



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
CAMPUS SENADOR HELVÍDEO NUNES DE BARROS
CURSO DE LICENCIATURA PLENA EM HISTÓRIA

FRANCISCA DA SILVA MENESES

**ENTRE SANTOS E ORIXÁS: ritos e práticas religiosas na cidade de Picos,
nos anos 2013-2015.**

PICOS, PI

2016

FRANCISCA DA SILVA MENESES

**ENTRE SANTOS E ORIXÁS: ritos e práticas religiosas na cidade de Picos,
nos anos 2013-2015.**

Monografia apresentada ao Curso de Licenciatura
Plena em História, do Campus Senador Helvídeo
Nunes de Barros, da Universidade Federal do
Piauí, como requisito parcial para obtenção do
grau de Licenciada em História.

Orientador: Prof. Ms. Mairton Celestino da Silva

PICOS, PI

2016

FICHA CATALOGRÁFICA
Serviço de Processamento Técnico da Universidade Federal do Piauí
Biblioteca José Albano de Macêdo

M543e Meneses, Francisca da Silva

Entre santos e orixás: ritos e práticas religiosas na cidade de Picos nos anos 2013-2015 / Francisca da Silva Meneses. – 2016.

CD-ROM : il.; 4 ¾ pol. (98 f.)

Monografia(Licenciatura Plena em História)- Universidade Federal do Piauí., Picos, 2016.

Orientador: Prof. Me. Mairton Celestino da Silva

1.Sincretismo Religioso. 2.Discriminação Religiosa.
3.Umbanda-Picos. I. Título.

CDD 981.22

FRANCISCA DA SILVA MENESES

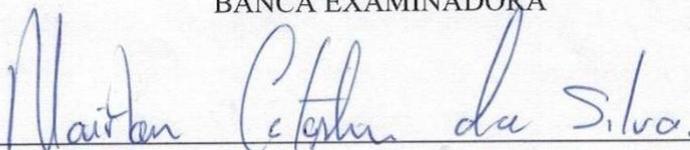
ENTRE SANTOS E ORIXÁS: ritos e práticas religiosas na cidade de Picos, nos anos de 2013-2015

Monografia apresentada ao Curso de Licenciatura Plena em História, do Campus Senador Helvídeo Nunes de Barros, da Universidade Federal do Piauí – UFPI, como requisito parcial para obtenção do grau de Licenciada em História.

Orientador: Prof. Ms. Mairton Celestino da Silva.

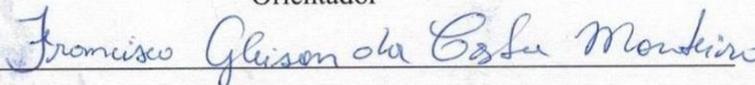
Aprovada em 04/03/16

BANCA EXAMINADORA



Prof. Ms. Mairton Celestino da Silva

Orientador



Prof. Ms. Francisco Gleison da Costa Monteiro

Examinador Interno

Prof. Ms. Paulo Fernando Mafra de Souza Júnior

Examinador Externo

Aos que se interessar pela temática e que, assim como eu, acreditam que o conhecimento é a forma mais eficaz de se combater o preconceito e promover a igualdade de raças, crenças e religiões.

Aos que se interessam pela temática e que, assim como eu, acreditam que o conhecimento é a forma mais eficaz de se combater o preconceito e promover a igualdade de raças, crenças e religiões.

AGRADECIMENTOS

Não foi fácil chegar até aqui. Nesta longa jornada, muitos risos, lágrimas, tristezas e alegrias marcaram a minha História. Por muitas vezes, tive que ser guerreira para superar as dificuldades e não desistir dos meus objetivos. Se hoje me considero vencedora, não posso deixar de demonstrar a minha gratidão às pessoas que muito contribuíram para a realização dessa conquista.

Agradeço primeiramente à Deus, que me fortalece a cada desafio enfrentado em minha jornada da vida. Pela força, luz e sabedoria que me deste nestes anos de estudo.

Realizo um sonho por meio de muito esforço e dedicação, é verdade, mas se não fosse o amor e a compreensão da minha família, especialmente minha mãe Maria e meus irmãos Diego e Patrícia, tudo seria bem mais difícil. Agradeço por compreenderem a minha ausência e partilharem dos meus objetivos.

Agradeço pelo carinho, a confiança e a força dos amigos que estiveram ao meu lado, não apenas durante esses anos de curso, mas no decorrer da vida. Sou grata a todos eles, mas de forma especial à Walton, Nádia e Mohana, meus amigos de curso, de vida, meus anjos, meus irmãos! Pessoas iluminadas que, incontáveis vezes, enxugaram as minhas lágrimas nos momentos de desânimo e acreditaram que eu seria capaz de realizar meus objetivos e sonhos. Enfim, agradeço pelos anos de amizade e respeito recíprocos.

Não posso deixar de agradecer pelo apoio, incentivo e compreensão dos meus colegas de trabalho, de forma especial as minhas queridas companheiras de profissão e as minhas “mães de coração” Tia Maria e Joaquina, amigas de todas as horas, sempre dispostas a me oferecer o ombro amigo nas horas mais difíceis. Sem vocês, minhas amigas, eu não chegaria onde cheguei, pois não teria forças para prosseguir, não fosse as palavras de apoio e estímulo de cada uma de vocês.

Aos diretores Geferson Sousa e Gilvanda Carvalho, além do corpo administrativo e pedagógico do CETI Marcos Parente, pela colaboração e paciência dispensadas a mim durante esses anos de curso, por acreditarem na minha vitória e compreenderem a minha ausência no trabalho. Por esses e outros motivos, somos mais do que colegas de profissão: somos a “família CETI Marcos Parente”!

A realização efetiva dessa pesquisa só foi possível graças ao auxílio, apoio e compreensão do professor-orientador Mairton Celestino da Silva, me orientando nos momentos em que necessitei de sua ajuda e fornecendo os meios necessários para realização deste trabalho. Sou muito grata pelas suas contribuições.

Agradeço, de forma especial, a todos os mestres com quem tive o prazer e a oportunidade de conviver durante esses anos de vida acadêmica. Os conhecimentos por estes transmitidos foram de suma importância na ampliação do saber, contribuindo assim para uma nova percepção de mundo e aperfeiçoamento das práticas pedagógicas por mim exercidas.

Por fim, e não menos importante, agradeço aos pais e mães de santo da região picoense e à comunidade umbandista com quem mantive contato, principais viabilizadores dessa pesquisa. Sou infinitamente grata a todos, não apenas por me auxiliarem na construção deste trabalho, mas, principalmente, por me acolherem, demonstrarem receptividade e boa vontade em todos os momentos em que precisei da colaboração destes. Enfim, a todos que direta ou indiretamente contribuíram para a minha (a nossa) vitória, o meu muito obrigado!!!!

A nossa religião é a única que não exclui. A religião de matriz africana, ela está de braços abertos para acolher o gay, a lésbica, o travesti, o trissexual, o pobre, o branco, o amarelo... o que nós queremos é o respeito.

(ASSUNÇÃO AGUIAR, 2015)

RESUMO

O presente trabalho se propõe a analisar as práticas religiosas afro-brasileiras na cidade de Picos-PI, mais especificamente a Umbanda, como religião resultante do sincretismo religioso brasileiro, dando enfoque principal às formas em que se manifesta a cultura umbandista nesta região, como ela é entendida pelos praticantes e pela sociedade picoense em geral, bem como ressaltar a importância das manifestações públicas da União Umbandista de Picos como formas de dar visibilidade às práticas culturais afro-brasileiras, visando a erradicação da discriminação religiosa por meio do conhecimento da sociedade civil acerca desta religião. Podemos também interpretar o engajamento social dos adeptos, notadamente pais e mães de santo, na busca pelo reconhecimento e legitimação da umbanda na região picoense. Para a realização desta pesquisa, procurou-se trabalhar, além de um levantamento bibliográfico e consultas a dados estatísticos do IBGE, com a metodologia da História Oral, imprescindível para a compreensão e possíveis interpretações acerca da história social da umbanda em Picos, a partir dos posicionamentos e memória dos entrevistados, o que contribuiu significativamente para se compreender a trajetória da religião umbandista nesta cidade.

Palavras-chave: Umbanda em Picos; sincretismo religioso; discriminação religiosa; pais/mães de santo; União Umbandista de Picos.

ABSTRACT

The present work if it proposes to analyze the Afro-Brazilian religious practices in the city of Picos-PI, more specifically the Umbanda, as religion resulting from the Brazilian religious sincretismo, giving main focus to the forms in that he/she shows the culture umbandista in this area, like her it is understood by the apprentices and for the society picoense in general, as well as to emphasize the importance of the public manifestations of the Union Umbandista of Picos as forms of giving visibility to the Afro-Brazilian cultural practices, seeking the eradication of the religious discrimination through the knowledge of the civil association concerning this religion. We can also interpret the followers' social engagement, especially parents and saint's mothers, in the search for the recognition and legitimation of the umbanda in the area picoense. For the accomplishment of this research, he/she tried to work, besides a bibliographical rising and consultations the statistical data of IBGE, with the methodology of the Oral History, indispensable for the understanding and possible interpretations concerning the social history of the umbanda in Picos, starting from the positionings and the interviewees' memory, what contributed significantly to understand the path of the religion umbandista in this city.

Keywords: Umbanda in Picos; religious sincretismo; religious discrimination; saint's parents/mothers; Union Umbandista of Picos.

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1: Alvará de licença para funcionamento	40
Imagem 2: I Caminhada Umbandista de Picos.....	47
Imagem 3: I Assembleia Geral da União Umbandista de Picos.....	50
Imagem 4: II Caminhada Umbandista de Picos	53
Imagem 5: Umbandistas da Tenda Espírita de Iemanjá	54
Imagem 6: Espaço dedicado ao culto dos exus e pombagiras na Tenda dos Orixás.....	62
Imagem 7: Espaço destinado à linha dos pretos-velhos	64
Imagem 8: Altar destinado às imagens de santos católicos.....	66
Imagem 9: Representação da guma na Tenda Espírita Santa Bárbara	69
Imagem 10: Tambores ou atabaques em um terreiro de umbanda picoense	70
Imagem 11: Linha dos caboclos	72
Imagem 12: Dona Joanira Silva em dia de celebração à linha do Oriente	75

LISTA DE TABELAS E MAPAS

Tabela 1: Tabela demonstrativa dos dados do Censo Demográfico 2010 para a região de Picos.....	44
Tabela 2: Levantamento sobre a quantidade de terreiros de umbanda em Picos	51
Mapa 1: Mapa da localização dos terreiros	55

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
1 A CONTRIBUIÇÃO DOS NEGROS AFRICANOS EM SOLO AMERICANO: TEORIAS, CULTURAS E RELIGIOSIDADES.....	17
1.1 Breve síntese da Diáspora Africana no Brasil e dos debates historiográficos acerca da interpretação da cultura afro-americana	17
1.2 Sincretismo religioso: o nascimento de uma religião afro-brasileira	26
1.3 A Umbanda e o <i>mito de formação</i> da religião.....	31
2 DA REPRESSÃO À ACEITAÇÃO: ORIGEM E LUTAS DOS UMBANDISTAS EM PICOS NA ATUALIDADE	38
2.1 Primeiras manifestações da Umbanda na cidade.....	38
2.2 Umbanda em Picos: uma discrepância de dados	42
2.3 Sobre os terreiros: números quantitativos e localização.....	51
3 DO TERREIRO À RUA: MANIFESTAÇÕES PÚBLICAS COMO FORMA DE RESISTÊNCIA CULTURAL RELIGIOSA	58
3.1 Uma visita aos terreiros: organização e práticas religiosas	58
3.1.1 Culto aos exus: o “lado negro” da Umbanda.....	58
3.1.2 As imagens, os rituais, a guma e os atabaques: elementos indispensáveis nas manifestações religiosas umbandistas	63
3.2 Pais de santo: vida religiosa e o desafio na consolidação da Umbanda em Picos.....	70
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	83
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	86
ANEXOS.....	92

INTRODUÇÃO

O interesse em estudar a umbanda em Picos-PI partiu de um episódio ocorrido no ambiente profissional, algo que seria corriqueiro no cotidiano escolar, mas que, dadas as circunstâncias e os personagens envolvidos, transformou-se em um desafio para mim enquanto estudante de História, a quem atribuo a responsabilidade de desconstruir velhos (pre)conceitos e levar aos meus alunos o conhecimento acerca da diversidade cultural existente em nosso país, bem como a importância de cada elemento que o constitui.

Certo dia na instituição de ensino em que trabalho, fui informada sobre uma discussão entre um aluno e um professor, que teria se iniciado durante a aula e terminado na sala do diretor. Segundo os informantes do acontecido, a divergência teria começado quando, em sua aula, o professor utilizou o termo “macumbeiro” de forma pejorativa ao se referir aos umbandistas; no entanto, entre os estudantes, havia um deles que é praticante da religião. O mesmo sentiu-se discriminado e, após discutir com o professor, levou o caso aos diretores da escola. Após uma longa reunião entre os envolvidos, o professor se retratou com o aluno, assumindo o seu erro e pedindo-lhe desculpas. Porém, apesar de tudo “resolvido”, veio-me a reflexão: será que este fato ocorrido mudou a opinião do professor? Será que ele próprio, enquanto mediador do conhecimento, não deveria ser responsável pela função de estimular o respeito às diferenças, ao invés de incitar os alunos a atitudes preconceituosas?

Partindo da premissa, a escolha da temática se deve, primeiramente, pelo desejo pessoal de analisar as vivências dos umbandistas em Picos-PI por meio das práticas culturais exercidas nesta cidade, bem como entender de que forma as manifestações religiosas da cultura afro-brasileira são percebidas pela sociedade picoense, dando ênfase na discriminação e invisibilidade ainda percebidos em relação às práticas umbandistas na região, ressaltando a importância da União Umbandista de Picos na legitimação da religião na cidade.

O número insuficiente de trabalhos voltados para essa temática na cidade de Picos também influenciou na decisão, pois acho que pesquisas assim contribuem para a ampliação e conhecimento acerca do significado das religiões afro-brasileiras no contexto brasileiro, uma vez que “cada realidade cultural tem sua lógica interna, a qual devemos procurar conhecer

para que façam sentido as suas práticas, costumes, concepções e as transformações pelas quais estas passam” (SANTOS, 1994, p. 08)¹.

Dessa maneira, buscaremos compreender de que forma as manifestações religiosas vivenciadas no cotidiano picoense contribuem para a formação identitária e afirmação da diversidade cultural na cidade de Picos. Definimos o recorte temporal segundo o nosso objeto de estudo, que é analisar as práticas religiosas afro-brasileiras na contemporaneidade, no intuito de conhecer as diferentes formas de representação da umbanda na região, bem como compreender de que forma elas são entendidas, tanto pela própria comunidade umbandista quanto pela sociedade picoense em geral. Portanto, delimitamos nosso recorte nos anos 2013 a 2015; no entanto, a discussão pode retroceder no tempo para fins de possibilitar um maior entendimento do leitor a respeito da temática trabalhada.

Para a construção dessa pesquisa, utilizamos os métodos e procedimentos da História Oral, uma vez que não se encontram (ou raramente se encontram) fontes escritas sobre a origem e disseminação das práticas umbandistas na cidade, mas também pela importância em se analisar o passado histórico por meio das vivências, sentimentos e emoções presentes na memória dos entrevistados, pois, assim como afirma Freitas²,

Na reconstrução do passado, a linguagem auditiva que se baseia essencialmente no uso da voz, exercerá um papel fundamental. Pois é como discurso que a memória evidencia todo um sistema de símbolos e convenções produzidos e utilizados socialmente. Além disso, a voz é um elemento em si mesmo. Suas variações dão sentido ao texto transmitido, transforma-o, dando-lhe, muitas vezes, um significado além do que foi meramente dito. (FREITAS, 2002, p. 27)

No entanto, vale ressaltar que as análises feitas aos depoimentos concedidos foram, na medida do possível, com o objetivo de encontrar significados a partir da memória dos depoentes e da forma como estes se posicionam no decorrer da entrevista, ao retornarem às lembranças de vivências passadas. De acordo com Portelli³

O realmente importante é não ser a memória apenas um depositário passivo de fatos, mas também um processo ativo de criação de significações. Assim, a utilidade específica das fontes orais para o historiador repousa não tanto em suas habilidades de preservar o passado quanto nas muitas mudanças

¹ SANTOS, José Luiz dos. **O que é cultura**. 14.ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

² FREITAS, Sônia Maria de. **História Oral: procedimentos e possibilidades**. São Paulo: Humanitas/FELCH/USP, 2002.

³ PORTELLI, Alessandro. **O que faz a história oral diferente**. Projeto História, São Paulo, n° 14, fev. 1997.

forjadas pela memória. Estas modificações revelam o esforço dos narradores em buscar sentido no passado e dar forma às suas vidas, e colocar a entrevista e a narração em seu contexto histórico. (PORTELLI, 1997, p. 33)

Como fontes orais, utilizamos os depoimentos prestados por alguns pais e mães de santo da região, tais como a senhora Lindarice Maria de Castro (Tenda São Jorge), Baldoíno Silva (Tenda Caboclo Tupinambá), Joanira Maria da Silva (Tenda Espírita de Iemanjá), Maria do Socorro do Nascimento (Tenda Santa Bárbara) e Cícero Alves Feitosa (Tenda dos Orixás). A história oral contada a partir de uma multiplicidade de pontos de vista nos ajuda a compreender o objeto de estudo por meio das várias interpretações de seus sujeitos. Assim,

A História Oral possibilita novas versões da História ao dar voz aos múltiplos e diferentes narradores. Este tipo de projeto propicia sobretudo fazer da História uma atividade mais democrática, a cargo das próprias comunidades, já que permite produzir história a partir das próprias palavras daqueles que vivenciaram e participaram de um determinado período, através de suas referências e também do seu imaginário. O método da História Oral possibilita o registro das reminiscências das memórias individuais, a reinterpretação do passado, enfim, uma história alternativa à história oficial. (FREITAS, 2002, p. 53).

Esta assertiva de Sônia Freitas sobre a importância da história oral como forma alternativa para a compreensão dos fatos históricos é também enfatizada por Michael Pollak⁴, ao relatar que “ao privilegiar a análise dos excluídos, dos marginalizados e das minorias, a história oral ressaltou a importância de memórias subterrâneas que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à ‘Memória oficial’, no caso a memória nacional.” (POLLAK, 1989, p. 02).

Além do recurso da oralidade, utilizamos como suporte teórico-metodológico as análises aos censos populacionais do IBGE, referentes às práticas religiosas em Picos-PI, aliados a um levantamento bibliográfico sobre a herança cultural dos povos africanos em solo americano, bem como do processo de hibridação religiosa ocorrido em solo brasileiro.

O trabalho monográfico encontra-se estruturado em três capítulos. No primeiro, discorro sobre a diáspora africana no Brasil, responsável pelo sincretismo cultural presente neste solo, além de trazer o debate acadêmico em torno das principais correntes teóricas sobre a interpretação da cultura afro-americana, por meio do levantamento bibliográfico aos principais defensores de cada vertente interpretativa, tais como Sidney Mintz e Richard Price

⁴ POLLAK, Michael. **Memória, esquecimento, silêncio**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n.3, 1989, p. 3-15.

(2003), Nicolau Parés (2005), John Thornton (2004), Robert Slenes (1991; 2009), Serge Gruzinski (2003), Paul Gilroy (2001), dentre outros que versam sobre a mesma temática. Posteriormente, será discutido o processo de sincretismo religioso ocorrido no território brasileiro, enfatizando as teorias de sincretismo/ africanização/reafricanização discutidos no meio acadêmico. Ainda neste capítulo, tecerei algumas considerações sobre o surgimento das religiões afro-brasileiras e a propagação do *mito de origem* que permeia o “nascimento” da Umbanda enquanto religião.

No segundo capítulo, parto praticamente para o meu objeto de estudo, onde busco analisar a umbanda em Picos sob dois prismas: em primeiro, o surgimento das manifestações religiosas na cidade, levando em consideração a intensa repressão sofrida pelos umbandistas e a perpetuação do estereótipo negativo atribuído à religião ao longo das décadas; no segundo, a análise a dados estatísticos do censo populacional do IBGE, do ano de 2010, que, comparados à realidade vivenciada nos terreiros, demonstram a discriminação religiosa como responsável pelo grande número de praticantes de umbanda oficialmente não se declararem adeptos da religião. Em outro momento, serão apresentadas a localização e quantidade de terreiros cadastrados na cidade, reforçando a discrepância entre os dados estatísticos e o último levantamento dos terreiros da região, demonstrando assim a disseminação dos terreiros e difusão da umbanda na região picoense.

No terceiro e último capítulo, busco apresentar as formas de organização e práticas religiosas da umbanda em Picos, ressaltando as especificidades de cada terreiro estudado. Posteriormente, serão analisados os significados em torno da construção ideológica demonizada de algumas entidades dentro do panteão religioso umbandista, além da apresentação e reflexão em torno dos elementos indispensáveis nos rituais de umbanda, tais como as imagens, os atabaques, a guma e os cânticos proferidos nas cerimônias religiosas. Encerrando o capítulo, analiso a vida religiosa dos pais/mães de santo entrevistados, bem como a sua importância enquanto difusores da cultura afro-brasileira em Picos, além de analisar as manifestações públicas, tais como o dia da umbanda, a participação no desfile de 07 de setembro e a Caminhada Umbandista de Picos como movimentos de resistência e de afirmação e consolidação da religião umbandista em Picos.

Por fim, espero que a leitura deste trabalho auxilie o leitor na compreensão das formas de articulação da umbanda em Picos na atualidade, bem como seja responsável pelo interesse na realização de futuras pesquisas na área, como forma de contribuir para a desconstrução dos preconceitos ainda existentes na sociedade picoense, ampliando a discussão e trazendo novas

reflexões à pesquisa aqui iniciada, pois “entendido assim, o estudo da cultura contribui no combate a preconceitos, oferecendo uma plataforma firme para o respeito e a dignidade nas relações humanas”. (SANTOS, 1994, p. 08-09).

1 A CONTRIBUIÇÃO DOS NEGROS AFRICANOS EM SOLO AMERICANO: TEORIAS, CULTURAS E RELIGIOSIDADES

1.1 Breve síntese da Diáspora Africana no Brasil e dos debates historiográficos acerca da interpretação da cultura afro-americana

A diáspora africana proveniente do tráfico de escravos entre os séculos XVI e XIX foi responsável pelo transporte forçado de cerca de 12 milhões de africanos para o continente americano. O Brasil figura nas estatísticas como um dos principais países a participar do tráfico de escravos vindos de algumas regiões da África, notadamente da região centro-ocidental do país, sendo os portos do Rio de Janeiro e da Bahia responsáveis por um número de viagens escravistas superior aos portos europeus, até mesmo ao de Lisboa⁵. A África Centro-Occidental foi responsável pela exportação do maior contingente de mão de obra escrava para as Américas. O número de cativos transportados para o Brasil supera o de todos os outros países do continente americano, segundo os registros oficiais das embarcações, isto sem contar os milhares de escravos que entraram no país de forma ilegal (cerca de 700 mil pessoas traficadas). No auge do tráfico de escravos no Atlântico, cerca de 80 mil africanos eram transportados anualmente para as Américas, sendo que a maior parte dos escravos africanos era proveniente de algumas regiões da África Central, tais como o Congo e Angola. Apenas dos portos de Angola, foram embarcados anualmente 18 mil africanos, já no início do século XIX⁶.

O negro africano, trazido para as Américas (especialmente para o solo brasileiro, tendo em vista que este foi o país que mais importou escravos durante o período colonial) para trabalhar forçosamente nos engenhos e posteriormente na extração do ouro, além das demais funções a ele atribuídas, teve fundamental importância para a formação da nação brasileira, não apenas pela miscigenação originária de nossa raça ou pela força física utilizada para alavancar a economia do país. A herança africana deixou-nos um legado cultural fortemente marcado na religiosidade, musicalidade, gestos e ritmos que evidenciam a presença africana enraizada na cultura brasileira. Contudo, para compreendermos a importância da cultura

⁵ Para dados mais detalhados sobre as estimativas do tráfico de escravos para o continente americano, ver <http://www.slavevoyages.org>. Acesso em novembro de 2015.

⁶ KLEIN, Herbert S. A África à época do tráfico de escravos no Atlântico. In: _____. **O Tráfico de Escravos no Atlântico**. Ribeirão Preto: FUNPEC, 2006.

africana na formação das sociedades americanas, precisamos retroceder no tempo para que façamos uma análise do modo como o negro e sua cultura foram interpretados ao longo dos séculos.

Em meados do século XIX, o desenvolvimento das ciências naturais influenciaram os estudos históricos e antropológicos, onde se criara, aos moldes das teorias evolutivas darwinianas, escalas evolutivas da humanidade, numa ordem de classificação das “espécies” humanas. Dentro dessa visão positivista do século XIX, podemos citar o antropólogo Edward Tylor como principal defensor das teorias da evolução humana⁷. Para Tylor, a cultura é vista sob a forma de estágios evolutivos da vida humana, onde as sociedades ditas primitivas são caracterizadas pelos ritos, construção de mitos e práticas de sacrifícios consideradas atrasadas. Tais raças humanas seriam inferiores naquele modelo eurocêntrico, que tinha como estágio mais desenvolvido, mais civilizado, o padrão da raça europeia. Dessa forma, podemos analisar a maneira com que se construiu historicamente o conceito de selvageria atribuído às raças inferiores, no qual podemos situar as culturas africanas sob tal perspectiva de análise, nos estudos antropológicos do século XIX.

