


Narrativas e histórias sobre o início da Umbanda em Teresina

Narratives and histories about the beginning of Umbanda in Teresina

*Ariany Maria Farias de Souza**

*Regina Weber***

 <https://doi.org/10.29327/256659.12.2-8>

Resumo:

Este artigo objetiva discutir como ocorreu o processo de constituição da religiosidade umbandista em Teresina a partir do movimento de integração com outras práticas religiosas, considerando o conceito de mudança cultural. Para tanto, foram descritas e analisadas diferentes narrativas sobre os primeiros anos da Umbanda em Teresina que se referem à Joaquina do Pontal e Maria Piauí. Por fim, concluiu-se que as diversas versões sobre o surgimento da Umbanda em Teresina nos revelam a influência de vários grupos e matrizes religiosas e culturais junto aos grupos de umbandistas que convivem na capital.

Palavras-chave: Umbanda. Teresina. Narrativas.

Abstract:

This article aims to discuss how the process of constitution of Umbanda religiosity in Teresina city has occurred from the integration movement with other religious practices, taking into consideration the concept of cultural change. For that, different narratives about the first years of Umbanda in Teresina related to Joaquina do Pontal and Maria Piauí have been described and analyzed. Finally, it is possible to conclude that the different versions of the appearance of Umbanda in Teresina reveal the influence of various religious and cultural groups and matrices on Umbanda groups that live together in the city.

Keywords: Umbanda; Teresina; Narratives.

Introdução

Nesse texto priorizamos seguir a linha que entende “os fenômenos religiosos como via de acesso à compreensão da sociedade brasileira” (MONTERO, 1999, p. 331). Dessa forma, partimos do pressuposto de que todos os elementos sociais se encontram imbricados no cotidiano dos sujeitos e dizem respeito à sua experiência, mas não somente a isso. Concordamos, ainda, que o “movimento das identidades religiosas e das questões religiosas em direção ao centro da vida

*Mestre em Antropologia pela Universidade Federal do Piauí (UFPI). Docente do Instituto Federal de Educação e Tecnologia do Piauí – Campus Picos. E-mail: arianymaria@hotmail.com.

**Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Docente Titular na Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). E-mail: regina.weber@ufrgs.br.

social, política e até econômica talvez esteja disseminado e crescendo, em escala e importância” (GEERTZ, 2001, p. 164). Assim, essas questões e identidades estão cercadas pela variedade da experiência religiosa e não podem ser uniformemente descritas.

Seguindo nessa trilha, buscamos nos afastar da ideia que entende as religiões como totalidades culturais e que as enxerga como identidades únicas e herméticas, sendo nosso interesse mostrar o que salta ao discurso oficial sobre a origem da Umbanda no Piauí a partir da análise de sua composição múltipla. A religiosidade umbandista é composta a partir de uma síntese: ela causa estranhamento, promove a elaboração e a reelaboração de novos sentidos. O seu processo de constituição age nas fronteiras, incorporando traços de outros cultos e religiões, como: kardecismo, cristianismo, crenças indígenas e africanas. A mistura entre esses diversos traços compõem a Umbanda e essa forma de vê-la coloca a análise na contramão da ênfase na pureza e no essencialismo.

Entendendo a religião relacionada com a cultura ressaltamos a consideração de Peter Burke em sua obra *Cultura popular na Idade Moderna* (1989) que nos fala que a cultura é um sistema com limites muito indefinidos. O historiador comenta, ainda, uma das maiores contribuições de Roger Chartier ao discutir *hábitos culturais populares*:

É ter essa indefinição em mente e assim considerar que não faz sentido a busca pela identificação do que venha a ser cultura popular levando em consideração apenas a distribuição de objetos culturais, porque esses objetos são usados ou *apropriados* para as suas próprias finalidades, que podem ser múltiplas e que podem ocorrer por diferentes grupos sociais (BURKE, 1984, p. 15).

A Umbanda expressa a sua pluralidade ritual e litúrgica a partir das influências que recebe de outras matrizes religiosas e os terreiros são entendidos como “o único e principal fundamento de sua liturgia, de suas crenças, não tendo nada acima que a normatize em uma instância superior” (LEITE, 2018, p. 32). Portanto, mesmos os terreiros que mantêm vínculos formais com as federações de umbanda “não frequentam as sedes da federação à procura de orientação ético-doutrinária e ritual. Pelo contrário, são zelosos de suas prerrogativas, afirmando que a linha do trabalho é do pai de santo” (NEGRÃO; CONCONE, 1985, p. 75).

No entanto, apesar da diversidade em sua composição religiosa e na possi-

bilidade de adaptações nas práticas e rituais nos terreiros, é possível considerar alguns elementos que são capazes de identificar a religiosidade umbandista. Concordamos com Patrícia Birman (1985, p. 26) quando a autora afirma que mesmo havendo diferenças sensíveis entre os terreiros no modo de se praticar a religião, “elas se dão em um nível que não impede a existência de uma crença comum e de alguns princípios que são respeitados por todos”.

Para Leite (2018, p. 48), existe o “reconhecimento de fronteiras capazes de demarcar se uma prática religiosa está ligada ou não à Umbanda”. O autor comenta que para um terreiro ser considerado de Umbanda ele deve praticar o processo de incorporação espiritual, realizar atendimentos e reconhecer a existência e, em alguns casos, cultuar guias e entidades consideradas tradicionais como Pretos Velhos, Exus, Caboclos e Crianças, cada um com suas características (LEITE, 2018, p. 48-49).

Consideramos que “a religião transcende a barreira do individual e da experiência para fazer parte do social” (GEERTZ, 2001, p. 156) e entendemos que é nesse transitar que se formam as novas condutas religiosas. Assim, os fiéis umbandistas formam um grupo social que é reforçado pelos laços da religião e, em alguns casos, da etnicidade. Porém, a etnicidade não constitui uma condição primeira para que os sujeitos possam aderir à religião umbandista. A etnicidade aqui relaciona-se à ancestralidade que é acionada por alguns desses espaços na construção de sua identidade. A religião pode ser entendida como um reforço da identidade e como um sistema permeável.

Os espaços onde é praticada a religiosidade umbandista possuem diversas nomenclaturas. Ao nos referirmos aos registros oficiais desses espaços religiosos adotamos a denominação *tendas*. Segundo Negrão (1993, p. 114), “são essas as instâncias criativas do culto onde a umbanda é vivida em seu cotidiano encantado de crenças e práticas mágicas, voltado para as necessidades de seu público interno”.

