

## “OS ANTIGOS QUE TRABALHAVAM PERFEITAMENTE MORRERAM”: A MEMÓRIA DA UMBANDA EM ARAGUAÍNA (TO)\*

Sariza Oliveira Caetano Venâncio\*\*  
Mundicarmo Ferretti\*\*\*

**Resumo:** processos migratórios possibilitam o diálogo entre diversas culturas. Em muitos casos, como no campo religioso, as trocas simbólicas podem ser mais visíveis do que em outros. A partir daí, procura-se delinear a chegada da Umbanda a Araguaína, norte do Tocantins, e, através da memória de alguns dirigentes, apresentar os primeiros umbandistas que viveram na cidade.

**Palavras-chave:** Migração. Memória. Umbanda. Araguaína..

“THE ANCIENT PEOPLE, WHO WORKED PERFECTLY, DIED”: THE MEMORY OF UMBANDA EM ARAGUAÍNA (TO)

**Abstract:** migration processes enable the dialogue among different cultures. In many cases, as in the religious field, symbolic exchanges may be more visible than others. Therefore, we tried to outline the arrival of Umbanda in Araguaína, north of Tocantins. And, through the memories of some leaders, we'll present the first umbandistas in the city.

**Keywords:** Migration. Memory. Umbanda. Araguaína.

O Tocantins é o mais novo estado do Brasil. Após diversos movimentos separatistas liderados por pessoas da região norte de Goiás em oposição ao centro-sul (CAVALCANTE, 2003) o estado é criado em 1988. Com a criação do Tocantins a região enfrentou diversas migrações, mas uma das mais impactantes ocorreu, antes ainda na década de 1970 quando da finalização da pavimentação da estrada BR-153. Muitas cidades, que pertenciam a Goiás, mesmo tendo surgido décadas antes, como é o caso de Araguaína, instalada em 1959, teve um *boom* populacional com a construção da rodovia.

Com os processos migratórios grupos religiosos de matriz cristã ávidos por disseminar o Evangelho e os “bons costumes morais” chegaram e se instalaram em Araguaína. Relatos orais as-

\* Recebido em: 01.04/2013. aprovado em: 25.04.2013.

\*\* Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Maranhão. *E-mail:* sarizacaetano@gmail.com.

\*\*\* Doutora em Antropologia pela USP. *E-mail:* mundicarmorf@gmail.com



sim como textos escritos por acadêmicos e memorialistas descrevem a chegada e a instalação destes na região. Grupos religiosos de matriz africana também chegaram em Araguaína, contudo, há um silenciamento social da história destes. Somente a partir de entrevistas com antigos dirigentes de terreiros pudemos obter informações sobre a chegada dos primeiros umbandistas e compreender o cenário afro-religioso atual.

A princípio, a Umbanda surge como resultado da integração e síntese de tradições africanas, espíritas e católicas. Autores como Cândido P. F. de Camargo (1961), Maria Helena V. B. Concone (1987), Reginaldo Prandi (1991; 1995/1996), Renato Ortiz (1991), Ismael Pordeus Júnior (2002; 2008), assim como outros pesquisadores, têm escrito sobre seu surgimento, dentre outros recortes diversos. Concone (1987) defende que esse caráter integrador da Umbanda está situado historicamente em dois movimentos para legitimação da religião: o primeiro — o “branqueamento” — vincularia a Umbanda ao cristianismo e kardecismo, procurando distanciá-la da influência negra; no segundo movimento — a “negritude” —, ocorre o oposto: a valorização da origem africana é assumida num movimento de autovalorização.

Concone (1987) ainda acrescenta que uma tendência de supervalorização dos elementos indígenas poderia também ser apontada, pois este discurso buscaria uma ênfase no caráter brasileiro da religião negando vínculos com elementos negros. Porém a autora pontua a ambiguidade desta tendência uma vez que na Umbanda alguns caboclos (índios) são frequentemente visto como negros. Bastide (2006), em direção oposta, vê essa valorização do índio como o primeiro de vários motivos que levaram “o encontro entre deuses africanos e espíritos indígenas” nas religiões afro-brasileiras. A este motivo se seguiriam outros como um nacionalismo com discurso da miscigenação, mudanças nas divisões de origem racial para a de classes sociais etc.

Uma das narrativas de fundação da Umbanda mais divulgadas pela literatura acadêmica especializada e pelos umbandistas conta que esta teve seu marco mais importante em 1908, quando Zélio Fernandino de Moraes, em Niterói, recebeu pela primeira vez o Caboclo das Sete Encruzilhadas; além disso, ainda no mesmo ano foi realizado o primeiro culto umbandista. Somente em 1920 foi construído o primeiro centro de umbanda que, em 1938, teria ido se instalar numa área mais central no Rio de Janeiro (PORDEUS JR, 2000; PRANDI, 1995/1996).