Em estudo sistemático e positivista sobre cultura e aproximando- a das ciências naturais, Tylor acreditava poder extrair dela leis universais que justificassem a escala evolutiva vista na vertical, na qual as raças inferiores alcançariam, através da evolução, atingir o grau de civilidade dos homens brancos. Dessa forma,

Mesmo quando se procura comparar as hordas **bárbaras** com as nações **civilizadas**, não se pode deixar de notar como item após item das **raças primitivas** é encontrado sob formas pouco ou mesmo nada alteradas, em circunstâncias de uso análogas entre as **raças mais desenvolvidas**. (grifos meus. TYLOR, 1958)

É portanto nessa análise feita ao contexto histórico do século XIX que percebemos as características culturais africanas e nativas sendo suprimidas e negligenciadas, tendo em vista o modelo positivista de interpretação da cultura humana. O século posterior, no entanto, foi marcado pela desconstrução do evolucionismo cultural das raças humanas, pautado principalmente na antropologia interpretativa de Clifford Geertz⁸, opondo-se à teoria evolucionista proposta por Tylor e inaugurando um novo conceito sobre cultura, vista agora em termos plurais, onde cada sociedade produz a sua própria cultura e seus meios de interação

⁷ Ver TYLOR, sir Edward Burnett. **The Science of Culture**. Primitive Culture, Parte I, New York, Harpor & Row, 1958.

⁸ Ver GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: **A interpretação das Culturas**. 1.ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008. p 03-20.

e comunicação dentro e fora de suas comunidades. Assumindo a heterogeneidade das culturas, Geertz propõe o fim dos estereótipos culturais, de supervalorização de uma cultura em detrimento da outra, considerada inferior.

Além de uma abrangente discussão acerca da pluralidade cultural, o século XX também foi palco de profundas mudanças no quadro político e social dos países, influenciados pela eclosão dos movimentos sociais e pelos debates em torno das questões raciais. Nesse ínterim, as questões políticas e sociais sobre a escravidão ganham corpo no meio acadêmico. Nesse contexto, vários antropólogos, sociólogos e historiadores se debruçaram sobre os estudos de uma (re)criação da cultura de indivíduos africanos nas Américas. Destas análises, surgiram duas vertentes que tratam de formas distintas a concepção sobre o passado escravista dos africanos no continente americano.

O debate acalorado versa entre correntes explicativas em torno das origens da cultura negra em solo americano, nas quais se destacam o modelo denominado afrocêntrico e o da criouliização, que serão discutidos com maior ênfase no decorrer deste capítulo. Em meio a discussões e produções historiográficas, afrocentristas e crioulistas buscam, embasados em estudos históricos ou pesquisas de cunho antropológico, refletir sobre as condições dos escravos nas Américas e até que ponto esses grupos conseguiram manter viva a estrutura basilar gestada em sua terra natal e transportada para o continente americano, ou se a travessia atlântica causou nos negros um impacto cultural tão grande a ponto de haver a necessidade de se forjar uma nova identidade, caracterizada pelo processo de criouliização, onde se misturam elementos das culturas europeia, indígena e africana na constituição de uma nova sociedade.

Partindo propriamente para a análise dos modelos explicativos, o termo criouliização nasce da afirmação do surgimento de sociedades crioulas nas Américas. Tais sociedades eram fruto da interação e mistura de escravos, ex-escravos, índios e europeus no continente americano. O conceito sobre criouliização foi cunhado pelos antropólogos Sidney Mintz e Richard Price quando lançam, em 1973, o livro a respeito da constituição das sociedades africanas em solo americano⁹, reforçando a teoria que concebe a escravidão africana nas Américas como responsável pelo esfacelamento das estruturas sociais e culturais das sociedades negras neste território. Em *O nascimento da cultura afro-americana*, Mintz e Price afirmam que a unidade africana só se desenvolveu nas Américas quando esses sujeitos

⁹ MINTZ, Sidney W; PRICE, Richard. **O nascimento da cultura afro-americana**: uma perspectiva antropológica. Rio de Janeiro; Pallas: Universidade Cândido Mendes, 2003.

forjaram a criação de uma nova identidade, a partir das novas condições de vida impostas no Novo Mundo.

Dessa forma, os escravos assumem o papel de sujeitos históricos responsáveis pela criação e manutenção de novas instituições, valores e formas culturais estabelecidas no continente americano. Apesar de os autores serem acusados pelos afrocentristas, como Paul Lovejoy, de negar a herança cultural africana trazida pelos escravos, Mintz e Price reconhecem a importância de um núcleo cultural comum aos povos trazidos às Américas, apesar da heterogeneidade dos grupos. No entanto, afirmam que tais estruturas culturais não tiveram condições humanas e materiais para que pudessem ser reconstruídas nas Américas.

Assim, os escravos africanos tiveram que criar instituições que correspondessem às necessidades cotidianas, conforme as condições limitadas pelo sistema escravista. A dominação europeia impôs aos escravos práticas culturais estrangeiras que foram gradativamente gerando novas tradições entre as comunidades africanas. Em termos linguísticos, a criação de uma língua comum, o pídjín, possibilitou a comunicação entre senhores e escravos e deu origem à língua crioula, onde sua expansão lexical era gestada por meio de gerações. Tal mecanismo evidenciava o surgimento de novas instituições regidas pela vida nas colônias.

De acordo com a perspectiva crioulista, os recém-chegados às Américas eram provenientes dos mais diversos grupos étnicos africanos, com culturas, crenças e valores distintos, enquanto que os colonizadores europeus partilhavam uma cultura de certa forma mais homogênea que a dos africanos. Segundo o ensaio de Mintz e Price sobre o nascimento de uma cultura africana recriada nas Américas, os diversos grupos culturais africanos desembarcados no continente americano passaram por um processo de transformação estrutural para poder se adaptar ao novo contexto social, culturalmente diferente dos contextos africanos vivenciados por eles. Segundo a vertente crioulista, a gestação dessa nova cultura se dava a partir do processo de captura e da interação dos grupos nos portos de embarque. A respeito da rapidez com que o processo de crioulição é trabalhado por Mintz e Price, Nicolau Parés¹⁰ analisa as críticas lançadas ao ensaio dos antropólogos. Segundo Parés

Para eles (Mintz e Price), a gênese da cultura “crioula” se deu de forma quase automática a partir do encontro interétnico africano ocorrido já nos entrepostos das rotas do tráfico. Porém foi apenas com a criação de novas

¹⁰ PARÉS, Luís Nicolau. **O processo de crioulição no Recôncavo Baiano (1750-1800)**. Afro-Ásia, Salvador: UFBA, n. 33, 2005. p 87-132.

instituições sociais nas colônias, que as culturas afro-americanas se constituíram como tal, gerando novas práticas e identidades coletivas. Cabe notar, no entanto, que a formação de instituições não é um processo necessariamente rápido. (PARÉS, 2005, p. 89)

Neste ponto, Nicolau Parés faz referência aos apontamentos de Paul Lovejoy ao criticar o modelo de criouliização rápida argumentada por Mintz e Price. Lovejoy propõe um modelo de criouliização gradual e por estágios, tendo em vista as particularidades e os contextos sociais de cada processo. No artigo sobre a criouliização no recôncavo baiano, Nicolau Parés aponta as duas vertentes necessárias para se compreender o hibridismo dessas relações no Novo Mundo. Segundo Parés, a criouliização cultural e a criouliização demográfica foram fatores preponderantes para o desenvolvimento de sociedades crioulas nas Américas, o que reforça a teoria de Lovejoy de que o processo de criouliização se deu de maneiras distintas e de diferentes formas, em dadas circunstâncias, momentos e lugares. Dessa forma, Parés conclui que “o que emerge dessa análise é uma criouliização que vai além de um mero processo gradual e aponta para a necessidade de um modelo que poderíamos chamar de oscilatório ou pendular.” (PARÉS, 2005, p. 92). Para o autor, este modelo seria o mais adequado para se entender a realidade da criouliização baiana.

O modelo explicativo proposto por Mintz e Price provocou contradições no campo historiográfico, principalmente entre os estudiosos da vertente afrocêntrica. Segundo estes, mesmo com todos os traumas sofridos na travessia atlântica, a memória africana resistiria, o que nos leva a pensar uma cultura transportada da África para a América. As teorias afrocêntricas são embasadas nas permanências culturais existentes entre os povos africanos no período colonial. John Thornton¹¹ e Robert Slenes¹², defensores do afrocentrismo, afirmam que eram nos quilombos onde se reproduziam os modos africanos. A percepção dos elementos provenientes da cultura africana na sociedade colonial poderiam ser assimilados aos mesmos praticados nas regiões da África originárias dos povos escravizados, como os angolas, minas, jês, dentre tantos outros, por meio de estudos antropológicos e etnográficos de alguns pesquisadores.

¹¹ Ver THORNTON, John K. **A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400-1800**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

¹² Ver SLENES, Robert W. “*Malungu Ngoma Vem*”: **África encoberta e descoberta no Brasil**. Revista USP, 12 (1991-2); SLENES, Robert W. A grande greve do crânio do Tucuxi: espíritos das águas centro-africanas e identidade escrava no início do século XIX no Rio de Janeiro. In: HEYWOOD, Linda M. (Org.) **Diáspora negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2009.

Opondo-se à crença da inexistência de um passado negro nas Américas, os afrocentristas afirmam que o povo africano é constituído originalmente por complexos sistemas religiosos, políticos e sociais e que a diversidade encontrada nas Américas apenas reforçou o carácter heterogêneo da cultura africana sem, contudo, perderem o fio condutor de suas origens. Se a escravidão e opressão vivenciadas pelos diversos grupos étnicos não permitiram o transporte de forma integral desses sistemas africanos, em contrapartida, não foram capazes de destruir as maneiras de pensar e sentir desses povos¹³.

Ao passo que Mintz e Price afirmam ser a heterogeneidade dos grupos africanos no Novo Mundo o fator crucial para a necessidade da criação de novas instituições comuns que os constituíssem enquanto comunidades, Thornton, em seus estudos¹⁴, afirma que os grupos de escravos africanos seriam culturalmente mais homogêneos do que Mintz e Price imaginaram. Embora os afrocentristas afirmarem ser a África um grande “caldeirão cultural”, os mesmos sempre buscam uma unidade dentro da multiplicidade de crenças e valores, fator que viabilizaria a sobrevivência de forma intacta e substancial da cultura africana transportada para as Américas. Para Thornton, a crioulização não foi algo novo, constituído nas Américas; tal processo tem suas origens no próprio continente africano, onde os escravos já estavam habituados à hibridação cultural e ao sincretismo afro-europeu¹⁵.

Em 2003, Richard Price lança o artigo *O Milagre da Crioulização: Retrospectiva*, como resposta às críticas recebidas pela obra produzida juntamente com Sidney Mintz. O próprio título deste ensaio ironiza a forma hostil com que sua obra fora tratada pelos teóricos do afrocentrismo. Tendo como ponto de partida a maneira como a obra foi recebida no meio acadêmico, Price faz um estudo bibliográfico acerca da temática das sociedades negras no continente americano, trazendo reflexões e questionamentos para fundamentar o modelo proposto em sua obra. Ao realizar um balanço historiográfico sobre a escravidão atlântica, Price analisa os trabalhos dos historiadores norte-americanos que, embora critiquem a

¹³ O documentário produzido por Renato Barbieri acerca das permanências culturais dos africanos no continente americano exemplifica a teoria de culturas transportadas defendidas por Thornton, Slenes e Sweet. Para maior entendimento sobre a temática, ver AYALA, Albina C; BARBIERI, Renato. **Atlântico Negro: na rota dos orixás**. Documentário. Duração 54 minutos. Brasília, DF. Itaú Cultural, 1998.

¹⁴ THORNTON, John K. **A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400-1800**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

¹⁵ O processo de hibridação cultural a que John Thornton se refere se baseia no catolicismo africano constituído no reino do Congo, no século XV. Para maior compreensão acerca das interações culturais e o desenvolvimento de uma religião de carácter híbrido ocorridos no continente africano, ver SOUZA, Marina de Mello e. **Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de rei Congo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

vertente teórica da criouliização, em suas produções, se aproximam muito do modelo por ele estabelecido. Nesse artigo, Price faz uma análise densa sobre os apontamentos de John Thornton referentes à obra produzida por Mintz e Price. Segundo o autor, Thornton aponta elementos comuns à teoria de criouliização ao analisar os africanos em seu continente. No entanto, ao analisá-los nas Américas, o discurso se distancia. A posição defendida por Luís Nicolau Parés também seria aceita por Price neste artigo posterior ao ensaio que fizera com Sidney Mintz. Porém, tal afirmativa seria omitida pelos estudiosos da perspectiva afrocêntrica.

Fazendo uma revisão historiográfica, Price, neste artigo, retoma alguns pontos críticos de sua obra e utiliza o posicionamento de autores como Parés, Berlin, Trouillot, dentre outros para afirmar que a criouliização ocorreu de formas distintas e variadas nas regiões da América do norte, dependendo do contexto histórico de cada espaço. Ainda segundo o autor, “as particularidades históricas são importantes, e a velocidade, o ritmo e a natureza da criouliização diferiram”¹⁶, rompendo com o paradigma da generalização imposta pelo modelo afrocêntrico. Deste embate entre teorias, ambas buscam analisar a formação da cultura por meio do contato com sujeitos distintos. Porém, enquanto os afrocentristas têm um profundo conhecimento da África e um reduzido conhecimento da América, os defensores da criouliização teriam um grande entendimento da América e uma visão limitada em relação à heterogeneidade cultural presente no continente africano¹⁷. Apesar dessa divergência de interpretações, os autores trabalhados nesta escrita não partem de um mito de origem, pois a finalidade de ambas as teorias é compreender como a cultura é gestada a partir do contato.

No meio acadêmico, outras teorias recentes têm se destacado e contribuído para endossar as discussões em torno da formação da cultura afro-americana. Na contemporaneidade, muitas são as vertentes interpretativas que buscam compreender a dinamicidade cultural entre os povos. Como vimos, as produções de Nicolau Parés e de Ira Berlin propõem um modelo oscilatório entre as teorias afrocentristas e americanistas, onde, em dados contextos e circunstâncias, haveria dois processos culturais: num primeiro, o movimento que levaria o africano a criouliizar-se, dadas as condições impostas no Novo Mundo; em um segundo momento, poderia ocorrer o movimento inverso, onde haveria a possibilidade de “africanização” desse crioulo, tendo em vista aspectos como a

¹⁶ Price, Richard. **O Milagre da Criouliização**: retrospectiva. Estudos Afro-Asiáticos, ano 25, nº3, 2003, p. 398.

¹⁷ Ver CRAEMER, Willy de; VANSINA, Jan. **Movimentos Religiosos na África Central**: um estudo teórico. Texto traduzido.

homogeneidade étnica e peso demográfico dos novos africanos capazes de interferir nas estruturas da cultura crioula local, provocando um movimento de (re)africanização. Assim, Parés conclui que

Crioulização e africanização, portanto, devem ser entendidas como categorias interdependentes, imbricadas uma na outra: a africanização só podia dar-se num contexto já crioulo, enquanto a criouloização só tem sentido como transformação de formas africanas. O Candomblé é um bom exemplo dessa ambiguidade, pois pode ser duplamente interpretado como um fenômeno emblemático do processo de criouloização, enquanto síntese interafricana (e até africana e europeia, se consideramos a influência do Catolicismo) e, ao mesmo tempo, como uma expressão da resistência à aculturação europeia e, portanto, como uma forma de africanização da sociedade colonial. (PARÉS, 2005, p. 94)

Dessa forma, o que podemos inferir dos debates mais recentes em torno da cultura africano-americana, mais especificamente do posicionamento intermediário de Parés e Berlin a respeito da discussão historiográfica entre as duas teorias é que tanto as situações de criouldade quanto as de africanidade teriam encontrado condições de se desenvolverem, conforme contextos espaciais e temporais específicos e particulares¹⁸. Portanto, a dinâmica criouloização/ africanização seria muito mais complexa do que um simples processo de sincretismo cultural.

Como foi dito anteriormente, a historiografia suscita outros modelos interpretativos, novas teorias que versam sobre a temática das culturas afro-americanas apresentam novas possibilidades de se compreender a gestação dessas culturas. Vertentes teóricas mais recentes, tais como a mestiçagem cultural partem do pressuposto de que a cultura não foi formada na América, mas a partir das interações entre os povos em todo o globo. Seguindo essa linha de raciocínio, Serge Gruzinsk, em sua obra *O historiador, o macaco e a centaura: a "história cultural" no novo milênio*¹⁹ defende o modelo de culturas conectadas, onde as misturas de culturas aconteceriam independentemente dos locais de origem dos sujeitos, pois elas se originariam a partir do encontro, da interação entre os povos do planeta, a partir do processo de ocidentalização. Nessa perspectiva, Serge Gruzinsk afirma que todas as culturas são por essência misturadas.

¹⁸ Ver também MARCUSSI, Alexandre Almeida. **Ambiguidades do conceito de criouloização entre a teoria e a empiria**. ANPUH- XXV Simpósio Nacional de História. Fortaleza, 2009.

¹⁹ GRUZINSKI, Serge. **O historiador, o macaco e a centaura: a "história cultural" no novo milênio**. Estud. av. vol.17 no.49 São Paulo Sept./Dec. 2003.

De forma semelhante ao modelo de mestiçagem, Paul Gilroy(2001) defende uma desterritorialização de referências culturais. De acordo com tal premissa, não haveria uma cultura fixa, estática, e o surgimento desta independeria das espacialidades, mas da interação dos povos em todo o globo terrestre. Em *O Atlântico Negro*, Gilroy defende que a cultura gestada pelos africanos durante a diáspora é fruto do amplo sistema de comunicação e trocas culturais que envolveu os países em contato durante o comércio transatlântico, e não uma cultura essencialmente africana ou americana. Dessa forma, a identidade étnica e racial não estaria atrelada à territorialidade, mas a ideia de liberdade que nasce a partir do contato entre os povos e o surgimento da consciência, responsáveis pela formação das estruturas do mundo moderno.

Mediante as diversas teorias explicativas expostas aqui, percebemos que a África Atlântica²⁰ é uma temática amplamente discutida entre os historiadores na atualidade, tendo em vista que as relações mantidas durante as atividades comerciais foram responsáveis pela circulação de ideias entre os diversos povos, propiciando a difusão do conhecimento e o desenvolvimento das sociedades e novas culturas. O empenho das correntes teóricas está no entendimento de quando e de que forma se deu o processo de sincretismo cultural dos povos, analisado a partir dos contatos mantidos no comércio transatlântico. A imbricação das culturas trouxe novos elementos culturais presentes em diversos âmbitos das sociedades. Dentre tantos aspectos em que o hibridismo se manifesta, trataremos especificamente do campo religioso, onde estão presentes características marcantes da fusão dessas culturas, expressas nas religiões que mesclam elementos de matriz africana aos de origem nativa e europeia.

1.2 Sincretismo²¹ religioso: o nascimento de uma religião afro-brasileira

²⁰ Termo utilizado pelos historiadores na contemporaneidade para expressar o estudo de uma África conectada à América, Ásia, Europa e Oceania, partindo da afirmativa de que as culturas se conectam por meio de experiências entre os povos que transitam no Atlântico. Essa circulação de ideias e culturas, portanto, está para além de territórios pré-definidos.

²¹ Para muitos autores, o termo sincretismo vem sendo substituído por multiculturalismo devido à conotação de duplo e negativo sentido atribuído à expressão ao longo das produções acadêmicas. É importante ressaltar que a substituição desses termos se dá não apenas no tocante ao aspecto religioso, como também aos demais aspectos que envolvem a fusão de culturas distintas. Para maior entendimento, ver FERRETTI, Sérgio F. Multiculturalismo e Sincretismo. In: MOREIRA, A. S; OLIVEIRA, I. D. **O futuro das religiões na sociedade global uma perspectiva multicultural**. São Paulo; Paulinas/UCG, 2008, p. 37-50. FERRETTI, Sérgio F. **Notas sobre o sincretismo religioso no Brasil**- modelos, limitações, possibilidades. Tempo, Rio de Janeiro, nº11, p.13-26.

O comércio transatlântico, como já foi exposto, foi responsável não apenas pelo transporte de mercadorias, mas principalmente pela circulação de pessoas, de ideias, de culturas. O Atlântico, portanto, seria apenas uma metáfora para se explicar a gestação da cultura no ocidente. As trocas estabelecidas no Atlântico promoveram a aproximação dos indivíduos e suas culturas, possibilitando novas experiências e disseminação de ideias. Dentre as trocas culturais presentes na história atlântica, a religiosa tem um significado marcante no processo de ocidentalização, tendo em vista a contribuição das manifestações religiosas de matriz africana notórias na formação de religiosidades populares.

O universo religioso africano apresenta uma diversidade cultural não estática, fundamentada numa visão simbólico-religiosa dos valores e crenças adotados por cada comunidade local. A heterogeneidade religiosa dos povos africanos foi o fator preponderante para se entender a assimilação de elementos culturais do catolicismo europeu, quando da chegada dos portugueses ao reino do Congo, em meados do século XV²². Uma característica peculiar da religião africana é a incorporação de novos elementos como forma de fortalecer a cultura desses povos. Dessas relações entre africanos e europeus, os elementos culturais do catolicismo europeu levado pelos missionários portugueses eram assimilados pelas comunidades africanas, sem que estes perdessem os traços originais de sua religião. Como afirma Souza a respeito do contato entre portugueses e africanos

Como do encontro das duas religiões (europeia e africana), dos seus sacerdotes e seguidores, nasceu o que vem sendo chamado de cristianismo africano, que aceita vários elementos do cristianismo e combina de forma dinâmica as diferentes cosmologias. (SOUZA, 2002, p 67)

Dessa assertiva podemos extrair duas conclusões: a primeira, a de que o processo de hibridação cultural com o catolicismo europeu haveria se dado no continente africano antes mesmo do tráfico escravo transatlântico; segundo, o hibridismo só reforça a introdução de elementos de culturas estrangeiras sendo adaptadas e reinterpretadas no universo religioso africano. Tal proposta vai de encontro às teorias de perspectiva afrocêntrica de Thornton e James Sweet²³, onde afirmam que a incorporação de novos elementos é algo característico dos povos da África Centro-Occidental e que só reforçaria a religiosidade africana, desfazendo o

²² Ver SOUZA, Marina de Mello e. **Reis negros no Brasil escravista**: história da festa de coroação de rei Congo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

²³ SWEET, James H. A adivinhação africana no contexto da Diáspora. In: _____. **Recriar África**. Lisboa: Edições 70 LDA, 2007.

caráter de uma cultura genuinamente nova formada a partir do sincretismo cultural, proposto pelo modelo crioulista de Mintz e Price. Souza endossa o modelo afrocentrista ao relatar que

Considerando que desde o século XVI missionários católicos viviam entre povos da região do antigo reino do Congo e de Angola, onde se desenvolveram formas africanas de catolicismo e houve a incorporação de objetos do culto cristão às religiões tradicionais, percebemos que as mestiçagens culturais nas quais o catolicismo é o elemento dominante podiam estar em curso antes da escravização e da travessia do Atlântico. (SOUZA, 2002, p 145)²⁴

Partindo propriamente para o contexto americano, os teóricos da vertente afrocentrista como Sweet, Slenes, Thornton, dentre outros, afirmam que a diversidade religiosa que existia na África fora reforçada nas Américas, pois tanto lá quanto aqui existem diferenças culturais entre os povos. Para embasar a ideia de reprodução dos modos africanos, Sweet (2007) faz referência aos rituais de adivinhação praticados na Bahia nos séculos XVII e XVIII como idênticos aos praticados na África Central no mesmo período, onde as estruturas ritualísticas permaneceram inalteradas, embora sofressem uma adaptação ao meio social escravista. Além das formas de resistência físicas, os povos africanos que vieram escravizados encontraram na religião e nos elementos culturais uma forma simbólica de manter enraizados os vínculos com a terra natal. Embora reprimidos, os negros teriam perpetuado suas crenças e tradições ao longo dos séculos no seio das sociedades coloniais- muitas vezes repudiados-, adaptando-as ao meio ou associando elementos de outras culturas, mas sempre preservando as estruturas de origem africana²⁵.

Em contrapartida, crioulistas afirmam o hibridismo cultural como resultante da gestação de uma nova cultura no continente americano. O sincretismo religioso seria, portanto, fruto das condições impostas no Novo Mundo e não uma prática costumeira de povos africanos. Segundo Mintz e Price(2003)

Todos os escravos devem ter-se descoberto aceitando, ainda que por necessidade, inúmeras práticas culturais “estrangeiras”, o que terá implicado uma reformulação gradativa de seus próprios modos tradicionais de fazer muitas coisas [...] Uma “cultura”, nesses termos, fica intimamente ligada aos contextos sociais em que são vivenciados e percebidos os laços afetivos. Com a destruição desses laços, a “bagagem cultural” de cada indivíduo sofre uma transformação fenomenológica, até que a criação de novas estruturas

²⁴ SOUZA, Marina de Mello e. **Catolicismo Negro no Brasil: santos e minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural.** Afro-Ásia, Salvador: UFBA, n°28, p. 125-146, 2002.