Burke (1989, p. 17) utiliza como exemplo as diferentes nuances em torno do termo cultura ao longo dos anos para considerar que determinados aspectos da vida social e material dos grupos vão mudando ao longo dos tempos e que isso sugere também uma mudança de valores. Entendemos, assim, que à medida que mudam as relações entre os grupos, mudam os interesses e a forma como se apropriam das práticas e do conjunto de valores e símbolos. O historiador afirma, ainda, que “as mudanças culturais passam por mudanças nas atitudes, nas concepções e nos interesses dos grupos e dos sujeitos que ocorrem ao longo

dos anos e que esse não é um processo estático” (BURKE, 1989, p. 16).

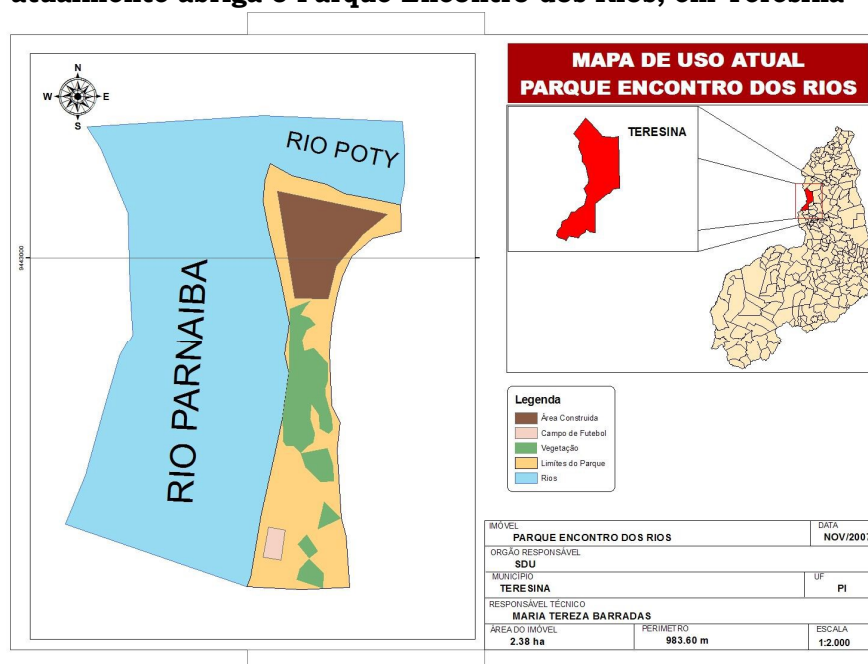
Essas mudanças são responsáveis, ainda, por influenciar o cotidiano, as representações e o saber fazer desses sujeitos. Dito isso, adiante discutiremos como se deu o processo de constituição da religiosidade umbandista em Teresina a partir de um movimento de integração com outras práticas religiosas, considerando o conceito de mudança cultural.

Anotações sobre práticas religiosas de matrizes africanas em Teresina

Para entender as configurações culturais, identitárias e territoriais das religiosidades de matrizes africanas e de seus praticantes nos dias atuais é fundamental que encaremos o desafio de conhecer os seus caminhos e trilhas no território teresinense para, então, nos aproximarmos de suas origens e linhagens. Neste âmbito, conhecer os fundadores e/ou fundadoras das religiões afro-brasileiras na cidade, assim como suas tradições e ancestralidades religiosas, ajuda a refletir sobre a trajetória histórico-cultural dos fiéis de Umbanda em Teresina.

As vivências religiosas tendo por base as matrizes africanas acompanham a edificação e o desenvolvimento da cidade de Teresina e as transformações que seu espaço vai sofrendo ao longo dos anos. Mergulhando mais fundo na história das culturas religiosas afro-brasileiras na cidade, a historiografia nos leva às primeiras décadas do século XX, quando “o pontal formado pelo encontro dos rios Parnaíba e Poti era referência segura para descanso” (LIMA, 2014, p. 14) de viajantes e tropas que seguiam cortando os sertões, indo ou voltando da capitania do Maranhão para o Piauí, em direção a alguma vila ou a muitas fazendas, localizadas ao longo do Parnaíba¹ (LIMA, 2014, p. 15). Os registros históricos sobre a Barra do Poti descrevem essa região como um local de natureza exuberante, aprazível, com terrenos saudáveis e férteis, em posição vantajosa sobre as margens do Parnaíba e Poti,² como podemos constatar na Figura 1:

Figura 1 – Localização da região do encontro dos rios Parnaíba e Poti que atualmente abriga o Parque Encontro dos Rios, em Teresina



Fonte: VIEIRA & SILVA, 2009, p. 09

Chaves (1998, p. 153) lembra que no final do século XVII, habitavam nesta região, nas proximidades do rio Parnaíba, “diversos povos indígenas, dentre eles, os Potis”,³ reconhecidos por alguns povos de terreiros teresinenses como os verdadeiros donos daquela terra. Os *caboclos de pena*,⁴ como são chamados os espíritos desses povos em religiões de matrizes africanas, “cuidavam de viajantes e de animais que chegavam exaustos e feridos naquelas paragens” (LIMA, 2014, p. 18). Muitos desses povos resistiram e muitos foram rendidos, passando a conviver com o colonizador. A partir daí nota-se as fusões étnico-cultural do povo piauiense e brasileiro.

Na região da Barra do Pontal também “existia a presença de populações negras, escravizadas e fugitivas” (LIMA, 2011, p. 15). Chaves afirma, ainda, que, no século XVIII, na área do encontro dos rios Parnaíba e Poti, escondido entre as matas, às margens do rio Poti, havia um “mocambo de escravizados e escravizadas que resistiram por muitos anos à perseguição de senhores e

fazendeiros da região” (LIMA, 2011, p. 15). Negros e negras de diferentes nações e partes do Piauí, ao longo do tempo, teriam fugido/migrado para o Pontal, abrigando-se no mocambo e construído uma comunidade. Entretanto, em julho de 1779, “a resistência negra sangrará no Pontal da Barra do Poti” (LIMA, 2014, p. 15). O mocambo, embora fortalecido, não resistiu ao confronto com os militares, o que resultou na morte de negros e negras que tinham o lugar como referência de proteção e abrigo.

De acordo com o Recenseamento Geral do Império, Teresina, em 1872, “possuía uma população negra correspondente a 71% dos seus habitantes” (SILVA, 2008, p. 13), sendo a sociedade piauiense desse período formada em sua maioria por povos negros, libertos e/ou escravizados. Teresina era, então, em seus anos iniciais, uma capital com uma “população de características muito distantes dos padrões considerados típicos da cultura dominante, branca e europeia” (SILVA, 2008, p. 14).

