

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS – IFCHS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO SOCIEDADE E CULTURA
NA AMAZÔNIA – PPGSCA

O TERREIRO DE MÃE BENA:

RESISTÊNCIA E PROTAGONISMO FEMININO PARA ALÉM DO SINCRETISMO



Manaus- AM 2024



Bruna do Carmo Reis Lira

O TERREIRO DE MÃE BENA:

RESISTÊNCIA E PROTAGONISMO FEMININO PARA ALÉM DO SINCRETISMO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós- graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, do Instituto de Ciências Humanas e Letras, da Universidade Federal do Amazonas como critério parcial para obtenção do título de mestre em Sociedade e Cultura.

Orientador: Prof. Dr. Bruno de Oliveira Rodrigues
Coorientadora: Prof^ª. Dr^ª. Luiza Dias Flores

Manaus- AM 2024



Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

L768t Lira, Bruna do Carmo Reis
O terreiro de mãe Bena : resistência e protagonismo feminino para além do sincretismo / Bruna do Carmo Reis Lira . 2024
174 f.: il. color; 31 cm.

Orientador: Bruno de Oliveira Rodrigues
Coorientadora: Luiza Dias Flores
Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas.

1. Umbanda. 2. Terreiro de Mãe Bena. 3. Resistência. 4. Protagonismo feminino. 5. Sincretismo. I. Rodrigues, Bruno de Oliveira. II. Universidade Federal do Amazonas III. Título



BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Bruno de Oliveira Rodrigues (PPGSCA/UFAM) (Presidente)

Prof. Dr. Adelson da Costa Fernando (PPGSCA/UFAM) (Membro)

Prof. Dr. Hermes de Sousa Veras (CH/UECE) (Membro)

Manaus-AM
2024



DEDICATÓRIA

À minha amada filha, Alice Reis Lira que nesse período de dedicação exclusiva ao mestrado, foi submetida ao desafio de suportar a distância física entre nós e as inúmeras dificuldades causadas durante minha ausência.

Aos meus pais, Benedito Lira e Bernadete Reis, grandes responsáveis pela minha educação, incentivo aos estudos e realizações de minhas conquistas.

Aos meus irmãos, Benito Lira, Israel Lira e Irineu Lira, a que tenho muito apreço e gratidão pelo incentivo e admiração.

A todos os meus professores que contribuíram ao longo de minha trajetória estudantil. Ao povo do Santo, especialmente à Mãe Bena do Terreiro de São Sebastião que abriu as portas do *Axé* para esta pesquisa.



RESUMO: Esta pesquisa analisa o Terreiro de São Sebastião, liderado por Mãe Bena em Parintins/AM, a partir de uma abordagem sociocultural e interseccional, explorando o protagonismo feminino negro, a resistência religiosa e a agência dos adeptos do terreiro. Busca-se compreender como esse espaço se configura como um território de afirmação identitária e resistência frente ao racismo estrutural, à intolerância religiosa e às hierarquias de gênero. Metodologicamente, a pesquisa adota uma abordagem qualitativa com viés etnográfico, utilizando observação participante, entrevistas semiestruturadas com Mãe Bena e membros do terreiro, além de análise documental, revisão bibliográfica, registros etnofotográficos e audiovisuais. O estudo evidencia que os terreiros de religiões afro-brasileiras não são apenas espaços de prática espiritual, mas também centros de produção de saberes, resistência sociocultural e de protagonismo feminino. Os resultados indicam que o Terreiro de São Sebastião representa um *locus* dinâmico de ressignificação religiosa e social, articulando tradição e inovação frente aos desafios contemporâneos e estruturas hegemônicas com a reafirmação da cultura afrodescendente e da autonomia religiosa.

Palavras-chave: Umbanda; Terreiro de Mãe Bena; Resistência; Protagonismo feminino; Sincretismo.



ABSTRACT: This research analyzes the Terreiro de São Sebastião, led by Mãe Bena in Parintins, Amazonas, through a sociocultural and intersectional approach, exploring Black female leadership, religious resistance, and the agency of the Terreiro's adherents. It seeks to understand how this space functions as a territory of identity affirmation and resistance against structural racism, religious intolerance, and gender hierarchies. Methodologically, the research adopts a qualitative approach with an ethnographic orientation, employing participant observation, semi-structured interviews with Mãe Bena and members of the Terreiro, as well as document analysis, literature review, and ethnographic and audiovisual records. The study highlights that Afro-Brazilian religious Terreiros are not merely spaces for spiritual practice but also centers of knowledge production, sociocultural resistance, and female leadership. The findings indicate that the Terreiro de São Sebastião represents a dynamic locus of religious and social re-signification, articulating tradition and innovation in the face of contemporary challenges and hegemonic structures, while reaffirming Afro-descendant culture and religious autonomy.

Keywords: Umbanda; Terreiro de Mãe Bena; Resistance; Female Leadership; Syncretism.



SUMÁRIO

ÍNDICE DE ILUSTRAÇÕES.....	9
INTRODUÇÃO	11
MEMORIAL	11
PROBLEMATIZAÇÃO	15
CAPÍTULO 1: RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA EM PARINTINS/AM.....	21
1.1. UM DIÁLOGO PRELIMINAR: CRUZAMENTOS EPISTEMOLÓGICOS ENTRE RAÇA E RELIGIÃO.....	22
1.2. SINCRETISMO RELIGIOSO: CONCEITOS, CRÍTICAS E SEUS LIMITES .	28
1.3. RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA: DA AMAZÔNIA À PARINTINS	38
1.4. UMBANDA EM PARINTINS: RELAÇÃO AFROINDÍGENA.....	45
CAPÍTULO 2: TERREIRO DE SÃO SEBASTIÃO: UMA ABORDAGEM ETNOGRÁFICA	53
2.1. REENCONTRANDO O CAMPO.....	53
2.2. PAI DANIEL: O PRIMEIRO BABALORIXÁ DE PARINTINS.....	64
2.3. DESCREVENDO O TERREIRO DE SÃO SEBASTIÃO	73
2.4. GIRA PARA CABOCLOS E PARA SÃO JORGE.....	97
2.5. GIRA PARA EXU DE DUAS CABEÇAS.....	109
2.6. EBÓ PARA “MARIA”	118
2.7. BATISMO E INAUGURAÇÃO DA CAPELA DE SÃO SEBASTIÃO	121
2.8. TRANSCENDENDO O TERREIRO.....	133
CAPÍTULO 3: PROTAGONISMO FEMININO E LIDERANÇA ESPIRITUAL: A INFLUÊNCIA DE MÃE BENA EM PARINTINS	138
3.1. TRAJETÓRIA ESPIRITUAL DE MÃE BENA	139
3.2. PROCESSO DESTERRITORIALIZAÇÃO E RETERRITORIALIZAÇÃO... ..	147
3.3 RESSIGNIFICANDO O PAPEL DE LÍDER ESPIRITUAL.....	151
3.4. RELIGIOSIDADE E NEGRITUDE NO TERREIRO SÃO SEBASTIÃO	158



CONSIDERAÇÕES FINAIS	164
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	168



ÍNDICE DE ILUSTRAÇÕES

Foto 1: Feitura de Pai Daniel como Pai de Santo em 1978.....	71
Foto 2: Seu Roxo incorporado em Pai Daniel.	72
Foto 3: Terreiro de São Sebastião no Beco Raimundo Luiz de Menezes.	73
Foto 4: Etnofotografia do Terreiro de Mãe Bena	77
Foto 5: Parte interna do Terreiro São Sebastião em 2024.	78
Foto 6: Congá do povo da mata antes da reforma	80
Foto 7: Congá do povo da mata após a reforma.....	81
Foto 8: Congá do povo da água antes da reforma e Congá do povo da água após a reforma	85
Foto 9: Congá da malandragem após a reforma.....	89
Foto 10: Congá do povo de Léguas e Pretos Velhos antes da reforma	90
Foto 11: Congá principal antes e depois da reforma	92
Foto 12: Casa de Exu (parte exterior)	94
Foto 13: Casa de Exu (parte Interior).....	94
Foto 14: Médiuns do Terreiro São Sebastião	99
Foto 15: Festa de São Jorge/ 23 de abril Foto 21: Festa de São Jorge/ 23 de abril .	101
Foto 16: Festa de Exu de Duas Cabeça.	114
Foto 17: Seu Duas Cabeças na cabeça de Mãe Pequena.	114
Foto 18: Comidas dos caboclos/9 de julho.....	124
Foto 19: Preparo dos padês para caboclos.....	125
Foto 20: Mãe Pequena acendendo seu ponto	126
Foto 21: Guias confeccionadas para os batizados.	129
Foto 22: Capela de São Sebastião	131
Foto 23: Mãe Bena em toque para Exu de Duas Cabeças, em 05 julho de 2024, no Terreiro São Sebastião.	140
Gráfico 1: População demográfica	142
Gráfico 2: Religiões em Parintins.....	160



INTRODUÇÃO

MEMORIAL

Primeiramente agradeço às forças e agentes humanos e não-humanos que me fortaleceram e me mostraram possibilidades de caminhar em meio às terras desconhecidas.

Sou Bruna do Carmo Reis Lira, 26 anos. Trago aqui um pouco do que me recordo, um pouco do que vivi, um pouco sobre o olhar de uma jovem que se reinventou para chegar até aqui, um pouco sobre a minha história que se descreve a cada dia que eu me levanto para vencer a rotina que a vida me submete.

Eu, ainda criança, saí da minha Comunidade natal, Sagrado Coração de Jesus do Rio Tracajá, interior pertencente ao município de Parintins/Amazonas, encarei os desafios diários longe dos meus pais, sem muitas condições financeiras e fui em busca de maiores oportunidades. Uma menina que acordava cedo, pegava seu caderno feito de papel almaço e um remo (ferramenta que auxilia na locomoção dentro de uma canoa em vias fluviais), juntamente com seu irmão e primos para chegar à escola. Mais adiante, encostava-se a canoa e era preciso pegar a estrada para então encontrar a escola - uma igreja caindo aos pedaços que dividíamos o espaço físico para duas turmas, utilizando uma linha imaginária. Dividíamos também a mesma professora. A merenda escolar era responsabilidade de cada um levar a sua, em outros momentos, nossas mães se reversavam para preparar o pouco de alimento que a escola oferecia. Na maioria das vezes, levávamos peixe frito em sacola de açúcar. As dificuldades não se resumiam apenas nesse relato, por outro lado, é bom frisar que ainda assim fomos felizes com a infância por darmos valor às conquistas com tanto sacrifício. Foi uma época em que vivíamos, constantemente, em sintonia com a natureza e com a família. Os tempos foram passando e eu precisava acelerar o meu crescimento educacional para além daquela realidade. Passei a morar em Parintins na casa de parentes perdurando por muitos anos, o que me proporcionou aprender muitas coisas, inclusive cuidar de mim mesma em todos os sentidos. Depois de anos, voltei a morar com meus pais no próprio município, já cursando o ensino médio. Em 2015 finalizei o ensino médio na Escola Estadual Tomaszinho Meirelles, no município de Parintins/ Amazonas. Lá se foi mais uma etapa da vida. Em seguida, o destino preparava-me um dos momentos em que eu mais esperava: a graduação. Em 2016, fui aprovada no Processo Seletivo Contínuo (PSC), para ingressar no curso de Comunicação Social/ Jornalismo na Universidade Federal do Amazonas – ICSEZ (Parintins), onde concluí em 2021 - um ano mais tarde por conta da pandemia da COVID-19. Ainda em 2016, fui aprovada pelo



Sistema de Ingresso Seriado da UEA (SIS) para cursar Licenciatura em Letras – Língua Portuguesa, porém optei em fazer o curso de jornalismo. Durante a graduação, precisei de maturidade para encarar mais uma etapa que não pertencia aos planos imediatos, entretanto foi aceita com muito amor: a maternidade. Para não interromper esta fase, decidi encarar as duas de uma só vez, embora eu soubesse das maiores dificuldades dali por diante. Tudo se tornou ainda mais difícil sem auxílio de transporte próprio, sem vínculo empregatício e sem ajuda do genitor de minha filha, mas uma coisa era certa, eu sabia que poderia contar com o apoio de minha família. Alice, minha filha acompanhou-me durante 5 anos em sala de aula.

As conquistas que adquiri foi graças aquilo que chamo de fé, perseverança e vontade de querer uma vida melhor.

Ao longo da trajetória estudantil, busquei me dedicar ao máximo e me destacar onde eu estivesse, mas sempre tendo em vista a meritocracia.