A partir da década de 1930, inicia-se uma difusão da Umbanda pelo país. Prandi (1995/1996) chega a afirmar que a década de 1950 foi o marco para sua consolidação como religião aberta a todos. Em sua forma clássica, a Umbanda se caracteriza pelo culto a espíritos de pessoas que já morreram e pela manifestação destes através do transe de possessão. O transe é visto como um estado, segundo Concone (1987), de alterações de consciência e comportamento; enquanto a possessão remete “a um quadro extra somático, cultural, denotando por sua vez uma crença” (CONCONE, 1987, p.16). Os transe ocorrem, sobretudo, com entidades que podem ser agrupadas em duas categorias: espíritos de luz — caboclos, pretos velhos e crianças; e espíritos das trevas — os exus (ORTIZ, 1991). Os caboclos nessa religião se diferenciam daqueles recebidos na Mina, originária do Maranhão, onde são mais conhecidos como encantados; enquanto os exus da Umbanda se diferem das entidades de mesmo nome cultuadas no Candomblé e em outras denominações religiosas afro-brasileiras (FERRETTI, M., 2000).

Mesmo com as diferenças apontadas, as semelhanças encontradas nos *trabalhos* — como são chamados os rituais religiosos da Umbanda — com outras religiões são imensas. O caráter híbrido da Umbanda lhe permite ter uma capacidade de absorção e redefinição de traços religiosos diversos. Os santos católicos estão presentes no altar e nas paredes, assim como as rezas e os benditos (rezas cantadas) em seus rituais. Cada orixá do Candomblé é agregado a uma linha da Umbanda, dentre sete, como a entidade principal da linha correspondente. Em geral, os caboclos recebidos durante os trabalhos devem vir para *trabalhar*, ou seja, para ajudar as pessoas na terra através de conselhos e curas, a fim de que consigam evoluir no plano espiritual, tornando-se espíritos de luz. Algo semelhante ocorre com alguns espíritos no Kardecismo. Essas e outras especificidades das três religiões citadas aparecem nos mitos e ritos da Umbanda. Mas é importante ressaltar que não são somente essas três religiões que podem ser adaptadas, negociadas e hibridizadas pela Umbanda.

Compreendemos que os fluxos migratórios ocorridos, em especial, na região de Araguaína motivados pela extração de ouro, criação de gado, construção da BR-153 e criação do Estado do Tocantins contribuíram para as configurações múltiplas das religiões afro-brasileiras na cidade mediante



contatos culturais entre pessoas do Pará, Maranhão e Piauí, estados responsáveis por grande parte da presença populacional migrante em Araguaína segundo dados dos últimos Censos.

## DIFICULDADES DO CAMPO

Encontrar as casas de culto afro-brasileiras em Araguaína foi tarefa difícil. Os dados aqui apresentados foram recolhidos durante os anos de 2011 e 2012. Por se tratar de uma religião que não tem a escrita como base da sua tradição e por estarmos trabalhando com as memórias dos sujeitos informações complementares surgiam e ainda surgem a todo tempo.

Primeiramente, esbarramos no preconceito de boa parte das pessoas da cidade, as quais procuravam negar a presença dos terreiros, silenciando-se ou escondendo possíveis informações disponíveis. Acreditamos que tais comportamentos tenham sua base na intolerância religiosa praticada por muitas religiões de matriz cristã na cidade. Se, de modo geral e historicamente, as religiões afro-brasileiras foram e ainda são alvos de perseguições no Brasil, pensamos que não poderia ser diferente em Araguaína, cidade que já surge com as três principais religiões da tradição cristã: os católicos, os protestantes e os pentecostais. Os cultos afro-brasileiros estavam também presentes quando do surgimento da cidade. Porém, o caráter missionário e proselitista das religiões cristãs fizeram que estas se espalhassem pela região, disseminando crenças e doutrinas que, margeadas pela rejeição e demonização do outro — as religiões não cristãs —, marcavam uma oposição aos terreiros. É certo que entre aquelas há disputas simbólicas e políticas pelos fiéis, pela verdade, pelo poder. Mas o que vemos é a materialização de um inimigo, um mal comum a todas elas — as religiões afro-brasileiras.

A questão da intolerância remonta ao período colonial, quando a liberdade religiosa era inexistente. A religião oficial era a católica, que continuou até o império. Durante o processo de laicização e secularização, a Constituição de 1824 avançou, pois ninguém poderia ser perseguido por motivos religiosos (ORO, 2008). Assim, uma tensão entre Estado e Igreja Católica começa a se configurar, dentre outros fatores, devido às disputas no campo religioso, que agora estavam abertas de forma legal. A intolerância dos católicos relativa a religiões protestantes, indígenas e de negros se intensifica nesse processo. Vagner Gonçalves da Silva (2007) resume assim o modo como foi se configurando a intolerância às afro-brasileiras:

Foram perseguidas pela Igreja Católica ao longo de quatro séculos, pelo Estado republicano, sobretudo na primeira metade do século XX, quando este se valeu de órgãos de repressão policial e de serviços de controle social e higiene mental, e, finalmente, pelas elites sociais num misto de desprezo e fascínio pelo exotismo que sempre esteve associado às manifestações culturais dos africanos e seus descendentes no Brasil. Entretanto, desde pelo menos a década de 1960, quando essas religiões conquistaram relativa legitimidade nos centros urbanos, resultado dos movimentos de renovação cultural e de conscientização política, da aliança com membros da classe média, acadêmicos e artistas, entre outros fatores, não se tinha notícia da formação de agentes antagonísticos tão empenhados na tentativa de sua desqualificação (SILVA, 2007, p. 23–4).