A composição demográfica-étnica-cultural da sociedade teresinense durante o século XIX relaciona-se ao processo de formação/edificação da cidade de Teresina e de significação da cidade e seus espaços/lugares, principalmente para a camada pobre e negra da população piauiense que fugia do sofrimento da escravidão de fazendas no interior do Piauí para este novo núcleo urbano. A principal esperança era de conquistar a sua liberdade e de construir na nova cidade uma vida melhor. Assim, uma vultosa população de negros e negras dirigia-se a Teresina, criando “espaços de sociabilidade, notadamente marcados pela cultura e identidade negras” (SILVA, 2008, p. 38).

Durante o século XIX, um contingente significativo de homens e mulheres negras foram trazidos de fazendas piauienses para trabalhar nas obras públicas da cidade:

O povo negro foi responsável por boa parte da construção/edificação de Teresina, desempenhando papel ativo na construção de igrejas, casas e prédios públicos no espaço urbano. Por meio do trabalho, negros e negras foram, assim, os principais responsáveis pela construção social, espacial e cultural de Teresina e da sociedade teresinense (SOUSA, 2012 *apud* CARMO, 2017, p. 88).

Na região da Freguesia das Dores concentrava-se o maior percentual de pessoas negras escravizadas e libertas em Teresina. Esse espaço em que se

encontravam muitas pessoas recém-chegadas a Teresina era conhecido como Rua dos Negros, denominado oficialmente como Rua Augusta (SILVA, 2008, p. 117). Nessa rua, “a população parda e preta, com suas celebrações festivo-religiosas, estabeleceram referências de vida que mudaram o cotidiano e a paisagem cultural da cidade” (SILVA, 2008, p. 117). Na concepção de Silva (2008, p. 118), essas festividades, também chamadas de batuques,⁵ demarcavam o pertencimento étnico-cultural-religioso de um povo e constituíam-se em espaços coletivos de lazer e diversão, de resistência negra e de intercâmbios culturais. As atividades festivo-religiosas de tradição africana na cidade compunham as identidades social/cultural/religiosa da sociedade teresinense da época: nessas festas e ritos, negros e negras faziam uso de patuás e de ervas, benzimentos e curas, jogos de búzios e contas para a proteção, orações e feitiçarias.

Para autoridades policiais e eclesiásticas da cidade, os batuques eram “um ato de feitiçaria, ligado ao fanatismo e à superstição popular de um povo pobre e analfabeto” (SILVA, 2008, p. 100), que os aceitava e praticava com facilidade. Durante o século XIX já se tinha, na cidade, indícios da realização de atividades tidas como mágico-religiosas por pessoas negras em Teresina, dentre elas, aquelas nomeadas pelas pessoas brancas como curandeirismo e manifestações de feitiçaria. Essas, por sua vez, eram reiteradamente combatidas e controladas pelo poder público municipal. No tocante ao cumprimento de atividades mágico-religiosas, havia batidas policiais a residências de negros e negras, escravizados ou libertos, praticantes de manifestações religiosas *negras*, e inquéritos policiais que tratavam do crime de charlatanice. Havia, ainda, casos de homens e mulheres negros, com atribuições de líderes religiosos, que supostamente praticavam curandeirismo, reunindo em sua casa grupos escravizados, libertos e “pessoas de grandes circunstâncias” (SILVA, 2008, p. 100).

A umbanda no Brasil

Atualmente, os pesquisadores de religiões afro-brasileiras não possuem um consenso sobre o ano e o local de fundação da Umbanda no Brasil, embora a literatura geralmente aponte “a década de 1920 como o marco inicial da Umbanda no Brasil” (Silva, 2005, p. 106). Em uma sociedade moderna e racional para os padrões da época, a religiosidade umbandista, como culto organizado, nasce a partir de derivações e readaptações originadas no interior do kardecismo. A criação da Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, no Rio de Janeiro, por Zélio Fernandino de Moraes e seu grupo, pode ser “considerada um dos

primeiros centros de Umbanda que conscientemente usou esse nome” (BROWN, 1985, p. 11). A autora informa que esse grupo era composto por “kardecistas insatisfeitos que passaram a buscar os espíritos e divindades africanas e indígenas presentes na macumba” (BROWN, 1985, p. 11).

O grupo de Zélio era composto por pessoas predominantemente vindas dos setores médios da sociedade.⁶ Segundo Brown (1985, p. 11), “eles achavam os rituais da *macumba* mais estimulantes e dramáticos que os do kardecismo” mas, em contrapartida, consideravam “repugnantes os rituais africanos que envolviam sacrifícios de animais e a presença de espíritos considerados diabólicos”. Entre seus anos iniciais e o Primeiro Congresso Umbandista (1941), no Rio de Janeiro a umbanda esteve ligada a alguns aspectos caros ao kardecismo. Dois temas são considerados centrais nas atas elaboradas após esse evento que são: a criação de uma umbanda desafricanizada; e “Um esforço para *branquear* ou *purificar* a um-banda, desassociando-a da África *primitiva* e *bárbara*” (BROWN, 1985, p. 11). Obser-vamos, dessa forma, uma tentativa de selecionar elementos que seriam mais próxi-mos aos fundamentos do que viria a ser a umbanda que se formava enquanto religião.

Aproximando-se de uma perspectiva que considera a Umbanda enquanto transformação dos Candomblés da Bahia, Roger Bastide (1971) nos fala que a crescente urbanização do Brasil no início do século XX dá origem a comunidades religiosas marcadas pelo individualismo moderno e com influências do espírito científico da época. Kaitel (2019, p. 34-35), comentando a perspectiva de Bastide, afirma que esse movimento foi:

Capaz de promover no sudeste a formação da Umbanda, a partir de uma aproximação da macumba carioca – religião de matriz africana surgida nas comunidades marcadamente pobres e negras do Rio de Janeiro no século XIX onde atendimentos eram realizados por sacerdotes incorporados com espíritos – com religiões ‘brancas’ como o kardecismo.

Alguns estudiosos, como o sociólogo Lísias Nogueira Negrão (1993, p. 116), apontam a Umbanda como religião mediúnica que incorpora em suas doutrinas “elementos do catolicismo (fé, esperança e caridade), da filosofia kardecista, os orixás e entidades dos Candomblés e os encantados de influências indígenas”, em diferentes linhas e que mostra-se como uma religião universal

que “incentiva a mobilidade social de seus adeptos e adeptas, à medida que se forma, buscando reunir raças, grupos étnicos e classes sociais que constituem o povo brasileiro” (PRANDI, 1995, p. 71).

Definir o termo “umbanda” ou as práticas de seus fiéis não é nosso objetivo. Nosso desafio passa por entender como ao longo dos anos seu significado vem sendo relacionado a um culto religioso capaz de “reconhecer e sintetizar elementos históricos e sociais brasileiros de matrizes negras, indígenas e ocidentais” (NEGRÃO, 1993, p. 113). Dessa forma:

Compreender a formação da umbanda enquanto manifestação religiosa implica diretamente na compreensão da formação sócio-cultural do povo brasileiro e de suas estratégias de ressignificação de elementos originários de outras práticas culturais (BRANDIM, 2014, p. 263).