²⁵ Sobre tradições de povos africanos no contexto americano, bem como a herança rítmica e ritualística presentes no Novo Mundo, ver também ANTONACCI, Maria Antonieta. **Memórias ancoradas em corpos negros.** São Paulo: Educ, 2013.

institucionais permita a refabricação do conteúdo, baseado no passado- e muito distante dele. (MINTZ E PRICE, 2003, p 71)

Analisando especificamente o processo de hibridismo cultural brasileiro, devemos ter em mente que a própria formação do país surgiu a partir do contato entre povos de diferentes culturas. Dentre elas, a cultura de origem europeia e dominante se sobressaiu, sendo o sincretismo brasileiro negado durante muito tempo, mas que atualmente começa a ser pensado e problematizado, ganhando notoriedade no meio acadêmico e objeto de estudo de antropólogos e historiadores. No campo dos estudos afro-brasileiros, Nina Rodrigues foi um dos primeiros a trabalhar com aspectos da cultura de matriz africana enraizadas na sociedade brasileira. No entanto, Rodrigues segue uma linha evolucionista dominante à sua época, na qual se baseia na crença da incapacidade física “das raças inferiores para as elevadas abstrações do monoteísmo” (RODRIGUES apud FERRETTI, 1995, p 42). Hoje, os conceitos e pontos de vista defendidos por Nina Rodrigues foram superados, tendo em vista suas teorias de inferioridade cultural e racial não mais aceitos na contemporaneidade. No entanto, a historiografia o considera como pioneiro no campo de estudos sobre sincretismo, embora ele próprio nunca tenha utilizado esse termo em suas escritas, dando preferência a expressões como “ilusão da catequese”.

Posterior aos estudos de Nina Rodrigues, Arthur Ramos, seguindo a vertente teórica culturalista, foi o primeiro a analisar os mecanismos do sincretismo religioso por etapas de aculturação dos povos negros. Nesse viés culturalista, Ramos define o sincretismo como sendo o resultado harmonioso do contato entre culturas e um dos resultados do processo de aculturação. Os estudos de Arthur Ramos teve pouca aceitação no campo historiográfico, principalmente no tocante à definição de sincretismo pois, como vimos anteriormente, correntes teóricas atuais buscam entendê-lo enquanto forma de resistência cultural que se dá num contexto de perdas, assimilações e trocas culturais, contrariando as trocas harmoniosas defendidas por Ramos. No decorrer das décadas anteriores, outros autores se debruçaram nos estudos sobre religiosidade e sincretismo afro-brasileiro, no entanto, suas produções ainda apresentavam características do positivismo e superioridade cultural presentes na época. Ao realizar uma revisão bibliográfica acerca dos estudos referentes ao sincretismo religioso, Ferretti²⁶ traz correntes de pensamento que versam sobre tais temáticas, dando o seu posicionamento em torno do dualismo sincretismo/pureza que permeiam os debates sobre as

²⁶ FERRETTI, Sérgio F. Revisão da Literatura sobre Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro. In: _____ . **Repensando o Sincretismo**. São Paulo/São Luís: EDUSP/FAPEMA, 1995.

religiões afro-brasileiras. Sobre as discussões acadêmicas no campo religioso brasileiro, Ferretti afirma ser mito a ideia de pureza africana defendida por alguns teóricos dessa corrente. Assim, Ferretti argumenta que

A ideia de pureza religiosa como vemos é um *mito* que alguns adeptos procuram vivenciar no Candomblé e que estudiosos procuram evidenciar. Este ideal de pureza é de fato mais um mito que influencia a realidade religiosa. No passado, foi acentuado por intelectuais, e apesar das críticas que recebe, retorna hoje no processo de reafricanização e de dessincretização. (FERRETTI, 1995, p.71)

A partir desta afirmação, podemos asseverar que o autor se baseia na corrente teórica que afirma o sincretismo como elemento fundante das religiões afro-brasileiras, uma vez que o autor parte da premissa de que todas as religiões são sincréticas. A pluralidade e a mistura são características da realidade brasileira, onde em nossa sociedade o sincretismo é um aspecto bastante discutido, principalmente em termos religiosos e mais especificamente no tocante às religiões afro-brasileiras, motivo pois da criação de diversas vertentes teóricas que visam explicar o processo de sincretismo religioso brasileiro. Em relação às religiões de matriz africana no Brasil, existe uma dicotomia entre correntes de pensamento que versam sobre sincretismo/(re)africanização, buscando assim analisar os elementos caracterizadores para se definir uma cultura religiosa como híbrida ou “pura”²⁷. De todo modo, “o sincretismo está muito presente na religiosidade popular e nas religiões afro-brasileiras, como forma de relacionar as tradições africanas e católicas” (FERRETTI [?], p 25).

Quando se fala em religiões afro-brasileiras, o termo sincretismo é discutido no meio acadêmico por vertentes teóricas que buscam uma revisão bibliográfica acerca da constituição dessas religiões. Ferretti, em obra sobre o sincretismo religioso brasileiro, traz a escrita de autores que buscam desmitificar a construção de religiosidades a partir do processo de sincretismo, quando esse termo indica mistura de culturas. Nessa perspectiva, para alguns estudiosos como Roger Bastide, a assimilação dos cultos negros ao catolicismo não representava necessariamente uma mistura, visto que tais autores, defensores do reafricanismo, afirmam que tais religiosidades mantinham substancialmente as suas estruturas basilares separadas.

²⁷ Ver FERRETTI, Sérgio F. **Notas sobre o sincretismo religioso no Brasil**- modelos, limitações, possibilidades. Tempo, Rio de Janeiro, nº11, p.13-26.

Se no passado houve, por coerção do sistema escravista, a necessidade de sincretização dos sistemas culturais, mais recentemente, e mais precisamente a partir da década de 1960, quando se dá a universalização do Candomblé enquanto religião oficial, é percebido um movimento de reafirmação, onde se inicia um processo de desvinculação dos elementos do catolicismo e reafirmação de elementos ritualísticos de matriz africana presentes no Candomblé. Este movimento é concebido no meio acadêmico como processo de dessincretização e vem ganhando cada vez mais espaço nas temáticas referentes às religiões afro-brasileiras.

Tratando mais especificamente sobre as religiosidades no contexto piauiense, percebemos que a religião cristã esteve presente desde os primórdios da chegada dos portugueses em terras brasileiras, sendo amplamente difundida nos primeiros séculos de colonização. Assim como nas demais capitânicas, o cristianismo esteve intimamente relacionado à constituição dos municípios piauienses, uma vez que os primeiros núcleos populacionais foram formados a partir da edificação das capelas dedicadas aos santos cristãos. Dessa forma a cidade de Picos, tendo o seu marco inicial datado em meados do século XVIII, também apresenta o forte catolicismo singular no período colonial como elemento propulsor na constituição e fundação do município. Assim, os resquícios de uma sociedade alicerçada na religiosidade católica permeiam os dias atuais, sendo perceptíveis nas tradições religiosas como as missas, novenas, festejos da padroeira e dos bairros da cidade, bem como em outras celebrações do calendário cristão, onde é possível presenciar a aglomeração de centenas de devotos expressando a sua fé por meio das penitências e pagamento de promessas, credences e costumes religiosos tão frequentes na sociedade picoense.

A fé dos devotos se embasa na crença de que “para muitos moradores, o desenvolvimento de Picos em todos os seus setores se deu graças à invocação de Nossa Senhora dos Remédios e da fé de sua população às graças recebidas ao longo da história de construção da cidade” (VARÃO, 2007, p.35)²⁸. A forte religiosidade apontada por Varão é também ressaltada por Albano (2011)²⁹, ao inferir sobre a perpetuação dos insígnios religiosos pelos sertanejos no decorrer dos séculos. Segundo a autora,

[...]a região sofreu profunda influência religiosa. Junte-se a isso o fato de serem os primeiros povoadores convictamente católicos, no sentido de acreditarem em Deus e seus designos, venerarem imagens, construiram

²⁸ VARÃO, Maria Goreth de Sousa. **Picos: histórias que as famílias contam**. Teresina: EDUFPI, 2007.

²⁹ ALBANO, Maria da Conceição Silva; SILVA, Albano. **Picos nas anotações de Ozildo Albano**. Picos: Brito, 2011.

capelas, darem esmolas, enfim, procuravam fazer tudo o que preceituava a Santa Igreja Católica Apostólica Romana. (ALBANO e SILVA, 2011, p. 28)

No entanto, apesar de o catolicismo ainda está muito presente na vida religiosa dos picoenses, outras religiões vêm ganhando espaço na região, propiciando a adesão de grande parcela da população. Católicos, evangélicos, espíritas e umbandistas, dentre outros, compõem atualmente a diversidade religiosa na cidade de Picos, embora esses dois últimos não representem estatisticamente um grande número³⁰. É nesse contexto de diversidade religiosa crescente na cidade que analisaremos as formas expressivas de manifestação religiosa da Umbanda em Picos-PI, bem como as dificuldades encontradas pelos adeptos picoenses na disseminação da religião umbandista nesta cidade. Porém, antes de adentrarmos especificamente sobre a Umbanda no contexto picoense, se faz necessário alguns esclarecimentos acerca do “surgimento” desta religião, suas características e mecanismos estruturais.

1.3 A Umbanda e o mito de formação da religião

Nas religiões africanas é comum a possessão dos indivíduos por entidades sobrenaturais. Ao chegarem às Américas, as práticas dos cultos religiosos dos negros foram interpretadas de forma hostilizada pelos brancos, que viam naquelas manifestações algo relacionado à presença de espíritos malévolos incorporados em bruxos e feiticeiros. Essa imagem da religião africana perpetuou-se ao longo dos séculos na sociedade brasileira.

Em fins do século XIX, o psiquiatra e antropólogo baiano Nina Rodrigues tentou provar que a possessão seria um desarranjo psíquico acometido especialmente em negros, resultante do desajuste com a cultura ocidental³¹. Segundo o pensamento etnocêntrico e racista da psiquiatria deste período, a perda de consciência ocasionada pelo transe apresentaria um quadro de alteração de comportamento do indivíduo, identificado como doença mental. No início do século XX houve uma mudança lenta e gradual acerca das teorias sobre os cultos

³⁰ De acordo com as entrevistas por mim realizadas a praticantes de Umbanda da região, esse número ínfimo de adeptos em dados estatísticos se deve, em grande parte, pelo fato de a sociedade picoense ainda mostrar-se preconceituosa em relação às religiões afro-brasileiras.

³¹ Como vimos anteriormente, o evolucionismo preconizado por Nina Rodrigues em suas teorias de inferioridade cultural das raças foi superado pela historiografia recente, sem, contudo, anular a importância de seus estudos como introdutórios no campo cultural e sincrético das religiões de matriz africana.

de possessão, notadamente influenciadas pelas teses freudianas a respeito do inconsciente e dos próprios questionamentos lançados às ciências humanas, indicadores de mudanças sociais e culturais nas sociedades, já que “as preocupações com cultura surgiram assim associadas tanto ao progresso da sociedade e do conhecimento quanto a novas formas de dominação”³².

Dessa forma, a cultura africana transportada ao solo americano, ao contato com outros elementos existentes neste território – notadamente o indígena e o europeu- teriam sofrido um processo de sincretismo, originando novas instituições³³, novos sistemas culturais, tanto no campo social quanto religioso. Sob essa ideologia de nacionalidade “surge” a umbanda, vista pelos adeptos como a legítima religião brasileira, por agregar elementos das três raças formadoras da nação. No entanto, estudar a Umbanda enquanto religião é entrar num debate onde correntes diferentes buscam construir uma identidade religiosa, partindo dos processos históricos de sua constituição.

Uma problemática dentro dos estudos da religião umbandista diz respeito à delimitação de sua origem, onde temos duas linhas, a umbanda branca e a umbanda africanizada como pontos divergentes, onde percebemos a prevalência interpretativa da primeira linha como fundadora da religião, omitindo a complexidade acerca do processo de constituição da Umbanda, bem como dos vários elementos formadores da religião. No meio acadêmico, vários autores referem-se à Umbanda como algo novo, resultante de uma síntese transformadora diferente de todas as vertentes que contribuíram com aspectos culturais de sua formação. Nesta perspectiva, buscaremos analisar o *mito de fundação* da Umbanda por meio das produções acadêmicas que versam sobre a temática.

Segundo Renato Ortiz³⁴ numa análise feita a partir da perspectiva da umbanda denominada branca ou pura, constituída pela classe média espírita, a Umbanda é uma religião nova no Brasil, a qual tem o seu surgimento no país por volta de 1920 e, de forma mais intensiva na década de 30, quando surgem os primeiros terreiros no Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul, frutos de uma orientação kardecista que trabalha com elementos da cultura

³² SANTOS, José Luíz dos. **O que é cultura?** .14. ed. (coleção Primeiros Passos). São Paulo; Brasiliense, 1994.

³³ Sobre o processo de crioulização nas Américas, ver MINTZ, Sidney; PRICE, Richard. **O nascimento da cultura Afro-Americana:** uma perspectiva antropológica. Rio de Janeiro: Pallas: Universidade Cândido Mendes, 2003. Ainda sobre os debates historiográficos em torno das correntes afrocêntricas e crioulistas, ver PRICE, Richard. **O milagre da crioulização:** perspectivas. Estudos Afro-Asiáticos, Rio de Janeiro: ed. UCAM, ano 25, n.3, 2003, p. 383-419.

³⁴ ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro:** Umbanda e sociedade brasileira. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1991.

afro- brasileira. O movimento umbandista pretendia desvincular a mediunidade das influências “nocivas” provenientes das práticas africanas. A umbanda cristã seria a legítima religião, excluindo dessa classificação os terreiros e centros mais africanizados.

Ortiz analisa a constituição da Umbanda dentro do contexto de urbanização e industrialização da sociedade brasileira, integrando os valores sociais urbanos como forma de legitimação. Para o autor a religião seria, portanto, o produto direto das várias transformações ocorridas num período específico da conjuntura brasileira. Ortiz afirma que a Umbanda apresenta traços ritualísticos semelhantes aos cultos afro-brasileiros no que se refere a sua estrutura e funcionamento. No entanto, enquanto fruto de uma ideologia branca dominante, gestada em uma sociedade de classes, os elementos genuinamente afro-brasileiros são rejeitados por essa camada de intelectuais criadores da religião Umbanda. Dessa maneira, segundo a óptica classista da linha branca

A umbanda não é uma religião negra, neste sentido ela se opõe ao candomblé que mantém viva a memória coletiva africana no seio dos cultos religiosos. Para nós a Umbanda é a síntese do pensamento religioso brasileiro, no qual os elementos negro, branco e índio- visto através da ideologia branca e de classe-, integram o universo da religião. (ORTIZ,1976, p.119)

A Umbanda é então vista enquanto religião resultante do hibridismo que agrega elementos de outras culturas. Contudo, o modelo ideológico de embranquecimento dos cultos de origem africana tem por objetivo construir uma religião onde se excluem os símbolos africanos, valorizando uma orientação doutrinária baseada no Evangelho. Esse movimento foi fruto da entronização da classe média espírita na umbanda praticada pelos segmentos populares, apropriando-se de suas tradições, afastando assim os elementos africanos por eles considerados “negativos”, no intuito de alçar a umbanda na categoria das grandes religiões místicas. Segundo Ortiz, várias são as ressignificações dadas ao culto umbandista, segundo a óptica Kardecista.

É sugestivo observar que no culto umbandista existe uma tendência dos médiuns se vestirem de branco, provocando no público a imagem de “asepsia” tão cara nas classes médias. Limpando-se o corpo, cuidando-se da aparência, evolui-se espiritualmente, seja, ascende-se simbolicamente [sic] na estratificação social. (ORTIZ, 1976, p. 122)

Dessa forma, as tentativas de homogeneização das práticas umbandistas partem dos setores mais intelectualizados da sociedade. Dirigidas por indivíduos da classe média, buscam a moralização e purificação da imagem desta religião, atribuindo novos valores que regem o

comportamento dos médiuns umbandistas. Tal assertiva corrobora com a crítica lançada por Bruno Rohde³⁵ aos aspectos constitutivos da religião, onde percebemos a predominância de uma concepção ideológica da umbanda branca em detrimento de uma umbanda mais africanizada, praticada por grupos sociais de status social inferior. Amaral³⁶, em análise feita ao processo de constituição identitária da Umbanda, apresenta argumentos semelhantes aos de Rohde, ao concluir que

Temos aqui uma visão relacionada à tentativa de setores da classe média branca, na década de 20, de exercer dominação cultural e política uma religião de um grupo social inferior, que redefiniria a identidade cultural e reproduziria a dominação de classe, filiando a umbanda ao espiritismo e à macumba, sem, contudo descaracterizar sua heterodoxia complexa. (AMARAL, 2002, p. 04).

A expressão *mito de fundação* dentro da Umbanda refere-se à preocupação no meio acadêmico e nas produções voltadas à temática em estabelecer um marco de surgimento da Umbanda em um determinado período. Sobre o marco histórico, analisamos em um primeiro momento a formação da religião sob a perspectiva da Umbanda denominada branca ou pura, oriunda da classe média de orientação kardecista, na qual afirma a origem da religião umbandista na década de 20, assim como vimos anteriormente nas análises de Renato Ortiz. Num segundo momento temos o que foi denominado de *anúnciação* da Umbanda ou *mito de fundação*, ocorrido em 15 de novembro de 1908, quando o jovem Zélio de Moraes foi levado a um centro espírita devido a um problema de saúde onde a medicina não havia encontrado cura. Nessa ocasião, espíritos de negros escravos e indígenas buscavam se manifestar nos médiuns, sendo por estes rejeitados por os considerarem espíritos atrasados. Assim, pela primeira vez o caboclo das sete encruzilhadas baixou no jovem Zélio, onde fez um discurso em defesa das entidades que estavam sendo discriminadas pela sua cor e classe social, fundando, no dia anterior, uma nova religião denominada Umbanda. Nela, caboclos e pretos velhos poderiam *trabalhar*, diferentemente do que ocorria nos centros espíritas, onde só recebiam espíritos considerados desenvolvidos.

Descritos os mitos de fundação que permeiam os debates acerca da constituição da Umbanda enquanto religião, se faz necessário algumas considerações acerca da importância

³⁵ ROHDE, Bruno Faria. **Umbanda, uma religião que não nasceu**: breves considerações sobre uma tendência dominante na interpretação do universo umbandista. V Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura. Salvador: Faculdade de Comunicação/UFBA, 2009.

³⁶ AMARAL, Kelly Pereira. **As construções da identidade religiosa da Umbanda através das perspectivas sociológicas e antropológicas**. X Encontro Regional de História- ANPUH. Rio de Janeiro: Universidade do estado do Rio de Janeiro, 2002.

da anunciação e da figura de Zélio de Moraes neste processo de consolidação da Umbanda. De acordo com Giumbelli (2003), apesar de a *anunciação* ter ocorrido no cenário carioca de 1908, os relatos sobre a atuação de Zélio só aparecem nas décadas de 60 e 70, após a sua morte, quando os adeptos umbandistas da classe média buscam uma institucionalização e nacionalização da religião através das Federações Umbandistas. No entanto, a constituição da Umbanda não deve ser reduzida a este período histórico como sendo o seu marco inicial, pois características simbólicas e ritualísticas da religião já vinham sendo moldadas há muito tempo por meio das religiosidades sincréticas presentes no Brasil desde o século XVII.

Segundo Rohde (2009), houve uma relação entre o movimento de institucionalização da umbanda e as transformações político-sócio-culturais ocorridas no contexto brasileiro neste período; no entanto, não se pode afirmar este momento como determinante das manifestações das diversas categorias de entidades nos terreiros de umbanda, pois, se voltarmos às análises dos rituais praticados ainda nos séculos XVII e XVIII, concluímos que tais espíritos já se manifestavam nos cultos sincréticos coloniais bem antes desse período de institucionalização.

Artur Isaia (2007) trabalha com a relação do marco fundador da Umbanda (o *mito de origem*) com a conjuntura brasileira daquele período, marcada pela consolidação do regime Republicano e pelo fim da escravidão, contexto em que se pretendia a legitimação da identidade nacional, características que corroboraram com a busca da nacionalidade na religião umbandista, composta a partir dos aspectos culturais das três raças formadoras da nação. Nessa perspectiva, a nova religião estava inserida num modo de vida urbano, moderno e civilizado, onde os africanismos eram rejeitados por serem considerados como práticas selvagens e atrasadas, que não condiziam com a sociedade moderna. Percebemos então, no meio intelectual, uma visão processual e evolutiva da Umbanda, onde se procura banir características da macumba, numa tentativa de desvincular a umbanda das práticas de matriz africana.

Assim, na visão evolucionista da doutrina umbandista kardecista, “o papel dos povos ‘civilizados’ em relação aos negros seria, portanto, o de levar-lhes ‘as luzes’ do aperfeiçoamento moral, auxiliar-lhes a trilhar o seu plano evolutivo.”³⁷. Segundo Isaia, ideais de progresso, evolução e civilidade são máximas preconizadas pelos intelectuais umbandistas no século XX, muito embora a restrição às práticas de macumba e quimbanda nem sempre são cumpridas, criando assim novas articulações no interior das tendas. Para José Henrique de

³⁷ ISAIA, Artur César. **O Elogio ao Progresso na Obra dos Intelectuais de Umbanda**. Disponível em: http://www.geocities.ws/ail_br/oelogioaoprogressonaobra.htm. Acesso em 21 de janeiro de 2016.

Oliveira (2007)³⁸, o mito-fundador da anunciação da Umbanda pode ser analisada sobre dois aspectos: no primeiro, o de nomear o precursor da religião, e o segundo, que tem ganhado mais consistência nas escritas acadêmicas atuais, a busca pela legitimidade de uma religião periférica, reinterpretada e consolidada pela classe média kardecista carioca.

Segundo Oliveira, o advento da anunciação foi um divisor de águas entre a macumba e o espiritismo de Umbanda, considerado mais evoluído. O mito-fundador marcaria o rompimento de práticas consideradas “baixo-espiritismo” com a Umbanda preconizada pelos intelectuais da nova religião. Contrariando os argumentos de Giumbelli (2003) sobre o reconhecimento tardio de Zélio de Moraes como um dos precursores da Umbanda, Oliveira afirma que o médium foi importante na busca pela legitimação da nova religião. Sobre o ostracismo proposto por Giumbelli, o autor acredita que “os interesses coletivos sobrepujaram aos interesses particulares, não cabendo, portanto, uma figura messiânica para a Umbanda.” (OLIVEIRA, 2007), por esse motivo Oliveira acredita que Zélio tinha ciência do seu lugar na religião; contudo, a sua conduta humilde e reservada abdicava das pompas e glórias de sua posição na Umbanda.

Portanto, assim como afirmam Rohde, Amaral, Isaía, dentre outros autores que versam sobre a problemática da institucionalização e legitimação da Umbanda enquanto religião, devemos fazer uma revisão bibliográfica aos estudos que buscam afirmar a articulação da umbanda sob a óptica fundadora da classe média dominante, pois a influência da ideologia dos intelectuais umbandistas interferiram nas produções de estudiosos e pesquisadores de escrita mais tradicional, limitando a compreensão das diversas vertentes e dinâmicas de formação desta religião.

Dessa forma, o que se pretende aqui não é a negação das pesquisas e estudos feitos a partir da umbanda branca ou desmerecer a importância desse grupo para a história do movimento umbandista. Contudo, se faz necessário analisar a complexidade do universo umbandista por meio da aceitação de práticas diferenciadas, como a macumba, a quimbanda e tantas outras variações como pertencendo ao mesmo universo religioso umbandístico. Por fim, feitas as devidas ressalvas acerca do “nascimento” e legitimação da Umbanda na sociedade brasileira, o capítulo 2 apresentará as formas expressivas da umbanda no contexto picoense, sendo analisados dados estatísticos acerca da religião em Picos-PI, bem como o

³⁸ OLIVEIRA, José Henrique Motta de. **Eis que o caboclo veio à Terra “anunciar” a Umbanda.** Disponível em: <http://www.historiaimagem.com.br/edicao4abril2007/caboclo.pdf>. Acesso em 21 de janeiro de 2016.

estudo a aspectos de construção e localização dos terreiros na cidade, dando enfoque à trajetória religiosa dos pais e mães de santo e dos mecanismos de funcionamento de cada terreiro estudado.

2 DA REPRESSÃO À ACEITAÇÃO: ORIGEM E LUTAS DOS UMBANDISTAS EM PICOS NA ATUALIDADE

2.1 Primeiras manifestações da Umbanda na cidade

Apesar de não haver dados precisos a respeito das origens da prática da umbanda em Picos, segundo os relatos orais das mães de santo mais antigas da região, foi em meados da década de 1960 que um dos pais de santo pioneiros na cidade passou a exercer os rituais umbandistas de forma explícita, fato que rendeu a ele próprio e aos seus filhos de santo, demonstrações de preconceito e rejeição do restante da sociedade, tornando-os alvos de censura e repressão por parte das autoridades. Quanto ao surgimento dos primeiros terreiros³⁹ na cidade, Joanira Silva⁴⁰ nos informa que

[...] o que eu posso lhe dizer, é que aqui teve dois mestres das antigas que eu acredito que tenha sido o seu Zé Miguel o primeiro...eu não tenho bem certeza, mas ele hoje é falecido. [...] na verdade, que eu saiba, seu Miguel, que era aqui desse morro (Aerolândia), eu acho que foi ele quem trouxe[...] mas eu tenho certeza absoluta que ou Luís Margurado ou seu Zé Miguel foi, um dos dois. (SILVA, 2014)

Ao ser indagada sobre há quanto tempo esses terreiros funcionam na cidade, Joanira Silva nos informa que o seu Zé Miguel tinha mais de 60 anos que dirigia o salão e que a cultura afro-brasileira foi sendo disseminada na região picoense através dos terreiros mais antigos, nos quais os “filhos de fé”⁴¹ aprendiam os ritos e passavam de geração em geração. Dessa forma, a quantidade de terreiros foi aumentando, gerando um número cada vez maior de seguidores. Apesar da imprecisão na fala de Joanira Silva quanto ao pioneirismo das práticas umbandistas na cidade, percebemos no imaginário coletivo das mães de santo mais antigas um consenso quanto aos introdutores dessas práticas nessa região. Com relação às

³⁹ Terreiros ou tendas serão os termos utilizados neste trabalho para fazer referência aos espaços religiosos de umbanda da região picoense.