O autor, quando fala de agentes antagonísticos, está se referindo às igrejas pentecostais e à ênfase destas na “guerra espiritual” do bem contra o mal e contra seus representantes na Terra — nesse caso específico aqui por nós analisado, as religiões afro-brasileiras. É certo que, no caso das religiões negras e indígenas, não só as diferenças dogmáticas com os católicos e protestantes marcaram e marcam a intolerância; também o preconceito racial fortificou e acentuou um discurso demonizador dessas religiões contra aquelas. Outro fator que, em Araguaína, parece contribuir para estigmatizar as religiões afro-brasileiras é a relação que a cidade tem com os migrantes nordestinos, em especial aqueles vindos do Maranhão. A hostilidade a estes pode ser percebida de forma velada através das piadas contadas no cotidiano das pessoas da cidade ou de forma explícita em brigas e reclamações.

A segunda dificuldade no levantamento dos terreiros surgiu quando encontramos os primeiros. Uma nova disputa simbólica passou a se configurar diante de nós. Os dirigentes dos terreiros, quando perguntados sobre a localidade de outros, diziam alguns nomes, mas sempre seguidos de um comentário negativo: “feiticeiro”, “fazedor de magia negra” etc. A princípio, alguns dirigentes



negavam conhecer a localização de outros terreiros, o que nos levou a pensar que não havia contato entre eles; essa percepção, porém, mudou com o desenrolar da pesquisa.

A cidade conta com um representante fiscal da Confederação Espírita Umbandista do Brasil (CEUB)<sup>1</sup>, Osmar Pereira Reis. Acreditamos inicialmente poder ter acesso às fichas de cadastro dos terreiros de Araguaína. Todavia, de início vimos certa resistência em falar das casas que ainda funcionavam na cidade; quando pedimos para ter acesso à documentação da CEUB, a resposta foi que não era possível devido ao sigilo exigido por esta. Contudo, tempos mais tarde, após sucessivas visitas, conseguimos ter acesso à documentação das tendas dos dirigentes já falecidos. Assim, coube a nós, com paciência, ir ouvindo ali e acolá (no tempo e no espaço) nomes de umbandistas que surgiam durante as conversas formais ou informais.

As lembranças daqueles dirigentes vinham com o ato de narrar. Após ter recolhido nomes de diversos dirigentes umbandistas, ouvíamos histórias envolvendo outros nomes. Quando questionávamos o fato de não terem falado ainda sobre aquela pessoa específica, a resposta era sempre a mesma: “É que não lembrava dele/dela”. Ainda que ansiássemos por relatos lineares e precisos, percebemos que a memória tem seus modos e tempos próprios de organização e funcionamento. Foi com base nas conversas e entrevistas com dirigentes que conseguimos mapear os terreiros que existiam na cidade. Mesmo sabendo que a memória depende do narrar, o surgimento de comportamentos silenciadores e de negativização entre os dirigentes umbandistas vivos nos fez compreender as disputas simbólicas que as casas têm entre si; disputas já analisadas em outras regiões por pesquisadores como Ari Oro (2002) e Reginaldo Prandi (1991) nas religiões afro-brasileiras.

O contexto socio-histórico africano, redefinido no seio das religiões afro-brasileiras, permite compreender que os terreiros são,

todos ao mesmo tempo autônomos e rivais entre si. Como não existe, no âmbito desta religião, uma única hierarquia religiosa, um poder centralizador e aglutinador dos centros religiosos, estes constituem-se autônomos e, por isso mesmo, concorrentes entre si. [...] Ora, este *ethos* constituído de permanente disputa, rivalidade entre terreiros e desqualificação do outro, torna, como reconhece R. Prandi, bastante remota a possibilidade de união entre terreiros e grupos (ORO, 2002, p.368, grifo do autor).

Assim, é comum em diálogos com os dirigentes umbandistas em Araguaína ouvirmos acusações de feitiçaria, magia negra, cobrança indevida, trabalhos mal-feitos e pouca sabedoria de uns para com os outros. Prandi (1991, p.24) chama a atenção para o fato de que “no candomblé a guerra é constitutiva, a disputa é constante e a afirmação pessoal é imperativa, o que, de certo modo e num certo grau, reproduziu-se na umbanda”. Logo, o que passamos a ver no campo foi uma disputa por reconhecimento e legitimação por cada dirigente.