Durante as primeiras décadas do século XX adeptos da umbanda sofreram forte perseguições, pois essa religião ainda era pouco conhecida e em geral identificada como de origem afro-brasileira. Devido à sua ligação histórica com o sistema escravista, poderia lhes garantir uma ampla perseguição e, em alguns casos, extorsões pelos agentes do Estado contra alguns chefes de terreiros. Segundo Diana Brown (1985, p. 13), “em 1934 no Rio de Janeiro alguns grupos de umbandistas ficaram sob jurisdição policial e seus espaços religiosos só poderiam funcionar com o registro na polícia”. O registro do terreiro teoricamente lhe dava garantia de prática legal, mas em contrapartida acabava atraindo a atenção da polícia para esses espaços, aumentando a possibilidade de intimidação e extorsão.

Até meados da década de 1940, a Umbanda foi presença constante nos noticiários policiais. O período do Estado Novo foi especialmente severo no que se refere à repressão dos terreiros. Obrigados a se “registrar nas delegacias de polícia, ficavam a mercê do pagamento de *taxas de proteção* e extorsões” (NEGRÃO; CONCONE, 1985, p. 44). A repressão policial enfrentada por alguns grupos foi um dos fatores que motivaram a organização de instituições formadas por representantes dessa religião que lutassem pela proteção dos terreiros.

A Umbanda em sua formação ao longo dos anos guarda relação com a racionalização presente na vida dos sujeitos urbanos e com o processo de mudança e modernização das cidades. Essa religião desponta como uma

exigência e produto simbólico de uma sociedade “urbana, industrial e de classes, que se apoia em valores de modernidade ligados à racionalização e, principalmente, à moralização de práticas sociais, culturais e religiosas” (ORTIZ, 1999, p. 162).

Ao estudar como se deu o processo de integração e legitimação da religião umbandista no seio da sociedade brasileira, Renato Ortiz (1999) apresenta a perspectiva de entendimento desse fenômeno a partir do estudo da mudança cultural. Para Ortiz (1999), os valores religiosos afro-brasileiros vão se transformando para compor uma nova religião:

A sociedade global aparece então como modelo de valores, e modelo da própria estrutura religiosa umbandista. Isto faz com que as transformações do mundo simbólico afro-brasileiro se realizem sempre em conformidade com os valores legítimos da sociedade global. Valores como a moral católica, a racionalização, a escrita, se integram a outro tipo de moral e racionalidade, características estas dos cultos afro-brasileiros (ORTIZ, 1999, p. 15).

À medida que há um movimento de mudança cultural, as crenças e práticas afro-brasileiras se modificaram, tomando um novo significado na sociedade global. As mudanças nas relações sociais nos mostram, ainda, um desejo por parte dos setores médios brancos de modelar e controlar suas atividades. Os intensos esforços para dissociar a Umbanda da imagem afro-brasileira também estavam relacionados com o desejo de fuga das perseguições sofridas por esse grupo.

A Umbanda vai se modificando em suas práticas e doutrina, o que inicialmente previa a aproximação com elementos de outras religiosidades e que fosse capaz de representar a diversidade do povo brasileiro, passando por ajustes e modificações na direção de uma maior integração na sociedade moderna. Segundo Renato Ortiz (1999, p. 37-38), o movimento de *embranquecimento* da Umbanda foi uma das ações realizadas nesse sentido, e dizia respeito à “incorporação de elementos espíritas católicos e estrangeiros em cultos de origem africana que tinham como uma de suas principais características a magia”, que aos poucos vai sendo deixada de lado. Porém, essa tese é entendida por Paula Montero (1999, p. 347) “como um determinismo social esquemático que não dá conta do fato da permanência viva do feiticeiro negro na umbanda”, ou seja, a

tentativa de sistematização teológica empreendida pelos intelectuais umbandistas não corresponde ao que se observa nas práticas concretas dos terreiros.

A busca por uma aproximação com os padrões de racionalização vigentes na sociedade brasileira do início do século XX permitirá que a Umbanda incorpore às suas práticas alguns dos valores dominantes da época. O discurso normatizador tentará se sobrepor às múltiplas práticas religiosas existentes na sociedade, sugerindo formas de unificar os cultos e visando a aceitação e o reconhecimento dessa religião no espaço público. Ressignificando símbolos e práticas culturais e religiosas nacionais, sob influências de um catolicismo cristão e de um espiritismo branco que, a princípio, *moralizam* a religião e seus guias, extirpando dos cultos e/ou rituais práticas religiosas consideradas primitivas (sacrifícios de animais, ingestão de bebidas alcoólicas) que podem ofender os valores cristãos da sociedade (NEGRÃO, 1993, p. 120), a Umbanda se legitimou como “uma religião à moda brasileira” (SILVA, 2005, p. 125).

Bahia e Nogueira (2018, p. 54) analisam a disputa de narrativas em torno da construção do campo religioso umbandista entre as décadas de 1940 e 1950 no Rio de Janeiro e apontam para o resgate da ancestralidade negra feito por Tancredo da Silva Pinto (Tatá Tancredo), o principal representante da Umbanda Omolocô,⁷ uma concepção mais próxima à do candomblé. Em 1949, Tatá Tancredo cria a CEUB (Congregação Espírita Umbandista do Brasil), no Rio de Janeiro, e inicia um amplo processo de críticas aos intelectuais umbandistas que prezavam por uma umbanda mais afeita ao kardecismo e ao catolicismo. Portanto, ao recriar um local de origem africana para a umbanda, Tancredo foi responsável por desenvolver uma federação de umbanda, que tinha um olhar africanista para a religião, revalorizando a África em sua narrativa (BAHIA e NOGUEIRA, 2018, p. 69).

Narrativas sobre os primeiros anos da umbanda em Teresina

Até o final do século XIX não se reconheciam as práticas religiosas e culturais de povos negros escravizados ou libertos como expressões características daquilo que seriam denominadas religiosidades afro-brasileiras. Até então, as culturas negras na cidade de Teresina eram identificadas como ajuntamentos de pessoas negras e batuques. A literatura afro-teresinense sugere que somente nas

primeiras décadas do século XX podemos falar em “marco inicial da Umbanda na cidade” (SOUZA, 2012, p. 6).

