagar a fé católica no Brasil Colonial por meio da cristianização dos povos indígenas.

No que tange à religiosidade indígena, como esclarece José Henrique Motta de Oliveira, as poucas referências existentes no estudo da temática nos oferecem apenas uma visão geral de como essa religiosidade era composta. Segundo o autor, o ponto central dos cultos indígenas era uma natureza divinizada, com a utilização de procedimentos mágicos que podiam invocar espíritos de plantas e animais, como também realizar rituais de cura, expulsar

⁴¹ SOUZA, Laura de Mello. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p.33.

⁴² OLIVEIRA, José Mota de. **Entre a Macumba e o Espiritismo: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda durante o Estado Novo**. 2007. 164fls. Dissertação (Mestrado em História Comparada). Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007, p. 119.

⁴³ FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & senzala**. 51 ed. São Paulo: Global, 2006, p.302.

maus espíritos, fazer chover, entre outras atribuições. O uso de bebidas fermentadas com funções rituais também era comum a algumas etnias indígenas, tendo na figura dos pajés os responsáveis nas tribos pelo desempenho das funções mágicas e curadoras.⁴⁴

Gilberto Freyre enumera aspectos do imaginário indígena, como por exemplo, o medo de figuras como o Jurupari, associado pelos jesuítas ao diabo cristão, entre outros temores:

Nem era apenas o diabo na figura de bichos que vivia a aperriar a vida do selvagem. Eram monstros que hoje não se sabe bem o que seriam: os *quaiazis*, os *coruqueamas*, os *maiturus* (homens dos pés pra trás), os *iiboicus*, a horrível *simiavulpina* e, mais danados que todos, os *hipuraras* ou *hupupiaras*; estes uns homens marinhos, que espalhavam o terror pelas praias. *Gourmets* ao seu jeito, os *hipupiaras* não comiam da pessoa que pegavam a carne toda, mas uma felpa ou outra. O bastante, entretanto, para deixar a vítima um mulambo. Comiam-lhes os “olhos, narizes e pontas dos dedos dos pés e das mãos, e as genitálias.” O resto deixavam que apodrecesse pelas praias.⁴⁵

O catolicismo português, que já possuía o caráter híbrido, continuou a se misturar com outros elementos que passaram a compor a religiosidade na colônia. Laura de Mello e Souza descreve missas “alegres” promovidas pelos jesuítas no século XVI, em que índios tocavam maracás, berimbaus e cantavam folias em língua nativa⁴⁶. A Igreja preocupava-se em, além de catequizar, manter um controle social sobre os povos conquistados, punindo os desvios através das determinações impostas pelo Tribunal do Santo Ofício. Os documentos resultantes das visitas do Tribunal e das Devassas Eclesiásticas no Brasil descrevem traços de uma religiosidade múltipla, composta pelos mais diversos elementos que se entrecruzariam no Brasil.

Podemos compreender o encontro desses diferentes elementos a partir da noção de mestiçagem proposta por Serge Gruzinski. O autor defende que o choque da conquista proporcionou o encontro entre fragmentos da América, África e Europa e que o contato desses fragmentos não os manteve de forma intacta. Tal encontro teria produzido uma cultura nova, mestiça, e que não se deve resumir a história da conquista em um “enfrentamento destruidor entre os bons índios e os malvados europeus”, pois esse modo de ver as coisas:

Imobiliza e empobrece a realidade, eliminando todo tipo de elementos que desempenham papéis determinantes: as trocas entre um mundo e outro, os cruzamentos, mas igualmente os indivíduos e grupos que fazem as vezes de

⁴⁴ OLIVEIRA, José Mota de. **Entre a Macumba e o Espiritismo**: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda durante o Estado Novo. 2007. OLIVEIRA, José Mota de. **Entre a Macumba e o Espiritismo**: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda durante o Estado Novo. 2007, p.25.

⁴⁵ FREYRE, Gilberto. **Casa Grande & senzala**. 51 ed. São Paulo: Global, 2006. p. 211. [grifos do autor].

⁴⁶ SOUZA, Laura de Mello, 2005.

intermediários, de passadores e que transitam entre os grandes blocos que nós nos contentamos em localizar.⁴⁷

Tais grupos e indivíduos transitaram nesses espaços de mediação, espaços estes surgidos no âmbito da colonização e que, a partir dos quais, originaram-se novos modos de pensamento pautados na mestiçagem. Para o autor, as mestiçagens constituíram-se nas misturas que ocorreram em solo americano entre as pessoas, imaginários e formas de vida vindos de quatro continentes e que se deram na forma de uma mestiçagem biológica, resultante da mistura de corpos, e de uma mestiçagem de práticas e crenças.

No Brasil, o processo de mestiçagem de crenças e atividades religiosas deu origem a um caleidoscópio de práticas diversas, pautadas nas misturas de ritos africanos, indígenas e católicos. Os negros bantos trazidos nas primeiras levas de africanos que chegaram ao Brasil, como dito antes, já haviam entrado em contato com o catolicismo ainda no continente africano e aqui passariam a se integrar com as práticas dos nativos. Como analisa Reginaldo Prandi, a crença nos antepassados, que na África banta estavam ligados a terra, fazia com que cada aldeia possuísse antepassados diferentes sendo cultuados. No entanto, por estarem no Brasil, reconheciam a existência de antepassados ligados à nova terra que agora habitavam. Do sentimento de necessidade de cultuar esses antepassados é que surge a figura do “caboclo”, uma espécie de ancestral indígena que passaria a integrar os cultos mestiços e que iriam compor o universo das religiosidades afro-brasileiras.⁴⁸

Aqui, a memória desses rituais e práticas africanas passa por processos de sucessivas adaptações e transformações. Os negros africanos, de modo geral, desprovidos de suas instituições sociais (aquelas que direcionavam suas existências e que construía seus valores e suas vivências sociais), recriam tais instituições no Brasil por meio dos batuques, irmandades católicas e calundus. Parés aponta que:

Essa reconstrução, reinvenção ou reconstitucionalização das religiões africanas no Brasil ocorreu não só como uma forma coletiva de resistência cultural[...] mas, em primeira instância, como uma necessidade para enfrentar o infortúnio ou os ‘tempos de experiência difícil’, dos quais a escravidão é sem dúvida um dos casos mais extremos. A reatualização parcial de práticas religiosas de origem africana, com a sua longa e variada tradição no âmbito da cura[...] tornou-se assim inevitável. Não foi por acaso que as práticas de ‘curandeirismo’ e os rituais funerários foram alguns dos aspectos religiosos africanos que com mais persistência se reproduziram na América.⁴⁹

⁴⁷ GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001. p.48.

⁴⁸ PRANDI, Reginaldo. A dança dos caboclos uma síntese do Brasil segundo os terreiros afro-brasileiros. <http://www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/dancacab.htm> p.4.

⁴⁹ PARÉS, Luís Nicolau. 2006, p. 110.

Portanto, a religião africana será recriada e readaptada no Brasil como forma de resistência e também como uma forma de enfrentar as impiedades do período escravista. É através dos batuques, dos ajuntamentos, das festividades de caráter religioso, ou não, que o negro se integrará socialmente. Os estudos que tratam da religiosidade negra e de suas origens no Brasil Colônia são consensuais no sentido de apontar o Calundu como a prática de origem africana mais comum entre cativos e libertos⁵⁰. O termo calundu é alvo de inúmeras definições pelo caráter complexo que apresenta. Segundo James Sweet, o calundu colonial representava um conjunto de curas e práticas religiosas originárias da região central da África e tinha como característica principal a possessão de espíritos⁵¹.

Para Laura de Mello e Sousa, os calundus eram manifestações que poderiam ter caráter individual ou coletivo, sempre envolvendo negros, e que abrangia um leque de práticas classificadas como danças, batuques, ajuntamentos, adivinhações, como também se referia a banhos de ervas, oferendas com comidas, confecção de ídolos ou de bolsas de mandigas⁵² (patuás), entre outros. Eram ainda caracterizados como feitiçaria e/ou magia negra, enfim, um termo genérico aplicado a um conjunto ao qual a autora define como uma “constelação de práticas variadas”⁵³. A essa “constelação” se uniria, já no século XIX, outro elemento que passaria a compor o quadro das religiosidades no Brasil: o espiritismo francês codificado por Alan Kardec.

Na década de 1850, as chamadas mesas volantes⁵⁴, prática estabelecida nos grandes salões da Europa, já eram noticiadas nos jornais brasileiros como algo fantástico e sobrenatural e, em pouco tempo, passaram a ser praticadas aqui também, pois Paris passaria a ditar mais uma moda: a dos espíritos. Curandeiros e feitiçeiros davam lugar a orientadores espirituais, magnetizadores e, com o advento do espiritismo de Kardec, médiuns começam a se proliferar inicialmente em Salvador, depois Recife e Rio de Janeiro. Em 1870, já

⁵⁰ SOUZA, Laura de Mello. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. PARÉS, Luís Nicolau. **A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. Campinas, Ed. da Unicamp, 2007.

⁵¹ SWEET, James H. **Recriar África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)**. Lisboa: Edições 70, 2007.

⁵² As bolsas de mandinga consistiam em pequenos amuletos contendo orações e restos de hóstia consagrada, como também uma variação de objetos pequenos, geralmente roubados de igrejas. SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 211.

⁵³ SOUZA, Laura de Mello e. Revisitando o calundu. In: GORENSTEIN, Lina; CARNEIRO, Maria Luiza Tucci (orgs.). **Ensaio sobre a Intolerância: Inquisição, marranismo e anti-semitismo**. São Paulo: Humanitas, FAPESP, 2002, p. 295-320.

⁵⁴ As mesas volantes foram as primeiras manifestações espirituais públicas a se popularizarem na Europa. As pessoas reuniam-se em casas e salões, sentados em volta de uma mesa, faziam invocações e supostamente as mesas se movimentavam, flutuavam, deixando o público ao mesmo tempo assustado e maravilhado diante de tal fenômeno. DEL PRIORE, Mary. **Do outro lado: A história do sobrenatural e do espiritismo**. São Paulo: Ed. Planeta, 2014.

constavam nos jornais anúncios de títulos sobre o espiritismo nas livrarias brasileiras e esses temas ganhavam cada vez mais popularidade. Cabe ressaltar que no Brasil o espiritismo também se transformará. O modelo francês, baseado no cientificismo, dará lugar a uma doutrina fortemente influenciada por valores do catolicismo como a caridade e o assistencialismo que tornarão o espiritismo brasileiro peculiar frente à teoria original europeia.⁵⁵

Como aponta Diana Brown, a interpenetração das crenças católicas, africanas, indígenas e espíritas kardecista ocorreu com frequência em diversos núcleos urbanos no Brasil desde o final do século XIX⁵⁶. O meio rural também abrigará diversas dessas crenças, pois, especialmente na região Norte e Nordeste, o desenvolvimento das cidades ocorria de forma mais lenta e o processo de “ruptura” entre o rural e o urbano se configuraria de forma menos brusca.

As práticas religiosas dos escravizados africanos e seus descendentes sofrerão sucessivos processos de transformações e readaptações. No entanto, fica latente nesses cultos os elementos religiosos e culturais que compõem suas matrizes. Podemos encontrar elementos das religiões bantos especialmente nas práticas religiosas afro-brasileiras em que o culto do caboclo é predominante como no Candomblé de Caboclo, nas macumbas que deram origem à Umbanda, na Pajelança, no Terecô, Tambor da Mata do Codó, Barbara Soeiro, Catimbó, entre outros. Os elementos das religiosidades sudanesas podem ser encontrados de forma mais marcante no Tambor de Mina, Candomblé, Batuque do Rio Grande do Sul, entre outras, onde o culto dos *voduns* e orixás ocupam lugar privilegiado nos rituais, não excluindo a influência de outros elementos. Cabe ressaltar ainda que todos esses cultos foram frutos dos processos de mestiçagem e podemos encontrar neles, em maior ou menor grau, traços da religiosidade ameríndia, africanas, católicas e espíritas kardecistas.

Para Renato Ortiz, a abolição vai representar a desagregação do mundo negro e as práticas religiosas dos africanos e seus descendentes consistiriam em memórias negras que ao serem transplantadas para as cidades, passaram por transformações devido às influências do elemento branco sobre as crenças afro-brasileiras. Conforme o autor, a vida nas fazendas propiciou uma organização das suas crenças e a construção de um universo mítico afro-brasileiro. Com a ida desses negros para as cidades, que despontavam como os novos polos

⁵⁵ DEL PRIORE, Mary. **Do outro lado: A história do sobrenatural e do espiritismo**. São Paulo: Ed. Planeta, 2014, p.68.

⁵⁶ BROWN, Diana. Uma história da Umbanda no Rio. In: *et al.* **Umbanda e Política**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985. (Cadernos do ISEER,18).

econômicos da nação e sua conseqüente expansão, a herança cultural negra que havia se estabelecido na colonização ganha novas roupagens⁵⁷.

Devemos compreender que as religiosidades não se estabeleciam isoladamente, pois nas proximidades regionais (como no caso Piauí/Maranhão) e os seus praticantes mantiveram relações de trocas e influências mútuas, ocasionando a existência de cultos com denominações diferentes, mas guardando semelhanças ritualísticas entre si, ou seja, terreiros que se autodenominam pertencentes a determinado culto, mas mantendo práticas que englobam dois cultos ou mais.⁵⁸

Faremos aqui algumas considerações sobre a Cura, Pajelança e o Terecô por serem religiões surgidas geograficamente muito próximas ao Piauí e por terem influenciado sobremaneira a religiosidade piauiense, como também apontar o processo de formação da Umbanda, religião que terá um grande poder de expansão e que absorverá práticas e tradições religiosas locais. Caracterizar esses cultos nos auxilia a compreender seu desenvolvimento e o papel que representam dentro de seus contextos sociais e históricos.

1.1.1 Cura e Pajelança

Cura e Pajelança, também denominados Tambor de Curador, Brinquedo de Cura ou apenas de Pajé (pagé), são ritos religiosos afro-brasileiros praticados no Maranhão pelas populações negras pelos menos desde o século XIX. Segundo Mundicarmo Ferreti, apesar de a etimologia da palavra Pajé ser amplamente conhecida, no Maranhão a herança ameríndia não se sobrepõe a herança africana nesses cultos. Para a autora, inicialmente Cura e Pajelança eram praticadas separadamente, os ‘curadores’ não possuíam terreiros e eram mais perseguidos pela polícia do que os ‘mineiros’, praticantes do Tambor de Mina⁵⁹, o que fez

⁵⁷ Cabe ressaltar que Renato Ortiz analisa o contexto pós-abolição no Rio de Janeiro e São Paulo. Esse processo se deu de formas diversa nas diferentes regiões do país. Cf. ORTIZ, Renato. 1999, p. 28.

⁵⁸ As religiões afro-brasileiras se desenvolveram de diferentes maneiras pelas regiões brasileiras. De Norte a sul surgiram denominações distintas para esse vários cultos existentes. Atualmente, a maioria desses cultos não estão mais restrito às suas regiões de origem, podendo o mesmo culto ser encontrado em várias regiões por conta do intenso trânsito entre seus praticantes, do grande poder de circulação dos ritos e crenças a partir de meados do século XX e da maior popularização de alguns desses ritos, como o caso do candomblé. Para fins didáticos podemos citar algumas religiões e seus lugares de origem como o Candomblé, Candomblé de Caboclo, surgidos na Bahia; o Tambor de Mina, Terecô, Tambor da Mata do Codó, Bárbara Soeiro, Cura e Pajelança, originários do Maranhão; Pará e Amazônia; o Batuque; no Rio Grande do Sul, Catimbó/Jurema na Paraíba, Pernambuco e Rio grande do Norte. Para mais informações sobre essas religiões ver SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira**. 5 ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

⁵⁹ Religião afro-brasileira originária do Maranhão em que se cultuam *voduns daomeanos* e caboclos encantados.

com que muitos curadores passassem a abrir terreiros, realizarem rituais de Mina e se autodenominarem mineiros para aplacar as perseguições.⁶⁰

No tocante às origens da Pajelança no Maranhão, Antônio Evaldo Barros aponta que esta compreende um conjunto de práticas e representações que abarcam elementos da cultura e religiosidade populares, desde o catolicismo popular a possíveis reminiscências indígenas. O autor elenca vários usos do termo “pajelança”, encontrados na bibliografia, em códigos de posturas e matérias de jornais que mostram que bem antes da abolição, os negros dedicavam-se às práticas curativas denominadas de “pajelança”, associadas pelos grupos dominantes como feitiçaria. Ou seja, os africanos que chegaram ao Maranhão a partir do século XVIII se apropriaram das práticas de pajelança existentes entre os indígenas e as complementaram com seus sistemas de crença⁶¹. O autor conclui, portanto, que pajé/pajelança passaram a ser termos genéricos usados pejorativamente para designar toda e quaisquer práticas que não fossem católicas e que poderiam ser enquadradas como feitiçaria. Acrescenta ainda, citando as conclusões de Nicolau Parés, que:

a população africana, sobretudo a de origem Congo-Angola, predominante no Maranhão, e seus descendentes, apropriou-se das práticas da pajelança e contribuiu, de modo marcante, para a sua constituição e posterior evolução. Havia uma série de paralelismos significativos, ao nível das crenças e dos rituais, entre as tradições bantu e as práticas dos pajés maranhenses (uma ideologia de cura expressa simbolicamente numa luta contra a feitiçaria; processos rituais de exorcismo, nos quais o agente patogênico deveria ser extraído do corpo do doente; a ação individual dos curadores). Esses elementos comuns forneceram uma base de convergência da qual se deu a ação comunicativa e criadora de diversas gerações de agentes históricos. Pode-se falar em pelo menos três horizontes históricos na formação da pajelança maranhense, o encontro de povos indígenas com pouco contato com a sociedade colonial com os escravos aquilombados nas florestas do norte do Maranhão; o encontro desses mesmos escravos africanos com povos indígenas em contato com a sociedade colonial, e também com colonos no meio rural maranhense vindos de outras áreas do nordeste brasileiro; e a ação de agentes intermediários, como os caboclos ou cafuzos, pois à medida que a população foi se misturando racialmente, foi acrescentando-se a facilidade de interpenetração cultural.⁶²

Há ainda outro tipo de pajelança, a Amazônica, que possui rituais mais próximos do xamanismo⁶³. O folclorista Câmara Cascudo define a pajelança e seus rituais como:

⁶⁰ FERRETI, Mundicarmo. Pajelança e cultos afro-brasileiros em terreiros maranhenses. In: R. Pós C. Sociais, v. 08, n° 16, jul/dez de 2011, p. 91 a 106.

⁶¹ BARROS, A. E. A. O PANTHEON ENCANTADO: Culturas e Heranças Étnicas na Formação de Identidade Maranhense(1937-65). Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos). Programa Multidisciplinar de pós-graduação em estudos étnicos e africanos, CEO/UFBA, 2007. p.188.

⁶² BARROS, A. E. A. 2007. p.187.

⁶³ Cf. MAUÉS, R. H. e VILLACORTA, G. M. Pajelança e Encantaria Amazônica. In: PRANDI, Reginaldo (org). **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. 1 ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2011. p. 11-56.

Cerimonial do pajé para alcançar formulas terapêuticas, tradicionais, por meio de espíritos de “encantados” de homens e de animais. [...] Baixam por uma corda imaginária a jacaretinga, a mãe do lago, a cobra grande e outros bichos fantásticos. O pajé e os demais circunstantes bebem tafiá (cachaça). No barracão onde se realiza o ritual, ficam os doentes. O pajé pergunta ao bicho, que nele se encarnou, como curar este ou aquele mal, Se o bicho sabe, indica a “puçanga”, que é uma beberagem enfeitada, fazendo também o pajé benzeduras, passes mágicos e defumações.[...]Mas o bicho ou antes, a alma do bicho que se apossa do pajé, muitas vezes quer dançar, quer brincar, se divertir, o que dá lugar a danças muito vivas e interessantes[...]. Em outras partes, porém a pajelança amazônica chega ao norte do Piauí se mistura e se confunde mesmo com elementos do “catimbó”, como uma só e mesma coisa, além de incorporar práticas de feitiçaria negras.⁶⁴

Como aponta Câmara Cascudo, as práticas religiosas são não me mantêm intactas, elas se transformam ao chegarem a outras regiões, mesclando-se com os cultos locais, como por exemplo, no Piauí, os rituais da pajelança passam a ter elementos de feitiçarias negras e do Catimbó, sendo, muitas vezes, confundidos com o mesmo culto. Veremos adiante como as religiosidades afro-brasileiras se configuraram no Piauí.

Ainda segundo Ferreti, no Maranhão não existe atualmente um modelo único de Pajelança, sendo suas práticas mescladas com a de outros cultos como Umbanda, Terecô, Tambor de Mina, no entanto, algo que as diferencia pode ser sua maior ou menor aproximação com elementos africanos ou indígenas fazendo com que seja mais africano, em alguns casos, ou ter elementos indígenas mais fortes em outros. Cura e Pajelança denominam, portanto, um sistema médico-religioso onde se recebem entidades e onde o curador, ou pajé, em transe, identifica o mal que acomete o consulente, prepara medicamentos naturais para tratamento das enfermidades e prescreve ainda medicamentos, não controlados, como fortificantes, Biotônico, entre outros.⁶⁵

1.1.2 Terecô e Tambor da Mata do Codó

O Terecô, também chamado de Tambor da Mata do Codó, Linha de Codó e Bárbara Soeiro, são as denominações dadas à religião afro-brasileira originária da cidade de Codó no Maranhão, esta mais próxima de Teresina, capital do Piauí, do que de São Luís, capital do Maranhão. Segundo Mundicarmo Ferreti, o Terecô se originou de práticas religiosas de antigos escravizados que viviam nas fazendas de algodão de Codó e em suas redondezas, mas

⁶⁴ CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 12 ed. São Paulo: Global, 2012, p. 520-521.

⁶⁵ FERRETI, Mundicarmo. Pajelança e cultos afro brasileiros em terreiros maranhenses. In: R. Pós C. Sociais, v. 08, n° 16, jul/dez de 2011, p. 91-106.

sua matriz africana é ainda pouco conhecida. Segundo a autora, apesar de possuir alguns elementos identificados como jejes e nagôs, o Terecô possui sua identidade mais atrelada à cultura banto (Angola e Cambinda) e sua língua ritual é o português. Os negros das fazendas de algodão realizavam os rituais na “mata do coco” (babaçu), tempos depois é que iniciaram as práticas urbanas na cidade de Codó, existindo muitos terecozeiros e terecozeiras que trouxeram fama à cidade.⁶⁶

Segundo Mundicarmo Ferreti, os pais e mães de santo são também curadores, raizeiros, preparadores de ‘mezinhas’⁶⁷ e os elementos do Terecô estão atualmente integrados a outras religiões como o Tambor de Mina e à Umbanda. Segundo a autora, ainda hoje em Codó muitos praticantes do Terecô são famosos por realizarem trabalhos de magia solicitados por clientes com várias finalidades, entre elas, políticas. O termo Terecô, segundo a linguista e antropóloga baiana Yeda Pessoa de Castro, pode ter origem banto e seria derivada da palavra *intelêkô* que tem o mesmo significado da palavra *candomblé*.⁶⁸

No Terecô, as entidades são organizadas em famílias, sendo a maior e mais importante a família de Légua, comandada por Légua Boji Boá da Trindade. Légua Boji é apresentado nos terreiros como preto velho angolano ou como um príncipe guerreiro. A família de Légua é composta ainda por outros membros como Teresa Légua, Maria Légua, Lauro Boji, Mané Légua, entre outros. São entidades controversas, caracterizadas por possuírem “uma banda branca e outra preta”, por serem entidades de direita, mas que são vingativas e podem castigar os que lhes desobedecem⁶⁹.

Ainda segundo Ferreti, o termo Terecô também é usado para designar práticas religiosas no interior de outros estados, como no Piauí. Sem dúvidas, a família de Légua representa o elemento do Terecô que se encontra de forma mais marcante nas práticas religiosas piauienses, sobretudo, a Umbanda que, como veremos adiante, absorveu os elementos religiosos das práticas já existentes. É comum encontrarmos nos terreiros

⁶⁶ FERRETI, Mundicarmo. 2011, p. 59- 73.

⁶⁷ Para Câmara Cascudo Meizinha/mezinhas é o mesmo que medicamento. CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 12 ed. São Paulo: Global, 2012. CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 12 ed. São Paulo: Global, 2012, p. 449.

⁶⁸ FERRETI, Mundicarmo. 2011, p. 59-73.

⁶⁹ Na Umbanda existe a classificação das entidades em duas categorias: direita e esquerda. Na linha da Direita enquadram-se as entidades que trabalham apenas para o bem, como espíritos de crianças (Êres), pretos velhos, caboclos, entre outras. Na esquerda encontram-se as entidades que trabalham para o “mal” ou para aspectos mais fortemente ligados à questões materiais, são os exus e as pombagiras. Existem ainda entidades, como no caso dos Léguas que são de direita e, em alguns momentos, assumem comportamentos inerentes às entidades de esquerda. Cabe ressaltar que nas religiões afro-brasileiras a concepção dualista de bem e mal não é tão delimitada quanto no cristianismo, o que não torna tão simples algumas definições. Para mais informações sobre o assunto ver: PRANDI, Reginaldo. Pombagira e as faces inconfessadas do Brasil. In: **Herdeiras do Axé**. São Paulo: Hucitec, 1996, p. 139-164.

piauienses filhos de santo recebendo entidades como Mané Légua, Teresa Légua, Maria Légua, entre outros membros da família e suas doutrinas sendo comumente entoadas nesses terreiros.⁷⁰

1.1.3 A formação da Umbanda

Diferentemente das demais religiões afro-brasileira, a Umbanda, com essa denominação, surgirá de forma diferenciada, com um lugar bem definido no tempo e no espaço: o Rio de Janeiro do início do século XX. Não obstante, devemos pontuar que antes de a Umbanda surgir como religião, seus elementos já coexistiam nos morros e subúrbios cariocas, sob as mais diversas denominações, mas generalizadas sob a forma de Macumbas ou sob a alcunha de “baixo espiritismo”.

Renato Ortiz pontua que é nas cidades que se dará uma dominação simbólica do branco resultando no desaparecimento e transformação dos valores tradicionais negros que se apresentariam como inadequados na sociedade moderna em instalação. A desagregação das crenças negras, defendida pelo autor, acarretará no surgimento de novas práticas religiosas, que se estabelecerão nos centros urbanos, unindo as religiosidades coloniais dos escravos, já bastantes influenciadas pelos ritos indígenas, com elementos apresentados por essa nova realidade, especialmente o espiritismo kardecista. A realidade, a qual o autor se refere, é representada pelas mudanças na estrutura socioeconômica pelo qual passava o sul do país: o aumento da urbanização, da industrialização e a formação de uma sociedade de classes.

Ao analisar tais fatores no cenário do Rio de Janeiro (e também como esse processo se dará em São Paulo), Ortiz defende que a desagregação de crenças se expressará no surgimento das macumbas cariocas, posteriormente, Umbanda; e na cristalização do conhecimento mítico na figura de indivíduos: os feiticeiros ou macumbeiros. A macumba é vista pelo autor como um esforço da comunidade negra e mestiça em estabelecer um cosmo coerente inserido na nova conjuntura em que se encontravam. A macumba representaria uma oposição ao Candomblé no sentido de que este era dividido em nações e manteria ainda os laços étnicos e na macumba seriam substituídos pela solidariedade de cor, atuando de forma transformadora na sociedade, pois o afro-brasileiro passaria a se constituir, a partir de então, como o negro-brasileiro.⁷¹

⁷⁰ FERRETI, Mundicarmo. 2011, p. 59-73.

⁷¹ ORTIZ, Renato. 1999, p. 29-30.

O autor chama atenção ainda para o fato de que é necessário se compreender de que forma o movimento de desagregação das antigas tradições afro-brasileiras foi canalizado para a formação de uma nova modalidade religiosa. A Umbanda, portanto, comportaria fragmentos da tradição religiosa negra que estavam pulverizadas em uma multiplicidade de práticas individualizadas na figura do macumbeiro. A síntese umbandista foi capaz de conservar parte dessas tradições, mas para elas permanecerem, foi necessário normatizá-las, codificá-las, tarefas que ficou a cargo dos intelectuais da Umbanda. Tal processo ocorrerá através de um duplo movimento que seria o embranquecimento e o empretecimento das práticas religiosas. O processo de embranquecimento se dá através da forte penetração dos princípios kardecistas nas religiões afro-brasileiras, enquanto que o empretecimento será o processo pelo qual os espíritas kardecistas se apropriam das tradições afro-brasileiras.⁷²

Sobre as origens da religião umbandista, os adeptos consideram que a Umbanda teria surgido no dia 15 de novembro 1908, a partir de um evento protagonizado pelo médium Zélio Fernandino de Moraes que teria incorporado um espírito de um caboclo dentro de uma sessão espírita kardecista. Nas sessões espíritas, não eram permitidas incorporações de espíritos considerados “atrasados” como caboclos e pretos velhos e, portanto, o médium teria sido recriminado por sua prática. Na ocasião, ainda incorporado pelo caboclo, Zélio declarou que no dia seguinte criaria uma nova religião, a qual denominaria Umbanda. Teria sido a partir desse acontecimento que foram abertos os primeiros terreiros de Umbanda.⁷³

Para Diana Brown, não se pode afirmar inteiramente que Zélio tenha sido o fundador da Umbanda no Rio de Janeiro e nem que a Umbanda tenha tido um único fundador, no entanto, admite que o grupo liderado por Zélio foi responsável pela fundação dos primeiros centros de Umbanda que conscientemente usaram essa autodenominação. As primeiras tendas de Umbanda que foram instaladas por Zélio e seu grupo eram inicialmente em Niterói, mudando-se anos depois para o Rio de Janeiro. Para a autora, a narrativa que compõe a versão de Zélio sobre a origem da Umbanda fornece aquilo que pode ser considerado como um mito fundador da religião⁷⁴.

Para além do mito fundador da Umbanda e da participação de Zélio e seu grupo na abertura dos primeiros terreiros da religião no Rio de Janeiro, a Umbanda como culto organizado e aspirando ao *status* de religião começou a ser praticada nos estados do Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul e São Paulo por volta das décadas de 1920 e de 1930, quando

⁷² ORTIZ, Renato, 1999, p. 34.

⁷³ O Mito fundador da Umbanda encontra-se em anexo no final dessa dissertação.

⁷⁴ BROWN, Diana. Uma história da Umbanda no Rio. In: *et al.* **Umbanda e Política**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985. (Cadernos do ISER,18).

kardecistas das classes médias passaram a “mesclar com suas práticas elementos das tradições religiosas afro-brasileiras e a professar e defender publicamente essa ‘mistura’, com o objetivo de torná-la legitimamente aceita e com o status de uma nova religião⁷⁵”, correspondendo ao que Ortiz chamou de movimento de empretecimento.

A Umbanda alcançaria muita popularidade ao longo do século XX. Sobre isso, Brown esclarece que “a importância da Umbanda reside no fato de que num momento histórico particular, membros da classe média voltaram-se para as religiões afro-brasileiras como uma forma de expressar seus próprios interesses, suas ideias políticas e sociais.⁷⁶”. De fato, no Rio de Janeiro, o grupo liderado por Zélio era composto por homens espíritas, provenientes dos setores médios da sociedade, eram comerciantes, funcionários do governo, militares, jornalistas, professores, advogados e ainda profissionais liberais e operários especializados. De acordo com uma fotografia do ano de 1941 dos ditos “fundadores” da Umbanda no Rio, a qual Diana Brown teve acesso na realização de sua pesquisa, dos 17 homens retratados, 15, foram identificados como brancos e, 2, seriam “mulatos”, ou seja, o grupo “fundador” da Umbanda no Rio de Janeiro não contou com a participação efetiva de sujeitos que se enquadrassem ou reivindicassem elementos étnicos de origem negra⁷⁷.

Para Vagner Gonçalves, as entidades da Umbanda situam-se “no meio do caminho”, entre os orixás cultuados pelo Candomblé e os espíritos dos mortos dos kardecistas. Os orixás seriam, na Umbanda, entidades cultuadas com outras características, sendo considerados espíritos muito evoluídos, seres de luz, muito distante dos homens e que só “descem” ocasionalmente e, ainda assim, não completamente, apenas na forma de “vibração”. As entidades da Umbanda são organizadas a partir da teoria das linhas, que funcionam como categorias, onde tentou-se organizar a grande variedade de entidades cultuadas na Umbanda.⁷⁸

A priori, seriam sete linhas comandadas pelos orixás que a Umbanda considera como os principais, cada uma divide-se em falanges, que são como subcategorias, sempre usando o número sete como referência. Algumas das linhas da Umbanda são: Linha de Oxalá, Linha de Iemanjá, Linha de Xangô, Linha de Ogum, Linha de Oxóssi, Linha das Crianças e Linha de Pretos Velhos. Como não existe um consenso entre os diversos terreiros, outras linhas também aparecem sendo cultuadas como a do Oriente, que abarcam entidades como ciganos, entre outras. Os espíritos que compõem essas linhas possuem nomes individuais para além

⁷⁵ SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira**. 5 ed. São Paulo: Selo Negro, 2005. p. 106.

⁷⁶ BROWN, Diana. 1985, p. 10.

⁷⁷ BROWN, Diana. 1985, p. 10.

⁷⁸ SILVA, Vagner Gonçalves da. 2005, p. 120-121.

das suas categorias gerais, como caboclos e pretos velhos, por exemplo. Alguns nomes de entidades conhecidas da Umbanda são: Caboclo Sete Flechas, Rompe Mato, Caboclo Águia Negra, Cobra Coral, Preto Velho Pai João de Aruanda, Maria Conga, Pai Benedito, entre outros.

1.2 As religiões afro-brasileiras no Piauí

O processo de colonização do território piauiense se deu em fins do século XVII, quando bandeirantes e religiosos deram início a incursões pelos “sertões de dentro”, o que culminaria com o processo de colonização das terras. A conquista e ocupação do Piauí se consolidou com a chegada dos sertanistas provenientes da Casa da Torre, motivados pela expansão pecuarista. Entre os sertanistas que adentraram o território do Piauí, Domingos Afonso Mafrense foi o que mais se destacou, recebendo a alcunha de “sertão” por ter participado de muitas expedições pelo interior do Brasil. Perseguiu e dominou os povos indígenas que povoavam intensamente essa região. Tendo entrado no Piauí em 1674 pelas cabeceiras do rio Piauí, recebeu as primeiras sesmarias em 1676, que o beneficiara e a outros colonizadores da Casa da Torre, dando início ao processo de ocupação das terras que hoje correspondem ao sudoeste do Estado.⁷⁹

Como aponta Luís Mott, 23 anos após a conquista dessas terras, o Piauí já contava com 129 fazendas de gado, número que aumentava progressivamente. O Piauí passou a se transformar na principal área pastoril do Nordeste, abastecendo de carne e de couro diversas outras áreas do Brasil colonial. Em 1730, o Piauí já possuía 400 fazendas de gado, passando para 578 em 1772⁸⁰. Em uma dessas fazendas, foi fundada a Freguesia de Nossa Senhora da Vitória do Brejo da Mocha, que se tornaria Oeiras, a primeira capital do Piauí.

Os jesuítas também tiveram papel importante no processo de ocupação das terras piauienses, pois atuaram inicialmente na parte sul da Capitania, nos limites entre Pernambuco e Bahia; evangelizando, batizando índios e mestiços e, concomitantemente, criando vilas, freguesias e aldeias⁸¹. Mas sem dúvida, o papel mais importante desenvolvido pelos jesuítas no Piauí foi à frente da administração das fazendas que Domingos Afonso Mafrense deixou

⁷⁹ OLIVEIRA, A. S. N. **O Povoamento Colonial do Sudoeste do Piauí: indígenas e colonizadores, conflitos e resistência**. Tese (Doutorado em História). Programa de pós-graduação em História. Recife: UFPE, 2007.

⁸⁰ MOTT, Luiz. **Piauí Colonial: população, economia e sociedade**. Teresina: APL; Fundac; Detran, 2010, p.172.

⁸¹ SILVA, Mairton C. **Um caminho para o Estado do Brasil: Colonos, missionários, escravos e índios no tempo das conquistas do Estado do Maranhão e Piauí**. Tese (Doutorado em História). Programa de pós-graduação em História. Recife, UFPE, 2016, p. 75.

em testamento para os padres Inacianos após seu falecimento em 1711. Os padres herdaram, ao todo, 30 fazendas de gado, as quais foram acrescidas outras através de doações, arremates em ações judiciais e em compras, chegando os jesuítas a possuírem 39 unidades produtoras.⁸²

Solimar Lima nos informa que, após a nomeação do primeiro administrador das fazendas pelo reitor do Colégio da Bahia em 1711, iniciou-se um período de prosperidade, sendo as ditas fazendas as únicas unidades produtivas organizadas no Piauí, constituindo-se, posteriormente, a base econômica da fundação da Capitania. Ainda segundo o autor, os jesuítas se mostraram bons administradores. Em 1739, as fazendas possuíam cerca de 30.000 cabeças de gado *vacum* e 1.500 de gado cavalariço. Em 1743, contavam com 170 trabalhadores escravizados. Os jesuítas permaneceram na administração das fazendas até 1760, quando tiveram seus bens confiscados pelo então governador do Piauí, João Pereira Caldas, que os prendeu e os remeteu à Bahia por ordens do Marquês de Pombal.⁸³

A sociedade piauiense, portanto, se formará basicamente em torno das fazendas e currais. Solimar Lima aponta que “a fazenda esteve diretamente vinculada à organização da sociedade piauiense e, durante três séculos, pôde ser considerada responsável pela unidade do território”⁸⁴. Negros e índios eram a mão de obra utilizada nessas fazendas. Entre a população livre, havia a predominância de mestiços de “diversas qualidades” que com o tempo homogeneizou-se na categoria pardo, que substituiu também o uso do termo mulato. Pardo passou então a englobar “as diferentes possibilidades de mestiçagem na sociedade piauiense, que se revelou extremamente plural em se tratando das relações afetivo-sexuais entre os grupos étnico-raciais.”⁸⁵ Portanto, tanto no que concerne ao processo de mestiçagem biológica, como no processo de mestiçagem das crenças, a população sertaneja piauiense terá sua formação física e cultural pautada na predominância dos elementos negro-índigenas e do português europeu.

Os estudos sobre as religiosidades escravas no Piauí ainda são escassos, mas os existentes apresentam referências que nos são úteis na compreensão da atuação social e religiosa desses sujeitos em nosso território. O historiador e antropólogo Luiz Mott encontrou no Arquivo Nacional da Torre do Tombo, em Portugal, alguns processos inquisitoriais de moradores do Piauí, referentes às missões inquisitoriais empreendidas por freis vindos do Maranhão, entre 1741 e 1782, que passavam por esses sertões com o intuito de registrar as

⁸² LIMA, Solimar O. *Braço Forte: Trabalho escravo nas Fazendas da Nação no Piauí – (1822 – 1871)*. Passo Fundo: UPF, 2005, p. 23-24.

⁸³ LIMA, Solimar O. 2005, pp.23-24.

⁸⁴ LIMA, Solimar O. FAZENDA: Pecuária, agricultura e trabalho no Piauí escravista (séc. XVII- séc. XIX). Teresina: Edufpi, 2016, p. 12.

⁸⁵ LIMA, Solimar O. 2016, p. 16.

denúncias e confissões dos moradores da Vila da Mocha, posteriormente, Oeiras, e redondeza. Entre os processados, seis, eram acusados de feitiçaria; dois, por usarem “bolsas de mandinga” (patuá) e, oito, por serem feiticeiras e estarem envolvidas no que o autor identifica como um congresso de feiticeiras e demônios no Piauí Colonial. O Congresso seria uma reunião envolvendo negras e mulatas, escravas e libertas, onde eram feitos rituais, “conjurações demoníacas” e onde se mesclavam práticas religiosas luso-afro-ameríndias.⁸⁶

Entre esses processos, encontram-se denúncias referentes a negras que faziam calundus para fazer adivinhações, caso da “mestiça forra Bibiana”, cuja denúncia colhida em 1741, constava que além de fazer os calundus para adivinhação, a mesma dava contas⁸⁷ para negros trazerem no braço, em forma de pulseiras para que as pessoas não fossem “ofendidas” e para proteger do mal. O texto também cita Rosa Maria que, auxiliada por uma “aprendiz de feiticeira” chamada Bernarda, fazia adivinhações no quimbando usando uma tesoura para descobrir através do processo divinatório os culpados por determinados crimes, sendo consultada até por autoridades locais.⁸⁸

Constam ainda acusações de feitiçaria contra o negro João Tocó, cujas denúncias relatavam que o mesmo tinha sido visto praticando rituais em uma mameluca e que em tais rituais ensinava-a orações para atrair homens, cujos serviços custavam caro “valiam o preço de um boi”. Também foram encontradas por Mott denúncias contra negros que curavam bicheiras nos animais com orações e faziam curas de quebranto e denúncias relativas a dois homens que carregavam “bolsas de mandiga⁸⁹”, penduradas ao pescoço, contendo orações e restos de hóstia constituindo-se de amuletos para proteção.⁹⁰

Há ainda relatos de práticas religiosas em Teresina, que passa a ser capital do Piauí a partir da segunda metade do século XIX. Segundo nos mostra Mairton Celestino da Silva em seu livro “Batuque na rua dos negros: escravidão e polícia na cidade de Teresina, séc. XIX”,

⁸⁶ Cabe ressaltar que o uso do termo “demoníaco” é sintomático desse tipo de documento, posto que as denúncias eram colhidas por padres e eram provenientes do demônio tudo aquilo que não fosse católico/cristão. Cf. MOTT, Luiz. **Transgressões na calada da noite: um sabá de feiticeiras e demônios no Piauí colonial**. Textos de História, v.14, 2006. E SILVA, Carolina R. **O SABÁ DO SERTÃO: Feiticeiras, demônios e jesuítas no Piauí colonial (1750-58)**. Dissertação (Mestrado em História Social). Programa de pós-graduação em História Social. Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2013.

⁸⁷ As contas têm um significado muito importante nas religiões de matriz africana. No candomblé, as contas fazem parte do processo de iniciação religiosa; os colares de conta podem definir qual o orixá da pessoa, quanto tempo ela tem de iniciada, variando em cores e formas. CONDURU, Roberto. Pérolas da liberdade: joalheria afro-brasileira. In: **Textos Escolhidos de Cultura e Arte Populares**. (UERJ), v. 10. n. 1, mai. 2013.