Um dos pontos de legitimação nas narrativas dos dirigentes é o fato de muitos terem passado ou conhecido José Bruno de Moraes, de Nazaré (MA). O “padrinho Bruno”, “Mestre Zé Bruno” ou “O velho”, como muitos o chamam, foi na Umbanda maranhense “um mito” (COSTA, s/d). José Bruno nasceu em 1897, no Piauí, mas foi no Maranhão, após sua chegada, em 1938, que ele, através de seus dons de cura e sabedoria da Umbanda, tornou-se referência para quem precisava de ajuda espiritual. Diversos foram os dirigentes encontrados que relataram ter conhecido José Bruno e se desenvolvido com ele: Dona Valdecy, José Rodrigues, Luís Maranhão, Maria dos Santos, Maria Alice e Pescocinho. Há dirigentes que não acreditam na passagem de alguns outros por Nazaré; mas, independentemente de ser “verdade ou não” a passagem destes, o que importa aqui é compreender a importância desse umbandista emblemático para a construção e valorização da memória daquele que garante tê-lo conhecido. O fato de ter passado por Nazaré e ter sido desenvolvido por José Bruno parece legitimar, na região, a identidade de uma pessoa como dirigente umbandista e conseqüentemente valoriza seu trabalho. Assim, além do silêncio e da negativização encontrados, a luta por legitimação e reconhecimento através da disputa pela “herança ou legado” religioso deixado por Bruno de Nazaré foi outro fator que contribuiu para compreendermos as relações entre os terreiros em Araguaína.

Mesmo com as dificuldades expostas, conseguimos um levantamento considerável do campo religioso afro-brasileiro na cidade. Dessa forma, resolvemos categorizar os dados obtidos, separando-os entre os dirigentes vivos e os já falecidos — dentre os que estão vivos, ainda fizemos outras três divi-



sões: dirigentes vivos, mas inativos; aqueles que têm salão com gira; e, finalmente, os que trabalham com mesa.

Quadro 1: Campo religioso afro-brasileiro de Araguaína

DIRIGENTES FALECIDOS	DIRIGENTES VIVOS		
	“DESISTENTES”/ INATIVOS	COM SALÃO/ GIRA	COM MESA
Brasil			
Cego do Bambu	Deusdete	Clezio	Cida
Dedé			
Felinha			
Gama	Inácio	José Rodrigues	Luís Maranhão
João Raimundo			
Maria dos Reis			
Maria José	Naldinho	Maria Alice	Madame Socorro
Maria Matos			
Mauro			
Mestre Euclides	Pedro da Carroça	Maria Maciel	Maria dos Santos
Nikita			
Olinda			
Osmar	Pescocinho	Nazareno	Maria Muniz
Raimunda Batista			
Raimundinho			
Terezona	Rogério	Valdeci	Percília
Zefinha			

## ENTRE LEMBRANÇAS DOS QUE SE FORAM E ATIVIDADES DOS QUE FICARAM

Seu José Rodrigues, dirigente da Tenda Santa Bárbara, nos contou que “nesse tempo [década de 1960] tinha centro aqui, que se você dissesse assim: ‘Vou passar a semana todinha caminhando em centro’, você passava. Era de segunda a sábado”. A fala do dirigente dá um panorama da presença da Umbanda em Araguaína logo após sua criação, em 1958. Zé Rodrigues, como é conhecido, ainda é enfático sobre o número de terreiros na época: ele chegou a nos contar que havia “mais de 200 centros por aqui”. Com bastante entusiasmo pela afirmativa, resolvemos então saber sobre esses dirigentes e por onde andavam. Assim, percebemos que o valor dado pelo dirigente correspondia menos a um número exato do que a uma ênfase na quantidade de terreiros na cidade. Como lidamos com uma religião de tradição oral, ainda que mediada por uma instituição da tradição escrita, como é o caso da Confederação, a quantidade exata de terreiros é difícil de precisar. Mas, segundo dados recolhidos com os dirigentes vivos e com o fiscal da CEUB (Confederação Espírita Umbandista do Brasil) chegamos a 36 umbandistas, incluídos nas categorias de trabalho com mesa ou salão, que estejam vivos ou falecidos.

Muito do que se sabe sobre o passado das religiões afro-brasileiras na cidade ficou a cargo da memória dos que nela permaneceram. Sabemos que a memória é passível de fragmentação, ainda mais quando esta é transmitida oralmente. Ao procurar ouvir os dirigentes com chegada mais recente em Araguaína (Maria Maciel, Clezio, Maria Alice) sobre a história da Umbanda na cidade, ainda se lembram de um terreiro ou outro, mas são sempre enfáticos ao dizer que o ideal seria conversar com Dona Valdeci e com os dirigentes de terreiro Luís Maranhão e José Rodrigues, por serem os umbandistas mais velhos na região. Assim, vemos que, mesmo com a presença da tradição escrita da Confederação,



as memórias dos três dirigentes são colocadas e consideradas como arquivos vivos da Umbanda na cidade devido ao maior tempo de ambos na região e na religião. Os três solidificariam e dotariam de duração e estabilidade os fatos. Agiriam intervindo no trabalho de constituição e formalização de memórias “esquecidas” pelos discursos oficiais da cidade.