⁴⁰ SILVA, Joanira Maria da. Entrevista concedida à Francisca da Silva Meneses. Picos, 03 de dezembro de 2014.

⁴¹ Expressão também utilizada pelos umbandistas para designar os filhos de santo dos terreiros.

dificuldades encontradas por estes na perpetuação da Umbanda na cidade, Dona Lindarice Castro⁴² afirma que

Os pais de santo mais velhos, como eu já citei[...], o que mais sofreu nessa cidade foi Luís Margurado, porque foi o primeiro que entrou[...]. Os outros era debaixo dos pano, trabalhava tudo na surdina, caladinho, e ele entrou de vez, lá na beira do rio, esse aí sofreu um bucado. Ele não teve medo de entrar, aí quando entrou[...] a polícia pegava e prendia...mas foi preso muitas vezes... (CASTRO, 2014)

Neste ponto da fala da referida mãe de santo a respeito das censuras sofridas pelos primeiros pais de santo, é possível perceber que tanto o Estado quando os dogmas católicos tiveram influência direta na inibição de tais manifestações religiosas. Numa sociedade esmagadoramente católica, o poder que a Igreja detinha tornava-a suficientemente capaz de impor determinadas crenças e invalidar àquelas consideradas “perigosas” e associadas à prática da feitiçaria. Assim como afirma Birman(1985)⁴³ sobre a influência da Igreja Católica para com os cultos de possessão,

Particularmente as religiões cristãs- e, no nosso caso, o catolicismo- promoveram ao longo dos séculos um ataque feroz às religiões de possessão. “Pagãos” e “hereges” foram acusações que receberam durante muito tempo, às vezes temperadas por argumentos que destacavam o caráter “primitivo” dos povos que praticavam esse tipo de culto. Tais combates só foram possíveis em razão do lugar privilegiado que a Igreja Católica ocupa na nossa sociedade. (BIRMAN,1985, p.09)

A repressão sofrida pelos pais de santo ainda está viva na memória coletiva dos líderes dos terreiros picoenses, tanto que, nas entrevistas aos pais de santo, a maioria sempre faz questão de mostrar o alvará de licença como demonstração de “legalidade” de suas práticas religiosas contra a força opressora do Estado. Ainda segundo Birman

Não são passados tantos anos assim- e a memória disso está presente em muitos terreiros- que os praticantes dos cultos afro-brasileiros tinham os seus atabaques retidos nas delegacias, que os terreiros eram invadidos pela polícia e que, para abrir uma casa, era necessário registrá-la na delegacia. A relação

⁴² CASTRO, Lindarice Maria de. Entrevista concedida à Francisca da Silva Meneses. Picos,03 de dezembro de 2014.

⁴³ Apesar das restrições atribuídas pelos estudiosos da historiografia recente em relação ao uso das produções acadêmicas que analisam a Umbanda a partir de uma visão dominante dos intelectuais umbandistas (como vimos, Bruno Rohde faz ressalvas acerca das obras de alguns autores dessa linha, na qual Patrícia Birman está inclusa), em dados momentos desse trabalho utilizarei algumas análises feitas por Birman em relação à Umbanda no tocante à articulação e mecanismos comuns observados por mim nos terreiros analisados, sem, contudo, negligenciar o peso de seus argumentos para a concepção atual que desenvolvemos sobre a complexidade da Umbanda.

do Estado com essas religiões foi sempre discriminatória, quando não diretamente repressiva. Para isso contou com decidido apoio da Igreja até recentemente. (BIRMAN, 1985, p. 99)

Percebemos assim, que os embates entre Igreja e cultos afro-brasileiros iriam além de simples divergências, configurando-se em disputas políticas de poder, onde a Igreja buscava manter a autoridade sobre o rebanho de fiéis. A proibição das práticas umbandistas, como dito anteriormente, não se limitava apenas à esfera religiosa. O Estado foi outro mecanismo de coerção das atividades religiosas, uma vez que essas eram julgadas, sob o olhar das autoridades, como uma ameaça à ordem social vigente. Segundo Birman(1985), “o Estado participou ativamente da repressão aos cultos, às “macumbas”, em todo o território brasileiro.



Imagem 1: Alvará de licença para funcionamento, visto pelos umbandistas picoenses como uma conquista na legalização oficial das práticas nos referidos salões. Foto: Francisca Meneses. Tirada em 20 de dezembro de 2014.

Quando a mãe de santo Lindarice Castro, ao relembrar sobre os precursores da religião umbandista em Picos, afirma que estes atuavam “debaixo dos pano, trabalhava tudo na

surdina, caladinho” é possível concluir que os cultos de umbanda nessa região eram praticados antes mesmo da década de 60, embora se apresentassem camuflados no seio da sociedade picoense, o que demonstra a discriminação religiosa e a influência da religião cristã ainda presentes no século XX.

De fato, é certo que repressão às práticas culturais de origem africana e a discriminação racial ecoaram durante muitas décadas após o fim da escravidão. No entanto, devemos reconhecer a importância do movimento negro brasileiro, nascido no período republicano para a inclusão e reconhecimento do negro e sua cultura na formação étnico-identitária do país. Inicialmente, temos acontecimentos regionais como o surgimento da *imprensa negra*⁴⁴, em 1899, o reconhecimento semioficial do Candomblé na Bahia e a criação da Frente Negra Brasileira em São Paulo - ambos os últimos durante o período getulista - como momentos que anunciam o surgimento das lutas pela criação de uma identidade negra brasileira, além de serem os precursores de inúmeros grupos que surgiram em defesa da causa negra. No contexto da ditadura civil-militar brasileira, o movimento negro, assim como outros movimentos de reivindicação foi desarticulado, tendo em vista a intensa repressão e censura ocorridas no período. A resistência negra passa a ter maior destaque no final da década de 70, com a criação do Movimento Negro Unificado que, assim como os movimentos sindical e estudantil, ganha força na luta contra o preconceito racial, retomando organizações no cenário político em fins do regime ditatorial.

Tendo como inspiração o Movimento Negro nos Estados Unidos, o MNU promoveu a rearticulação do movimento negro no Brasil, incitando os grupos a lutarem contra o racismo e a favor dos grupos minoritários, ganhando mais força no cenário nacional. Assim, “o nascimento do MNU significou um marco na história do protesto negro no país porque, entre outros motivos, desenvolveu-se a proposta de unificar a luta de todos grupos e organizações antirracistas em escala nacional” (DOMINGUES, 2007). O movimento preconizava o reconhecimento pelo negro da sua condição racial, o que resultou na criação da identidade negra que se conscientiza e se orgulha de suas origens e que luta pelo reconhecimento de seus direitos, tanto no âmbito político, social e cultural na sociedade brasileira.

⁴⁴ Criada no início do período republicano, o que foi denominada de imprensa negra referia-se aos jornais publicados por negros, tendo como principais pautas de discussão aspectos econômicos, políticos, sociais e culturais referentes às questões negras. Para maior compreensão acerca da temática, ver DOMINGUES, Petrónio. **Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos**. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/tem/v12n23/v12n23a07.pdf>. Acesso em 23 de janeiro de 2016. GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. **Para uma história da mobilização negra no Brasil**. Afro-Ásia, nº 46, 2012. p. 311-317.

A importância que teve (tem) o MNU para a sociedade afro-brasileira se reflete nos dias atuais pela adoção de elementos característicos que valorizam a estética da negritude, tais como vestuário, penteados, acessórios, que somados à valorização da cultura africana expressa nas músicas, danças e ritmos, entre outros, denotam posturas de aceitação e reconhecimento da identidade negra no país. O campo religioso não ficou de fora das transformações sociais em prol do reconhecimento da cultura negra. Na religião, o movimento negro estimulou a legitimação das religiões de matriz africana e a valorização de tais cultos religiosos. Ao relatar sobre a relevância das federações de umbanda para o reconhecimento da religião no Brasil⁴⁵, Birman afirma que foi somente na década de 60 que “houve um reconhecimento oficial do poder de influência da religião pela sua indicação na pesquisa do censo (antes, não estava prevista a indicação de opção por esse culto.)” (BIRMAN,1985, p. 97).

No entanto, sabemos que esse processo de reconhecimento vem se realizando de maneira paulatina, sendo que nas regiões interioranas do país, as religiões afro-brasileiras ainda encontram resistência por parte de um considerável número da população. Como vimos na fala de Lindarice Castro, na década de 60 a sociedade picoense ainda se mostrava conservadora no que diz respeito à inserção de novas religiões. A discriminação perpassou décadas e ainda é perceptível na atualidade. Apesar de haver uma maior abertura para o desenvolvimento das práticas umbandistas na cidade, percebemos que o preconceito ainda impera em grande parte da sociedade e, o que é pior ainda, entre os próprios praticantes, que renegam sua religião por receio dos “pré-conceitos” e estigmas sociais atribuídos a estes.

2.2 Umbanda em Picos: uma discrepância de dados

Antes de adentrarmos especificamente no contexto picoense se faz necessária uma análise, a nível nacional, de como o preconceito à diversidade religiosa de matriz africana ainda permeia a concepção ideológica brasileira, e é por meio de consultas a resultados de dados estatísticos que pretendemos extrair possíveis interpretações acerca desta assertiva. Em

⁴⁵ Como vimos nas discussões anteriores, apesar das Federações de Umbanda assumirem papel relevante no reconhecimento e legitimação da religião, não se deve tê-las como responsáveis pela “criação” da Umbanda, uma vez que as práticas ritualísticas do que viria a ser denominada de Umbanda já vinham sendo praticadas desde o período colonial.

pesquisa realizada ao Censo Demográfico do ano de 2010⁴⁶ sobre religiões⁴⁷, percebemos que no Brasil, cuja população daquele ano era de 190.755.799 habitantes, 64,62% se consideravam católicos; 0,21% umbandistas e 0,08% candomblecistas. Desta análise, inferimos a predominância do catolicismo entre as demais opções religiosas presentes no censo, e um número ínfimo de praticantes da umbanda e candomblé, o que nos faz concluir que, em pleno século XXI, o catolicismo ainda representa uma grande maioria da população- consequência da origem histórica de constituição desse país- em detrimento às religiões afro-brasileiras, notadamente o candomblé, talvez por apresentar maior predominância de elementos africanos em seus cultos.

No âmbito regional, percebemos que a disparidade entre os resultados dessas opções reforçam a discriminação religiosa ainda presente no país. No Piauí, expressivos 85,08% da população afirma-se católica, 0,05% umbandistas e 0,01% candomblecistas. Nos estados vizinhos também são perceptíveis tais diferenças estatísticas, o que denota a dificuldade dos adeptos em assumirem a prática de religiosidades de matriz africana. No estado do Ceará, 78,83% se autodeclara católica, 0,08% umbandistas e 0,01% candomblecistas. No entanto, é no Maranhão que encontramos dados ainda mais conflitantes; de uma população total de 6.574.789 habitantes, 74,51% se consideram católicos, 0,05% umbandistas e apenas 0,008% candomblecistas, número inferior aos estados vizinhos. Mas como conceber tais dados como representativos fiéis da religiosidade brasileira, quando sabemos que, embora o Tambor de Mina praticado no Maranhão seja reconhecido nacionalmente como uma das maiores representações do candomblé tenha, estatisticamente, um dos menores números de adeptos dos estados brasileiros?

Apesar de, a partir da década de 1960, a opção pela religião umbanda figurar nos censos populacionais, demonstrando então o reconhecimento oficial da umbanda enquanto religião, os números estatísticos de adeptos ainda não conseguem reproduzir efetivamente a realidade da diversidade religiosa na sociedade brasileira. Para um maior esclarecimento acerca dos cultos religiosos presentes na região de Picos, bem como o número de adeptos por

⁴⁶ INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Censo Demográfico: 2010**. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/default.shtm>. Acesso em 10 de dezembro de 2014.

⁴⁷ Da análise feita ao censo demográfico sobre religiões, trabalharei aqui apenas com dois aspectos importantes a serem ressaltados nesse tópico: primeiro, os dados referem-se somente às raças branca, preta e parda, pontos principais da análise nesse momento; segundo, as porcentagens se restringem às religiões católica, umbanda e candomblé, focos do estudo em questão.

religião, recorri aos dados do Censo Demográfico 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). Os resultados da referida pesquisa encontram-se na tabela abaixo⁴⁸.

Tabela 1: Tabela demonstrativa dos dados do Censo Demográfico 2010 para a região de Picos.

COR/RAÇA	RELIGIÃO CATÓLICA	RELIGIÃO EVANGÉLICA ⁴⁹	RELIGIÃO ESPÍRITA	RELIGIÃO UMBANDA/CANDOMBLÉ	RELIGIÃO OUTRAS	SEM RELIGIÃO	TOTAL
Branca	25.078	4.838	156	0	236	714	31.022
Parda	33.474	6.640	15	10	778	1024	41.941
Preta	4.284	957	11	0	107	227	5.586

Como podemos perceber, o Censo Demográfico do ano de 2010 para a cidade de Picos, numa amostragem por religião, aponta um número reduzido de 10 praticantes de Umbanda em toda a região, incluindo tanto o perímetro urbano quanto o rural. No entanto, o número ínfimo de seguidores da umbanda apontado pela pesquisa do IBGE não condiz com os dados coletados nesta pesquisa, subsidiada pelo levantamento da federação umbandista de Picos e realizada pela Coordenadoria de Direitos Humanos e de Livre Orientação Sexual⁵⁰.

Antes de apresentar os resultados obtidos pelo levantamento, tecerei alguns pontos de reflexão em torno dos dados coletados pelo Censo Demográfico do IBGE, no ano de 2010. Conforme nos foi apresentado, grande parcela da população picoense se declara de cor parda, assumindo assim a heterogeneidade de raças formadoras da nossa nação, endossando a afirmação de que “o sincretismo não ocorre apenas na religião, mas em outros aspectos da cultura”⁵¹.

Quanto à religiosidade, há um predomínio do catolicismo que, de acordo com o que foi visto no início deste capítulo, contribuiu para a formação da cidade, que tem o seu

⁴⁸ Os dados da tabela, retirados do último Censo Demográfico (2010) para a cidade de Picos, referem-se apenas às três raças mais predominantes na cidade. Por esse motivo, não foram colocados os dados quantitativos referentes às raças amarela e indígena.

⁴⁹ Para os dados referentes à religião evangélica, foram englobados os números das principais vertentes evangélicas (Pentecostal, de Missão e não-determinadas), em uma somatória total atribuída a essa religião.

⁵⁰ coordenadorialgbt@picos.pi.gov.br

⁵¹ Ver FERRETTI, Sérgio f. **Notas sobre o sincretismo religioso no Brasil**- modelos, limitações, possibilidades. Tempo, Rio de Janeiro, nº11, p.13-26

crescimento econômico e social paralelo ao desenvolvimento dos dogmas e simbologias cristãs preconizados pela Igreja Católica Apostólica Romana⁵². No entanto, desde os primórdios da formação desta região, os escravos trazidos para o povoado de Picos praticavam seus cultos religiosos, mesmo que disfarçadamente, em alguns pontos da região⁵³.

Os batuques dos negros contribuíram para a perpetuação das religiosidades afro-brasileiras na sociedade picoense, muito embora o discurso ideológico histórico contra tais práticas exerceram profundo impacto na vida religiosa dos indivíduos. O estudo da religião umbandista na região picoense aponta as principais dificuldades na perpetuação da cultura, uma vez que o preconceito intimida os praticantes, além do equívoco em associar a umbanda à magia negra e à feitiçaria, resquícios de uma discriminação social histórica, visto que

Fora de cosmologias de povos africanos; de suas crenças saberes, imaginários e relações espirituais, impregnadas de religiosidade- uma religiosidade fortemente rítmica, ritualística e performática-, o que são perspectivas de segredo/sagrado para *eles*, configuram-se como feitiço e magia negra para *nós*. (ANTONACCI, 2013, p. 228)

Assim sendo, embora muitos picoenses sejam adeptos das religiões de matriz africana, grande parcela destes não se assumem enquanto tal. Uma das hipóteses aqui levantadas para explicar o incipiente número de umbandistas neste censo do IBGE é a de que os praticantes da umbanda em Picos tenham se declarado adeptos do espiritismo ou catolicismo, uma vez que a doutrina umbandista apresenta influências das mais variadas vertentes religiosas, tais como o espiritismo e o catolicismo. Sobre a invisibilidade da afro-religiosidade piauiense, Robson Cruz⁵⁴ endossa a hipótese levantada acima, ao afirmar que

O *status* subalterno da crença e de seus sujeitos corroboraram com essa situação de invisibilidade. A indignidade a que estava reduzida vinha colocando a afro-religiosidade como um substrato não respeitável das crenças religiosas piauienses. De um lado, é possível que mesmo os participantes deste grupo religioso aparentemente se negavam a representá-lo na sua expressão institucional, assumindo-se como católicos no recenseamento. (CRUZ, 2014, p.116)

⁵² Ver ALBANO, Maria da Conceição Silva; SILVA, Albano. **Picos nas anotações de Ozildo Albano**. Picos: Brito, 2011

⁵³ Ver FONSECA, Graziani Gerbasi. **Os Italianos de Picos**: esboço para a História das Relações entre o Golfo de Policastro e o Sertão Nordeste a partir do ano de 1870. Teresina: EDUFPI, 2004.

⁵⁴ CRUZ, Robson. Um Panorama da Afro-Religiosidade Piauiense. In: EUGÊNIO, João Kennedy (org). **Escavidão Negra no Piauí e temas conexos**. Teresina: EDUFPI, 2014. P. 109-121

Para a sua pesquisa sobre a afro-religiosidade piauiense, Cruz utiliza os dados do Censo Demográfico do ano 2000 do IBGE⁵⁵ e lança possíveis argumentos para explicar a diminuta participação das manifestações afro-religiosas neste estado, no tocante aos dados estatísticos deste recenseamento. Contudo, percebemos que os dados do Censo 2010 ainda refletem a invisibilidade dos cultos afro-religiosos no estado do Piauí. Ainda sobre os dados referentes à região de Picos, não devemos descartar a possibilidade dos umbandistas picoenses terem se enquadrado na opção “outras religiões”, tendo em vista o número elevado dessa categoria no Censo Demográfico 2010.

Outro ponto essencial para a reflexão dos dados coletados é que os únicos 10 entrevistados que se auto afirmaram umbandistas são de cor parda, enquanto que, estatisticamente, nenhum preto se declarou como praticante de umbanda⁵⁶. No entanto, no decorrer desse trabalho, por meio das entrevistas e das visitas regulares aos salões de umbanda, percebi um predomínio de negros atuando, tanto quanto pais/mães de santo, como enquanto filhos de santo. Apesar de a umbanda estar associada ao processo de branqueamento e ressignificação da cultura africana, os elementos afro-brasileiros estão presentes nos rituais e nas simbologias da religião umbandista, assim como os elementos católicos e Kardecistas constituem o hibridismo cultural formador dessa religião.

⁵⁵ Segundo pesquisa realizada por Cruz a dados estatísticos do Censo 2000 para o estado do Piauí, haveria, neste estado, um número total de 1.350 adeptos da Umbanda e 100 adeptos do Candomblé, possivelmente divididos em 15 terreiros. Estes resultados representariam a proporção de 0,01% de afro-religiosos no Piauí em comparação a aproximadamente 4% de afro-religiosos no Rio de Janeiro!

⁵⁶ Sobre o desenvolvimento da identidade negra, bem como o conflito e a negociação em torno da cor no processo de classificação racial, ver SANSONE, Lívio. **Nem somente preto ou negro: o sistema de classificação racial no Brasil que muda.** Afro-Ásia, nº18, 1996. p. 165-187.



Imagem 2: Foto tirada na ocasião da I Caminhada Umbandista de Picos, onde podemos perceber a predominância de adeptos negros na umbanda picoense. Fonte: disponível em: http://folhaatual.com.br/capa.php?page=shmt&ma_id=4889. Acesso em 10 de dezembro de 2014.

Não há, portanto, uma manifestação religiosa em que se mantenha a herança cultural intacta, não há uma “pureza africana”⁵⁷ nas religiões afro-brasileiras, mesmo no candomblé, onde muitos estudiosos garantem resistir ao hibridismo cultural presente em solo americano. O sincretismo religioso sempre se fez presente no próprio continente africano, de maneira tal que a incorporação de novos elementos é vista como uma forma de fortalecer as religiões africanas, sem contudo perder os traços de sua cultura⁵⁸.

Mas, se a formação do Brasil foi marcada pela contribuição das mais diversas culturas, por que temos tanta aversão à diversidade que nos constitui? O mais importante é percebermos que “a cultura nacional é, portanto, mais do que a língua, os costumes, as tradições de um povo, os quais de resto são também dinâmicos, também sofrem alterações constantes” (SANTOS, 1994, p. 73). Dessa forma, a dinamicidade da cultura gerou novos sistemas religiosos com ideologias e formas de organização característicos dessa fusão de elementos. Como foi citado anteriormente, o Movimento Negro foi de suma importância no

⁵⁷ Para maiores esclarecimentos acerca dos debates historiográficos sobre os termos “sincretismo”, “africanização” e “reafricanização”, ver FERRETTI, Sérgio f. **Notas sobre o sincretismo religioso no Brasil**- modelos, limitações, possibilidades. Tempo, Rio de Janeiro, nº11, p.13-26.

⁵⁸ Ver CRAEMER, Willy de; VANSINA, Jan. **Movimentos Religiosos na África Central**: um estudo teórico. Texto traduzido.

fortalecimento das religiões de matriz africana, contribuindo para a conscientização, valorização e difusão da cultura negra e construção de sua identidade.

No dia 08 de agosto de 2015 foi realizada a I Assembleia Geral da União Umbandista de Picos, com o objetivo de tomar decisões acerca da participação dos umbandistas no tradicional desfile de 07 de setembro na região; sobre a organização na feira cultural Salão do Livro do Vale do Guaribas (SALIVAG); o cadastramento dos terreiros, além da conscientização do povo umbandista de Picos. Neste encontro, estiveram presentes o professor Paulo Mafra, docente do departamento de Antropologia do curso de Direito na Faculdade RSá, adepto da Umbanda e militante da causa; mãe Eufrasina de Iansã, coordenadora da rede de religiões afro-brasileiras do Piauí; Assunção Aguiar, coordenadora de igualdade racial do Estado; Assis, representando a Superintendência Institucional de Articulação Social; e dona Lindarice Castro, representante das mães de santo picoenses (a referida mãe de santo é uma das entrevistadas desse trabalho), além de serem convocadas a sociedade umbandista e a sociedade civil picoenses.

Esse encontro é fruto de uma reunião realizada pelo então prefeito de Picos, o “padre” Walmir com todos os representantes dos movimentos sociais picoenses, onde, nessa ocasião, dona Joanira Silva, na condição de representante do movimento umbandista, recebeu o convite para participar do SALIVAG⁵⁹, feira regional picoense que acontece anualmente e atrai centenas de pessoas da cidade e microrregião de Picos. Este evento engloba manifestações artísticas, culturais e literárias de caráter local e nacional, com o desenvolvimento de uma temática diferente a cada ano. Na ocasião, os umbandistas picoenses ganhariam um *stand* no evento, onde poderiam apresentar à sociedade a cultura umbandista de Picos, por meio da divulgação de livros e de expressões religiosas próprias da cultura umbandista.

Apesar do número incipiente de umbandistas e civis picoenses no local, devemos analisar esse momento como de extrema importância para o movimento umbandista atual, uma vez que esse encontro, realizado na câmara de vereadores de Picos, representa uma oportunidade de afirmação do povo umbandista na sociedade picoense, além de constituir um momento de reivindicação pela causa religiosa. Para esse encontro, além do prefeito, foram também convidados a participarem os vereadores que compõem o poder legislativo da cidade; porém, por “motivo de força maior”, o prefeito não pode comparecer ao evento, tendo assim

⁵⁹ No capítulo 3 deste trabalho, retomarei a participação dos umbandistas no SALIVAG.

enviado o senhor Francivaldo Barbosa de Sousa como o seu representante; já os vereadores, nenhum compareceu à referida reunião. Durante as discussões em pauta, mãe Eufrasina de Iansã fez um desabafo sobre o descaso por parte das autoridades em relação ao encontro encabeçado pelos umbandistas. Em tom de denúncia, Eufrasina relatou

Eu, já deve perceber, fiquei um pouco assim muito sentida quando eu vi que não tinha nenhum vereador aqui presente. Na verdade, era pra todo mundo estar aqui, né? Pra ouvir, pra saber quem somos, aonde estamos e o que estamos precisando porque no período político certamente eles estão nas nossas portas, batendo e pedindo o nosso voto. Tenho certeza que todos vocês que estão aqui votaram em algum deles, mas quando é pra eles nos ouvirem e entenderem o que nós estamos precisando, né, na verdade eles não estão aqui. (EUFRASINA DE IANSÃ, 2015)

Esta fala de indignação encontra respaldo na realidade vivenciada pela sociedade picoense em geral, onde as minorias marginalizadas só são percebidas e têm as suas causas ouvidas pelas autoridades políticas na época das eleições. A mãe de santo prossegue o seu discurso alertando os umbandistas da importância do encontro na busca pelo reconhecimento dos direitos à diversidade religiosa e da relevância dos trabalhos sociais realizados dentro das comunidades, como capoeira e grupos de dança, mas que são negligenciados pela sociedade.