⁸⁸ MOTT, Luiz. **Inquisição no Piauí**. *Jornal Diário do Povo*. 1987.

⁸⁹ Com relação às bolsas de mandiga, Laura de Mello e Sousa afirma que “No Norte do Brasil, ou seja, nas regiões correspondentes ao Estado do Grão-Pará e Maranhão, foi onde mais se utilizaram de bolsas de mandinga.” SOUZA, Laura de Mello e. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p 211.

⁹⁰ MOTT, Luiz. **Inquisição no Piauí**. *Jornal Diário do Povo*. 1987.

em 1862, negros, escravos e libertos se dirigiam a uma localidade chamada Saco de São Mateus, localizada a dez léguas de Teresina, a fim se reunirem na casa do negro Manoel João, que possuía características de líder religioso. Este, segundo a polícia, era o responsável pela romaria, “fazendo-se acreditar por um homem inspirado por Deus”⁹¹, que fazia discursos e os atribuía a um gênio que lhe aparecia todas as noites. Segundo o autor, Manoel João conseguia reunir além de escravos e libertos, pessoas com maior poder aquisitivo da sociedade teresinense, como observado no relatório do subdelegado de polícia:

[...] em um quarto, onde faz discursos e os atribui a um gênio que todas as noites lhe aparece da parte do mesmo Deus, adquirindo assim como um culto e atraindo os crédulos que se prestam não só a fazer-lhe roças e dádivas de gado e legumes, como a sacrificarem suas castas filhas ao seu brutal canibalismo, deixando-as á noite permanecerem por muitas horas a sós com ele no dito quarto, perfeitamente ás escuras, visto como, diz ele, que só assim e no meio de donzela lhe aparece o pretendido gênio; e sendo, outrossim, informado que o fanatismo do povo por semelhante individuo, se tem desenvolvido a ponto de concorrerem pessoas de grandes circunstancias tão somente para vê-lo e presenteá-lo, acrescentando mais reunirem-se à noite toda os dias vizinhos com o fim de ouvir os discursos do gênio de que venho de falar.⁹²

Infelizmente são poucos os detalhes acerca da atividade religiosa praticada por Manoel João e, certamente, ele não seria o único a exercer práticas semelhantes na região. Tanto os sujeitos relatados nos processos inquisitoriais quanto ele demonstram que ainda há muito a ser estudado e pesquisado sobre as religiosidades de matriz africana no Piauí e sobre como se deu o processo de mestiçagem das crenças em nosso território. Sem dúvida, o conjunto de crenças e práticas religiosas desenvolvidas por esses sujeitos ajudaram a moldar e construir o imaginário do homem sertanejo que povoa as terras do Piauí. Podemos observar nas obras literárias dos autores piauienses que escreveram sobre o folclore e costumes locais que nas lendas, causos e anedotas é forte a presença do elemento negro e indígena em suas composições.

Durante muito tempo, como aponta Pedro Silva, as populações do interior do Estado não tinham acesso aos meios convencionais de saúde e tinham como única saída se valer da farmacopeia natural para curar as doenças. As mezinhas, crendices, o uso de folhas, raízes, rezas e simpatias eram alternativas nas quais o caboclo sertanejo do Piauí podia recorrer. Há

⁹¹ Carta enviada pelo subdelegado do Piauí do 1º Distrito do termo desta capital ao presidente da província o Dr. Antônio de Britto Sousa. APEP. Secretaria de Polícia do Piauí. Ano 1862. Presente em SILVA, Mairton C. **BATUQUE NA RUA DOS NEGROS: Escravidão e Polícia na Cidade de Teresina, século XIX.** Teresina: Edufpi, 2014, p. 119.

⁹² SILVA, Mairton C, *loc.cit.*

ainda a “fé absoluta nas rezas, benzeduras e garrafadas que os curandeiros preparavam e ministravam aos necessitados, mediante pequena remuneração em dinheiro, gêneros alimentícios ou outra qualquer recompensação.”⁹³

O autor destaca ainda que essa espécie de “medicina sertaneja” era de amplo conhecimento das donas de casa e vaqueiros que, confiando na larga experiência dos antigos que passaram esse conhecimento de geração em geração, foram ensinados a curar pessoas e animais. Pedro Silva enumera uma vasta quantidade de doenças e seus tratamentos. Ao ensinar a tratar a bicheira dos animais, o autor esclarece que o vaqueiro se vale de muitos meios, desde o uso de ervas a simpatias feitas com ramos de árvores no rastro do animal ou no “rumo”, ou seja, a direção no meio do mato em que se encontra o animal. Se nenhum dos meios obtivesse sucesso, o vaqueiro fazia uso de orações:

“Sangue tem-te em ti, como Nosso Senhor Jesus Cristo teve em si. Sangue tem-te na veia, como Nosso Senhor Jesus teve na ceia. Sangue tem-te no corpo, como Nosso Senhor Jesus Cristo teve no Horto. Sangue tem-te firme e forte, como Nosso Senhor Jesus Cristo teve na hora da morte. ” Sendo, porém, uma rês amocambada, arisca, daquelas que se internam pelos matos sem deixar rastro identificável, mas que tem um ponto presumível de pastagem, de bebida ou de coito, tentam a cura no rumo, com esta outra oração, recitada pelo vaqueiro, da porteira do curral, numa direção pressuposta: “Maus que come não se logra; quem come e não reza não se salva. Delegado não se salva. Promotor não se salva. Juiz de direito não se salva e muitos padres calados não se salvam; e assim caiam de um em um, de dois em dois, de três em três, de quatro em quatro[...] de treze em treze. Caiam de um a um e não fique nenhum. Amém.” Como se vê[...] a ordem numérica para a queda dos bichos é ascendente.⁹⁴

Ao mostrar como os vaqueiros curavam as bicheiras dos animais e as respectivas orações as quais faziam uso, o autor os aproxima do escravo encontrado por Mott nos processos inquisitoriais denunciado por curar as bicheiras dos animais com orações. Infelizmente, não tivemos acesso aos processos e não temos como saber se estavam descritas as orações que eram pronunciadas pelo escravo, mas podemos observar o quão marcante são as permanências desse universo de crenças na cultura dos piauienses.

É ainda através da literatura que podemos entender como se deu o advento das práticas espíritas kardecistas em nosso Estado. Como visto, não serão as sessões espíritas que irão inaugurar a relação do piauiense com o sobrenatural, mas o conjunto de práticas espíritas, elemento importante nos processos de mestiçagem das crenças no Brasil e também no Piauí, influenciando e interpenetrando-se nos ritos locais. Higino Cunha nos relata que as primeiras sessões espíritas se deram ainda no século XIX:

⁹³ SILVA, Pedro. O Piauí no folclore. Teresina: Fundac, 1988, p.34.

⁹⁴ SILVA, Pedro. 1988, p.37-38.

Nos últimos decênios do século XIX, tentaram-se algumas sessões espíritas em Teresina, para evocação dos mortos e para a escritura automática. [...]. De 1896 a 1900 o espiritismo teve grande voga em Amarante e fez alguns adeptos em Piracuruca e Livramento. Naquela primeira cidade teve alguns fanáticos, organizou-se em igreja permanente e transformou algumas cabeças [...] Desaparecendo daqueles pontos, a nova revelação foi estabelecer domicílio na cidade de Parnaíba, onde se organizou em associação ou clube, contando muitos prosélitos teóricos e práticos.⁹⁵

Higino cita ainda uma nota de jornal onde constam detalhes da rotina do Centro Espírita Perseverança do Bem, existente na década de 1920, na cidade de Parnaíba, comunicando o horário das sessões e trazendo artigos do estatuto da instituição. Higino relata que haviam famílias em Teresina que realizavam sessões espíritas em suas residências, descrevendo como se dava o fenômeno do que ele chama de “escrita automática”, o que hoje identificamos como psicografia, e a preocupação que essas reuniões geravam ao pároco Raimundo Gil da igreja de Nossa Senhora das Dores, o que fez com que este dedicasse sermões durante suas missas para condenar os eventos espíritas.⁹⁶

De fato, o espiritismo do Piauí ganhara notoriedade, inclusive nacionalmente. João do Rio, em seu livro, publicado em 1906, chamado “As religiões no Rio”, que reúne uma série de reportagens sobre as mais variadas religiões e formas de culto existentes no Rio de Janeiro no início do século XX, faz referência à Amarante, exatamente na parte da obra dedicada ao espiritismo. O interlocutor de João do Rio, que o auxiliava no entendimento da religião, em meio a números cada vez mais crescentes de espíritas e entre outros dados divulgados pela Federação Espírita, declarava que existiam “no mundo 96 jornais e revistas, sendo que 56 em toda a Europa e 19 só no Brasil”. Ao citar nominalmente as revistas brasileiras, nos apresenta uma delas chamada *A cruz*, que era publicada em Amarante.⁹⁷

A religiosidade do piauiense será, portanto, marcadamente composta por elementos do catolicismo popular, pelas crenças afro-brasileiras, por elementos indígenas e pelo espiritismo kardecista. Como aponta Gruzinski, os indivíduos que transitam nas zonas de fronteiras, fazem às vezes de mediadores, de passadores, promovendo as trocas entre um mundo e outro. Tais zonas são porosas e esses espaços de mediação foram essenciais na história do encontro das civilizações, pois permitiram que as misturas e mestiçagens fossem possíveis,

⁹⁵ CUNHA, Higino. **História das Religiões no Piauí**. Teresina: Papelaria Piauiense, 1924. p. 203.

⁹⁶ CUNHA, Higino. 1924, p. 204-205.

⁹⁷ RIO, João do (Paulo Barreto). **As religiões no Rio**. Editora Nova Aguilar: Coleção Biblioteca Manancial n. 47, 1976.

promovendo o entrecruzamento da herança ocidental com a ameríndia⁹⁸. Portanto, é absolutamente possível que indivíduos que transitassem nas sessões espíritas também frequentassem ou promovessem práticas religiosas nos terreiros, por isso foi comum ver as práticas espíritas misturadas às crenças tradicionais ou o uso de termos como “mesa”, “guia”, marcadamente espíritas, nos rituais religiosos que antecederam à Umbanda no Piauí.

No que concerne às primeiras práticas da Umbanda no Piauí, a narrativa que compõe essa “origem dos terreiros” passa a ser construída na década de 1970, quando a Umbanda já estava consolidada, já possuía notoriedade e uma Federação que representava os terreiros. No período, a Umbanda era tratada nos jornais como algo surpreendente que crescia cada vez mais no Estado⁹⁹. Os Umbandistas de Teresina da década de 1970 diante da visibilidade da religião passam a se questionar e tentar compreender como começaram a se formar os primeiros terreiros. Teresina, nesse momento, como capital do Estado, representa o lugar onde as práticas religiosas de matriz africana vão passar por momentos de efervescência e, por isso, os umbandistas mais “notáveis” serão os da cidade e partirá deles a iniciativa de construir a memória da Umbanda no Estado.

Diante da representatividade da Umbanda na sociedade piauiense, dos frequentes eventos e festas públicas em louvação a santos e orixás que aconteciam na cidade, a própria comunidade umbandista passa a voltar suas preocupações para suas origens e passa a se perguntar: como chegamos até aqui? Como começaram nossas práticas? Foi, portanto, um desses umbandistas, José Soares de Albuquerque¹⁰⁰, que ao conversar com idosos praticantes da Umbanda nas décadas de 1960 e 1970 teria ouvido deles e colhido informações que davam conta de responder a tais questionamentos, traçando uma narrativa da memória dos umbandistas sobre a origem de suas práticas no Piauí.

A narrativa de Albuquerque identifica a senhora Joana Maciel Bezerra como a primeira Mãe de Santo a se estabelecer em Teresina, suas origens e seus filhos de santo que se

⁹⁸ GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 48.

⁹⁹ Umbanda crescendo cada dia no Piauí. *Jornal O DIA*, 03 de abril de 1976.

¹⁰⁰ José Soares de Albuquerque nasceu em 1939 no interior do Estado de Pernambuco. Teria tido seu primeiro contato com mundo espiritual aos cinco anos de idade, quando começou a ter visões da figura de um preto velho, figura essa que lhe acompanharia durante toda a infância. Por problemas de saúde, foi levado, pela mãe, a um rezador em 1946, onde recebeu deste as primeiras revelações sobre a sua mediunidade e sobre as entidades que o acompanhavam. Fez sua cabeça aos 14 anos na cidade de Santa Bárbara, na Bahia, e incorpora seu preto velho desde então. Chegou à Teresina, em 1956, para estudar no antigo ginásio e começou a frequentar os terreiros da cidade. Formou-se em 1968 pela Faculdade de Direito do Piauí e, em 1969, entra como consultor jurídico da Federação, a convite da senhora Cândida Carneiro Soares. Foi vereador de Teresina por quatro mandatos consecutivos, a partir de 1970 pelo MDB. Atualmente é desembargador aposentado do Tribunal de Justiça do Piauí. LIMA, S. V. G. **Ao som do tambor: o processo de institucionalização da Umbanda nas décadas de 1960/70 em Teresina**. 2013. 64 f. Monografia (Graduação em História) - Departamento de História, Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2013.

tornaram personagens ilustres no cenário religioso na capital. Mas, durante nossas pesquisas, realizamos entrevistas com o senhor Luiz Santos¹⁰¹, conhecido Pai de Santo teresinense, que nos dá uma segunda versão dessa mesma narrativa. Também reconhece a senhora Joana como a matriarca da religião, mas identifica uma outra origem e práticas ritualísticas.

As duas narrativas compõem o que identificamos como as tradições orais que foram construídas pela comunidade religiosa acerca das práticas da Umbanda, senão no Estado, pelo menos em Teresina. Não é nossa intenção aqui evidenciar ou defender a existência de duas tradições em disputa, mas perceber como se dá a percepção desses elementos pelos umbandistas. Como aponta Verena Alberti, há um cuidado necessário que deve ser tomado ao trazer para o escrito a multiplicidade do oral, as diferentes narrativas que compõem determinados acontecimentos. Com relação ao que deve ser entendido e tratado como narrativa oral, Alberti identifica inicialmente duas premissas:

- 1- Os objetos transmitidos pela tradição oral não são imutáveis. Canções, ditos populares, rezas, mitos, etc. não são, digamos, produtos intactos disponíveis em uma prateleira, os quais podemos escolher. Como sua forma de transmissão é oral, para que se atualizem e se manifestem precisam do momento, da contingência, que irá influir na sua manifestação, pois é o momento que determina, em grande parte, para que e como algo é narrado.
- 2- A tradição oral, como as tradições orais de modo geral, está calcada na repetição.¹⁰²

A autora esclarece que, a princípio, tais premissas parecem contraditórias uma vez que defende a repetição como constituinte da manutenção da narrativa, portanto, como caberia a invenção no momento da atualização do que se repete? E responde ao questionamento, pois para ela reside aí o fascínio que a tradição oral pode exercer, pois, para a autora, trata-se de um patrimônio coletivo comum, “que, no entanto, não existe sem a ação permanente daqueles que o repetem e, portanto, o transformam¹⁰³.”

Alberti acrescenta ainda que a repetição, a transformação da narrativa (que inclui o aperfeiçoamento, a improvisação e o esquecimento) tem uma influência na dimensão política que tal tradição pode carregar. Observa que a tradição oral se trata de um patrimônio que o

¹⁰¹ Luiz Santos tem 60 anos de idade, natural de Teresina-PI. É umbandista desde os 11 anos de idade, manteve por muito tempo um terreiro no bairro Aeroporto, porém por conta do desenvolvimento urbano da região e não ter como realizar seus rituais religiosos mudou seu terreiro para o bairro Santa Maria da Codipi, onde se encontra há 22 anos. Desenvolve um projeto social atrelado ao terreiro chamado “Casa da Sopa” em que distribui todas às terças-feiras sopa para cerca de 3.500 pessoas e fornece diariamente cestas básicas contendo verduras, legumes e frutas, beneficiando famílias da zona norte de Teresina. SANTOS, Luis. **Entrevista concedida à Sabrina Verônica Gonçalves Lima**. Teresina, 4 nov. de 2015.

¹⁰² ALBERTI, Verena. Tradição Oral e história oral: proximidades e fronteiras. In: **História Oral**. v.8, n. 1, jan.-jun. 2005, p. 17-18.

¹⁰³ ALBERTI, Verena. 2005, p.24.

grupo possui e que é parte importante da sua identidade. E conclui que a narrativa pode diferir de um entrevistado para o outro, ou mesmo variar no relato de um único entrevistado¹⁰⁴.

A partir do exposto, podemos então analisar as narrativas que compõem a tradição oral sobre a formação dos primeiros terreiros de Teresina. Na primeira versão foi registrado que:

Nos idos de 1919, aportou-se em Teresina, capital do Estado do Piauí, a senhora conhecida por Joaquina, advinda do vizinho estado do Ceará. Ela trazia em sua bagagem vários santos, em vulto, e outro tanto de orixás. Contam os umbandistas de então, de que a senhora Joaquina era fugitiva da desenfreada perseguição aos cultos de Umbanda lá para as bandas do Ceará. No mesmo ano de 1919 a senhora Joaquina instalou a Tenda de Umbanda no povoado Poty Velho, situado às margens do Rio Poty e Parnaíba, local onde se encontram. A tenda recebeu o nome de Santa Bárbara, onde recebera dias depois muitos adeptos. Depoimento a mim prestado por umbandistas da época me levaram à conclusão de que a senhora Joaquina Marciel Bezerra, mais conhecida por Mãe Joaquina do Pontal, era portadora de grandiosa força espiritual, visto que diversas patrulhas policiais para lá se deslocavam com o objetivo de acabar com a festa umbandista e não encontravam o local [...] Após falecimento de Joaquina do Pontal alguns seguidores filhos-de santo instalaram Templos de Umbanda em Teresina. Apontamos entre eles: João Alcântara com a Tenda Ordem do Silêncio e Aristides Alves Feitosa de Abreu com a Tenda Santa Bárbara. Outros partiram para o estado próximo, o Maranhão, no qual edificaram seus templos. Refiro-me a José Bruno de Moraes, no lugar Nazaré e Joaquim Gomes dos Santos no lugar Cojubeiras. Anos depois foram surgindo outros templos umbandistas no Estado do Piauí.¹⁰⁵

A narrativa que, Joaquina teria chegado no ano de 1919 à Teresina e aberto seu terreiro no encontro dos rios Poti e Parnaíba, atualmente bairro Poti Velho, mas à época conhecido como Pontal, daí ela ter passado a ser identificada como Mãe Joaquina do Pontal, em referência ao local onde se instalou. Uma vez instalada, teria recebido, a partir de então, adeptos que se tornaram seus filhos e filhas de santo. Consta também que os religiosos sofriam com perseguições policiais e que patrulhas da polícia eram deslocadas até a região, não obtendo êxito no ato de reprimi-la, pois não encontravam seu terreiro. Na concepção dos adeptos, tais patrulhas não obtinham sucesso pelo fato de Joaquina possuir grande força espiritual e, por isso, não conseguiam encontrar seu terreiro. No entanto, podemos atribuir o insucesso das investidas policiais ao fato de que, no período, a região ainda não era urbanizada, constituindo-se de uma zona rural e, portanto, de difícil acesso, o que poderia impossibilitar a localização do terreiro.¹⁰⁶

O historiador Solimar Oliveira Lima informa que, efetivamente, na região do encontro dos Rios Poti e Parnaíba existia um povoado chamado Pontal, localizado mais próximo da

¹⁰⁴ ALBERTI, Verena. 2005.

¹⁰⁵ ALBUQUERQUE, Dados históricos da Umbanda Piauiense. In. CARIBÉ, Antônio Julio Lopes. **Obrigaçãoes para Oxóssi: Memórias Insólitas**. Salvador-BA. Imprensa Gráfica da Bahia, 1987, p.161.

¹⁰⁶ LIMA, Sabrina Verônica Gonçalves. **Ao som do tambor: o processo de institucionalização da Umbanda nas décadas de 1960/70 em Teresina**. Universidade Federal do Piauí. Teresina, 2013. Monografia.

barra do Poti do que do Parnaíba, por ocasião das frequentes enchentes que tornavam a região alagadiça. O Pontal seria, desde o século XVIII, local onde os viajantes descansavam, improvisando ranchos e onde davam água e comida aos animais. Teria sido no Pontal, também, que escravizados fugitivos se esconderam, formando um quilombo. Solimar Lima defende que no último quartel do século XVIII, as autoridades noticiavam que o número de escravizados fugitivos teria aumentado muito, o que dificultava o êxito das diligências militares que se dirigiam a Pontal para dar fim ao quilombo, que apresentava resistência a todas elas. Entretanto, em junho de 1779, o quilombo teria, enfim, sido invadido, o que ocasionou a morte de muitos negros.¹⁰⁷

Na segunda metade do século XIX, o citado local foi importante na ocasião da mudança da capital do Piauí de Oeiras para Teresina, pois a Vila do Poti, como era conhecida, era um local estratégico de comunicação com o Estado do Maranhão e a localização geográfica foi um dos fatores que contaram a favor da mudança. Quando a transferência da capital de fato se efetivou, a nova capital da província foi construída a uma légua de distância da Vila do Poti, passando a se chamar Vila Nova do Poti e só posteriormente Teresina, onde se constituiria o núcleo urbano da capital piauiense. Até a década de 1940, a região do Pontal ainda não era intensamente povoada¹⁰⁸, constituindo-se até então área de zona rural, como podemos observar no mapa:

¹⁰⁷ LIMA, Solimar Oliveira. **Fiéis da Ancestralidade: Comunidades de Terreiros de Teresina**. Teresina: EDUFPI, 2014, p 14-15.

¹⁰⁸ FAÇANHA, Antônio Cardoso. **A evolução urbana de Teresina: agentes, processos e formas espaciais da cidade**. 1998. 234 f. Dissertação (Mestrado em Geografia). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1998.

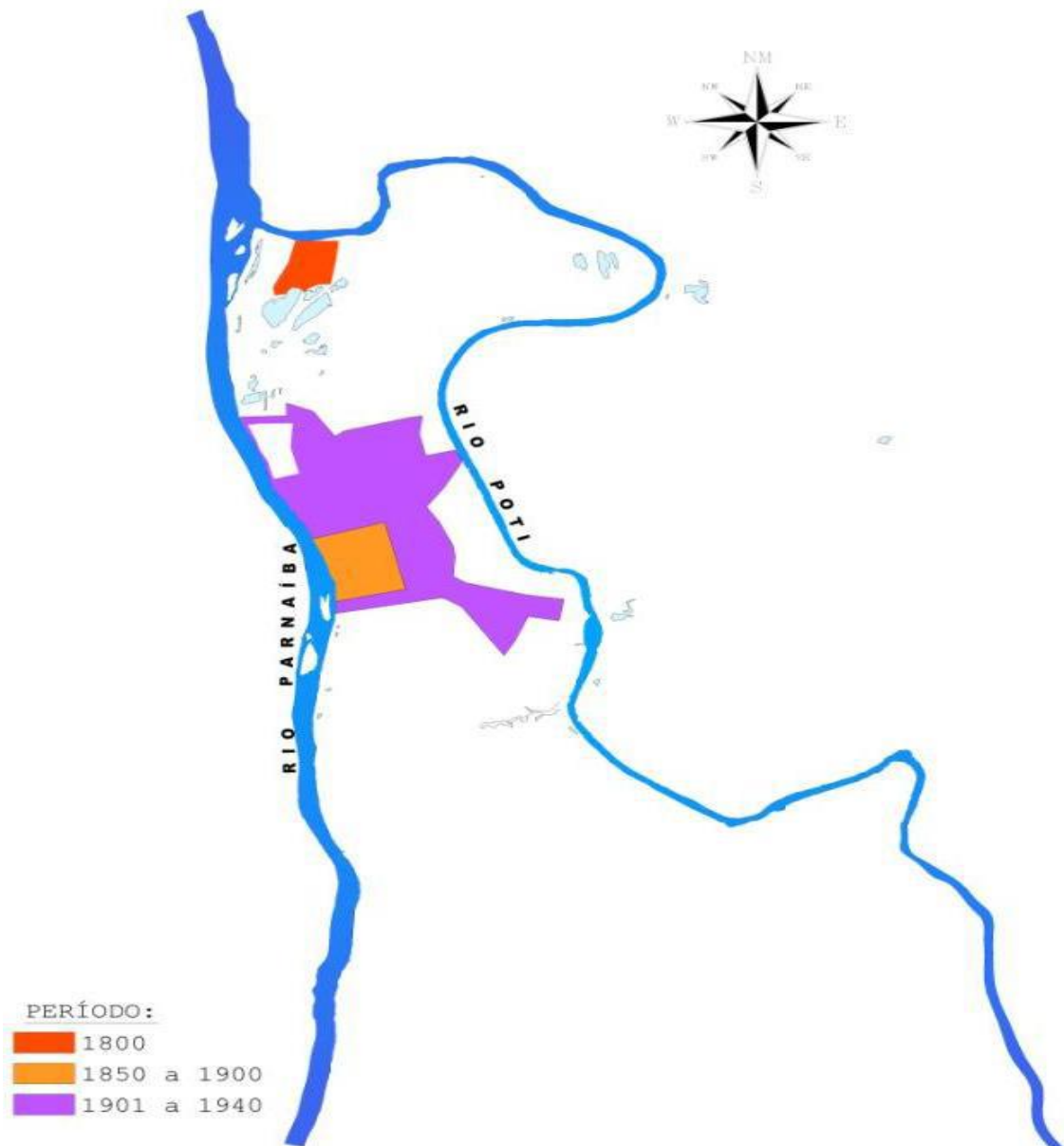


Figura 1 – Mapa da evolução do sítio urbano de Teresina, período de 1800-1940¹⁰⁹

A narrativa menciona ainda que, após o falecimento de Mãe Joaquina, seus filhos teriam aberto terreiros tanto em Teresina quanto no Maranhão. Em Teresina, identifica-se o senhor Aristides Alves Feitosa de Abreu como um dos seus filhos de santo. Aristides foi um conhecido umbandista teresinense, tendo participado, como veremos adiante, da primeira federação de Umbanda do Estado na década de 1970¹¹⁰. Também são mencionados José Bruno de Moraes e Joaquim Gomes dos Santos, o Joaquim das Cojubeiras, conhecidos no

¹⁰⁹ FIGURA 1- Fonte: FAÇANHA, Antônio Cardoso. **A evolução urbana de Teresina: agentes, processos e formas espaciais da cidade**. 1998. 234 f. Dissertação (Mestrado em Geografia). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1998, p. 59.

¹¹⁰ OS MILAGRES DE ARISTIDES: o babalorixá de Timon. *Jornal O DIA*, 24/25 de agosto de 1980. Também aparece do estatuto da federação no REGISTRO NO CARTÓRIO do 1º Ofício de Notas e Registros de Imóveis, Pessoas Jurídicas e outros papeis, no livro A- 04 sob n. 323 de 11 de abril de 1966.

Maranhão e que constituíram fama por serem grandes Pais de Santo umbandistas da região de Caxias - MA, sobre os quais ainda se contam muitas histórias e proezas mágicas. Em entrevistas a trabalhos anteriores¹¹¹, Albuquerque afirma que outra mãe de santo muito conhecida no Estado do Maranhão, chamada Maria Piauí também foi filha de santo de Joaquina do Pontal. É provável que eles possam ter frequentado o terreiro e ter tido ligações com Mãe Joaquina do Pontal.

A segunda vertente que compõe a narrativa sobre o início das práticas umbandistas foi registrada, através de entrevistas cedidas pelo Sr. Luís Santos¹¹². Seu Luiz nos relatou que seu avô abrigava em sua casa uma senhora como agregada, conhecida como Chica Galvão. Dona Chica Galvão era negra, rezadeira, descendente de escravizados, que prestava alguns serviços, tanto para a família do senhor Luís, quanto para a comunidade. Seus serviços consistiam em rezas para proteção e também serviços de parteira, “aparando as crianças” da região¹¹³. Seu Luís conta que conviveu com dona Chica Galvão desde muito pequeno, tendo ela falecido com cerca de 89 anos de idade, quando Luís teria entre 14 ou 15 anos¹¹⁴.

Luís conta que ouviu de dona Chica Galvão e de seu filho Euclides de Oliveira Lima¹¹⁵ que ambos frequentaram o terreiro de uma mãe de santo conhecida como Madrinha Joaquina do Pontal¹¹⁶. De acordo com essa narrativa, Madrinha Joaquina teria vindo de São Luís do Maranhão nas primeiras décadas do século XX, em 1920, aproximadamente, e se estabelecido em uma fazenda que ficava às margens do Rio Poti, nas proximidades da Avenida Frei Serafim, localizada perto de onde ficava o Pontão, barco que realizava a travessia de pessoas, carros e mercadorias entre as duas margens do rio e que seu nome “Joaquina do Pontal” seria, ou uma corruptela de Pontão, em referência ao barco, ou em referência à fazenda que se chamaria Fazenda do Pontal onde ela manteria seu terreiro.

¹¹¹ LIMA, Sabrina Verônica Gonçalves. **Ao som do tambor: o processo de institucionalização da Umbanda nas décadas de 1960/70 em Teresina**. Universidade Federal do Piauí. Teresina, 2013. Monografia

¹¹² SANTOS, Luiz. Entrevista concedida à Sabrina Verônica Gonçalves Lima. Teresina, 4 nov. de 2015.

¹¹³ SANTOS, Luiz. Entrevista concedida à Sabrina Verônica Gonçalves Lima. Teresina, 4 nov. de 2015.

¹¹⁴ Diante de tal informação, concluímos que ela teria nascido aproximadamente na década de 1880 e falecido na década de 1960.

¹¹⁵ Este teria falecido na década de 1980.

¹¹⁶ Alguns cultos costumam se referir aos dirigentes ou pais de santo como Madrinha e Padrinho, como também pode se referir às entidades que descem nesses cultos.



Figura 2- Foto do pontão no Rio Poti na década de 1940¹¹⁷

Seu Luís acredita que Joanhina tenha vindo ao Piauí “encomendada” por alguém de poder para realizar serviços espirituais, especialmente de proteção, e possivelmente, teria sido o dono da fazenda em que ela teria montado seu terreiro, posto que e teria ficado durante alguns anos em Teresina e seu terreiro funcionava dentro da fazenda em questão. É possível que realmente tenha vindo a convite de alguém poderoso, como um político, por exemplo, pois, como veremos adiante, era comum que políticos mantivessem estreita ligação com pais e mães de santo.

Madrinha Joanhina, como o Sr. Luís se refere, realizava reuniões semanais em seu terreiro que era frequentado por, além de Dona Chica Galvão e de seu filho Euclides, outros médiuns como os já citados Aristides e João de Alcântara¹¹⁸ e Dona Consolação, entre outros. O grupo que frequentava o terreiro de dona Joanhina teriam ficado conhecido como os primeiros médiuns umbandistas da cidade. O relato de Luiz Santos dá conta que Joanhina teria preparado seus filhos de santo e depois teria retornado para o Maranhão.

Seu Luís conta ainda que soube, através de Dona Chica Galvão que, antes da chegada de Joanhina à Teresina algumas pessoas, como a própria Chica Galvão, realizavam trabalhos que se assemelhariam ao que passou a ser praticado nos terreiros de Umbanda, que os

¹¹⁷Figura 2- Foto do pontão no Rio Poti na década de 1940. Fonte: <http://www.cidadeverde.com/teresina160anos/pontao-do-rio-poty-dec-de-40-foto-enviada-por-livramento-figueiredo/> Acesso em 09/05/2017.

¹¹⁸ João de Alcântara aparece como presidente da Tenda Ordem Umbandista do Silêncio, uma das primeiras a obter registro no Piauí.

mesmos eram rezadores que sabiam orações para fechar o corpo, para se protegerem do mal, para promover curas diversas, entre eles, mordedura de cobra. Estes eram detentores de conhecimentos mágicos, conhecidos como “ciências ocultas”. Conta ainda que a maioria dessas pessoas, por causa das perseguições e do preconceito, atendiam de forma discreta em suas casas, nas chamadas “mesas” em quartos nas suas próprias residências, atendendo apenas aos mais íntimos e pessoas conhecidas e não abertamente. Dos filhos de santo de Joaquina, seu Luís reforça que Aristides se tornou um ícone na cidade, sendo um dos médiuns mais conhecidos.

Ao observarmos as tradições orais sobre a Umbanda no Estado, podemos perceber que as duas narrativas apontam para a mesma personagem, Joaquina do Pontal, como a precursora da Umbanda em Teresina, que teria exercido papel de liderança religiosa e que, a partir do terreiro dela, surgiram outros pais e mães de santo que abriram casas de culto, ampliando a religião no Estado. Encontramos outra referência ao pioneirismo de Joaquina do Pontal nas práticas religiosas em Teresina em uma matéria de 27 de julho de 1976. O jornalista ao expor as disputas políticas entre os membros da Umbanda fala que “Desconhece-se a data exata da introdução da Umbanda no Piauí, porém se sabe que a primeira umbandista (mãe de santo) foi a ‘Joaquina Pinto’.”¹¹⁹

Apesar da variação no sobrenome, não há dúvidas de que se refere à mesma pessoa. Joaquina, portanto, se cristalizou na memória da comunidade umbandista como aquela que iniciou tais práticas na cidade. Não temos a intenção aqui de conjecturar sobre a veracidade ou não de uma narrativa, em detrimento da outra, mas perceber o papel que a mãe de santo teve para os praticantes das religiões afro-brasileiras a ponto de ser identificada pela memória da comunidade umbandista como a responsável por ter iniciado o culto na cidade.

Como vimos, a Umbanda estava ainda se desenvolvendo como religião no Rio de Janeiro entre as décadas de 1920 e 1930, período que supostamente Joaquina estivesse atuando no Piauí. Podemos constatar, portanto, que o culto praticado por Joaquina não poderia necessariamente ser denominado de Umbanda e sim outras formas de cultos presentes nessa região, pois aparentemente a Umbanda com essa denominação estava sendo “fundada” simultaneamente à estadia de Joaquina na capital Piauiense. Acreditamos que os Umbandistas, anos depois, tenham reconhecido em sua religião práticas semelhantes às mantidas por Joaquina e tenham construído uma memória que reconhece nela a primeira Mãe de Santo de Umbanda de Teresina.

¹¹⁹ “Guerra na Umbanda Dividida.” *Jornal O DIA*, 27 de julho de 1976, p.7.

Um ponto que pode ser analisado através das narrativas é que Joanhinha teria vindo pra Teresina vinda de outra região, ou do Ceará ou do Maranhão. Antônio Evaldo Barros nos mostra que era comum o trânsito religioso de pais e mães de santo que já “feitos” em determinado culto, viajaria para outras regiões tanto para atender pessoas, prestando serviços, aprendendo novos cultos religiosos, quanto fugindo de perseguições. O Povo de Santo que viaja seria os responsáveis por disseminar as novas modalidades de cultos aprendidas nas regiões visitadas, intensificando o processo de mestiçagem das crenças.¹²⁰

Alguns dos sujeitos presentes nas narrativas, como já dito antes, tornaram-se pais e mães de santo conhecidos na região. O caso de José Bruno de Moraes é emblemático nesse sentido. Antônio Evaldo Barros nos conta que:

José Bruno nascera no Piauí, em 1897. Aos sete anos de idade, já apresentava poderes mediúnicos. Veio ao Maranhão aos 18 anos. Depois de ser perseguido, porque curava, seu guia, Príncipe Jurema o teria colocado diante de uma visão. Ele vira uma cidade, com uma bonita igreja e ele, José Bruno, à frente de um enorme cortejo que desfilava pelas ruas. A voz teria dito que essa cidade era dele e que devia governá-la. Em 1937, acompanhado por oito famílias, José Bruno chegou às terras de Nazaré. O lugar era o da visão, uma chapada seca entre quatro morros. Comprou as terras do lugar e se estabeleceu com as demais famílias. Por volta de 1940, começou a correr a notícia de que José Bruno conseguira fazer aparecer água na chapada. Peregrinos começaram a chegar. Em 1958, mais de três mil pessoas habitavam a região, e outras tantas a visitava em romaria. Os quatro morros baixos entre os quais se situava o “arraial” foram batizados de Calvário, Nossa Senhora da Boa Guia, Nossa Senhora das Graças e Nossa Senhora dos Remédios. No topo do primeiro, foram fincadas três cruces como na morte de Cristo. Nos demais, apenas uma cruz. Próximo ao morro Nossa Senhora dos Remédios, numa pequena depressão, ficava o Olho d’Água Santo.¹²¹

José Bruno era tratado pela imprensa maranhense como macumbeiro, explorador, curandeiro, pai de santo, pajé, feiticeiro e que se mantinha às custas de políticos e da ignorância popular. Os jornais faziam sucessivas campanhas de incentivo à perseguição e destruição de Nazaré, o povoado criado por ele no interior de Caxias, que passou a ser conhecido também como Brunópolis, local onde reinariam as superstições afro-brasileiras, terra de fanáticos e doentes. Brunópolis passou a ser considerada com o tempo a nova Canudos.¹²² Muitos pais e mães de santo que eram perseguidos pela polícia em Caxias fugiam para Nazaré, o ‘reduto da feitiçaria’, onde poderiam contar com a proteção de José Bruno.

¹²⁰ BARROS, A. E. A. O PANTHEON ENCANTADO: Culturas e Heranças Étnicas na Formação de Identidade Maranhense(1937-65). Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos). Programa Multidisciplinar de pós-graduação em estudos étnicos e africanos, CEAO /UFBA, 2007. pag 274.

¹²¹ BARROS, A. E. A. 2007. p. 244.

¹²² BARROS, A. E. A. 2007. pp. 243-244.

Outro piauiense que teve destaque como religioso no Maranhão foi Justino, que morava na localidade Campo Redondo, no município de Chapadinha na década de 1930, mas que não teve a mesma atuação de José Bruno, sendo “deportado” de volta ao Piauí pela polícia.

O caso de Maria Piauí é tão emblemático quanto o de José Bruno. Segundo Mundicarmo Ferreti, Maria Piauí, como era conhecida, foi uma piauiense que se estabeleceu no Maranhão. Tornou-se muito conhecida e desenvolveu papel muito importante na cidade de Codó onde abriu seu terreiro em 1948. Foi a primeira mãe de santo da cidade a fazer a integração entre o Tambor da Mata do Codó, religião que ela praticava, com o Tambor de Mina, pois a mesma foi preparada no santo em São Luís no terreiro de Noêmia Fragoso, passando a tocar Mina em determinados dias, e Mata em outros. Maria Piauí era muito requisitada por políticos que a procuravam para que ela realizasse trabalhos espirituais. Teria sido também Maria Piauí quem teria dado a Codó a fama de terra da macumba.¹²³

Ao questionar, portanto, quais práticas poderiam ter antecedido a Umbanda em nosso Estado, um breve levantamento bibliográfico pode nos auxiliar nesse processo de investigação. Mário de Andrade ao assumir o departamento de Cultura da Prefeitura de São Paulo promoveu a Missão de Pesquisas Folclóricas¹²⁴ que viajou o Norte e Nordeste do Brasil coletando dados sobre as manifestações culturais dessas regiões, incluindo gravações de músicas cantadas em alguns rituais religiosos. O projeto passou por vários estados, como Paraíba, Pernambuco, Piauí e Maranhão. A partir dos relatórios da Missão, feitos por seus pesquisadores, Mário de Andrade conseguiu fazer uma geografia dos cultos afro-brasileiros, como relata Câmara Cascudo: “Mário de Andrade distribuiu, no plano geográfico, a feitiçaria nacional de origem africana ou de inspiração ameríndia”¹²⁵ e acrescenta que na “divisão religiosa” de Mário de Andrade, o Catimbó seria praticado em todo o Nordeste e a Pajelança na Amazônia e no norte do Piauí.¹²⁶

De fato, ao consultarmos as cadernetas de anotações de Luís Saia, chefe da equipe de pesquisadores que percorreram o Nordeste na Missão de Pesquisas Folclóricas, encontramos os registros de Catimbó de Flores (atualmente cidade de Timon-MA), separada de Teresina

¹²³ FERRETI, Mundicarmo. *Desceu na Guma: O caboclo no Tambor de Mina*. São Luís: EDUFMA, 1996.

¹²⁴ “A Missão de Pesquisas Folclóricas foi idealizada e organizada por Mário de Andrade no período em que o escritos esteve à frente do Departamento de Cultura de São Paulo. A missão tinha como objetivo investigar aspectos formadores da identidade nacional, em 1938, uma equipe chefiada pelo engenheiro e arquiteto Luís Saia percorreu o Norte e o Nordeste do Brasil para registrar suas manifestações culturais e folclóricas em especial de dança e música.” Fonte <www.centrocultural.sp.gov.br> acesso em 26 de abril de 2017.

¹²⁵ CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 12 ed. São Paulo: Global, 2012, p. 295.

¹²⁶ ANDRADE, Mário de. *Geografia Religiosa do Brasil*. **Publicações Médicas**. São Paulo, ago. 1941, *apud* CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 12 ed. São Paulo: Global, 2012, p. 296.

apenas pelo Rio Parnaíba. Nas anotações, podemos encontrar a cantiga, provavelmente uma ou mais doutrinas/ponto de entidades, identificada a Luiz Saia como sendo uma “Linha de Pajelança”. A cantiga do Catimbó de Flores foi recitada ao pesquisador pela menina Maria Antônia que “cantou com confiança, apesar de apresentar o material envergonhada, dizendo que é feio” e como sendo a “Linha de mestra Benedita, pageleira daqui.”

*Eu bem que te disse mamãe
Que eu não queria ir lá
Encontrei dona estela ôh mamãe
Na rebancêra do má*

*Eu sô Duque, eu sô Duque
Eu sou Duque Doriá
Vou botar cadêra pra fora
Para o Duque se assentá*

*Côcôriá Côcôriá
Foi mãe Maria
que mandô cocoriê
Frecha cabôco, caboquinho frecheiro
Frecha cabôco, caboquinho guerreiro¹²⁷*

Outra referência às religiões afro-brasileiras no Piauí nos é apresentada por Roger Bastide segundo o qual “[...] da Amazônia às fronteiras de Pernambuco será domínio do índio. Foi ele quem marcou, com profunda influência, a religião popular, pajelança no Pará e na Amazônia, Encantamento no Piauí, Catimbó ou Cachimbo nas demais regiões¹²⁸”. A partir disso, podemos conjecturar que as práticas religiosas que antecederam a Umbanda no Piauí podem se situar entre a pajelança e encantaria. O fato é que, a partir da década de 1930, começam a se ampliar o número de terreiros na cidade. Câmara Cascudo nos informa ainda em seu Dicionário do Folclore Brasileiro no verbete “Encanteria” que a mesma se trata de uma espécie de Pajelança no Piauí e reproduz a única referência que conhece sobre o culto, que é através do relato de José Olímpio de Melo¹²⁹, que assistiu a uma sessão de Encanteria em Teresina, no dia 17 de maio de 1938, dirigida pelo pai de terreiro¹³⁰ Gonçalo José de Barros:

¹²⁷ Disponível em www.centrocultural.sp.gov.br/caderneta_missao/Dock.swf

¹²⁸ BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil**. 3.ed, São Paulo: Pioneira. 1989, p. 243.