Entre as disciplinas cursadas na graduação, me deparei com a optativa denominada Folkcomunicação. Daí surgiu o interesse em pesquisar com fundamentos nesta teoria brasileira fundada por Luiz Beltrão (1967), culminando em meu Trabalho de Conclusão de Curso com o título: FOLKCOMUNICAÇÃO E UMBANDA EM PARINTINS: o terreiro de Mãe Bena e ambiência de práticas de resistência. O TCC não seria suficiente para a compreensão científica, nem daria conta da temática escolhida. Levei, portanto, a proposta do tema - readaptado dentro de uma perspectiva sociocultural -, para o projeto de pesquisa e submeter no processo seletivo de mestrado do Programa de Pós-graduação Sociedade e Cultura na Amazônia (PPGSCA), em 2022.

Em 2023 começava um novo ciclo, eu ingressava no curso do PPGSCA, por ampla concorrência e fui contemplada com uma bolsa de estudos pela agência de fomento, Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas – FAPEAM.

Durante muito tempo navegando nas águas claras e barrentas das várias paragens que dividem esse Amazonas, desembarquei em outro pedaço de chão e me deparei com outras pessoas, em um grande fluxo de máquinas automotivas e de comportamentos ligeiros, dinâmicos a todo instante na grande cidade, a capital amazonense (Manaus).

Dessa vez, eu saía de Parintins a 369 km de Manaus em linha reta, com 25 anos, algumas bagagens, uma cama desmontada e um sonho a realizar, por mim e pela minha amada filha, Alice.



De repente, meu corpo se deparava com um outro ambiente, diante de outros corpos desconhecidos, que agora fariam parte do meu novo cotidiano, assimilando novas formas de refazer a rotina em prol de um futuro promissor.

Me deslocar e sair da zona de conforto foi necessário para que eu pudesse entender a importância do processo. Eu sabia que não seria fácil.

O reflexo das vidraças dos edifícios, rememoravam a vasta lembrança da trajetória incansável até aqui. Por muitos, impensável. Isso me fortalecia e me lembrava os motivos pelos quais eu estava ali.

Em março de 2023 começava o primeiro semestre do mestrado com disciplinas obrigatórias. Dentre as disciplinas ofertadas, estava a "Epistemologia e Metodologia das Ciências Humanas e Sociais", ministrada pelos Professores: Dras. Marilene Corrêa da Silva, Iraildes Caldas Torres e pelos Drs. Odenei de Souza Ribeiro e Caio Augusto Teixeira Souto, o que nos permitiu uma melhor compreensão sobre as etapas de construção de uma pesquisa de nível mestrado, abordando tópicos que devem ser cuidadosamente elaborados na construção da pesquisa. Elenco, brevemente, a abordagem dos diferentes polos de pesquisa, enumerados em quatro polos, sendo eles: Polo Teórico, Polo Morfológico, Polo Técnico e Polo Epistemológico.

Em Seminário Temático I – Corpo e Sociedade, primeira eletiva conduzida pela professora Dra. Artemis Soares, foi abordado acerca de quatro unidades: O que é o corpo?; Corpo e Sociologia, segundo o autor Le Breton; Performance– corpo e narrativa e corpos transculturais.

Na disciplina de Seminário de Pesquisa I e II, estudamos alguns teóricos clássicos e contemporâneos das ciências sociais, filosofia e antropologia indígena que contribuíram para a otimização e organização do projeto, com os professores doutores Agenor Cavalcanti Vasconcelos e Harald Sá Peixoto Pinheiro.

Em Formação do Pensamento Social da Amazônia, foi abordado a identificação de autores, ideias, conceitos e noções no campo do pensamento social sobre a Amazônia. Indicação de relações do pensamento social da Amazônia com o movimento de formação do pensamento brasileiro. Formulação da história das ideias a partir da reconstrução do pensamento social. Produção dos diferentes movimentos de interpretação dos processos socioculturais da Amazônia. Na primeira sessão, estudamos Formação do Pensamento Social da Amazônia em Diferentes momentos com o professor doutor Odenei Ribeiro de Souza. Na segunda sessão, Formação do Pensamento Social da Amazônia no tempo Contemporâneo com a professora



doutora Marilene Corrêa. E na terceira e última sessão, tratamos sobre os Viajantes e Cronistas: As Primeiras Interpretações da Amazônia com a professora doutora Iraíldes Caldas Torres.

Na disciplina eletiva, Tópicos Especiais V – CORPOS TRANSCULTURAIS REPRESENTADOS e MANIFESTOS: entre o Ocidente, Oriente e Amazônia, coordenada pelas professoras doutoras Artemis de Araújo Soares e Gisele Wolkoff, o conteúdo pretendeu ofertar uma visão multicultural e transdisciplinar de práticas culturais, e rituais no que concerne os corpos e os seus movimentos. Analisar os efeitos de sentido da transculturalidade das formas, de maneira comparativa, habilitando os pesquisadores a refletir sobre identidades e identificações a partir de suas traduções ao discurso acadêmico.

Em uma terceira disciplina eletiva, Pensamento Social e Doenças Tropicais Infecciosas, ministrada pelos professores doutores Caio Augusto Teixeira Souto (UFAM); Wuelton Marcelo Monteiro (FMT-HVD/UEA) e Vinícius Azevedo Machado (UEA), estudamos conceitos das Ciências Humanas aplicáveis ao campo da saúde, sociedade, cultura, violência, poder, liberdade, ideologia. Ciências Humanas e produção de Conhecimento em Saúde (constituição sócio-histórica de saúde e seus saberes e práticas). Marcos epistemológicos, Saúde, Sociedade, Cultura e História: referenciais teórico-metodológicos para investigações em saúde.

Realizei o curso de Proficiência em Leitura e Compreensão de Textos em Língua Espanhola, com carga horária de sessenta horas-aula (60 h/a), promovido pelo Centro de Estudos de Línguas - CEL, da Faculdade de Letras da Universidade Federal do Amazonas, coordenado por Edith Santos Corrêa, no período de março a julho de 2023, tendo sido submetida a uma avaliação e aprovada com nota 8,50. Além de concluir o Estágio de Docência no curso de Comunicação Social – FIC, na disciplina de Webjornalismo (IHC503), supervisionado pelo professor doutor Rafael Sbeghen Hoff.

Agradeço especialmente aos meus pais, Bernadete Reis e Benedito Lira, que foram meus alicerces durante este período ausente. Prestaram, com muita dedicação, os devidos cuidados para com a minha filha. Foram os avós presentes em tudo que foi necessário. Fica aqui a minha eterna gratidão pelos pais e avós que são.

Ao meu irmão, Israel Lira que tomou para si a responsabilidade de tio e deu todo suporte com muito carinho e zelo que Alice precisou.

Ao Programa de Pós-graduação Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA, por me proporcionar o avanço do conhecimento científico sobre a grandiosa Amazônia e poder



contribuir com a divulgação de pesquisas que dão visibilidade à região amazônica em todos os seus aspectos.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas – FAPEAM, por me ceder bolsa de estudo ao longo desses 23 meses de pesquisa, incentivando e apoiando os estudos científicos. Pois sem bolsa seria ainda mais difícil continuar.

Ao meu primeiro orientador, Caio Augusto Teixeira Souto por ter exercido com muita maestria a função de orientar a minha pesquisa, dentro das exigências estabelecidas e com rigor científico. Por compreender os momentos de desespero e ansiedade que tive muitas vezes, por ter sido amigo e apoiar a minha trajetória até o final de sua orientação.

Ao segundo e oficial orientador, Bruno de Oliveira Rodrigues, que me acolheu com muito entusiasmo e comprometimento, colaborando para que eu conseguisse concluir com êxito mais uma etapa importante da minha carreira acadêmica.

À minha coorientadora, Luiza Dias, que se dispôs a fazer parte da minha pesquisa, apoiando a temática com muito apreço, mostrando sua vasta experiência empírica no campo antropológico.

Aos professores das disciplinas obrigatórias e eletivas que contribuíram para o desenvolvimento e formação da minha pesquisa, além do próprio pensamento crítico de enxergar a Amazônia a partir de autores clássicos e contemporâneos abordados em sala de aula.

Ao povo do Santo, do Axé, do Terreiro São Sebastião que mantém a fé, a resistência e abre as portas de casa para receber com alegria e carinho aqueles que querem contribuir e propagar o conhecimento cultural e religioso de religiões afro-brasileiras.

PROBLEMATIZAÇÃO

O presente estudo tem como objetivo analisar o terreiro de São Sebastião (Oxóssi), dirigido por Mãe Bena, localizado no município de Parintins/AM, a partir de uma abordagem sociocultural que destaca a pluralidade e a singularidade das práticas de resistência presentes nesse espaço, delimitando-se no campo epistemológico das humanidades, entre a sociologia, a ciência da religião, a antropologia e elementos do campo da comunicação - que é meu campo de origem - e que, no Programa de Pós-graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, tornou-se interdisciplinar a partir das múltiplas capacidades disciplinares e intercampus que aprendi e acessei neste programa. Considerando a importância do fenômeno social, histórico, religioso e



cultural estudado, este texto busca valorizar os sujeitos que colaboraram com os processos sociais que convergiram para sua conformação atual, considerando que, por óbvio, é a única modulação social que é possível ser acessada por esta pesquisadora. Nesta investigação vamos destacar o papel desse fenômeno social como emissor de valores socioculturais para o Estado do Amazonas e, mais especificadamente, para o município de Parintins através do Terreiro São Sebastião.

O Terreiro de São Sebastião (Oxóssi) é um espaço regido por símbolos históricos, capazes de criar e recriar significados para seus adeptos, que contribuem para a permanência das práticas umbandistas em Parintins. A análise sociocultural proposta busca compreender a dinâmica social, cultural e espacial que se configura nesse espaço social, considerando ele em suas múltiplas dimensões, seja ela social, simbólica, geográfica, cultural, entre outras. É aí que se operam estratégias de resistência adotadas pelos praticantes da Umbanda, que buscam preservar suas tradições e crenças diante das pressões sociais e políticas que enfrentam, numa relação entre resistência e história (Tramonte, 2014). A Umbanda é uma religião¹ brasileira de matriz africana que se consolida como uma expressão cultural complexa e única, influenciada pelas tradições religiosas do catolicismo e do ao resgatar a história dos povos que compõem a Umbanda, podemos evidenciar os valores morais e espirituais dessas comunidades, que transcendem as fronteiras da Amazônia, onde essa religião é amplamente praticada. Por um longo período, os praticantes de religiões de matriz africana, como é o caso da Umbanda, têm lutado contra diversas formas de opressão, preconceitos, intolerâncias e outros estereótipos impostos pela sociedade brasileira. Essas violências se objetivam por meio de agressões verbais e físicas, além de ações que visam impedir ou limitar a livre expressão religiosa (Cardoso, 2015), mas também se manifestam nas esferas profissional e educacional, limitando o acesso

¹ Sobre a noção de religião: Antes de tudo é bom deixar claro que *religião* não pode ser confundida com a teologia, nem pode ser encarada como o indivíduo que defende a religião do lugar de fala, nem mesmo com a filosofia. Parte, na verdade, de um conjunto quadrangular que envolve as ciências sociais, a filosofia, a teologia e o próprio conhecimento empírico, de modo que dialogam entre si. Assim como o conceito de sincretismo religioso é polêmico (ver no próximo tópico), esbarramos em mais um: a religião. “A religião seria, assim, uma espécie de especulação sobre tudo aquilo que escapa à ciência, e, mais, geralmente, ao pensamento *distinto*”. (Durkheim, 2008, p. 54-55). A religião é um mecanismo que regula a vida social, como espécie de organismo social. Um sistema tido, atualmente, como ‘criadora e reguladora de ideias e valores’ (Durkheim, 2008, p. 34). As crenças e a formação religiosa correspondem à formação moral dos indivíduos. Ver a definição de religião em Clifford Geertz (2008, p. 67) espiritismo. Sua origem remonta à era colonial e escravocrata, época em que seus praticantes sofreram a opressão e a violência do sistema social e político dominante. A Umbanda, portanto, representa uma forma de resistência cultural e religiosa para um grupo social que historicamente lutou pelo respeito às suas tradições e pela tolerância religiosa.



desse indivíduos a oportunidades. A Umbanda, juntamente com outras expressões afro-brasileiras, representa um ato de resistência, já que essas crenças encontraram uma maneira de preservar sua cultura e valores por meio do sincretismo religioso, mantendo-os vivos, apesar da oposição (Nascimento, 2010).