Como vimos nas discussões anteriores, o preconceito religioso às religiões afro-brasileiras também possui um caráter racista, onde a cultura negra ainda não é vista com bons olhos pela população picoense, o que nos remete à visão etnocêntrica construída ao longo dos séculos. Sob essa perspectiva, Assunção Aguiar comenta que o desafio para os umbandistas é assumir o compromisso no “combate ao racismo, discriminação e todo e quaisquer tipos de intolerância que nós como negros enfrentamos, mas sobretudo nós povo do axé” (AGUIAR, 2015). Aguiar ainda relata a dificuldade dos umbandistas em se reconhecerem enquanto tal, principalmente quando se vem de famílias praticantes de tradições religiosas opostas, onde o preconceito e a opressão se tornam maiores ainda. Com relação à diversidade de grupos marginalizados frequentadores dos terreiros, Assunção Aguiar atribui ao fato de que “a nossa religião é a única que não exclui. A religião de matriz africana, ela está de braços abertos para acolher o gay, a lésbica, o travesti, o trissexual, o pobre, o branco, o amarelo...o que nós queremos é o respeito” (AGUIAR, 2015).

De fato, a heterogeneidade dos grupos sociais praticantes da Umbanda é maior do que em outras religiões, onde o preconceito torna-se mais visível. Em visitas aos terreiros pesquisados, percebi como esses grupos interagem entre si, sentindo-se mais à vontade para

expressar a sua religiosidade, a assumirem a sua sexualidade, sem temer as amarras de convenções sociais que os oprimem e fragilizam. Endossando a fala de mãe Eufrasina a respeito da ausência dos vereadores na reunião, Aguiar propõe que os umbandistas picoenses compareçam às sessões de vereadores, trajando as vestimentas típicas, em forma de protesto, uma maneira de mostrar às autoridades que eles existem, rompendo as barreiras da invisibilidade vivenciada pelos adeptos da Umbanda, discutido por Cruz em seus estudos⁶⁰.



Imagem 3: I Assembleia Geral da União Umbandista de Picos. Da esquerda para a direita: mãe Eufrasina de Iansã, Francivaldo Sousa, Joanira Silva, Assunção Aguiar, Paulo Mafra e dona Lindarice Castro. Foto: Francisca Meneses. Tirada em 08 de agosto de 2015.

Além de promover a conscientização do povo umbandista a respeito da legitimação da Umbanda na cidade como forma de vencer o preconceito e a discriminação religiosa em Picos, o encontro da união umbandista teve como objetivo, além das outras pautas já mencionadas, promover a regularização da documentação dos pais e mães de santo por meio

⁶⁰ Ver CRUZ, Robson. Um Panorama da Afro-Religiosidade Piauiense. In: EUGÊNIO, João Kennedy (org). **Escravidão Negra no Piauí e temas conexos**. Teresina: EDUFPI, 2014. P. 109-121

do cadastramento dos terreiros, onde se procura tornar a Umbanda em Picos um grupo, não no sentido de homogeneização das práticas, mas no sentido de dar coesão, união ao movimento, visando romper as barreiras sociais e contribuir na construção identitária desta religião na cidade. Porém, devido ao número ínfimo de praticantes, o cadastramento não foi possível de ser realizado. Por esse motivo, utilizei os dados fornecidos pela Coordenadoria de Direitos Humanos e de Livre Orientação Sexual⁶¹ para a realização de análises comparativas dos dados fornecidos nas tabelas apresentadas. No intuito de confrontar os resultados estatísticos com a realidade vivenciada pela sociedade picoense, foi realizada uma análise acerca do levantamento sobre a quantidade de terreiros de umbanda na região de Picos, bem como o número de praticantes dessa religião na cidade.

2.3 Sobre os terreiros: números quantitativos e localização

Segundo o levantamento realizado pela Coordenadoria de Direitos Humanos e de Livre Orientação Sexual da cidade de Picos no período de 05/02 à 07/03 de 2014, foram cadastrados 18 terreiros de umbanda, localizados nos perímetros urbano e rural desta cidade. A soma de filhos de santo dos terreiros chega a um número aproximado de 202 praticantes dessa religião. Ao serem confrontados, percebemos a discrepância entre os dados pesquisados. Segue abaixo os resultados desse levantamento.

Tabela 2: Levantamento sobre a quantidade de terreiros de umbanda em Picos.

TENDA/TERREIRO	BAIRRO/POVOADO DE LOCALIZAÇÃO	TOTAL DE UMBANDISTAS⁶²
Tenda Espírita de Iemanjá	Bairro Aerolândia	32
Tenda Espírita São Francisco	Bairro Morada do Sol	
Tenda Espírita São Sebastião	Bairro Boa Sorte	
Tenda Santa Bárbara Guerreira	Bairro Morada do Sol	
Tenda São João Batista	Bairro São José	23
Tenda Santa Rita de Cássia	Bairro Morada do Sol	

⁶¹ coordenadorialgbt@picos.pi.gov.br

⁶² O número total de umbandistas dessa pesquisa refere-se apenas àqueles que se declaram praticantes dessa religião. Portanto, a quantidade de adeptos por tenda pode aumentar, tendo em vista que alguns dos praticantes, mesmo comparecendo regularmente aos dias de culto, não se declaram enquanto tal (na maioria dos casos, o medo de serem rejeitados pela sociedade figura como principal motivo da recusa dos umbandistas não-declarados). Faz-necessário, também, esclarecer que nesses números apresentados não estão incluídos os pais/mães de santo de cada terreiro.

Tenda Preto Velho	Bairro Bomba	
Tenda Casa de Oração Vovó Iaiá	Bairro Morada do Sol	
Tenda Espírita Padre Cícero	Bairro Ipueiras	
Cartomancia	Bairro Bomba	
Tenda Santa Bárbara	Bairro Centro	20
Tenda Povo das Águas	Bairro Morada do Sol	24
Tenda Nego Gerso	Bairro São Vicente	11
Tenda dos Orixás	Bairro São Vicente	28
Tenda São Jorge	Bairro Centro	11
Tenda Caboclo Tupinambá	Bairro Bomba	18
Tenda São Francisco de Assis	Bairro Exposição	25
Tenda Estrela D'Alva	Povoado Curralinhos	10

Mediante os dados do quadro acima, faz-se necessário elencar algumas considerações a respeito dos resultados obtidos. Como vimos, das 18 tendas de umbanda de Picos, 09 levam o nome de santos da religião católica (Santa Bárbara, Santa Bárbara Guerreira, São Jorge, São Sebastião, São Francisco de Assis, São João Batista, Santa Rita de Cássia, Padre Cícero e São Jorge), 07 fazem referência a elementos africanos (Iemanjá, Nego Gerso, Preto Velho, Casa de Oração Vovó Iaiá, Povo das Águas, Estrela D'alva e Tenda dos Orixás), 01 em alusão ao elemento indígena (Caboclo Tupinambá) e 01 de cartomancia⁶³. Assim, de acordo com os dados obtidos, mais especificamente sobre as denominações dadas às tendas, percebemos que na região de Picos, bem como na maioria do território piauiense, a Umbanda possui uma veiculação mais forte entre os elementos da cultura negra ao catolicismo, em dissonância com a umbanda praticada nas regiões do sudeste do país, onde possui a predominância dos elementos kardecistas nas cerimônias religiosas. Tais diferenças podem ser percebidas em alguns aspectos, como as vestimentas dos umbandistas e os cânticos de abertura das sessões.

⁶³ Na cidade encontram-se outros salões de cartomancia e vidência conhecidos pelos picoenses. No entanto, neste levantamento só encontramos a presença deste centro.



Imagem 4:II Caminhada Umbandista de Picos. As imagens de santos católicos, bem como o destaque para as camisetas dos umbandistas afirmam o predomínio aos elementos católicos presentes Umbanda em Picos. Foto: arquivo pessoal Joanira Silva. Tirado em 15 de agosto de 2015.

Em seu artigo sobre as peculiaridades do universo afro-religioso piauiense, em contraposição aos modelos desenvolvidos em outras regiões do país, notadamente no sudeste brasileiro, Robson Cruz argumenta que, enquanto nos terreiros piauienses os umbandistas usam vestimentas coloridas nos cultos religiosos, é comum, no sudeste brasileiro, o traje branco ser o uniforme característico dos umbandistas, uma vez que “branco, a luz de vela, a uniformidade na vestimenta dos médiuns, a ausência de atabaques e de espíritos “atrasados” são uma marca notória em tais centros” (BIRMAN, 1985,p. 93)⁶⁴. Em Picos, as cores das vestimentas dos umbandistas variam entre os terreiros, pois a cor atribuída aos trajes sempre faz referência às vestimentas dos santos venerados em cada tenda ou mesmo representando as cores das entidades.

⁶⁴ A partir desta fala da autora sobre a umbanda espírita praticada com mais regularidade nos estados do sudeste brasileiro, retomamos as discussões feitas por Rohde, Amaral, Isaia, dentre outros autores quando enfatizam as tentativas de homogeneização das práticas umbandistas pela classe média intelectualizada, onde se busca, sobretudo, afastar as práticas mais africanizadas, tidas como “atrasadas” das tendas espíritas onde se praticam a “umbanda pura”.



Imagem 5: umbandistas da Tenda Espírita de Iemanjá. A imagem ilustra a diversidade de cores nas vestimentas dos praticantes durante os cultos e celebrações. Foto: Francisca Meneses. Tirada em 02 de agosto de 2015.

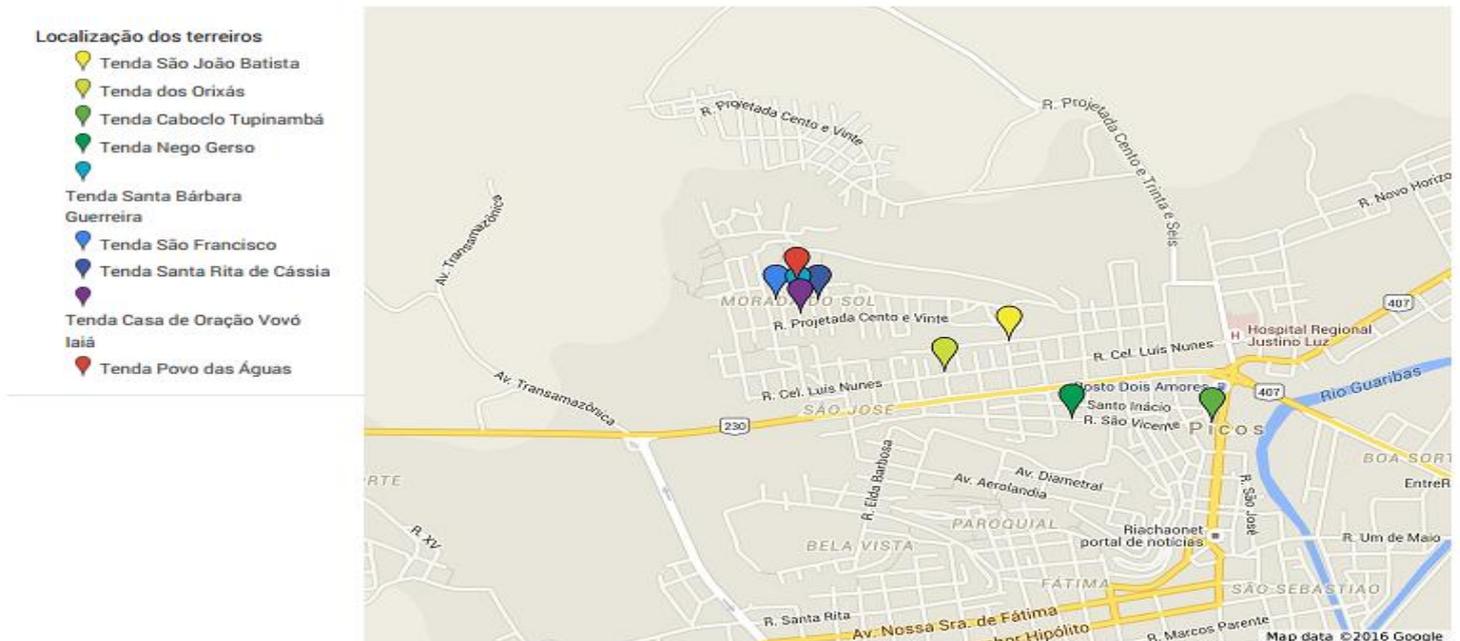
Outro ponto ressaltado por Cruz diz respeito às formas as quais se iniciam esses cultos religiosos. Enquanto no sudeste do país, com orientação notadamente Kardecista, O Evangelho Segundo o Espiritismo ou outro texto de Allan Kardec é mais comumente utilizado na abertura das sessões, no estado piauiense, a entoação de cânticos e ladainhas em devoção aos santos católicos é mais frequente, uma vez que a maioria dos pais de santo se auto afirmam católicos praticantes.

Quanto à localização dos terreiros, é importante ressaltar que a grande maioria destes se localizam em áreas periféricas ou de difícil acesso (notadamente os bairros Morada do Sol

e São Vicente), pois “é bastante explícito na cidade de Picos, nos espaços religiosos chamados de tenda espírita de umbanda fica na zona periférica da cidade, sendo a maioria em áreas de risco como morros e encostas de difícil acesso”⁶⁵, onde os praticantes e adeptos constituem os grupos sociais excluídos ou pertencentes a classes sociais mais baixas. “Ao contrário das igrejas cristãs, que ocupam pontos de destaque na geografia urbana, os terreiros são difíceis de encontrar, o que é compatível com o lugar social da religião na nossa sociedade.” (BIRMAN, 1985, p. 73). O mapa abaixo, referente aos bairros com maior número de terreiros, exemplifica a concentração destes nos espaços periféricos da cidade.

Mapa 1: Mapa da localização dos terreiros. Mapa confeccionado

Localização dos terreiros



Durante as entrevistas, os pais de santo nos relataram sobre as tentativas de implementação de um centro umbandista na cidade, que seria construído em uma área de

⁶⁵LEAL, Maria Aparecida de Sousa. **Entre tendas e terreiros: história e religiosidade afro-brasileira na cidade de Picos.** 2014, 72 f. Dissertação (Graduação em Licenciatura Plena em História). Universidade Federal do Piauí, Picos, 2014.

destaque, objetivando dar maior visibilidade à Umbanda, bem como no processo de legitimação da mesma enquanto religião. O centro umbandista de Picos seria um espaço voltado para a concentração dessas comunidades na realização dos cultos e novenas dos terreiros picoenses, mas que também funcionaria como ambiente de lazer, onde se fortaleceria a cultura afro por meio de danças, músicas e jogos que remetem aos elementos africanos.

Neste centro ainda funcionariam serviços de assistência social voltados ao amparo da população umbandista. O ofício para a construção deste espaço foi enviado às autoridades políticas, onde a dona Joanira, como representante da Federação Umbandista de Picos, solicitou ao prefeito municipal a doação de uma área verde na cidade para a construção do centro. No entanto, este projeto foi recusado na câmara de vereadores, o que demonstra que o reconhecimento e inclusão das práticas umbandistas em Picos ainda carece do apoio das autoridades políticas, onde deveria haver um maior engajamento na causa, visando o combate ao preconceito e discriminação religiosa na cidade. Sobre os mecanismos de funcionamento do centro idealizado pelos umbandistas, dona Joanira nos informa que

Neste templo, nós almeja ter uma creche de apoio à união umbandista, né? [...] nós pretende ter, vamos dizer, assistência odontológica e médica pra nossas crianças e o idoso, uma quadra de esporte, aonde nós pretende também fazer as novena de cada templo, que faz nove noite de novena [...] pra que seja com barracas e quermesses e tudo mais, aonde nós tenha aquele terreiro, e aquele benefício fique aquele tanto pra associação mas que tenha também aquele tanto para beneficiar cada terreiro, pra que nas nove noite de novena de cada terreiro aquele recurso seja encaminhado, fora a taxa da associação seja encaminhado àquele terreiro, porque aquela comunidade é pobre e precisa. (SILVA, 2016)

Podemos então concluir, por meio da fala de dona Joanira, que o templo não será apenas um espaço para a prática dos cultos religiosos, mas também será um espaço onde se realizará muitos programas sociais voltados para o interior da comunidade umbandista picoense. Apesar de o projeto ser negado na câmara municipal, a entrevistada ainda crê na efetivação da construção desse templo. Segundo ela, “nós *tamo* caminhando, mais esperando o momento certo pra que esse projeto seja votado a nosso favor, pra que tenha esse templo.” (SILVA, 2015). Para a entrevistada, a negação do projeto enfraqueceu o movimento, pois muitos praticantes mostram-se desesperançosos quanto à atuação política na legitimação da Umbanda na cidade. Outro fator que a dona Joanira considera preocupante é a falta de engajamento dos próprios umbandistas, no que diz respeito à luta diária pelo reconhecimento

da religião em Picos, fato este que, como analisado no decorrer deste trabalho por meio dos dados estatísticos, impede o fortalecimento e a consolidação da Umbanda na região.

Por fim, voltemos ao início deste tópico e atentemos para os números quantitativos dos dados da tabela referentes ao último levantamento dos terreiros de umbanda da região picoense. De imediato, percebemos a desproporção dos dados coletados nas duas pesquisas. A quantidade de praticantes de umbanda da Tenda Estrela D'Alva, por exemplo, já se torna equivalente ao número total de umbandista de Picos, segundo os dados do IBGE, apontados na tabela anterior. Vale ressaltar que esse número coletado na segunda tabela ainda não condiz com o número real de adeptos, uma vez que ainda existem os praticantes não-declarados que frequentam assiduamente os terreiros.

Diante de tal constatação, a primeira indagação que nos vem à mente é: por que os adeptos da umbanda em Picos não se auto afirmam como tal nos levantamentos estatísticos realizados em pesquisas, como os censos do IBGE, por exemplo?

Com base nas entrevistas cedidas pelos umbandistas picoenses, uma das causas (talvez a maior delas) para o não reconhecimento da prática religiosa ainda diz respeito à discriminação sofrida a estes por grande parcela da população. O receio de ser taxado como “macumbeiro”, “feiticeiro”, o medo de não ser socialmente aceito faz com que muitos praticantes neguem a sua religião ou se declarem apenas católicos⁶⁶. No capítulo 3, será abordado com mais profundidade as práticas umbandistas na região, bem como o processo de constituição dos terreiros e os mecanismos adotados por cada pai de santo no decorrer das atividades religiosas de suas tendas.

⁶⁶ No decorrer da pesquisa, obtive o auxílio de dois praticantes que se mostraram solícitos, me fornecendo dados e explicações acerca da dinâmica e dos mecanismos que regem os terreiros por eles frequentados. Contudo, ambos os umbandistas optaram por não terem seus nomes e/ou imagens divulgados neste trabalho. Segundo os mesmos, o preconceito sofrido pelos praticantes os oprime e as consequências da discriminação acarretaria problemas, tanto a nível pessoal quanto profissional.

3 DO TERREIRO À RUA: MANIFESTAÇÕES PÚBLICAS COMO FORMA DE RESISTÊNCIA CULTURAL RELIGIOSA

3.1 Uma visita aos terreiros: organização e práticas religiosas

Para a realização desta pesquisa, foram analisados seis terreiros umbandistas do perímetro urbano da cidade de Picos, sendo estes: a Tenda Espírita⁶⁷ de Iemanjá, da dona Joanira (mais conhecida como Jandira) Maria Silva; a Tenda espírita Santa Bárbara, regida por dona Maria do Socorro do Nascimento; a Tenda Espírita São Jorge, onde a mãe de santo é a dona Maria Lindarice Castro; a Tenda dos Orixás, do senhor Cícero Alves Feitosa, mais conhecido como “mestre Cícero calça verde” e a Tenda Espírita Caboclo Tupinambá, cujo mestre é o senhor Baldoíno Silva, onde buscamos analisar as práticas religiosas deste grupo, suas vivências cotidianas, bem como o papel dos pais e mães de santo das referidas tendas na perpetuação das tradições e nas lutas e resistências da cultura umbandista nesta cidade. No decorrer deste capítulo, trabalharemos especificamente a organização e elementos constitutivos desses terreiros, bem como analisaremos a vida religiosa de cada pai/mãe de santo aqui estudados, além de ressaltar o papel destes na difusão da religião em Picos-PI.

A multiplicação dos terreiros de umbanda na cidade se dá, assim como de maneira geral, a partir da divisão de outros terreiros, uma vez que os filhos de santo de uma determinada tenda, ao adquirirem a formação mediúnica, tornam-se futuros pais ou mães de santo de seus próprios terreiros. A entrevistada Maria Nascimento⁶⁸ “trabalhava” no terreiro de seu José Miguel, um dos mais antigos umbandistas da região quando, após alguns anos, saiu para montar a sua própria tenda. Já a dona Joanira Silva foi filha de santo de Lindarice Castro, e hoje possui o seu próprio terreiro, agrupando outros filhos de santo em seu espaço de culto. Dessa forma ocorre a disseminação da cultura umbandista nessa região.

3.1.1 Culto aos exus: o “lado negro” da Umbanda

⁶⁷ Na cidade de Picos, conforme analisado no cadastramento dos terreiros e nas entrevistas feitas à representante da União Umbandista de Picos, todos os terreiros levam a denominação “tenda espírita”, fato que corrobora com a discussão anterior sobre a influência da umbanda Kardecista de classe média dentro dos cultos afro-brasileiros e o processo de legitimação da Umbanda.

⁶⁸ NASCIMENTO, Maria do Socorro do. Entrevista concedida à Francisca da Silva Meneses. Picos, 14 de dezembro de 2014.

Os terreiros na cidade de Picos apresentam-se de várias formas no sentido das práticas realizadas em cada tenda: umas trabalham apenas com cura, outras com tambor, umas dizem trabalhar apenas com a “linha branca”, outras assumem a prática da “linha negra”, com despachos e culto aos exus. Percebemos, nesse sentido, uma divisão dentro da própria religião quanto às práticas efetivadas nesses terreiros. Apesar de um pequeno grupo assumir o culto aos exus, tido como o lado negro da umbanda, chamado popularmente de quimbanda, há na cidade um predomínio nas práticas e cultos denominados de cura, onde atuam os pretos-velhos e os caboclos⁶⁹. É frequente nas entrevistas, os pais e mães de santo ressaltarem que os seus salões são voltados para a cura e que não há a prática da “magia negra” nessas sessões. Podemos perceber essa preocupação na fala das entrevistadas, que fazem questão de enfatizar que “existe a magia negra, a feitiçaria, tudo existe dentro da umbanda, mas é pra quem quer praticar. Não querendo praticar, pratica só a linha branca. Agora quem quer fazer o mal, quer praticar a linha magia negra, aí...toca pra frente”. (NASCIMENTO, 2014).

Dessa forma, percebemos a reprodução de um discurso onde “os quimbandeiros são sempre os outros: os desafetos, os estranhos, os membros de grupos rivais – que, como algumas vezes pude verificar, têm quem assim os qualifica justo na mesma conta.” (SERRA, 2001, p. 222)⁷⁰. Apesar de se assumirem unidos pela religião, por vezes fica nítida uma certa rivalidade entre os terreiros, uma disputa ideológica onde se busca sobrepor uma prática à outra como sendo a mais “pura”, a mais “limpa” de influências maléficas e de práticas obscuras. A fala de dona Lindarice Castro exemplifica essa relação de disputa ideológica entre os terreiros, ao afirmar que

Eu tenho conhecimento que tem, existe e tem as porcaria às vezes até por causa de doença mesmo eles faz, né? Aí...mas eu nunca precisei disso, eu só trabalho com oração, eu tenho os meu livro de oração, eu tenho o livro de Allan Kardec, que é espírita, que fundou o espiritismo, eu tenho o *Livro dos*

⁶⁹ Devemos ressaltar que esse predomínio justifica-se pelo fato de que as práticas de cura são realizadas de forma explícita, enquanto que os cultos onde se realizam demandas ou despachos, onde envolvem os espíritos marginais e considerados “atrasados” -os exus-, são praticados de forma camuflada. Em um dos salões estudados, apesar de o pai/mãe de santo afirmar que não trabalhava com a linha negra, durante visitas ao salão, percebi que nos fundos havia uma sala com um altar com imagens de exus, velas e oferendas destinadas a estes. Embora a quimbanda seja um dos elementos constituintes da umbanda, muitos praticantes procuram dissociá-la da religião, como sendo uma prática diabólica e desconexa dos preceitos da umbanda. Tal visão é resultante de um processo histórico de caráter evolucionista que busca a negação de elementos considerados “atrasados”, em detrimento à umbanda que “pratica o bem” e a cura das enfermidades.

⁷⁰ SERRA, Ordep. **No caminho de Aruanda: a umbanda candanga revisitada.** Afro-Ásia, 25-26, 2001. p. 215-256.