¹²⁹ Não encontramos referências concretas sobre a vida de José Olímpio de Melo, pois não conseguimos identificar se este era filho ou pai do do ex-governador do Piauí, ex-senador e ex-prefeito de Teresina Matias Olímpio de Melo.

¹³⁰ O mesmo que Pai de Santo.

Num salão amplo, há num canto o ‘alô’ (oratório), pequena mesa com toalha branca, tendo as estampas de Santa Bárbara (a Virgem), N. Sra. Do Monte Serrat e uma pombinha de metal, representando o Espírito Santo. Numa garrafa há um líquido de cheiro agradável, que serve para friccionar os braços e cabeças dos indivíduos em transe. Há uma forquilha central (*Guna*), em cuja base fica uma laje com velas acesas. A sessão durou das 19,50 às 24 horas [...] Depois, o pai de santo ficou no meio da sala, dançando ao redor da *Guna*. Pai de santo chama-se Gonçalo Civiliano (Silvano), informa não ser nem macumba, nem espiritismo e sim encanteria [...] Provoca-se dessa forma a manifestação do moço, espírito humano ou animal, existindo uma doutrina privativa para cada moço. O pai de santo entoava o primeiro verso, até que algum *moço* se apossasse do *aparelho* e este cante sua doutrina, dançando atuado. Na fase de possessão a devota aproxima-se da *Guna*, deixando a roda onde a cantiga ficou mais acelerada e viva. Incensa-se a sala para afastar os espíritos maus e abrandar os fortes e turbulentos, como os do leão e do touro, mais assíduos na manifestação.¹³¹

Podemos identificar na descrição do ritual vários elementos que caracterizam as religiões afro-brasileiras da região norte e nordeste, como a incorporação de espíritos de animais. Também podemos observar a referência aos santos católicos, à incorporação de espíritos e a existência da *Guna*, que é um poste central que é erguido no meio dos terreiros das religiões afro-brasileiras, conhecido no Candomblé como Ixê e representa o lugar onde o “segredo” do terreiro está enterrado, uma espécie de centro de força ao redor do qual os fiéis dançam e incorporam os espíritos. Acreditamos que a Umbanda, efetivamente, só tenha chegado ao Piauí com essa denominação e seguindo o modelo “sulista”,¹³² cujos moldes foram codificados pelos umbandistas “fundadores” da religião no Rio de Janeiro, em meados da década de 1950.

Como aponta Yoshiaki Furuya¹³³, a Umbanda possui uma enorme força de penetração, o que ocasionou a reformulação do mapa dos cultos afro-brasileiros, pois a Umbanda expandiu-se por todas as regiões e foi absorvendo as particularidades locais, ganhando cada vez mais a posição de “religião nacional”. As religiões afro-brasileiras no Piauí teriam passado, portanto, por um processo de “umbandização”, como ocorreu nas demais regiões do Brasil. Após a década de 1940, houve uma intensa produção e publicação de livros, revistas e panfletos produzidos pelos intelectuais umbandistas e que tiveram ampla circulação pelo Brasil. Nessas publicações, eram descritas as regras da religião, a liturgia que deveria ser

¹³¹ CASCUDO, Luís da Câmara. 2012, p. 278.

¹³² A palavra “Sul” se refere aqui aos Estados do Sul e Sudeste do País, onde a Umbanda foi inicialmente praticada e de onde foram difundidas as “regras” da Umbanda.

¹³³ FURUYA, Yoshiaki. Umbandização dos cultos populares na Amazônia: a integração ao Brasil? In: H. Nakamaki e A. P. Filho (orgs.). **Possessão e procissão: religiosidade popular no Brasil**. Osaka: National Museum of Ethnology, 1994, p. 12.

seguida nas sessões do Espiritismo de Umbanda. Certamente a maior circulação de informações contribuiu para o processo de umbandização das crenças.¹³⁴

Outro fator que deve ser levado em consideração no processo de umbandização das crenças é o fato de que após a década de 1940, como veremos adiante, as Federações de Umbanda começaram a se proliferar por todos os Estados, passando os terreiros existentes a se registrarem na Federação para contar com sua proteção contra as investidas da polícia. Como a Umbanda já estava legitimada como religião, representava mais segurança para os pais de santo que registravam seus terreiros como “Tendas Espíritas Umbandistas”, independente de praticarem Terêco, Encantaria, Pajelança ou qualquer outra forma de culto.

Um exemplo desse processo de umbandização pode ser observado a partir das pesquisas de Luiz Assunção sobre o culto da Jurema nos terreiros de Umbanda do interior do Nordeste. Para o autor:

A ideia de que o processo de reelaboração e criação de uma nova prática religiosa do culto da jurema está inserido no contexto de transformações da sociedade, vivido no caso específico do fenômeno religioso, através do processo de umbandização dos cultos populares, onde a umbanda assimila as práticas religiosas populares, reelaborando-as, ao mesmo tempo que ela também é reelaborada, e construindo um fazer religioso que procura legitimar e tornar hegemônica a prática umbandista. Por outro lado, a existência de elementos indígenas como característicos do culto da jurema aponta para a possibilidade de construção de uma identidade sertaneja e nordestina, marcando não apenas o culto da jurema, mas, principalmente dando uma forma específica à umbanda praticada na região Nordeste.¹³⁵

A Umbanda do Piauí teria, portanto, absorvido os elementos da Encantaria, do Terêco, da Pajelança e de outros cultos locais e regionais. É por conta desse processo de umbandização que podemos encontrar nos terreiros, atualmente, entidades como a família de Légua, príncipes e princesas encantadas, caboclos, pretos velhos trabalhando ao lado de espíritos de padres, médicos e outros provenientes do espiritismo.

¹³⁴ FURUYA, Yoshiaki. Umbandização dos cultos populares na Amazônia: a integração ao Brasil? In: H. Nakamaki e A. P. Filho (orgs.). **Possessão e procissão: religiosidade popular no Brasil**. Osaka: National Museum of Ethnology, 1994, p. 12.

¹³⁵ ASSUNÇÃO, Luiz. Os mestres da Jurema. In: PRANDI, Reginaldo (org). **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2011, p.182-215.

2 O PROCESSO DE INSTITUCIONALIZAÇÃO DA UMBANDA: A CRIAÇÃO DE FEDERAÇÕES

2.1 Umbanda e Estado Novo: da perseguição à legitimação

Os intelectuais brasileiros sempre atribuíram a si mesmos o papel de responsáveis por falar em nome dos menos esclarecidos, especialmente no que concerne à produção dos ideais de nacionalidade. As discussões em torno da construção da nacionalidade estiveram muito em voga desde o século XIX, tendo como palco privilegiado o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB). A elite intelectual do país sempre se posicionou diante dos principais acontecimentos políticos, como na Abolição da Escravatura, Proclamação da República, entre outros. Na década de 1920, os intelectuais se reuniram em torno da construção de uma brasilidade. Consideravam, portanto, que através da arte era possível alcançar a realidade brasileira e o movimento modernista representa a expressão mais forte do período.¹³⁶

A partir da década de 1930, os intelectuais passaram a identificar no Estado o principal agente de representação do ideal de nação. Especialmente após o Estado Novo, haverá a união entre intelectuais de diversas correntes e políticos, promovendo uma inserção desse grupo social nos direcionamentos político-ideológicos do regime varguista. Haverá, nesse momento, uma forte atuação da propaganda política aliada à Educação, com um projeto político pedagógico do governo, cujo objetivo era de educar as massas, tendo os intelectuais atuados como parte desse projeto. Através do Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP), o governo buscava orientar as manifestações da cultura popular, e o Ministério da Educação agregaria intelectuais do movimento modernista, como Oscar Niemeyer, Cândido Portinari e Mário de Andrade.¹³⁷

O projeto cultural estado-novista concentrará seus esforços na reconceituação do popular, que passará a ser visto como expressão autêntica da alma nacional. As elites intelectuais terão um papel de educadores das massas. Na construção ideológica do Estado Novo, o povo seria potencialmente rico em virtudes – pureza, espontaneidade, autenticidade-, mas para manifestarem tal riqueza era necessária a intervenção de instâncias superiores, que

¹³⁶ VELLOSO, Mônica P. **Os Intelectuais e a política cultural do Estado Novo**. Rio de Janeiro: CPDOC/FGV, 1987.

¹³⁷ VELLOSO, Mônica P. 1987.

regulassem as práticas. Aos intelectuais caberiam captar as fontes de onde emanariam essa autêntica cultura popular e sob as quais se construiria a reflexão sobre a nacionalidade.¹³⁸

A atuação dos intelectuais será significativa no período. Podemos citar como exemplo o papel que Mário de Andrade terá frente às políticas de valorização da cultura popular e negra, pois seria o responsável pela criação do Serviço do Patrimônio Histórico Nacional (SPHAN), órgão que antecederia o IPHAN, e pela já citada Missão de Pesquisas Folclóricas, que coletaria fotos, vídeos, objetos, músicas dos rituais religiosos afro-brasileiros e das manifestações populares de forma geral.

Todavia, a construção dos símbolos que constituiriam a nacionalidade terá no governo Vargas momentos de ambiguidade. Ao passo que estimulava os estudos, pesquisas e catalogações da contribuição popular e negra na formação de nossa cultura, atuava como agente repressor e desqualificador das mesmas. Acredita-se que tal ambiguidade seja reflexo da diversidade de orientação cultural entre o Ministério da Educação e o DIP. Podemos citar como exemplo, a postura do governo Vargas com relação ao Samba: os intelectuais até podiam pesquisar e enaltecer a cultura de origem afro-brasileira, mas o samba que tocava nas rádios deveria refletir os valores do regime, mesmo porque as pessoas que leriam as pesquisas eram diferentes das massas que ouviriam os sambas, exigindo estratégias distintas para cada público.¹³⁹

O mesmo aconteceu com as religiões afro-brasileiras. Conta a produção sobre a temática que Mãe Aninha do Ilê Axé Opô Afonjá¹⁴⁰ teria conseguido através de Oswaldo Aranha, chefe da Casa Civil (que seria seu filho de santo) e de encontros com o próprio Getúlio Vargas, em 1934, fazer solicitações quanto ao fim das perseguição aos terreiros. Isso teria acarretado a promulgação do Decreto-Lei 1.202/39 (só publicado em 1939), cujo artigo 33 falava que “É vedado ao estado e aos municípios estabelecer, subvencionar ou embargar o exercício de cultos religiosos¹⁴¹.” No entanto, o que se viu durante todo o Estado Novo foi um cenário de perseguição aos cultos afro-brasileiros. O aparato repressor do regime atuou contra vários setores sociais, como sindicatos de esquerda, organizações políticas e também contra os terreiros, que eram vistos como pontos de baderna. Uma lei de 1934 colocou esses grupos sob a jurisdição do Departamento de Tóxicos e Mistificações da polícia do Rio de Janeiro.

¹³⁸ VELLOSO, Mônica P. Os Intelectuais e a política cultural do Estado Novo. Rio de Janeiro: CPDOC/ FGV, 1987,

¹³⁹ VELLOSO, Mônica P. 1987.

¹⁴⁰ Eugênia Ana dos Santos, uma das mais importantes figuras do Candomblé baiano no século XX.

¹⁴¹ BARBARA, Rosamaria. A dança das Aiabás: Dança, corpo e cotidiano das mulheres de candomblé. Tese (Doutorado em Antropologia). Programa de pós-graduação em Sociologia da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2002.

Segundo José Mota de Oliveira, “A Seção de Tóxicos e Mistificações tinha por finalidade investigar e reprimir o descumprimento dos artigos 156, 157 e 158 do Código Penal de 1890, os quais proibiam a prática ilegal da medicina (curandeirismo), o espiritismo e a magia ou feitiçaria (charlatanismo)¹⁴².” Ou seja, as perseguições às religiões afro-brasileiras ganhavam novas roupagens. Durante o Estado Novo, as investidas policiais aos terreiros eram constantes e para regulamentar o funcionamento destes era necessário que obtivessem um registro especial emitido pelo departamento de polícia. A polícia definia suas próprias taxas para emissão do registro, o que facilitava a prática de extorsão aos líderes religiosos por parte da polícia¹⁴³.

Com relação ao registro emitido pelo departamento de polícia, nem todos os terreiros optavam por fazê-lo, pois, como dito, além da possibilidade de serem extorquidos, havia ainda a implicação de estarem atraindo a atenção da polícia para a sua localização, pois o registro tornaria o terreiro mais vulnerável às incursões policiais. O que se percebe é que, em ambas as situações, havia implicações que pesavam contra os praticantes das religiões afro-brasileiras: com o registro, a polícia saberia onde fazer as batidas; e sem o registro, as tendas poderiam ser fechadas por sua “ilegalidade”, ter seus líderes religiosos presos e seus objetos de culto retidos.

Renato Ortiz aponta para o fato de que as perseguições da polícia aos terreiros também podem ser analisadas a partir do viés Umbanda/criminalidade, posto que os cultos afro-brasileiros (chamados de macumbas ou baixo espiritismo) mantinham intensa atividade nas zonas marginais da sociedade (favelas e periferias), os mesmos lugares em que a criminalidade também possuía altos índices. O autor esclarece ainda que tais perseguições se davam massivamente pela falta de mecanismos jurídicos e de uma legislação específica que legalizasse a existência dos terreiros, fato que só se modificaria com o advento das federações de Umbanda que representariam o processo de legalização das tendas.¹⁴⁴

Tal qual o que aconteceu com as políticas culturais do Estado Novo, que viam nos intelectuais os responsáveis por educar as manifestações populares, se formará dentro dos cultos afro-brasileiros um grupo de intelectuais que, por sua vez, desempenharão o papel de educadores das práticas, mediando a passagem entre o considerado baixo espiritismo/macumbas e a Umbanda.

¹⁴² OLIVEIRA, José Mota de. **Entre a Macumba e o Espiritismo: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda durante o Estado Novo**. 2007. 164fls. Dissertação (Mestrado em História Comparada) Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007, p. 119.

¹⁴³ BROWN, Diana. 1985, p. 13.

¹⁴⁴ ORTIZ, Renato. **A Morte branca do feitiçeiro negro**. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1999, p. 196.

A presença de membros letrados na Umbanda atuando como intelectuais da religião acarretará na legitimação do culto dentro dos padrões de racionalização vigentes. Renato Ortiz explica esse aspecto através de uma leitura weberiana, pautada no conceito de legitimação, segundo o qual existem três formas de dominação: racional, tradicional e carismática. A dominação racional será a que norteará a legitimação da Umbanda na sociedade brasileira, através da formação de uma *intelligentsia* religiosa que atuará no direcionamento dos valores dominantes na religião emergente. Tal *intelligentsia* seria de origem urbana, tendo a cidade o papel de centro onde se desenvolve um estilo de vida onde a racionalidade desempenha papel preponderante. A elite letrada que formará a camada de intelectuais da Umbanda são membros provenientes do kardecismo que passarão a se empenhar na sistematização do cosmo religioso¹⁴⁵.

Para Artur César Isaia, a formação de um grupo de intelectuais atuando em prol da normatização e codificação da religião é uma das características marcantes da constituição da Umbanda no Brasil¹⁴⁶. O discurso normatizador desses intelectuais tentará se sobrepor às múltiplas práticas religiosas dos terreiros do Rio de Janeiro, tentando unificar os cultos, pois consideravam isso como uma das prerrogativas para aceitação da religião. Os intelectuais da Umbanda se apropriaram dos discursos vigentes no período para conseguir visibilidade, respaldando-se nas práticas de outros seguimentos da sociedade. Sobre a mudança de *status* que a Umbanda passará a ter e da participação dos intelectuais nesse processo, José Henrique Motta de Oliveira esclarece que:

[...]a manifestação dos espíritos de pretos e índios, comuns na macumba, vai deixar os terreiros das periferias da cidade para ganhar os salões do espaço urbanos. Para a macumba se transformar em Umbanda, todo um processo de codificação será cuidadosamente mediado por um grupo de intelectuais, oriundos de uma classe média em ascensão, a fim de legitimar práticas de uma religiosidade popular.¹⁴⁷

Os discursos dos intelectuais da Umbanda se pautaram nas ideias políticas e sociais do período. Na década de 1930, o discurso com relação à mestiçagem, por exemplo, passará por modificações, pois, até então, era vista como uma das causas do atraso em que vivia a sociedade brasileira. As teorias culturalistas de Gilberto Freyre, com a publicação de *Casa Grande e Senzala*, defenderam a mestiçagem como um aspecto positivo da nação, pois o

¹⁴⁵ ORTIZ, Renato. **A Morte branca do feitiçeiro negro**. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1999, p.182.

¹⁴⁶ ISAIA, A. C. Umbanda, intelectuais e nacionalismo no Brasil. **Fênix**. Uberlândia, v. 9, a. IX, n. 3, set.- dez. 2012, p. 1-19.

¹⁴⁷ OLIVEIRA, José Mota de. **Entre a Macumba e o Espiritismo: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda durante o Estado Novo**. 2007. 164fls. Dissertação (Mestrado em História Comparada) Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007, p. 88-89.

encontro das três raças (branco, negro e índio) teria formado um povo único na América. A obra de Gilberto Freyre vai elencar as contribuições dadas por negros e índios à cultura brasileira, exaltando tais contribuições¹⁴⁸. Casa Grande e Senzala terá uma grande repercussão o que acarretará na ampla divulgação de suas ideias, aliadas ao discurso nacionalista de Vargas.

É nesse contexto em que o discurso positivo com relação à mestiçagem está em alta, que os intelectuais da religião vão começar a usar suas estratégias de legitimação dos cultos que, como vimos, eram praticados sob a denominação de macumbas, seitas ou baixo espiritismo e seus praticantes chamados de macumbeiros, feiticeiros, curandeiros, supersticiosos, entre outras denominações pejorativas. Os adeptos as praticavam de forma natural, tal qual foram apreendidas ao longo dos anos, não possuindo uma estrutura litúrgica única que guiasse a realização dos rituais religiosos.

Os intelectuais umbandistas, aproveitando-se das ideologias vigentes, vão pensar a Umbanda a partir de um viés nacionalista, tal qual a conjuntura exigia, imputando a ela o título de religião nacional, formada exatamente pelos elementos originários das três raças fundadoras do povo brasileiro: o catolicismo, as religiosidades africanas (banta, jejes, nagôs), as práticas indígenas de cura e pajelança, somadas ainda ao espiritismo kardecista francês. Na tentativa de legitimar o culto, os intelectuais vão tentar conciliar o cientificismo, tendência do espiritismo kardecista, com os elementos mágicos da herança africana e indígena, criando o então Espiritismo de Umbanda.

Os intelectuais umbandistas que atuarão decisivamente nesse processo de legitimação passam a elaborar estratégias de aceitação social da religião. Tais estratégias correspondiam à criação de Federações, congressos de Umbanda e na escrita de livros que codificassem, normatizassem e instruissem sobre as práticas da nova religião, numa tentativa de padronizar o culto, voltadas para a explicação do cosmos umbandista. Ortiz esclarece que:

Este esforço de legitimação, de explicação do mundo, é necessário, pois não se deve esquecer que a religião umbandista é um valor novo que emerge no seio da sociedade global como elementos legitimadores[...] O processo legitimador situa-se assim dentro de uma perspectiva histórica; ele determina o momento em que a religião busca um status em conformidade com o conjunto de valores da sociedade brasileira. Encontramo-nos portanto, diante de um processo de integração, mas de uma integração legitimada pela sociedade.¹⁴⁹

¹⁴⁸ FREYRE, Gilberto. **Casa Grande &senzala**. 51. ed. São Paulo: Global, 2006.

¹⁴⁹ ORTIZ, Renato. 1999, p. 164.

Os umbandistas, espelhando-se nos resultados da Federação Espírita Brasileira, vão criar a primeira Federação de Umbanda do Brasil em 1939. A criação de federações figura como um dos principais elementos de legitimação da religião. A conotação que o termo “federação” representava no contexto do Estado Novo influenciou os intelectuais na criação de um órgão que pretendia unificar as práticas da Umbanda sob a liderança de uma instituição que tinha como objetivo normatizar, organizar e fiscalizar a religião.

As federações de Umbanda irão também começar a serem pensadas a partir da premissa perseguição *versus* legitimação, ou seja, a necessidade de um instrumento legal de legitimação da prática como resposta às perseguições sofridas pelos terreiros. Foi, portanto, em 1939, no auge da política estado-novista de Vargas, que o grupo de umbandistas liderado por Zélio Fernandino de Moraes, irá fundar a primeira federação de Umbanda do Brasil, denominada inicialmente de Federação Espírita Umbandista (FEU), posteriormente, denominada União Espírita da Umbanda do Brasil (UEUB)¹⁵⁰.

A primeira federação de Umbanda, criada em 1939, terá papel relevante na afirmação e codificação da Umbanda. Os objetivos da federação eram claros, como podemos observar no estatuto em seu art. 1º:

- a) unificar e superintender as suas tendas ou cabanas filiadas;
- b) orientar o ritual e a liturgia de todas essas tendas e cabanas, bem como estudar-lhe os fenômenos que dizem respeito às manifestações espirituais;
- c) proteger e amparar a doutrina de Umbanda, unificando-a em todos os seus aspectos essenciais.¹⁵¹

Pelo descrito, os objetivos da federação eram unificar os centros de umbanda e dar as diretrizes gerais da religião, estabelecendo as regras que deveriam ser seguidas pelos centros filiados. O artigo segundo estabelecia que a Federação passaria a atuar junto ao Estado, em todas as suas esferas, representando os umbandistas e tendo como objetivos a publicação de livros e revistas para divulgar a religião¹⁵², dar assistência aos centros filiados e,

¹⁵⁰ BROWN, Diana. 1985, p. 16.

¹⁵¹ UNIÃO ESPIRITUALISTA UMBANDA DO BRASIL. O Culto de Umbanda em Face da Lei. Rio de Janeiro: [s.n], 1944, p. 87. apud OLIVEIRA, José Mota de. **Entre a Macumba e o Espiritismo: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda durante o Estado Novo**. 2007. 164fls. Dissertação (Mestrado em História Comparada) Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007, p. 120.

¹⁵² Sobre as publicações umbandistas, Renato Ortiz relata que, a partir de 1939, depois da criação da primeira federação e do primeiro congresso de Umbanda, elas passaram a ser produzidas pelos intelectuais para divulgar “a nova religião, escrevendo pequenos opúsculos sobre o esoterismo na Umbanda, descrevendo ritos e a preparação de banhos de descarga para retirar maus fluidos do corpo. A partir dessa época, a tiragem das publicações umbandistas aumenta sem cessar. Em 1960 estimava-se em mais de 400 o número de títulos de livros que tratavam da religião. As casas de edição, como Eco e Espiritualista, no Rio de Janeiro, Esotérica, em São Paulo, especializavam-se neste tipo de literatura. Esta diversificação literária denota a existência de

principalmente, diferenciar a doutrina umbandista das até então consideradas de baixo espiritismo¹⁵³. Esses objetivos vão apontar para os interesses de uma parcela dos praticantes da Umbanda em unificar a crença, distanciando-a das práticas marginalizadas e fazendo uso da publicação de livros e revistas para divulgar os preceitos que defendiam.

Em 1941, foi realizado o Primeiro Congresso Umbandista que reuniu um grupo seleto de convidados, entre eles, pais e mães de Santo. Os intelectuais da Umbanda vão dar início à tentativa de codificação dos rituais da religião.¹⁵⁴ Durante o congresso, os debates giravam em torno do “esforço dos umbandistas em construir uma religião fundamentada em dogmas universalmente aceitos pela sociedade”,¹⁵⁵ tentando afastar o estigma de religião negra, aproximando cada vez mais a Umbanda do Kardecismo e de uma suposta origem mística na Antiguidade.

Cabe ressaltar que nesse momento de “concepção” da doutrina umbandista, há uma negação da herança africana concretizada no processo de embranquecimento dos cultos. Nota-se que a denominação “terreiro” não aparece como modalidade nesse momento inicial, para amenizar os traços da religiosidade africana. Geralmente o termo “tenda espírita” será o mais utilizado, pois, nas décadas de 1920 e 1930, a religião se autoapresenta como um segmento do espiritismo kardecista, o “Espiritismo de Umbanda”. A Federação possuía o objetivo de limpar o culto umbandista dos elementos considerados negativos, pois “o negro que fazia macumbas, que morava nas favelas e promovia despachos em lugares tais como cemitérios, teria que ter a sua importância e o seu lugar reduzidos.¹⁵⁶”

O congresso representou a reunião dos grupos letrados do segmento umbandista a fim de estabelecer as regras gerais da ritualística e liturgias umbandistas. O objetivo do congresso era estudar e codificar os ritos, na tentativa de cristalizar os preceitos da religião. A unificação da liturgia dos cultos pretendida pela FEU se dará através da ação desse segmento letrado pertencente à religião¹⁵⁷. Foi nessa ocasião que muitas regras foram estabelecidas como o uso

diferentes tendências no seio do movimento umbandista; entretanto, o livro já aparece como meio de codificação e difusão do saber religioso.” ORTIZ, Renato. 1999, p. 43.

¹⁵³ OLIVEIRA, José Mota de. 2007, p. 120.

¹⁵⁴ ORTIZ, Renato. 1999, p. 43.

¹⁵⁵ OLIVEIRA, José Henrique Motta de. **Entre a Macumba e o Espiritismo: uma análise do discurso dos intelectuais da Umbanda durante o Estado Novo**. CAOS- Revista Eletrônica de Ciências Sociais. n. 14, set. 2009, p.76.

¹⁵⁶ BIRMAN, Patrícia. Registrado em Cartório, com firma reconhecida: a mediação política das federações de umbanda. In: et al. **Umbanda e Política**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985. (Cadernos do ISER,18). p. 87.

¹⁵⁷ Renato Ortiz pontua que durante o congresso de 1941 os discursos de legitimação dos intelectuais umbandistas se concentravam em pelo menos três linhas definidas: a antiguidade da religião, que tentava criar uma teoria do surgimento da Umbanda numa antiguidade mítica, situada na Índia, escondendo uma vontade de embranquecimento. Constrói-se um discurso imaginário de antiguidade da religião, sem nenhuma objetividade histórica, rejeitando-se a herança africana; A segunda linha é pautada num discurso científico, pois como os

do branco como cor a ser usada nos rituais umbandistas e da definição das sete “linhas” de Umbanda.

A década de 1940, no Brasil, foi então marcada pelo movimento de institucionalização da Umbanda. As federações como órgãos de representação dos umbandistas serviam para reunir os adeptos, para fornecer assistência jurídica em casos de prisões de líderes religiosos ou batidas policiais nos terreiros, entre outras funções. Elas passam a ser o elo entre os umbandistas e o poder público, em todas as suas esferas. Quanto à relação entre Terreiros e Federações, Lísias Nogueira Negrão nos alerta que:

Federações de terreiros e estes próprios constituem um subcampo específico dentro do campo religioso global, assumindo as primeiras o caráter de uma ortodoxia exercida por presidentes e líderes, frente à contestação mágica dos segundos, exercida pelos pais-de-santo. São os terreiros as instâncias criativas do culto, *locus* da construção mítica e ritual, onde a umbanda é vivida em seu cotidiano encantado de crenças e práticas mágicas, voltado para as necessidades de seu público interno. Constituem as federações as instâncias de racionalização e moralização do culto, fiadoras do comportamento de umbandistas e seus “guias” em consonância com os padrões vigentes, tendo como orientação o público externo, na medida em que pretendem ser mediadoras entre o próprio culto e os agentes significativos da sociedade global.¹⁵⁸

As Federações, portanto, servirão como mediadoras entre os rituais e as instâncias de racionalização, representadas pelos aparelhos burocráticos como secretarias de polícia, cartórios, entre outros. Renato Ortiz aponta que pode ser visto por meio das Federações um esforço de canalização da religião, processada através de uma elite umbandista, pois as Federações agrupavam advogados, jornalistas, militares e médicos. Essa elite atuaria ajudando os chefes dos terreiros e tendas junto às autoridades, como intermediários entre a religião e o poder jurídico, ajudando a oficializar os registros nos cartórios ou fornecendo advogados em casos de perseguição da polícia.¹⁵⁹

Foi por essa perspectiva que as federações foram surgindo gradativamente em outros estados do país, inicialmente no Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul, São Paulo e, posteriormente, nos Estados do nordeste, especialmente no final da década de 1950 e por toda

intelectuais umbandistas são provenientes do kardescismo e este é pautado em teorias científicas onde ciência e religião mantêm uma relação de complementaridade, transplantando esse pensamento para a Umbanda. As teorias “científicas” (como as leis de Newton) eram utilizadas para justificar o uso de elementos como a cachaça, charutos e cachimbos fumados pelos espíritos; a terceira linha era o discurso cultivado, baseado no conhecimento histórico, filosófico e na erudição. Nos livros umbandistas, a utilização de banhos de ervas e defumadores terão suas origens datadas na História, nos povos hindus e assírios. A evolução intelectual seria vista como evidência também da evolução espiritual. ORTIZ, Renato. 1999, pag. 164.

¹⁵⁸ NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada**. *Tempo Social*. Rev. Sociol. USP. S. Paulo, 5(1-2): 113-122, 1993, p. 114. (editado em nov. 1994).

¹⁵⁹ ORTIZ, Renato. 1999.

a década de 1960. Um ponto relevante que deve ser destacado é que, após 1950, as Federações também se multiplicaram a nível municipal, estadual e nacional, ou seja, às vezes, no mesmo Estado, existiam várias Federações distintas reivindicando a mesma área de atuação, como por exemplo, São Paulo, que, em 1960, já contava com a Federação Umbandista do Estado de São Paulo, a Liga Umbandista São Jerônimo do Estado de São Paulo e a Cruzada Federativa Espírita de Umbanda do Estado de São Paulo, além das inúmeras que representavam a Umbanda nacionalmente. Essa tendência se generalizou, dando início a uma luta pelo poder travada entre as próprias Federações.¹⁶⁰

Com relação às federações nordestinas, elas surgem por diversas motivações, mas sempre seguindo o modelo da primeira federação do Rio de Janeiro. No Ceará, a federação foi criada, em 1953, por Mãe Júlia Condante, que objetivava “garantir a afirmação da religião de modo a ocupar um espaço público em Fortaleza e em outros municípios do Ceará, atingindo maior grau organizativo.”¹⁶¹ No Maranhão, foi fundada, em 1964, por José Cupertino, que era curador, conheceu a Umbanda em uma viagem ao Rio de Janeiro. Cria o órgão ao voltar para o seu Estado com o objetivo de dar respaldo aos praticantes dos diversos cultos afro-brasileiros presentes no Estado¹⁶². No Pará, a federação também foi criada, em 1964, e surge como uma “aliada” do regime Militar que via nesses cultos um foco de desordem e baderna. A institucionalização foi mediada por agentes da Secretaria de Segurança Pública que convocaram uma reunião, apoiando a criação do órgão na intenção de ordenar e fiscalizar os cultos, tirando essa função dos mecanismos policiais, tendo, portanto, a própria polícia a iniciativa para que os líderes religiosos criassem o órgão. Uma espécie de institucionalização compulsória.¹⁶³ Na Paraíba, a federação surge, em 1966, após a promulgação de uma lei que autorizava o funcionamento dos terreiros¹⁶⁴. Em Sergipe, a Federação foi fundada, em 1966, por iniciativa do governador Leandro Maciel, que se candidataria a Senador e percebeu na Umbanda não apenas um seguimento religioso, mas uma fatia do eleitorado a ser

¹⁶⁰ ORTIZ, Renato. 1999. Pag. 44.

¹⁶¹ CANTUÁRIO, Maria Zelma de Araújo Madeira. **A maternidade simbólica na religião afro-brasileira: aspectos socioculturais da mãe-de-santo na Umbanda em Fortaleza-Ceará**. Tese (Doutorado em Sociologia). 250 págs. Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2009.

¹⁶² FERRETTI, M e SANTOS, Rosário. José Cupertino na religião afro do Maranhão. **Boletim da Comissão Maranhense de Folclore n° 20**. São Luís, p. 20, ago. 2001.

¹⁶³ SILVA, Anaíza V. O tambor das Flores: uma análise da Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Pará (1965-1975). Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de pós-graduação em Antropologia Social. Campinas, 1976.

¹⁶⁴ SOARES, Stênio. “**Anos da Chibata**”: Perseguição aos cultos afro-pessoenses e o surgimento das federações. CAOS - Revista Eletrônica de Ciências Sociais. n.14, Setembro de 2009, p. 134-155.

conquistada¹⁶⁵. Aliás, as relações entre Umbanda e política serão estreitadas no âmbito das federações. É nesse contexto de formação de federações no Nordeste, que também será criada a primeira federação de Umbanda do Piauí.

2.2 A Federação piauiense e a construção de um aparato burocrático

Como aconteceu em outras regiões, no Piauí, os praticantes das religiões afro-brasileiras também sofreram perseguições. Infelizmente, a ausência de um arquivo organizado em que as fontes judiciais pudessem ser amplamente disponibilizadas faz com que os processos crimes não possam ser consultados satisfatoriamente. O Tribunal de Justiça do Piauí não possui um arquivo e sim um imenso depósito onde armários contendo processos cíveis e criminais dividem espaço com motos, caça níqueis, mercadorias entre outros itens apreendidos pela justiça. Tais fatores impossibilitam que uma fonte riquíssima de informações sobre as perseguições aos terreiros seja amplamente explorada por quem estuda o tema. No entanto, durante nosso trabalho de pesquisa pudemos encontrar em outras fontes como se dava a perseguição religiosa no Piauí.

Encontramos uma matéria, de 1980, em que um viajado repórter, depois de ter conhecido os mistérios espirituais do Japão e do interior do Rio de Janeiro, foi à Timon conhecer Aristides Alves Feitosa, já citado nesta pesquisa, como um dos remanescentes do terreiro de Joanhina. A reportagem discorre detalhadamente sobre as proezas mágicas e milagrosas de Aristides que realiza em sua casa cura das mais espantosas “dignas de Josué, Moisés e Abraão”¹⁶⁶. Ao traçar o perfil biográfico de Aristides, o repórter nos fornece informações sobre sua vida, e um dos aspectos levantados é sobre as perseguições sofridas por ele durante o Governo Vargas:

Em Timon, no bairro São Francisco, reside um maranhense estranho pela sua força espiritual- o sr. Aristides Alves Feitosa de Abreu, nascido em Alto Parnaíba e que morou em Teresina até 1952. Órfão aos sete anos, Aristides trabalhou no vapor “Manuel Thomaz”, do auge da navegação fluvial do Parnaíba, ajudou a construir nossa Estação Ferroviária, sofreu muito durante a ditadura Getulina, sendo encarado como “o diabo com a figura de gente”. Hoje com 67 anos de idade, recebe diariamente pessoas de todo o Nordeste e de vários estados brasileiros e muitos deixam sua casa modesta totalmente curados do corpo e da alma.¹⁶⁷

¹⁶⁵ MANDARINO, Ana Cristina de Sousa. **(Não) Deu na primeira página: macumba, loucura e criminalidade.** São Cristóvão: Editora UFS, Aracaju: Fundação Oviêdo Teixeira, 2007.

¹⁶⁶ OS MILAGRES DE ARISTIDES: O BABALORIXÁ DE Timon. Jornal O DIA, 24/25 de agosto de 1980.

¹⁶⁷ Bruxo faz curas em Timon(CAPA). Jornal O DIA, 24/25 de agosto de 1980.

Aristides é sem dúvida um personagem ilustre das religiões afro-brasileiras no Piauí na primeira metade do século XX. Apesar de não possuímos outras referências sobre o período é a partir do perfil traçado sobre Aristides que podemos afirmar que religiosos em Teresina sofreram perseguições por suas práticas durante o Governo Vargas, como aconteceu nas demais regiões do país. Perseguições estas que motivaram a criação das Federações de Umbanda em busca de proteção contra as batidas policiais.



Figura 3 - Aristides Alves Feitosa de Abreu- o babalorixá de Timon¹⁶⁸

As federações tiveram papel importante na organização da Umbanda e representaram uma forte estratégia de legitimação e fortalecimento do culto como religião. No Piauí, a partir de nossas pesquisas, podemos identificar como uma das primeiras tentativas de institucionalização da Umbanda, ou pelo menos de seus terreiros, a filiação, em 1954, de um terreiro de Teresina à União Espírita de Umbanda do Brasil (UEUB), a primeira Federação de Umbanda criada no Rio de Janeiro da qual já abordamos. A filiação da tenda piauiense foi

¹⁶⁸ Figura 3-Aristides Alves Feitosa de Abreu- o babalorixá de Timon. Fonte: **Jornal O DIA**, 24/25 de agosto de 1980.

anunciada no Jornal de Umbanda, editado pela Federação que dizia: “NOVAS FILIADAS: Tenda Espírita Chave da Harmonia - Rua Simplício Mendes, 994-S- Teresina, Piauí. Presidente: José Amorim Ferreira.”¹⁶⁹.

O *Jornal de Umbanda* era inicialmente uma publicação mensal lançada, em 1949, pelos fundadores da UEUB, que também foram os patrocinadores do Primeiro Congresso de Umbanda, em 1941, sendo também o principal expoente de divulgação da religião. De acordo com Diana Brown, o *Jornal de Umbanda* fornece muitas informações sobre os primeiros anos da Umbanda, foi o mais importante veículo sobre a religião durante os anos 1950 e 1960 e representava os interesses dos Umbandistas da classe média, mais influentes.

O *Jornal de Umbanda* dava cobertura aos eventos locais e nacionais relacionados à Umbanda, com esclarecimentos sobre a doutrina umbandista e até sobre como deveria ser o comportamento dos adeptos dentro e fora dos terreiros. O Jornal era mantido pelas assinaturas e pela publicidade, esta última, em sua maioria, composta por fabricantes e vendedores de produtos utilizados nos rituais religiosos como imagens, velas, sabonetes e pós milagrosos, banhos, incensos, contas, entre outros. Um dos objetivos do Jornal era se tornar um fórum nacional sobre a religião, estabelecendo contatos com os religiosos de outros Estados. Com o tempo e o aumento no número de federações, o Jornal passa também a dar destaques às atividades dos novos órgãos que surgiam.¹⁷⁰

Certamente, ao se filiar em uma Federação Nacional, o terreiro estava buscando meios de se proteger das investidas policiais e das perseguições religiosas sofridas pelos umbandistas. A filiação de uma tenda, em 1954, reforça a nossa hipótese de que as práticas regionais passaram a sofrer influências da Umbanda, nos fins da década de 1940 e em meados da década de 1950, tendo a Umbanda ganhado progressivamente mais popularidade no Piauí. Provavelmente isso deva ter acontecido, como já mencionamos anteriormente, pelo fato de já possuírem no mercado e em circulação várias livros, folhetos e manuais explicando a ritualística umbandista, inclusive o próprio *Jornal de Umbanda*, pois as tendas e centros filiados espalhados pelo Brasil recebiam exemplares do jornal¹⁷¹.

Sobre a propagação da religião no Piauí nesse período, e sobre as primeiras iniciativas quanto à organização jurídica dos terreiros, Albuquerque nos diz que:

¹⁶⁹ “NOVAS FILIADAS”. **Jornal de Umbanda**. Outubro de 1954.

¹⁷⁰ BROWN, Diana. 1985, p. 19-21.

¹⁷¹ Um de nossos informantes na pesquisa nos forneceu um exemplar de 1964 que ela teria adquirido no terreiro que frequentava, este ligado à federação do Rio de Janeiro.

Muitos templos Umbandistas foram se espalhando pelo Piauí a partir dos anos cinquenta. Isso graças ao preceito constitucional da Carta Magna de 1946 que estabelecia liberdade de culto, embora continuasse sob liberdade vigiada, censurada pela polícia e sob fiança ou pagamento de emolumentos para toque de atabaques durante um determinado período que não excedesse às 22 horas. Diante das dificuldades que se lhes apresentavam para os umbandistas decidiram se organizar. Com efeito, partiram para construir seus estatutos, registro no livro competente das pessoas jurídicas, formarem diretoria[...]. Mesmo assim havia censura da polícia.¹⁷²

Provavelmente a Tenda Espírita Chave da Harmonia tenha sido a precursora nesse processo de filiação à uma Federação de abrangência nacional. No que tange aos registros como pessoa jurídica, aos quais Albuquerque faz referência, passamos a encontrar, a partir da década de 1960, registros de estatutos de terreiros no Diário Oficial do Estado, que, aparentemente, publicavam seus estatutos após se registrarem como pessoas jurídicas nos cartórios. Sobre esse processo, Diana Brown esclarece que, após a criação da primeira federação, os centros de Umbanda do Rio de Janeiro deixaram de ser alvos de uma perseguição mais sistemática, no entanto, ainda lhes eram exigido o registro emitido pela polícia, até 1964 e, depois disso, no cartório, como pessoa jurídica¹⁷³. No Piauí, os registros como pessoa jurídica iniciam em 1961, pois nos Diários dos anos anteriores não foram encontrados nenhum registro dessa prática. No entanto, como aponta Albuquerque, mesmo com os registros, as relações entre os chefes de terreiros e a polícia permaneciam conflituosas.