A pesquisa inicial que investigou Mãe Bena e sua posição como "agente folk" na prática da Umbanda em Parintins proporcionou uma visão preliminar das suas estratégias de resistência no contexto religioso e social do município, localizado na região do Baixo Amazonas. No entanto, essa abordagem não conseguiu abarcar completamente a complexidade subjacente à dinâmica cultural, social e religiosa que envolve não apenas Mãe Bena, mas toda a comunidade umbandista de Parintins. Apesar dos esforços de diversos pesquisadores, incluindo sociólogos, cientistas da religião e antropólogos, para compreender a Umbanda e sua diversidade em diferentes regiões do Brasil, ainda existe uma lacuna significativa no entendimento dessa expressão religiosa na região Norte do país. A complexidade da Umbanda, especialmente em um contexto regional como Parintins, requer uma análise mais profunda e interdisciplinar, que incorpore elementos das ciências sociais, bem como da pesquisa de campo e entrevistas em profundidade com atores sociais que protagonizam essa prática religiosa, como o caso de Mãe Bena.

Considerando a complexidade da prática religiosa da Umbanda em Parintins, especialmente em um contexto regional marcado pela interseção de diferentes tradições religiosas e pela presença significativa de religiões de matriz africana na região Norte do país, surge a necessidade de investigar mais profundamente as estratégias de resistência adotadas pelos praticantes da Umbanda, com foco em figuras centrais como Mãe Bena. O problema da pesquisa parte de uma indagação principal: Como o Terreiro de São Sebastião se torna e se mantém um espaço de resistência negra e religiosa? Espera-se que essa pergunta preencha algumas dessas lacunas, expandindo a discussão epistemológica sobre a Umbanda, especialmente o que diz respeito à sua relação com as formas de transmissão de conhecimento e de valores dentro da comunidade religiosa escolhida, e ao seu papel na construção de laços sociais e de resistência coletiva, apontando para um protagonismo negro, feminino e de resistência às estruturas sociais hegemônicas a partir da figura de Mãe Bena. Em suma, o problema central desta pesquisa está relacionado em compreender como ocorrem os processos sociais de resistência sociocultural vinculado às manifestações afro-religiosas, a partir do terreiro da Mãe Bena na cidade de Parintins/AM. A pesquisa então vai explorar profundamente



o comportamento dos praticantes da Umbanda no Terreiro de São Sebastião, no contexto específico de Parintins, bem como em ampliar o entendimento das complexidades culturais, sociais e religiosas associadas a essa prática religiosa na região amazônica, seja por meio de uma revisão bibliográfica crítica em torno do conceito de sincretismo religioso, seja da abordagem etnográfica do Terreiro de São Sebastião, ou seja por meio da entrevista semiestruturada com Mãe Bena com o intuito de promover reflexões e discussões sobre gênero, liderança feminina e resistência dentro dessas práticas religiosas afro-brasileiras.

Em Parintins, o calendário de festas é bastante diversificado, incluindo celebrações de santos católicos, festas dedicadas a divindades das religiões de matriz africana, as Pastorinhas natalinas, o Carnailha², os bois mirins e em miniatura, as quadrilhas juninas, a festa em honra à padroeira Nossa Senhora do Carmo, entre outras. Essa multiplicidade de festas e celebrações em Parintins é um reflexo da diversidade cultural que se manifesta na região. Com forte presença de comunidades indígenas e afrodescendentes, a cidade é marcada pela coexistência de diferentes tradições religiosas e culturais, que se mesclam e se transformam ao longo do tempo. Na cidade de Parintins, as festas de terreiro são uma parte importante da tradição cultural da região. Apesar disso, a cidade ainda enfrenta muitos tabus e preconceitos em relação às diferentes manifestações populares, incluindo as religiões de matriz africana. Os Pais e Mães de santo enfrentam desafios para realizar seus cultos ritualísticos, incluindo o vandalismo e a violência simbólica que muitas vezes são impulsionados pela intolerância religiosa e pelo racismo.

Embora essas situações sejam preocupantes, elas não impedem que os idealizadores das festas de terreiro continuem a realizar essas celebrações, que são carregadas de muito simbolismo, danças, falas, gestos e movimentos. As festas de terreiro são uma forma importante de preservar a cultura e as tradições das religiões de matriz africana, que são uma parte fundamental da identidade cultural de Parintins e do Brasil como um todo.

Apesar das adversidades enfrentadas pelas religiões de matriz africana em Parintins, as casas e terreiros vêm crescendo na região. Os terreiros têm atraído novos integrantes, conservando as manifestações e ritos tradicionais da Umbanda. Existem também aqueles que

² O Carnaboi é um evento anual que acontece durante a época do carnaval na cidade de Manaus. O evento é realizado pela Secretaria de Cultura do Estado do Amazonas e reúne artistas que cantam as músicas, chamadas localmente de toadas, dos Bois Garantido e Caprichoso (Junior, 2021, p. 62). Atualmente, o evento se estende para o município de Parintins desde 2017, sempre na última noite de carnaval, numa espécie de arrastão composto por artistas, dançarinos, itens locais e simpatizantes, guiado por um trio-elétrico.



permanecem fiéis às suas raízes religiosas há muitos anos, como é o caso de Mãe Bena, que mantém suas práticas religiosas há mais de 40 anos no município de Parintins.

Em suma, esta pesquisa busca investigar as estratégias sociais e religiosas de resistência adotadas pelos adeptos da Umbanda em Parintins/AM, com foco na experiência e perspectiva da figura central de Mãe Bena e assim preencher lacunas deixadas sobre essa temática no município. Metodologicamente falando, realizou-se as leituras bibliográficas resultando na discussão do presente texto. Segue uma abordagem qualitativa a partir do viés etnográfico sob a ótica do observador participante, somado a técnica de entrevista semiestruturada realizada com Mãe Bena e demais membros do Terreiro. Junto a pesquisa escrita, pensou-se em materiais complementares como fotografias e vídeos dos sujeitos e objeto de estudo.

Traremos no primeiro capítulo as discussões conceituais de sincretismo religioso, envolvendo o pensamento clássico e contemporâneo, suas críticas e seus limites. Esse debate a partir de sincretismo religioso tem o intuito de tornar compreensível a noção da religião Umbanda, sobretudo numa região regida por aspectos socioculturais complexos e peculiares. Neste capítulo proporemos um diálogo preliminar sobre racialidade e religião que estão correlacionadas e nos ajudarão a compreender os próximos conceitos neste capítulo. Para a sistematização da estrutura deste debate, pensou-se em partir da abordagem conceitual de sincretismo religioso para verificar a presença deste fenômeno na região amazônica, no Estado do Amazonas até chegarmos ao nosso campo de estudo no município de Parintins, onde está localizado o Terreiro de São Sebastião.

O segundo capítulo tem como proposta uma abordagem etnográfica com análise da historicidade, arquitetura física e simbólica do Terreiro, bem como as práticas de resistência socioculturais promovidas neste espaço sagrado, composto por elementos materiais e espirituais cultuado por esses adeptos umbandistas. As fotografias aparecem neste segundo capítulo auxiliando a descrição etnográfica, assumindo uma característica etnofotográfica em vários momentos dos cultos ritualísticos realizados dentro do terreiro São Sebastião.

No terceiro capítulo, busca-se uma entrevista em profundidade com Mãe Bena para evidenciar suas influências, atuações religiosas e práticas de resistência. Reunindo entrevistas anteriores (2021) e as atuais, buscou-se fazer algumas análises a partir de sua fala para uma compreensão mais elaborada sobre a temática. Os vídeos produzidos durante algumas



entrevistas foram publicados no meu perfil do YouTube³³ como material bruto, sem manipulação de edição, com o intuito de mostrar como a pesquisa auxiliada pelo instrumento de pesquisa do tipo entrevista se desenvolveu no campo. Aqui pretendemos captar as dimensões de representação da Mãe Bena sobre si, seu terreiro e os outros que com ela interagem, com isto, identificar elementos para buscar confirmar, ou não, a hipótese proposta. cremos que a proposta investigativa nos permite compreender esse fenômeno a partir de suas singularidades, aumentando, portanto, o estoque de conhecimento ao campo acadêmico, mas também social e cultural. O Terreiro da Mãe Bena é uma expressão amazônida de resistência de raça, gênero, classe, cultural e religiosa.

³ Links disponíveis no terceiro capítulo.



CAPÍTULO 1: RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA EM PARINTINS/AM

O hibridismo é a reavaliação do pressuposto da identidade colonial pela repetição de efeitos de identidade discriminatórios. (Homi K. Bhabha, 1998, p. 162)

As religiões de matriz africana em Parintins, município situado no Baixo- Amazonas da Amazônia brasileira, representam uma interseção entre as culturas afro- brasileiras e indígenas. A cidade, internacionalmente conhecida por seu Festival Folclórico, também abriga práticas religiosas que conectam o legado africano às especificidades do contexto amazônico. Esses sistemas de crenças, marcados pelo culto a orixás, voduns e entidades como caboclos e pretos velhos, refletem uma espiritualidade profundamente enraizada no que problematizaremos como “sincretismo” e suas práticas como resistência sociocultural e religiosa.

Historicamente, as religiões de matriz africana chegaram à Amazônia por meio da migração de povos negros escravizados e, posteriormente, libertos, que se deslocaram para a região em busca de oportunidades durante o ciclo da borracha (*cf.* Macedo, 2015). Em Parintins, essas tradições se mesclaram com práticas indígenas e com o catolicismo popular, resultando em expressões religiosas únicas, como a presença de terreiros que combinam elementos do Candomblé, Umbanda e outras práticas afro-amazônicas. Quando se trata das religiões na Amazônia é preciso desmistificar a crença de uma identidade religiosa restrita à indígena e católica. “Apesar da predominância do Catolicismo na região e da resistência cultural indígena, podemos identificar a presença das religiões de matrizes africanas, fruto de um processo sócio histórico e constituidor da própria cultura amazônica” (Silva, 2018, p. 15).

No contexto parintinense, as religiões de matriz africana não apenas promovem o fortalecimento da identidade cultural afrodescendente, mas também desempenham um papel significativo na articulação de resistências sociais frente ao preconceito e à marginalização. Por meio de rituais, festas e práticas de cura, essas religiões reafirmam a conexão entre os indivíduos e a natureza, uma característica marcante da religiosidade na Amazônia.



Apesar de sua contribuição inegável para o tecido cultural da região, essas práticas religiosas enfrentam desafios, incluindo preconceito religioso e falta de reconhecimento institucional. É preciso dizer, ainda, que “a religiosidade amazônica é complexa, fruto de povos múltiplos” (Silva; Lima Júnior; Tenório, 2022, p. 1). O fortalecimento de lideranças religiosas locais e a crescente visibilidade de movimentos sociais têm contribuído para a valorização e a preservação dessas tradições no município.

Neste primeiro capítulo vamos explorar e desenvolver elementos fundamentais para a compreensão da proposta da pesquisa. Começaremos com a apresentação da discussão de *raça*, circulando pelas principais ideias que marcam o debate histórico e acadêmico. Isto nos permitirá a compreensão do objeto e a articulação para a narrativa intersubjetiva dos nossos interlocutores, qual seja, o cotejamento entre *racialidade* e *religiosidade*, permitindo interpenetrações importantes para leituras contextualizadas.

Depois de apresentar um debate preliminar sobre *raça*, vamos ingressar em outro campo de discussão, qual seja, vamos determinar as expressões daquilo que se convencionou chamar de “sincretismo religioso” e, a partir daí, evoluiremos no debate com reflexões que o assediam, pontuando as suas limitações e as contribuições críticas da literatura especializada. Ao fim, vamos conectar esses elementos a sua manifestação às dimensões no norte brasileiro, mas especificadamente no Estado do Amazonas, com especial recorte na cidade de Parintins.