Espíritos, tenho o Livro dos Médicos, o Evangelho Segundo o Espiritismo, que tem coisa da bíblia, muita coisa bonita, muito salmo...é isso que eu acredito[...] Eu visito e sei e vejo as toca, né? No lugar de ter só um... eu tenho um lugarzinho deu acender pra aqueles espírito que, negativo, eu acendo uma velinha pra eles pra eles não deixar os outro entrar, da parte deles lá entrar na minha linha, né? Toda sexta feira eu tenho...a vela é de sete dia! Conservo ela lá, pra eles evitar magia negra entrar. Eu sou diferente, porque foi isso que eu aprendi. (CASTRO,2014)

A partir desta fala de dona Lindarice Castro ao citar as principais obras de Kardec, percebemos a influência da institucionalização da umbanda fundamentada nos princípios Kardecistas, que renega os elementos de matriz africana, tidas então como diabólicas, aumentando a repressão às práticas de quimbanda no interior dos cultos umbandistas. De acordo com Birman, “o interessante dessa história é que é sempre a casa do vizinho a suspeita de praticar quimbanda, e deve ser difícil encontrarmos alguém que assuma como auto definição a classificação de quimbandeiro” (BIRMAN, 1985, p. 64)⁷¹. Ainda sobre essa relação bem/mal dentro das religiões afro-brasileiras, Prandi (1996)⁷² afirma que

Embora conserve do candomblé a veneração aos orixás, a umbanda, religião que desenvolveu e sistematizou o culto a Pombagira como entidade dotada de identidade própria, é uma religião centrada no culto dos caboclos e pretos-velhos, além de outras entidades. Embora o candomblé não faça distinção entre o bem e o mal, no sentido judaico-cristão, uma vez que o seu sistema de moralidade baseia-se na relação estrita entre homem e orixá, relação esta de caráter propiciatório e sacrificial, e não entre os homens como uma comunidade em que o bem do indivíduo está inscrito no bem coletivo, a umbanda, por sua herança kardecista, preservou o bem e o mal como dois campos legítimos de atuação, mas tratou logo de os separar em departamentos estanques. A umbanda se divide em uma linha da direita, voltada para a prática do bem e que trata com entidades “desenvolvidas”, e numa linha da “esquerda”, a parte que pode trabalhar para o “mal”, também chamada de quimbanda, e cujas divindades, “atrasadas” ou demoníacas, sincretizam-se com aquelas do inferno católico ou delas são tributárias. Esta divisão, contudo, pode ser meramente formal, como uma orientação meramente classificatória estritamente ritual e com frouxa importância ética. Na prática, não há quimbanda sem umbanda, nem quimbandeiro sem umbandista, pois são duas faces de uma mesma concepção religiosa. (PRANDI, 1996, p. 141).

Para falarmos sobre as divergências entre as diferentes concepções sobre a prática da quimbanda, é necessário uma breve discussão a respeito do significado dos exus (masculino) e das pombagiras (exu feminino) na religião umbandista. Exus, na sua origem, são

⁷¹ BIRMAN, Patrícia. **O que é Umbanda**. São Paulo: Abril Cultural: Brasiliense, 1985.

⁷² PRANDI, Reginaldo. Pombagira e as faces inconfessadas do Brasil. In: _____. **Herdeiras do axé**. São Paulo: Hucitec, 1996.

considerados como mensageiros dos orixás⁷³, responsáveis pela ligação entre o mundo dos homens e o mundo dos deuses. Os orixás africanos denominados exu (elegbara) foram reinterpretados no contexto americano segundo a visão eurocêntrica cristã, onde, por apresentar características “insolentes”, tais orixás foram associados à figura do diabo; portanto, este seria o cerne da demonização dessas entidades. Os exus apresentam significados diferentes, conforme o contexto em que são gestados: na religião africana, os exus representam a força, o vigor e a vitalidade, também associados à virilidade masculina e à irreverência. No Novo Mundo, esses orixás ganham significados opostos, frequentemente relacionados à maldade, à perversidade, à indecência e à violência.

No contexto picoense, existe uma dicotomia entre o significado dos exus dentro da religião umbandista, conforme a fala dos praticantes entrevistados. Para o pai de santo “Cícero calça verde”⁷⁴ o culto aos exus faz parte das práticas exercidas em seu terreiro, onde afirma receber as entidades “tranca rua” e “zé pilintra”, exus popularmente conhecidos no universo umbandista brasileiro. Ao se referir a um dos espíritos incorporados por ele, o referido pai de santo relata que “o ‘tranca rua’ é um homem de bem, seu ‘tranca rua’, ele faz o bem, faz o mal, agora vai depender de você”. (FEITOSA, 2016). Apesar de, na fala do senhor Cícero Feitosa, a entidade ser representada como um espírito suscetível à vontade do pai/mãe de santo, tirando-lhe a responsabilidade por ações maldosas por ele cometidas, percebemos ainda uma forte conotação demonizada à figura do exu, reforçada posteriormente pelo pai de santo, ao afirmar que “eu só acendo duas vela: uma pra Deus e outra pro diabo (exu), pegue em quem pegar, azar de quem se lascar...” (FEITOSA, 2016). Para o senhor Baldoíno Silva⁷⁵, os exus são vistos como mensageiros dos deuses, por isso são espíritos submissos, embora a sociedade os discriminem e atribuam a eles o aspecto negativo dentro dos rituais umbandísticos. De acordo com o pai de santo,

Muita gente recrimina os exus...eles são escravos dos orixás. Vamos supor: dentro da umbanda tem Iemanjá, ela tem seu exu, Iansã tem seu exu, xangô tem seu exu...cada orixá tem um exu que toma conta da *tronqueira* (da segurança do terreiro). E no caso das pessoa recriminar, é porque a maioria das pessoa usa mais os exu pra fazer o mal, já aproveita que eles são escravo dos orixá, os orixá não pode fazer um trabalho pra o mal, então eles vão usar

⁷³ Ver PRANDI, Reginaldo. **Exu, de mensageiro a diabo-** sincretismo católico e demonização do orixá Exu. São Paulo: Revista USP, n° 50, 2001, p. 46-63.

⁷⁴ FEITOSA, Cícero Alves. Entrevista concedida à Francisca da Silva Meneses. Picos, 30 de janeiro de 2016.

⁷⁵ SILVA, Baldoíno da. Entrevista concedida à Francisca da Silva Meneses. Picos, 30 de janeiro de 2016.

os escravo, que é obrigado, o pessoal obriga os exu a trabalhar para o mal. (BALDOÍNO SILVA, 2016)

Apesar de afirmar que em sua tenda não há giras para os exus, para a mãe de santo Joanira Silva, estes não devem ser assimilados a figuras demoníacas pois, na sua concepção, essas entidades vêm trazendo muitos benefícios aos que os procuram, já que eles trabalham aliados aos orixás, visto que “os orixá maior não trabalham, quem vai fazer aquela abertura, quem vem trazendo aquela força pra desmanchar as *quiumba* e todas as coisa que reina e também abrindo caminho, muitas vezes, são eles”. (SILVA, 2016). Dessa forma, de acordo com Magnani⁷⁶, “o exu é considerado o orixá que estabelece mediação entre o mundo dos homens e o mundo dos deuses: não evoca o mal, mas a ambiguidade, a passagem, a comunicação.”



Imagem 6: Espaço dedicado ao culto dos exus e pombagiras na Tenda dos Orixás. Foto: Francisca Meneses. Tirada em 30 de janeiro de 2016.

Das discussões aqui levantadas, conclui-se que dentro da simbologia umbandista, os exus são entidades muito poderosas, no entanto, consideradas inferiores na hierarquia

⁷⁶ MAGNANI, José Guilherme C. **Doença mental e cura na Umbanda**. Disponível em: <http://nau.fflch.usp.br/sites/nau.fflch.usp.br/files/upload/paginas/Doenca%20Mental%20e%20Cura%20na%20Umbanda.pdf>. Acesso em 02 de dezembro de 2014.

religiosa se comparadas aos orixás divinizados, de quem essas entidades assumem o papel de mensageiros nos templos umbandistas. Representando a marginalidade, o “outro lado” da civilização, os exus apresentam características que remetem à sexualidade, à malandragem e aos vícios. No entanto, se faz necessário ressaltar a sua importância nos cultos religiosos afro-brasileiros, pois “se por alguns são nitidamente associados ao diabo, por outros são considerados seres amorais, ambíguos, que por isso mesmo são representados como bons mediadores, capazes de quebrar qualquer galho e excelentes abridores de caminhos.” (BIRMAN, 1985, p. 42).

3.1.2 As imagens, os rituais, a guma e os atabaques: elementos indispensáveis nas manifestações religiosas umbandistas

Como vimos no decorrer deste trabalho, a umbanda é vista como uma religião que tem suas origens a partir do sincretismo cultural dos elementos constituintes da nação brasileira. Neste sentido, podemos perceber nas expressões umbandistas, o culto aos ancestrais, às entidades que constituem a pluralidade de culturas manifestas neste território. A afirmação da umbanda enquanto religião genuinamente brasileira parte do pressuposto de que as entidades que a constitui recriam o passado histórico brasileiro a partir da reinterpretação dos valores sociais dos personagens formadores do Brasil. O sincretismo religioso aplicado à umbanda pode ser percebido nos altares de adoração presentes nos centros umbandistas, onde nelas evidenciamos a presença de cada um desses elementos, tais como os santos católicos, fazendo referência ao branco colonizador; os pretos-velhos, associados aos espíritos dos ex-escravos; os caboclos como a representação do elemento indígena. Além destes, outras entidades tipicamente brasileira são percebidas nestes centros, tais como o vaqueiro, o baiano, o cangaceiro, o marinheiro, dentre outros.

O significado atribuído às entidades na umbanda representa a inversão dos valores sociais desses grupos, onde podemos interpretar a presença dos cultos aos caboclos, pretos-velhos e exus sob o viés da inclusão social dos mesmos na sociedade atual, onde podemos conceber a construção de novos estereótipos sob o viés da resistência em que possibilita um novo olhar em torno desses grupos, bem como da sua importância no processo de construção da identidade brasileira. Por meio da valorização desses elementos, busca-se a reinserção destes no quadro social brasileiro, de forma que a enaltação das qualidades promovem uma

oposição aos estereótipos responsáveis por justificar a exclusão desses grupos na história. De acordo com Pagliuso (2010)⁷⁷

Aos caboclos (ameríndios) são atribuídas características de firmeza, objetividade, idealismo e valentia, contradizendo a mera “passividade” e a “preguiça” comumente associadas ao indígena. Aos pretos-velhos (ex-escravos) são atribuídas a sabedoria, a humildade, a paciência, a benevolência e a simplicidade, enquanto qualidades que combatem a “ignorância, a inferioridade e a subserviência” “legitimadoras” da escravidão. [...]Valores, portanto, que contradizem o preconceito arraigado em um olhar social de descaso e de desvalorização dirigidos a grupos sociais significativos no contexto brasileiro (BAIRRÃO; PAGLIUSO,2010, p. 199)



Imagem 7: Espaço destinado à linha dos pretos-velhos. No detalhe percebemos a presença de cachimbos, fumo, cuia, pipoca e azeite, oferendas destinadas às entidades e que fazem referência ao cotidiano dos negros durante a escravidão. Foto: Francisca Meneses. Tirada em 30 de janeiro de 2016.

Nos terreiros de umbanda, os caboclos e pretos-velhos são considerados “espíritos de luz”, responsáveis pelos trabalhos de cura, onde atuam no fortalecimento espiritual, na abertura de caminhos, prescrevem remédios à base de ervas e raízes para a cura de enfermidades, além de dar conselhos aos consulentes. A crença no poder de cura dos caboclos

⁷⁷ BAIRRÃO, José Francisco Miguel H; PAGLIUSO, Lígia. **Luz no caminho: corpo, gesto e ato na umbanda.** Afro-Ásia, nº42, 2010. p. 195-225.

e pretos-velhos é manifestada por meio da presença de dezenas de pessoas, praticantes e não-praticantes, que se aglomeram nos terreiros de umbanda nos dias das sessões de cura.

Uma vez ressaltadas as figuras do índio e do escravo africano, por meio das divindades caboclos e pretos-velhos, temos o elemento católico europeu predominando nas tendas de umbanda. As imagens dos santos católicos sempre ocupam o lugar central nos terreiros picoenses, onde a diversidade de santos é maior do que o número de imagens das outras entidades cultuadas nas tendas. Como já foi explicitado no decorrer deste trabalho, as trocas culturais entre os povos que habitaram o solo brasileiro promoveram o sincretismo que não se restringiu apenas ao aspecto social, mas que também se reflete nas manifestações religiosas ao longo dos séculos. Segundo Souza⁷⁸

A identificação de santos católicos com *minkisi* integrantes da religiosidade bacongá existiu na África antes de se desenvolver na América portuguesa. Desde os primeiros tempos da conversão, as imagens católicas foram incorporadas ao catolicismo africano, nele desempenhando funções dos *minkisi*. (SOUZA, 202, p. 223)

A incorporação de elementos de matriz africana com a cultura europeia pode ser percebida por meio da associação dos orixás iorubanos aos santos católicos onde, no universo religioso umbandista, é comum a representação de duas entidades atribuídas a uma mesma imagem, ou mesmo, o sincretismo religioso evidenciado por meio da representação de duas imagens distintas como pertencentes à mesma entidade. Dessa forma, o orixá oxalá (que significa o pai de todos os orixás) apresenta-se nos altares umbandistas na imagem de Jesus Cristo, de braços abertos e trajando vestes brancas. Nas visitas aos terreiros, percebemos uma infinidade de santos católicos que foram sincretizados aos orixás africanos, dentre eles, São Jorge representando a divindade africana *ogum*; Santa Bárbara, associada à *Iansã*, São Sebastião ao orixá *oxossi*, Nossa Senhora de Fátima, colocada frequentemente na linha dos pretos-velhos, por representar a padroeira destes, entre outros.

⁷⁸ SOUZA, Marina de Mello e. **Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de rei Congo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.



Imagem 8: Altar destinado às imagens dos santos católicos. Ao centro, oxalá, representado pela imagem de Jesus Cristo de braços abertos. Foto: Francisca Meneses. Tirada em 30 de janeiro de 2016.

Contudo, o sincretismo religioso não se restringe apenas na associação de imagens. Os rituais de abertura das sessões apresentam uma mescla de manifestações religiosas onde se torna perceptível a fusão de elementos das culturas de diferentes povos. A entoação de credos e ladainhas do catolicismo, associadas às performances rítmicas e ao uso de atabaques nas sessões demonstram a heterogeneidade de elementos culturais presentes nos rituais de umbanda da cidade. As aberturas de sessões nesta região apresentam-se basicamente de forma semelhante, onde os cânticos e credos católicos introduzem os “trabalhos” nos dias de sessão. Sobre a forma como se estrutura a iniciação das atividades em sua tenda, o pai de santo Baldoíno Silva relata que

Primeiro com o terço, a gente reza o terço, faz um oferecimento...como a gente aqui é devoto de Nossa Senhora de Aparecida, oferece à Nossa Senhora de Aparecida, Santo Expedito, São Judas Tadeu, e o mestre que é Jesus, né? Que a gente chama dentro da umbanda oxalá. Depois do terço aí vem a abertura, que é os canto, a defumação, aí vem o banho, que é um banho preparado, né? Que é pra afastar aqueles maus fluido do corpo da pessoa, aí dá início à abertura com os canto, aí vem os toque dos atabaque, que é conhecido pelo tambor, né? (BALDOÍNO SILVA, 2016).

De forma semelhante, o senhor Cícero Feitosa nos relata a maneira usual em que as sessões se iniciam em sua tenda. De acordo com o mesmo, “aqui nós temos três tipo de coisa: aqui nós temo primeiro a reza da católica, primeiro a abertura da mesa, e segundo a abertura

da gira, aí daí por diante é que começa os orixás: água, mata, mina, nangô, xangô, preto, daí por diante.” (FEITOSA, 2016). Dona Joanira Silva afirma que

A abertura de uma sessão é indispensável as orações de abertura, porque ali nós tamo fazendo a firmeza daquela sessão do dia, daquele congá, naquela hora, naquele dia, nós tamo se preparando pra receber o que vier pra nós, pode chegar o bom, pode chegar o ruim, né? E isso nós tem que tá preparado pro bom e pro ruim. (SILVA, 2016).

A partir da fala dos entrevistados, percebemos a importância desses rituais de abertura como forma de proteção, tanto dos pais e mães de santo, quando do próprio terreiro em si. Os cânticos ritualísticos entoados nessas sessões possuem finalidades diversas, como agradecimento, apresentação, despedida, saudação, oferendas, dentre outros. Assim como afirma Libania⁷⁹, “o ritual é também espaço de prece, lugar especial na poética da oralidade, onde há elementos de união entre aquele que entoa o cântico e outro que recebe.” (LIBANIA, p. 63).

Outro elemento indispensável nas cerimônias religiosas umbandistas é a *guma*, uma coluna feita de cimento ou madeira e erguida ao centro das tendas de umbanda. Para os praticantes, a *guma* representa a força do terreiro, ponto que irradia a luz e a energia dos orixás. Durante as sessões, os filhos de santo do terreiro circundam a coluna, embalados ao som dos atabaques, entoando cânticos em louvor aos orixás e às entidades espirituais, tais como os caboclos, os exus e os pretos-velhos. O contato entre os médiuns e a *guma* proporciona, por meio dos gestos ritualísticos e performáticos, a incorporação das entidades no corpo dos filhos do terreiro, percebida por nós pelo transe, a mudança de postura e gestos característicos adotados pelos médiuns durante esse ritual. Sobre a importância da *guma* nos terreiros piauienses, bem como o seu significado dentro da umbanda, Robson Cruz⁸⁰ salienta que

A evolução da dança era feita em torno de um poste central, denominado *guma*, no qual os médiuns, na maioria mulheres, por vezes encostavam a testa de forma cerimoniosa, com a expressão de que queriam se aliviar de algum estresse emocional momentâneo. A proximidade do transe místico aparentemente se traduzia na proximidade com a *guma* no decorrer da dança, que nestes momentos podia se tornar mais frenética. Alguns deles entrava em transe, mas as entidades chegavam e partiam sem muito alarde. Nada de

⁷⁹ SOUSA, Andréia Lisboa de. **Ancestralidade e diversidade na travessia do oceano atlântico**. p. 61-67

⁸⁰ CRUZ, Robson. Um Panorama da Afro-Religiosidade Piauiense. In: EUGÊNIO, João Kennedy (org). **Escravidão Negra no Piauí e temas conexos**. Teresina: EDUFPI, 2014. P. 109-121

gestos convulsivos, silvos, uivos ou gargalhadas. Em alguns momentos da dança, os médiuns rodopiavam em sentido anti-horário como dervixes, em que a saia colorida das dançantes produzia um efeito de beleza quase transcendental. Algumas vezes o transe se seguia a esta postura coreográfica. (CRUZ, 2014, p. 112-113)

Por meio da fala de Cruz, percebemos a importância da guma nos terreiros como forma de amparo emocional, onde os umbandistas descarregam suas angústias e aflições cotidianas, captando novas energias advindas desta força central, revigorando sua mente e espírito. Sobre a utilização da guma, o pai de santo Baldoíno Silva afirma que “aqui pra nós a guma serve pra...de firmeza pros médium, entendeu? De firmeza em um centro de firmeza pro salão, porque quando eu tenho um médium que tá perturbado, eles *croá* e suspende aquela radiação na guma.” (BALDOÍNO SILVA, 2016).

Baldoíno Silva nos relata que, antes de estruturar o seu terreiro na cidade de Picos, morou durante um certo período no estado de São Paulo, e que, inclusive, foi neste ínterim que ocorreu a sua iniciação na prática desta religião. O pai de santo nos afirma que “quando eu morava em São Paulo, lá a gente não usava guma.” (BALDOÍNO SILVA, 2016). A fala de Silva sobre a diferenciação existente nessas cerimônias religiosas nos remete à pesquisa de Robson Cruz (2014) sobre as práticas de umbanda em território piauiense, que diverge das formas de organização e funcionamento dos cultos na região sudeste, onde a umbanda está mais ligada ao espiritismo, daí o uso da mesa branca em substituição da guma. Ainda sobre a função desta para os rituais umbandísticos, de acordo com dona Joanira Silva,

A *guma* é centro, é o foco. A Terra gira, né? Em forma de círculo. A *guma* gira em forma de círculo, é onde centraliza toda a força, por isso que nós faz a gira em forma do globo da Terra, porque ali é a centralização da força, de tudo o que reina dentro do terreiro. Se você tá trabalhando, se você tem um terreiro e você não tem a *guma* pra servir de escora, de força pra rebater, porque um médium ele pode tá...se eu não fizer a firmeza dele na guma, prender, ele é submisso, porque toda a força tá centralizada. (SILVA, 2016)



Imagem 9: Representação da guma na Tenda Espírita Santa Bárbara. Foto: Francisca Meneses. Tirado em 06 de dezembro de 2014.

Dessa forma, a guma dentro da religião umbandista é um símbolo que representa toda a força astral do universo, na qual os filhos de santo, de forma simultânea, liberam suas aflições e, ao mesmo tempo, absorvem a energia positiva emanada por ela, enquanto veículo de comunicação entre esses e os orixás. Na concepção do senhor “Cícero calça verde”, não apenas a guma, mas também os tambores exercem papéis fundamentais no ritual umbandista, uma vez que estes são responsáveis pela captação e transmissão da energia universal durante as cerimônias religiosas. Segundo ele

A guma é um objeto mais...como se chama... que pega a força maior, que é a guma. O tambor já vem...tudo o que vem (de energia) vem pro tambor e a guma recebe tudo também. Então aquela guma ali é quem tá lhe guiando, essa guma é quem vai dar força. Muitos não sabe, né? Que uma guma dessa aí vale muita coisa. Ela representa a umbanda, a quimbanda, ela recebe a jurema, o nangô, o xangô, o candomblé... (FEITOSA, 2016)

A bagagem musical trazida ao Novo Mundo pelos africanos, tais como os atabaques, flautas, agogôs, dentre outros, são utilizadas nos rituais de candomblé, umbanda, capoeira,

além de uma infinidade de manifestações musicais e literárias presentes na atualidade. A importância atribuída ao tambor nas sessões umbandistas ressalta os elementos de matriz africana presentes nessa religião, onde este instrumento musical é utilizado na conexão de todos os reinos e mundos, pois conforme Antonacci⁸¹, “o tambor junta a força vital de três reinos da natureza: a do animal, que lhe dá o couro com a do vegetal que lhe fornece a madeira com a dos minerais metálicos que fixam tudo no lugar: um ser de energia plena.” (ANTONACCI, 2013, p. 141).



Imagem 10: Tambores ou atabaques em um terreiro de umbanda picoense. O tambor representa a junção dos três reinos: animal, vegetal e mineral, além de estar relacionado à captação das forças universais. Foto: Francisca Meneses. Tirada em 30 de janeiro de 2016.

3.2 Pais de santo: vida religiosa e o desafio na consolidação da Umbanda em Picos

Neste tópico, adentraremos especificamente no universo umbandista picoense por meio da análise e reflexões em torno da vida religiosa de alguns pais de santo entrevistados neste trabalho, bem como ressaltar a importância destes no processo de reconhecimento da umbanda enquanto religião, buscando, por meio da disseminação das práticas e manifestações umbandistas, romper as barreiras da invisibilidade social alicerçadas no preconceito e

⁸¹ ANTONACCI, Maria Antonieta. **Memórias ancoradas em corpos negros**. São Paulo: Educ, 2013.

discriminação religiosa percebidas não apenas na sociedade civil picoense, como também no interior dos próprios centros umbandistas da região.

O culto aos orixás é uma característica marcante nas religiões afro-brasileiras, notadamente o candomblé e a umbanda. Os orixás são divindades de origem africana que estariam relacionados com determinados domínios da Terra, com os elementos da natureza. Dessa forma, os orixás não são considerados espíritos de mortos, mas santos que nunca encanaram e que habitam o plano astral denominado *Aruanda*⁸². Na escala hierárquica religiosa, são seres supremos, superiores às entidades espirituais, tais como caboclos, exus e pretos-velhos. Segundo Birman, “cada orixá é concebido de uma determinada maneira, com algumas qualidades e ligado a um domínio específico da natureza. As entidades que se manifestam “na linha” de um determinado orixá são representadas com seus atributos básicos” (BIRMAN, 1985, p. 33). Dentre as entidades trabalhadas nos terreiros, os caboclos de umbanda apresentam características mais relacionadas aos orixás tradicionais, uma vez que seus elementos constituintes podem ser identificados aos domínios da natureza, tais como a selva, cachoeira, água, pedra, etc.

Como vimos anteriormente, a denominação dos terreiros de umbanda leva o nome dos orixás ou entidades que “guardam” os terreiros ou que pertencem à *croá*⁸³ dos pais de santo daquele salão. Esse é o caso do terreiro do senhor Baldoíno Silva, 47 anos, mais conhecido na região picoense como “Bárbara”. Em Picos, Baldoíno Silva atua como mestre de terreiro há 25 anos, sendo 9 anos no bairro São José e 16 anos no bairro São Vicente, onde se encontra instalado o seu terreiro atualmente. O centro umbandista deste leva a denominação Tenda Caboclo Tupinambá, fazendo referência à entidade incorporada por este nos cultos religiosos. Conforme nos relata Baldoíno Silva sobre a origem deste guia espiritual, “o caboclo Tupinambá, que é o chefe da eira (do salão), ele é chefe de uma tribo, né? Que é o dos tupinambás, eles são dos tupinambás e faz parte dos guaranis” (BALDOÍNO SILVA, 2016).

As entidades caboclas na umbanda representam os ameríndios brasileiros, atribuindo-lhes características peculiares como a altivez e a insubordinação. Os caboclos são entidades que agem na linha do orixá Oxossi, que representa as matas. As variações regionais são muito presentes na linha dos caboclos. Nos terreiros visitados, é frequente a imagem de um caboclo

⁸² A Aruanda para os umbandistas pode ser associada, sob o viés sincrético, ao céu ou ao paraíso para os católicos.