O primeiro registro foi encontrado no ano de 1961, o estatuto completo da Tenda Espírita Nossa Senhora da Conceição. O parágrafo inicial do documento faz alusão às leis que garantem à tenda o direito constitucional de sua existência: “De acordo com a carta Constitucional da República, parágrafo 7º, do artigo 141- é inviolável a liberdade da ciência e da crença- é assegurado o livre exercício dos cultos religiosos, salvo o dos que contrariam a ordem pública e os bons costumes.” E, em seguida, pontua que “as associações religiosas adquiriram personalidade jurídica na forma da lei Civil” e que por estas “garantias outorgadas pela Magna Carta Constitucional, a Diretoria da tenda espírita Nossa Senhora da Conceição resolveu elaborar o seguinte estatuto.”¹⁷⁴

O registro diz que a tenda foi criada em 1º de fevereiro de 1961, o que achamos pouco provável. Nossa hipótese é de que os terreiros já existissem antes do registro, mas colocar a data verdadeira poderia acarretar implicações, pois as relações com a polícia eram conflituosas e o pai ou mãe de santo poderia sofrer algum tipo de retaliação por manter um

¹⁷² ALBUQUERQUE, José Soares de. Dados históricos da Umbanda Piauiense. In. CARIBÉ. Antônio Julio Lopes. **Obrigações para Oxóssi: Memórias Insólitas**. Salvador-BA. Imprensa Gráfica da Bahia, 1987, p. 162.

¹⁷³ BROWN, Diana. 1985, p. 21

¹⁷⁴ Diário Oficial n.9 de 21 de fevereiro de 1961, p. 6.

terreiro funcionando de forma “ilegal”. A Tenda funcionava no bairro Cabral, na residência de Maria do Amparo Alves, a mãe de santo ou “Diretora Espiritual” da tenda. Os membros definidos no estatuto deveriam ser maiores de 18 anos, de ambos os sexos, e que se dividiriam em contribuintes- aqueles que passariam a pagar mensalmente Cr\$5,00 (cinco cruzeiros) para manutenção da tenda- e remidos, os que pagavam de uma vez o total da contribuição correspondente a dez anos. O Estatuto não faz referência à filiação da tenda com nenhuma federação nacional.

O segundo registro é do dia 03 de junho de 1961, da Tenda Espírita Santa Bárbara, seguindo exatamente o mesmo texto do registro anterior, possuindo a mesma data de fundação e o mesmo valor da contribuição¹⁷⁵. Acreditamos que foi usado o mesmo modelo de estatuto apenas feitas as modificações com relação ao endereço, a tenda funcionaria na Rua Alameda Parnaíba, na residência do Sr. Emiliano Simão de Brito, identificado no final do estatuto como “Mestre da Tenda Santa Bárbara”, mestre, portanto, como sendo a identificação do cargo exercido por ele. Será o único registro com essa denominação, pois a partir da publicação do terceiro estatuto, em 20 de outubro de 1961, todos eles seguiram a ordem de cargos predefinidos (com algumas pequenas variações nesses cargos ao longo dos anos) que compunham as diretorias: Presidente, Vice-presidente, 1º secretário, 2º secretário, tesoureiro, procurador (geralmente esse cargo é ocupado por um advogado, possivelmente o responsável pelo registro, pois na década de 1970 vários registros terão o mesmo procurador), tesoureiro, bibliotecário (esse cargo aparece pouquíssimas vezes, especialmente nos registros da década de 1960).

A maioria das tendas previam ainda a criação de obras sociais ligadas a elas como creches, ambulatórios para atendimentos dos médiuns e dos necessitados, caixas de primeiros socorros, de uma biblioteca de obras espíritas e até de uma maternidade¹⁷⁶. Também estavam presentes nos estatutos a duração da diretoria da tenda, cujo mandato na maioria das vezes seria de 2 anos. Sobre os estatutos que foram publicados na íntegra, pudemos perceber que alguns são mais simples e outros mais elaborados, podendo conter nos capítulos

¹⁷⁵ Será comum ver erros nos estatutos publicados nos Diários. Alguns terão no título o nome de uma tenda e no corpo do texto o nome de outra, na maioria das vezes os dados coincidem com os do registro da tenda imediatamente anterior a essa. Por exemplo, o terceiro estatuto que encontramos, no Diário Oficial nº75, de 20 de outubro de 1961, página 2, encontram-se os Estatutos da tenda Espírita São Miguel Arcaño, mas no interior do texto a tenda é identificada como Santa Bárbara que na verdade é a tenda que havia sido registrada antes dela, apesar deste registro ter uma estrutura mais ampliada, levando duas páginas inteiras no livro do Diário Oficial. Com o tempo deduzimos que os erros nos registros acontecem sob a responsabilidade do Diário, pois algumas vezes no dia posterior sai uma nova publicação da mesma tenda, só que com os dados corrigidos.

¹⁷⁶ Diário Oficial nº75, de 20 de outubro de 1961, página 2.

detalhadamente as atribuições de cada membro da diretoria, do conselho deliberativo formado por essa mesma diretoria, da classificação dos sócios, entre outros.

Um aspecto muito importante que deve ser ressaltado é que nos três estatutos registrados no ano de 1961, nenhum deles faz referência à religião Umbanda. Em todos há a utilização do termo espiritismo, tendo no nome “Tenda” a principal evidência de que se trata de terreiros de práticas religiosas afro-brasileiras, como também o fato de seus diretores espirituais serem pais e mães de santo conhecidos no cenário religioso teresinense e desses estatutos terem se multiplicado ao longo dos anos. A primeira menção direta à Umbanda, tanto no título como no corpo do texto, será no primeiro estatuto registrado, em 1962, da Tenda Espírita de Umbanda São Cosme e Damião, cuja função de diretor espiritual estava a cargo “enquanto vivo” do Irmão Guiomar Lopes Silva¹⁷⁷. Em 1962, outros três terreiros se registraram como Tenda Espírita de Umbanda e, a partir de então, todos os outros passaram a obter registro com essa denominação.

Sabemos que os primeiros terreiros que buscaram se registrar faziam isso para garantirem alguma forma de proteção ou de segurança diante das investidas policiais. No entanto, acreditamos que as perseguições sistemáticas aos terreiros piauienses só tenham diminuído após a década de 1970, pois, aparentemente, no início da década de 1960, os terreiros ainda eram alvos de batidas policiais. Encontramos na edição do *Jornal O Dia*, de 12 de setembro de 1964, que “Foi conduzido e apresentado à DIC, o macumbeiro Antônio Rodrigues Torres conhecido por ‘Tenente’. Foi apreendido em seu poder, além de documentos ilegais, grande parte de garrafas contendo sapos, cabelos e baratas.”¹⁷⁸

Encontramos, no Diário Oficial, o registro do terreiro do Sr. Antônio Rodrigues Torres, registrado exatamente dois anos antes da matéria do jornal, é o sexto terreiro do Piauí a receber o registro. O Sr. Antônio era o diretor espiritual da Tenda de Umbanda Nossa Senhora da Penha, segundo o registro, foi fundada em 7 de novembro de 1961. Não sabemos muitos detalhes sobre a tenda, como seu endereço, por exemplo, porque justamente esse registro foi o responsável por inaugurar um novo formato de publicação, pois os terreiros passaram a publicar não mais seus estatutos na íntegra, mas apenas extratos desses estatutos, possivelmente pelo fato de que a publicação no Diário era cobrada por centímetro na página e o estatuto na íntegra levava uma página inteira, às vezes, duas, fazendo com que o custo da publicação ficasse alto para os terreiros e o extrato precisava de bem menos espaço.

¹⁷⁷ Diário Oficial nº 10, de 16 de fevereiro de 1962, páginas 6- 7.

¹⁷⁸ Coluna Policial. **Jornal O DIA**. 12 de setembro de 1964.

O fato é que, mesmo com o registro, a polícia continuava invadindo os terreiros. Podemos conjecturar em quais circunstâncias poderiam ter acarretado a batida policial, que pode ter sido através de denúncias da população ou como forma de intimidação da polícia contra o pai de santo já que, como dito, para que os terreiros funcionassem ou realizassem suas festas era obrigatório ter a autorização da polícia, o que acabava fazendo com que os líderes religiosos sofressem extorsão. Como o terreiro já estava registrado em cartório e no Diário Oficial, é possível que o pai de santo não quisesse mais pagar as taxas cobradas pelas autoridades policiais e, por isso, tenha sido conduzido à delegacia, tendo seus utensílios apreendidos, que não necessariamente seja os descritos na matéria. É possível também que os “documentos ilegais”, os quais a reportagem se refere, sejam os documentos do registro do terreiro e que a polícia não os reconhecesse juridicamente.

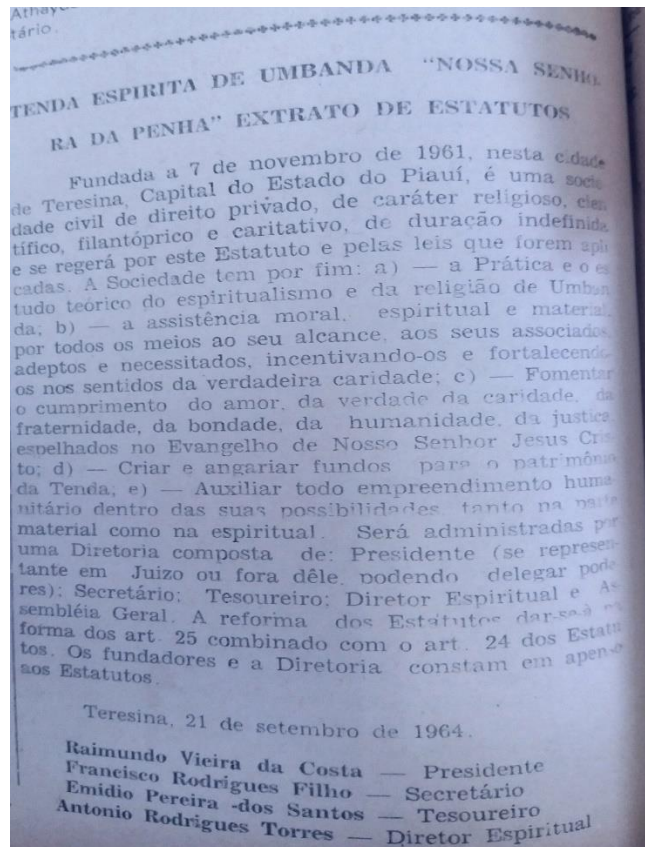


Figura 4- Extrato do estatuto da Tenda Espírita de Umbanda Nossa Senhora da Penha.¹⁷⁹

Encontramos, nos Diários Oficiais, entre 1961 e 1964, 36 registros de terreiros que buscaram oficializar-se nesse momento inicial. A maioria desses terreiros era de Teresina, no

¹⁷⁹ Figura 4- Extrato do estatuto da Tenda Espírita de Umbanda Nossa Senhora da Penha. Fonte: Diário Oficial nº162 de 21/09/1962, p. 12.

entanto, já começam a surgir iniciativas de terreiros do interior do Estado. Alguns desses municípios são Piripiri, Campo Maior, Altos, Floriano, São Raimundo Nonato, Picos e Castelo do Piauí e, a partir de então, será crescente o movimento rumo à oficialização das tendas.

A primeira federação de Umbanda do Piauí só será fundada no final de 1964. Denominada Federação Espírita Umbandista do Estado do Piauí (FEUEPI), teve sua reunião de fundação no dia 26 de dezembro de 1964, na Rua Riachuelo, nº 868, bairro São Pedro, em Teresina, capital do Estado¹⁸⁰. Segundo o estatuto da Federação, a intenção do órgão, como era de se esperar, era representar os umbandistas da capital e também de cidades do interior. Quanto ao nome da instituição, podemos observar que em “Federação Espírita Umbandista do Estado do Piauí” o termo “espírita” refere-se, como mencionado anteriormente, ao fato de que Umbanda, em seu processo de legitimação, irá se apropriar de muitos elementos do espiritismo que dariam a ela uma maior aceitação social a qual já era gozada pelo Espiritismo de Kardec em detrimento ao elemento afro-brasileiro que só aparecerá de forma evidente na década de 1970.

Conforme anunciado em seu estatuto, a FEUEPI surge filiada a um órgão representativo de caráter nacional: a Confederação Nacional Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros com sede no Rio de Janeiro, presidida pelo General Mauro do Porto Rêgo. Sabemos que essa era uma estratégia tanto das tendas individualmente como das federações de caráter regional, pois existia a necessidade de se legitimar, como também validar a Federação recém-criada.

A Confederação conferia um status de reconhecimento à Federação piauiense, tanto por ser uma instituição de caráter nacional, como pelo fato de seu presidente ser um general. Diana Brown evidencia a maciça presença de militares como dirigentes das federações de Umbanda¹⁸¹, que para a Federação piauiense terá caráter relevante, posto que o país já estava sob Regime Militar no ato de sua fundação. Essa ligação com a Confederação era enfatizada sempre que possível, tanto em matérias jornalísticas, quanto no próprio estatuto da Federação, a ponto de o General ser nomeado presidente de honra em meados da década de 1970 e de ser comum a intervenção do órgão nos assuntos da Federação piauiense.

Tal qual aconteceu no Rio de Janeiro, criou-se na Federação piauiense um aparato burocrático que ordenaria as ações do órgão. Tanto o estatuto quanto o livro de atas da

¹⁸⁰ Registro no Cartório do 1º Ofício de Notas e Registros de Imóveis, Pessoas Jurídicas e Outros papeis, no livro A- 04 sob n.323 datado de 11 abr. 1966

¹⁸¹ BROWN, Diana. 1985.

FEUEPI, onde eram anotadas as reuniões e deliberações do órgão, foram registrados no cartório em 11 de abril de 1966¹⁸². Através do registro do livro de atas da FEUEPI foi possível acompanhar a maior parte do que acontecia no órgão, como emendas ao estatuto que indicavam as novas posturas tomadas pela Federação, eleições da diretoria do órgão e até decisões judiciais movidas pelas disputas pela presidência, como veremos mais adiante.

Em 25 de março de 1969, foi publicada no Diário Oficial a Lei Estadual nº 2.957 que definiu a Federação como órgão de utilidade pública. Além do respaldo social, de se tornar um órgão de utilidade pública, permitia que recursos financeiros do governo fossem destinados a ela. É provável que antes disso alguns terreiros de Umbanda individualmente já tenham sido considerados por lei como de utilidade pública, pois, em 1969, encontraremos dados sobre os primeiros repasses financeiros a terreiros de Umbanda.

No final de cada ano eram publicados no Diário Oficial a previsão orçamentária para o ano seguinte, tanto do Governo do Estado do Piauí, votada pela Assembleia legislativa do Piauí; como da Prefeitura Municipal de Teresina, votadas pela Câmara Municipal. Na publicação que “Estima a Receita e Fixa a Despesa para o Município de Teresina para o Exercício Financeiro de 1970”, encontraremos no item referente ao Departamento de Desenvolvimento Comunitário, o subitem Subvenções Sociais - instituições privadas-, a quantia de CR\$ 800.00 para manutenção da escola Tenda Espírita São Jorge¹⁸³. Essa tendência aumentará nos anos seguintes e encontraremos registros de repasses financeiros feitos tanto à federação como a terreiros individualmente.

Percebemos, ao analisar as previsões orçamentárias nos Diários, que o hábito de votar leis de utilidade pública direcionada a terreiros tenha se tornado comum, no entanto, aparentemente nem todos concordavam com essa prática, como noticiado no *Jornal O Dia* na edição de 30 de março de 1973:

Na sessão de ontem o deputado Francisco Figueiredo, antes de falar sobre de habitação no Piauí, solicitou aos seus colegas deputados para que não apresentassem mais matéria para reconhecimento de terreiros de macumba como instituições de utilidade pública. O parlamentar deixou bem claro que tem votado a favor dessas matérias apenas por consideração aos seus autores, mas que da próxima vez não votará mais. Sua opinião é de que esses terreiros querem esse reconhecimento como de utilidade pública apenas para conseguir verba do Governo. Esses recursos, entretanto, devem ser destinados às instituições filantrópicas e sociais do Estado.¹⁸⁴

¹⁸² Registro no Cartório do 1º Ofício de Notas e Registros de Imóveis, Pessoas Jurídicas e Outros papeis, no livro A- 04 sob nº 323 datado de 11 abr. 1966.

¹⁸³ Diário Oficial n. 217 de 31 de dezembro de 1969, páginas 45 a 60.

¹⁸⁴ CONTRA A MACUMBA. **Jornal O DIA**. 30 de março de 1973.

É notável na fala do deputado um tom de desprezo para com os terreiros de Umbanda, especialmente pelo uso do termo macumba e sua conotação pejorativa. Apesar da possibilidade de desvio desses recursos, é fato que muitos terreiros instalavam creches ou prestavam algum tipo de assistência, pois essas eram estratégias comuns de integração e aceitação social destes nas comunidades as quais faziam parte. O deputado não reconhece as ações realizadas pelos terreiros nem mesmo como “instituições filantrópicas”, mas não tece, pelo menos não nessa ocasião, oposição às verbas destinadas a outras instituições sociais ou religiosas como várias Lojas Maçônicas, o Clube da *Lady* de Teresina, o Clube das Moças Imaculada Conceição, a Liga das Senhoras Católicas, o Clube do Chá, o Clube das Damas do Satélite, entre outras¹⁸⁵.

Mesmo com a criação da Federação, a necessidade de se registrar os terreiros, primeiro em cartório como pessoas jurídicas e, posteriormente, com a publicação no Diário Oficial, continua existindo. Com a criação da Federação piauiense, esta passou a oferecer a assistência jurídica aos terreiros filiados, servindo como mediadora entre as tendas e os cartórios, ajudando na elaboração dos estatutos e providenciando a burocracia necessária para o registro e a posterior publicação no Diário. Ou seja, a Federação tinha o poder de representação, mas ainda não possuía autonomia para emitir os registros oficiais aos terreiros.

A partir da década 1970, o viés burocrático se torna ainda mais explícito no estatuto a partir de emendas que adicionavam artigos e parágrafos com essa finalidade. Tal fato pode ser visto através da ata da reunião extraordinária realizada em abril de 1971 que alterou artigos do estatuto da Federação, passando a vigorar:

Capítulo IV- da Diretoria: art.12º Compete ao presidente: h) Autorizar funcionamento de tambores em datas festivas ou mesmo quando necessária for para invocação de correntes espirituais dentro da religião de Umbanda, mediante taxas para angariar fundos para as entidades a fim de que a mesma possa sobreviver: permitindo o uso dos membros até as 22 horas; i) assinar alvarás para funcionamento de Tendas, Terreiros, Cabanas, Gongás, Searas e Centros Espíritas que funcionem dentro do ritual da Religião de Umbanda. As mesmas só gozarão de direitos jurídicos depois de registro em Cartório e publicados no Diário Oficial do Estado; j) nomear em cada cidade do interior e da capital um Delegado Espiritual, a fim de fazer fiscalização do ritual da religião de Umbanda l) mandar fechar qualquer tenda, terreiro, gongás, searas e centros espíritas que estão perturbando o sossego público ou fazendo uso de bebidas alcoólicas no momento de seus trabalhos espirituais devendo ser oficializados na secretaria de segurança para as providências cabíveis.¹⁸⁶

¹⁸⁵ Diário Oficial do Estado. n. 236, 29 de dezembro de 1972.

¹⁸⁶ REGISTRO NO CARTÓRIO do 1º Ofício de Notas e Registros de Imóveis, Pessoas Jurídicas e Outros papeis, no livro A- 04 sob n.323 de 11/04/1966.

Vemos que, apesar de definido no estatuto que competia ao presidente da Federação, a função de autorizar os toques de tambor nos terreiros, efetivamente sua autoridade continua restrita ou subordinada à Secretaria de Segurança Pública. A FEUEPI, apesar de já estar em atividade e possuir inúmeros terreiros filiados, ainda permanece a determinação de que para ser considerada legalizada e poder gozar de direitos jurídicos, era exigido que os terreiros tivessem registros nos cartórios. Há ainda a referência à ação fiscalizadora da Federação, sobre a qual falaremos mais adiante.

Essa autoridade do presidente da Federação em emitir os alvarás de funcionamento dos terreiros só será validada em 1973, a partir da publicação da portaria nº 05-08/73 da Secretaria de Segurança Pública que determinava que:

os Alvarás de Licença para o funcionamento de Tendas Espíritas existentes no Município de Teresina sejam fornecidos pela FEDERAÇÃO ESPÍRITA UMBANDISTA DOS CULTOS AFRO-BRASILEIROS DO ESTADO DO PIAUÍ (FEUCABEPI) conforme amparo constante de emenda estatutária publicada no D.O. nº 101, de 23/06/1971, bem como as Tendas Espíritas do interior do Estado sejam por ela devidamente licenciadas, tudo dentro das normas legais pertinentes aos seus encargos e atribuições.¹⁸⁷

Os efeitos dessa portaria serão determinantes para as relações entre a Federação e os terreiros. Podemos perceber que logo após a publicação da portaria em janeiro, já era possível ver os reflexos desta no mês seguinte, como mostra a matéria publicada no *Jornal O DIA* em 18 de fevereiro de 1973:

Todas as tendas espíritas que não tiverem funcionando regularmente serão fechadas agora com a campanha que será desencadeada pela Secretaria de Segurança e a Federação Espírita Umbandista dos Cultos Afro Brasileiros do Estado do Piauí. Uma reunião nesse sentido foi realizada pela Secretaria de Segurança com os presidentes de tendas e diretores de centros espíritas para definir os objetivos da campanha, que terá início ainda esse mês com o auxílio da Polícia. TENDAS DEMAIS O presidente da Federação diz que em Teresina já existem tenda demais e muitas delas são utilizadas como locais de orgia pervertendo o sentido da pura religião de Umbanda. Admite que a popularidade que os cultos vem alcançando em Teresina levam muitos aventureiros a explorar inocentes que ainda não tomaram conhecimentos dos objetivos e seriedade da Umbanda. Para o funcionamento da tenda será necessário agora, a partir das repressões contra terreiros clandestinos, efetuar o pedido de filiação e a federação é quem decidirá se há condições de fornecer a devida licença que também é fornecida através da Secretaria de Segurança.¹⁸⁸

Apesar de o presidente passar a poder emitir os alvarás de funcionamento dos terreiros, a Secretaria de Segurança Pública mantém sua influência sobre os centros. Pior

¹⁸⁷ Diário Oficial, n. 12 de 23 de janeiro de 1973.

¹⁸⁸ Essa campanha vai fechar as tendas espíritas ilegais. **Jornal O DIA**, 18 de fevereiro de 1973.

ainda, notamos que a Federação passará a atuar como instância fiscalizadora e repressora do que considerava “desvios” dentro da própria Umbanda. Na alteração do Estatuto, citada acima, a Federação define que serão nomeados Delegados Espirituais que terão a função de fiscalizar os rituais praticados nos terreiros. Detectadas “anormalidades”, como a perturbação do sossego público ou o uso de bebidas durante os rituais religiosos, o terreiro poderia ser fechado e o responsável encaminhado para a Secretaria de Segurança Pública. Na publicação do jornal, percebemos certa sintonia entre a Secretaria e a Federação no combate à repressão aos “locais de orgia”, aos “aventureiros” e aos “terreiros clandestinos”.

A contradição que a postura da Federação expressa não foi uma particularidade do Piauí, mas constituiu-se de prática comum nas federações como um todo. Patrícia Birman esclarece que mesmo as federações tendo se constituído como instâncias de mediação que possibilitaram, nas diferentes conjunturas políticas, a sobrevivência dos terreiros, elas também se consolidaram como as julgadoras das práticas ritualísticas. De acordo com suas próprias formulações genéricas, passavam a diferenciar as práticas e definir o que era Umbanda e o que era curandeirismo, este como um dos males que deveriam ser combatidos e extirpados.

As federações passariam a negociar fazendo uso de uma moeda privilegiada: a liberdade religiosa. Eram as federações que definiriam se terreiro “x” ou “y” praticava de fato a religião umbandista ou mantinha um perigoso antro de marginais. Sua política discriminatória era guiada dependendo da forma como os terreiros reconheciam a autoridade da federação. Assim, o direito à liberdade religiosa além de restrito era condicionado à existência desses mediadores¹⁸⁹. Lembrando que, além das despesas cartoriais, a filiação do terreiro nas federações custava o pagamento de taxas referentes a mensalidades e anuidades, por terreiro e por membro do terreiro, o que possivelmente poderia dificultar a filiação de terreiros mais pobres e, provavelmente, cairiam sobre eles a suposta “ilegalidade”.

O estatuto, na emenda já citada, estabelecia ainda que qualquer “tenda, terreiro gongás, searas ou centros espíritas que pratiquem o ritual da religião de umbanda, que negar-se a receber visita da FEUCABEPI, será fechada e comunicada à Secretaria de Segurança Pública para as devidas providências em virtude da mesma se tornar suspeita dentro do nosso culto.” E mais ainda, caso isso acontecesse o terreiro e seu chefe poderiam ser cassados “por 05 anos e eliminados perpetuamente da federação e de nossa religião umbandista podendo ser notificado em rádio e jornais”. Tal postura evidencia o caráter ambíguo da federação, agindo

¹⁸⁹ BIRMAN, Patrícia. Registrado em Cartório, com firma reconhecida: a mediação política das federações de umbanda. In: *et al.* **Umbanda e Política**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985. (Cadernos do ISER), n.18, pp.95-98.

como representante dos religiosos e, ao mesmo tempo, órgão repressor do seguimento que representa.

No recorte temporal definido para este trabalho, 1964-1978, muitos terreiros se registraram no Diário Oficial. De acordo com os resultados encontrados em nossa pesquisa, cerca de 259 terreiros tiveram seus estatutos e extratos de estatutos publicados no Diário. Obviamente, este número não representa a totalidade dos terreiros no Piauí, pois existiam muitas possibilidades de situações que os terreiros poderiam se enquadrar, por exemplo, é provável que nem todos procurassem obter algum registro por não julgarem necessários ou por não ter passado por nenhuma situação em que lhes fosse exigido. Outra possibilidade seria o fato de que alguns terreiros se filiavam à federação sem fazer o registro no cartório. Na década de 1960, as tendas registravam-se individualmente no cartório; já na década de 1970, é que passam a identificar em seus registros o nome da federação em que eram filiadas. Veremos a diante que posteriormente foram criadas novas federações.

Dos 259 registros encontrados, 101 eram correspondentes a tendas e terreiros de Teresina que provavelmente estão em maior número por conta da proximidade com os mecanismos de legitimação e institucionalização. Parnaíba terá 21 terreiros registrados; em Floriano, 17 terreiros obtiveram registros; Campo Maior terá 10 registros; Altos 7; Piripiri 6; Picos, Amarante e União com 5 terreiros cada; Regeneração e Esperantina com 4; os municípios de São Raimundo Nonato, Elesbão Veloso, Alto Longá, Beneditinos, José de Freitas, Luzilândia, Pedro II e Água Branca terão, cada um, 3 terreiros registrados; com dois terreiros registrados teremos Castelo do Piauí, Avelino Lopes, Oeiras, Luiz Correia, Fronteiras, Miguel Alves e Timon, no Maranhão; com apenas um terreiro filiado teremos os municípios de Picos, Flores do Piauí, Porto, Valença, Elizeu Martins, Palmeirais, Piracuruca, Monsenhor Gil, Matias Olímpio, Isaías Coelho, Santa Cruz do Piauí, São João da Serra, Cocal, Agricolândia, São João do Piauí, Jaicós, Capitão de Campos e Buriti dos Lopes.

Também encontramos registros de terreiros de outros Estados, como um de Brasília-DF, um de Salvador-BA e do Maranhão três registros: Esperantinópolis, Poção de Pedra e um de Caxias, que se filiaram à federação piauiense e fizeram publicações no Diário¹⁹⁰. Com relação ao Maranhão, certamente esses não eram os únicos terreiros a se filiarem na federação piauiense, pois existe proximidade maior entre Teresina e de cidades do Maranhão do que estas com São Luís.

¹⁹⁰ Livros do Diário Oficial correspondentes aos anos de 1960-1978.

2.3 “A UMBANDA EM PÉ DE GUERRA”: as disputas pela presidência da federação

A criação da Federação Piauiense foi um marco nas religiões afro-brasileiras no Estado. Todos os acontecimentos noticiados envolvendo a Umbanda passariam, de uma forma ou de outra, pela Federação ou fariam referência ao órgão. Dentre esses acontecimentos, a disputa pela presidência da Federação foi sem dúvida o que mais marcou o cenário da Umbanda na década de 1970 no Piauí, cujos reflexos poderiam ser sentidos nas ações da Federação, como as relações com políticos ou nas festas públicas, por exemplo. A disputa pela federação ganhou as páginas dos jornais durante toda a década de 1970, posto que seus protagonistas tornaram-se pessoas conhecidas e influentes. É necessário que se compreenda, inicialmente, a complexa sucessão de presidentes da Federação, para que seja possível o entendimento dos principais acontecimentos, da década de 1970, que tiveram a religião umbandista como pano de fundo.

Na fundação da FEUEPI, em 1964, o estatuto previa que o mandato da diretoria fosse de três anos. O primeiro presidente do órgão foi o Sr. Antônio Manoel da Silva, cujo mandato seria de 1964 a 1967. Em 1967, ele se reelege como presidente do órgão para o mandato 1967-1970, no entanto, temos poucos registros das passagens dele pela diretoria do órgão, apenas o que constam em documentos da Federação, em atas futuras, elaboradas por Salim Freire ou em publicações nos jornais, todas profundamente marcadas por juízo de valor, emitidos por quem produziu essas fontes.

O fato é que o mandato do Sr. Antônio Manoel da Silva, que terminaria em 1970, foi interrompido em 1969, quando foi realizada uma nova eleição na FEUEPI através de uma reunião extraordinária no dia 13 de setembro de 1969¹⁹¹. Nessa data, foi eleita para presidir a Federação a senhora Cândida Carneiro Soares, conhecida como Irmã Candinha, para o mandato que iria de 13/09/1969 a 13/09/1972 e toda a diretoria foi modificada, nesse momento o Sr. José Soares de Albuquerque passa a ser o consultor jurídico da federação.¹⁹²

Irmã Candinha foi uma personagem importante para a Umbanda piauiense no período, era chefe da tenda Rei Tupinambá, localizada no bairro São Pedro, zona sul de Teresina, e aparentemente possuía muito prestígio na comunidade umbandista, pois são

¹⁹¹ Diário Oficial do estado, de 04 de outubro de 1972.

¹⁹² O registro de atas dessa reunião também não consta no registro cartorial nem no diário oficial, prática que passa a ser sistematicamente seguida apenas após 1970. As informações sobre a Federação entre 1967 e 1970 foram retiradas a partir de compilações de documentos diversos produzidos anos depois como a ata da eleição de 1972 presente na referência anterior, uma matéria - Umbanda do Piauí está em pé de guerra. **Jornal O Estado**. 11 de abril de 1975. Tentamos ao máximo nos ater aos fatos sem sermos “contaminados” pelas opiniões e julgamentos presentes nos textos, sempre tendendo a depreciar o lado oposto ao que produziu o registro.

muitas as referências a ela tanto em matérias jornalísticas, como nos registros cartoriais da FEUEPI e no Diário Oficial. Irmã Candinha chegou a possuir um programa de rádio onde falava sobre a Umbanda e sobre os princípios da religião¹⁹³. Sobre sua atuação na presidência, Albuquerque relata que:

No ano de 1969 fora eleita presidenta a Sra. Cândida Carneiro da Silveira [sic]. Esta presidenta procurou dar uma nova feição à Federação. Na época houve uma congregação de valores umbandistas, da qual orgulhosamente me incluo. Deu-se um trabalho de catequese e, principalmente de visitas ao interior do estado. A todos levamos a nossa palavra de estímulo, confiança e fé inquebrantável nos destinos da Umbanda piauiense. Nessa ocasião várias festas foram comemoradas na capital e no interior. Havia um entrosamento completo entre os umbandistas interioranos e os da capital. Era uma interação social razoável. As tendas procuraram visitar as demais co-irmãs. Passou-se a divulgar em jornais, rádios, as coisas da Umbanda. O umbandista não tinha mais vergonha de se apresentar como tal. A pecha de “macumbeiro” não comportava mais.¹⁹⁴

No entanto, o mandato de Irmã Candinha também foi interrompido por ocasião de seu falecimento. Por meio de reunião extraordinária, realizada em 24 de abril de 1971, foi eleito para substituir a falecida na presidência da federação um sargento do exército chamado Salim Freire¹⁹⁵, que, à época, era Delegado de Umbanda, responsável pelos terreiros da zona norte de Teresina. Aparentemente, Salim Freire foi eleito para completar o mandato de Irmã Candinha até 1972. No início da década de 1970, a FEUEPI muda de nome e passa a se chamar Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro Brasileiros do Estado do Piauí (FEUCABEPI). Não sabemos exatamente a data em que houve a mudança da nomenclatura, mas a partir de 1971, os registros passam a se referir ao órgão como FEUCABEPI.¹⁹⁶

José Soares de Albuquerque, como já mencionado, era o consultor jurídico da federação tendo assumido o cargo a convite de Irmã Candinha. Aparentemente, após o falecimento desta, tiveram início os desentendimentos entre Albuquerque e Salim Freire, como podemos observar na nota publicada pela federação na edição do *Jornal O DIA* de 19 de janeiro de 1972:

¹⁹³ SANTOS, Luís. Entrevista concedida à Sabrina Verônica Gonçalves Lima. Teresina, 4 nov. de 2015.

¹⁹⁴ ALBUQUERQUE, Dados históricos da Umbanda Piauiense. In: CARIBÉ, Antônio Julio Lopes. **Obrigações para Oxóssi**: Memórias Insólitas. Salvador-BA. Imprensa Gráfica da Bahia, 1987, p.161.

¹⁹⁵ Não conseguimos mais informações sobre Salim Freire e Silva além das presentes nas fontes utilizadas. Sabemos apenas que Salim era Sargento do exército, foi presidente da federação em diferentes momentos na década de 1970 e que era líder da torcida do time de futebol Flamengo do Piauí o que também contribuiu para que ele ganhasse alguma visibilidade.

¹⁹⁶ Segundo Diana Brown, em fins da década de 1960 e início da década de 1970, as federações passam a mudar sua nomenclatura porque as religiões afro-brasileiras ganham um novo status no período e inicia-se um processo de aproximação e valorização dos elementos africanos do culto. BROWN, Diana. 1985, p. 28.

A FEDERAÇÃO ESPÍRITA UMBANDISTA DOS CULTOS AFRO BRASILEIROS DO ESTADO DO PIAUÍ- FILIADA À CONFEDERAÇÃO NACIONAL ESPÍRITA UMBANDISTA DOS CULTOS AFRO BRASILEIROS- COM SEDE NO RIO-GUANABARA, DIRIGIDA PELO GENERAL MAURO DO RÊGO PORTO Faz ciente as autoridades e toda a família Umbandista do Estado do Piauí que conforme documentação recebida daquele ÓRGÃO SUPERIOR afastou definitivamente do quadro social desta FEDERAÇÃO, obedecendo normas estatutárias em vigor em seu Art. 12º, o Ex- Sócio JOSÉ SOARES DE ALBUQUERQUE, devendo o mesmo devolver a carteira que lhe dava direito de sócio a secretaria, a fim de que seja remetida a CONFEDERAÇÃO, ficando sem direito de tratar qualquer assunto referente a esse ORGÃO RELIGIOSO. SALIM FREIRE E SILVA- Presidente Umbanda Estado do Piauí.¹⁹⁷

A publicação tem caráter de nota oficial com o claro objetivo de divulgar a expulsão de Albuquerque da Federação. Cabe ressaltar que José Soares de Albuquerque nesse período, além de ser o advogado que atuava como consultor jurídico da Federação era também vereador pelo Movimento Democrático Brasileiro - MDB. Não sabemos como os desentendimentos começaram, mas fica claro ao longo dos anos que o fator político será determinante para acirrar as disputas entre os dois. Salim e Albuquerque serão os principais personagens das disputas pela presidência da FEUCABEPI, atuarão como agentes polarizadores, dividindo ao meio tanto a Federação como os adeptos, formando dois grupos distintos, como será destacado pela imprensa inúmeras vezes. Não sabemos também em que medida as disputas em torno da Federação poderiam ser motivadas por fatores econômicos, já que a Federação recebia recursos do governo e da prefeitura anualmente.

Meses depois da publicação dessa nota, segundo a ata registrada no Diário Oficial, no dia 10 de setembro de 1972, o então presidente Salim Freire realiza uma reunião em que se reelege presidente da FEUCABEPI para o triênio 72/75. Na ata, produzida na ocasião, depois de registrar os presentes e dizer que a reunião estava acontecendo por conta da finalização do mandato da “inesquecível” Irmã Candinha, o então presidente realizou um discurso em que faz um retrospecto dos últimos acontecimentos na Federação, sob seu ponto de vista, e sobre seus objetivos em sua nova gestão que têm início:

Meus irmão de fé, a três anos passados, nesta mesma data essa FEDERAÇÃO passava por um de seus maiores vexames em sua vida administrativa, por meio de desentendimento entre seus diretores que não encontravam naquela época uma solução digna para fazer representar junto às autoridades e a Sociedade Espírita de modo geral. Decorrido esse período estamos reunidos nesta TENDA DE UMBANDA NOSSA SENHORA DE NAZARÉ, no mais forte silêncio que um Culto Espírita forma para tratar de um assunto completamente da esfera da Família Espírita. Meus Irmãos de Fé, a Paz e o Amor e a Justiça, Liberdade e Progresso é o lema da atual federação que para voltar a Paz e o Amor e a Confiança nas autoridades de nosso Estado foi necessário transformar essa FEDERAÇÃO

¹⁹⁷ NOTA. **Jornal O DIA**, 19 jan. 1972.

simplesmente em um ÓRGÃO RELIGIOSO do povo umbandista do Piauí. Assim sendo senhores Diretores, enquanto estiver com o escudo e a BANDEIRA DA UMBANDA dentro desta FEDERAÇÃO jamais deixarei que falsos umbandistas com ideias politiqueiras venham representar as mesmas cenas desagradáveis para nossa família umbandista, como as que foram passadas nessa mesma data a treze de setembro de mil novecentos e sessenta e nove, a três anos passados onde a Umbanda de nosso Estado era negociada a qualquer preço por alguns de seus diretores. Assim sendo, copiando alguns trechos do HINO DA BANDEIRA DO BRASIL, digo para todos os senhores presentes que JÁ RAIOU A LIBERDADE NO MEIO DA FAMÍLIA UMBANDISTA DO PIAUÍ. Com o exposto acima ACEITO O PEDIDO DE TODA A FAMÍLIA UMBANDISTA DO ESTADO DO PIAUÍ e dos senhores diretores presentes a esta reunião QUE MAIS UMA VEZ IREI SEGURAR MAIS FIRME ESTE ESCUDO E ESTA BANDEIRA QUE ME FOI CONFIADA.¹⁹⁸

É notável o forte apelo militar presente na linguagem, que chega a ser “teatral”, de Salim Freire, evidentemente fruto de sua formação, posto que o mesmo era Sargento do exército. Pelo exposto, Salim afirma que Irmã Candinha assumiu a Federação pelo fato do antigo presidente e os membros da diretoria terem se desentendido, a quem chama de falsos umbandistas com ideias politiqueiras. Salim coloca-se como agente moralizador que “jamais” permitiria que a Umbanda fosse negociada, no entanto, veremos que as relações entre a FEUCABEPI e a política partidária terão seus laços cada vez mais estreitados nos anos seguintes. É provável que os comentários de cunho depreciativo também sejam direcionados à Albuquerque, posto que já é público nesse momento a inimizade entre os dois.

Pouco mais de um ano da “expulsão” de Albuquerque da Federação, encontramos outra referência ao acontecimento, onde o próprio Salim Freire apresenta outra versão do fato em matéria publicada no *jornal O DIA* na edição de 18 de fevereiro de 1973:

SALIM DESMENTE- Irmão Salim contava ontem ao Roda Viva que nunca expulsou o Albuquerque da Umbanda, porque a sua federação é religiosa e o vereador não cometeu nenhum crime contra a religião. Salim afirmou que, quanto ao boato, tudo não passou de um golpe político mal urdido. De um certo modo, dizia o presidente da Federação Espírita, que as tendas estão abertas e os terreiros são tão livres como antigamente. Agora, sobre os votos da federação o Salim nada falou.¹⁹⁹

É evidente o maior espaço dado a Salim Freire no *Jornal O DIA*. É possível que ele mantivesse ligações com o proprietário do Jornal, pois o *Jornal O DIA* se tornaria o principal veículo de divulgação dos acontecimentos da Umbanda no âmbito federativo na gestão de Salim, tanto no que concerne às disputas pela presidência como nas festas promovidas pela Federação. Fica clara, ao longo da década de 1970, a ligação entre o Sargento Salim Freire e

¹⁹⁸ Ata da Reunião Extraordinária que elegeu como presidente Salim Freire e Silva. Diário Oficial nº 83 de 4 de outubro de 1972.

¹⁹⁹ SALIM DESMENTE. *Jornal O DIA*, 18 fev. de 1973.

os membros da Aliança Renovadora Nacional- ARENA²⁰⁰ e talvez seja esse o fator que justifique a aproximação dele com o proprietário do Jornal, pois os jornais piauienses sempre tiveram ligações político-partidárias. No caso do *Jornal O DIA*, até o ano de 1963, seu proprietário era o Sr. Leão Monteiro que tinha a simpatia dos partidários do Partido Trabalhista Brasileiro-PTB. Em agosto de 1963, o jornal foi comprado pelo Coronel Otávio Miranda, um dos primeiros a apoiar o golpe militar de 1964, que era partidário da ARENA, portanto, acreditamos que Salim por também ter ligações com a ARENA tenha tido mais espaço no *Jornal O DIA*.²⁰¹

Paralelamente ao início das disputas políticas entre Salim e Albuquerque, outros acontecimentos tomavam corpo no cenário umbandista piauiense. Como já citado anteriormente, após a fundação da primeira federação de Umbanda no Rio de Janeiro, outras federações passaram a eclodir, e entre si passaram a rivalizar e disputar espaços, terreiros e adeptos. No Piauí, também começaram a surgir federações, inicialmente independentes da FEUCABEPI, provavelmente por não desejarem serem representadas pelos diretores da instituição já existente. Salim Freire, aparentemente por sentir que a hegemonia da FEUCABEPI poderia estar de alguma forma ameaçada, hostiliza publicamente as federações que passam a surgir. A primeira da qual temos notícia surgiu na cidade de Parnaíba, cujo posicionamento da FEUCABEPI foi expressado na nota publicada no *Jornal O Dia* de 14 de janeiro de 1972:

A União Espírita de Umbanda de Parnaíba, cujo estatuto acaba de ser publicado, é uma entidade clandestina. O depoimento parte do Sargento Salim, representante da Federação Espírita de Umbanda no Estado do Piauí. Acrescenta o Sargento Salim que o sr. Luís Martins apontado como presidente da União de umbanda em Parnaíba está explorando pessoas incautas naquela região, usando indevidamente o nome da Federação. Salientou ainda que junto às autoridades competentes está tomando providências, tendo em vista a extinção da arapuca montada no litoral piauiense.²⁰²

A FEUCABEPI não possuía poderes para impedir que outras federações fossem criadas, no entanto, usava-se de publicações como essas para desqualificar seus opositores, alegando a suposta ilegalidade dos mesmos. Encontramos publicados no Diário Oficial, tanto

²⁰⁰ A relação entre Umbanda e Política será uma das principais características da religião na segunda metade do século XX no Brasil. No Piauí, essa relação será explicitada mais adiante em tópico específico sobre o assunto.