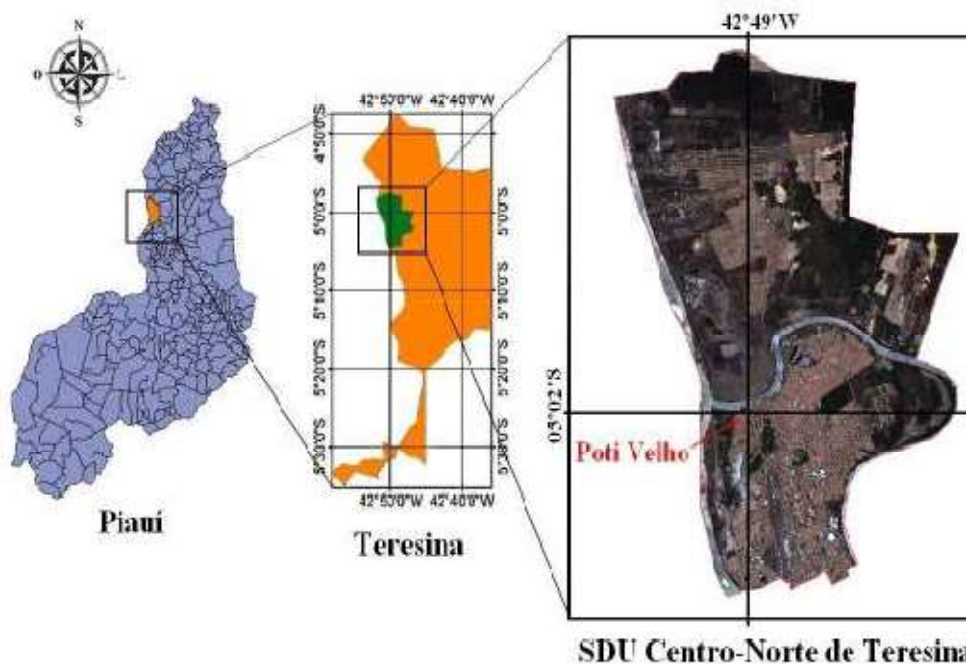
Sobre esse assunto, a memória sobre as celebrações negras na cidade identificam na área de encontro dos rios Parnaíba e Poti, território que faz parte da zona Norte da cidade, um terreiro de Umbanda que mais tarde passaria a ser a principal referência histórica contemporânea dos lugares de culto de matrizes afro-brasileiras. Trata-se da Tenda Espírita Santa Bárbara, fundada em 1932, pela senhora Joana Maciel Bezerra, mais conhecida como mãe Joanhinha do Pontal. A mãe de santo passou a ser reconhecida no cenário religioso teresinense e piauiense como Mãe Joanhinha do Pontal, em razão da localidade onde se encontrava instalada sua tenda. Como dito, “a Tenda de Santa Bárbara foi fundada no pontal formado pelo encontro dos dois principais rios do território piauiense, no Poti Velho” (LIMA, 2017, p. 50).

A primeira linha de explicação sobre os eventos que remetem ao início da Umbanda no Piauí fala sobre a chegada de Joanhinha do Pontal à Teresina no início do século XX vinda do Ceará para iniciar um terreiro no Piauí. Essa interpretação foi formulada por José Soares de Albuquerque,⁸ que lançou mão de entrevistas com praticantes da Umbanda de Teresina com mais tempo de vivência entre 1960 e 1970, dando forma a uma narrativa que foi composta pelas memórias sobre algumas das práticas umbandistas mais antigas no Piauí. O fato da formulação de uma teoria que explicasse a *origem* da Umbanda no Piauí ter sido realizada durante esse período sinaliza a tentativa de elaborar uma história que abarcaria a totalidade da formação do movimento umbandista seguindo uma tendência de busca pela legitimação dessa religião junto à sociedade global, como explica Ortiz (1999, p. 164): “A antiguidade da religião umbandista é forjada pelos teóricos para se elaborar uma origem para a religião que é importante para a legitimação da religião”.

Segundo José Soares de Albuquerque, “nos idos de 1919 aportou em Teresina, capital do Estado do Piauí, a senhora conhecida por Joanhinha, advinda do vizinho estado do Ceará”. Fugindo das perseguições religiosas neste estado, a senhora, que praticava ritos umbandistas, “trazia em sua bagagem vários santos, em vultos, e outros tantos de orixás” (ALBUQUERQUE, 1987, p. 161). Joana Maciel Bezerra seria, então, a responsável pela introdução do culto e de práticas umbandistas em Teresina. Mãe Joanhinha do Pontal, como ficou popularmente

conhecida, teria sido a precursora da Umbanda na cidade, organizando um culto com base nas características afro-religiosas mais atuais. Na Figura 2 podemos observar o mapa da região que hoje abriga o bairro Poti Velho, provável local de instalação da Tenda Espírita Santa Bárbara no início do século XIX em Teresina.

Figura 2 – Mapa de localização do bairro Poti Velho de Teresina, Piauí



Fonte: Nogueira; Espindola; Carneiro, 2016, p. 28

Mãe Joaquina do Pontal trouxe para Teresina a significação simbólica das práticas e rituais da Umbanda, expressas nas vestimentas, nos ritos e no culto às entidades. Essa mãe de santo teria atribuído às práticas ligadas às afro-religiosidades uma estrutura mágico-religiosa, “definindo liturgias nos ritos e ordenando, em um espaço físico considerado sagrado, práticas religiosas e culturais de tradição afro-brasileiras e ameríndia, até então dispersas na cidade” (LIMA, 2014, p. 17).

A literatura sobre religiosidade afro-teresinense revela que a Tenda Espírita Santa Bárbara, logo após a sua fundação, ganhou vários adeptos e adeptas, tornando-se também ponto de migração e de visitação de muitas pessoas, curiosos, religiosos e fiéis. Durante o período que se estabeleceu e viveu em Teresina, Mãe Joaquina do Pontal teria iniciado e formado muitos filhos e filhas de santo que, posteriormente, abriram suas próprias tendas na cidade. Mais do que introduzir as religiões afro-brasileiras na cidade, essa mãe de santo contribuiu

para a formação de “pequenos núcleos da religiosidade umbandista em Teresina” (LIMA, 2017, p. 52).⁹ A partir dos relatos de pais e mães de santo com mais tempo de experiência na religião umbandista, foi possível entender suas histórias sobre a formação de diversos filhos e filhas de santo que se iniciaram e se desenvolveram em suas casas e que mais tarde vieram a traçar seus próprios caminhos, ao montarem suas próprias tendas de umbanda, seguindo a sua missão de médiuns.¹⁰

Em pesquisa sobre a institucionalização da Umbanda no Piauí, Lima (2017) relata, a partir da tradição oral de umbandistas, outra versão da chegada da Umbanda na cidade. Sobre esse assunto, com base em narrativas orais, a mãe Joanhina do Pontal teria vindo de São Luís do Maranhão para o Piauí, vítima de intolerância religiosa. Ao chegar a Teresina, essa mãe de santo juntou-se a um grupo de pessoas que “costumava exercer, na cidade, práticas de caráter religioso, entre elas, benzimentos e curas” (LIMA, 2017, p. 51).