Em entrevistas realizadas com esse três dirigentes, percebemos que as lembranças, em especial dos dirigentes falecidos, iam se organizando à medida que a conversa fluía e que trazíamos dados coletados com outros. Convergências e divergências de informações se tornaram presentes durante as entrevistas. Porém, antes de significar invenção ou mentira, devemos compreender — como Portelli (2002) afirmou — que diferentes pontos de referência estruturam a memória, ressaltando que o silêncio também é referência estruturante. Os silêncios e os não ditos são moldados “pela angústia de não encontrar uma escuta, de ser punido por aquilo que se diz, ou, ao menos, de se expor a mal-entendidos” (POLLAK, 1989, p. 8).

É certo que muitas informações silenciadas para um público externo encontram sonoridade no seio familiar ou entre os pares. Assim, muitas “lembranças [que] são transmitidas no quadro familiar, em associações, em redes de sociabilidade afetiva e/ou política. [...] lembranças proibidas [...] zelosamente guardadas em estruturas de comunicação informais” (POLLAK, 1989, p. 9) passam “quase” despercebidas pelo pesquisador. Dizemos “quase” porque, devido às diversas visitas aos dirigentes e ao longo tempo que permanecemos com eles, pudemos capturar algumas lembranças compartilhadas com seus parentes e amigos que se traduziram em dados para a pesquisa. Assim, foi possível, com base nos fragmentos memoriais, ordenar esse passado; reconstruído com (re)interpretações das lembranças conforme as circunstâncias apareciam. Nesse caso, percebemos que sempre há uma reflexão dos dirigentes sobre a utilidade de falar e transmitir seu passado ou, neste caso, o passado dos outros, dos mortos.

O fato de ter tido muitos terreiros no passado é narrado com saudosismo quando comparado com a quantidade em atividade: seis salões com giras e seis trabalhos de mesa. Por mais que as narrativas apontem a presença de muita disputa e muito confronto através do plano espiritual entre algumas casas (trabalhos e feitiços realizados de alguns para outros), o fato é que a memória selecionada aponta, ainda, os bons trabalhos que eram realizados em prol da população araguainense. Ainda que tenha ocorrido grande redução no quadro religioso umbandista na cidade, a memória sobrevive, assumindo um caráter mítico que, não encontrando apoio no cenário atual, engrandece o passado numa tentativa de legitimação individual e coletiva dos que restaram.

A ênfase dada por José Rodrigues na quantidade de terreiros no passado encontra cum-plicidade na ênfase que Dona Valdeci dá à religiosidade afro-brasileira na cidade. Esta, em duas ou três referências a disputas, brigas e *demandas* — sinônimo de feitiço e magia negra no universo umbandista — entre dirigentes e em meio à população que os procura, disse que “Araguaína é pior do que Codó”. Sua frase faz menção à tão conhecida fama, ao menos no Norte e Nordeste do Brasil, desta cidade maranhense como a “capital da magia negra” (FERRETTI, M., 2001). Desse modo, ainda que Dona Valdeci se refira ao presente, percebemos que independentemente da quantidade de casas umbandistas na cidade, o que importa é a qualidade de seus trabalhos — muitas vezes mensurados por feitiços e curas realizadas pelos dirigentes.

### “OS ANTIGOS QUE TRABALHAVAM PERFEITAMENTE MORRERAM”<sup>3</sup>

Até o presente momento, foram obtidos por nós relatos sobre 18 dirigentes que estavam em atividade em Araguaína e faleceram. Os dados que se seguem (nomes e outras informações) foram recolhidos em conversas formais (gravadas) e informais com alguns dirigentes, em especial Dona Valdeci, José Rodrigues e Luís Maranhão, e fichas cadastrais da confederação. Apesar de não termos conseguido recolher as mesmas informações questionadas sobre todos, pois nossos informantes nem sempre tinham estreito contato com os que morreram, chamou nossa atenção o fato de que todos são lembrados por seus “bons trabalhos”, “por trabalharem bem”. Essas afirmativas podem ter uma multiplicidade de compreensões: podem se referir ora ao fato de uma gira ter início, meio e fim, ora a outro tipo de organização ritual, mas coerente para o dirigente que assiste, ora ao fato de um trabalho,



uma cura ou outra atividade ser realizada com êxito, e ora ao universo binário cristão (bem/mal), sendo um “bom trabalho” uma oposição aos trabalhos de “magia negra”.

Independentemente do significado desse passado para cada narrador, as memórias selecionadas, para ser transmitidas ao público externo aos terreiros, são sempre positivas. Como veremos, os problemas enfrentados e os desafios vividos ficaram para ser narrados sobre a vida dos que ainda estão vivos. Os problemas parecem ser encarados como atribulações a ser superadas para haver purificação espiritual desses dirigentes. No caso dos que já morreram, a morte parece cumprir essa tarefa purificadora.