²⁰¹ OLIVEIRA, Marylu Alves. A CRUZADA ANTIVERMELHA- DEMOCRACIA, DEUS E TERRA CONTRA A FORÇA COMUNISTA: representações, apropriações e práticas anticomunistas no Piauí na década de 1960. Dissertação (Mestrado em XX). Programa de pós-graduação em História do Brasil, UFPI, 2008, p. 173.

²⁰²UMBANDA. *Jornal O Dia*. 14 de janeiro de 1972.

o estatuto da nova federação como extratos de estatutos de terreiros em Parnaíba e regiões vizinhas que declaravam sua filiação à federação parnaibana e não à FEUCABEPI. Na publicação do Diário Oficial, do dia 22 de março de 1973, encontram-se os estatutos de outra federação denominada Tribunal de Ogum Umbandista do Estado do Piauí. O estatuto declarava que a mesma tinha sido fundada em 22 de julho de 1972 e que é um órgão filiado ao Tribunal de Ogum Umbandista Nacional. No estatuto, seus líderes se comprometiam a fiscalizar e aplicar punições às tendas filiadas, conforme a lei. Tal qual constava no estatuto da FEUCABEPI, à época de sua fundação, o Tribunal de Ogum atribui a finalidade de reunir, sob sua direção, todas as organizações umbandistas do Estado do Piauí existentes ou que venham a existir.²⁰³

Na edição do Diário Oficial do dia seguinte, 26 de março de 1973, foi a vez da FEUCABEPI, na figura de seu presidente Salim Freire, fazer suas considerações sobre a recém-criada federação, declarando que o Tribunal de Ogum funcionava “sem base legal” e contrariava o decreto da Secretaria de Segurança Pública. Informava ainda que: “Essa entidade, contudo, surgiu ilegalmente de modo que a Federação Espírita Umbandista dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Piauí, ORGÃO OFICIAL DO CULTO DE UMBANDA DO PIAUÍ, sente-se no dever de alertar a família umbandista de nosso Estado contra aquela iniciativa e quem de direito.”²⁰⁴

Salim Freire, cujo mandato encerrava em setembro de 1975, pediu afastamento da presidência da FEUCABEPI, em dezembro de 1974, alegando motivo de saúde. O fato foi noticiado na publicação do *Jornal O Dia* de 18 de dezembro de 1974:

O presidente da Federação Espírita Umbandistas dos Cultos Afro Brasileiros, irmão Salim, por motivo de doença e cumprindo determinação médica informou ontem que o cargo que vinha sendo exercido por ele será ocupado pelo vice presidente da entidade Sr. Manoel Raimundo Lima, o Mano, em caráter definitivo. Depois de muitos anos prestando serviços o irmão Salim resolveu deixar a presidência obedecendo recomendações dos médicos uma vez que se encontra em delicado estado de saúde. O irmão Salim manifestou-se disposto, entretanto, a continuar à disposição dos seus irmãos na sua residência [...] Desde ontem Salim vem recebendo solidariedade de toda a família umbandista. O novo presidente Manoel Raimundo Lima ocupava a vice presidência da entidade e já está afeito aos serviços umbandistas.²⁰⁵

O afastamento de Salim e a consequente condução do vice-presidente Manoel Raimundo Lima, à presidência do órgão, inaugura um novo momento para a FEUCABEPI.

²⁰³ Diário Oficial do Estado. n. 47, 22 de março de 1973.

²⁰⁴ Diário Oficial do Estado. n. 49, 26 de março de 1973.

²⁰⁵ “SALIM DEIXA FEDERAÇÃO UMBANDISTA. MANO ASSUME”. *Jornal O Dia*. 18 de dezembro de 1974.

Salim teria pedido afastamento em Dezembro de 1974 e, em janeiro de 1975, foi organizada pelos membros remanescentes uma Assembleia Geral que dava posse a uma nova diretoria, conforme anotado no Registro dos estatutos e livro de ata da Federação:

Teresina, 06 de Janeiro de 1975. Of. Circular nº001/75. Prezado senhor: apraz-nos comunicar a V. Ex^a que foi eleita e empossada a nova Diretoria da federação Espírita Umbandista dos Cultos Afro Brasileiros do Estado do Piauí para o triênio 75/78. Composta dos seguintes membros José Soares de Albuquerque- presidente. Manoel Raimundo Lima- vice-presidente, Djalma Rodrigues Rocha 1º secretário[...] Sendo o que nos oferece para o momento, aproveitamos para desejar-lhes as nossas sinceras saudações- Djalma Rodrigues da Rocha 1º secretário, Visto: Dr. José Soares de Albuquerque-presidente, te. 31 de janeiro de 1975.²⁰⁶

Na Assembleia Geral de janeiro de 1975, José Soares de Albuquerque torna-se então o presidente da FEUCABEPI e Raimundo Nonato Lima (o Mano), que era o então presidente, por conta do afastamento de Salim Freire, passa a ser o vice-presidente. No entanto, acreditamos que Salim Freire não tenha ficado muito contente ao saber da posse de Albuquerque como presidente, pois dias depois realiza outra Assembleia, com outro grupo de umbandistas, e faz uma nova emenda aos registros cartoriais da federação:

Extrato da Ata nº65 da reunião da Assembleia realizada no dia 20-01-75 dia de São Sebastião no Centro Espírita de Umbanda São Francisco das Chagas[...] a fim de dar posse conforme norma estatutária em vigor neste Órgão Superior do Culto de Umbanda do Estado[...] Falou na ocasião vários diretores e presidentes de centros Espíritas que demonstraram satisfação na escolha do irmão Dr. João José Bastos Lapa, que irão com demais diretores e adeptos do Culto de Umbanda do Estado do Piauí dirigindo esta Federação no triênio 75/78. Em seguida, vários diretores, presidentes de centros espíritas e presentes à referida assembleia demonstram satisfação em aceitar a posse da seguinte diretoria: Presidente de Honra General Mauro do Rego Porto; Dr. João Bastos Lapa-Presidente; Salim Freire e Silva-Vice-Presidente[...] Relações públicas: Dr. Deusdeth Nunes Santos, José Ramos, Montgomery de Holanda, Lindberg Alcântara Pirajá e João Eudes Pereira. Departamento Jurídico e conselheiros: Dr. Antônio Ribeiro Dias, Dr. Carlos Veloso Neto, Dr. Josino Ribeiro Neto[...] Carlos Augusto de Araújo Lima, Moisés Elias Caddah[...] Teresina, fevereiro de 1975.²⁰⁷

Como vimos, apesar do suposto afastamento de Salim por motivo de doença, pouco mais de um mês depois, ao perceber que Albuquerque havia sido eleito, o mesmo providencia uma mudança na direção do órgão. Pelo que parece, a eleição do grupo de Salim não foi validada e Albuquerque é quem fica na presidência da Federação. Nos meses que se seguiram,

²⁰⁶ REGISTRO dos Estatutos da Federação Espírita Umbandista do Estado do Piauí. Cartório do 1. Ofício de Notas e Registros de Imóveis, Pessoas Jurídicas e Outros papeis, no livro A- 04 sob n. 323. 11 abr. 1966, p. 3.

²⁰⁷ *Ibidem.*

ambos os lados recorriam aos jornais para apresentarem denúncias mútuas e suas respectivas defesas e a imprensa dará ampla divulgação da crise entre os dirigentes da Umbanda.

Foram publicadas uma infinidade de matérias discorrendo sobre o tema, um dos argumentos frequentemente usados pelos dois é a tentativa de pôr em dúvida a espiritualidade um do outro, sob acusações de não serem verdadeiramente umbandistas, de praticarem magia negra, entre outras apelações. O conteúdo de tais acusações evidencia o quanto o próprio segmento faz uso do imaginário demonizador cultivado contra essas crenças para favorecer seus interesses. Outros veículos também passam a noticiar as disputas pela Federação.

A matéria publicada no *Jornal O Estado*, no dia 11 de abril de 1975, é reveladora de como se inicia uma verdadeira guerra ideológica entre os dois grupos da Umbanda Piauiense. É uma matéria extensa, de página inteira, onde são relatados os acontecimentos da Umbanda desde a eleição de Cândida Carneiro Soares, a Irmã Candinha, em 1969, à entrada de Salim e Albuquerque na Federação. Faz uma narrativa detalhada dos acontecimentos, porém tendenciosa, pois coloca Salim em evidência. Nela é contestada a espiritualidade de Albuquerque, que teria se tornado umbandista para conseguir votos nos terreiros, que ele teria se batizado tomando uma garrafa de cachaça Pitú e que já teria tentado vários levantes contra a Umbanda piauiense, já tendo sido até expulso da Federação. Por fim, Salim dá um depoimento reforçando tais acusações e afirmando que o caboclo que Albuquerque recebe não é um ser de luz, mas “um espírito mal, vindo, portanto, das trevas para perturbar a paz umbandista na terra”²⁰⁸. A reportagem é acompanhada de fotos de Salim com a comunidade umbandista e uma caricatura dele e de Albuquerque, como segue logo abaixo:

²⁰⁸ Umbanda do Piauí está em pé de guerra. **Jornal O Estado**. 11 de abril de 1975.



Figura 5 - Salim e os umbandistas²⁰⁹



Figura 6 - Sátira onde Salim “abençoa” Albuquerque²¹⁰

²⁰⁹ Figura 4- Salim e os umbandistas Fonte: **Jornal o Estado**, 11 de abril de 1975. Na imagem da esquerda Salim encontra-se ao centro

²¹⁰ Figura 5- Sátira onde Salim “abençoa” Albuquerque. Fonte: **Jornal o Estado**, 11 de abril de 1975.

A repercussão dos acontecimentos continua a alimentar as páginas dos jornais dos dias que se seguem. A edição do *Jornal O Estado* de 13/14 de abril de 1975 traz na capa como matéria principal e em letras garrafais o título ESTOURO NA UMBANDA DO PIAUÍ, falando das denúncias do então vice-presidente da FEUCABEPI (o mesmo que foi vice de Salim) contra Salim Freire. A continuação da matéria, na página 17, traz uma cobertura detalhada sobre as denúncias:

Mais uma bomba explodiu ontem na sede da Federação Espírita Umbandista do Estado do Piauí, quando os atuais diretores da entidade, em reunião, ao verificarem os documentos arquivados na sede da instituição, depararam com vultoso rombo, feito pela gestão do presidente Salim Freire. O vice-presidente da Federação, Raimundo Lima, mais conhecido por Mano revelou a *O Estado* que as sindicâncias ainda não ofereceram a quantia exata do vultoso desfalque, mas assegurou que ele aproximar-se-á casa dos 80 mil cruzeiros. DINHEIRO DAS TENDAS: O sr. Raimundo Lima, disse ontem a *O Estado* que durante a sua gestão, o presidente Salim Freire recebeu quantias impressionantes das tendas umbandistas da capital piauiense e do interior e até da vizinha cidade de Timon. ‘Cada tenda para se filiar na Federação e ter direito a um registro legal e diploma teria que arcar com aquantia de Cr\$350,00, valor equivalente ao alvará de funcionamento’, revelou o vice-presidente da Federação, afirmando que 460 tendas filiadas na entidade desembolsaram tal importância para o senhor Salim Freire, cujo dinheiro até o momento tem paradeiro ignorado.²¹¹

O vice-presidente informa que além das taxas de expedição de alvarás, ainda eram cobradas mensalidades das tendas e dos médiuns federados. Diz que a Federação está falida e que estão chegando cobranças até do material de expediente. Fala ainda que, apesar de tanta arrecadação, a Federação não possui patrimônio e diz que a Federação estava funcionando na cabine de sua caminhonete, onde guardava os documentos e atendia as pessoas. Acusa Salim de ter colocado na direção da Federação pessoas de sua confiança e de honestidade duvidosa para que “suas manobras não fossem combatidas”. Mano tece elogios ao novo presidente José Soares de Albuquerque e finaliza dizendo que todos os documentos serão entregues à justiça para tomarem as providências legais.

O grupo de Albuquerque fica na presidência da FEUCABEPI e Salim Freire abre um novo órgão rival que passará a disputar a supremacia na Umbanda Piauiense. Não encontramos no Diário Oficial os estatutos nem o registro do novo órgão criado por Salim Freire, mas, a partir de julho de 1975, foram encontrados alguns registros no Diário de Terreiros, filiados ao órgão chamado Federação das Associações Espíritas Umbandistas e Candomblé do Estado do Piauí.

²¹¹ ESTOURO NA UMBANDA DO PIAUÍ. *Jornal O ESTADO*. 13/14 de abril de 1975.

Meses depois de assumir a presidência da FEUCABEPI, Albuquerque passa, a partir do dia 6 de abril de 1975²¹², a escrever uma coluna dominical chamada “Correio Umbandista” no *Jornal A Tribuna*, onde a sua gestão e de seu grupo frente à FEUCABEPI, passa a ser divulgada. Nela podemos compreender vários aspectos desse período e, pela primeira vez, podemos analisar a versão de Albuquerque sobre os acontecimentos na Umbanda piauiense. A coluna nos informa sobre a rotina da Federação, suas interações com os terreiros da capital e do interior, as visitas de seus membros a esses terreiros, as festas umbandistas e as críticas a Salim Freire e suas ações, quando ainda era presidente da FEUCABEPI e agora frente ao novo órgão.

Albuquerque fica na presidência por pouco tempo, pois se afastou do cargo, porém, não encontramos documentação referente a esse acontecimento. Ele passa então a assinar a coluna como Relações Públicas da Federação, ou seja, assumindo outro cargo, embora permaneça na diretoria com outros membros de seu grupo. Muitas informações sobre os acontecimentos da FEUCABEPI foram relatadas pela coluna nesse período, destacaremos algumas que nos auxiliam a compreensão do cenário. Na edição corresponde aos dias 22-23 de fevereiro de 1976, Albuquerque informa sobre a relação entre a Umbanda e o carnaval. Na religião umbandista, segundo seus preceitos, o carnaval marca uma pausa nas atividades religiosas que se estendem durante toda a quaresma, sendo retomadas após a semana santa. No citado editorial, Albuquerque escreve sobre esses preceitos, informando à comunidade umbandista como esse período do ano é visto pela religião:

PENITÊNCIA DO UMBANDISTA- A respeito do carnaval, faz-se necessário acrescentar que, nesse período as Tendas Espíritas encerram os seus trabalhos espirituais, voltando a celebra-los após a quaresma. Dedicam-se os umbandistas nesse intervalo às orações, nas quais rogam pela paz e tranquilidade nos lares e no mundo. Naturalmente que são os verdadeiros umbandistas que assim agem. Poucos são as tendas que entidades espirituais descem para se incorporarem nos médiuns. E quando isso acontece são exclusivamente para fazerem caridade no desenvolvimento do espiritismo de Umbanda. Há profunda concentração dos umbandistas nesse período. É um período enfim, apropriado para a penitência.²¹³

O texto escrito às vésperas do carnaval sobre os preceitos umbandistas no período e sobre o comportamento que os umbandistas devem agir serviu como carro-chefe para as críticas de Albuquerque às atitudes que Salim protagonizaria durante o carnaval, pois semanas depois foi publicado no Correio Umbandista:

²¹² A coluna começou a ser escrita nessa data, não sabemos até quando a coluna existiu porque no Arquivo Público do Piauí só os números correspondentes aos anos de 1975 e 1976 do **jornal A Tribuna** estão disponíveis para consulta.

²¹³ Correio Umbandista. **Jornal A Tribuna**. 22-23 de fevereiro de 1976.

Custa-nos acreditar que aquelas pessoas com vestes brancas e faixas que simbolizam à religião de umbanda, tenham desfilado em nome da gloriosa religião de Umbanda. Não acreditamos que aquelas faixas usadas para cruzamento, benzimentos e curas de fieis filhos-de-umbanda haja sido ultrajada. É difícil para nós conceber que as roupas usadas no bloco carnavalesco sejam as mesmas que aquelas pessoas recebem as entidades espirituais. Assim, diante das coisas vistas e das premissas, levantadas por nós, torna-se imperativo de ordem legal levarmos aos leitores dessa coluna uma palavra de esclarecimento que se traduz em nosso protesto veemente contra a atitude mesquinha daqueles que indiferentes à religião fazem de tudo para menospreza-la, desmoraliza-la diante da opinião pública. Afinal de contas, aqueles que agiram assim não sabem o que fazem[...] Esta coluna recentemente se manifestou acerca da penitência em que são obrigados aos umbandistas a fazerem durante os dias de carnaval e toda a quaresma [...] quase paralelamente à nossas palavras aqui transcritas por quem conhece com profundidade as coisas da religião de umbanda, espantou-me a iniciativa do ex presidente da FEUCABEPI em sair no bloco carnavalesco em plena praça pública. Pulando, brincando e cantando músicas carnavalescas [...] Desta forma fica caracterizado que, atos desta espécie são praticados por pessoas desajustadas fisicamente que possuem dentro de si a psicose de vedetismo e somente se dentem satisfeitas quando aparecem publicamente mesmo contrariando os princípios, normas, rituais e conceitos da religião de umbanda[...]²¹⁴

Tal fato mereceu nas semanas seguintes uma alfinetada aqui e ali onde o episódio era lembrado e usado como prova de que Salim não era umbandista de verdade. A coluna relata também a viagem de Albuquerque, como diretor de propaganda e publicidade da FEUCABEPI, e do presidente Manoel Raimundo Lima²¹⁵ para um congresso do Conselho Nacional Deliberativo de Umbanda - CONDU²¹⁶.

O CONDU, segundo Patrícia Birman, foi a tentativa de reunir as federações de todo o Brasil que mais obteve êxito. Segundo a autora, o CONDU conseguiu congregiar as federações que, em conjunto, tinham maior credibilidade e reconhecimento religioso²¹⁷. Isso é significativo, uma vez que, desde a década de 1950, surgiam federações e órgãos que intencionavam representar nacionalmente um conjunto de outras federações, no entanto, não entravam em acordo com relação aos diversos interesses políticos e religiosos de seus membros o que ocasionava no seu fracasso.

O congresso do CONDU que a FEUCABEPI participou se realizou nos dias 20 e 21 de março, de 1976, no Rio de Janeiro, e contou com grandes nomes da religião no país. Albuquerque descreve todo o congresso através de sua coluna e nos informa sobre sua estadia

²¹⁴ Correio Umbandista. **Jornal A Tribuna**. 7/8 de março de 1976.

²¹⁵ Correio Umbandista. **Jornal A Tribuna**. 14 e 15 de março de 1976.

²¹⁶ Correio Umbandista. **Jornal A Tribuna**. 8/9 de fevereiro de 1976.

²¹⁷ BIRMAN, Patrícia. **O que é Umbanda**. São Paulo: Abril Cultural/Brasiliense. 1985, p. 98.

no Rio de Janeiro, sobre os participantes do evento e sobre as decisões que seriam tomadas através de cartas enviadas do evento para Teresina com o texto para ser publicado na coluna²¹⁸. Entre as pautas do evento, estava a escolha da data que seria adotada nacionalmente como o Dia da Umbanda e a escolha do dia 15 de novembro para tal comemoração. No evento, Albuquerque fez um retrospecto sobre a Umbanda no estado e denunciou nacionalmente as atitudes de Salim Freire, inclusive o episódio em que este participou do carnaval com as vestes ritualísticas da Umbanda.

Na Correio Umbandista será possível acompanhar o surgimento de diversas federações municipais no interior do estado subordinadas à FEUCABEPI. Cidades como Campo Maior, Floriano, Piripiri, Picos, entre outras, terão, a partir de 1976, órgãos próprios que seguiam os mesmos moldes da federação piauiense. Os membros da FEUCABEPI, segundo noticiados nos jornais, realizavam visitas às federações “co-irmãs”, buscando fomentar cada vez a religião no Estado, como também ampliar o alcance de sua influência.

²¹⁸ Correio Umbandista. **Jornal A Tribuna**. 23 de março de 1976.

3 AS FACES DA UMBANDA NO PIAUÍ

É notável que, na década de 1970, a Umbanda piauiense, especialmente após os acontecimentos protagonizados pela FEUCABEPI, passa a ganhar popularidade, no entanto, essa popularidade não pode ser considerada uma particularidade local, muito menos uma excepcionalidade. Ao contrário, segundo Maria Lúcia Montes, a década de 1970 representou o momento em que as religiões afro-brasileiras mais se expandiram no Brasil, especialmente a Umbanda. Segundo a autora, a Umbanda passará a ganhar uma forte adesão de fiéis, superando o número declarado de espíritas kardecistas, pois, a partir de 1964, os censos passarão a distinguir os espiritismos entre os kardecistas e os umbandistas. A Igreja Católica aumentará suas preocupações com o kardecismo e com os (neo)pentecostalismos, passando a sentir também o crescimento das religiões afro-brasileiras.

Monte acredita que o fato de não haver mais a necessidade de autorização da polícia para funcionamento, exigindo-se apenas o registro em cartório fez com que o número de centros e federações de Umbanda crescesse de forma muito acentuada na década de 1970. Outros fatores também podem ser citados para justificar o aumento do número de centros e adeptos baseados nas condições econômicas e culturais do período, como a crescente modernização e metropolização das cidades, o aumento da sensação de solidão dos indivíduos num mundo com cada vez menos referências fixas, a ausência de respostas institucionais, tanto laicas como religiosas, às aflições das pessoas, como também o movimento da contracultura que tem seus reflexos em escala planetária, pois levava à busca de novos modelos de sociabilidades, novos valores e de uma nova espiritualidade em culturas distantes e exóticas.

A Umbanda e as religiões afro-brasileiras representariam a versão brasileira, “doméstica” desse exótico que se procurava, não havendo mais a necessidade de buscá-los na cultura indiana ou hippie. É também, na década de 1970, que a Umbanda percorre o caminho inverso do que tinha feito no seu processo de legitimação, pois passam a se aproximar das referências mais fortemente africanas, com o Candomblé e seu modelo nagô, considerados como a forma mais “pura” dos ritos de origem africana no Brasil.²¹⁹

Intelectuais e artistas passam a popularizar as religiões afro-brasileiras, como Clara Nunes, Vinicius de Moraes, Baden Powell, entre outros. Apoderavam-se dos elementos dessas religiões, promovendo-os através dos meios de consumo da cultura como literatura,

²¹⁹ MONTE, M. L. As figuras do sagrado entre o público e o privado. In: **História da Vida Privada no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, pp. 63-172.

música e cinema. No cinema, os filmes passam a explorar os elementos que compõem as religiões afro-brasileiras, símbolos que as aproximam do cotidiano dos brasileiros, como as imagens de São Jorge e as crenças religiosas. É nesse momento também que os cultos passam de “ritos fetichistas”, denominação de cunho racista elaborada no século XIX, para “religiões populares”²²⁰.

A Umbanda do Piauí, diferentemente das décadas anteriores em que as religiões afro-brasileiras viviam sob o véu da invisibilidade ou só apareciam em contextos de perseguição, na década de 1970, passará a ser presença constante nas páginas dos jornais. A partir deles é possível identificar várias temáticas e óticas sob as quais eram tecidas considerações sobre a Umbanda, suas práticas e seus praticantes. É notável nos jornais a mudança de tom das publicações, variando de acordo com a temática. Geralmente as matérias relacionadas à FEUCABEPI ou às festas públicas organizadas por ela tendem a ter um tom mais respeitoso, porém, quando as matérias têm como conteúdo escândalos ou crimes envolvendo praticantes, ou supostos praticantes, pois “macumbeiro” passa a ser uma acusação, o tom tende a ser depreciativo. Veremos, a seguir, nas páginas dos jornais uma parte das faces da Umbanda no Piauí.

3.1 Umbanda e Política: a relação com os partidos políticos na ditadura militar

As relações entre Umbanda e Política começaram a ser delineadas no período pós-guerra, período de redemocratização do Brasil depois dos 15 anos do regime varguista e da intensificação da criação das federações de Umbanda. Diana Brown considera que ao analisar o crescimento da Umbanda, a partir da década 1950, deve-se levar em consideração a importância da política nesse processo de crescimento. As reformas eleitorais de Vargas, na década de 1930, ampliaram significativamente o número de votantes dentro dos setores mais baixos da população e, a partir de 1945, essa parcela da população se tornou muito importante em termos eleitorais. Tanto no Rio de Janeiro como em outros grandes centros, os políticos começaram a perceber a importância de se conquistar esse eleitorado, fazendo uso de técnicas populistas e apelos pessoais direcionados às diversas clientelas e grupos de interesse.²²¹

²²⁰ SANTIAGO JUNIOR, Francisco das C. F. **Imagens do Candomblé e da Umbanda: etnicidade e religião no cinema brasileiro nos anos 1970.** 2009. 356 f. Tese. (Doutorado em História) - Universidade Federal Fluminense. Niterói/Teresina, 2009.

²²¹ BROWN, Diana. 1985, p. 19.

Os membros das inúmeras federações que surgiram no país passaram a buscar meios de ampliar a legitimidade e a proteção das federações e da Umbanda, fazendo isso através do processo político ao firmar parcerias com políticos já eleitos e, muitas vezes, lançando candidatos próprios. Os grupos políticos passaram a identificar nas religiões afro-brasileiras o potencial dessa faixa do eleitorado que aumentava cada vez mais. Muitos desses políticos passaram a alcançar publicidade através de importantes veículos de comunicação como o próprio *Jornal de Umbanda*.²²²

O primeiro nome a ganhar notoriedade política na Umbanda do Rio de Janeiro foi o jornalista e bacharel em direito Átila Nunes que, em 1947, deu início ao primeiro programa de rádio sobre a Umbanda, chamado “Melodias de Terreiros”, onde eram executados pontos de Umbanda tocados ao vivo pelos terreiros convidados. Também eram divulgados eventos, festas e celebrações realizadas por terreiros e federações. Após sete anos, seu programa passou de 15 minutos de duração para quatro horas consecutivas. Átila Nunes foi o primeiro umbandista do Rio de Janeiro a ser eleito para cargo político, sendo eleito vereador em 1958 e, em 1960, elegeu-se deputado estadual.²²³

A relação entre as religiões afro-brasileiras e a política também terá papel relevante no Nordeste. Segundo Antônio Evaldo Barros, havia relações significativas entre membros dos terreiros de pajelança no Maranhão com autoridades políticas que lhes asseguravam maior segurança com relação às perseguições policiais. Foram vários os exemplos de chefes de terreiros que nutriam relações com políticos conhecidos como o caso de José Bruno de Moraes, Maria Piauí, Mãe Andressa da Casa das Minas, entre outros, que além de receber proteção dos políticos para manterem o funcionamento de seus terreiros, também prestavam serviços religiosos a estes. A imprensa maranhense também dedicava-se a divulgar nomes de políticos que mantinham relações com os terreiros, afirmando que o objetivo da maioria deles era de se elegerem nos cargos aos quais concorriam.²²⁴

A partir dos políticos que conseguiam êxito nas eleições, os líderes religiosos ligados a eles ganhavam o título de os mais poderosos pais-de-santo do Maranhão. No caso maranhense, ao invés de os líderes religiosos procurarem os políticos, acontecia o oposto, governadores, senadores e políticos influentes é que procuravam os pais e mães de santo para encomendar trabalhos que lhes garantissem a vitória. Ser escolhido por um político era

²²² BROWN, Diana. 1985, p.19.

²²³ BROWN, Diana. 1985, p.21.

²²⁴ BARROS, A. E. A. O PANTHEON ENCANTADO: Culturas e Heranças Étnicas na Formação de Identidade Maranhense(1937-65). Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos). Programa Multidisciplinar de pós-graduação em estudos étnicos e africanos, CEAO /UFBA, 2007, p. 239.

motivo de prestígio e dava legitimidade ao líder religioso²²⁵. Na década de 1960, José Cupertino, o fundador da Federação de Umbanda do Maranhão, irá se eleger como o primeiro vereador umbandista de São Luís.²²⁶

Após o golpe militar de 1964, vários militares adentrarão na Umbanda e na direção de federações. O kardecismo já contava com uma ampla participação de militares. Nesse período, haverá uma maior aproximação destes ao segmento umbandista. Brown aponta que:

Os umbandistas reconheciam claramente que esta crescente evidência da presença militar na Umbanda melhoraria sua imagem junto ao governo e sua segurança, em geral, num período de forte repressão. O fortalecimento dos laços com o governo militar também aumentou as oportunidades de uma cooperação mais íntima entre este e os líderes da Umbanda. Por um lado, aumentou a possibilidade de a Umbanda ser utilizada como um instrumento de controle político. [...] Inegavelmente que essas articulações militares também fortaleceram a influência ideológica da ditadura no interior da Umbanda. Por outro lado, esses mesmos fatores aumentaram as oportunidades de proteção, apoio e favores a serem canalizados para baixo, do governo para as federações de Umbanda e destas para os centros individuais e seus integrantes.²²⁷

A Umbanda passou pela ditadura com um saldo positivo, especialmente quando comparado com o regime de Vargas. O governo militar não se opôs a prática religiosa da Umbanda, ao contrário, foi no período da ditadura que os centros de Umbanda saíram da jurisdição policial para a civil, através da legitimação das federações, passando a ser reconhecida nos censos oficiais. Diana Brown esclarece que, apesar dessas conquistas serem em grande medida frutos do trabalho de políticos e autoridades, não encontraram oposição por parte do governo. A autora defende também que esse apoio da ditadura à Umbanda pode também ser visto como retaliação à setores da Igreja Católica, pois alguns de seus líderes se alinharam à esquerda, fazendo oposição ao regime, que, em contrapartida, apoiava a Umbanda como uma forma de atingir a Igreja, pois esta via na Umbanda uma inimiga a ser combatida.²²⁸

Tal qual aconteceu no Rio de Janeiro, as federações de Umbanda Brasil a fora mantiveram relações com políticos do regime. Analisar alguns pontos do Regime Militar no Piauí nos ajuda a compreender muito dos acontecimentos em torno da Federação piauiense e

²²⁵ BARROS, A. E. A. O PANTHEON ENCANTADO: Culturas e Heranças Étnicas na Formação de Identidade Maranhense(1937-65). Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos). Programa Multidisciplinar de pós-graduação em estudos étnicos e africanos, CEAO /UFBA, 2007, p. 240.

²²⁶ SILVA, Márcia A. T. LIBERDADE DE CULTO: uma abordagem do processo de diminuição às perseguições policiais aos terreiros de culto afro-brasileiro de São Luís na década de 1960. Monografia (Graduação) licenciatura em História, Universidade Estadual do Maranhão, 2008.

²²⁷ BROWN, Diana. 1985, p. 35.

²²⁸ BROWN, Diana. 1985, p. 36.

das disputas de poder que aconteceriam no interior dela, por seus líderes possuírem relações claras com os partidos políticos do período.

Em 1965, o governo militar extingue o pluripartidarismo e institui a existência de apenas dois partidos, que passariam a polarizar a política partidária no regime: a ARENA, partido de apoio aos militares e o MDB que representaria a oposição. A formação do bipartidarismo foi uma estratégia dos militares para a manutenção da ordem e de uma fachada democrática. No entanto, em alguns momentos, o governo ficou sem o apoio da ARENA e o MDB também não manteve sempre uma postura oposicionista.

Sobre a instauração do regime e sobre o bipartidarismo no Piauí, Joana Gomes Neta esclarece que, após o golpe, houve confusão ideológica nos políticos do Estado. Muitos não entendiam as reais intenções do novo governo e nem sabiam de que lado ficar. Uma figura emblemática do período foi Petrônio Portela que publicou nota oficial contra o golpe e a favor da manutenção do mandato do presidente destituído. Vinte e quatro horas depois colocou seu mandato à disposição dos militares para implantação de seus projetos políticos no Piauí.

Sobre a composição dos partidos políticos no Piauí, a ARENA reuniria em torno de si aqueles que se posicionavam contra a ameaça comunista. Muitos políticos piauienses foram induzidos a apoiar o golpe, seduzidos pelo discurso anticomunista defendido pelos golpistas, mas alguns não faziam ideia nem do que era o golpe, muito menos do que era o comunismo. A figura de maior prestígio da ARENA no Piauí foi justamente Petrônio Portela, que se transformou em um dos maiores articuladores do regime no Brasil, que de opositor passou a ser um dos personagens mais importantes dentro do governo. Desempenhou papel importante, pois foi o responsável por agrupar em torno de si as lideranças que fariam parte da ARENA no Piauí e atuou no processo de indicação de governadores indiretos.²²⁹

As composições do bipartidarismo no Piauí ficariam basicamente definidas em, de um lado, a ARENA, com os simpatizantes de Petrônio Portela; e, no MDB, seus opositores, com raras exceções como no caso do Governador Alberto Silva que fazia parte da ARENA e não possuía a simpatia de Petrônio. Alguns dos nomes de peso da ARENA foram Helvídio Nunes de Barros, que foi governador e senador além de primo de Petrônio; Dirceu Arcoverde que era médico e amigo de Petrônio e foi governador do Estado; Djalma Martins Veloso, que também

²²⁹ GOMES NETA, Joana. PARTIDOS E O REGIME AUTORITÁRIO MILITAR: uma análise da ARENA e do MDB no Piauí, 1964-1979. Dissertação (Mestrado em XX). Programa de pós-graduação em Políticas Públicas. UFPI, 2014.

era primo de Petrônio e foi vice-governador de Helvídio; o deputado Sebastião Leal que também era ligado a Petrônio, entre outros.²³⁰

Com relação ao MDB, o partido surge como uma oposição institucionalizada, de cima para baixo. Estar filiado ao MDB era participar dessa oposição oficial e, em muitos casos, era ficar exposto ao risco da perda de mandato, dos direitos políticos ou de ser preso. Como dito, as bases do MDB no Piauí foram formadas pelos opositores de Petrônio Portela. Os nomes mais expressivos do MDB no Piauí foram José Bruno dos Santos, o Deputado Severo Maria Eulálio, Oscar Eulálio, o ex-governador Chagas Rodrigues, entre outros. Com representação política na capital, estavam o advogado e vereador José Soares de Albuquerque, Josípio Lustosa, João Mendes Nepomuceno, Celso Barros, entre outros.²³¹

Alguns desses nomes aparecerão envolvidos nos conflitos entre os dois personagens que polarizarão os acontecimentos da Umbanda piauiense, pois, como dito antes, Salim Freire possuía ligações com políticos da ARENA, enquanto José Soares de Albuquerque foi vereador pelo MDB por quatro mandatos consecutivas, a partir de 1970, quando já era membro da Federação de Umbanda piauiense.

Especialmente no que tange aos conflitos em torno da presidência do órgão, é comum encontrarmos referências, que inicialmente aparecem veladas em expressões como “destino dos votos da federação”²³² ou na já citada ata de posse de Salim Freire, em 1972, quando este declara que jamais deixará “que falsos umbandistas com ideias politiqueiras”²³³ negociassem a Umbanda. Com o tempo e o acirramento das disputas, as referências começam a aparecer de forma mais evidentes, citando diretamente políticos e partidos.

Com o afastamento de Salim Freire da presidência da Federação no final de 1974 e a posse de Albuquerque na presidência em janeiro de 1975, dá-se início a uma verdadeira guerra ideológica nos jornais que, como já foi mencionado, dará ampla cobertura aos acontecimentos da Umbanda desde o início da década de 1970. De 1970 a 1974, tempo que compreende a gestão de Salim Frente à FEUCABEPI, o *Jornal O DIA* será o principal veículo de informação sobre os acontecimentos da Federação. No ano de 1975, Albuquerque esteve à frente do órgão e passou a escrever uma coluna semanal no *Jornal A Tribuna*, onde é possível acompanhar a rotina e as realizações da FEUCABEPI. A partir de 1976, tanto o *jornal O DIA*,

²³⁰ GOMES NETA, Joana. PARTIDOS E O REGIME AUTORITÁRIO MILITAR: uma análise da ARENA e do MDB no Piauí, 1964-1979. Dissertação de Mestrado, programa de pós graduação em políticas públicas. UFPI, 2014.

²³¹ *Ibidem*.

²³² SALIM DESMENTE. **Jornal O DIA**, 18 fev. de 1973.

²³³ Ata da Reunião Extraordinária que elegeu como presidente Salim Freire e Silva. Diário Oficial n.83 de 4 de outubro de 1972.

o jornal *A Tribuna* e o jornal *O Estado*, passaram a cobrir os assuntos da Umbanda, entre festas, eventos, ações e, principalmente, a disputa política em torno da presidência do órgão.

A polêmica mudança na presidência da federação ocorrida no início de 1975 fez com que transparecesse os interesses políticos em torno do órgão como pode ser observado nas diversas matérias publicadas em abril de 1975. A coluna policial da edição do *Jornal O DIA*, do dia 8 de abril de 1975, traz como matéria de destaque a queixa que Albuquerque teria feito sobre Salim na delegacia por este ter realizado festas umbandistas no meio da rua e, com isso, estaria perturbando o sossego público:

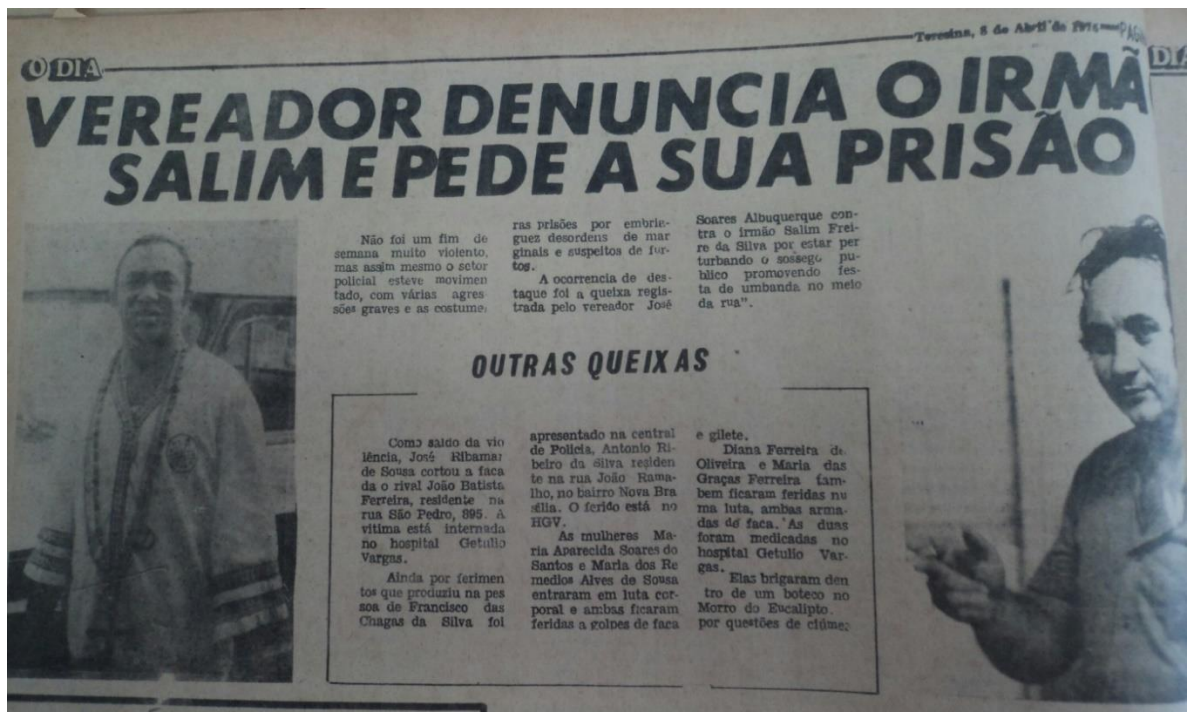


Figura 7 - A Umbanda na coluna policial²³⁴

No dia 10 de abril de 1975, a matéria publicada no *Jornal O Estado*, emblemática em mostrar como os interesses políticos passam a não só a serem declarados publicamente como políticos conhecidos passam a atuar diretamente nas negociações e disputas entre Salim e Albuquerque:

²³⁴ Figura 5 - A Umbanda na coluna policial. Fonte: *Jornal O DIA*, 8 de abril de 1975.