Ainda em relação a notícias sobre a perseguição policial de Mãe Joanhina do Pontal, Albuquerque (1987) afirma que essa mãe de santo “era portadora de uma grandiosa força espiritual”, visto que diversas patrulhas policiais que se deslocavam para a região do Pontal “com o objetivo de acabar com a festa umbandista” fracassaram em seu propósito. Muitas dessas patrulhas não encontravam o local onde estava edificada a Tenda de Mãe Joanhina, por se tratar de uma região próxima dos rios e de mata fechada e terminavam “rodando como verdadeiras baratas tontas” (ALBUQUERQUE, 1987, p. 161).

As perseguições a fiéis das religiões de matrizes africanas, que culminavam muitas vezes na invasão e destruição/desapropriação do espaço sagrado do terreiro e na prisão de adeptos e adeptas, popularmente chamados de filhos e filhas de santo, eram movidos, dentre outras razões, por discursos moralistas e civilizatórios, que priorizavam a lógica de dominação branca. Essas perseguições podiam ser vistas também nos terreiros em funcionamento nas primeiras décadas do século XX no Rio de Janeiro, como citamos anteriormente. Podemos acrescentar, ainda, que estes relatos sobre as primeiras manifestações religiosas umbandistas em Teresina, em sua maioria, associam suas práticas a traços de magia e feitiçaria. Nesse período, grande parte da sociedade brasileira e teresinense fazia parte da religião Católica Apostólica Romana, de forma que as práticas dos espaços de culto afro-religiosos não eram aceitos pelos católicos.

Apesar de entendermos que a Tenda Espírita Santa Bárbara faz parte dos

recortes de memória dos umbandistas de Teresina e que possui relevância na com-posição de suas identidades, não acreditamos que essa seja a única versão sobre os primeiros anos da umbanda em Teresina.

Existem estudos diferentes da proposta apresentada por Albuquerque sobre a *origem* da Umbanda no Piauí. A historiadora Sabrina Lima, em entrevista realizada com o senhor Luiz Santos¹¹, conhecido pai de santo teresinense, revela uma outra versão sobre os primeiros anos da Umbanda no Piauí. O entrevistado reconhece Joanhina como a primeira mãe de santo umbandista, mas identifica outra origem e práticas ritualísticas:

Seu Luiz nos relatou que seu avô abrigava em sua casa uma senhora como agregada, conhecida como Chica Galvão. Dona Chica Galvão era negra, rezadeira, descendente de escravizados, que prestava alguns serviços, tanto para a família do senhor Luís, quanto para a comunidade. Seus serviços consistiam em rezas para proteção e também serviços de parteira, ‘aparando as crianças’ da região. Seu Luís conta que conviveu com dona Chica Galvão desde muito pequeno, tendo ela falecido com cerca de 89 anos de idade, quando Luís teria entre 14 ou 15 anos (SANTOS, 2015, p. 53).

De acordo com o entrevistado, Chica Galvão contava em suas histórias que Joanhina do Pontal teria vindo de São Luís do Maranhão nas primeiras décadas do século XX, em 1920, aproximadamente, e se estabelecido em uma fazenda que ficava às margens do Rio Poti. Seu Luís acredita que Joanhina teria vindo ao Piauí “encomendada”¹² por alguém de poder para realizar serviços espirituais, especialmente de proteção e, provavelmente, pelo dono da fazenda em que ela teria montado seu terreiro.

Em contrapartida, o entrevistado conta que algumas pessoas, como a própria Dona Chica Galvão, mesmo antes da chegada de Joanhina em Teresina, já realizavam trabalhos que se aproximariam daqueles praticados em terreiros de Umbanda, como orações para se proteger do mal, curas diversas e outros. Estes eram detentores de conhecimentos mágicos, conhecidos como “ciências ocultas” (Santos, 2015). É possível, ainda, constatar em seus relatos que a maioria dessas pessoas, por causa das perseguições e do preconceito, atendiam de forma discreta em suas casas, nas chamadas *mesas* em quartos nas suas próprias residências, “atendendo apenas aos mais íntimos e pessoas conhecidas e não abertamente” (LIMA, 2017, p. 56).

Teresina localiza-se distante cerca de 170 km da cidade de Codó, no

Estado do Maranhão, onde tradicionalmente pratica-se o Terecô,¹³ expressão de religiosidade presente em outros entes federativos de maneira “integrada ao Tambor de Mina e à Umbanda e que exerce influência em suas práticas religiosas” (FERRETTI, 2011, p. 92). O Terecô também é visto como “Encantaria de Barba Soêra ou Bárbara Soeira, entidade sincretizada no catolicismo com Santa Bárbara” (FERRETTI, 2011, p. 92). Essa expressão religiosa também pode ser chamada por Tambor da Mata, ou simplesmente Mata, termo utilizado em alusão à sua origem rural ou para diferenciar essa religiosidade da tradicional Mina surgida e praticada na capital, São Luís.¹⁴

Com relação ao surgimento da Umbanda no Piauí e na cidade de Teresina destacamos o nome da famosa terecozeira Maria Silva Lima, conhecida como Maria Piauí. Essa mãe de santo teria se tornado muito conhecida no Piauí e no Maranhão, fundando, em 1948, um terreiro na cidade de Codó (MA), onde é vista como “introdutora da umbanda” (FERRETTI, 2011, p. 179). A líder religiosa piauiense tornou ainda mais conhecido o cruzamento das linhas Terecô de Codó e Tambor de Mina, já praticado em São Luís, quando uma missão folclórica de São Paulo registrou uma música de terreiro de Maximiano, em 1938.¹⁵

À medida que descrevemos as diferentes narrativas elaboradas sobre os primeiros anos da religiosidade umbandista em Teresina podemos afirmar que em sua origem esses espaços religiosos são sempre liderados por mulheres migrantes que chegam à Teresina em busca de um local para vivenciar essa religiosidade de acordo com seus valores e partindo de suas experiências de vida. Levando em conta a forte influência das matrizes africanas e indígenas nas práticas religiosas dos anos iniciais em Teresina, podemos inferir que as duas mães de santo – Joanhina do Pontal e Maria Piauí – levam em consideração essas influências ao vivenciar a religiosidade umbandista na capital. Outro ponto bastante relevante que devemos destacar é o fato dos primeiros terreiros descritos nas narrativas aqui apresentadas terem sido instalados na região próxima aos rios Parnaíba e Poti, estando, assim, em acordo com a cosmologia umbandista que cultua a natureza e a proximidade com as matas e as águas.