Aqueles referidos na memória oral dos terreiros, em especial pelos dirigentes citados, transmitidos a nós através da oralidade, são: Brasil, Cego do Bambu, Dedé, Felinha, Gama, João Raimundo, Maria dos Reis, Maria José, Maria Matos, Mauro, Mestre Euclides, Nikita, Olinda, Osmar, Raimunda Batista, Raimundinho, Terezona e Zefinha. É difícil precisar a data de chegada a Araguaína dessas pessoas. Mas, com base em relatos de Dona Valdeci e Luís Maranhão, podemos levantar algumas hipóteses. Se Luís Maranhão conta ter chegado à região em meados da década de 1950, já encontrando Maria Matos com salão em atividade, podemos acreditar que esta tenha chegado à região entre o fim da década de 1940 e início da seguinte. Segundo alguns informantes, ela seria natural de Marabá, PA. O dirigente Osmar parece ter chegado à cidade, mais ou menos, no mesmo período que Luís Maranhão, uma vez que este afirma que aquele era contemporâneo seu no terreiro de Maria Matos, tendo sido os dois desenvolvidos por ela. Osmar teria fechado seu salão na cidade e ido embora para Xinguara, Pará, onde acabou por ser assassinado. A sua ida para o Pará pode nos indicar algum vínculo anterior com esse estado, permitindo assim seu retorno.

Assim como os já citados, acreditamos que dirigentes como Nikita, Maria José e Maria dos Reis tenham chegado a Araguaína no início dos anos 1970. Tal hipótese se sustenta no fato de que Dona Valdeci, ao se mudar para a cidade, em 1978, conta que essas pessoas já se encontravam ali e que não tinham muito tempo de residência na região. Dona Maria José teria chegado de Tocantinópolis e Maria dos Reis, mesmo sendo esposa de José Rodrigues à época, não teria vindo com ele do Piauí. Em entrevista realizada com José Rodrigues, ele nos contou que chegou sozinho à cidade, por volta de 1968, e só então se casara.

A chegada de Mauro também parece datar da década de 1950. Em uma das visitas realizadas à casa de Dona Valdeci, conhecemos uma senhora consulente do centro que nos contou que era natural do Maranhão e chegara à cidade por volta de 1957, 1958. Ela disse que, quando chegou, ouvira falar de Mauro, o que nos leva a crer que ele já estava instalado em Araguaína havia alguns anos. De onde Mauro teria vindo, não sabemos; assim como muitos dos dirigentes falecidos. Mas, pelas informações recolhidas sobre alguns deles — Maria Matos e Terezona serem do Pará; Olinda e Dedé, do Maranhão; e João Raimundo ser do Piauí — e com base nos dados referentes à migração nos censos do IBGE da região nas décadas de 1960 e 1970 que apresenta boa parte da população proveniente desses três estados, acreditamos poder levantar a hipótese de que os outros dirigentes poderiam ser também oriundos de tais regiões.

Quadro 2: Estado de nascimento dos dirigentes falecidos, ano da migração para Araguaína e modo de trabalho

<i>Dirigente</i>	<i>Estado natal</i>	<i>Data migração</i>	<i>Modo de trabalho</i>
Brasil	_____	_____	Salão
Cego do Bambu	_____	_____	Mesa
Dedé	Maranhão	_____	Salão
Felinha	_____	_____	Salão
Gama	_____	_____	Mesa
João Raimundo	Piauí	_____	Salão
Maria dos Reis	_____	+/- 1970	Salão
Maria José	Tocantinópolis/TO	+/- 1970	Salão
Maria Matos	Marabá/PA	+/- 1940/1950	Salão
Mauro	_____	+/- 1950	Benedor
Mestre Euclides	_____	_____	Mesa

continua...



<i>Dirigente</i>	<i>Estado natal</i>	<i>Data migração</i>	<i>Modo de trabalho</i>
Nikita	_____	+/- 1970	Salão
Olinda	Maranhão	_____	Salão
Osmar	Pará (?)	+/- 1950	Salão
Raimunda Batista	_____	_____	Salão
Raimundinho	_____	_____	Salão
Terezona	Belém/PA	_____	Salão
Zefinha	_____	_____	Salão

É interessante observar que nesse grupo todas as dirigentes trabalhavam com salão e tinham grande quantidade de médiuns. A tenda de Terezona é lembrada por sua organização: dizem que era bem arrumada e comportava 300 pessoas na *assistência*<sup>4</sup>. Olinda era a dirigente do maior salão em quantidade de médiuns da cidade. Não sabem dizer ao certo a quantidade de dançantes da casa dela, mas podemos imaginar que esse número superasse a casa dos 30, uma vez que, quando comparados com os das tendas de Nikita e Maria José, que tinham quase 25 médiuns trabalhando com elas, os informantes dizem que o centro de Olinda “nem se comparava com o delas” em quantidade de pessoas na gira.

Entre os homens, temos uma diversificação nos trabalhos realizados. Dentre os nove, cinco trabalhavam com gira: Osmar, João Raimundo, Dedé, Raimundinho e Brasil. João Raimundo era médium de Terezona. Com o falecimento desta, ele assumiu o salão; mas dizem que, logo após, ele fechou a gira e passou a trabalhar somente na mesa. Raimundinho e Brasil eram os dirigentes que mais tinham médiuns em seus centros: ao que tudo indica, pareciam superar o centro de Olinda nesse quesito. Dizem que o de Raimundinho era o “mais famoso entre os ricos da cidade”.