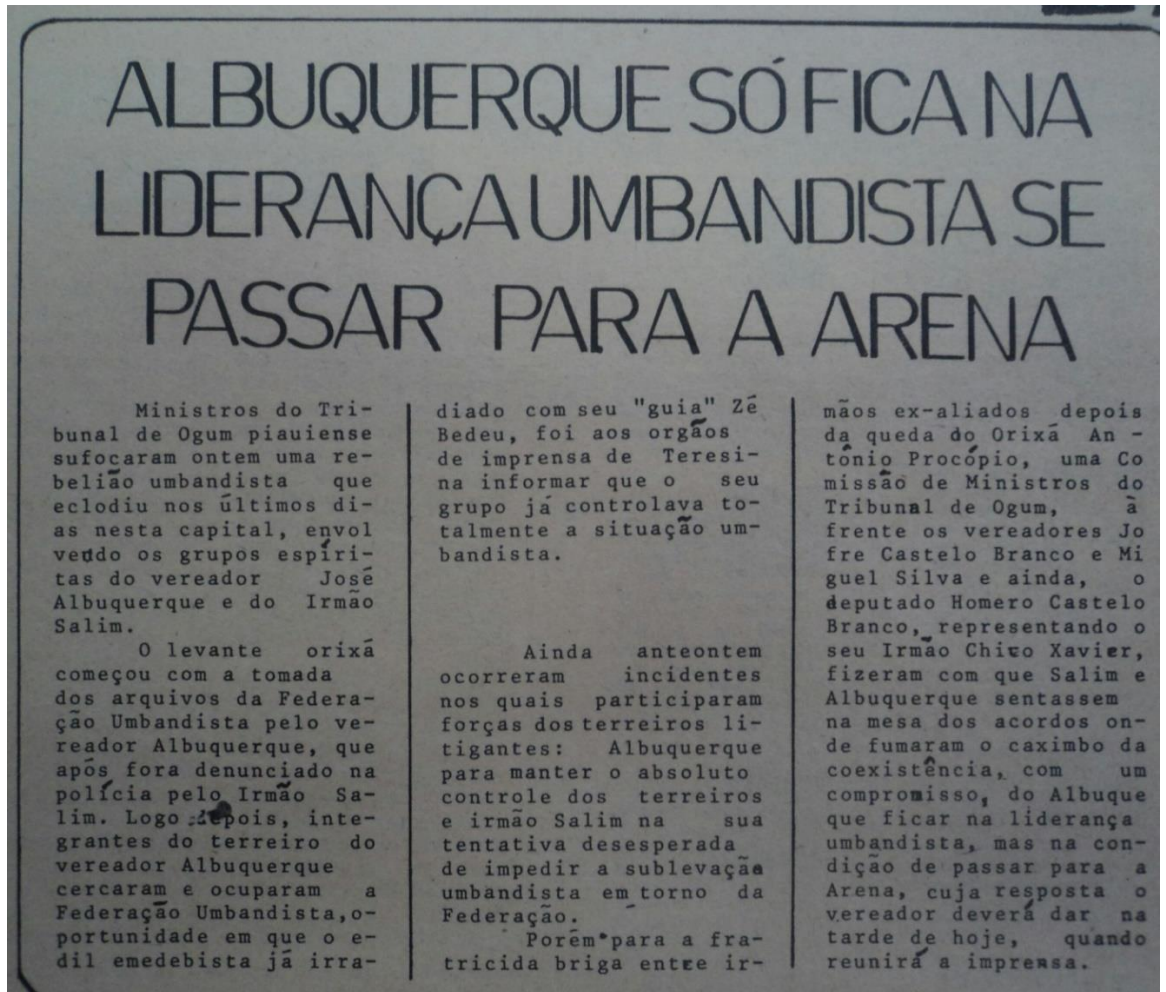


Figura 8- Matéria envolvendo Umbanda e partidos políticos ²³⁵

A narrativa dos acontecimentos e o tom jocoso usado pelo jornalista, que infelizmente não aparece identificado, apresenta a “fratricida briga” entre Salim e Albuquerque. Vemos a referência ao Tribunal de Ogum, órgão criado anos antes e sobre o qual Salim, quando à frente da FEUCABEPI, teceu críticas e denúncias sobre sua suposta ilegalidade e que agora seus “ministros” atuavam para “sufocar a rebelião” na Umbanda que, no caso, representava a ascensão de Albuquerque à presidência da FEUCABEPI. Cabe ressaltar ainda que Salim será nomeado, em setembro de 1976, como presidente do citado Tribunal.

Um dos fatos mais intrigantes é que, na ocasião, aparecem como ministros do Tribunal de Ogum os vereadores Jofre Castelo Branco e Miguel Silva, ambos da ARENA, e o deputado Homero Castelo Branco, também da ARENA. O título da matéria dá a entender que houve algum tipo de pressão realizada pelos membros da ARENA à Albuquerque e lhe é dado

²³⁵ Figura 6 - Matéria envolvendo Umbanda e partidos políticos. Fonte: **Jornal O ESTADO**. 10 de abril de 1975.

o ultimato, pois, segundo o texto, este só ficaria na liderança da Umbanda com a condição de passar para a ARENA, no entanto, não temos como saber quais os interesses por trás da publicação. Não sabemos também quais os resultados dessa pretensa negociação. O fato é que Albuquerque permaneceu nos quadros do MDB e na presidência da federação por alguns meses do ano de 1975, exercendo, a partir de 1976, o cargo de relações públicas do órgão.

Cabe ressaltar que muitas vezes os partidos políticos vigentes no Regime e alguns de seus membros não se comportam de forma coerente com os papéis que lhes foram atribuídos oficialmente, sobressaindo-se as relações e interesses pessoais. Especialmente no que tange aos interesses de políticos sobre o seguimento Umbandista, independente de quem estivesse à frente da presidência da federação, a Umbanda permanecia como um importante reduto de votos e isso favorecia a existência de certa flexibilidade nas negociações em torno de seus representantes e políticos.

Podemos citar, como exemplo, uma matéria da coluna Correio Umbandista, do dia 08/09 de fevereiro de 1976, em que Albuquerque relata uma audiência dos diretores da FEUCABEPI com o então governador pela ARENA, Dirceu Arcoverde, “para tratar de assuntos concernentes ao desenvolvimento da Umbanda no Piauí” e que foram apresentadas algumas reivindicações ao governador, como um pedido de ajuda financeira para que os diretores da FEUCABEPI pudessem participar de um evento de Umbanda no Rio de Janeiro e também a colaboração do governo “nos empreendimentos da Umbanda no Piauí, a fim de que se possa mostrar aos visitantes uma sociedade organizada”. Segundo a matéria, o governador ouviu atentamente os apelos e se comprometeu em “fazer tudo para ajudar o desenvolvimento da FEUCABEPI e de seus sócios.”²³⁶

Outro fato emblemático presente na mesma publicação em que se relata o encontro dos diretores com o governador Dirceu Arcoverde, é uma referência ao vereador Jofre Castelo Branco, também da ARENA, o mesmo que, um ano antes, estava envolvido nas negociações da “fratricida briga” entre Salim e Albuquerque e sua suposta ida para ARENA. No entanto, dessa vez teremos as palavras do próprio Albuquerque, apontando que, aparentemente, as relações entre os dois colegas vereadores estava melhor do que nunca:

Estamos seguramente informados que o vereador Jofre Castelo Branco, homem íntegro e sério, está colaborando decididamente com os diretores da FEUCABEPI. A verdade pode custar mais[sic] chega. Os homens dotados de boa vontade e sérios haveriam de compreender o alto sentido de responsabilidade por que lutam os atuais diretores da FEUCABEPI. Vá em frente amigo Jofre.²³⁷

²³⁶ Correio Umbandista. **Jornal A Tribuna**, 8/9 de fevereiro de 1976.

²³⁷ Correio Umbandista. **Jornal A Tribuna**, 8/9 de fevereiro de 1976.

Com relação ao afastamento de Salim por supostos problemas de saúde, não temos muitas informações sobre a natureza desses problemas, a não ser o que foi noticiado nos jornais. Cerca de um ano antes de seu afastamento, na edição do *jornal O DIA* de 01/02 de janeiro de 1974, em reportagem sobre a festa para Iemanjá, realizada às margens do rio Parnaíba, em determinado momento, aparece que Salim “mesmo adoecido por uma crise cardíaca, não abandonou os umbandistas, permaneceu na beira do rio até quando a festa terminou.”²³⁸

Não sabemos por quanto tempo Salim ficou afastado das atividades umbandistas, durante o ano de 1975, visto que vez ou outra aparecem reportagens sobre festas ou entrevistas dadas por ele, no entanto, seu retorno aconteceu, em fevereiro de 1976, como informado através de um comentário tecido por Albuquerque na *Correio Umbandista*, de 29 de fevereiro de 1976, que disse, entre notícias de festas e de visitas a terreiros, que “O sargento Salim Freire, ex-presidente da FEUCABEPI comprou dez dúzias de foguetes para comemorar sua volta do hospital psiquiátrico do Exército do Recife. Segundo estamos informados, o referido sargento chegou disposto a lutar pelas coisas da Umbanda em sua área de atuação.”²³⁹

Os conflitos entre os dois permaneceram durante todo o ano de 1976, que teve à frente da FEUCABEPI, o grupo ao qual Albuquerque pertencia e, no outro polo, o sargento Salim Freire à frente da sua Federação das Associações Espíritas Umbandistas e Candomblé do Estado do Piauí. Continuam sendo publicadas muitas matérias sobre a relação conflituosa entre eles, inclusive informando que havia um processo aberto no Rio de Janeiro, no Conselho Deliberativo de Umbanda- CONDU, que o órgão nomearia denúncias feitas pela FEUCABEPI contra a Federação das Associações Espíritas Umbandistas e Candomblé do Estado do Piauí.²⁴⁰

Na matéria, de 17 de junho de 1976, o *jornal O DIA* faz uma longa reportagem em que impera a ironia e as críticas, mas que é substancial para percebermos como os acontecimentos da Umbanda na década de 1970 repercutiram. Nela aparecem muitos personagens, mas Salim é o que menos sofre críticas. Na matéria é feito um retrospecto sobre a origem da Umbanda no Estado, através da mãe de santo Joanhina Pinto. Relata-se que “muitos terreiros faturam alto com a Umbanda” e que “um despacho da pesada (com bode preto, galinha, charuto e

²³⁸ A FESTA PARA IEMANJÁ. *Jornal O DIA*, 01/02 de janeiro de 1974.

²³⁹ *Correio Umbandista. Jornal A Tribuna*, 8/9 de fevereiro de 1976.

²⁴⁰ Umbanda do Piauí tem processo. *Jornal O DIA*, 20 de abril de 1976.

cachaça) não fica barato” e que o dinheiro iria para os bolsos dos “babalorixás”. A Umbanda aparece como “um ramos lucrativo e de fácil penetração e exploração” e que, por isso, sua monopolização era tão disputada e que a federação arrecada muito dinheiro anualmente com as mensalidades de seus filiados que chegavam a 800 adeptos e 250 terreiros.²⁴¹

Um dos pontos polêmicos tocados na reportagem era sobre a prática de sexo nos terreiros, assunto que sempre povoou o imaginário da sociedade, pois os terreiros quase sempre eram associados a antros de marginalidade e promiscuidade. Segundo a reportagem, “num certo terreiro o médium que se dizia receber a ‘pomba gira’, a rainha universal do Candomblé, praticava ‘pederastia’ com um dos presentes sob o olhar complacente dos componentes do grupo que incluía mulheres casadas e mocinhas menores.” Com relação à política, a matéria diz que o presidente Mano declarou que não existe interesse político na Umbanda e que “a ARENA é o partido do governo, e o MDB é o partido criado pelo governo para combatê-lo. Porém, caiu em contradição ao afirmar que é da ARENA e que todos ligados a ele são do partido do Governo.”²⁴²

²⁴¹ Guerra na Umbanda dividida. **Jornal O Dia**, 27 de julho de 1976.

²⁴² Guerra na Umbanda dividida. **Jornal O Dia**, 27 de julho de 1976.

Guerra na Umbanda dividida

Sob o signo dos orixás, balalaorixás de facetas diferentes, degladiam disputando a primazia da Umbanda no Piauí. Manoel Raimundo Lima - "mano", e Salim Freire e Silva, são os dois chefes da Umbanda, que, por vaidade ou egoísmo, dividiram a seita em duas facções: fato único em todo o Brasil.

Contando com cerca de 800 adéptos e mais de 250 terreiros, a Federação Umbandista de Cultos Afro-Brasileiros, presidida pelo "Mano" vive em frequente conflito com a Federação das Associações Espíritas - Umbandistas - Africanistas e Candomblé do Estado do Piauí, liderada pelo pai de santo Salim, seu fundador, que conta com um número de adéptos e terreiros duplamente superior. Estes números correspondem apenas a Teresina, no interior o número é bem maior. Só em Parnaíba, existe 120 tendas.

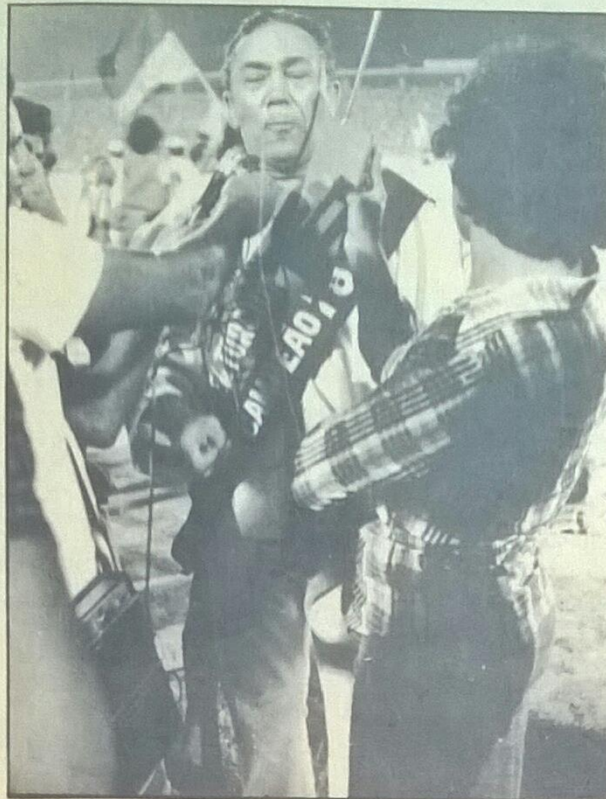
INTRODUÇÃO

Desconhece-se a data exata da introdução da Umbanda no Piauí, porém se sabe que a primeira umbandista (mãe de santo), foi a "Joaninha Pinto". Dai para cá, diversos motivos levaram o piauiense a ingressar na seita: Analfabetismo (noventa por cento dos participantes são semi-analfabetos), interesse econômico, vaidade dos líderes e por ser, principalmente, a crença de melhor assimilação ao atraso vigente da população, que alcança um índice alarmante.

Pessoas de diversos níveis sociais frequentam a Umbanda, no entanto, são poucas as que compõem a faixa chamada de intelectuais. São, em sua maior parte, operários, lavadeiras, e domésticas.

EXPLORAÇÃO

Muitos terreiros faturam alto com a Umbanda: um despacho da "pesada" (com bo-de-preto, galinha, charuto e cachaça), não fica barato e parte da renda vai para nos bolsos dos "babalaorixás"... e sendo dois, "cada um quer a parte



Pai Salim: "primeiro o Flamengo, depois..."



Por ser um ramo lucrativo e de fácil penetração e exploração, é tão disputada a monopolização total. Cada terreiro paga à Federação que pertence a importância de Cr\$ 130,00 anuais e cada sócio Cr\$ 6,00 mensais. Como os "trabalhos" são pagos pela clientela interessada em levantar ou derrubar alguém, o lucro é razoável e dá para as despesas e as festas...

RIVALIDADE

As desavenças entre as duas facções litigantes, teve início há dois anos atrás, quando "pai Salim", afastado da presidência da Federação, fundou a "sua" com várias inovações, inclusive o Candomblé.

A rivalidade entre Salim e Mano, não se restringe a batapapos de terreiro e política interna: por duas vezes já foram às vias dos fatos em pleno centro de Teresina e muita "bolachada" foi dada na refrega presenciada por grande número de curiosos. Ambos se odeiam de um modo violento e se os orixás de ambas as partes não os protegessem, já poderia ter acontecido um desfecho de vital gravidade para ambos. Quando entrevistados se acusam mutuamente com fatos impudicáveis.

SEXO NOS CULTOS

Não sabemos se as responsabilidades dos atos praticados nos cultos recaem sob os ombros da federação responsável; o fato é que num certo terreiro o médium que se dizia receber a "pomba-Gira", a rainha universal do candomblé, praticava "pederastia" com um dos presentes, sob o olhar complacente dos componentes do culto, que incluía mulheres casadas e moças menores.

Muitas senhoras, entrevistadas sobre o "clima" nos terreiros, dividem as opiniões: umas dizem ser local de respeito, onde alcançam a graça através dos "orixás". Outras dizem que é imoral e pernicioso, onde falsos "médiums" dizem que para acabar com a "mandinga", a mulher tem

Figura 9 - Guerra na Umbanda dividida²⁴³

No Diário Oficial do dia 15 de setembro de 1976, há a publicação do Tribunal de Ogum Nacional (ACADEMIA DE ALTA UMBANDA BRASILEIRA), dizendo ter chegado até eles informações de que estavam acontecendo algumas irregularidades no Tribunal de Ogum Regional do Piauí e, por conta disso, estavam determinando a destituição da atual diretoria e nomeando Salim Freire e Silva ao cargo de presidente do órgão "com os poderes

²⁴³ Figura 7 - Guerra na Umbanda dividida. *Jornal O DIA*, 27 de 1976.

legais e jurídicos a contar de agosto de 1976 para fiscalizar todas as Federações e Órgãos de Umbanda do Estado do Piauí.”²⁴⁴ Com isso, além de presidir a Federação que havia fundado, agora Salim estava à frente também do Tribunal de Ogum. Mesmo com essa autorização do órgão nacional, nenhuma federação possuía efetivamente poder regulador sobre outras federações, postura como essas serviam apenas para fomentar as disputas entre os presidentes.

Em abril de 1977, Salim Freire fará outra movimentação em órgão federativo, dessa vez uma emenda ao registro de atas mantido em cartório pela FEUCABEPI. No documento, consta a realização de uma assembleia geral do “Órgão Superior do Culto de Umbanda e Candomblé”, realizada no dia 26 de março de 1977, supostamente solicitada por:

adeptos e presidentes de tendas da Capital e do interior a fim de decidir de uma vez por todas o destino do Culto de Umbanda junto à sociedade e as autoridades policiais e jurídicas, secretarias de Estado e pref. Municipais que tenham subvenções destinadas aos órgão abaixo mencionados, que a presente Assembléia geral torna sem efeito a reunião extraordinária de 18/12/1974 e a Assembleia Geral de 05/01/75 e os poderes de Raimundo Nonato Moraes, Manoel Raimundo Lima[...] E reassuma o cargo de presidente da FEUCABEPI por haver cessado os motivos de afastamento de tratamento de saúde em que se encontrava o Sarg. Salim, visto que quinhentos e quatorze presidentes de tendas aprovaram a presente Assembleia Geral reconhecendo o Sarg. Salim freire Silva como o legítimo Presidente Geral das Federações Espírita Umbandista dos Cultos Afro Brasileiros do Estado do Piauí-FEUCABEPI e do Tribunal de Ogum Regional do Piauí, para os efeitos legais e jurídicos. Consultores Jurídicos: Dr. Sebastião Leal Júnior. Dr. Luiz Gonzaga Brandão de Carvalho [...] Dr. Homero Castelo Branco Neto[...] Procurador: Dr. Petrônio Portela Nunes, Dr. Helvídio Nunes de Barros.²⁴⁵

Na suposta reunião, Salim anulou a reunião extraordinária que ele mesmo fez pra se afastar da federação. A Assembleia que elegeu Albuquerque anulou os poderes dos presidentes e membros da diretoria que fizeram parte do órgão após sua saída, apesar de não citar o nome de Albuquerque, e afirma que vai “de uma vez por todas” decidir os destinos da Umbanda piauiense. Ignorando que se trata de um registro referente à FEUCABEPI, se autoneia Presidente Geral da FEUCABEPI e do Tribunal de Ogum, como que unificando instituições diferentes no mesmo registro.

Podemos afirmar que, nesse momento, as relações entre a Umbanda do Piauí e políticos, ou pelo menos entre Salim e a ARENA chegam ao seu ápice. Sem dúvidas o ponto alto dessa alteração no documento é a inserção dos nomes de políticos da ARENA como consultores jurídicos, onde mais uma vez aparece o nome do Dep. Homero Castelo Branco, evidenciando as ligações de Salim com este. Como procurador, Salim nomeia Petrônio

²⁴⁴ Diário Oficial nº170 de 15 de setembro de 1976, pag. 03.

²⁴⁵ REGISTRO dos Estatutos da Federação Espírita Umbandista do Estado do Piauí. Cartório do 1º. Ofício de Notas e Registros de Imóveis, Pessoas Jurídicas e Outros papeis, no livro A- 04 sob n. 323. 11 abr. 1966.

Portela, que, como dito, é o maior nome da ARENA no Estado e um dos maiores políticos do país, presidente do senado na época, juntamente com Helvídio Nunes, ex-governador e senador. É obvio que Salim não os nomearia de forma aleatória ou independente, também não sabemos em que circunstâncias essa reunião foi realizada, se, de fato, foi realizada ou se houve apenas a elaboração do documento com o apoio dos governantes. O fato é que aparentemente Salim contava com o apoio de nomes de peso da ARENA no Piauí.

A próxima anotação no documento foi em 19 de setembro de 1978, mais de um ano depois, referente a um mandado judicial “expedido pelo M. Juiz de Direito da vara Cível desta Comarca em 29/08/78, petição de despacho do mesmo Juiz, 28/08/78, ficam canceladas todas as averbações requeridas por Salim Freire e Silva a margem do registro nº. 323.” Não encontramos nos jornais nem nos Diários Oficiais nenhuma referência a esses acontecimentos nem sobre como se resolveria a disputa entre os dois. A anotação seguinte no registro só será feita, em 1994, pela presidente Francisca Vieira Sales Santos, cancelando o registro da Federação nos livros do cartório, encerrando assim 30 anos de existência da FEUCABEPI.

Após a saga vivida na Umbanda piauiense entre membros de partidos políticos e a Federação de Umbanda, juntamente com as inúmeras federações que surgiram na década de 1970, em todo o Piauí, os jornais já passam a tratar do tema com naturalidade, como se a união entre Umbanda e política fosse algo já consolidado no Piauí. A reportagem, logo abaixo, do *jornal O DIA*, de 22 de janeiro de 1978, ilustra isso²⁴⁶.

²⁴⁶ POLÍTICA E UMBANDA. *Jornal O DIA*, 22 de janeiro de 1978.

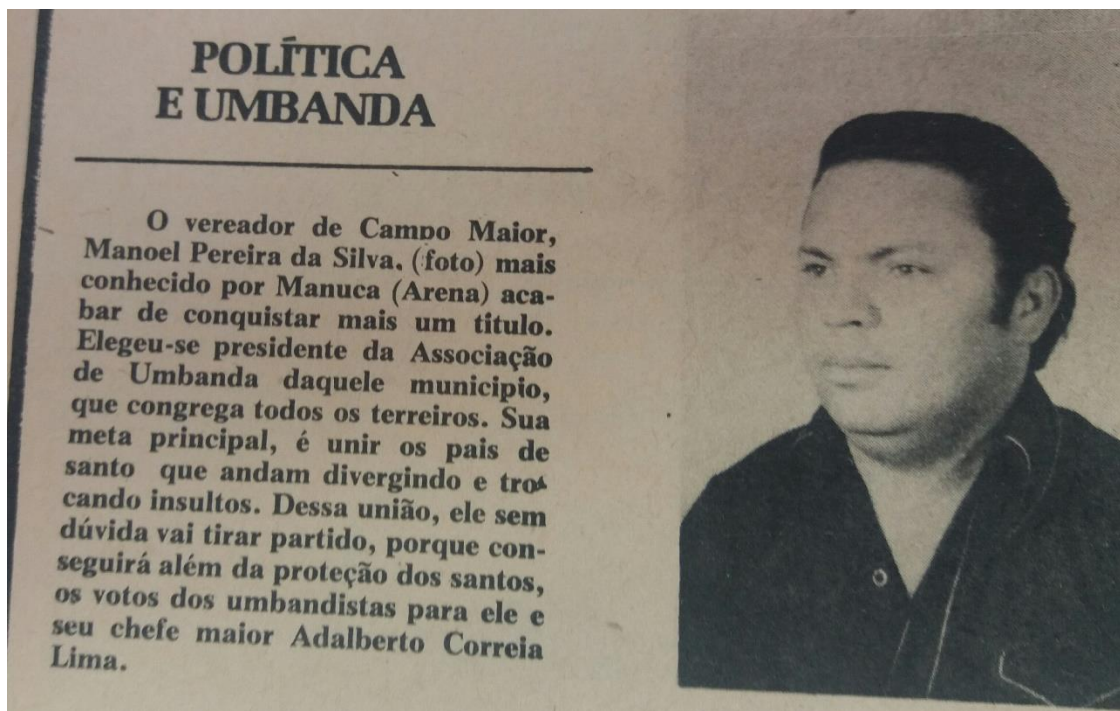


Figura 10 - Política e Umbanda²⁴⁷.

3.2 As festas Umbandistas: a macumba ganha às ruas

Do início das práticas umbandistas nas décadas de 1920 a 1930, até a década de 1970, aproximadamente, são notáveis os ganhos de publicidade e reconhecimento social da religião que, em certa medida, eram os objetivos dos indivíduos que “fundaram” a religião. Olhando de perto, a Umbanda, desde sua origem, foi “construída” por seus ditos fundadores. Um exemplo disso foram os debates do primeiro congresso de Umbanda, realizados em 1941, onde as pautas giravam em torno de se construir uma história da Umbanda, suas raízes na antiguidade, a definição de seus rituais, em suma, construíram e definiram quais seriam as características da religião umbandista e o que a diferenciaria do baixo espiritismo e das macumbas.

O processo de institucionalização e legitimação da Umbanda também contribuiu para a definição da liturgia Umbandista a ser adotada nos terreiros, de acordo com os interesses e conveniências do período, atuando como fiscalizadora e repressora dos que fugiam das práticas por eles consideradas como “umbanda verdadeira” ou como deveriam ser os “verdadeiros umbandistas”. A Umbanda, portanto, pode ser analisada como uma religião construída em um tempo e espaço mais ou menos bem definidos, início do século XX, no Rio

²⁴⁷ Figura 8 - Política e Umbanda. Fonte: **Jornal O DIA**, 22 de Janeiro de 1978.

de Janeiro, e que passou por diversos outros processos de construção ideológica, forjando o status de única religião genuinamente brasileira ou de religião nacional, fruto da reunião de elementos africanos, indígenas e europeus.

Na busca pela legitimidade e reconhecimento social, a Umbanda, de modo geral, alcançou evidência tanto através dos seus próprios meios de publicidade, como em programas de rádios, jornais, colunas na imprensa diária, na crescente literatura umbandista e nos demais meios de comunicação. Durante as décadas de 1960 e 1970, foi comum a publicação de artigos em revistas com títulos chamativos, como este da Revista Cláudia de agosto de 1967: *“Catimbós, macumba ou candomblé, cartomantes ou bola de cristal, as mulheres recorrem muito aos meios mágicos, ao sobrenatural e ao para-natural, à procura de felicidade, da saúde e do amor”* seguido de uma “receita” de banho de ervas.

Diana Brown esclarece que a Umbanda e outras formas de espiritismo sempre exerceram um fascínio muito grande nos meios de comunicação seculares, especialmente nas revistas e jornais, e quase sempre continham muitas fotos, algo que satisfizesse a curiosidade do público sobre a temática e que, dificilmente, se passava uma semana sem que houvesse publicações acerca de algum ritual público umbandista ou sobre curas milagrosas²⁴⁸.

A Umbanda como fenômeno religioso do século XX originou um conjunto de práticas que, ao longo do tempo, se estabeleceram e se cristalizaram como pertencentes à religião. Como exemplo dessas práticas podemos identificar a realização de eventos e cerimônias públicas, as festas Umbandistas. Como em quase tudo na Umbanda, as festas e suas motivações também foram construídas. As celebrações públicas da Umbanda vistas atualmente parecem antigas, quando, na verdade, são muito recentes como a própria religião em si. As festas umbandistas são um exemplo do que o historiador Eric Hobsbawn chama de “tradições inventadas”, nesse caso, realmente inventadas, em grande parte, construídas formalmente e institucionalizadas no âmbito das federações. Nas palavras do próprio autor:

Por “tradição inventada” entende-se um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita e abertamente aceitas, tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica automaticamente, uma continuidade em relação ao passado. Aliás, sempre que possível tenta-se estabelecer continuidade com um passado histórico apropriado.²⁴⁹

²⁴⁸ BROWN, Diana. 1985, p. 37.

²⁴⁹ HOBBSAWN, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015. p. 8.

As festas umbandistas começaram inicialmente a serem forjadas a partir de feriados católicos que passaram a compor também o calendário umbandista, onde os adeptos festejavam no “dia santo” os orixás correspondentes a eles como São Jorge, São Sebastião, entre outros. Com o tempo, festas e celebrações umbandistas passaram a ser incorporadas ao calendário oficial. Um exemplo é a realização de cerimônias umbandistas no réveillon. O dia 31 de dezembro passou a ser consagrado como o dia de Iemanjá pelos religiosos do Rio de Janeiro, que, no Candomblé, é festejada no dia 02 de fevereiro.

Na década de 1960, a festa já era um evento presente no calendário da cidade e, em 1967, um deputado estadual teria se esforçado para que a data virasse feriado, ganhando o nome de Dia dos Umbandistas. A festa na virada do ano passou a ser uma das maiores atrações turísticas da cidade e popularizou ainda mais os rituais religiosos da Umbanda. Como acontece até hoje, vários adeptos, curiosos e admiradores se dirigem à praia para lançarem oferendas ao mar e render homenagens à Iemanjá. Flores, perfumes, cosméticos, entre outras prendas, são colocadas em pequenas embarcações para serem recebidas pela deusa das águas.²⁵⁰

Outro exemplo de como as festas umbandistas se constituíram como tradições inventadas pode ser percebido ao analisarmos como os umbandistas do Rio de Janeiro cunharam a celebração do dia dos pretos-velhos, que se transformaria ao longo dos anos em uma festividade religiosa praticada nacionalmente nos terreiros de Umbanda. A festa começou a ser realizada nos primeiros anos da década de 1960, após a inauguração de uma estátua em um parque em Campo Grande (à época, um dos bairros mais distantes da cidade) em homenagem a um ex-escravo octogenário. A estátua foi inaugurada no dia 13 de maio, dia da Abolição da Escravatura, e passou a ser ponto de celebrações aos espíritos dos antigos escravos africanos e onde tornou-se comum a presença de políticos importantes, como deputados e governadores, que apareciam para discursar e que também eram os maiores financiadores da festa²⁵¹.

As festas umbandistas passaram a ganhar amplitude nacional, algumas apresentam variações nas datas em que eram celebradas porque diferentes santos católicos eram relacionados algumas vezes ao mesmo orixá, fazendo com que houvesse a realização de festas para os mesmos orixás em datas diferentes dependendo do Estado do Brasil. Passou a ser comum as federações de Umbanda ou terreiros mais famosos realizarem festas e procissões

²⁵⁰ BROWN, Diana, 1985, p. 38.

²⁵¹ BROWN, Diana. 1985. p. 38.

públicas. A partir das décadas de 1960 e 1970, podemos localizar a realização desses rituais em várias capitais do Nordeste.

No Piauí, a partir do ano de 1970, as festas umbandistas passaram a ser noticiadas nos jornais. O início da década de 1970 foi marcado pela gestão de Salim Freire na FEUCABEPI e partia dele a organização das celebrações públicas da Umbanda. Sem dúvida, as festas organizadas pela Federação contribuíram para apresentar a Umbanda à sociedade piauiense e para o aumento crescente da publicidade que a religião alçaria no Piauí nos anos seguintes.

Como já ressaltado, a possível ligação entre Salim e o proprietário do *jornal O DIA* proporcionou uma ampla divulgação da gestão de Salim e seus feitos frente à FEUCABEPI. Com isso, o jornal se transformou em uma das principais ferramentas de acesso aos acontecimentos da época, especialmente os compreendidos entre 1970 a 1974. A partir de 1975, o *Jornal O Estado* também noticiará com frequência os assuntos da Umbanda. Na maioria dos casos, as festas eram anunciadas no dia anterior à sua realização e depois que o evento acontecia eram publicadas fotos e detalhes, como aconteceu na publicação de 19 de janeiro, que anunciava a realização da festa de São Sebastião, santo católico que representa o orixá Oxóssi:

Pisando em brasas durante cerca de 10 minutos os umbandistas homenagearão amanhã São Sebastião, numa demonstração de fé ao mártir da Umbanda e chefe da linha de Oxossi e ofertarão comidas e bebidas de santo aos orixás de luz. A festa será realizada a partir das 19 horas, na margem direita do rio Parnaíba, na Praça Marechal Deodoro da Fonseca com a presença de Umbandistas de várias Tendas de Teresina sob coordenação da Federação Espírita Umbandista dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Piauí. Os adeptos da umbanda construirão uma capela na beira do Rio onde ficará depositada a imagem de São Sebastião, para orações e realizarão uma sessão espírita com apresentações ao público²⁵²

Na mesma matéria, era anunciado por Salim, praticamente um ano antes, a realização da festa de Iemanjá que aconteceria na virada do dia 31 de dezembro, de 1972, e que seria “uma concentração gigante nas margens do rio Parnaíba para homenagear Iemanjá na maior concentração umbandista do Estado devendo reunir cerca de 5 mil pessoas e 380 terreiros”. Na edição do dia 21 de janeiro, o *jornal O DIA* trazia na capa a foto da cerimônia.

²⁵² UMBANDA. 19 de janeiro de 1972.



Figura 11 - Umbandistas andando em brasas²⁵³

Dançando sobre brasas, “engolido” fogo, comendo uma espécie de pirão efervescente, ao som de tambores e cânticos indígenas, os umbandistas comemoraram ontem a noite o dia de São Sebastião, o chefe da linha de Oxóssi. Embora pouco venerado em Teresina, os católicos também homenagearam o Santo Mártir, assistindo às missas celebradas nas diversas Igrejas e acompanhando procissões. O espetáculo mais bonito realizou-se às margens do rio Parnaíba, na Praça Marechal Deodoro onde foi depositada uma imagem do santo, numa capelinha construída pelos sebastianos de Umbanda. Grande número de pessoas compareceu ao local e aplaudiu o culto espírita.²⁵⁴

A chamada sensacionalista é apenas um dos muitos elementos que compõem a matéria. Provavelmente deveria ser Salim Freire que informava os detalhes que iriam para a publicação, pois é notável o desconhecimento de muitos dos rituais da Umbanda por quem efetivamente as escrevia. Em todas as matérias relacionadas às festas existem a menção à Salim Freire e à FEUCABEPI, acreditamos que para promover tanto a figura de Salim como para dar um caráter oficial às festividades.

A festa de Iemanjá anunciada quase um ano antes por Salim Freire também contou com a cobertura da imprensa. Pelo menos a partir de 1972, todos os anos no réveillon eram

²⁵³ Figura 10 - Umbandistas andando em brasas. FONTE: **Jornal O DIA**. 21 de janeiro de 1972.

²⁵⁴ DANÇANDO SOBRE FOGO FESTEJAM SÃO SEBASTIÃO. **Jornal O DIA**. 21 de janeiro de 1972.

realizadas festas para Iemanjá nas margens do rio Parnaíba. Os detalhes da festa do dia 31 de janeiro de 1972 foram informados em reportagem na capa do jornal, acompanhada de fotos:

Centenas de Umbandistas compareceram na noite de ontem às margens do rio Parnaíba para homenagear ‘a rainha das águas’ Iemanjá. Uma procissão fluvial de Timon para Teresina deu início às solenidades, quando uma imagem de Iemanjá foi trazida para uma gruta onde ficará definitivamente. Várias tendas foram armadas e, dentro delas, os umbandistas entoaram cânticos em homenagem à sua deusa. As festividades foram encerradas à meia noite.²⁵⁵

Nas ocasiões em que as festas umbandistas eram descritas nos jornais, os elementos pertencentes à religião eram quase sempre tratados com linguagem formal, enfatizando mais os acontecimentos do que a produção de juízo de valor sobre eles. Mesmo em situações aparentemente ambíguas, como por exemplo, ao relatar a festa de São Sebastião e dizer que “dezenas de espíritas compareceram à Praça Deodoro onde realizaram números de magia negra dentro no culto”, especificamente nesses casos parece mais desconhecimento do que de fato acontece na religião e empregam expressões já difundidas no imaginário sobre as religiões afro-brasileiras.²⁵⁶

As festas para os orixás tornaram-se tradicionais na cidade. Desde a festa de São Sebastião, em janeiro de 1972, as matérias fazem referência à construção de uma capela nas margens do rio Parnaíba, local onde Salim Freire realizava a maioria das festas que ele organizava quando à frente da Federação. A capela, até então improvisada durante as festividades, passa a ser efetivamente construída no final de 1973 para a festa de Iemanjá que aconteceria na virada do ano.

Acreditamos que a capela ou gruta, como é chamada em algumas matérias, possa ter sido construída com recursos da federação que possuía várias fontes de recebimento de verbas: o dinheiro destinado à FEUCABEPI anualmente pela prefeitura municipal de Teresina, pelo governo do Estado, o dinheiro do pagamento das filiações de terreiros e ainda possíveis doações de políticos para as festas umbandistas.

A primeira imagem referente à capela, antes mesmo da conclusão da obra, aparece na edição do *jornal O DIA* de 25/26 de dezembro de 1973 na matéria de capa, e na parte interna do jornal, em que se anunciava a festa para Iemanjá que aconteceria no dia 31 de dezembro:

²⁵⁵ FESTA da Umbanda para Iemanjá. **Jornal O DIA**. Teresina, 31 de dezembro de 1972/ 01 de janeiro de 1973.

²⁵⁶ Veremos nos tópicos seguintes situações em que a Umbanda ou seus adeptos são descritos intencionalmente através de termos pejorativos e desqualificadores.

Mais de mil umbandistas e representantes de 300 tendas estarão reunidos domingo à tarde, para celebrarem a festa de Iemanjá, a rainha das águas no ritual da umbanda. A festa tem início previsto para as 17 horas, no cais do rio Parnaíba, com a participação de diversos babalaôs e orixás que entoarão cantigas em homenagem à rainha do mar. Salim Freire, Pres. da Federação Espírita Umbandista dos Cultos Afro-brasileiros do Piauí, afirma que a festa será das mais belas já realizadas em Teresina²⁵⁷.

Os anúncios cada vez mais grandiosos, sempre com números crescentes (dezenas, centenas e finalmente mais de mil pessoas) de terreiros e de umbandistas presentes nas festas pode ser reflexo das disputas que aconteciam entre Salim e Albuquerque, quanto mais se acirravam os ânimos entre eles, mais publicidade as festas e a figura de Salim associada a elas ganhavam visibilidade.

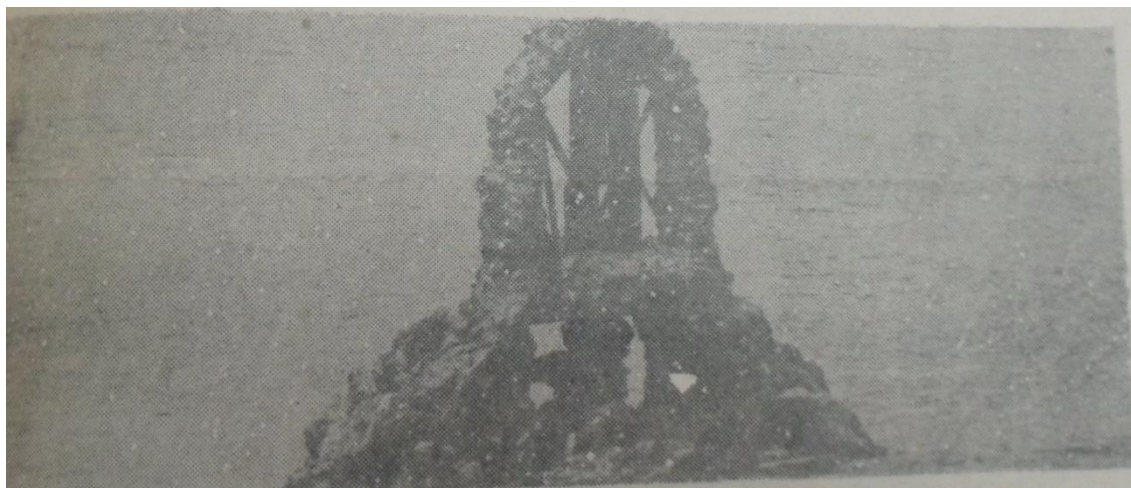


Figura 12 - Foto da estrutura da capela uma semana antes do término de sua construção, primeiro anúncio da festa de Iemanjá.²⁵⁸

²⁵⁷ UMBANDA festeja Iemanjá. **Jornal O DIA**. Teresina, 25/26 de dezembro de 1973.

²⁵⁸ Figura 11 - Foto da estrutura da capela uma semana antes do término de sua construção, primeiro anúncio da festa de Iemanjá. Fonte: **Jornal O DIA**. 25-26 de dezembro de 1973.



Figura 13- A Capela para Iemanjá, segundo anúncio da festa para Iemanjá²⁵⁹

As festas começaram a chamar a atenção de outros seguimentos da sociedade que, com o tempo, passaram associar as manifestações religiosas a elementos do folclore regional. Em 28 de julho de 1973, uma nota no jornal anunciava o “Show da Umbanda” comunicando aos terreiros da Capital e do interior que a Federação convocava a todos para “tomarem parte na grande exibição” que a Umbanda faria às 20 horas daquela noite no Teatro de Arena na Praça Deodoro como parte das comemorações da semana do folclore. A apresentação reuniria a “Umbanda de Caboclo” e a “Umbanda Pura” atendendo ao convite do “Departamento de Cultura da Secretaria de Educação que pretende mostrar aos reitores e autoridades que se encontram no Piauí, curiosos cenários do folclore local, principalmente na parte das crenças religiosas”. Pela programação, os umbandistas deveriam fazer uma exibição de cultos e danças indígenas.

A cobertura da imprensa às festas umbandistas nos fornecia também algumas informações quanto à sua organização, como por exemplo, a de que Salim Freire teria enviado um ofício ao chefe da agência da capitania dos portos, Carlos Obrien, pedindo autorização

²⁵⁹ Figura 12- A Capela para Iemanjá, segundo anúncio da festa para iemanjá Fonte: **Jornal O DIA**, 30-31 de Dezembro de 1973.

para realizar a sua “tradicional” festa anual de Iemanjá. A tão anunciada festa de Iemanjá aconteceu mais uma vez noticiada na primeira edição do *jornal O DIA* de 1974:

O irmão Salim Freire considerou a festa em homenagem a Iemanjá, realizada à noite de domingo no cais do Parnaíba, como um verdadeiro espetáculo. Uma coisa de outro mundo. Carros com pessoas de todas as classes sociais provocaram até engarrafamento e o Batran teve que improvisar um sistema de segurança para garantir a ordem. Diversos representantes de terreiros do Maranhão, como “os caciques de pai Joaquim”, de Bacabal, um grupo de umbandistas negros e velhos vieram à Teresina para homenagear Iemanjá e a festa se transformou num belo espetáculo [...] Mocinhas da sociedade lavaram os pés nas águas barrentas do Parnaíba, enquanto os orixás e babalaôs entoavam hinos próprios ao ritual da saudação à Iemanjá. Com cerca de mil participantes [...]²⁶⁰

Nas religiões afro-brasileiras, de modo geral, as festas religiosas acontecem em locais que se relacionam com a sua cosmologia. Nesses cultos, existe a crença de que os orixás são forças divinizadas da natureza e cada um representa um aspecto dela. Iemanjá é a rainha do mar; Oxóssi o rei das matas; Ogum o deus da guerra e da metalurgia; Iansã a deusa dos ventos e, assim sucessivamente.