Conclusão

Os detalhes analisados nos ensinam que não importa marcar uma origem comum para a religião umbandista, mas,, sim atentar-nos para os vários

começos dessa prática religiosa. As reflexões apontam para a religiosidade umbandista como um objeto que vai para além da lógica moderna que aceita os mitos de origem e a ossificação do passado.

Portanto, mesmo com a variação nas versões contadas, não há dúvidas de que Joaquina do Pontal e Maria Piauí teriam se fixado na memória da comunidade umbandista como aquelas que teriam iniciado as práticas umbandistas na cidade. De toda forma, o objetivo desta reflexão foi entender os modos concretos em que os discursos sobre a *origem* da Umbanda no Piauí vão se constituindo enquanto parte de um movimento de integração de valores e práticas religiosas de diferentes grupos e como as mudanças culturais vão sendo responsáveis por influenciar na constituição da religiosidade umbandista que se forma no Piauí.

Partindo da experiência religiosa, não podemos entender que a constituição da história da religiosidade umbandista seja única, mas sim formada por diversos personagens, em suas vivências, memórias e desafios. À medida que mudam as relações sociais ao longo dos tempos, os diferentes grupos mudam seus interesses e a forma de se relacionar com seu conjunto de valores e símbolos, o que influencia diretamente em como reconhecem e se identificam com suas origens. As diversas versões sobre o surgimento da umbanda em Teresina nos revelam a influência de diversos grupos e matrizes religiosas e culturais junto aos grupos de umbandistas que convivem na capital. Assim, os mais diferentes grupos partindo de diferentes memórias e referenciais irão elaborar, à sua forma, uma narrativa que identifica as origens de sua religião.

Referências bibliográficas

- ALBUQUERQUE, José Soares de. Dados históricos da Umbanda Piauiense. CARI-BÉ, Antônio Júlio Lopes. *Obrigações para Oxóssi: Memórias Insólitas*. Salvador: Imprensa Gráfica da Bahia, 1987.
- BAHIA, Joana; NOGUEIRA, Farlen. Tem Angola na umbanda? Os usos da África pela Umbanda Omolocô. *Revista Transversos*. Rio de Janeiro: UERJ, n. 13, maio-agosto, 2018. p. 53-78.
- BARTH, Fredrik. *O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1971.
- BIRMAN, Patrícia. *O que é Umbanda?*. São Paulo: Abril Cultural; Brasiliense, 1985.

- BRANDIM, Vivian de Aquino S. *A umbanda no Maranhão: o Reino dos Encantados*. PINHEIRO, Áurea P.; Falci, Miridan; LIMA, Solimar Oliveira (org.). Patrimônio e Cultura Negra. *Vox Musei*. Teresina: UFPI, 2014. p. 263-289.
- BROWN, Diana. Uma história da Umbanda no Rio: Umbanda e Política. *Cadernos ISER*. Rio de Janeiro: ISER, n. 18, 1985.
- BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna: Europa, 1500-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- CARMO, Francisca Daniele Soares do. *Povos de terreiro no contexto de intervenções urbanísticas: territórios sociais de religiosidades de matrizes africanas na zona Norte de Teresina – PI e o Programa Lagoas do Norte – PLN*. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Teresina: Universidade Federal do Piauí, 2017.
- CHAVES, Joaquim. *Obras Completas*. Teresina: Fundação Cultural Monsenhor Chaves, 1998.
- FERRETTI, Mundicarmo. Pajelança e cultos afro brasileiros em terreiros maranhenses. *Revista Pós Ciências Sociais*. São Luis: UFMA, v. 8, n. 16, jul.-dez. de 2011. p. 91-106.
- FERRETTI, Mundicarmo. Terecô, a linha do Codó. PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011. p. 59-73.
- GEERTZ, Clifford. O beliscão do destino. A religião como experiência, sentido, identidade e poder. *Nova luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001. p. 149-165.
- KAITEL, Alexandre F. S. *Não chuta que é macumba: processos de subjetivação em médiuns desenvolvendo na Umbanda*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião). Belo Horizonte: PUC-Minas, 2019.
- LEITE, Fabiano A. Costa. *Quem está na terra: o autor do discurso religioso da umbanda*. 2018. Tese (Doutorado em Ciências da Religião). Recife: Universidade Católica de Pernambuco, 2018.
- LIMA, Sabrina Verônica G. *As faces da Umbanda no Piauí: política, festa e criminalidade (1960-1978)*. Dissertação (Mestrado em História). Teresina: Universidade Federal do Piauí, 2017
- LIMA, Solimar Oliveira (org.) *Fiéis da ancestralidade: comunidades de terreiros de Teresina*. Teresina: EDUFPI, 2014.
- MONTERO, Paula. Religiões e dilemas da sociedade brasileira. MICELI, Sergio (org.). *O que ler na ciência social brasileira*. São Paulo: Sumaré; Brasília: ANPOCS/Capes, 1999. v. 1. p. 327-367.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. Umbanda: entre a cruz e a encruzilhada. *Tempo Social*. São Paulo: USP, v. 5, n. 1-2, 1993. p. 113-122.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira; CONCONE, Maria Helena Villas Boas. Umbanda: da

repressão a cooptação. O envolvimento político-partidário da umbanda paulista nas eleições de 1982. *Cadernos ISER*. Rio de Janeiro: ISER, n. 18, 1985. p. 43-79.

NOGUEIRA, Luara Laíde Furtado; ESPINDOLA, Giovana; CARNEIRO, Eduilson Lí-vio Neves da Costa. Análise da ocupação urbana na Zona Centro-Norte de Teresina: considerações sobre a região do encontro dos rios. *Revista Equador*. Teresina: UFPI, v. 5, n. 3, 2016.p. 25-42.

ORTIZ, Renato. *A Morte branca do feiticeiro negro*. 2º ed. São Paulo: Brasiliense, 1999.

PRANDI, Reginaldo. As religiões negras do Brasil. Para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros. *Revista USP*. São Paulo: USP, n. 28, 1996. p. 64-83.

SILVA, Mairton Celestino. *Batuque na Rua dos Negros: cultura e polícia na Teresina da segunda metade do século XIX*. 2008. Dissertação (Mestrado em História Social). Salvador: Universidade Federal da Bahia, 2008.

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

SOUSA, Talyta Marjorie Lira. *Filhos do Sol do Equador: as vivências e experiências cotidianas de trabalhadores negros na sociedade teresinense no final do século XIX*. Dissertação (Mestrado em História). Teresina: Universidade Federal do Piauí, 2012.

SOUZA, Robério Américo do Carmo. De Oxum para Iemanjá: experiências de filhos e filhas de santo em Teresina no século XX – percepções iniciais de uma pesquisa em andamento. *Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões*, 13. São Luís, 2012. *Anais...* São Luís: UFMA, 2012.