1.1. UM DIÁLOGO PRELIMINAR: CRUZAMENTOS EPISTEMOLÓGICOS ENTRE RAÇA E RELIGIÃO

Começamos então pelo tema de “*raça*”, buscando pensar como a questão racial traz para nós um outro desafio de compreensão de contexto e diversidade social. Partimos de aspectos históricos, indicando que desde o século XVI “*raça*” é um tema acadêmico importante e que arregimenta a atenção de intelectuais na esfera acadêmica. O debate se inicia em meados do século XIX, se estendendo às primeiras décadas do século XX. Arthur de Gobineau (1853) apresenta uma ideia de desigualdade, nata, original ou mesmo, nítida, intrínseca a noção de “*raça*”, o que é compartilhado com outros autores. Essa discussão possibilitou a criação de políticas racistas e eugenistas. Em uma de suas estadas no Brasil, no período de 1869 a 1870 se deparou com o que ele classificou de intensa “*mestiçagem*”, ao que Aimard (1888) caracterizou de “*festival das cores*” (Aimard, 1888 *apud* Schwarcz, 1993), e “*sociedade das raças cruzadas*”

(Romero *apud* Schwarcz, 1993). Por outro lado, há quem questione este pensamento dado como preconceituoso. Anténor Firmin refutou com seu viés ideológico e moral às teorias científicas do momento, dizendo que pior que o corpo escravizado, só a alma acorrentada desses povos que jamais serão libertados da dor:

[...] Se a escravidão nos causa horror, o despotismo também deve parecer horrível. Pois o despotismo nada mais é do que uma escravidão moral: permite a liberdade de movimento aos pés e às mãos; mas algema e garroteia a alma humana ao sufocar o pensamento. Agora, é indispensável lembrar que é a alma, ou seja, a força da inteligência e do espírito, que interiormente traz a transformação, a redenção e a elevação de todas as raças, sob o impulso da vontade livre, iluminada, livre de todas as restrições tirânicas! (Firmin, 1885- 2002, p. 6).

Firmin faz uma analogia entre a escravidão e o despotismo, argumentando que ambos são igualmente opressores, ainda que atuem de maneiras diferentes. Enquanto a escravidão restringe fisicamente os indivíduos, o despotismo impõe uma forma de escravidão moral, que aprisiona a mente e impede o livre pensamento.

A passagem enfatiza que a verdadeira liberdade não se resume ao corpo, mas está na alma, na inteligência e no espírito humano. O pensamento livre é a chave para a transformação e elevação dos povos, e qualquer forma de tirania que reprima esse potencial impede o progresso e a emancipação.

O termo raça⁴ surgia com a constituição filosófica-antropológica do sujeito universal - homem europeu - concomitantemente com o projeto Iluminista, cujos enunciados virão a conferir assimetrias e hierarquizações entre povos civilizados e primitivos.

De outro lado, Du Bois (1899) retrata a desigualdade social a partir de uma pesquisa na Filadélfia-EUA, constatando a segregação racial. Este afirma que o “preconceito de cor” se deve a pelo menos seis questões intrínsecas, amplas e complexas, e que resultam em desigualdade social, o qual se evidenciaria na competição por postos de trabalho determinando as possibilidades de seu preenchimento e de manutenção do emprego, uma vez que a competição com o homem branco era e é constante; em relação ao ingresso de novas formas de trabalho, onde o negro é julgado antes mesmo de ter a chance de mostrar suas habilidades e

⁴ Mais tarde, Silvio Almeida vai desenvolver o debate sobre racismo a partir deste, retratando o racismo estrutural. “Por detrás da palavra há sempre contingência, conflito, poder e decisão” (Almeida, 2018).

capacidade; em relação às suas despesas, está sujeito a pagar sempre mais caro, seja o aluguel de uma casa, seja em outros negócios; em relação à criação dos filhos, onde o negro encontra dificuldade em criar seus filhos, uma vez que não deseja que eles sejam “subservientes nem atrevidos”.

Outro problema é encarar a discriminação dentro da própria escola e em relação aos relacionamentos sociais, talvez este seja um ponto chave e perceptível em todas as esferas sociais e momentos da vida, onde a presença do negro acaba por “incomodar” a sociedade branca. Os olhares voltados para alguém que tem a pele preta demonstra desafeto ou mesmo tratamentos indelicados. O que se pode dizer, com base nessas questões elencadas acima, é que enquanto tudo isso ocorre na sociedade desde a diáspora, um grupo sofre e a dor está na alma. “E um povo que se sente assim não pode dar o melhor de si” (Du Bois, 2022, p. 66).

A desigualdade herdada do processo colonizador, com fundamento na raça, deteve dimensão universalizadora e com grande adesão social das classes com maior poder aquisitivo, a qual o negro é colocado como um ser inferior às outras raças. O fator colonial é, portanto, um importante elemento da condição do negro na sociedade.

Fanon (2020) nos traz uma reflexão que merece atenção. Em seu livro *Pele negra, máscaras brancas*, ele discorre sobre a *linguagem e o negro*, o que eu, enquanto pesquisadora, não estava atenta para esta questão. Sopesando o contexto diverso dos Antilhanos franceses e as limitações comparativas, o que queremos aqui pensar, em termos de possibilidade de algum grau de universalização, é a linha de pensamento que explora que a língua francesa, por ser um fator europeu, logo colonizador, nos mostra que quanto mais o negro antilhano incorpora este dialeto, mais próximo do homem branco ele está. Parece-nos uma questão de *branquitude*, onde esse negro encontra na “cultura metropolitana”, isto é, na “nação civilizadora” uma forma de ser menos negro caso aderir a organização de vida do *branco*. Isso quer dizer que quanto mais adotar para si os costumes da metrópole, mais rejeitará “sua escuridão, sua selva” (Fanon, 2020, p. 32), o que daria ao negro a sensação de igualdade. Talvez isso explique, no contexto de negação racial dos Antilhano de Daomé e do Congo, que se entendem mais brancos e, portanto, ‘evoluídos’ que os negros africanos. Isto invoca a dimensão de que “falar uma língua é assumir um mundo, uma cultura” (Fanon, 2020, p. 52).

Tendo em vista algumas considerações teóricas a respeito deste processo histórico, podemos traçar um paralelo, com a *racialidade* e com a resistência sociocultural negra e indígena, já evidentes desde Gilberto Freyre (1963) em *Casa Grande e Senzala*. Essa resistência



é a luta daqueles que foram trazidos de forma clandestina como escravizados e que, apesar de terem seus modos de viver, fazer e crer reprimidos, mantiveram-se firmes em suas convicções. Até hoje, essas pessoas enfrentam preconceitos tanto na assimilação cultural quanto na convivência com a sociedade:

O fenômeno da resistência cultural da população negra adepta das religiões afro-brasileiras é passível de ser observado em distintos momentos históricos da formação do Estado brasileiro. Inicialmente com o desembarque por meio do tráfico escravista, tal resistência ocorreu através do forçoso processo de sincretização com o catolicismo haja vista que as religiões dos orixás aqui eram enxergadas como feitiçaria e bruxaria. Ademais, o convívio em sociedade com os brancos obrigava-os a incorporar elementos da religião advinda de Roma como própria estratégia de sobrevivência e adaptação, como apresenta Sérgio Ferreti (1998). Tal estratégia foi adotada principalmente pela Umbanda, religião genuinamente brasileira, desde os anos de seu surgimento, no início do século XX. (Placeres, Batista, 2017, p. 16).

O estudo das religiões de matriz africana tem sido objeto de crescente interesse entre estudiosos e pesquisadores das áreas de História, Antropologia e Sociologia. Winnie Bueno (2019) destaca em sua obra a importância de compreender o contexto histórico de colonialismo e escravidão que permeou a chegada dos negros vindos da África ao Brasil. Os escravos africanos, privados de seus direitos e de sua identidade cultural, foram submetidos a condições de trabalho desumanas e proibidos de manifestar suas crenças e práticas religiosas em público, sob pena de punições severas. Em face dessas opressões, surgiu uma resistência criativa que se expressou na formação de comunidades de cultos religiosos africanos, que se consolidaram em solo brasileiro. A resistência religiosa dos negros escravizados representou, assim, uma forma de preservar e transmitir as tradições e valores de suas origens africanas, ao mesmo tempo em que representou uma criação e uma interação dinâmica em relação às circunstâncias adversas do contexto histórico e social em que se encontravam. A prática desses cultos, que se tornaram conhecidos como religiões de matrizes africanas, desafiou o sistema de dominação branco-católico e abriu caminho para a construção de uma identidade cultural afro-brasileira singularmente diversificada.

A resistência dinâmica das religiões de matriz africana, abordada por Winnie Bueno, é acompanhada pela intolerância religiosa que tem se manifestado historicamente e ainda persiste nos dias atuais, decorrente principalmente do racismo que teve origem na era colonialista. Uma



das estratégias de resistência cultural adotadas foi a busca por uma independência perante o Estado para garantir a liberdade religiosa. Conforme Winnie, “apenas em 1890, por meio do Decreto nº 119-A de janeiro, foi oficialmente proibida a intervenção da autoridade federal e dos Estados federados em matéria religiosa, consagrando-se a plena liberdade de cultos” (Bueno, 2019, p. 9). Acrescenta, ainda, que esse processo de traslado dos negros, além de castigar o próprio corpo físico, também comprometeu a cultura de um povo, as crenças, costumes e vivências que deixaram de praticar diretamente com os seus, sendo assim foi necessário criar novas estratégias para cultivar seus orixás. Por sua vez, Reginaldo Prandi também analisa a resistência cultural como um fenômeno característico do passado, mas que não ficou no passado, e que se estende até os dias atuais justamente pelo fato do candomblé adotar símbolos, práticas entre outras características do catolicismo:

Durante os anos de 1960, algo surpreendente começou a acontecer. Com a larga migração do Nordeste em busca das grandes cidades industrializadas no Sudeste, o candomblé começou a penetrar o bem estabelecido território da umbanda, e velhos umbandistas começaram a iniciar-se no candomblé, muitos deles abandonando os ritos da umbanda para se estabelecer como pais e mães-de-santo das modalidades mais tradicionais de culto aos orixás. (Prandi, 2006, p. 201).

Prandi destaca um fenômeno de transição religiosa e até de ressignificação espiritual. A umbanda, caracterizada por uma fusão de elementos africanos, indígenas, católicos e espíritas, começou a ser "invadida" pelo candomblé, uma prática mais tradicional e mais diretamente vinculada às raízes africanas. Esse processo pode ser interpretado como uma reafirmação da africanidade em um momento de crescente valorização das raízes culturais negras no Brasil, alinhado com movimentos sociais e culturais que emergiram nessa época, como a luta pelos direitos civis nos Estados Unidos e a revalorização da cultura negra no Brasil.

O historiador João José Reis, entende que as trocas de valores ocorriam dentro das senzalas e nos quilombos como forma de manter suas crenças e fortalecer a resistência do grupo:

Essa disponibilidade para mesclar culturas era um imperativo de sobrevivência, exercício de sabedoria também refletida na habilidade demonstrada pelos quilombolas de compor alianças sociais, as quais inevitavelmente se traduziam em transformações e interpenetrações culturais. É óbvio que escravos e quilombolas foram forçados a mudar as coisas que não mudariam se não submetidos à pressão escravocrata e colonial, mas foi deles a direção de muitas dessas mudanças, pois não permitiram transformar-se naquilo que o senhor desejava. Nisso, aliás,



reside a força e a beleza da cultura que escravos e quilombolas legaram à posterioridade. (Reis, 1996, 19-20).

Reis enfatiza que a “mescla” de culturas foi um imperativo de sobrevivência para escravizados e quilombolas. Isso significa que a adaptação cultural não foi apenas uma escolha estratégica, mas uma necessidade imposta pelas condições adversas da escravidão e da colonização. Essas alianças levaram a transformações culturais, onde diferentes tradições, valores e práticas foram combinados, resultando em uma cultura rica e plural. Isso reforça a ideia de que os quilombos eram espaços de inovação cultural e não apenas refúgios de resistência física. Ao afirmar que escravizados e quilombolas "não permitiram transformar-se naquilo que o senhor desejava", ele sublinha uma dimensão ética e política da resistência cultural, em que a cultura se torna um instrumento de afirmação e dignidade. Isso evidencia que a cultura afro-brasileira não é resultado de assimilação passiva, mas de um processo dinâmico de enfrentamento e recriação. Compartilhando da mesma ideia, Munanga analisa esse contexto a partir da ideia de transculturalidade e não mais a pureza das culturas em si:

A transculturação parece-me um dado fundamental da cultura afro-brasileira. A “pureza” das culturas nagô e bantu é uma preocupação de alguns pesquisadores e nada tem a ver com as práticas e estratégias dos que nos legaram a chamada cultura negra no Brasil. Com efeito os escravos africanizados e seus descendentes nunca ficaram presos aos modelos ideológicos excludentes. Suas práticas e estratégias desenvolveram-se dentro do modelo transcultural, com o objetivo de deformar identidades pessoais ricas e estáveis que não podiam estruturar-se unicamente dentro dos limites de sua cultura. (Munanga, 1996, p. 63).