A partir dessa concepção, os indivíduos pertencentes a esses cultos olham a cidade e os elementos naturais sob a ótica de sua religiosidade. Podemos analisar essa característica a partir da concepção de espaço e lugar traçada por Michel de Certeau, para quem o espaço se realiza quando é vivenciado. Um lugar só se torna espaço através do uso dado pelos indivíduos que o potencializam, transformando-o. O espaço, portanto, seria um lugar praticado²⁶¹. Então, para um filho de santo, o mar deixa de ser apenas o mar e se transforma na morada de Iemanjá, local em se reverencia o orixá e onde são depositadas suas oferendas. A mata é vista como a morada de Oxóssi, o trovão como a presença de Xangô, o raio como a de Iansã, por exemplo.

Em Teresina, por não ser uma cidade litorânea, na década de 1970, a margem do rio Parnaíba era palco de quase todas as festividades religiosas da umbanda teresinense. É evidente que acima da ótica religiosa da sacralização dos espaços, as questões políticas e de disputas de poder ocorridas pela presidência da FEUCABEPI possuíam uma maior influência na realização dessas festas e da escolha de seus locais. A margem do Parnaíba escolhida fica na altura da Praça Deodoro, conhecida como Praça da Bandeira, e do Mercado Central de Teresina, locais de intensa movimentação e fluxo de pessoas, o que proporcionaria uma maior

²⁶⁰ A festa para Iemanjá, *Jornal O DIA*. Teresina, 01-02 de janeiro de 1974.

²⁶¹ CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano*: 1, Artes de Fazer. [Trad. Ephraim Ferreira Alves]. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1998, p.172.

visibilidade dos acontecimentos. Foi noticiado que a gruta em que foi colocada a santa para homenagear Iemanjá estava “recebendo diariamente a visita pública de dezenas de pessoas e se tornou agora um ponto de visitação na Praça Deodoro.”²⁶²



Figura 14 - Pessoas visitando a gruta/capela às margens do rio Parnaíba na Avenida Maranhão, próximo ao Mercado Central de Teresina²⁶³.

²⁶² UMBANDA PREPARA FESTA DE OXÓSSI. **Jornal O DIA**, 9 de janeiro de 1974.

No entanto, aparentemente, a questão da escolha das datas e dos espaços em que as festas eram realizadas e a aparente ausência de uma conexão entre elas e os elementos que constituíam os cultos afro-brasileiros não passou despercebidas por todos. Albuquerque, após assumir a FEUCABEPI, em 1975, escreveu no primeiro número de sua coluna Correio Umbandista, não só suas impressões sobre as festas umbandistas, como também definiu o novo calendário a ser seguido pela Federação:

Haveremos de comemorar as festas umbandistas obedecendo um calendário que iremos organizar depois de ouvir aos chefes materiais e presidentes das Tendas. não deixaremos de festejar anualmente a data consagrada à Iemanjá- N. S. da Glória- como festa oficial da Federação. As demais festas serão promovidas pelas Tendas, tais como Oxalá (cristo) em 25 de dezembro; Ogum (São Jorge) a 23 de abril; Nanã Buruquê (Santana); Oxum (N. S. da Conceição) a 8 de dezembro; Iemanjá (N. S. da Glória) a 31 de dezembro; Xangô que é representado por São Pedro e São Jerônimo; Oxóssi (São Sebastião) a 20 de janeiro; Os preto velhos a 13 de maio; Beigi (São Come e Damião) a 27 de setembro; Oxossi (São Sebastião) deve ser comemorado nas Matas pois ele é o chefe da falange de Caboclo e nunca como se comemorava às margens do rio Parnaíba pelo então presidente.²⁶⁴

Não sabemos se a comunidade umbandista em si, os praticantes anônimos da religião, se atentavam ou mesmo se importavam com a maneira com que as festas aconteciam. No entanto, Albuquerque não perdeu a chance de alfinetar seu opositor com relação a esse quesito. No que tange às festas que ocorriam no âmbito dos terreiros, será também através dos relatos “oficiais” que teremos conhecimento de como elas aconteciam. Na Correio Umbandista, Albuquerque passará a divulgar semanalmente as festas que aconteciam nos terreiros da capital e do interior, quem eram os pais de santo, o endereço das tendas e qual a entidade homenageada.

As festas umbandistas também passaram a virar campo de disputa entre os dois grupos que polarizavam a Umbanda no Piauí. Com a mudança na presidência da Federação, a nova gestão passará a fazer suas festas nas margens de outro rio que corta Teresina, o rio Poti; e os jornais evidenciavam as tensões entre os grupos em títulos das reportagens como “DUAS CORRENTES HOJE NA FESTA DE IEMANJÁ” e relatam:

Milhares de pessoas deverão comparecer na noite de hoje às margens dos Rios Poti e Parnaíba, nesta Capital, onde estarão sendo realizadas as festas comemorativas a Iemanjá- a Rainha do Mar. A Federação de Umbanda do Piauí e a Federação dos Cultos de Candomblé, esperam levar para a tradicional manifestação de fé o maior número possível de Tendas. Até ontem à tarde, segundo informou o irmão

²⁶³ Figura 13- Pessoas visitando a gruta/capela às margens do rio Parnaíba na Avenida Maranhão, próximo ao Mercado Central de Teresina. Fonte: **Jornal O DIA**, 9 de janeiro de 1974.

²⁶⁴ CORREIO UMBANDISTA. **Jornal A Tribuna**, 6/7 de abril de 1975.

Albuquerque, mais de cem terreiros já haviam confirmado presença. O irmão Salim, no entanto, não quis revelar quantas tendas se apresentarão na rampa do rio Parnaíba, todavia admitiu que serão mais que as de Albuquerque, assim, a Umbanda piauiense marcha dividida para celebrar, nesta noite, a festa de Iemanjá.²⁶⁵



Figura 15 - Anúncio da festa de preto velho organizada por Salim Freire.²⁶⁶

Independentemente de quem estivesse à frente das Federações, a situação de maior visibilidade em que se encontravam os representantes dos órgãos institucionais da Umbanda e o fato de a sede desses órgãos serem em Teresina fizeram com que a quase totalidade das festas anunciadas nos jornais fossem as que eram organizadas por eles na Capital. Em muitas dessas festas também eram anunciadas as presenças de terreiros do interior do Piauí e do Maranhão que viriam participar das comemorações. Em alguns momentos, junto com o anúncio dessas festas, também apareceriam referências às que aconteciam nos terreiros pertencentes aos pais e mães de santo mais conhecidos de Timon.

O diferencial das festas anunciadas na *Correio Umbandista* por Albuquerque é que podemos ter uma maior proximidade com a comunidade umbandista, com a rotina dos

²⁶⁵ DUAS CORRENTES HOJE NA FESTA DE IEMANJÁ. *Jornal A Tribuna*, 31 de dez. de 1975.

²⁶⁶ Figura 14- Anúncio da festa de preto velho organizada por Salim Freire. Fonte: *Jornal O DIA*, 13 de maio de 1975.

terreiros e a forma como as entidades eram festejadas nos centros. Quase que semanalmente um tópico da coluna era dedicada às festas umbandistas, nesses moldes:

As Tendas Espíritas de Umbanda N. S. da Conceição, dirigida pela Ialorixá Maria Batista, Parque Piauí; Centro Espírita Rei Tupinambá, dirigido pela Ialorixá Maria Fagundes, bairro Monte Castelo; Santa Bárbara dirigido pela Ialorixá Paulina, bairro Aeroporto; Santa Joana D'arc, dirigida pela Ialorixá Feliciano, bairro Boa Esperança; Tenda N. S. do Desterro, dirigida pela Ialorixá Maria Benedita, bairro Redenção; Tenda São José de Ribamar, dirigido pela Ialorixá Otavina Miranda Lopes, bairro Monte Castelo; Tenda Bom Jesus dos Passos, dirigida pelo Babalorixá José de Araújo, bairro Monte Castelo; Tenda São Luiz Gonzaga dirigida pela Ialorixá Zelinda, bairro Três Andares; entre outras estarão comemorando hoje o dia de SANTO ANTÔNIO, que pela Lei de Umbanda representa XANGÔ.²⁶⁷

Também temos a possibilidade de ver como as festas aconteciam em alguns municípios do interior. Nos municípios mais distantes em que já haviam federações vinculadas à FEUCBEPI, os presidentes enviavam informes dos acontecimentos, mas, nas cidades mais próximas, eram frequentes a presença dos membros da Federação piauiense e também eram anunciadas: “ O Irmão Edson, da Congregação Espírita de Umbanda de Campo Maior, está organizando uma das mais gigantescas festas umbandistas do interior do Estado. Trata-se da festa de Iemanjá que acontecerá no próximo dia 15 de agosto.”²⁶⁸

Na edição seguinte, foram contados os detalhes da “monumental festa”, realizada pela FEUCABEPI e pela Congregação de Campo Maior. A festa aconteceu nas margens do açude da cidade e nela teriam comparecido seis mil pessoas:

A festa teve início às 18:00 horas com desfiles pelas ruas da progressista cidade de Campo Maior de 30 veículos, antes as quais cinco ônibus literalmente cheio de umbandistas da cidade de Teresina e cinco carros pequenos dos diretores da FEUCABEPI. Chegou-se às margens do açude às 18:30 horas, oportunidade em que se comprimiam naquele logradouro seis mil pessoas curiosas para assistirem a primeira festa umbandista realizada na cidade. Houve cuidado do Presidente da Congregação- EDSON GONÇALVES- em separar cordões de isolamento o povo do local onde seria feita a apresentação das Tendas Espíritas de Umbanda e oferendas depositadas no açude à Iemanjá. Instalou-se serviço de autofalantes com razoável potência que levavam aos mais distantes uma noção exata do que se executava no recinto. Aliás, o local do acontecimento era uma área de aproximadamente uns duzentos metros quadrados. Contou-se com a participação em cheio da sociedade campomaioense, inclusive com a presença de sua excelência o prefeito municipal Darci Bona e respectiva família, além de destacadas autoridades locais.²⁶⁹

São feitos ainda os agradecimentos à polícia militar, ao seu comandante Paulo Jorge Figueiredo. Teriam participado da festa vinte tendas espíritas, sendo quinze de Campo Maior,

²⁶⁷ CORREIO UMBANDISTA. **Jornal A Tribuna**, 13/14 de junho de 1976.

²⁶⁸ CORREIO UMBANDISTA. **Jornal A Tribuna**, 25/26 de julho de 1976.

²⁶⁹ CORREIO UMBANDISTA. **Jornal A Tribuna**, 12 de agosto de 1976

uma de Beneditinos e quatro de Teresina. A cobertura da festa, que mereceu todo o espaço da coluna, foi feita nos mínimos detalhes. Segundo a narrativa, houve até um “momento de suspense” quando o pai de santo Mestre Salomão começou a “bair” sobre as brasas. Era comum que entidades, ao incorporar em seus médiuns, realizassem esse tipo de proeza para dar provas de que se tratava realmente de uma incorporação ou da força da entidade.

As festas umbandistas exerceram um papel importante na popularização das religiões afro brasileiras no Piauí. No final da década de 1970, já se conheciam as datas em que os terreiros realizavam suas celebrações. Como no caso do “Show de Umbanda”, eram comuns que as manifestações religiosas fossem reconhecidas pela sociedade mais como elementos folclóricos do que propriamente como um sistema de crenças. O folclorista piauiense Noé Mendes, em seu livro sobre o folclore do Piauí, publicado em 1977, em que descreve as danças e comidas típicas, o vocabulário do sertanejo, o artesanato, entre outros elementos, ao traçar um calendário das festas tradicionais do Piauí inclui nele as principais festas dos terreiros piauienses.

O autor registra que o dia 23 de abril era dedicado à São Jorge, comemorado nos terreiros de Umbanda com festas “muito concorridas”, sendo este o santo dominador do dragão correspondente à Oxóssi. No dia 13 de maio, era a festa dos pretos velhos com concentração às margens do Parnaíba de dezenas de “tendas de macumba”. No dia 23 de julho, era o dia da festa da Senhora Santana que, além das novenas, era comemorada nos terreiros de macumba. O dia 4 de dezembro como o dia da “festa de Santa Bárbara nos terreiros de macumba, com procissões, rezas e muito ‘tambor’. Santa Bárbara é a mesma Iansã, divindade do relâmpago e do trovão”. Segundo seu calendário, o mês de Dezembro teria duas datas reservadas à Iemanjá: o dia 8 de dezembro quando “dezenas de tendas fazem coloridas manifestações à Rainha do Mar nas areias do Parnaíba, onde são jogadas oferendas”, e o dia 31 de dezembro, “com danças, rituais e oferendas jogadas no mar Amarração, litoral Piauiense.”

Noé Mendes não só registrou em seus calendários as festas umbandistas conhecidas das páginas dos jornais, como nos apresentam outras que tem caráter mais restrito em âmbito dos terreiros. A novidade em seu registro é a presença da festa de Iemanjá no litoral piauiense como já festejada em 1977, possivelmente mais pela comunidade religiosa das cidades do litoral do que as de Teresina, pois, aparentemente, os terreiros da capital só

passaram a viajar para fazer oferendas no litoral após a instalação, na década de 1980, do primeiro terreiro de Candomblé da cidade.²⁷⁰

As festas públicas da Umbanda piauiense, especialmente as realizadas às margens do rio Parnaíba, foram frutos de um contexto histórico específico em que a religião galgava um reconhecimento social e serviram como meio de promoção dos sujeitos que as realizavam. Estas, especificamente, não permaneceram, sendo realizadas nesses locais. Os umbandistas da atualidade elegeram outros pontos para realização de suas festas, além obviamente das realizadas nos terreiros que continuam seguindo o calendário comum à religião.

Só eventualmente é que são realizadas algumas celebrações no local, mas a maioria deles desconhece a existência desse passado religioso em que houve as primeiras aparições públicas de adeptos que poucos anos antes eram perseguidos pelas autoridades policiais. São poucos os terreiros remanescentes da década de 1970, mas ainda existem alguns umbandistas mais idosos que se lembram desses momentos e do que significaram essas celebrações. Para alguns, passar em frente às ruínas da capela de Iemanjá é ter a memória desses acontecimentos, pois “todo bom umbandista deve se benzer diante dela, é como uma igreja pra nós.”²⁷¹



Figura 16 - Gruta/capela para Iemanjá com faixa do ano novo de 1978, ameaçada pelas chuvas.²⁷²

²⁷⁰ SANTOS, Luiz. Entrevista concedida à Sabrina Verônica Gonçalves Lima. Teresina, 4 nov. de 2015.

²⁷¹ SANTOS, Luiz. Entrevista concedida à Sabrina Verônica Gonçalves Lima. Teresina, 4 nov. de 2015.

²⁷² Figura- Gruta/capela para Iemanjá com faixa do ano novo de 1978 ameaçada pelas chuvas. Fonte: **Jornal O DIA**, 18 de janeiro de 1978.



Figura 17 - Ruínas da capela de Iemanjá na Av. Maranhão em frente ao Shopping da Cidade. Novembro de 2015. ²⁷³

3.3 Umbanda e Criminalidade: loucos, charlatães, macumbeiros sedutores e outros personagens

A relação entre os meios oficiais de repressão e as religiosidades afro-brasileiras sempre foi pautada por perseguições. Durante o período colonial a repressão a esses cultos ficava a cargo da Igreja Católica e de seu aparato inquisitorial que estava sempre à postos para identificar, perseguir, julgar e condenar aqueles que exercessem qualquer prática que não fosse católica. Durante muito tempo todas essas práticas eram identificadas sob o manto geral da feitiçaria e a maioria das fontes que trata sobre elas são frutos dos contatos entre os praticantes e os mecanismos repressores.

Muitas existências, como defende Foucault, passariam despercebidas se em determinado momento não tivessem sido iluminados, pelo “feixe de luz” que o poder emite, elaborando sobre eles “fragmentos de discurso carregando os fragmentos de uma realidade da qual fazem parte”²⁷⁴. Foi, portanto, através, inicialmente do poder inquisitorial e, posteriormente, do poder repressor da polícia, que muitas dessas existências não se apagaram,

²⁷³ Figura- Ruínas da capela de Iemanjá na Av. Maranhão em frente ao Shopping da Cidade. Novembro de 2015. Fonte: arquivo pessoal da autora.

²⁷⁴ FOUCAULT, M. A vida dos homens infames. In: FOUCAULT. **Estratégia, poder-saber. Ditos e escritos IV**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p. 4.

trazendo até nós relatos sobre pessoas comuns que mantinham práticas religiosas de origem africana no Brasil. Foi através dessas fontes que pudemos tomar conhecimento de como essas práticas se constituíam em determinados momentos, possibilitando-nos a análise e compreensão de seus elementos.

Sobre o processo de produção dessas fontes, João José Reis aponta que as autoridades eclesiásticas e civis intencionavam combater a feitiçaria e a subversão dos costumes, pois “durante a escravidão e após ela, as expressões religiosas negras foram comumente descritas pelos escrivães de polícia, os quais narravam invasões a terreiros e derrotas de revoltas”²⁷⁵. Outros relatos sobre tais práticas foram realizados por viajantes estrangeiros que as descreviam motivados por seu interesse e gosto pelo “exótico”. Por isso, conforme Reis, esses relatos são carregados de preconceitos, mas que não devem ser descartados porque são uma de nossas poucas vias de acesso ao passado.

As perseguições às religiões afro-brasileiras ganharam novas roupagens ao longo dos séculos. Inicialmente pelo fato de ser o Catolicismo a única religião que poderia ser praticada. Após garantida a liberdade de culto, as perseguições passam a ser fomentadas através de outras justificativas como a moralização dos corpos e espaços, do curandeirismo, do charlatanismo, a perturbação do sossego público, entre outras formas. Como vimos, as autoridades policiais durante o Estado Novo intensificaram as perseguições aos terreiros, o que ocasionou a mobilização de alguns seguimentos rumo à institucionalização e legitimação.

Por conta dessa trajetória, construiu-se no imaginário social um discurso negativo sobre as religiões afro-brasileiras, discursos, muitas vezes, refletidos nas capas dos noticiários que contribuía para a manutenção dessa visibilidade negativa. Mariza Romero ao estudar o Diário da Noite, noticiário de circulação diária em São Paulo, nas décadas de 1950/1960, vai identificar os interesses que moviam muitos desses discursos. A autora defende que a Igreja Católica chega à década de 1950 preocupada com a crescente ascensão de outras formas de religiosidade, sobretudo o espiritismo e as religiões afro-brasileiras. A Igreja passa então a criar estratégias de enfrentamento a seus concorrentes para manutenção do monopólio sobre a vida religiosa das pessoas.

Entre essas estratégias está a criação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), em 1952; e em 1953, o Secretariado Nacional de Defesa da Fé e da Moral e a Campanha Nacional Contra a Heresia Espírita, cujas atividades eram combater as atividades de diversas categorias consideradas heréticas como “astrólogos, quiromantes,

²⁷⁵ REIS, João José. Magia Jeje na Bahia: A Invasão do Calundu do Pasto da Cachoeira, 1785. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 8, n. 16, março/agosto, 1988.

cristaloscopistas, magos, pitões, cartomantes, videntes, advinhos, bruxos, necromantes, esotéricos, cabalistas.”²⁷⁶ Nessa lista também estavam presentes maçons, divorcistas e comunistas. Mariza Romero analisa de que forma o jornal *Diário da Noite* se alia aos interesses da Igreja Católica em sua luta pela recuperação do terreno religioso e passa a construir representações sobre as práticas religiosas das camadas populares na intensão de construir significados que possam intervir nos modos de pensar e nas práticas cotidianas de seus leitores.

A autora mostra de que forma as religiosidades são transformadas em notícia, aparecendo nas páginas do jornal justamente o universo religioso combatido pela Igreja, como as diversas manifestações do espiritismo, estampando as chamadas sensacionalistas e a coluna policial. Dessa forma, muitos veículos contribuíram para a manutenção de um imaginário social negativo com relação às religiões afro-brasileiras.

No que concerne às relações entre as religiões afro-brasileiras e os mecanismos policiais no Piauí, como já citado anteriormente, não eram as mais amigáveis. Apesar das dificuldades em localizar a documentação referente às perseguições policiais aos terreiros e aos seus praticantes, encontramos alguns sujeitos, tanto em processos judiciais como, principalmente, nas páginas dos jornais que podem ilustrar o cenário vivido por essas categorias no Piauí.

Lembrando que, independentemente de quem praticasse os delitos, a criminalidade já era uma pauta comum e bastante concorrida nos jornais, pois a coluna policial era algo que chamava a atenção dos leitores. Nesse sentido, nosso objetivo é compreender de que forma sujeitos praticantes dos ritos religiosos afro-brasileiros no Piauí foram retratados nas fontes. De forma alguma intencionamos reforçar os discursos estereotipados que associam essas práticas à criminalidade, mas evidenciar que ser “macumbeiro” representava uma característica os jornais faziam questão de salientar.

Encontramos um inquérito policial aberto no dia 13 de abril de 1966 contra Palmério de Albuquerque Melo, conhecido como “Cientista professor Zarlú” pelo crime de charlatanismo e curandeirismo. Segundo consta nos autos, foram duas denúncias contra ele: a primeira através de um telegrama enviado ao secretário de segurança da época, deputado Sebastião Leal, pelas autoridades policiais do município de Miguel Alves para que o mesmo fosse capturado e interrogado pela Delegacia Especial de Investigações e Captura. Segundo o telegrama, o Professor Cientista Zarlú de Ciências Ocultas “LUDIBRIOU VÁRIOS

²⁷⁶ ROMERO, Mariza. **Inúteis e perigosos no Diário da Noite**. São Paulo: EDUC; FAPESP, 2011, p. 35.

HABITANTES LEVANDO CERCA TREZENTOS MIL CRUZEIROS COMPRA MEDICAMENTOS TERESINA VG DIZENDO RETORNAR DIA SEGUINTEPT POPULAÇÃO PEDE PROVIDÊNCIAS PT SUAS CARACTERÍSTICAS COR BRANCA CABELOS ALOURADOS GRISALHOS ALTO OLHOS AZUES TATUAGEM NO BRAÇO ESQUERDO SENDO UM PULSO NOME DINAR PT.”²⁷⁷

A segunda denúncia foi feita por um senhor de 70 anos, residente em Teresina, no bairro Piçarra, ao qual chamaremos de P; seu filho de 44 anos ao qual chamaremos de F; e um parente de 72 anos de idade, ao qual chamaremos de H; este estava hospedado na casa de P para tratamento de saúde, pois há muito possuía uma ferida no rosto que não sarava²⁷⁸. Segundo os depoimentos, dados pelas supostas vítimas, os três homens estavam na casa de P quando receberam a visita de um homem de idade já avançada, dizendo chamar-se professor Zarlú, declarando possuir “grande capacidade para curar moléstias de qualquer natureza” e que vinha de Pernambuco já tendo consultado mais de mil pessoas.

Ao olhar para a ferida no rosto do senhor H, Zarlú teria dito que o ferimento não tinha cura, pelo contrário, que iria tomar todo o rosto do senhor H, mas que era capaz de curá-lo, no entanto, para isso seria necessário que ele abandonasse o tratamento médico e tomasse uma garrafada que ele prepararia. Zarlú teria ainda se dirigido a um quarto e que, tirando um ladrilho e fazendo uso de um cavador, desenterrou um vidro contendo uma vela de cera e uma porção de cabelos e que seria isto o que estava a causar todos os males aos residentes daquela casa. Por fim, Zarlú teria ido até o quintal daquela casa e declarado que ali “havia enterrado um grande tesouro” e que só poderia arrancá-lo com a ajuda de uma pedra preciosa que só existia nos municípios de União e José de Freitas, o que teria deixado todos maravilhados. Segundo o depoimento das vítimas, o professor Zarlú teria conseguido deles cerca de duzentos e vinte e três mil cruzeiros para comprar a pedra preciosa e fabricar o medicamento, prometendo voltar no dia seguinte, o que não aconteceu.

O cientista professor Zarlú foi detido e levado para a delegacia por um guarda de trânsito que estava ciente do telegrama e das acusações de que Zarlú estava “fazendo se passar por médico”, que já tinha visto um sujeito com essas características em um estabelecimento na Rua Paissandu e efetuou a prisão ao vê-lo novamente, dessa vez, na Praça Saraiva,

²⁷⁷ Telegrama enviado pelo delegado de Miguel Alves-PI ao secretário de segurança, cópia anexada ao processo.

²⁷⁸ Resolvemos não citar nominalmente todos os envolvidos no processo por não julgarmos necessário, manteremos apenas o nome do acusado.

entrando em um ônibus rumo a Caxias no Maranhão. O professor Zarlú tinha em seu poder no momento da prisão um estetoscópio e um tensiômetro.²⁷⁹

Em seu depoimento, professor Zarlú declarou chamar-se Palmério de Albuquerque Melo, casado, mecânico, maranhense natural de São Luís e ter nascido em 1911. Disse possuir uma licença dada pela “Federação Luso-Brasileira de Pernambuco” que lhe dava o direito de fazer sessões espíritas três vezes por semana “e prestar caridade quando necessário”, que ao chegar nas cidades “espalha boletins de sua propaganda”, que quando procurado pelos clientes faz atendimentos por meio do espiritismo, recebendo remuneração pelo trabalho cujo valor é estipulado antes da consulta. O professor se defendeu das acusações dizendo que nunca passou nenhum medicamento, que nunca fez uso do estetoscópio e do tensiômetro, que nem sabe utilizá-los e que só estavam em seu poder porque um amigo tinha pedido para que ele guardasse e “até esta data não voltou”, que usa o título de Cientista Professor Zarlú porque assim está a licença que lhe foi conferida pela Federação pernambucana.

Sobre as denúncias feitas a eles, pelos três homens em Teresina, disse ter realizado as consultas. Como lhe confere o direito dado pela licença, mas e que não recebeu mais que 30 mil cruzeiros por elas, que o dono da residência senhor P foi que o levou até o quintal e pediu a sua colaboração para ajudar a desenterrar um tesouro que estava enterrado ali e que ele, na condição de espírita, tinha aceitado ajudar. Sobre o vidro enterrado, também teria assistido o próprio senhor P desenterrá-lo afirmando suspeitar que estivesse sido enterrado por uma mulher com quem vivera e que havia fugido com outro homem.

Pelo relatado, vemos que em toda a sua defesa Palmério fez uso de elementos que pudessem livrá-lo das acusações, como o fato de praticar o espiritismo, que já era amplamente divulgado e que possuía uma licença da Federação pernambucana, o que lhe conferia mais legitimidade e autorizava os serviços que ele prestava, ou seja, no tocante às práticas cotidianas dos religiosos, de forma geral, estar filiado a uma Federação era argumento de defesa em situações como essa. O inquérito passou por diversas instâncias administrativas, mas foi arquivado sem mais detalhes, o que nos faz acreditar que ele tenha sido absolvido.

Sobre o Professor Cientista Zarlú, Palmério Albuquerque, encontramos relatos sobre um religioso do Maranhão chamado Palmeiro Albuquerque, que, por se tratar de nomes muito parecidos, e por Zarlú ter se identificado como maranhense, natural de São Luís, julgamos se tratar de mesma pessoa. Antônio Evaldo Barros traz relatos sobre uma reportagem de 1948

²⁷⁹ O tensiômetro é um aparelho de medir pressão. Há 50 anos tratava-se de um aparelho que impressionava por não ser comum e a maioria das pessoas não conheciam o aparelho.

em um periódico de São Luís em que aparece uma denúncia de uma consulente contra o “conhecido pagé Palmeiro” em 1948. Segundo a denunciante, ela teria pago a quantia de 30 cruzeiros para que Palmeiro fizesse um trabalho de feitiçaria e que este não teria “satisfeito o compromisso”, o comissário registrou a queixa e mandou procurar o pagé, atitude que indignou o repórter, pois como se tratava de um religioso conhecido, sugeriu que a mulher é que deveria ser presa.

Antônio Evaldo, ao analisar as religiosidades negras no Maranhão entre 1937 e 1965, identifica através da imprensa, que Palmeiro Albuquerque seria um dos mais famosos religiosos que realizavam práticas curativas no Maranhão, talvez, por isso, ele se apresentasse como tendo “grande capacidade para curar moléstias de qualquer natureza”. O autor também defende a existência de um povo de santo que viaja, responsáveis por disseminar uma cultura popular itinerante e popularizar as diversas religiosidades. Esses agentes da religiosidade iam de um Estado a outro oferecer seus trabalhos religiosos, aprendiam também as práticas locais e levavam pros seus Estados de origem.

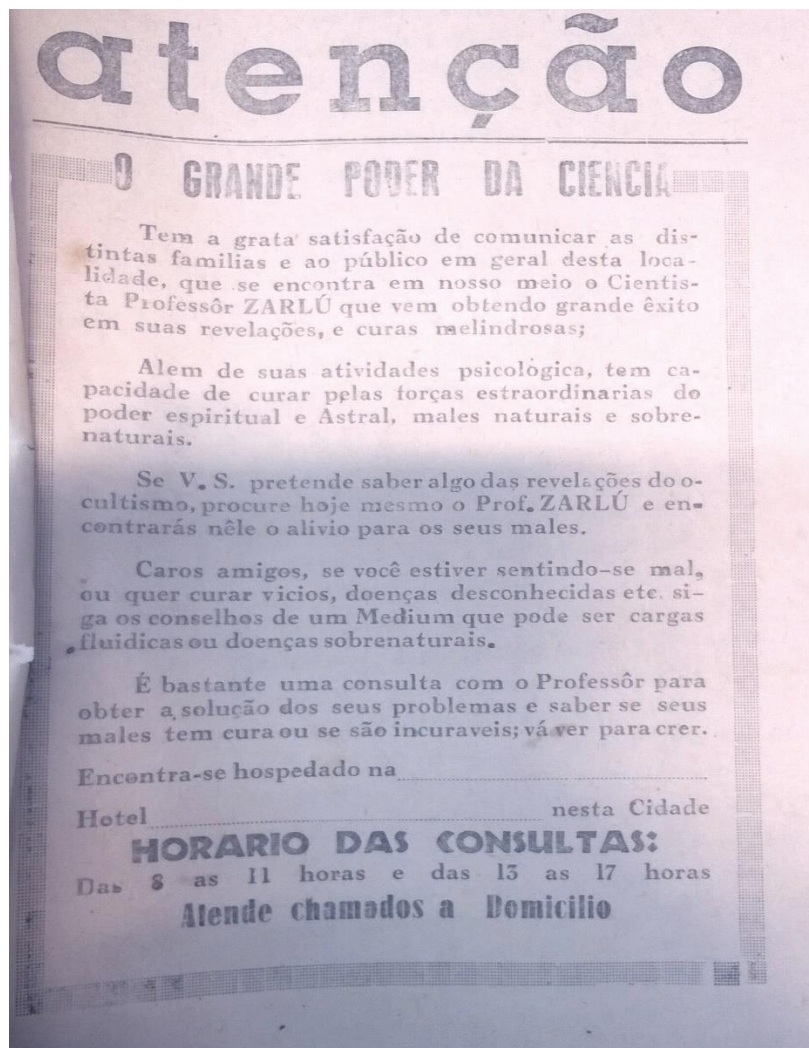


Figura 18 - Panfleto com anúncio dos trabalhos oferecidos pelo cientista Professor Zarlú²⁸⁰

As páginas dos jornais piauienses também trarão casos de adeptos das religiões afro-brasileiras envolvidos em crimes e, em alguns casos, pessoas acusadas de ter cometido crimes ou outras ações consideradas ilegais e são caracterizadas como macumbeiros. Ser acusado de praticar macumba ou ser macumbeiro era uma espécie de adicional que praticamente imprimia-lhes um atestado de culpa. Diferentemente da linguagem mais respeitosa e formal destinada às matérias sobre as festas umbandistas ou sobre as questões envolvendo membros da Federação, o termo macumbeiro usado nas reportagens relacionadas à criminalidade era sempre carregado de conotação pejorativa e depreciativa.

No Piauí, da década de 1970, a Umbanda progressivamente ganhou visibilidade, conseguiu formar mecanismos legais que a respaldasse e realizou festas públicas, mas os

²⁸⁰ Figura 17 - Panfleto com anúncio dos trabalhos oferecidos pelo cientista Professor Zarlú. FONTE: Delegacia de Vigilância Geral e Capturas- Inquérito Policial. Acusado: Palmério de Albuquerque Melo, 13 de abril de 1966. Depósito do Judiciário, sem catalogação.

benefícios desse processo foram mais bem aproveitados por aqueles que os formularam, umbandistas letrados ou que mantiveram relações políticas. Mas, no que tange às camadas populares, esses fatores não foram capazes de tirar o estigma de religião marginalizada, demonizada e praticamente sinônimo de criminalidade. A popularidade que a Umbanda estava ganhando não conseguiu apagar o preconceito com relação às práticas religiosas de origem negra e isso fica visível quando se analisa as notícias.

A edição do *jornal O DIA*, de 8 de fevereiro de 1973, traz estampado em primeira página, com letras garrafais, a chamada para a reportagem que seria descrita em detalhes nas páginas e dias seguintes: “ESCÂNDALO NA MATERNIDADE: freira vendia contrabando e praticava magia negra”:

Funcionários da maternidade São Vicente de Paula, acusaram, em entrevista exclusiva ao O DIA, a irmã Filomena de contrabandista e agiota além de praticante de magia negra. [...] Depois de sua saída, alguns funcionários passaram a acusa-la de ter pacto com o demônio, inclusive realizando danças macabras completamente despida a meia noite. [...] Segundo informaram, a irmã Filomena “tinha umas saídas estranhas, quase sempre a meia noite, quando desaparecia da maternidade e só voltava as primeiras horas da manhã, provavelmente frequentando terreiros de macumba”.²⁸¹

A publicação traz denúncias contra Irmã Filomena realizadas por funcionários que, após a saída da freira, decidiram relatar as supostas práticas da antiga chefe, ex-administradora da Maternidade São Vicente de Paula, logo após a sua transferência para o Estado do Pará. Segundo o relato dado pelos funcionários ao jornal, principalmente o do motorista Peroba, Irmã Filomena estava sendo acusada de ter dado um desfalque na maternidade e de praticar outras atividades dentro do estabelecimento, como venda de mercadorias “contrabandeadas” e agiotagem. Entre esses produtos estavam rádios, radiolas, relógios Seiko e perfumes franceses, tudo vendido à prestação e que “todo mundo andava perfumado na maternidade, porque podiam comprar facilmente os perfumes”. Era um mistério para seus denunciante a forma como a mercadoria chegava à maternidade que, para eles, vinha de avião e eram entregues por seus intermediários ao meio-dia, quando os médicos não estavam e o movimento era mais fraco. A mercadoria ficaria em um quarto trancado na maternidade e eram vendidas para os próprios funcionários da maternidade.²⁸²

Seus denunciante diziam também que ela andava com um “livro das prestações,” cobrando os funcionários que recebiam o pagamento e que, por conta da agiotagem, conseguiu muitos amigos, mas também muitos inimigos, pois ela supostamente perseguiria os

²⁸¹ “Escândalo na maternidade”. *Jornal O DIA*. 8 de fevereiro de 1973 (capa do Jornal).

²⁸² Irmã Filomena fazia contrabando e magia negra. *Jornal O DIA*. 8 de fevereiro de 1973.

que eram contra suas práticas. A reportagem diz que “alguns funcionários contaram coisas incríveis e inacreditáveis, porque alguns a odiavam devido a perseguições que sofriam quando ela era administradora” e, a partir daí, passam a dizer que a freira fazia macumba e praticava magia negra e que outra freira “condenava as atitudes da Irmã Filomena, especialmente, as danças e rituais sinistros que ela fazia durante a noite, trancada no quarto onde morava na própria maternidade e despida ao redor de velas acesas”.

E continuam as afirmações de que “Irmã Filomena tinha umas saídas estranhas. Quase sempre à meia-noite desaparecia da maternidade só voltando às primeiras horas da manhã. Comenta-se que ela se dirigia a tendas de macumba” e que a religiosa teria chegado a afirmar que “nada temia, nem bala, nem tiro ‘porque tenho alguém trabalhando para mim’”. Disse ainda um dos denunciante que não denunciou o contrabando à Polícia Federal por consideração à diretoria da maternidade que não sabia do contrabando. A reportagem finaliza dizendo que os funcionários, apesar de estarem acusando, disseram que ela era muito caridosa e tratava muito bem os pacientes.

No dia 16 de fevereiro de 1976, mais uma reportagem sobre o caso. Apesar de o título ser “confirmadas as denúncias de O Dia. Irmã Filomena vendia mesmo contrabando” a matéria não traz nada que confirme a veracidade. Aponta que uma funcionária teria ficado responsável pelo recebimento dos pagamentos que os funcionários ainda deviam e que a direção teria chamado o motorista que fez denúncias ao jornal e ameaçado de demissão. A reportagem diz que a direção “insiste em tentar desmentir as denúncias feitas por O Dia”; a tesoureira da maternidade continuava recebendo as prestações e retoma as acusações de que a Irmã Filomena mantinha relações com a macumba, que esta dançava e rebojava em frente às funcionárias da copa que diziam “não sei como a Irmã Filomena, tão gorda que é, consegue requebrar tanto” e que “entoava cânticos de macumba enquanto se rebojava”.²⁸³

Sem dúvida, um dos fatos que mais chama atenção nas denúncias, por seu caráter ambíguo, é o fato de Irmã Filomena ser acusada de praticar magia negra e frequentar terreiros de macumba. Podemos perceber que associar a freira a essas práticas, juntamente com as denúncias, conduz o leitor a acreditar que as denúncias são realmente verdadeiras e induz a pensar as religiões afro-brasileiras negativamente pelos termos magia negra/macumba/demônio. O que fica evidente na matéria é que irmã Filomena ocupava uma posição hierárquica relevante, que, por si só, já lhe conferia poder sobre seus denunciante. No entanto, a possível venda de produtos e as práticas de agiotagem mostram que a freira

²⁸³ Confirmadas denúncias de O Dia. Irmã Filomena vendia mesmo contrabando. **Jornal O DIA**, 16 de fevereiro de 1976.

possuía outros poderes fora da esfera administrativa, resultantes desses outros mecanismos, alheios às suas funções oficiais na maternidade e, talvez, tenha sido o combustível das denúncias.

Quando a matéria diz que “todo mundo andava perfumado na maternidade, porque podiam comprar facilmente os perfumes”, mostra que, de certa forma, as pessoas se beneficiavam da suposta comercialização das mercadorias, mostrando outra faceta que fica obscurecida pelas denúncias. Podemos observar que em torno da freira giram vários elementos que funcionavam como mecanismos de desqualificação de Irmã Filomena, não apenas por ser freira como também por ser mulher: agiota, contrabandista e macumbeira. A sua suposta ligação com a macumba a transforma em culpada e possuidora de um poder mágico, demoníaco, que povoa o imaginário social sobre essas práticas.

Caso ela realmente vendesse produtos, possivelmente os funcionários denunciadores possam ser clientes que não quisessem mais fazer os pagamentos ou mesmo, como diz a matéria, um dos inimigos que ela teria. Não é nosso objetivo aqui discorrer sobre a veracidade ou não do relatado na matéria, mas entender como o discurso empregado pelo jornal se apropria das denúncias dos funcionários e dos argumentos que esses utilizam para desqualificar a imagem da freira, associando-a com elementos negativos construídos sobre as religiões de matriz africana para todos os efeitos atestar sua culpa diante das acusações.

Eram comuns matérias jornalísticas da época tratarem as religiões de matriz africana em tom pejorativo, quase sempre associados a aspectos moralmente reprováveis como crimes, a loucura ou a homossexualidade. Um exemplo é a “história de amor” entre duas mulheres que ganhou a coluna policial que já, no título, mostra sob qual ótica os acontecimentos serão noticiados “MACUMBEIRA HOMOSSEXUAL RAPTOU AMANTE DO MEDUNA”:

O delegado Edvaldo Moura do 6 Distrito Policial, está investigando o rapto de Maria Dulcelina Vaz da Costa levada do Hospital Meduna, onde estava internada para tratamento médico. Está sendo acusada como autora do sequestro a macumbeira Ivanisia Carvalho, que segundo a irmã da moça raptada Maria das Graças Vaz da Costa, esteve no hospital no dia em que ela desapareceu. Para o Delegado Edvaldo Moura esta é uma das mais complicadas estórias que enfrentou. Antes Dulcelina e Ivanisia já estiveram envolvidas na Dops por questões de ciúmes e denuncia mútuas. Segundo denuncia de Maria das Graças, sua irmã foi parar no Meduna por questões dos nervos, pois vinha sendo perseguida pela macumbeira, que através de despachos e outros trabalhos de magia negra modificou a personalidade da irmã, a ponto dela abandonar a família, indo pra São Paulo. Para o delegado Edvaldo Moura trata-se de um caso de homossexualismo, pois Dulcelina a muito tempo era apaixonada por Ivanisia. Depois do rapto da moça surgiram denúncias de que a casa da macumbeira é antro de prostituição e tráfico de entorpecentes.²⁸⁴

²⁸⁴ MACUMBEIRA HOMOSSEXUAL RAPTA AMANTE DO MEDUNA- **Jornal O DIA**, 10 de janeiro de 1974.

Ao analisar o texto da notícia, observamos que a família de Dulcelina acreditava que Ivanisia havia feito trabalhos de macumba para mudar a personalidade da mesma, a ponto daquela ir embora pra São Paulo “abandonando a família”. A irmã de Dulcelina, talvez não aceitasse o fato de que ela pudesse amar Ivanisia e quisesse viver sua história com ela, justificando assim a homossexualidade da irmã como resultante de trabalhos de macumba. Segundo Birman,²⁸⁵ não se vê nas religiões de matriz africana algo que conduza à homossexualidade e que esse tipo de comentário é claramente anunciado por aqueles que não possuem uma vinculação mais estreita com a religião. Observamos, então, que o grande número de homossexuais que frequentam as religiões de matriz africana pode ser explicado pelo fato destas possuírem caráter universalizante, que acolhe a todos, não fazendo distinção de gênero, raça ou grupo social.