TERESINA. Prefeitura Municipal de Teresina. Teresina: PMT, 2019. Disponível em: <https://pmt.pi.gov.br/teresina/>. Acesso em: 4 ago. 2021.

VIEIRA, Carla Iamara de Passos; SILVA, Tereza Cristina Ferreira. Análises dos impactos ambientais no Parque Ambiental Encontro dos Rios em Teresina – PI. *IV Congresso de Pesquisa e Inovação da Rede Norte Nordeste de Educação Tecnológica*. Teresina, 2009. Disponível em: http://www.geomorfologia.ufv.br/simposio/simposio/trabalhos/trabalhos_completos/eixo11/013.pdf. Acesso em: 13/03/2020.

¹Teresina começou a ser povoada no século XVII com Domingos Jorge Velho e um grupo de bandeirantes que estabeleceram uma feitoria e um criatório de gado. Em 1797 foi erguida a Igreja de Nossa Senhora do Amparo, em 16 de agosto de 1852 a fundação da cidade foi oficializada. Com um projeto de criação inovador, elaborado por José Antônio Saraiva, Teresina tornou-se a capital da província por sua localização mais central, bem como pela navegabilidade dos dois rios que a cortam, Poti e Parnaíba, que ajudariam no comércio de produtos com as regiões mais próximas. O nome foi uma homenagem à imperatriz Teresa Cristina Maria de Bourbon Teresina (2019).

²A Barra do Poti, por estar localizada em porções de terras próximas à confluência de dois rios, na área de vasão de águas, era constantemente assolada por inundações durante os invernos rigorosos. Assim, em alguns momentos na literatura piauiense/teresinense esta região, onde se concentram os primeiros núcleos de povoação do estado, aparece como um lugar insalubre, sujeito a enchentes e a febres intermitentes e caudalosas, como podemos verificar em Chaves (1998).

³Conhecidos por sua bravura e notória habilidade na pesca, esse povo, conforme Chaves (1998), dominou quase totalmente a região da Barra do Poti, resistindo a ataques dos exploradores que invadiam seu território.

⁴De acordo com Silva (2005), os caboclos, além de representarem os espíritos de indígenas que já morreram e voltaram à terra como encantados, neste caso, chamados de “caboclo de pena”, dentre outros motivos, porque usam na cabeça um cocar de penas, artefato tipicamente indígena, também são considerados representantes da população multi-étnica, proveniente de cruzamentos entre o homem branco e a índia.

⁵O Batuque designou uma dança em que negros e negras, reunidos em círculo, rezavam, cantavam e dançavam em ritmos marcados por palmas e instrumentos de percussão (Sousa, 2012).

⁶Trabalhavam no comércio, na burocracia governamental, eram oficiais de unidades militares; o grupo incluía também advogados e alguns operários especializados. Todos esses indivíduos eram homens e quase todos eram brancos (BROWN, 1985, p. 11).

⁷ Lopes (2011b, p. 497 *apud* Bahia, Farlen, 2018, p. 54) salienta que “[...] o omolocô fora um antigo culto provavelmente banto, de origem e práticas obscuras, cuja expansão se verificou no Rio de Janeiro, em especial, na primeira metade do século XX. Desenvolvido principalmente por intermédio da liderança de Tancredo da Silva Pinto, sua difusão foi fruto de uma reação ‘reafricanizante’ à chamada ‘umbanda branca’, expandida a partir do Primeiro Congresso de Espiritismo de Umbanda, realizado no Rio de Janeiro em 1941. Reivindicando uma remota origem angolana, no âmbito da cultura dita ‘lunda-quioco’, o omolocô, já pouco conhecido à época deste texto, parece ter sido apenas uma linha ritual da umbanda, que procurou reviver em parte a antiga cabula”.

⁸José Soares de Albuquerque nasceu em 1939 no interior do Estado de Pernambuco. Fez sua cabeça aos 14 anos na cidade de Santa Bárbara, na Bahia. Chegou em Teresina, em 1956, para estudar e começou a frequentar os terreiros da cidade. Formou-se em 1968 pela Faculdade de Direito do Piauí e, em 1969, se tornou consultor jurídico da Federação Umbandista do Piauí. Foi vereador de Teresina por quatro mandatos consecutivos, a partir de 1970 pelo MDB. Atualmente é desembargador aposentado do Tribunal de Justiça do Piauí. Cf. LIMA, Sabrina Verônica Gonçalves. *Ao som do tambor: o processo de institucionalização da Umbanda nas décadas de 1960/70 em Teresina*. 2013. Monografia (Graduação em História) – Departamento de História, Universidade Federal do Piauí, Teresina, 2013.

⁹Entre os filhos e filhas de santo de mãe Joaquina do Pontal que fundaram terreiros em Teresina, ajudando a formar uma comunidade umbandista na cidade, destacam-se Pai João Alcântara, com a Tenda Ordem do Silêncio e Pai Aristide Alves Feitosa de Abreu, chefe da Tenda nominada Santa Bárbara. José Bruno de Moraes e Joaquim Gomes do Santos, formados pais de santo na Tenda Espírita de Santa Bárbara, edificaram seus templos religiosos no estado vizinho, Maranhão. O primeiro ergueu sua tenda na locali-

dade chamada Nazaré e o segundo, no lugar conhecido como Cajubeiras (Albuquerque, 1987).

¹⁰SOUZA, Raimunda Nonata. Entrevista concedida à Ariany Maria Farias de Souza. Teresina, 04 de set. 2019; IANSA, Flavio. Entrevista concedida à Ariany Maria Farias de Souza. Teresina, 12 de mai. 2021.

¹¹Luiz Santos é pai de santo há 25 anos da Tenda Espírita Umbandista de Santa Bárbara, localizada no bairro Santa Maria da Codipi, região norte de Teresina.

¹²Encomendada é quando o pai ou mãe de santo instala seu terreiro em um lugar já com seu objetivo traçado.

¹³Sobre Terecô, a linha de Codó, consultar Ferretti (1993; 2001; 2011).

¹⁴Para mais informações sobre estudos realizados acerca do Tambor de Mina, ver Ferretti (2011).

¹⁵A Missão de Pesquisas Folclóricas, criada por Mário de Andrade, no Departamento de Cultura de São Paulo, registrou, no ano de 1938, na capital maranhense, o Tambor de Mina, no Terreiro Fé em Deus, de Maximiana, e o Tambor de Crioula, apresentado por um grupo da mesma cidade. A missão percorreu várias cidades do Norte e Nordeste documentando o folclore musical e levando para São Paulo um rico material que seria publicado na forma de livros, vídeos, catálogos, filmes etc. (FERRETTI, 2006).

Recebido em 31/08/2021

Aceito para publicação: 22/09/2021