A interação cultural entre escravos e quilombolas desencadeou um processo que se convencionou denominar como *sincretismo religioso*, que se configurou como uma forma de resistência à opressão religiosa que lhes era imposta. Esse choque cultural propiciou a emergência de novas práticas culturais e hábitos que se materializaram em expressões religiosas singulares e distintas. Esse processo de troca cultural foi fundamental para a constituição identitária e valorativa desses grupos sociais, bem como para a construção de novas formas de religiosidade que combinaram elementos de diferentes culturas. Desse modo, o sincretismo religioso se configurou como uma estratégia de resistência cultural e um importante elemento da diversidade cultural brasileira.



O debate sobre racialidade e resistência de religiões de matriz africana é um fenômeno intrínseco que nos faz querer mudar a direção daquilo que nos é guiado pela velha bússola eurocêntrica, assim como na capa ilustrativa do livro *Além do Cânone: para ampliar e diversificar as ciências sociais*, de Celso Castro (2022), que rejeita a “tradição artística europeia”, invertendo a posição do mapa da América do Sul, nos instiga à novas reflexões de nossa papel existencial neste mundo, a reinventar a arte sul-americana como forma de autonomia, criatividade e liberdade para realizar tal feito, assim como resistir e recriar modos de pensar e existir nessa sociedade contemporânea, rodeada de preconceitos, carregada de perspectivas colonizadoras fadadas a um modelo ultrapassado. Trata-se de um redirecionamento do pensamento antagônico para uma perspectiva diversa, plural e libertadora. Essa compreensão prévia nos permite entrar nos debates conceituais de sincretismo religioso e seus limites para uma abordagem e compreensão macro da religião Umbanda e assim nos permitir chegar ao nosso campo de estudo, o Terreiro de São Sebastião (Oxóssi), no município de Parintins/AM.

1.2. SINCRETISMO RELIGIOSO: CONCEITOS, CRÍTICAS E SEUS LIMITES

As discussões e polêmicas acerca do conceito de *sincretismo religioso* dividem opiniões seja entre os pesquisadores clássicos e contemporâneos. Trata-se de uma discussão intrinsecamente interdisciplinar que envolve as Ciências da Religião, as Ciências Sociais, a Filosofia e a Teologia. O que se pretende no presente capítulo é explorar as categorias que pretendemos mais adiante utilizar como mecanismo explicativo dos fenômenos observados.

O sincretismo foi analisado no Brasil por vários autores, citamos alguns: Arthur Ramos (1940, 1942), Nina Rodrigues (2010), Edson Carneiro (1936), Gonçalves Fernandes (1941) e Roger Bastide (1971). Tais estudos são os primeiros a nos orientar de um modo mais sistemático sobre as assim chamadas religiões brasileiras de matriz africana. Neles, a ideia de sincretismo aparece como um traço fundamental para a compreensão do fenômeno da religiosidade brasileira, sobretudo em sua matriz étnica relacionada às populações de origem africana que aportaram no território brasileiro no período da diáspora. Ocorre que, posteriormente, o termo sincretismo – além de outros que também são utilizados em alguns desses estudos, como o termo hibridismo (Canclini, 1997), o qual foi depois muito criticado epistemologicamente e politicamente. Uma dessas críticas reside no fato de que, por trás de uma pretensa conjugação



harmoniosa de elementos oriundos de matrizes diversas, o termo sincretismo dissimularia a violência colonial imposta por uma cultura sobre outra. Além disso, mais especificamente, outros estudos posteriores contrapuseram as ideias tidas por anacrônicas do pretense “nagocentrismo” contido nos primeiros estudos clássicos sobre a cultura negra no Brasil, o que estaria presente na sobrevalorização de certas manifestações religiosas e ritualísticas de matriz africana em detrimento de outras. Bhabha (1998) também utiliza o conceito de hibridismo de modo a analisar como um fenômeno inevitável e ambivalente da colonização, que tanto reflete as tensões e contradições do poder colonial quanto oferece espaços para resistência, reinterpretação e transformação cultural. Seu enfoque é “julgar” menos o hibridismo e explorar mais suas dinâmicas e implicações. Para este autor, o hibridismo oferece possibilidades de subversão, pois expõe as fissuras no poder colonial.

Essas práticas híbridas são formas de reapropriação e transformação cultural que resistem à imposição totalizante da identidade do colonizador. O hibridismo revela as contradições e instabilidades do discurso colonial, que tenta fixar identidades (colonizador e colonizado), mas é continuamente desafiado pelas práticas culturais híbridas que emergem dessas interações.

Em uma discussão mais Bastideana, parece-nos que o debate nos chama atenção para um sincretismo mais afrocatólico (Bastide, 1945, p. 70), o que, até 1955, parece preocupar Bastide o desenvolvimento da categoria do “sincretismo” e, em particular, da equivalência entre santos e orixás. Bastide (1945, p. 189) ao dizer que “há uma justaposição dos dois cultos, mais do que a absorção de um pelo outro”, está destacando que o sincretismo não significa a fusão completa de duas tradições em uma nova religião, mas uma convivência entre elementos distintos que se influenciam mutuamente, em que suas essências sejam totalmente absorvidas. Essa visão ressalta a autonomia e a resistência cultural das religiões afro-brasileiras frente ao domínio católico.

Figueiredo (1976) tentando identificar a procedência geográfica do tráfico negro, em obras de outros autores e por onde esses escravizados entraram nos territórios brasileiros. Essas análises são alvo de suposições, uma vez que a partir de alguns autores que iniciaram essas pesquisas, não demonstraram tanta evidência em suas conclusões, cogitando que esse grupo étnico de negros seria denominado de “Bantus”. Rodrigues (1945), por outro lado, segue as análises a partir das investigações iniciais caracterizando, a partir das tendências “Nagô”, todas as culturas africanas chegadas no Brasil como “Sudanesas”.



Arthur Ramos (1951) também segue a mesma linha de análise e classifica pelo menos três grupos culturais sobreviventes no Brasil: Culturas Guineano-Sudanesas, Culturas Guineano-Sudanesas-Islamizadas e Culturas Bantu. Há, ainda, vieses levantados por autores que apresentam algumas críticas a respeito da (re)africanização, como Eduardo Oliveira (2021b, p. 101-168), da dessincretização ou mesmo africanização por Josildeth Gomes Consorte (2000, p. 11-14). Ressaltou-se, por exemplo, que o “processo sincrético” no caso das religiões de matriz africana no Brasil tem influências também em religiões orientais, como o Islã. Entre outras etnias negras, o Islã negro também contribuiu para a formação da população brasileira, tendo trazido e conservado suas crenças e alguns de seus rituais para territórios brasileiros (Bastide, 1971, p. 203-204). Além disso, há historiadores que defenderam ser o próprio cristianismo enquanto uma religião fundamentalmente sincrética, demonstrando que a história do cristianismo se desenvolveu de modo a negar sua própria origem, que seria a de uma mistura heterogênea de diversas tendências religiosas do período helenístico, em prol de uma coerência dogmática que se buscou estabelecer *a posteriori* (Canevacci, 1996, p. 15).

Analisando o caso do que se pode chamar de sincretismo afrocatólico do qual derivaria a Umbanda, é possível dizer que as questões vão para além de uma mera relação de identificação entre santos e orixás. Este fenômeno reúne a complexidade existente no próprio conceito de *cultura*, que envolve os demais aspectos já amplamente debatidos pela tradição e que colocam em questão noções mais específicas referentes ao espaço social, cultural e religioso da sociedade brasileira. Deve-se acrescer a isto, ademais, os elementos comuns à realidade sociocultural amazônica, como alguns rituais indígenas analisados, por exemplo, por Heraldo Maués (2005, p. 259-272), e mais recentemente por Audirene Cordeiro (2017), Marilu Campelo (2007).

A título de contribuição para o extenso e complexo debate envolvendo o sincretismo, o presente capítulo trará alguns aspectos retirados de uma análise prévia que embasará um estudo em andamento sobre o Terreiro de Mãe Bena situado no município de Parintins/AM. O encontro de diversos elementos culturais, religiosos de determinado período e território é capaz de ressignificar valores e construir subsídios de resistência religiosa.

Passemos a problematizar o conceito de sincretismo religioso e apontaremos para alguns de seus limites, quando se trata de interpretar o encontro entre as religiões de matriz africana e as diversas manifestações do cristianismo encontradas no Brasil. O objetivo é delimitar o aporte



teórico que será, em seguida, mobilizado para interpretar a umbanda na região do Baixo Amazonas, especificamente no município de Parintins/AM.

Alguns estudiosos utilizam o termo sincretismo de forma pejorativa, associando-o à ideia de assimilação cultural, ou mesmo de confusão indiscriminada de elementos de diferentes crenças. Por outro lado, há aqueles que o concebem de maneira neutra, como mera categoria analítica utilizada para se referir ao processo de combinação de elementos religiosos distintos em uma nova manifestação religiosa. E é nessa última percepção que vamos manusear a categoria de sincretismo, a partir de um pressuposto analítico que nos permitirá compreender a complexidade de abordar este conceito.

De acordo com José Carlos Pereira (2004), o conceito de sincretismo religioso pode ser definido a partir de fatores e elementos que integram diferentes cultos ou doutrinas religiosas, o que torna a compreensão de uma outra e nova religião. O que se pretende de fato é fazer o desdobramento do conceito já massificado, inserindo novos elementos, características religiosas, ressaltando em suas particularidades pouco analisadas e atualizando o conceito a partir de um novo enfoque.

No Brasil o sincretismo é um fenômeno antigo, pois desde o início da colonização já o encontramos no quilombo dos Palmares, tanto nos gestos ou ritos (o sinal- da-cruz, o recitativo de certas orações) como na união por semelhança dos deuses africanos com os santos (encontram-se imagens católicas nos templos dos quilombos). (Bastide, 1973, p. 160).

No passado, o termo “sincretismo” era empregado com o significado de “união de forças opostas em face de um inimigo comum”, conforme descrito no Dicionário Aurélio, que faz referência à união de vários Estados da Ilha de Creta contra um adversário comum. A partir do século XVII, esse termo adquiriu uma conotação negativa, passando a ser utilizado para se referir a uma reconciliação ilegítima de pontos de vista teológicos opostos ou como uma heresia contra a religião verdadeira. Como afirma Angelina Pollak-Eltz que no “Brasil, quando se fala em religiões afro-brasileiras pensa-se imediatamente em sincretismo, como “aglomerado indigesto” de ritos e mitos, ou como “bricolagem” no sentido de mosaico as vezes incoerente de elementos de origens diversas” (Pollak-Eltz, 1996, p. 13).

Segundo o antropólogo holandês André Droogers (1989), o termo sincretismo possui dois sentidos. É possível utilizar o termo em questão com um sentido objetivo, neutro e descritivo de misturas de religiões, além de um significado subjetivo que inclui a avaliação



dessa mescla (*cf.* Ferretti, 1995). De acordo com Droogers, tanto o significado objetivo quanto o subjetivo atribuído ao termo têm passado por mudanças ao longo do tempo. O conceito de sincretismo religioso é, pois, complexo e multifacetado, envolvendo diferentes interpretações e compreensões a depender do contexto histórico, cultural e religioso em que é utilizado. Conforme destacado pelo autor em questão, todas as religiões são, de certa forma, “sincréticas”, ainda que alguns autores não reconheçam essa característica⁵⁵. Isso ocorre porque as religiões são o resultado de uma integração de elementos provenientes de diversas fontes e tradições, que se unem por meio de sínteses para formar um novo todo. É essa combinação de influências que confere às religiões sua complexidade e riqueza cultural, tornando-as uma parte fundamental da história e da diversidade humana.

Nesse sentido, é importante considerar que a presença de elementos de diferentes origens e tradições é uma característica intrínseca a todas as religiões, o que faz com que seja difícil identificar fronteiras claras entre elas. Portanto, é necessário um olhar mais amplo e integrado sobre as religiões, a fim de se compreender melhor suas complexidades e nuances. Ferretti também faz uma importante relação sobre o sincretismo entre outros autores classificando o afro-brasileiro como praticante católico:

No fenômeno do sincretismo afro-brasileiro, constatamos o caráter relacional, que Roberto DaMatta (1987) destaca em nossa sociedade, salientando a capacidade do brasileiro de unir tendências separadas por tradições distintas. Nessa perspectiva podemos dizer que o afro-brasileiro é ao mesmo tempo católico e praticante de outras religiões. Assim, sincretizar corresponde à capacidade de relacionar que DaMatta identifica no brasileiro, que equivale ao elemento de resistência diuturna identificado por Flávio Gomes nos quilombos próximos aos grandes centros urbanos. (Ferretti, 1995, p. 193).