⁸³ A expressão refere-se à incorporação daquela entidade no mestre do terreiro. Dessa forma, cada médium de incorporação tem em sua cabeça uma entidade espiritual própria, que lhe acompanha desde o nascimento.

mestiço (de traços indígenas e cor preta) protegendo o gado. Ele é o caboclo Zé Vaqueiro (ou Zé Boiadeiro, em algumas regiões), representativo da contribuição do homem sertanejo para a história do Brasil. De acordo com Reginaldo Prandi

Em todos os lugares onde se constitui o culto ao caboclo, alguns tipos sociais regionais importantes foram incorporados. Foi assim que surgiu, por exemplo, para compor com o tradicional e destemido índio da terra e com o sábio e paciente escravo preto-velho, o caboclo boiadeiro. O boiadeiro é a representação mítica do sertanejo nordestino, o mestiço valente do sertão. É o bravo homem acostumado a lidar com o gado e enfrentar as agruras da seca, símbolo da resistência e determinação⁸⁴.



Imagem 11: Linha dos caboclos. Ao centro, a figura do orixá oxossi, deus das matas. Ao seu lado direito, São Sebastião, santo católico sincretizado à oxossi. Na parte inferior à imagem do orixá africano, temos a figura do “zé vaqueiro”, representando o caboclo mestiço do sertão nordestino. Foto: Francisca Meneses. Tirada em 27 de janeiro de 2016.

⁸⁴ PRANDI, Reginaldo. **A dança dos caboclos-** uma síntese do Brasil segundo os terreiros afro-brasileiros. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/dancacab.htm>. Acesso em 04 de fevereiro de 2016.

Sobre a sua iniciação na Umbanda, Baldoíno Silva afirma que desde criança, aos 7 anos de idade, aproximadamente, as entidades começaram a se “manifestar”. Para ele, a mediunidade já vem de geração, pois a mãe do referido entrevistado era adepta da umbanda há muitos anos. Segundo o entrevistado, a umbanda significa “paz, amor, caridade...é uma religião que a gente usa pra fazer o bem [...]. No nosso caso, a gente usa pra caridade, fazer benefícios às pessoas.” (BALDOÍNO SILVA, 2016). O pai de santo também nos relata a importância do seu papel enquanto mestre de terreiro, atribuindo-lhe a responsabilidade não apenas de disseminar a cultura umbandista na cidade, mas também de orientar os filhos de fé, guiando-os para o caminho do bem, tanto no que se refere à prática religiosa, quanto nas atitudes e comportamentos do cotidiano. Para ele, “a função da gente é cuidar dos médium, entendeu? Primeiramente cuidar dos médium...orientar qual são as regra, o caminho certo a tomar, os iniciantes, né? E aconselhar os médium pra fazer a caridade dentro do *trabalho*”. (BALDOÍNO SILVA, 2016).

Assim como Baldoíno Silva, Cícero Alves Feitosa, vulgo “Cícero calça verde” também tem a cultura religiosa afro-brasileira trazida de berço. A sua mãe, “Maria calça verde”, foi uma das mais antigas umbandistas desta cidade e mestre do terreiro Tenda dos Orixás, hoje pertencente ao seu filho Cícero Feitosa, que dirige a tenda há 42 anos. A tradição hereditária se perpetua por gerações, sendo que, nas visitas aos salões, percebemos que tanto o senhor Cícero Feitosa quanto seus filhos e netos, desde crianças, já participam dos cultos e desenvolvem a mediunidade. Como visto anteriormente, o pai de santo afirma receber algumas entidades na linha de exu e outras na “linha das almas” (pretos-velhos). No entanto, o entrevistado faz questão de enfatizar durante as entrevistas que

Nós não temos condições de receber nenhuma entidade. Tanto faz ser ela pela linha branca, a linha dos erês (crianças), a linha, é...Iemanjá, tranca-rua, zé pilintra...nós não temos capacidade de receber. Quem disser que recebe é mentiroso, nós apenas, nós recebemos uma radiação, uma radiação espírita. Da onde é que vem, da onde é que parte aquela radiação? Do nosso pensamento positivo! (FEITOSA, 2016)

De acordo com o referido pai de santo, a incorporação das entidades se dá por meio da captação das forças espirituais emitidas por estes, através do pensamento positivo e da concentração dos médiuns durante o momento do transe. Esta maneira de interpretar a ligação dos homens com o mundo espiritual é ressaltada por Ordep Serra (2001) ao falar sobre as atividades de incorporação, pois, segundo o autor,

“os outros *voduns*, conforme aí se diz, tampouco *descem* à Terra, mas pelo menos *irradiam*: isto é, não se encarnam de fato nos médiuns, por serem espíritos demasiados sublimes; apenas emitem uma energia que induz um transe muito especial. (SERRA, 2001, p. 225)

Sobre a função do pai de santo nos terreiros de umbanda, Cícero Feitosa acredita que estes têm como dever cuidar dos seus filhos de fé, além de fazer as “obrigações” corretas aos santos; em outras palavras, cumprir a religião conforme a doutrina umbandista, no sentido de prestar a caridade por meio das consultas e curas gratuitas, pois, segundo o guia espiritual, “muitos deles (dos pais de santo) até uma reza cobra, eu não, nunca cobrei.” (FEITOSA, 2016). Por meio dessa fala do entrevistado, percebemos os princípios espíritas kardecistas de bondade e caridade sendo transferidos aos dogmas doutrinários umbandistas.

Princípios de caridade também permeiam o discurso de Joanira Silva, que vê as práticas umbandistas como um meio de fazer o bem ao próximo, de prestar auxílio aos mais necessitados, através do dom mediúnico que lhes foi concedido. Joanira Silva se tornou praticante de umbanda há 35 anos e há 17 é dirigente do seu próprio salão, denominado Tenda Espírita de Iemanjá. Sobre a construção de seu terreiro, Joanira Silva atribui à Iemanjá, a forte devoção depositada a esta entidade pela graça do benefício concedido. Segundo a entrevistada

Foi com muito sacrifício, eu era muito mais jovem, tinha uma disposição muito grande e muita força também, espiritual. Os mentores espirituais também e os guias espirituais me ajudaram muito nessa parte, que me encorajaram e abriram os caminhos, que eu não tinha nem condição de fazer um terreiro, meu Deus.... Mas aconteceu, trabalhava muito nessa época, né? Como costureira, que até hoje sou. Não vivo do espiritismo, e me deu a condição e eu construí. [...] Quando eu comprei esse terreno (especificamente o salão), né? Eu fiz uma promessa, na verdade, com minha mãe Iemanjá, né? Que se eu conseguisse ter minha casa de morada, eu dava espaço pra quem necessitasse, por isso que eu trabalho na cura. (SILVA, 2016)

Além da forte devoção ao orixá Iemanjá, rainha das águas, a mãe de santo cultua outras entidades, a quem considera mentoras espirituais de sua tenda. A mesma “recebe” entidades de muitas linhas, que agem conforme as especificidades de cada solicitação encaminhada. O pai Miguel, na linha dos pretos-velhos, atua nos trabalhos de cura de enfermidades. Tanto o pai Miguel quanto o “padim” sete flechas, na linha dos caboclos, prescrevem receitas medicinais à base de ervas, visando à restauração física e mental dos consulentes, sendo que esta última entidade também *trabalha* na quebra de feitiços. “Há também uma classe muito variada de espíritos que formam a “falange” dos *orientais*, de crescente prestígio. Destacam-se entre estes os que se apresentam como *hindus* e *ciganos*.

(SERRA, 2001, p. 227). Na linha do Oriente, Joanira Silva incorpora a cigana Esmeralda, cuja atribuição dada a esta é a de abrir caminhos e trazer fortuna.



Imagem 12: Dona Joanira Silva em dia de celebração à linha do Oriente, na Tenda Espírita Iemanjá. Note-se que as roupas e adereços usados pela mãe de santo fazem menção às vestes típicas do povo cigano. Foto: Francisca Meneses. Tirada em 02 de agosto de 2015.

Outro orixá amplamente difundido na religião umbandista é *ogum*, representante da guerra e da metalurgia para os africanos. No processo de sincretismo religioso, ogum veio a se associar à figura de Santo Antônio (na Bahia) ou São Jorge (Rio de Janeiro). Mais especificamente na cidade de Picos, ogum foi sincretizado à imagem de São Jorge, que oferece proteção nas batalhas contra o opressor, além de ser considerado defensor perante as maldades do mundo. “Senhor da guerra, indomável e imbatível defensor da lei e da ordem,

ogum assume de guardião cujo papel é de defensor dos fracos, protege as estradas e os que estão sob demanda.” (MARQUES; MORAIS, 2011, p. 10)⁸⁵

Dona Lindarice Castro, mãe de santo da Tenda Espírita São Jorge, nos relata que há 50 anos é adepta do umbandismo, sendo que o seu salão foi construído há mais de 40 anos, onde atua como mestre do terreiro. Sua trajetória na umbanda, diferentemente do senhor Baldoíno Silva e Cícero Feitosa, foi iniciada através de uma “necessidade” espiritual que a ligaria em definitivo ao universo umbandista, uma vez que a família da mesma era praticante do catolicismo cristão. Sobre as primeiras manifestações de mediunidade, Lindarice Castro enfatiza que

Desde quando eu nasci, eu já trouxe esse dom. Eu dizia as coisa, de criança eu dizia uma coisa que acontecia e acontecia e minha mãe não entendia. Ela sabia que tinha espiritismo, que tinha história de espírito, né? Ela sabia que espírito entrava nas pessoa, manifestava nas pessoa...ela sabia, só que ela não entendia porque que eu era daquele jeito, se eu dizia que ia acontecer uma coisa, acontecia...Ela (sua mãe) era médium, mas não praticava, naquele tempo não existia essa abertura de todo mundo saber o que é. (CASTRO,2014)

Como percebemos por meio da fala da entrevistada, a mediunidade se deu desde a sua infância e ao longo da adolescência, por meio das visões. No entanto, Lindarice Castro afirma que não quis aceitar a sua condição de médium; entretanto, quando foi acometida por uma meningite, ainda na adolescência, a mesma teve uma visão que seria o fator preponderante para a sua iniciação efetiva na umbanda. Segundo ela, “dentro dessa doença, eu me achei dentro de um centro (de umbanda) ...entre dormindo e acordada, eu não dormi direito. Aí quando eu acordei chega eu *tava* cansada de rodar.” (CASTRO, 2016). Para a mãe de santo, a partir dessa visão e com o conselho de um médium, se deu a compreensão da sua “condição” e a posterior iniciação na religião umbandista. A associação de doenças físicas e espirituais à mediunidade é frequentemente utilizada nas interpretações religiosas como forma de promover a adesão destes em religiões espíritas. De acordo com Magnani

Em alguns casos as perturbações, tanto físicas quanto mentais -fraqueza, desmaios, dores de cabeça, visões, convulsões- são consideradas não doenças propriamente ditas, mas sintomas de mediunidade. A pessoa que possui essa capacidade e não sabe, ou se sabe e não quer aceitá-la pode

⁸⁵ MARQUES, Adílio Jorge; MORAIS, Marcelo Alonso. O sincretismo entre São Jorge e Ogum na Umbanda: ressignificações de tradições europeias e africanas. Anais do III Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades- ANPUH. In: **Revista Brasileira de História das Religiões**. Maringá [PR]. Vol III, n°, jan/2011.

sofrer uma série de distúrbios interpretados como resistência a dar passagem à entidade espiritual que a escolheu como instrumento para a sua missão na terra⁸⁶.

Lindarice Castro é tida atualmente como uma das mães de santo mais antigas da região picoense. De seu terreiro, saíram muitos médiuns para montar as suas próprias tendas. Especificamente em seu centro, a mesma afirma que as sessões com uso dos atabaques não são mais executados e nas raras vezes em que isso acontece, são somente em casos de celebração a Ogum (São Jorge) e aos Ibejis (São Cosme e Damião). Como vimos, cada terreiro tem as suas particularidades na sistematização e articulação dos ritos e entidades religiosas cultuadas, bem como especificidades na forma de *trabalhar* com cada uma delas. No entanto, tais diferenças não impedem a interação entre os umbandistas das dezenas de terreiros espalhados pela cidade, onde se busca, por meio do contato, o fortalecimento da religião e a disseminação da cultura umbandista na região picoense, pois, segundo Birman

Unir os umbandistas de diferentes terreiros numa mesma gira significa passar por cima das particularidades rituais e doutrinárias de cada um deles e partir de uma forma de participação comum com um ritual que seja aceito por todos, num grande coletivo umbandista. (BIRMAN, 1985, p.104)

Embora a discriminação religiosa ainda seja um fator predominante na cidade de Picos, devemos ressaltar a presença de não-praticantes nos dias de sessão nos terreiros e interpretar essa aproximação não apenas como curiosidade, mas também como uma forma paulatina de revisão de conceitos e estereótipos acerca das religiões afro-brasileiras. Sobre a participação da população local nas cerimônias religiosas, Socorro Nascimento, mãe de santo há 10 anos e mestre de terreiro da Tenda Santa Bárbara nos relata que

Aqui no meu mesmo anda muita gente...não são de dentro mas vão comemorar, olhar [...] **vão pra prestar atenção, pra sair conversando [risos], mas vão!**...o comentário deles (dos moradores) é que acharam bonito, aí sai comentando como é que os espírito anda...é assim os comentário. (NASCIMENTO, 2014)

Esta afirmação também está presente na fala de Joanira Silva, mãe de santo da tenda Espírita Iemanjá e presidente da União Umbandista de Picos. Segundo a entrevistada,

⁸⁶ MAGNANI, José Guilherme C. **Doença mental e cura na Umbanda**. Disponível em: <http://nau.fflch.usp.br/sites/nau.fflch.usp.br/files/upload/paginas/Doenca%20Mental%20e%20Cura%20na%20Umbanda.pdf>. Acesso em 02 de dezembro de 2014. p. 06

Nós não tem nenhum problema, graças a Deus, eles frequentam e não têm nada contra a gente. Nunca encontremo assim obstáculo ou nunca levantaram questões contra gente ou alguma coisa parecida...e agora é que não flui mesmo e quem chega é aceitável e não tem questão não, é tudo livre [...] Os que não são espíritas, que gostam, que aceitam, que gostam mesmo, assiste, acha bonito. (SILVA, 2014).

Joanira Silva ainda nos relata que muitos picoenses, apesar de não participarem de forma ativa nas rodas, não ficam de fora dos ritos de cura. Segundo a mãe de santo, nos dias de culto, muitos populares prestigiam o evento, desde crianças a idosos, independente da religião, raça ou status social e são bem aceitos nesses centros, onde percebemos a receptividade e animosidade com que nos recebem os médiuns dos terreiros. Para estes, a presença da população não-praticante nessas sessões representa estratégias de mostrar para a sociedade as práticas exercidas nestes salões como partes integrantes do conjunto religioso umbandista. Segundo Ferretti sobre religiosidades afro-brasileiras,

Não são religiões que pregam a conversão dos outros, como fazem as igrejas missionárias, católica ou protestante. Nas religiões de matriz afro, vai quem quer e quem chega é sempre muito bem recebido. Não são religiões de pregação, da palavra, da fala em público, da oratória. Também não são religiões de livro, do texto escrito, da revelação acabada. São religiões da oralidade, em que os conhecimentos são transmitidos de boca a ouvido, como um dom transferido de pessoa a pessoa e em que os conhecimentos devem ser guardados de cor, embora parte destes conhecimentos no século XX começam a se tornar escritos⁸⁷.

Contudo, percebemos por meio da fala de dona Socorro Nascimento que os moradores que participam desses cultos demonstram um misto de curiosidade e preconceito com relação a essas práticas, principalmente quando a entrevistada fala que muitos moradores “vão pra prestar atenção, pra sair conversando”. Porém, percebemos que considerável parcela da população picoense crê no poder da umbanda, uma vez que as entrevistadas nos relatam que grande parte dos populares as procuram em momentos de necessidade, pois acreditam que as “benzedadeiras” têm o dom de curar enfermidades ou realizar trabalhos por meio das rezas.

É nesse ponto que percebemos a dualidade na concepção ideológica acerca das práticas umbandistas, sob o olhar da sociedade civil picoense: ao mesmo tempo em que ela é demonizada por seus rituais de adoração a entidades consideradas “diabólicas”, é santificada

⁸⁷ FERRETTI, Sérgio F. **Religiões afro-brasileiras e pentecostalismo no fenômeno urbano**. Disponível em: <http://www.gpmina.ufma.br/arquivos/Rel%20Afro%20e%20Pentecostalismo.pdf>. Acesso em 12 de maio de 2015. p. 03

por promover a cura dos doentes por meio das fortes orações, capazes de desmanchar qualquer enfermidade. Para muitos leigos, as rezadeiras não fazem parte do universo umbandista, pois essas promovem o bem, em detrimento dos “macumbeiros”, que utilizam-se da magia negra para prejudicar o próximo.

É essa face obscura e pouco conhecida que permeia a religião umbandista, responsável pela propagação do preconceito e discriminação ao longo dos séculos. Os termos pejorativos, o medo das agressões físicas e psicológicas e, muitas vezes, até a própria falta de conhecimento acerca da religião praticada faz com que muitos umbandistas reneguem a sua religião pelo receio de serem excluídos socialmente. O não reconhecimento dos praticantes ocorre, como vimos, nas pesquisas e dados estatísticos, mas não apenas neles. Embora centenas de picoenses sejam adeptos da umbanda e frequentem os salões regularmente, em manifestações públicas ou atos de reivindicação sobre seus direitos, uma quantidade ínfima de umbandistas participam de tais momentos, o que possivelmente contribui para a invisibilidade da umbanda enquanto religião nesta cidade. Joanira Silva nos relata que

Teve pessoas que evitou de ir pra caminhada umbandista, o preconceito muitas vezes tá dentro, quando é pra sair na rua, quando é pra apresentar, quando é pra fazer, quando é pra filmar, quando é pra... uma vez até os próprio médium dos próprio terreiro tem o preconceito. Teve pessoas que deixou de ir com medo de ser apedrejado pela sociedade. [...] Nem todos se assume, tem delas que são mestre de farda, médium de terreiro mesmo, que o mestre fala, a gente fala, e mesmo assim ele se recusa. Eu tenho um médium dentro do meu terreiro, eu cito logo é do meu, que é dentro que existe o preconceito! Que no dia que a gente foi dar a entrevista, que o dia que a gente foi participar da... se apresentar lá na casa da juventude, ela tava se escondendo atrás do rapaz, atrás do outro médium, ela não queria se amostrar de jeito nenhum. Aí depois eu vi e mandei ela ficar no lugar dela. Quando chegou aqui, eu perguntei a ela por que... “Ah, porque todo mundo vai ver, vai passar na televisão”. Eu disse: “é pra ser visto mesmo, nós tamo fazendo alguma coisa de errado? Se você tá se escondendo, é porque você tá fazendo alguma coisa de errado”. Aí eu bati em cima, e bato mesmo. (SILVA, 2014)

Portanto, não devemos suprimir a importância daqueles que lutam pela consolidação da umbanda como parte integrante da diversidade religiosa em Picos. Nesta causa, os pais e mães de santo entrevistados neste trabalho demonstram-se engajados e ativamente participantes no processo de legitimação da religião, em busca de erradicar o preconceito sobre as manifestações umbandistas na região picoense. Sobre esses movimentos em prol do reconhecimento da umbanda em Picos, Joanira Silva enfatiza:

Nós teve a primeira caminhada, dia 13 de maio, da Umbanda, né? Da União Umbandista de Picos e agora nesse ano que vem nós vamo fazer uma maior ainda, exatamente por que nós quer construir um mundo melhor pros nossos netos, bisnetos, e tal, que é pra não ter mais, porque...na verdade, na verdade, existe um pouco de preconceito, né? Você sabe que existe, ainda tem aquelas pessoas que olha pra você e diz assim: “nossa, eu tenho medo que ela é macumbeira”, por falta de conhecimento, não tem nada a ver, uma falta de conhecimento terrível. [...] nós tem projetos aí que vai quebrar um bucado desse preconceito. (SILVA, 2014)

A fala da mãe de santo nos evidencia uma busca pelo reconhecimento, no sentido de igualar a prática da umbanda às demais práticas religiosas existentes na cidade, superando assim o preconceito, na luta pela construção de uma sociedade melhor para as futuras gerações. Nesse sentido de reivindicação, a participação da sociedade umbandista no tradicional desfile de 07 de setembro pode ser interpretada como uma maneira de tornar pública a existência da umbanda em Picos, além desta ser uma forma de resistência contra a discriminação religiosa que ainda se perpetua na sociedade picoense. Joanira Silva enfatiza a importância dos movimentos de luta dos umbandistas na conscientização da população e consolidação da umbanda, uma vez que “é na cidade que emergem as lutas que se manifestam enquanto movimentos que ganham visibilidade quando tomam os espaços públicos. Principalmente os pontos de centralidade. (CARLOS, 2007, p. 18)⁸⁸

No dia 7 de setembro eu botei também umbanda na rua e teve uma pessoa, pelo menos que deu pra nós perceber, que gritou: macumbeiros! ... Mas, se fez isso foi uma, duas, três pessoas e isso pra nós não interessa, são minorias. A grande maioria aceitou, principalmente os órgãos públicos porque nós precisa muito de apoio... nós não tem problemas com isso. (SILVA, 2014)

Na umbanda picoense, grande parte dos pais e mães de santo demonstram-se preocupados em superar o preconceito, em alçar a religião umbandista ao nível das outras já bem consolidadas ao longo da história. No entanto, assim como afirma Joanira Silva na fala acima, a umbanda carece do apoio e o reconhecimento do poder público nesta luta árdua contra a discriminação, pois, assim como o senhor Baldoíno Silva constata

Olha, sempre existiu e eu acho que sempre vai existir (o preconceito), porque eu não vejo tanto assim, empenho das autoridades sobre a religião, entendeu? De uns tempo pra cá foi que começou devido os projeto que a gente fez na prefeitura de fazer apresentação, consagrar o dia da umbanda dentro de Picos como já foi feito dois anos que a gente participou lá na praça, mas foi assim, uma surpresa pra o povo da cidade. Como tinha o

⁸⁸ CARLOS, Ana Fani Alessandri. Definir o lugar. In: **O lugar no/do mundo**. São Paulo: FFLCH, 2007, p. 11-20.

envolvimento do prefeito pelo meio, até que as autoridades tavam dando o apoio, né? Mas a população ficava de longe, acho que por não saber direito o que significava, né? (BALDOÍNO SILVA, 2016)

Realmente, é perceptível a falta de comprometimento das autoridades com a causa umbandista. Embora “concedam” alguns direitos à livre manifestação das atividades umbandistas, e, teoricamente, apoiem os movimentos contra a discriminação religiosa, efetivamente, isso não acontece e as questões da sociedade praticante da umbanda não recebem a devida atenção no sentido de promover a inclusão desses grupos socialmente marginalizados. No segundo capítulo deste trabalho, foi citada a participação da União Umbandista de Picos no Salão do Livro do Vale do Guaribas, o SALIVAG. Nesta ocasião, os umbandistas ganhariam um *stand* no evento, onde, durante os cinco dias de apresentação, poderiam mostrar à sociedade picoense e da macrorregião, um pouco da cultura e manifestações religiosas, bem como obras literárias sobre religiões afro-brasileiras. Porém, ao indagarmos sobre como tinha sido a participação destes no evento, a presidente da união dos umbandistas picoenses relatou que as autoridades políticas não cumpriram com o acordo determinado em reunião. Apesar de toda a preparação que estes tiveram, sua participação no evento se resumiu à 30 minutos de apresentação. Conforme nos relata Joanira Silva

Isso foi negado pra nós. Nós não tivemos acesso à stand como foi prometido, não forneceram a nós, nós não teve a nossa stand pra nós apresentar nossa cultura, porque no próximo ano eu vou fazer questão de ter essa stand[...] foi uma coisa muito vaga, nós fomos pra frente do palco, depois voltamos pra outro espaço, não tinha iluminação, a caixa de som não tava, o apresentador... o orador também...foi assim, eu achei uma falta de respeito, foi uma falta de respeito. (SILVA, 2016)

Dessa forma, podemos inferir que além do preconceito interno vivenciado pelos umbandistas picoenses, tal atitude só reflete o descaso e a falta de comprometimento das autoridades, que demonstram total desrespeito com uma das manifestações culturais de nossa cidade, pois, para haver a disseminação e a consolidação da umbanda em nossa sociedade, bem como a conscientização e o entendimento das pessoas a respeito das religiões de matriz africana, se faz necessário que todos estejam unidos pela causa e que a força política local dê o suporte necessário, no sentido de promover ações, programas e projetos que visem a inserção social e religiosa desses grupos na atualidade, pois, segundo a mãe de santo, “o preconceito só é superado se nossa política não só municipal, como a nossa política estadual

se aliar a nós e nós a eles pra quebrar esse preconceito[...] fazendo ver que todo mundo é igual.” (SILVA, 2016).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Brasil, desde a sua origem histórica, foi constituído a partir das interações entre os diversos povos que aqui se encontraram. A herança afro-índio-europeia reflete-se na cultura tipicamente brasileira, fruto das contribuições advindas da diversidade étnica existente neste solo. Dentre as diversas formas em que se apresenta a heterogeneidade cultural brasileira, o sincretismo religioso é marca característica do nosso povo, onde percebemos a forte presença de um catolicismo popular originário das manifestações religiosas gestadas e ressignificadas a partir do contato entre povos no Novo Mundo.