Fora os dirigentes que trabalhavam com gira, havia quem trabalhava só com mesa e não tinham filhos de santo: Gama, Mestre Euclides e Cego do Bambu. Gama foi o mais famoso dos umbandistas de mesa da cidade; dizem que todos gostavam dele dentro da Umbanda araguainense, e os de fora também. Disseram que era muito querido pelos políticos da região, o que parece verdade, pois após sua morte, a rua onde residia teve o nome alterado para o dele: rua Gama. Tanto ele como o Cego do Bambu são descritos como “bons cientistas” por trabalharem com “ciências ocultas”. Dona Valdeci explica que esses trabalhos são aqueles realizados de forma secreta, sem ter a presença de ninguém. Não necessariamente se trataria de “coisa ruim”. O fato de serem “bons cientistas” é explicado pela mesma dirigente com base na compra de materiais realizadas por eles na loja de artigos para umbanda dela. Ela dizia que eles compravam banhos, pombas, perfumes etc.: “somente coisas certas para os fins certos”. Dos que trabalhavam com mesa, parece que só Mestre Euclides incorporava durante as consultas. Ele dizia ‘receber’ padre Cícero e Maria Madalena. Os outros jogavam cartas para os consulentes, mas sem estarem em transe.

Mauro, já falecido, é um caso à parte dentre os umbandistas aqui descritos. Ele não tinha salão, não tinha mesa e — dizem — nem altar; era uma espécie de rezador ou benzedor. Vivia numa chácara onde recebia as pessoas que quisessem ser ou ter suas propriedades benzidas. Luís Maranhão disse que ele fazia muito trabalho, despacho para assuntos de dinheiro e amor. Também disse que sabia que ele realizava, incorporado, os benzimentos e despachos; mas não soube informar com quais entidades Mauro trabalhava.

Dona Valdeci conheceu boa parte dos dirigentes de tendas de Araguaína devido ao trabalho de seu esposo como representante da CEUB<sup>5</sup>. E pôde assistir a rituais realizados por quatro deles já falecidos: Terezona, Dedé, Raimunda Batista e Maria dos Reis. Foi justamente por causa dessas visitas que Dona Valdeci pode nos contar, por exemplo, que Terezona trabalhava com Umbanda Omolokô<sup>6</sup> e com Mina de Cura<sup>7</sup> e que tinha como principais entidades Jarina, João da Mata e Zé Raimundo de Légua. Contou também que Raimunda Batista não tinha tambor no salão dela e ‘recebia’ Príncipe Légua e Índia Perpétua durante os trabalhos. Quando visitou o terreiro onde Maria dos Reis trabalhava, esta ainda era casada com José Rodrigues.

Outras relações e vínculos entre os dirigentes foram aparecendo no decorrer da pesquisa: Luís Maranhão e Osmar foram desenvolvidos por Maria Matos; Maria dos Reis foi esposa de José Rodrigues; João Raimundo foi médium de Terezona; e descobrimos que Felinha era médium de uma dirigente cuja tenda está atualmente fechada: Maria dos Santos, que por sua vez fora iniciada por Luís Maranhão.





Mesmo com essas relações mais diretas entre os dirigentes, notamos que as visitas entre as casas de Umbanda em dias de trabalhos ou datas festivas não eram e nem são hábito comum na cidade.

## CONCLUSÃO

Com exceção de alguns terreiros, como o da dirigente Terezona, cujo salão João Raimundo assumiu após a morte dela, os demais tiveram suas portas fechadas após o falecimento de seus fundadores porque não havia quem os conduzisse. Intriga-nos a quantidade de médiuns que se dizia haver nos salões mencionados e a redução de casas e umbandistas na cidade. No Censo de 1991, 39 pessoas se declaravam como pertencentes à categoria Umbanda e Candomblé. Em 2000, esse número chegou a zero, mas volta a ter certa expressão — 14 pessoas — no Censo de 2010. Sobre a categoria Umbanda, utilizada pelo IBGE, no Censo de 1991 ninguém se declarava pertencente a essa religião. No de 2000, 57 pessoas se declararam como umbandistas, mas esse número caiu para 14 no Censo seguinte (IBGE).

Acreditamos que um dos fatores que contribuíram para a pouca quantidade de umbandistas apresentada pelo IBGE na cidade, além da metodologia de amostragem utilizada por esse instituto, seja o fato de que muitos umbandistas, quando questionados sobre qual seria sua religião, tenham se declarado “espíritas” ou “católicos”. Assim, compreendemos por que os dados do Censo de 2010 se distanciam — e muito — daqueles encontrados por nós, uma vez que sabemos, através das observações diretas realizadas em diversos terreiros, que a quantidade de umbandistas na cidade apresentada pelo Censo corresponderia somente à quantidade de médiuns de uma das casas visitadas.

Por fim, voltando às décadas anteriores, indagamos: onde estaria a grande quantidade de médiuns das casas que fecharam? O dirigente José Rodrigues conta que “um bocado morreu, outros foram embora, e o lugar foi crescendo e o povo, não”. Contudo, sobre o crescimento populacional o Censo apresenta dados que contradizem o dirigente<sup>8</sup>. Por intermédio de outros dirigentes, sabemos que muitos se tornaram evangélicos. As obrigações rituais inerentes a todas as religiões afro-brasileiras em geral, e a Umbanda em particular, juntamente com os problemas sociais enfrentados na vida cotidiana parecem ter contribuído e ainda contribuem para a não aceitação ou desistência dessas religiões.