O sincretismo pode ser entendido como “dinâmico e existencial” (Hoornaert, 1974), que se estabelece em um grupo, espaço de modo a gerar harmonia e combinação de diferentes elementos, de vários espaços em um único, resultando em aculturação/assimilação natural e dinâmica. Desse modo, relembramos que o sincretismo religioso presente em diversas religiões de matriz africana no Brasil, surge de um período colonial, escravocrata, sem direitos de demonstrar suas crenças originárias, sendo obrigados/forçados a aceitarem a religião do

⁵ “Embora alguns não admitam, todas as religiões são sincréticas, pois representam o resultado de grandes sínteses integrando elementos de várias procedências que formam um novo todo” (Ferretti, 1995, p. 183).

colonizador (catolicismo). Posteriormente, os elementos, significados africanos foram aceitos gradativamente, comumente pelo catolicismo popular, o que também é tido como uma forma de resistência.

Segundo a autora Josildeth Consorte (2000), entre meados do século XVI e do século XIX, aproximadamente 4 milhões de pessoas, incluindo homens, mulheres e crianças, desembarcaram, em sua maioria, no porto de Salvador (BA) na condição de escravos, pessoas essas trazidas do continente africano. Em novos solos, os escravizados eram obrigados a cultivar o cristianismo como nova condição, interferindo em suas crenças e costumes nativos. Prova dessa imposição cristã, estava na exigência que a igreja fazia para que fossem batizados antes da embarcação para o outro lado do Atlântico. O tráfico negreiro pode ter durado cerca de 300 anos, mesmo período em que os negros aderiram ao Cristianismo. As práticas e crenças das duas religiosidades (africanas e católicas) caracterizavam-se como cultos “afro-brasileiros” e eram conhecidos para além do Brasil como “Candomblé, Macumba, Xangô, Batuque, Casa das Minas”. O termo sincretismo, ao longo dos cem anos foi alvo desafiador promovendo debates na academia, por outro lado, para a Igreja, gerou-se um certo desconforto.

Sua recusa, a partir da década de 80, por lideranças religiosas dos mais expressivos candomblés de Salvador, criou um fato novo na história das relações dos cultos afro-brasileiros com a Igreja, com repercussões importantes sobre a busca de caminhos do negro no seu processo de inserção na sociedade brasileira. (Consorte, 2000, p. 11).

Mesmo com todas as problemáticas sociais e étnicas enfrentadas naquele período escravocrata, era importante afirmar que as religiões trazidas do outro lado do Atlântico se mantinham vivas, ainda que submissas. Roger Bastide enfatiza que Antônio Vieira descreveu bem o cenário entre os portugueses e grupos vindos da África, dizendo que o “Brasil tem o corpo europeu na América e a alma na África” (Bastide, 1971, p. 85). Ou seja, suas crenças permaneciam caladas em seus corações já que não podiam ser expressas por meio de ritos ou cerimônias. Era necessário adaptar-se à nova realidade que os colonos empunhavam.

A religião, ou as religiões afro-brasileiras foram obrigadas a procurar nas estruturas sociais que lhes eram impostas “nichos”, por assim dizer, onde pudessem se integrar e se desenvolver. Deviam se adaptar a novo meio humano, e esta adaptação não iria se processar sem profundas transformações da própria vida religiosa. (Bastide, 1971, p. 85).



Essas civilizações que antes encontravam outras formas de viver entre as superestruturas com suas famílias ou seus respectivos grupos étnicos, passaram a encarar as infraestruturas regidas por normas ou modelos de diferentes valores. A escravidão forçou a separação de membros da mesma família, de grupos ou clãs. Dessa forma, os brancos desmistificavam a religião separando os membros familiares e os escravizavam em áreas distantes do país. Os bantos buscavam pelo menos duas soluções para o desaparecimento de um culto quase que unicamente centrado na adoração dos mortos, segundo os cronistas ou viajantes da época escravocrata. As famílias que tinham membros familiares parcialmente escravizados, acreditavam que depois da morte, a alma voltava ao “país dos antepassados ou para reencarnar nos seres livres ou mesmo para aumentar o grupo de ancestrais deificados” (Bastide, 1971, p. 87). Essa seria a primeira solução. A segunda, era *reinterpretar* as demais religiões como a indígena, a católica e até mesmo as religiões africanas em que houvesse algum tipo relação com os mortos.

Um momento interessante que fez os bantos terem uma maior aceitação da religião ameríndia, por exemplo, foi o fato de os pajés faziam os mortos falarem, utilizando-se de seus maracás e das mulheres indígenas em transe. Pode-se caracterizar que essa última seria mais difícil para as religiões iorubá ou daomeana, já que se dirigiam menos aos ancestrais em relação às divindades. Bastide notou que o número de mulheres negras escravizadas era inferior ao de homens escravizados, e por este fato, uma mulher dormia com vários homens diferentes. Após dar à luz ao filho, a mulher não tinha o direito de saber quem era o pai, ainda que esses homens pertencessem a uma mesma etnia. “Este fato não teria nenhuma importância se os orixás ou voduns fossem (SIC) herdados em linha feminina, mas sendo transmitidos, como o dissemos, em linha masculina, a ignorância da paternidade impedia o culto doméstico” (Bastide, 1971, p. 89).

No início do século XIX, momento em que se prenunciava o fim do tráfico negreiro, os senhores começam a se preocupar um pouco mais com a saúde e o estilo de vida de seus escravizados, visto que seria ainda mais difícil conseguir outros negros escravizados, além de entender que cada um correspondia a um valioso capital. Além de o negro escravizado não precisar mais se arrastar seminu pelos canaviais:

Vestiu, para honrar seu senhor e para simbolizar sua posição social face aos vizinhos, sobrecasaca e luvas brancas, mas compreendendo, por isso mesmo, o sentimento de sua dignidade humana que a antiga servidão rural



nêlo tendera a abolir. A escravidão da plantação desafricanizava o negro, a escravidão urbana o reafricanizou, pondo-o em contato incessante com seus próprios centros de resistência cultural, confrarias ou nações. (Bastide, 1971, p. 96).

O negro não continha outros armamentos físicos para lutar contra o branco que detinha o total poder. Era preciso contar com “a magia de seus feiticeiros e o mana de suas divindades guerreiras” (Bastide, 1971, p. 96). Todavia, esse processo religioso sofreria alterações significativas, uma vez que este território e modelo ritualístico não correspondia diretamente ao território físico africano, ainda que fosse trazido deste continente. Consorte (2000) traça um caminho oposto aos argumentos de Bastide para refutar o conceito de sincretismo. Para ela não há sincretismo nas religiões de matriz africana, pois o efeito desse acontecimento deixou marcas irreversíveis e que não se pode negar que o “sincretismo” é herança da escravidão: “Que nossos netos possam se orgulhar de pertencer à religião de seus antepassados” (Consorte, 2000, p. 12), dizia o documento citado pela autora, “que ser preto, negro, lhes traga de volta a África e não a escravidão”, e concluía: “Todo este nosso esforço é por querer devolver ao culto dos Orixás, à religião africana a dignidade perdida durante a escravidão e processos de correntes da mesma: alienação cultural, social e econômica que deram margem ao folclore, ao consumo e profanação de nossa religião” (Consorte, 2000, p. 11). Para ela, o sincretismo tornava-se um empecilho no caminho da africanização ou da africanidade do candomblé.

A reinterpretção do sincretismo nos termos referidos se, de um lado, colocava-se como um instrumento importante de afirmação da autonomia histórica do candomblé face ao catolicismo, evocando falas antigas do povo de santo de que o candomblé e o catolicismo eram como água e óleo, andavam juntos, mas não se misturavam, ou corroborando o que dizia Nina Rodrigues a respeito do catolicismo dos africanos que conheceu, do outro, não deixava de ser extremamente simplificadora em relação ao fenômeno, reduzindo-o a algo de natureza externa que fora acoplado ao candomblé, um embuste que, todavia, não se desfizera com o fim da escravidão, e que continuara a ser praticado até então, aguardando talvez o momento oportuno em que poderia ser denunciado. (Consorte, 2000, p. 12).

A autora supramencionada discute uma perspectiva sobre o sincretismo religioso, particularmente entre o candomblé e o catolicismo, e como ele é interpretado dentro de um contexto histórico e cultural. A ideia central é que, de um lado, o sincretismo entre o candomblé



e o catolicismo foi visto como uma maneira de afirmar a autonomia histórica e cultural do candomblé diante da influência do catolicismo, especialmente durante o período colonial e pós-colonial no Brasil. O povo de santo (praticantes do candomblé) expressava que o candomblé e o catolicismo eram como "água e óleo": coexistiam, mas não se misturavam. Essa visão sugere que, embora as práticas católicas fossem muitas vezes incorporadas ao candomblé, elas não modificavam a essência das crenças e rituais africanos. Por outro lado, sua fala também critica uma visão simplificadora do sincretismo, que o vê como um fenômeno superficial, algo que foi imposto externamente ao candomblé, uma "adaptação" forçada ao catolicismo. Nessa visão, o sincretismo seria algo que não teria desaparecido com o fim da escravidão, mas que continuaria presente, aguardando um momento para ser "denunciado" ou questionado. Essa crítica sugere que a visão simplificada do sincretismo não leva em conta a complexidade e as dinâmicas internas do candomblé, e que o processo de adaptação ao catolicismo poderia ser mais estratégico e profundo, do que apenas um "embuste" a ser descartado. E isso seria o momento do processo de dessincretização. O autor Eduardo Oliveira (2021a) também tece contrapontos a respeito da temática, criticando o "nagocentrismo" que estaria presente nas análises dos clássicos como Arthur Ramos e Nina Rodrigues, permanecendo ainda na revisão crítica elaborada por Roger Bastide. Para Eduardo Oliveira, no Brasil, ocultou-se "uma série de fenômenos sociais e religiosos tributários de uma lógica ainda hoje pouco explorada pelos cientistas sociais" (2021a, p. 102), como as práticas próprias aos escravizados de ascendência *banto*, em prol dos rituais e cultos tidos por mais "puros" praticados pelos escravizados de ascendência *nagô*. Defende que as religiões não deveriam ser interpretadas em termos de uma "convivência harmoniosa", nunca havendo equilíbrio entre os elementos emprestados de culturas distintas.

O sincretismo religioso não foi, com certeza uma convivência harmônica entre religiões diferentes. Foi uma relação conflituosa a que se processou entre catolicismo e o nascente candomblé. Proibido de manifestar-se livremente, de expressar suas facetas religiosas de maneira espontânea, o candomblé foi perseguido e vetado pelo Estado. Mesmo assim, dissimulando seu culto sob o verniz dos rituais católicos, o candomblé firmou-se em terras brasileiras, redesenhando sua identidade e preservando a dinâmica civilizatória africana [...] As religiões afro-brasileiras, no entanto, não são todas iguais. Aqui, mais uma vez, a ancestralidade é o critério para distinguir quem é mais ou menos fiel à referida tradição. De acordo com os clássicos dos estudos afro-descendentes, as nações ketu, de



rito nagô, foram as que se preservaram mais fiéis à tradição africana, portanto, tornaram-se o modelo mais representativo do ‘homem’ e da ‘cultura africana’”. (Oliveira, 2021b, p. 103).

Eduardo Oliveira enfatiza (2021b) que o conceito analítico desenvolvido por Bastide de “princípio de corte” não seria suficiente para elucidar o fenômeno das religiões de matriz africana no Brasil. Segundo o “princípio de corte”, os africanos de origem nagô teriam conseguido preservar melhor suas características ritualísticas e culturais por terem sabido conviver com maior astúcia entre “mundos contraditórios”. Saberiam preservar seus valores culturais criando novas estruturas simbólicas, como o candomblé na Bahia descrito por Bastide (2001), e ao mesmo tempo conseguiam ascender socialmente dentro das regras estabelecidas pela estrutura do mundo capitalista que então se desenvolvia com a abolição e o subsequente advento da República.

Diferentemente do candomblé, com suas características mais “puras”, em consonância ao nagocentrismo que seria objeto de críticas por alguns dos autores aqui recenseados, teria surgido a umbanda, como prática religiosa caracterizada por uma pretensa universalidade. É assim que Reginaldo Prandi, outro sociólogo das religiões brasileiras de matriz africana, define o lugar da umbanda dentre as religiões afro- brasileiras:

Por esta forma de ver o mundo, a umbanda se situa como uma religião que incentiva a mobilidade social, porém mais importante do que isso é o fato de que essa mobilidade está aberta a todos, sem nenhuma exceção: pobres de todas as origens, brancos, pardos, negros, árabes... o status social não está mais impresso na origem familiar. Trata-se agora, para cada um, de mudar o mundo a seu favor. E essa religião é capaz de oferecer um instrumento a mais para isso: a manipulação do mundo pela via ritual. As cidades grandes do Sudeste, depois todas as outras, conhecem o despacho. Exu está solto pelas ruas e encruzilhadas do Brasil. (Prandi, 1996, p. 72).