As religiões afro-brasileiras representam um patrimônio de grande significância para se entender o processo de hibridação cultural, bem como a contribuição do elemento africano na formação religiosa ao longo da história atlântica. Portanto, dada a sua importância, faz-se necessário o estudo às raízes africanas expressas nas manifestações culturais do nosso país como forma de reconhecer a herança trazida por esses povos, a fim de se construir uma identidade brasileira a partir da valorização dos elementos que a constituem.

Apesar da indiscutível importância do Movimento Negro no processo de construção identitária do negro e sua cultura, além de suas conquistas ao longo da história, percebemos que a discriminação ainda é uma constante na sociedade brasileira, principalmente no tocante ao reconhecimento de religiosidades de matriz africana, onde o preconceito se torna mais visível, resquícios de um discurso histórico etnocêntrico positivista e evolucionista que busca a inferiorização e subjugação das formas de manifestação da cultura afro presentes nas vivências cotidianas do povo brasileiro.

No decorrer desta pesquisa, buscamos apresentar as manifestações umbandistas presentes na cidade de Picos-PI, bem como analisar os desafios enfrentados por esse grupo no processo de erradicação da discriminação religiosa e na legitimação e reconhecimento da umbanda na cidade. A princípio, o baixo índice de praticantes da religião nos censos populacionais nos levou à problematização da temática abordada: por que, apesar de sabermos do índice considerável de adeptos umbandistas na região picoense, grande parte não se auto afirma enquanto praticantes da religião? Essa indagação nos serviu de norte para a

compreensão e análise das questões políticas, sociais e culturais que interferem nas manifestações de religiosidades afro-brasileiras na cidade.

“é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e as suas liturgias” (art. 5º, inciso VI)⁸⁹. O direito assegurado pela lei corroborou com a liberdade de expressão dos grupos sociais marginalizados. No contexto regional, percebemos esse avanço por meio da liberdade da manifestação religiosa, uma vez que os umbandistas, na década de 60, sofriam com a repressão imposta pela Igreja e o Estado, onde muitas vezes tiveram o espaço de culto religioso invadido e os instrumentos retidos pela polícia. Embora o princípio da igualdade garantida na Constituição Federal de 1988 represente uma conquista de suma importância para os movimentos sociais minoritários, percebemos que o impacto causado pela discriminação social, em todo os seus aspectos, ainda estão presentes na sociedade brasileira atual como um entrave para o reconhecimento dos direitos dos grupos marginalizados, de sua história e cultura.

Embora a lei nº 10.396/03⁹⁰, sancionada pelo então presidente Luís Inácio Lula da Silva, preconize a obrigatoriedade de ensino da História da África e dos Africanos no currículo escolar como forma de promover o conhecimento e valorização da cultura africana na formação da sociedade brasileira, percebemos que a herança cultural desses povos, principalmente nas formas religiosas de matriz africana ainda sofrem com o preconceito social que, muitas vezes, intimida os praticantes de religiões afro-brasileiras. Nesse sentido, associamos a negação das práticas umbandistas, entre alguns adeptos da região, como um receio de exclusão social e até mesmo por não terem uma concepção ideológica da umbanda enquanto religião.

Em contrapartida, percebemos o engajamento dos pais e mães de santo com a causa umbandista, onde temos a institucionalização do dia da umbanda em Picos, a caminhada umbandista e a participação no tradicional desfile de 07 de setembro como marcos na conquista dos direitos sociais e formas de resistências e consolidação das práticas religiosas nesta cidade. Vale ressaltar que essas conquistas são frutos de uma árdua luta cotidiana

⁸⁹ BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

⁹⁰ BRASIL. Anexo A, Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. In: Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão. Brasília: MEC, SECADI, 2013. p. 75.

travada pelos grupos umbandistas, que se rearticulam e criam estratégias para combater a invisibilidade e omissão, por parte da sociedade civil e autoridades políticas, das tradições religiosas afro-brasileiras no seio da sociedade picoense, num processo gradual e paulatino pela legitimação da cultura umbandista em Picos. De acordo com Santos⁹¹,

Pode-se a partir daí considerar como as religiões populares podem servir aos propósitos de defender os interesses das classes oprimidas, ou como festas populares podem ser momentos de manifestação da repulsa dos oprimidos contra os opressores (SANTOS, 1994, p. 57).

Por fim, concluímos que, apesar das divergências entre dados estatísticos e a realidade vivenciada nos terreiros, as manifestações religiosas da umbanda em Picos passam a ganhar notoriedade no cenário regional, onde as passeatas e atos públicos promovidos pelos umbandistas caracterizam as tentativas de conscientizar a população picoense da existência e consolidação das práticas umbandistas como parte integrante da diversidade religiosa da cidade, contribuindo para a construção identitária desses grupos na sociedade picoense. A temática sobre manifestações religiosas de matriz africana no território piauiense ainda é pouco discutida; no entanto, o trabalho aqui apresentado objetiva contribuir para pesquisas posteriores sobre religiosidades afro-brasileiras, bem como servir de suporte para análises e reflexões acerca das resistências culturais desses povos na atualidade.

⁹¹ SANTOS, José Luiz dos. **O que é cultura**. 14.ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ALBANO, Maria da Conceição Silva; SILVA, Albano. **Picos nas anotações de Ozildo Albano**. Picos: Brito, 2011.

AMARAL, Kelly Pereira. **As construções da identidade religiosa da Umbanda através das perspectivas sociológicas e antropológicas**. X Encontro Regional de História- ANPUH. Rio de Janeiro: Universidade do estado do Rio de Janeiro, 2002.

ANTONACCI, Maria Antonieta. **Memórias ancoradas em corpos negros**. São Paulo: Educ, 2013.

AYALA, Albina C; BARBIERI, Renato. **Atlântico Negro: na rota dos orixás**. Documentário. Duração 54 minutos. Brasília, DF. Itaú Cultural, 1998.

BAIRRÃO, José Francisco Miguel H; PAGLIUSO, Lígia. **Luz no caminho: corpo, gesto e ato na umbanda**. Afro-Ásia, nº42, 2010. p. 195-225.

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

CARLOS, Ana Fani Alessandri. Definir o lugar. In: **O lugar no/do mundo**. São Paulo: FFLCH, 2007, p. 11-20.

CRAEMER, Willy de; VANSINA, Jan. **Movimentos Religiosos na África Central: um estudo teórico**. Texto traduzido.

CRUZ, Robson. Um Panorama da Afro-Religiosidade Piauiense. In: EUGÊNIO, João Kennedy (org). **Escravidão Negra no Piauí e temas conexos**. Teresina: EDUFPI, 2014. P. 109-121.

DOMINGUES, Petrônio. **Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos**. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/tem/v12n23/v12n23a07.pdf>. Acesso em 23 de janeiro de 2016.

FERRETTI, Sérgio F. **Notas sobre o sincretismo religioso no Brasil**- modelos, limitações, possibilidades. Tempo, Rio de Janeiro, nº11, p.13-26.

_____. Multiculturalismo e Sincretismo. In: MOREIRA, A. S; OLIVEIRA, I. **D. O futuro das religiões na sociedade global uma perspectiva multicultural**. São Paulo; Paulinas/UCG, 2008, p. 37-50.

_____. Revisão da Literatura sobre Sincretismo Religioso Afro-Brasileiro. In: _____. **Repensando o Sincretismo**. São Paulo/São Luís: EDUSP/FAPEMA, 1995.

_____. **Religiões afro-brasileiras e pentecostalismo no fenômeno urbano**. Disponível _____ em: <http://www.gpmina.ufma.br/arquivos/Rel%20Afro%20e%20Pentecostalismo.pdf>. Acesso em 12 de maio de 2015. p. 03.

FONSECA, Graziani Gerbasi. **Os Italianos de Picos**: esboço para a História das Relações entre o Golfo de Policastro e o Sertão Nordeste a partir do ano de 1870. Teresina: EDUFPI, 2004.

FREITAS, Sônia Maria de. **História Oral**: procedimentos e possibilidades. São Paulo: Humanitas/FELCH/USP, 2002.

GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: **A interpretação das Culturas**. 1.ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008. p 03-20.

GUIMARÃES. Antônio Sérgio Alfredo. **Para uma história da mobilização negra no Brasil**. Afro-Ásia, nº 46, 2012. p. 311-317.

GRUZINSKI, Serge. **O historiador, o macaco e a centauro**: a "história cultural" no novo milênio. Estud. av. vol.17 no.49 São Paulo Sept./Dec. 2003.

ISAIA, Artur César. **O Elogio ao Progresso na Obra dos Intelectuais de Umbanda**. Disponível em: http://www.geocities.ws/ail_br/oelogioaoprogressonaobra.htm. Acesso em 21 de janeiro de 2016.

KLEIN, Herbert S. A África à época do tráfico de escravos no Atlântico. In:_____. **O Tráfico de Escravos no Atlântico**. Ribeirão Preto: FUNPEC, 2006.

LEAL, Maria Aparecida de Sousa. **Entre tendas e terreiros: história e religiosidade afro-brasileira na cidade de Picos**. 2014, 72 f. Dissertação (Graduação em Licenciatura Plena em História). Universidade Federal do Piauí, Picos, 2014.

MAGNANI, José Guilherme C. **Doença mental e cura na Umbanda**. Disponível em: <http://nau.fflch.usp.br/sites/nau.fflch.usp.br/files/upload/paginas/Doenca%20Mental%20e%20Cura%20na%20Umbanda.pdf>. Acesso em 02 de dezembro de 2014.

MARCUSSI, Alexandre Almeida. **Ambiguidades do conceito de criouliização entre a teoria e a empiria**. ANPUH- XXV Simpósio Nacional de História. Fortaleza, 2009.

MARQUES, Adílio Jorge; MORAIS, Marcelo Alonso. O sincretismo entre São Jorge e Ogum na Umbanda: ressignificações de tradições europeias e africanas. Anais do III Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades- ANPUH. In: **Revista Brasileira de História das Religiões**. Maringá [PR]. Vol III, n°, jan/2011.

MINTZ, Sidney W; PRICE, Richard. **O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica**. Rio de Janeiro; Pallas: Universidade Cândido Mendes, 2003.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. **Eis que o caboclo veio à Terra “anunciar” a Umbanda**. Disponível em: <http://www.historiainagem.com.br/edicao4abril2007/caboclo.pdf>. Acesso em 21 de janeiro de 2016.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1991.

PARÉS, Luís Nicolau. **O processo de criouliização no Recôncavo Baiano (1750-1800)**. Afro-Ásia, Salvador: UFBA, n. 33, 2005.

POLLAK, Michael. **Memória, esquecimento, silêncio**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n.3, 1989.

PORTELLI, Alessandro. **O que faz a história oral diferente**. Projeto História, São Paulo, n° 14, fev. 1997.

PRANDI, Reginaldo. **Exu, de mensageiro a diabo-** sincretismo católico e demonização do orixá Exu. São Paulo: Revista USP, n° 50, 2001.

_____. **A dança dos caboclos-** uma síntese do Brasil segundo os terreiros afro-brasileiros. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/dancacab.htm>. Acesso em 04 de fevereiro de 2016.

_____. Pombagira e as faces inconfessas do Brasil. In: _____. **Herdeiras do axé**. São Paulo: Hucitec, 1996.

PRICE, Richard. **O Milagre da Crioulização:** retrospectiva. Estudos Afro-Asiáticos, ano 25, n°3, 2003.

ROHDE, Bruno Faria. **Umbanda, uma religião que não nasceu:** breves considerações sobre uma tendência dominante na interpretação do universo umbandista. V Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura. Salvador: Faculdade de Comunicação/UFBA, 2009.

SANSONE, Lívio. **Nem somente preto ou negro:** o sistema de classificação racial no Brasil que muda. Afro-Ásia, n°18, 1996.

SANTOS, José Luíz dos. **O que é cultura?** .14. ed. (coleção Primeiros Passos). São Paulo; Brasiliense, 1994.

SERRA, Ordep. **No caminho de Aruanda:** a umbanda candanga revisitada. Afro-Ásia, 25-26, 2001. p. 215-256.

SOUSA, Andréia Lisboa de. **Ancestralidade e diversidade na travessia do oceano atlântico**. p. 61-67.

SOUZA, Marina de Mello e. **Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de rei Congo**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

_____. **Catolicismo Negro no Brasil: santos e minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural**. Afro-Ásia, Salvador: UFBA, n°28, p. 125-146, 2002.

SLENES, Robert W. **“Malungu Ngoma Vem”**: África encoberta e descoberta no Brasil. Revista USP, 12 (1991-2);

_____. A grande greve do crânio do Tucuxi: espíritos das águas centro-africanas e identidade escrava no início do século XIX no Rio de Janeiro. In: HEYWOOD, Linda M. (Org.) **Diáspora negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2009.

SWEET, James H. A adivinhação africana no contexto da Diáspora. In: _____. **Recriar África**. Lisboa: Edições 70 LDA, 2007.

THORNTON, John K. **A África e os africanos na formação do mundo atlântico, 1400-1800**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

TYLOR, sir Edward Burnett. **The Science of Culture**. Primitive Culture, Parte I, New York, Harpor & Row, 1958.

VARÃO, Maria Goreth de Sousa. **Picos: histórias que as famílias contam**. Teresina: EDUFPI, 2007.

BRASIL. Anexo A, Lei n°10.639, de 9 de janeiro de 2003. In: Plano Nacional de Implementação das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão. Brasília: MEC, SECADI, 2013. p. 75.

BRASIL. Constituição (1988). Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, DF: Senado Federal: Centro Gráfico, 1988.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). **Censo Demográfico:** 2010. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/default.shtm>. Acesso em 10 de dezembro de 2014.

coordenadorialgbt@picos.pi.gov.br

www.slavevoyages.org

FONTES ORAIS:

CASTRO, Lindarice Maria de. Entrevista concedida à Francisca da Silva Meneses. Picos-PI, 03 de dezembro de 2014.

FEITOSA, Cícero Alves. Entrevista concedida à Francisca da Silva Meneses. Picos- PI, 30 de janeiro de 2016.

NASCIMENTO, Maria do Socorro do. Entrevista concedida à Francisca da Silva Meneses. Picos-PI, 14 de dezembro de 2014.

SILVA, Baldoíno da. Entrevista concedida à Francisca da Silva Meneses. Picos-PI, 30 de janeiro de 2016.

SILVA, Joanira Maria da. Entrevista concedida à Francisca da Silva Meneses. Picos-PI, 03 de dezembro de 2014.

ANEXOS

Questionário aplicado aos pais/mães de santo dos terreiros

1. Para o (a) senhor (senhora), o que significa a Umbanda?
2. Qual a diferença entre umbanda, quimbanda e macumba?
3. Quando o (a) senhor (senhora) se tornou praticante da Umbanda?
4. Há quantos anos o (a) senhor (senhora) atua como pai (mãe) de santo?
5. Há quantos anos o seu terreiro funciona na cidade?
6. Qual a função dos pais de santo nos terreiros?
7. Como se deu a construção do seu terreiro?
8. Qual(is) entidade(s) você incorpora? Relate a origem desta(s) entidade(s).
9. O que faz um pai de santo receber uma entidade e outras não?
10. O que são exus? Na sua tenda, vocês trabalham com essas entidades? Por que os exus são tão discriminados dentro dessa religião?
11. Porque os exus são considerados espíritos atrasados?
12. Quais tipos de *trabalho* são realizados em sua tenda?
13. O (a) senhor (senhora) trabalha com rituais de cura? Quais curas são realizadas em sua tenda?
14. De que são feitas as defumações e qual o seu significado?
15. Como geralmente se iniciam as sessões de culto nos terreiros?
16. Qual a função da guma nos centros de Umbanda?
17. Todos os filhos de santo do seu terreiro se assumem publicamente como umbandistas? Se não, por que isso acontece?
18. Na sua opinião, a Umbanda em Picos é reconhecida pela sociedade e pelas autoridades como uma religião, assim como qualquer outra, ou ainda existe o preconceito e a discriminação religiosa na cidade? Quando isso acontece?
19. De que forma o (a) senhor (senhora) acha que esse preconceito pode ser superado?

CESSÃO GRATUITA DE DIREITOS DE DEPOIMENTO ORAL

Pelo presente documento, eu

Entrevistado(a): CÍCERO ALVES FEITOSA,

RG: GID 107643-93 emitido pelo(a): SSP-PI,

domiciliado/residente em (Av./Rua/nº./complemento/Cidade/Estado/CEP):

RUA MOURA BARBOSA, 250
BAIRRO SÃO VICENTE, PICOS-PI

declaro ceder ao (à) Pesquisador(a):

FRANCISCA DA SILVA MENESES,

CPF: 012.714.243-63 RG: 2.083.598 emitido pelo(a): SSP-PI,

domiciliado/residente em (Av./Rua/nº./complemento/Cidade/Estado/CEP):

RUA FREI IBIAPINA, 02
BAIRRO CENTRO, PICOS-PI

sem quaisquer restrições quanto aos seus efeitos patrimoniais e financeiros, a plena propriedade e os direitos autorais do depoimento de caráter histórico e documental que prestei ao(à) pesquisador(a)/entrevistador(a) aqui referido(a), na cidade de PICOS, Estado PIAUI, em 30/01/16, como subsídio à construção de sua dissertação de Graduação em História da Universidade Federal do Piauí. O(a) pesquisador(a) acima citado(a) fica conseqüentemente autorizado(a) a utilizar, divulgar e publicar, para fins acadêmicos e culturais, o mencionado depoimento, no todo ou em parte, editado ou não, bem como permitir a terceiros o acesso ao mesmo para fins idênticos, com a única ressalva de garantia da integridade de seu conteúdo e identificação de fonte e autor. -----

Local e Data:

PICOS, 30 de JANEIRO de 2016

Cícero Alves Feitosa
(Assinatura do entrevistado/depoente)

CESSÃO GRATUITA DE DIREITOS DE DEPOIMENTO ORAL

Pelo presente documento, eu

Entrevistado(a): BALDOÍNO DA SILVA

RG: 853.495 emitido pelo(a): SSP-PI

domiciliado/residente em (Av./Rua/nº./complemento/Cidade/Estado/CEP):

declaro ceder ao (à) Pesquisador(a):

FRAUCISCA DA SILVA MENESES

CPF: 012.714.243-63 RG: 2.083.598 emitido pelo(a): SSP-PI

domiciliado/residente em (Av./Rua/nº./complemento/Cidade/Estado/CEP):

RUA FREI IBIAPINA, 02
BAIRRO CENTRO, PICOS-PI

sem quaisquer restrições quanto aos seus efeitos patrimoniais e financeiros, a plena propriedade e os direitos autorais do depoimento de caráter histórico e documental que prestei ao(a) pesquisador(a)/entrevistador(a) aqui referido(a), na cidade de PICOS, Estado PIAUI, em 30/01/16, como subsídio à construção de sua dissertação de Graduação em História da Universidade Federal do Piauí. O(a) pesquisador(a) acima citado(a) fica conseqüentemente autorizado(a) a utilizar, divulgar e publicar, para fins acadêmicos e culturais, o mencionado depoimento, no todo ou em parte, editado ou não, bem como permitir a terceiros o acesso ao mesmo para fins idênticos, com a única ressalva de garantia da integridade de seu conteúdo e identificação de fonte e autor. -----

Local e Data:

PICOS, 30 de JANEIRO de 2016

Baldino da Silva
(Assinatura do entrevistado/depoente)

CESSÃO GRATUITA DE DIREITOS DE DEPOIMENTO ORAL

Pelo presente documento, eu

Entrevistado(a): MARIA DO SOCORRO DO NASCIMENTO,

RG: 606.413 emitido pelo(a): SSP-PI,

domiciliado/residente em (Av./Rua/nº./complemento/Cidade/Estado/CEP):

RUA PIAUI, 422
BAIRRO CENTRO, PICOS-PI

declaro ceder ao (à) Pesquisador(a):

FRANCISCA DA SILVA MENESES,

CPF: 012.714.243-63, RG: 2.083.598, emitido pelo(a): SSP-PI,

domiciliado/residente em (Av./Rua/nº./complemento/Cidade/Estado/CEP):

RUA FREI IBIAPINA, 02
BAIRRO CENTRO, PICOS-PI

sem quaisquer restrições quanto aos seus efeitos patrimoniais e financeiros, a plena propriedade e os direitos autorais do depoimento de caráter histórico e documental que prestei ao(à) pesquisador(a)/entrevistador(a) aqui referido(a), na cidade de PICOS, Estado PIAUI, em 27/01/16, como subsídio à construção de sua dissertação de Graduação em História da Universidade Federal do Piauí. O(a) pesquisador(a) acima citado(a) fica conseqüentemente autorizado(a) a utilizar, divulgar e publicar, para fins acadêmicos e culturais, o mencionado depoimento, no todo ou em parte, editado ou não, bem como permitir a terceiros o acesso ao mesmo para fins idênticos, com a única ressalva de garantia da integridade de seu conteúdo e identificação de fonte e autor. -----

Local e Data:

PICOS, 27 de JANEIRO de 2016

Maria do Socorro do Nascimento
(Assinatura do entrevistado/depoente)

CESSÃO GRATUITA DE DIREITOS DE DEPOIMENTO ORAL

Pelo presente documento, eu

Entrevistado(a): JOANIRA MARIA DA SILVA,

RG: 1.314.061 emitido pelo(a): SSP-PI,

domiciliado/residente em (Av./Rua/nº./complemento/Cidade/Estado/CEP):

RUA PIAUI, 18
BAIRRO AGRICULTORES, PICOS-PI

declaro ceder ao (à) Pesquisador(a):

FRANCISCA DA SILVA MENESES,

CPF: 012.714.243-63 RG: 2.083.598, emitido pelo(a): SSP-PI,

domiciliado/residente em (Av./Rua/nº./complemento/Cidade/Estado/CEP):

RUA FREI IBIAPINA, 02
BAIRRO CENTRO, PICOS-PI

sem quaisquer restrições quanto aos seus efeitos patrimoniais e financeiros, a plena propriedade e os direitos autorais do depoimento de caráter histórico e documental que prestei ao(a) pesquisador(a)/entrevistador(a) aqui referido(a), na cidade de PICOS, Estado PIAUI, em 27/01/16, como subsídio à construção de sua dissertação de Graduação em História da Universidade Federal do Piauí. O(a) pesquisador(a) acima citado(a) fica conseqüentemente autorizado(a) a utilizar, divulgar e publicar, para fins acadêmicos e culturais, o mencionado depoimento, no todo ou em parte, editado ou não, bem como permitir a terceiros o acesso ao mesmo para fins idênticos, com a única ressalva de garantia da integridade de seu conteúdo e identificação de fonte e autor. -----

Local e Data:

PICOS, 27 de JANEIRO de 2016

Joanira Maria da Silva
(Assinatura do entrevistado/depoente)

CESSÃO GRATUÍTA DE DIREITOS DE DEPOIMENTO ORAL

Pelo presente documento, eu

Entrevistado(a): LINDARICE MARIA DE CASTRO,

RG: 645.211 emitido pelo(a): SSP-PZ,

domiciliado/residente em (Av./Rua/nº./complemento/Cidade/Estado/CEP):

RUA CORONEL ANTONIO RODRIGUES, 528

BAIRRO CENTRO, PICOS-PI

declaro ceder ao (à) Pesquisador(a):

FRANCISCA DA SILVA MENESES,

CPF: 02.714.243-63 RG: 2.083.598, emitido pelo(a): SSP-PZ,

domiciliado/residente em (Av./Rua/nº./complemento/Cidade/Estado/CEP):

RUA FREI IBIAPINA, 102

BAIRRO CENTRO, PICOS-PI

sem quaisquer restrições quanto aos seus efeitos patrimoniais e financeiros, a plena propriedade e os direitos autorais do depoimento de caráter histórico e documental que prestei ao(à) pesquisador(a)/entrevistador(a) aqui referido(a), na cidade de PICOS, Estado PIAUI, em 27/01/16, como subsídio à construção de sua dissertação de Graduação em História da Universidade Federal do Piauí. O(a) pesquisador(a) acima citado(a) fica conseqüentemente autorizado(a) a utilizar, divulgar e publicar, para fins acadêmicos e culturais, o mencionado depoimento, no todo ou em parte, editado ou não, bem como permitir a terceiros o acesso ao mesmo para fins idênticos, com a única ressalva de garantia da integridade de seu conteúdo e identificação de fonte e autor. -----

Local e Data:

PICOS, 27 de JANEIRO de 2016

Lindarice Maria de Castro
(Assinatura do entrevistado/depoente)



**TERMO DE AUTORIZAÇÃO PARA PUBLICAÇÃO DIGITAL NA BIBLIOTECA
“JOSÉ ALBANO DE MACEDO”**

Identificação do Tipo de Documento

- Tese
- Dissertação
- Monografia
- Artigo

Eu, FRANCISCA DA SILVA MENESES, autorizo com base na Lei Federal nº 9.610 de 19 de Fevereiro de 1998 e na Lei nº 10.973 de 02 de dezembro de 2004, a biblioteca da Universidade Federal do Piauí a divulgar, gratuitamente, sem ressarcimento de direitos autorais, o texto integral da publicação **ENTRE SANTOS E ORIXÁS: ritos e práticas religiosas na cidade de Picos, nos anos 2013-2015** de minha autoria, em formato PDF, para fins de leitura e/ou impressão, pela internet a título de divulgação da produção científica gerada pela Universidade.

Picos-PI 04 de Julho de 2016.

Francisca da Silva Menezes
Assinatura