Em conversas trocadas e ouvidas em algumas casas, percebemos também a dificuldade de trabalhar com os jovens: os dirigentes mais velhos queixam-se da imaturidade e falta de interesse e responsabilidade da juventude. Eles não acreditam que queiram pensar em religião e nas obrigações que vêm com esta, daí a resistência de algumas casas quando lhes é sugerida a iniciação de médiuns mais jovens. Tal recusa, por parte de alguns, acabará, como ocorreu no passado, se refletindo no fechamento de muitas casas após a morte de seus líderes. Contudo, dirigentes jovens estão surgindo na cidade podendo trazer perspectivas melhores para o futuro da Umbanda em Araguaína.

### NotaS

- 1 No Tocantins não tem Federação regional para as religiões afro-brasileiras; o esposo de Dona Valdeci representa como fiscal a Confederação Espírita Umbandista do Brasil com sede em Brasília/DF.
- 2 Trecho extraído da entrevista realizada com José Rodrigues em 24/10/2011.
- 3 Entrevista com Luís Maranhão no dia 28/6/2012.
- 4 Pessoas que vão aos terreiros para consultarem ou somente assistirem.
- 5 Os dirigentes de outros centros devem, todo ano, ir à residência de Dona Valdeci para a retirada do alvará de funcionamento.
- 6 Omelokô ou Omolocô é um culto afro-brasileiro que admite, no mesmo ambiente, práticas do Candomblé e da Umbanda. Há o culto aos orixás de forma semelhante, mas não idêntica ao Candomblé; e aos caboclos, às crianças, aos exus, às pombagiras, pretos velhos etc., como ocorre na Umbanda.
- 7 Ritual que tem forte influência da pajelança maranhense e paraense (VENÂNCIO, 2013).



8 De acordo com o IBGE, em 1991, a população total era 103.315; em 2000, 113.143; e em 2010, 150.484.

## Referências

BASTIDE, R. 2006. O Encontro entre Deuses Africanos e Espíritos Indígenas. In: *O Sagrado Selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

CAMARGO, Cândido Procópio F. de. *Kardecismo e Umbanda: uma interpretação sociológica*. São Paulo: Pioneira, 1961.

CAVALCANTE, M. do E. S. R. *O discurso autonomista do Tocantins*. Goiânia: UCG, 2003.

CONCONE, Maria Helena V. B. *Umbanda, uma Religião Brasileira*. São Paulo: FFLCH/USP, CER, 1987.

COSTA, Arnaldo Machado da. *Conheça a história de um mito da umbanda: José Bruno de Moraes*. Teresina: Editora e Gráfica Imprime Ltda, s/d.

FERRETTI, Mundicarmo. *Encantaria de "Barba Soeira"*. São Paulo: Siciliano, 2001.

\_\_\_\_\_. *Desceu na guma: o caboclo do Tambor de Mina em um terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti*. São Luís: EDUFMA, 2000.

IBGE: banco de dados. Disponível em <<http://www.ibge.gov.br>>. Último acesso em: 26/06/2012.

ORO, Ari; BEM, Daniel Francisco de." A discriminação contra as religiões afro-brasileiras: ontem e hoje". In: *Ciências e Letras*. Porto Alegre, vol. 44, 2008.

\_\_\_\_\_. Religiões Afro-Brasileiras do Rio Grande do Sul: Passado e Presente. In: *Estudos Afro-Asiáticos*, Ano 24, nº 2, 2002.

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

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol.02, n.03, 1989.

PORDEUS JR, Ismael. Uma religião brasileira. In: *Enredo: revista da cultura*. Secretaria da Cultura – Governo do Estado do Ceará, n. 1, dez. 2008, p. 55-61.

\_\_\_\_\_. *Magia e trabalho: a representação do trabalho na macumba*. São Paulo: Terceira Margem, 2000.

PORTELLI, Alessandro. O massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana: 29 de junho de 1944): mito, política, luto e senso comum. In: AMADO, J.; FERREIRA, M. de M. (Org.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

PRANDI, Reginaldo. *Os candomblés de São Paulo*. Editora Hucitec, EdUSP: São Paulo, 1991.

\_\_\_\_\_. As religiões negras do Brasil: Para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros. *Revista USP*. São Paulo, Dez./Fev. 1995/1996, pp. 64-83.

SILVA, Wagner Gonçalves da. "Prefácio ou Notícias de uma guerra nada particular: Os ataques neopentecostais às religiões afro-brasileiras e aos símbolos da herança africana no Brasil". In: SILVA, V. G. da (org.). *Intolerância religiosa: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007, p. 9-27.

VENÂNCIO, Sariza O. C. *Tenda Espírita Umbandista Santa Joana D'Arc: a Umbanda em Araguaína*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2013.