Prandi prossegue dizendo que o próprio candomblé conheceria um processo posterior de universalização, a partir de meados da década de 1950, na medida em que se abriria “para todos” (1996, p. 73-82), tendo como pressuposto histórico-cultural mais geral o próprio processo de constituição da identidade étnico-racial brasileira. Cabe perguntar: Qual seria o lugar das manifestações socioculturais amazônicas?



1.3. RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA: DA AMAZÔNIA À PARINTINS

Discutir a formação sociocultural das religiões na Amazônia não é uma tarefa fácil, como bem notaram os pesquisadores que se dedicaram a isso. Entende-se que a conquista do território amazônico e sua dominação pode-se ser compreendida a partir de forças complexas da geopolítica que atuavam naquele período nesses espaços geográficos, onde indígenas, portugueses, africanos e *mestiços* compuseram este grupo. “A expansão e manutenção desse território foi montada à base da instalação de fortificações militares e de “aldeamentos” dirigidos por sacerdotes de diversas ordens religiosas”. Os “aldeamentos”, além de ter a finalidade de catequisar também pretendia-se desenvolver atividades sociais e econômicas (Figueiredo, 1976, p.148). Figueiredo faz uma ressalva que merece atenção, sobretudo para os pesquisadores de religiões de matriz africana na Amazônia, pois elabora críticas aos ensaístas clássicos que levantaram dados não suficientes para comprovar a profundidade os fenômenos em comento na Amazônia, considerando ainda que esses dados coletados podem ser errôneos, e, por outro lado, são também válidos porque são até hoje objeto de análise, sujeitos constantemente a confirmação, validação e testes pelas pesquisas em curso. Esses dados duvidosos influenciaram o que ele chama de “Africanismo” e acaba por deformar a própria realidade desses grupos étnicos na Amazônia.

Nesse contexto, é importante destacar a contribuição do conceito de amazonidade, como discutido por José Sena (2023). A noção de amazonidade se configura como um espaço de reflexão sobre a diversidade de identidades amazônicas, que transcendem modelos homogêneos impostos historicamente. Essa categoria permite explorar a interseção de elementos culturais, religiosos e sociais que dão forma à identidade amazônica, particularmente em sua dimensão racial e cosmológica. Sena aponta que pensar a amazonidade é abrir caminho para um reconhecimento mais pleno da pluralidade das experiências e narrativas amazônicas, oferecendo novas lentes para compreender a religiosidade na região como algo dinâmico e enraizado em múltiplas tradições culturais. Recorrer a conceitos como o de amazonidade é essencial para complementar e até mesmo corrigir lacunas deixadas por abordagens históricas que privilegiaram um olhar externo e colonial, muitas vezes negligenciando a riqueza das práticas culturais e espirituais locais. Nesse sentido, a ideia de uma “memória de futuro” (Sena, 2023, p. 7-8) destaca a necessidade de um olhar prospectivo que valorize não apenas o passado,



mas também as possibilidades de recriação e ressignificação dos elementos culturais amazônicos, especialmente no campo da religiosidade.

Essa crítica ao “Africanismo” se articula com questões mais amplas sobre as dimensões interseccionais da identidade racial na Amazônia. Conrado, Campelo e Ribeiro (2015) apontam que a ideia de “morenidade” no contexto amazônico atua como um dispositivo identitário que frequentemente apaga a presença negra, privilegiando uma narrativa de mestiçagem idealizada que reforça o branqueamento. Essa construção simbólica, que invisibiliza as raízes africanas em favor de uma combinação harmônica entre ancestralidades europeias e indígenas, manifesta-se também nas dinâmicas religiosas, onde a identidade afroindígena é muitas vezes subsumida em práticas sincréticas. Ao mesmo tempo, a obra destaca a importância dos chamados “territórios de negritude”, que são espaços simbólicos e culturais onde a identidade negra é preservada e vivenciada, muitas vezes em tensão com o ideal de mestiçagem que predomina na região. Esses territórios representam não apenas locais físicos, mas também um *ethos* espiritual e social que se reflete nas práticas religiosas de matriz africana e afroindígena. No caso amazônico, esses territórios são marcados pela presença de comunidades que desafiam a hegemonia do catolicismo oficial, incorporando elementos ameríndios e africanos em suas expressões religiosas.

A crítica à “morenidade” ajuda a compreender como a invisibilização das matrizes africanas está diretamente relacionada a processos históricos que condicionaram a percepção racial na Amazônia. Como argumentam os autores citados no parágrafo anterior, o mito da mestiçagem foi usado para minimizar a presença negra na região, gerando um tensionamento nas identidades racializadas e nos processos de autoidentificação. Isso é especialmente evidente no ambiente escolar, como mostram os estudos realizados em escolas de Belém, onde jovens recorrem à identificação como “morenos” para evitar estigmas associados à negritude, mas, ao mesmo tempo, encontram dificuldades para afirmar plenamente sua ancestralidade africana. Esses processos de negociação identitária também se refletem na religiosidade amazônica. As práticas sincréticas que combinam elementos católicos, ameríndios e africanos podem ser vistas como uma extensão das dinâmicas de resistência cultural e afirmação identitária discutidas por Conrado, Campelo e Ribeiro (2015). Nesse sentido, as expressões religiosas na Amazônia paraense podem ser interpretadas não apenas como sínteses culturais, mas como manifestações



de luta contra a colonialidade do poder, criando espaços de afirmação da identidade afroindígena.

Outro ponto essencial para a compreensão da religiosidade amazônica é a convivência entre os santos católicos e as entidades sobrenaturais oriundas das tradições ameríndias, como o currupira, a matinta-perera e o boto, que Eduardo Galvão (1955) denomina “bichos visagentos”. Em seu estudo sobre a vida religiosa em Itá, no Baixo Amazonas, Galvão destaca a singularidade do sincretismo amazônico, onde, diferentemente de outras regiões brasileiras, as práticas católicas e indígenas coexistem em um sistema cosmológico plural, mas mantêm funções distintas.

Essa coexistência reflete a capacidade das comunidades amazônicas de integrar elementos de diferentes tradições sem a fusão completa de seus sentidos e funções originais. Galvão argumenta que, enquanto os santos católicos são invocados para proteção, saúde e prosperidade, as entidades ameríndias desempenham um papel complementar, geralmente ligado à relação com a natureza e às atividades cotidianas. Essa dualidade revela um sistema cosmológico flexível, no qual práticas religiosas são reinterpretadas à luz das condições ambientais e sociais locais. Por exemplo, em comunidades rurais, o catolicismo assume características que dialogam diretamente com a cosmovisão indígena, reforçando as identidades locais e rurais.

Os santos não são apenas figuras de devoção, mas também mediadores culturais que conectam o universo simbólico cristão às práticas e crenças amazônicas. Além disso, Galvão enfatiza que as condições econômicas e o ambiente natural desempenham um papel central na conformação das instituições religiosas na Amazônia. A relação das comunidades com o território, marcada por atividades extrativistas e uma proximidade intrínseca com a floresta, molda as práticas espirituais e as narrativas religiosas. Essa relação reforça o papel do ambiente não apenas como cenário, mas como agente ativo na configuração das crenças e práticas locais. Outro aspecto crucial destacado por Galvão é a adaptação das práticas religiosas indígenas ao catolicismo oficial, sem que haja um sincretismo totalizante. Em vez disso, há um equilíbrio entre as tradições, onde as práticas ameríndias são reinterpretadas e ressignificadas dentro do contexto cristão, mas mantêm sua identidade e funcionalidade próprias. Essa complementaridade ressalta a singularidade da religiosidade amazônica, que resiste à homogeneização cultural imposta pelo colonialismo. Por fim, as narrativas cosmológicas envolvendo os “bichos visagentos” e os santos católicos não apenas expressam a pluralidade

das experiências religiosas amazônicas, mas também servem como ferramentas de resistência cultural. Ao preservar e adaptar esses elementos, as comunidades amazônicas reafirmam suas identidades culturais e espirituais em um contexto de transformações sociais e econômicas. Assim, como destaca Galvão (1955), a religiosidade amazônica não é um reflexo passivo de influências externas, mas um sistema dinâmico que negocia constantemente entre o passado, o presente e as exigências do ambiente e da sociedade.

Figueiredo recorre, por sua vez, às contradições encontradas por Galvão (1953):

Fracamente assistido pelos sacerdotes católicos e pelos missionários evangélicos, o indivíduo e a comunidade recorrem a outras crenças, que reunidas às católicas, constituem a sua religião, o catolicismo é uma filosofia de vida que se sobrepõe a ideias locais, cuja origem é diversa, mas que dependem sobretudo de influências ameríndias absorvidas na moderna cultura do caboclo amazônico. (Galvão, 1953, p. 4- 5).

Galvão sugere uma visão “sincrética” da religiosidade no contexto amazônico. Ela destaca como, na Amazônia, o catolicismo apesar de ser a religião predominante, não é praticado de maneira estritamente ortodoxa, mas é incorporado de forma flexível e dinâmica com outras crenças e práticas, formando uma religião híbrida e adaptada à realidade local. A afirmação de que o indivíduo e a comunidade são “fracamente assistidos pelos sacerdotes católicos e pelos missionários evangélicos” indica que a atuação direta e regular de lideranças religiosas institucionais é limitada na região. Frente à ausência ou à insuficiência dessas lideranças formais, as comunidades amazônicas recorrem a outras crenças, muitas delas de origem ameríndia ou afroindígena, integrando-as ao catolicismo. Isso revela um processo de sincretismo, no qual diferentes sistemas religiosos e filosóficos são combinados para criar uma religiosidade única.

O trecho acima, sugere que o catolicismo vai além de uma prática religiosa específica, funcionando como uma estrutura ampla que molda valores e visões de mundo. No entanto, essa filosofia é adaptada e transformada pelas influências locais, especialmente as ameríndias. A passagem também menciona a “moderna cultura do caboclo amazônico”, indicando que a religiosidade da região reflete um processo histórico e cultural em que as influências ameríndias, europeias e africanas foram amalgamadas, criando uma identidade religiosa própria. Para ele, a religiosidade amazônica não é puramente católica nem puramente local, mas



uma fusão criativa e dinâmica que reflete o contexto sociocultural da região. Essa característica confere à religião um papel essencial como expressão da identidade cabocla amazônica.

Outros autores como Heraldo Maués (2005), por exemplo, notaram como toda a trama complexa das culturas indígenas se acrescentam àquela outra que caracteriza os sistemas simbólicos das religiões de matriz africana. Maués destaca a complexidade e a diversidade dos aspectos religiosos presentes na cultura cabocla da Amazônia, ressaltando como essa riqueza cultural é amplificada pela coexistência e interação com a pluralidade religiosa indígena. A cultura cabocla, resultante do encontro entre influências indígenas, europeias (catolicismo) e africanas, apresenta uma vasta gama de mitos, concepções, crenças e práticas religiosas. Esses elementos refletem um universo cultural adaptado ao contexto amazônico, com significados e práticas profundamente enraizados na relação com a natureza e na vida cotidiana. A soma da riqueza cabocla e indígena cria um mosaico cultural único na Amazônia, evidenciando a diversidade religiosa como um dos traços mais marcantes das populações da região. Isso reflete não apenas a coexistência de diferentes tradições, mas também a criação de novas formas de expressão cultural e religiosa por meio da interação entre esses universos.

Dentre os aspectos encontrados na religiosidade indígena, está o assim chamado “encantamento”, que é comum às diversas formas de xamanismo amazônico e, por sua vez, difere-se de outras formas de xamanismo ao redor do mundo. Como afirma o autor, “não é o xamã que cura, mas sim os encantados ou caruanas que agem, tendo seu corpo como instrumento” (Maués, 2005, p. 271)⁶. Tais práticas, embora sejam de certo modo comuns em toda a região amazônica, ocorrem com menor frequência nos grandes centros urbanos, uma vez que o “controle eclesiástico” ali exercido era é muito maior (Maués, 1999, p. 171- 191). Contudo, Maués insiste que há, para além de mera tensão e conflito entre religiosidade popular e o catolicismo oficial, uma “*complementaridade*” extremamente fecunda: “E, nesse sentido, acabam, de fato, por se tornar muito relativas às distinções, tão difundidas, entre um catolicismo erudito, oficial ou hierárquico e um catolicismo rústico, popular ou “de toda a gente” (que se diz – isto é, que *assume a identidade* de – “católica”)” (Maués, 1999, p. 189).