Ao final da matéria, podemos observar ainda que há uma tentativa maior de criminalização de Ivanisia, que, além de ser tachada de macumbeira, supostamente usaria sua residência como ponto de prostituição e venda de drogas. São adicionadas acusações que, em conjunto, agravam ainda mais a situação de marginalidade em que ela se encontra. Vemos que os sujeitos relatados na notícia são mulheres pobres, praticantes das religiões afro-brasileiras e homossexuais que ilustram e nos ajudam a compreender as dificuldades vivenciadas por esses segmentos no Piauí.

Algo que fica evidente nas reportagens sobre crimes ou a acusação de práticas ilegais envolvendo macumbeiros é o de as crenças possuírem certa “credibilidade” negativa. Não se questiona se macumba realmente faz ou não efeito, se existe ou não, pelo contrário, seus elementos são em alguns casos a causa do crime, como podemos observar na seguinte notícia:

PAI DE SANTO ACUSADO DE MATAR CRIANÇA. O pai de santo conhecido como mestre Elias, dono de um terreiro de macumba em Timon está sendo acusado pela mulher Francisca das Chagas Rodrigues, por ter receitado medicamentos e “banhos milagrosos” que prejudicaram o seu parto e provocaram a morte de seu filho. Francisca denunciou o macumbeiro na delegacia do 3º distrito, acrescentando que os banhos de “Quebra Barreira” e “Quebra cabeça” além de outras lavagens aceleraram seu parto, matando a criança. A delegacia do 3º distrito intimou o pai de santo a prestar esclarecimentos sobre a denúncia. Francisca disse que o mestre Elias receitou alguns “remédios de farmácia que também fizeram mal”. Francisca está sendo investigada pelo 3º DP acusada de haver matado o filho de recém nascido e jogado a criança no quintal de um vizinho na rua Desembargador Freitas. Entretanto a mulher alegou inocência dizendo que deu a luz a uma criança morta, em

²⁸⁵ BIRMAN, Patrícia. Identidade social e homossexualismo no candomblé. In: **Revista Religião e Sociedade**, agosto/1995, pp. 22-54.

decorrência dos “remédios” e “banhos” receitados por mestre Elias em seu terreiro de macumba.²⁸⁶

Dias depois, o jornal publica que “o Sr. Elias Pereira da Cruz, acusado de haver dado uma certa poção de beberagens para matar a criança de uma mulher grávida, prestou queixa à polícia” e compareceu pessoalmente à redação do jornal para desmentir as acusações. O tom da reportagem é completamente outro, a começar pelo título “Umbandista afirma que não matou criança”, onde os termos “macumbeiro” e “pai de santo” são empregados e impera uma postura séria na defesa de Mestre Elias. A reportagem afirma ainda que a tenda teria como secretário o sargento Antônio Bastos Bitencourt e que este estava “disposto a manter a moralidade da religião umbandista” e que a tenda não fornece “poções para provocar abortos ou parto.”²⁸⁷

Outro caso de destaque da Umbanda nas páginas policiais nos jornais piauienses na década de 1970 foi o assassinato de um Pai de Santo no interior do Piauí. A notícia foi a capa da edição do dia 31 de janeiro de 1974, e conta detalhes sobre o ocorrido:

Depois de muito apanhar com um cordão de São Francisco e de receber diariamente uma substancia ardente nos olhos, o débil mental Francisco Lira, que estava sendo submetido a tratamento de macumba, matou a golpes de picareta e depois sangrou o macumbeiro Antônio Fernandes e só não fez o mesmo com outras cinco pessoas porque elas fugiram apavoradas. O crime ocorreu em Cocal, em uma tenda de macumba que havia sido objeto de reclamações pelas famílias da cidade sobre a qual já havia ordens de fechamento pela Secretaria de Segurança e pelo delegado de Parnaíba, Genéz Moura Lima [...] Tudo começou quando a família de Francisco Lira procurou tratamento espírita para o débil mental que já veio duas vezes acorrentado para o Hospital Colônia em Teresina. O tratamento em Francisco consistia em três surras diárias com um cordão de São Francisco e depois os macumbeiros colocavam um pó ardente nos olhos do doente. Francisco estava dormindo na tenda de macumba juntamente com Antonio Fernandes e mais cinco macumbeiros. Francisco contou como matou o macumbeiro, da seguinte maneira, para o delegado. “Ele estava dormindo e eu peguei a picareta, dei uma lapada na cabeça dele, ele se mexeu, dei outra, ele se acalmou. Então eu fui na cozinha peguei uma faca e sangrei o homem. Depois saí pra matar os outros que estavam dormindo e eles fugiram.”²⁸⁸

O assassinato do Pai de Santo ganhou repercussão na imprensa, tanto pelo caráter violento do acontecimento, quanto pela natureza religiosa de seus protagonistas. A descrição do tratamento coloca em descrédito as curas realizadas por religiões afro-brasileiras, como a Umbanda, e há a tentativa de associar ao terreiro um ambiente de criminalidade, pois se enfatiza o fato de que supostamente a tenda já teria recebido denúncias dos vizinhos e seria

²⁸⁶ PAI DE SANTO ACUSADO DE MATAR CRIANÇA. **Jornal O DIA**, 7 de setembro de 1973.

²⁸⁷ UMBANDISTA AFIMA QUE NÃO MATOU CRIANÇA. **Jornal O DIA**, 11 de setembro de 1973.

²⁸⁸ LOUCO MATA MACUMBEIRO A GOLPES DE PICARETA. **Jornal O DIA**, 31 de janeiro de 1974.

fechada pela polícia. Sabemos que as denúncias contra terreiros tem motivações diversas que em sua maioria são pelo preconceito a esses cultos, como o som dos tambores, acarretado pelo imaginário hegemônico de demonização cristalizado na sociedade.

Como visto acima, as matérias jornalísticas envolvendo praticantes das religiões de matriz africana os caracterizam sempre como macumbeira, sendo a religião tratada como estigma e elemento desqualificador dos adeptos. Podemos observar que nas matérias em que as protagonistas são mulheres “macumbeiras”, estas são significadas a partir dos valores da sociedade patriarcal, machista e heterossexual; e religião é usada como instrumento de diminuição dessas mulheres, inclusive de suas funções cognitivas, para impor de forma severa os valores ideológicos socioculturais de tal sociedade, como podemos constatar:

O delegado Edvaldo Moura ainda não encontrou subsídios para saber se o soldado Luis da Policia Militar teve culpa na morte da mulher Rita da Silva, que o denunciou antes de morrer. Nas primeiras investigações o delegado apurou que o soldado nunca teve atrito com a mulher e acredita a autoridade que a mulher estava sugestionada por macumba. O delegado prossegue o inquérito.²⁸⁹

Nesse caso, mesmo a mulher tendo denunciado o marido antes de morrer, o delegado afirma não possuir subsídios o suficiente para incriminar o soldado por assassinato, pois, pelas investigações, o soldado nunca teria tido atritos com sua mulher. Percebemos o papel de subordinação e inferioridade pelo qual a mulher é vista a ponto de ser manipulada por trabalhos de macumba. Vemos também que há uma apropriação do imaginário relativo às religiões de matriz africana para justificar as atitudes de determinadas pessoas em determinadas situações, sempre atendendo as conveniências de quem produz o discurso, elaborando-o, nesse caso, de forma depreciativa e desqualificadora.

Em alguns momentos, foram descritas situações dramáticas envolvendo religiosos, como o caso do “espírita Valdemir”, suposto curandeiro que realizava feitiçarias no sul do Estado e que ganhou as páginas dos jornais após o prefeito de Gilbués, uma das cidades em que esteve, ter mandado um telegrama ao secretário de segurança pública denunciando que o delegado não tomava providências, pois o espírita realizaria cirurgias fazendo uso de três facas e algumas tesouras, não usando anestésias em seus procedimentos. Segundo o prefeito, o curandeiro teria causado a morte de uma mulher após tentar realizar um parto cesariano, citando também o caso de um idoso que sofria com problemas cardíacos e teve seu tórax completamente aberto na frente de dezenas de pessoas. O curandeiro teria pego o coração

²⁸⁹ CASO DA MACUMBA. **Jornal O DIA**, 26 de janeiro de 1974.

com as mãos, fazendo com que os expectadores, os que não desmaiaram, vissem-no bater fora do corpo.²⁹⁰

Dias depois outra reportagem informando que os conflitos entre o prefeito e o delegado que era acusado de apoiar o macumbeiro resultou na demissão do delegado. A reportagem relembra as acusações que pesam sobre o curandeiro/macumbeiro e acrescenta que o prefeito de Barreiras, cidade vizinha à Gilbués, declarou que o curandeiro estava preso na cadeia de Gilbués, mas que não fugia por que não queria, pois “ele abre o cadeado com a maior facilidade, como se fosse num passe de mágica e depois entrega pro carcereiro que novamente o recolhe ao xadrez.”²⁹¹

Em diversos momentos os jornais piauienses relatavam notícias sobre fechamentos de tendas após denúncias de terreiros que foram incendiados por causas desconhecidas; de macumbeiros que aterrorizavam cidades do interior ou de indivíduos macumbeiros que milagrosamente teriam sobrevivido a onze facadas entre outros acontecimentos. É notável em muitos desses casos a associação entre Umbanda/macumba e práticas religiosas afro-brasileiras, em geral, com a criminalidade apareçam de forma naturalizada, como se fosse algo inerente aos cultos e não como condutas de indivíduos que frequentassem os cultos.

²⁹⁰ Curandeiro provoca briga entre delegado e prefeito. **Jornal O DIA**, 11 de junho de 1976.

²⁹¹ MACUMBEIRO DEMITE DELEGADO (capa) e Na macumba a saída do delegado. **Jornal O DIA**, 17 de junho de 1976.

Considerações finais

As religiões afro-brasileiras no Piauí ainda representam uma fatia de nossa história que permanece pouco explorada. Vimos que, desde o período colonial, as terras piauienses serviram de palco para o desenvolvimento de cultos religiosos que se originaram do processo de mestiçagem de crenças em que participaram negros africanos, índios nativos, portugueses colonizadores e muito posteriormente os elementos do espiritismo kardecista francês.

Observou-se que o sertanejo piauiense teve sua formação social e folclórica povoada por ingredientes resultantes desse processo de mestiçagem que se diluiu nas crenças de vaqueiros, curandeiros e meizeros. Que as práticas religiosas no Piauí são semelhantes às realizadas em toda a região nordeste e que guarda muitos componentes das crenças maranhenses, fruto de troca e intercâmbio religioso entre os dois estados. Observou-se ainda que, no início do século XX, os cultos religiosos nativos eram identificados como encanteria e pajelança e que, a partir da década de 1950, passaram por um processo de umbandização resultante da maior popularização da Umbanda como religião.

Foi possível verificar que a popularização da Umbanda foi resultante do processo de institucionalização e legitimação pelo qual a religião passou, encabeçados por umbandistas letrados provenientes da classe média em ascensão, em sua maioria, de espiritismo kardecista. Os fatores que compuseram o processo de legitimação da Umbanda como religião passou, entre outras coisas, pela fundação de federações representativas e pela publicação de livros, revistas e panfletos que ajudou na divulgação dos preceitos da religião.

As federações de Umbanda representaram o momento em que a Umbanda passa a se organizar institucionalmente e usam a via corporativa inicialmente para conseguir com que cessassem as perseguições aos terreiros. No entanto, com o crescimento das federações, estas passaram a ser vistas como um curral eleitoral por excelência, pois reuniram uma camada da população que representava votos para aqueles que as mantivesse o controle sobre elas. Também foi comum a presença de militares de diversas patentes atuando nessas federações, desde os surgimentos das primeiras, a partir do final da década de 1930, durante as décadas de 1940 e 1950, e também com a implementação do golpe civil-militar de 1964

Mesmo com a criação das federações para, entre outras funções, representar e oferecer assistência jurídica aos umbandistas, elas não possuíam ainda autonomia para emitir a autorização para funcionamento dos terreiros que ficava a cargo das secretarias de segurança pública espalhadas pelo Brasil até a década de 1960. No Piauí, os registros dos terreiros em cartórios como pessoa jurídica e sua posterior publicação no Diário Oficial começaram em

1961, o que não impediu que os terreiros deixassem de sofrer perseguição policial, que só diminuiu a partir da década de 1970, quando a Federação piauiense ganhou maior autonomia.

Com relação ao fato das federações de Umbanda terem se transformado ao longo do tempo em curral eleitoral, o caso piauiense não fugiria a esse sentido, pois a criação da primeira federação de Umbanda do Piauí, a Federação Espírita Umbandista do Estado do Piauí (FEUEPI), posteriormente denominada de Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Piauí, em 1964, foi aos poucos passando de órgão de representação do segmento religioso a objeto de disputa política envolvendo dois grupos encabeçados, de um lado pelo vereador do MDB, José Soares de Albuquerque; e por outro, pelo sargento do exército e ligado a ARENA, Salim Freire e Silva. Essas disputas foram assistidas pela comunidade religiosa, muitas vezes apenas na condição de expectadores e não de participantes, se acirrando cada vez mais e atravessando toda a década de 1970. Foi possível observar e perceber, a partir da cobertura que a imprensa fez sobre os acontecimentos, como se davam as relações entre a Umbanda piauiense e os partidos políticos.

Os dois sujeitos dessa disputa política contribuíram de diversas maneiras para o processo de popularização da Umbanda e no constante crescimento da visibilidade que a religião alcançou ao logo desses anos. Para além das disputas políticas, outras faces da Umbanda puderam ser observadas, como a realização de festas públicas que atuaram nesse processo de visibilidade, pois proporcionou aos umbandistas a possibilidade de fazer com que os terreiros saíssem do “isolamento” de suas casas, onde, muitas vezes, as práticas eram silenciadas, e ganhassem as ruas com seus trajes, suas crenças, seus orixás e suas oferendas.

A face que relaciona Umbanda e criminalidade nos mostra que, mesmo com visibilidade e publicidade das práticas, permanecem os aspectos negativos aos quais essas crenças eram associadas, pois prevalece nos jornais a linguagem preconceituosa e pejorativa que tende a reproduzir o que ficou negativamente cristalizado no imaginário social: a “natural” ligação entre os cultos afro-brasileiros com a magia negra e o demônio. No entanto, não precisamos nos deslocar até a colônia, até o século XX, até a década de 1970, por exemplo, para percebermos o quanto o preconceito e a ignorância ainda imperam sobre as religiões afro-brasileiras.

REFERÊNCIAS

ALBERTI, Verena. Tradição Oral e história oral: proximidades e fronteiras. In: **História Oral**. v.8, n. 1, jan.- jun. 2005, pp. 17-18.

ALBUQUERQUE, José Soares de. Dados históricos da Umbanda Piauiense. In: CARIBÉ, Antônio Julio Lopes. **Obrigações para Oxóssi: Memórias Insólitas**. Salvador-BA. Imprensa Gráfica da Bahia, 1987, p.161.

ALBUQUERQUE, Wlamyra; FRAGA, Walter. **Uma história do negro no Brasil**. Salvador/Brasília: CEAO/Fundação Palmares, 2006.

ANDRADE, Mário de. Geografia Religiosa do Brasil. **Publicações Médicas**. São Paulo, ago. 1941.

ASSUNÇÃO, Luiz. Os mestres da Jurema. In: PRANDI, Reginaldo (org). **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

BARBARA, Rosamaria. **A dança das Aiabás: dança, corpo e cotidiano das mulheres de candomblé**. Tese (Doutorado em Sociologia). Programa de pós-graduação em Sociologia da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2002.

BARROS, A. E. A. **O PANTHEON ENCANTADO: Culturas e Heranças Étnicas na Formação de Identidade Maranhense (1937-65)**. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos). Programa Multidisciplinar de pós-graduação em estudos étnicos e africanos, CEAO /UFBA, 2007.

BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil**. 3 ed, São Paulo: Pioneira, 1989.

BIRMAN, Patrícia. **O que é Umbanda**. São Paulo: Abril Cultural/Brasiliense, 1985

BIRMAN, Patrícia. Registrado em Cartório, com firma reconhecida: a mediação política das federações de umbanda. In: *__et al.* **Umbanda e Política**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1985. (Cadernos do ISER,18). p. 87.

_____. Identidade social e homossexualismo no candomblé. In: **Revista Religião e Sociedade**, agosto/1995. pp. 22-54.

BROWN, Diana. Uma história da Umbanda no Rio. In: *__et al.* **Umbanda e Política**. Rio de Janeiro: Marco Zero. (Cadernos do ISER,18), 1985.

BURKE, Peter. **A escola dos Annales- 1929-1989**. São Paulo: Editora da UNESP, 1991.

CANTUÁRIO, Maria Zelma de Araújo Madeira. **A maternidade simbólica na religião afro-brasileira: aspectos socioculturais da mãe-de-santo na Umbanda em Fortaleza-Ceará**. Tese (Doutorado em Sociologia), 250 p. Programa de Pós-Graduação em Sociologia - Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2009.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 12 ed. São Paulo: Global, 2012.

CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano: Artes de Fazer**. [Trad. Ephraim Ferreira Alves]. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1998, p.172.

CONDURU, Roberto. Pérolas da liberdade: joalheria afro-brasileira. In: **Textos Escolhidos de Cultura e Arte Populares**. (Uerj), v. 10. n. 1, mai, 2013

DAIBERT, Robert. A religião dos Bantos: Novas leituras sobre o calundu colonial. In: **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v. 28, nº55, pp. 7-25, Janeiro-junho de 2015.

DEL PRIORE, Mary. **Do outro lado: A história do sobrenatural e do espiritismo**. São Paulo: Ed. Planeta, 2014.

Entrevista com Diana Brown. Disponível em:

<<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs3003200805.htm>> Acesso em 04 ago. 2016

FAÇANHA, Antônio Cardoso. **A evolução urbana de Teresina: agentes, processos e formas espaciais da cidade**. 1998. 234 f. Dissertação (Mestrado em Geografia). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1998.

FERRETI, Mundicarmo. **Desceu na Guma: o caboclo no Tambor de Mina**. São Luís: EDUFMA, 1996.

_____. Pajelança e cultos afro brasileiros em terreiros maranhenses. In: **R. Pós C. Sociais**, v. 08, nº 16, jul/dez de 2011, pp. 91-106.

_____. Terecô, a linha do Codó. In: PRANDI, Reginaldo (org). **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2011. pp. 59-73.

FERRETTI, M., SANTOS, Rosário. José Cupertino na religião afro do Maranhão. **Boletim da Comissão Maranhense de Folclore**. n. 20. São Luís, p. 20, ago. 2001.

FOUCAULT, M. **A vida dos homens infames**. In: FOUCAULT. **Estratégia, poder-saber**. Ditos e escritos IV. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

FREYRE, Gilberto. **Casa Grande &senzala**. 51. ed. São Paulo: Global, 2006.

FURUYA, Yoshiaki. Umbandização dos cultos populares na Amazônia: a integração ao Brasil? In: H. Nakamaki e A. P. Filho (orgs.). **Possessão e procissão: religiosidade popular no Brasil**. Osaka: National Museum of Ethnology, 1994.

GOMES NETA, Joana. **PARTIDOS E O REGIME AUTORITÁRIO MILITAR: uma análise da ARENA e do MDB no Piauí, 1964-1979**. Dissertação (Mestrado em Ciência Política). Programa de pós-graduação em Ciência Política. UFPI, 2014.

GRUZINSKI, Serge. **O pensamento mestiço**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.

ISAIA, A. C. Umbanda, intelectuais e nacionalismo no Brasil. **Fênix**. Uberlândia, v. 9, a. IX, n. 3, set.- dez. 2012, p. 1-19.

LANDES, Ruth. **A Cidade das Mulheres**. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

LIMA, Sabrina Verônica Gonçalves. **Ao som do tambor: o processo de institucionalização da Umbanda nas décadas de 1960/70 em Teresina**. Universidade Federal do Piauí. Teresina, 2013. Monografia.

LIMA, Solimar O. **FAZENDA: Pecuária, agricultura e trabalho no Piauí escravista (séc. XVII- séc. XIX)**. Teresina: Edufpi, 2016.

_____. **Braço Forte: Trabalho escravo nas Fazendas da Nação no Piauí (1822 – 1871)**. Passo Fundo: UPF, 2005.

_____. **Fiéis da Ancestralidade: Comunidades de Terreiros de Teresina**. Teresina: EDUFPI, 2014, pp.14-15.

LODY, Raul. **Candomblé: religião e resistência cultural**. São Paulo: Ática, 1987.

MAGGIE, Yvonne. **Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito**. 3 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2001.

MANDARINO, Ana Cristina de Sousa. **(Não) Deu na primeira página: macumba, loucura e criminalidade**. São Cristóvão: Editora UFS, Aracaju: Fundação Oviêdo Teixeira, 2007.

MAUÉS, R. H. e VILLACORTA, G. M. Pajelança e Encantaria Amazônica. In: PRANDI, Reginaldo (org). **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

MISSÃO DE PESQUISAS FOLCLÓRICAS. www.centrocultural.sp.gov.br

MONTE, M. L. As figuras do sagrado entre o público e o privado. In: História da Vida Privada no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, pp. 63-172.

MOTT, Luiz. **Inquisição no Piauí**. Jornal Diário do Povo, 1987.

_____. **Piauí Colonial: população, economia e sociedade**. Teresina: APL; Fundac; Detran, 2010.

_____. **Transgressões na calada da noite: um sabá de feitiçeras e demônios no Piauí colonial**. Textos de História, v.14, 2006.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. Tempo Social. **Rev. Sociol.** USP. S. Paulo, 5(1-2): 113-122, 1993, p. 114. (editado em nov. 1994).

OLIVEIRA, José Mota de. **Entre a Macumba e o Espiritismo: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda durante o Estado Novo**. 2007. 164fls. Dissertação (Mestrado em História Comparada). Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007.

OLIVEIRA, Marylu Alves. **A CRUZADA ANTIVERMELHA- DEMOCRACIA, DEUS E TERRA CONTRA A FORÇA COMUNISTA: representações, apropriações e práticas anticomunistas no Piauí na década de 1960**. Dissertação (Mestrado em História do Brasil). Programa de pós-graduação em História do Brasil, UFPI, 2008.

ORTIZ, Renato. **A Morte branca do feiticeiro negro**. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1999.

PALLARES-BURKE, M. L. G. **As muitas faces da história**. São Paulo, editora da UNESP, 2000.

PARÉS, Luis Nicolau (org). **Práticas religiosas na Costa da Mina**. Uma sistematização das fontes europeias pré-coloniais, 1600-1730. Disponível em < <http://www.costadamina.ufba.br/>>. Acesso em: 30 mai. 2016.

PARÉS, Luís Nicolau. **A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. Campinas, Ed. da Unicamp, 2006.

PRANDI, Reginaldo. A dança dos caboclos uma síntese do Brasil segundo os terreiros afro-brasileiros. <http://www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/dancacab.htm>.

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras nas Ciências Sociais: Uma conferência, uma bibliografia. In: **Revista de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**. BIB-ANPOCS, São Paulo, nº63, 1º semestre de 2007, p. 7-30.

_____. Pombagira e as faces inconfessadas do Brasil. In: **Herdeiras do Axé**. São Paulo: Hucitec, 1996. Pag. 139-164.

REIS, João José. Magia Jeje na Bahia: A Invasão do Calundu do Pasto da Cachoeira, 1785. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 8, n. 16, março/agosto, 1988.

RIO, João do (Paulo Barreto). **As religiões no Rio**. Editora Nova Aguilar: Coleção Biblioteca Manancial nº 47, 1976.

RIO, João do. **As religiões no Rio**. Editora Nova Aguilar: Coleção Biblioteca Manancial, n. 47, 1976.

RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros bahianos**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1935.

ROMERO, Mariza. **Inúteis e perigosos no Diário da Noite**. São Paulo: EDUC; FAPESP, 2011.

SANTIAGO JUNIOR, Francisco das C. F. **Imagens do Candomblé e da Umbanda: etnicidade e religião no cinema brasileiro nos anos 1970**. 2009. 356 f. Tese. (Doutorado em História). Universidade Federal Fluminense. Niterói/Teresina, 2009.

SCHWARCZ, Lilia. **Questões de Fronteira**. NOVOS ESTUDOS, n. 72 JULHO, 2005.

SILVA, Anaíza V. **O tambor das Flores: uma análise da Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Pará (1965-1975)**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de pós-graduação em Antropologia Social. Campinas, 1976.

SILVA, Carolina R. **O SABÁ DO SERTÃO: Feiticeiras, demônios e jesuítas no Piauí colonial (1750-58)**. Dissertação (Mestrado em História Social). Programa de pós-graduação em História Social. Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2013.

SILVA, Mairton C. **BATUQUE NA RUA DOS NEGROS: Escravidão e Polícia na Cidade de Teresina, século XIX**. Teresina: Edufpi, 2014.

SILVA, Mairton C. **Um caminho para o Estado do Brasil: Colonos, missionários, escravos e índios no tempo das conquistas do Estado do Maranhão e Piauí**. Tese (Doutorado em História), Programa de pós-graduação em História. Recife, UFPE, 2016.

SILVA, Pedro. **O Piauí no folclore**. Teresina: Fundac, 1988.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira**. 5 ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

SOARES, Stênio. “Anos da Chibata”: Perseguição aos cultos afro-pessoenses e o surgimento das federações. CAOS - **Revista Eletrônica de Ciências Sociais**. n.14, Setembro de 2009, pp. 134-155.

SOUZA, Laura de Mello e. As religiosidades como objeto da historiografia brasileira. In: **Tempo**. Rio de Janeiro, v. 6, n. 11, 2001, p. 251-254. Entrevista cedida a Ronaldo Vainfas.

SOUZA, Laura de Mello e. Revisitando o calundu. In: GORENSTEIN, Lina; CARNEIRO, Maria Luiza Tucci (orgs.). **Ensaio sobre a Intolerância: Inquisição, marranismo e anti-semitismo**. São Paulo: Humanitas, FAPESP, 2002, p. 295-320.

SOUZA, Laura de Mello. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

VAIFAS, R.; SOUZA, Marina de Mello. Catolização e poder no tempo do tráfico: o reino do Congo da conversão coroadada ao movimento antoniano, séculos XV-XVIII. In: **Tempo**. n.3, 6. 1998.

VELLOSO, Mônica P. **Os Intelectuais e a política cultural do Estado Novo**. Rio de Janeiro: CPDOC/ FGV, 1987.

VERGER, Pierre. **Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África**. [Trad. de Carlos Eugênio Marcondes de Moura]. São Paulo: EDUSP, 1999, [1 ed. 1957], pp. 78-79.

VERGER, Pierre. **Orixás**. Salvador: Corrupio, 1997.

OUTRAS FONTES:

JORNAIS

Jornal de Umbanda

NOVAS FILIADAS. **Jornal de Umbanda**. Outubro de 1954.

Jornal O DIA

Coluna Policial. **Jornal O DIA**. 12 de setembro de 1964.

UMBANDA. **Jornal O DIA**. 14 de janeiro de 1972

NOTA. **Jornal O DIA**, 19 jan. 1972.

DANÇANDO SOBRE FOGO FESTEJAM SÃO SEBASTIÃO. **Jornal O DIA**. 21 de janeiro de 1972.

FESTA da Umbanda para Iemanjá. **Jornal O DIA**. Teresina, 31 de dezembro de 1972/ 01 de janeiro de 1973.

Escândalo na maternidade”. **Jornal O DIA**. 8 de fevereiro de 1973 (capa do Jornal).

SALIM DESMENTE. **Jornal O DIA**. 18 fevereiro de 1973.

Essa campanha vai fechar as tendas espíritas ilegais. Jornal “O DIA”, 18 de fevereiro de 1973.

Irmã Filomena fazia contrabando e magia negra. **Jornal O DIA**. 8 de fevereiro de 1973.

Confirmadas denúncias de O Dia. Irmã Filomena vendia mesmo contrabando. **Jornal O DIA**, 16 de fevereiro de 1973

CONTRA A MACUMBA. **Jornal O DIA**. 30 de março de 1973.

PAI DE SANTO ACUSADO DE MATAR CRIANÇA. **Jornal O DIA**, 7 de setembro de 1973.

UMBANDISTA AFIMA QUE NÃO MATOU CRIANÇA. **Jornal O DIA**, 11 de setembro de 1973.

UMBANDA festeja Iemanjá. **Jornal O DIA**. Teresina, 25/26 de dezembro de 1973.

A festa para Iemanjá, **Jornal O DIA**. Teresina, 01-02 de janeiro de 1974.

UMBANDA PREPARA FESTA DE ÓXOSSI. **Jornal O DIA**, 9 de janeiro de 1974.

MACUMBEIRA HOMOSSEXUAL RAPTA AMANTE DO MEDUNA. **Jornal O DIA**, 10 de janeiro de 1974.

CASO DA MACUMBA. **Jornal O DIA**, 26 de janeiro de 1974.

LOUCO MATA MACUMBEIRO A GOLPES DE PICARETA. **Jornal O DIA**, 31 de janeiro de 1974.

SALIM DEIXA FEDERAÇÃO UMBANDISTA. “MANO ASSUME”. **Jornal O Dia**. 18 de dezembro de 1974.

VEREADOR DENUNCIA IRMÃO SALIM E PEDE SUA PRISÃO. **Jornal O DIA**, 8 de abril de 1975.

Umbanda do Piauí tem processo. **Jornal O DIA**, 20 de abril de 1976.

Curandeiro provoca briga entre delegado e prefeito. **Jornal O DIA**, 11 de junho de 1976.

MACUMBEIRO DEMITE DELEGADO (capa) e Na macumba a saída do delegado. **Jornal O DIA**, 17 de junho de 1976.

Guerra na Umbanda Dividida. **Jornal O DIA**. 27 de julho de 1976.

Política e Umbanda. **Jornal O DIA**, 22 de Janeiro de 1978.

Bruxo faz curas em Timon (CAPA). **Jornal O DIA**, 24/25 de agosto de 1980.

OS MILAGRES DE ARISTIDES: o babalorixá de Timon. **Jornal O DIA**, 24/25 de agosto de 1980.

JORNAL O ESTADO

Umbanda do Piauí está em pé de guerra. **Jornal O Estado**. 11 de abril de 1975.

ESTOURO NA UMBANDA DO PIAUÍ. **Jornal O ESTADO**. 13/14 de abril de 1975..

JORNAL A TRIBUNA

CORREIO UMBANDISTA. **Jornal A Tribuna**, 6/7 de abril de 1975.

DUAS CORRENTES HOJE NA FESTA DE IEMANJÁ. **Jornal A Tribuna**, 31 de Dezembro de 1975.

Correio Umbandista. **Jornal A Tribuna**, 8/9 de fevereiro de 1976.

Correio Umbandista. **Jornal A Tribuna**. 7/8 de março de 1976.

Correio Umbandista. **Jornal A Tribuna**. 14 e 15 de março de 1976.

Correio Umbandista. **Jornal A Tribuna**. 8/9 de fevereiro de 1976.

CORREIO UMBANDISTA. **Jornal A Tribuna**, 13/14 de junho de 1976.

CORREIO UMBANDISTA. **Jornal A Tribuna**, 25/26 de julho 1976.

Correio Umbandista. **Jornal A Tribuna**. 23 de março de 1976.

Correio Umbandista. **Jornal A Tribuna**, 8/9 de fevereiro de 1976.

ENTREVISTAS

SANTOS, Luiz. **Entrevista concedida à Sabrina Verônica Gonçalves Lima**. Teresina, 4 nov. de 2015.

DOCUMENTOS

REGISTRO. dos Estatutos da Federação Espírita Umbandista do Estado do Piauí. Cartório do 1. Ofício de Notas e Registros de Imóveis, Pessoas Jurídicas e Outros papeis, no livro A-04 sob n. 323. 11 abr. 1966.

Caderneta de anotações de Luís Saia. Disponível em:
www.centrocultural.sp.gov.br/caderneta_missao/Dock.swf.

Inquérito Policial - Acusado: Palmério de Albuquerque Melo, 13 de abril de 1966. Depósito do Judiciário, sem catalogação.

DIÁRIOS OFICIAIS

Diário Oficial nº 75, de 20 de outubro de 1961.

Diário Oficial nº 9, de 21 de fevereiro de 1961.

Diário Oficial nº 75, de 20 de outubro de 1961.

Diário Oficial nº 10, de 16 de fevereiro de 1962.

Diário Oficial nº 162, de 21/09/1962.

Diário Oficial nº 217, de 31 de dezembro de 1969.

Diário Oficial do Estado. nº. 236, 29 de dezembro de 1972.

Diário Oficial nº 83, de 4 de outubro de 1972. Ata da Reunião Extraordinária

Diário Oficial, nº 12, de 23 de janeiro de 1973.

Diário Oficial do Estado. nº 47, 22 de março de 1973.

Diário Oficial do Estado. nº 49, 26 de março de 1973.

Diário Oficial nº 170, de 15 de setembro de 1976.

ANEXOS

A HISTÓRIA DE ZÉLIO DE MORAES E O MITO FUNDADOR DA UMBANDA²⁹²

Zélio Fernandino de Moraes nasceu no dia 10 de abril de 1891, no distrito de Neves, município de São Gonçalo, Rio de Janeiro. Aos dezessete anos quando estava se preparando para servir as Forças Armadas, através da Marinha, aconteceu um fato curioso: começou a falar em tom manso e com um sotaque diferente da sua região, parecendo um senhor com bastante idade. A princípio, a família achou que houvesse algum distúrbio mental e o encaminhou ao seu tio, Dr. Epaminondas de Moraes, médico psiquiatra e diretor do Hospício da Vargem Grande. Após alguns dias de observação, e não encontrando os seus sintomas em nenhuma literatura médica, sugeriu à família que o encaminhassem a um padre para que fosse feito um ritual de exorcismo, pois desconfiava que o sobrinho estivesse possuído pelo demônio. Procuraram, então, também um padre da família, que, após fazer ritual de exorcismo não conseguiu nenhum resultado.

Tempos depois Zélio foi acometido por uma estranha paralisia, para o qual os médicos não conseguiram encontrar a cura. Passado algum tempo, num ato surpreendente Zélio ergueu-se do seu leito e declarou: “amanhã estarei curado”. No dia seguinte, começou a andar como se nada tivesse acontecido. Nenhum médico soube explicar como se deu a sua recuperação. Sua mãe, Leonor de Moraes, levou Zélio a uma curandeira chamada Cândida – figura conhecida na região onde morava e que incorporava o espírito de um preto-velho chamado Tio Antônio. A entidade recebeu o rapaz e fazendo suas rezas disse-lhe que possuía o fenômeno da mediunidade e que deveria trabalhar com a caridade.

O Pai de Zélio de Moraes, Joaquim Fernandino Costa, apesar de não frequentar nenhum centro espírita, era um adepto do espiritismo e mantinha o hábito da leitura da obra de Allan Kardec. No dia 15 de novembro de 1908, por sugestão de um amigo de seu pai, Zélio foi levado à Federação Espírita de Niterói. Na Federação, foram convidados pelo presidente daquela instituição, José de Souza, a sentarem-se à mesa. Logo em seguida, contrariando as normas do culto realizado, Zélio levantou-se e disse que ali faltava uma flor. Foi até o jardim apanhou uma rosa branca e colocou-a no centro da mesa na qual se realizava o trabalho.

²⁹² Retirado de OLIVEIRA, José Mota de. **Entre a Macumba e o Espiritismo: uma análise comparativa das estratégias de legitimação da Umbanda durante o Estado Novo**. 2007. 164fls. Trabalho de dissertação (Mestrado em História Comparada) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2007, pag. 160- 164.

Iniciou-se, então, uma estranha confusão no local, ele incorporou um espírito e, simultaneamente, diversos médiuns presentes apresentaram também incorporações de caboclos e preto-velhos.

Advertidos pelo dirigente do trabalho, a entidade incorporada no rapaz perguntou: “Porque repelem a presença dos citados espíritos, se nem sequer se dignaram a ouvir suas mensagens. Seria por causa de suas origens sociais e da cor?” Após um vidente ver a luz que o espírito irradiava retrucou: “Porque o irmão fala nestes termos, pretendendo que a direção aceite a manifestação de espíritos que, pelo grau de cultura que tiveram quando encarnados, são claramente atrasados? Por que fala deste modo, se estou vendo que me dirijo neste momento a um jesuíta e a sua veste branca reflete uma aura de luz? E qual o seu nome meu irmão?”

Ele responde: “Se julgam atrasados os espíritos de pretos e índios, devo dizer que amanhã estarei na casa deste aparelho, para dar início a um culto em que estes pretos e índios poderão dar sua mensagem e, assim, cumprir a missão que o Plano Espiritual lhes confiou. Será uma religião que falará aos humildes, simbolizando a igualdade que deve existir entre todos os irmãos, encarnados e desencarnados. E se querem saber meu nome que seja este: Caboclo das Sete Encruzilhadas, porque não haverá caminhos fechados para mim.” O vidente ainda perguntou: “Julga o irmão que alguém irá assistir a seu culto?” Novamente ele responde: “Colocarei uma condessa em cada colina que atuará como porta-voz, anunciando o culto que amanhã iniciarei.”

No dia 16 de novembro de 1908, na rua Floriano Peixoto 30, bairro de Neves, em São Gonçalo, Rio de Janeiro, estavam presentes os membros da Federação Espírita, parentes, amigos, vizinhos e do lado de fora uma multidão de desconhecidos. Pontualmente às 20 horas o Caboclo das Sete Encruzilhadas “desceu” e usando as seguintes palavras iniciou o culto: “Aqui inicia-se um novo culto em que os espíritos de pretos africanos, que haviam sido escravos e que ao desencarnar não encontram campo de ação nos remanescentes das seitas negras, já deturpadas e dirigidas quase que exclusivamente para os trabalhos de feitiçaria, e os índios nativos da nossa terra, poderão trabalhar em benefícios dos seus irmãos encarnados, qualquer que seja a cor, raça, credo ou posição social. A prática da caridade no sentido do amor fraterno, será a característica principal deste culto, que tem base no Evangelho de Jesus e como mestre supremo Cristo”.

Após estabelecer as normas que seriam utilizadas no culto e com sessões diárias, das 20:00 às 22:00 horas, determinou que os participantes deveriam estar vestidos de branco e o atendimento a todos seria gratuito. Disse também que estava nascendo uma nova religião e

que chamaria Umbanda. O grupo que acabara de ser fundado recebeu o nome de Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade e o Caboclo das Sete Encruzilhadas disse as seguintes palavras: “Assim como Maria acolhe em seus braços o filho, a tenda acolherá aos que a ela recorrerem nas horas de aflição, todas as entidades serão ouvidas, e nós aprenderemos com aqueles espíritos que souberem mais e ensinaremos aqueles que souberem menos e a nenhum viraremos as costas e nem diremos não, pois esta é a vontade do Pai.”

Nesse mesmo dia, incorporou um preto velho chamado Pai Antônio, aquele que, com fala mansa, foi confundido como loucura de seu aparelho e com palavras de muita sabedoria e humildade e com timidez aparente, recusava-se a sentar-se junto com os presentes à mesa dizendo as seguintes palavras: “Nêgo num senta não meu sinhô, nêgo fica aqui mesmo. Isso é coisa de sinhô branco e nêgo deve arrespeitá”. Após a insistência dos presentes ele argumenta: “Num carece preocupá, não. Nêgo fica no toco que é lugá di nêgo”. Assim, continuou dizendo outras palavras representando a sua humildade. Uma pessoa na reunião perguntou se ele sentia falta de alguma coisa que tinha deixado na terra e a resposta foi: “Minha caximba, nêgo qué o pito que deixou no toco. Manda mureque buscá”. Tal afirmativa deixou os presentes perplexos, os quais estavam presenciando a solicitação do primeiro elemento de trabalho para esta religião. Foi Pai Antônio também a primeira entidade a solicitar uma guia, até hoje usadas pelos membros da Tenda e carinhosamente chamada de “Guia de Pai Antônio”.

No outro dia formou-se verdadeira romaria em frente a casa da família Moraes. Cegos, paralíticos e médiuns que eram dados como loucos foram curados. A partir destes fatos redescobriu-se a Corrente Astral de Umbanda, na atualidade. Após algum tempo manifestou-se um espírito com o nome de Orixá Malé, este responsável por desmanchar trabalhos de baixa magia, espírito que, quando em demanda era agitado e sábio destruindo as energias malélicas dos que lhe procuravam.

Dez anos depois, em 1918, o Caboclo das Sete Encruzilhadas recebendo ordens do astral fundou sete tendas para a propagação da Umbanda, sendo elas as seguintes: Tenda Espírita Nossa Senhora da Guia; Tenda Espírita Nossa Senhora da Conceição; Tenda Espírita Santa Bárbara; Tenda Espírita São Pedro; Tenda Espírita Oxalá; Tenda Espírita São Jorge; Tenda Espírita São Jerônimo. As sete linhas que foram ditadas para a formação da Umbanda na época foram: Oxalá, Iemanjá, Ogum, Iansã, Xangô, Oxóssi e Exu.

Enquanto esteve encarnado, foram fundadas centenas de tendas a partir das acima já mencionadas. Zélio nunca usou a mediunidade como profissão, sempre trabalhou para sustentar sua família e para manter os templos que o Caboclo fundou, além das pessoas que se hospedavam em sua casa para os tratamentos espirituais, que segundo o que dizem parecia um

albergue. Por ordem do guia chefe nunca aceitou ajuda financeira, por mais que lhe tivessem oferecido. Seus rituais sempre foram simples. Sacrifícios de animais nunca foram permitidos.

Não utilizava atabaques ou quaisquer outros objetos e adereços. Os atabaques começaram a ser usados com o passar do tempo por algumas das Tendas fundadas pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas, mas a Tenda Nossa Senhora da Piedade não utiliza o instrumento em seu ritual até hoje, onde inclusive mantém as tradições praticadas por Zélio de Moraes. As guias usadas eram apenas as determinadas pelas entidades que se manifestavam. A preparação dos médiuns era feita através de banhos de ervas e do ritual do amaci, isto é, a lavagem de cabeça onde os filhos de Umbanda afinizam a ligação com a vibração dos seus guias.

Após 55 anos de atividade, Zélio entregou a direção dos trabalhos da Tenda Nossa Senhora da Piedade a suas filhas Zélia e Zilméia. Mais tarde, junto com sua esposa, Maria Isabel de Moraes, médium ativa da Tenda e aparelho do Caboclo Roxo, fundaram a Cabana de Pai Antônio no distrito de Boca do Mato, município de Cachoeira do Macacú, Rio de Janeiro. Eles dirigiram os trabalhos enquanto a saúde de Zélio permitiu. O médium faleceu aos 84 anos no dia 3 de outubro de 1975.