⁶ Um dos trabalhos recentes que leva adiante a ideia do encantamento na Amazônia com novos desenvolvimentos conceituais, como a proposição do conceito de “*se ingerar*”, é o de Maria Audirene de Souza Cordeiro (2017), em constante diálogo com a obra de Heraldo Maués. africanos e mestiços, na atual sociedade amazônica. (Figueiredo, 1976, p.153).



Figueiredo assume também que esse modelo religioso amazônico é regido pelo mundo cosmológico, particular da região em que os “santos são entidades” que protegem os homens, a comunidade como um todo e são agraciados na saúde, prosperidade, felicidade e outras formas de graças. Isso porque essas entidades “habitam as florestas e o fundo dos rios” e são crenças oriundas da cultura indígena e posteriormente foram reformuladas pela influência do catolicismo.

Assim, o mundo sobrenatural e as instituições religiosas existentes no interior da Amazônia são a resultante, como a própria subcultura amazônica - da integração dos elementos culturais, de que eram portadores os que participaram do processo de colonização da região e as mudanças culturais hoje encontradas são decorrentes da transformação de uma sociedade colonial de índios, portugueses,

Temos, portanto, uma concepção da formação dessa sociedade amazônica que reflete nas classes sociais que frequentam este espaço espiritual. Figueiredo diz que as casas ou terreiros eram frequentadas por todas as classes sociais, desde a classe baixa à classe alta daquela localidade, nivelando todas as pessoas pelo “espaço-tempo” sem nenhuma distinção de cor ou classe social (1976, p. 155). Este autor discute, na mesma obra, o processo de transformação e ressignificação de objetos e símbolos religiosos em práticas afro-brasileiras e espirituais, abordando como esses elementos passam por mudanças de forma e significado ao longo do tempo, integrando diferentes influências culturais e simbólicas. Trata-se de um processo de “sincretismo” e evolução simbólica nas religiões afro-brasileiras, em que objetos materiais (fetiches) se transformam em elementos religiosos que combinam influências africanas e cristãs, assumindo novas formas e funções dentro do culto. Essa transformação reflete a capacidade dessas tradições de adaptar-se e ressignificar elementos culturais, criando sistemas religiosos complexos e profundamente enraizados no contexto cultural brasileiro. Além dessas mudanças das representações de entidades, um fato importante de ser mencionado foi a autoria de confeccionistas de vestimentas, utensílios e demais objetos utilizados nas casas como parte de encenações ritualísticas que nem sempre faziam parte, diretamente, daquele espaço religioso, o que seria chamado por ele de “mentalidade mágica”.

O campo religioso da Amazônia paraense, cuja dinâmica tem efeitos sobre outras mesorregiões amazônicas, conheceu uma divisão entre “duas africanidades”, tensionando-se entre o candomblé – de influência nagô – e a mina – de influência jêje (Campelo *et al*, 2007).



Enquanto, no caso da mina – em consonância, ainda, aos estudos pioneiros de Anaíza Vergolino e Silva (1976), seria possível traçar a descendência a partir do Maranhão em meados do século XIX, no caso do candomblé, onde sua origem seria encontrada na importação mais tardia de sacerdotes baianos a partir da segunda metade do século XX.

Tal como no âmbito mais geral, analisado pela tradição dos estudos sobre as religiões de matriz africana no Brasil, em que os ritos de origem nagô se apresentam como dotados de uma pretensa pureza, também no âmbito particular de sua introdução ao campo religioso amazônico algo correlato teria se processado. Isto é, ao inserir-se no contexto das religiões de matriz africana no Pará, o candomblé teria rivalizado com a “africanidade” ali já preexistente dos rituais da mina. Nesse âmbito particular, talvez as mesmas críticas opostas ao “nagocentrismo” expressas acima possam ser mobilizadas para uma compreensão mais elucidativa a respeito da complexidade envolvendo a constituição de uma religião como a Umbanda na Amazônia.

Esses estudiosos, já mencionados acima, de religiões de matriz africana na Amazônia, compartilham e argumentam entre si uma complexa tessitura de resistências culturais, reinvenções identitárias e negociações simbólicas em um cenário historicamente marcado por tensões coloniais, desigualdades sociais e múltiplas territorialidades. Esses autores destacam como práticas religiosas, como o Candomblé, a Umbanda e outras expressões afro-brasileiras, não apenas se adaptaram às particularidades amazônicas, mas também enriqueceram a relação cultural e religiosa da região, articulando elementos africanos, indígenas e cristãos em uma dinâmica particular. A resistência das religiões afro-amazônicas se manifesta tanto na preservação de ritos e cosmologias quanto na produção de novos sentidos de pertencimento e espiritualidade, enfrentando preconceitos, discriminações e desafios institucionais. Sob essa perspectiva, essas religiões emergem como espaços de afirmação identitária e de luta pela visibilidade cultural em uma sociedade que ainda carrega fortes marcas de racismo estrutural e intolerância religiosa. De modo geral, a contribuição desses autores destaca não apenas a relevância histórica e cultural das religiões de matriz africana na Amazônia, mas também a urgência de reconhecê-las como práticas fundamentais para compreender os processos de resistência e recriação cultural na região. Essas religiões são testemunhos vivos da resiliência de povos historicamente marginalizados, transformando a Amazônia em um espaço de diálogos interculturais e resistência contra narrativas hegemônicas.



1.4. UMBANDA EM PARINTINS: RELAÇÃO AFROINDÍGENA

A dimensão da africanidade associada à ritualística e as dimensões das manifestações socioculturais são percebidas no Brasil, mais tarde no estado do Amazonas, e consequentemente em Parintins, dando origem às expressões religiosas por assim chamadas de Candomblé, Umbanda e demais correntes afro-brasileiras, as quais, para as entendermos enquanto processos socioculturais, foi necessário percorrer um caminho epistêmico e sócio-histórico os quais registramos nos tópicos anteriores, o que nos permitiu chegar ao Terreiro São Sebastião na cidade de Parintins/AM com uma percepção expandida sobre as temáticas que circundam nosso objeto. Por outro lado, trata-se de manifestações socioculturais e religiosas particulares desta região onde podemos indentificar a presença *afroindígena*.

Antes de expor o conceito *afroindígena* de Marcio Goldman (2014; 2017; 2021), é importante mostrar algumas noções da presença histórica negra e indígena no município de Parintins. Conforme os relatos de Antônio Bittencourt (1924), a cidade de Parintins, no período colonial, recebeu outras denominações, como veremos adiante. Devido a perseguição no Peru, indígenas da etnia Tupinambá se refugiaram e voltaram a ocupar a margem direita do Rio Amazonas, onde se localizava uma dessas ilhas, denominada Maracá. Lá estavam também as etnias *Sapupés* e *Maués*. Mais tarde, em 1796, com a estadia do capitão José Pedro Cordovil naquela localidade, a pesca do pirarucu e a agricultura tornou-se dedicação daquele viajante acompanhado de seus escravizados. Ali, reuniram-se com as etnias *Peruvianos*, *Uapixanas* e em 1798, com os *Mundurucús* (Munduruku). Esses indígenas cultivavam a plantação de cacau, maniva (planta de onde se extrai a mandioca para fazer farinha), tabaco e guaraná. Nesse período, Cordovil denominava a ilha de *Tupinambarana*. Em 1803, após a oferta da “fazenda fundada” por Cordovil à Rainha de Portugal, D. Maria I, a ilha foi elevada à categoria de Missão por Condes dos Arcos (*capitão-mór*) e posteriormente, denominada de *Villa Nova da Rainha* por incumbência de Frei José das Chagas (missionário).

Ainda de acordo com Bittencourt (1924), viviam nesta ilha cerca de 1.700 habitantes. O nome *Tupinambarana* volta a ser utilizado após o decreto de 25 de julho de 1832 pelo governo do Pará. Em 1852 foi chamada de *Villa Bela da Imperatriz* e finalmente, em 1880 foi denominada oficialmente de Parintins, nome este escolhido pela Câmara Municipal e encaminhada à homologação da Assembleia Provincial do Amazonas. Para Dom Arcangelo Cerqua (2009), na cidade, havia registros de diversas etnias, como os Aratus, Apocuitara, Yara,



Goidui, Curiató. Logo percebemos a influência direta de etnias indígenas nesta região do Baixo-Amazonas.

A formação da cidade, ou da denominação nasce de uma construção coletiva, pertencente àquele espaço, assim como discorre o autor Sérgio Braga (2002) sobre as etnias Parintintins e Tupinambás:

O fato de os Parintintins serem povos de língua Tupi e provavelmente tributários de uma cultura Tupinambá ou tupinambarana, sugere que os cidadãos parintintinsense, através de uma idealização dos Parintintins, em fins do século XIX, os estabelecessem 22 como antepassados, na crença de que os Parintintins resistiram há séculos à conquista do homem branco. Quanto a substituição dos Tupinambaranas pelos Parintintins no imaginário parintintinsense, é compreensível que a identificação fosse com os vencedores e não com os vencidos, posto que os Tupinambaranas em fins do século XVII se encontravam miscigenados com a população local, tal como aconteceram com outros grupos indígenas descidos para a missão de Tupinambaranas nos séculos XVII e XVIII, vindos do Rio Branco e da Área Tapajós_Madeira, entre os quais predominavam os Maués e Mundurucús, pertencentes ao grupo linguístico Tupi. (Braga, 2002, p. 313-314).

Esta passagem nos traz uma análise sobre os processos de construção identitária em Parintins, Amazonas, situando-a no contexto da memória social e das dinâmicas de ressignificação histórica. Essa construção envolve a idealização dos Parintintins como ancestrais heroicos, associados à resistência à colonização, em detrimento dos Tupinambaranas, que, devido ao processo de “miscigenação”, foram historicamente apagados ou relegados a uma posição secundária no imaginário parintintinsense, levantando questões importantes sobre as relações entre memória, identidade e história. A escolha simbólica dos Parintintins como ancestrais preferenciais não apenas apaga a contribuição dos Tupinambaranas e outros povos indígenas, mas também revela como a identidade local é moldada por processos de idealização que reinterpretem o passado à luz das necessidades culturais e políticas do presente. Braga sublinha, ainda, a importância de reconhecer a pluralidade das experiências indígenas e de resistir a narrativas que perpetuem exclusões no registro histórico.

Corrêa (2011) também argumenta sobre o movimento migratório Tupinambá ocorreu por volta de 1600 da região de Pernambuco, motivado por conflitos com os portugueses, seguiu



pelo rio Madeira, chegando à ilha que ficou conhecida como *ilha dos Tupinambarana*. A religiosidade é um fator marcante na formação social do município de Parintins, uma cidade multifacetada do ponto de vista religioso, evidenciando sempre as marcas do catolicismo, em muitos espaços, seja com nomes de bairros ou nas festas mais populares que comemoram os santos.

A participação da Igreja Católica na formação espiritual da região amazônica é notória, porém sua doutrina mesclou-se aos elementos da cultura indígena e africana criando um sincretismo religioso. A doutrina cristã trazida pelos europeus foi adaptando-se à realidade espaço-temporal, sendo interpretada pelos povos locais de acordo com interesses próprios. Na cidade de Parintins este processo não ocorreu de outra forma, pois a origem do município, como a de outros, está ligada à história dos missionários católicos, dos negros e dos indígenas da região. (Corrêa, 2011, p. 28).

O catolicismo exerceu uma influência significativa no contexto local, sendo a religião predominante na época e contribuindo para a fundação da maioria das entidades e instituições na cidade. Embora esta ainda prevaleça, observa-se um crescimento do protestantismo em Parintins, refletindo o fenômeno mais amplo do neopentecostalismo que ganha espaço em todo o país.

O último censo demográfico em 2022, registrou cerca de 96.372 habitantes em Parintins. Porém, a amostragem sobre religião aponta para o censo de 2010. Os dados disponíveis no site do IBGE mostram que cerca de 83.487 pessoas se declaram católicas apostólicas romanas; 320 católicas apostólicas brasileiras; 11 católicas apostólicas ortodoxas; 16.167 evangélicas; 54 espíritas; 21 budistas; 41 judeus; 328 pessoas praticam outras; 21 de tradições indígenas e 52 não sabem. Ou seja, a religião predominante ainda é a católica seguida da evangélica. Podemos indenficar aqui o panorama religioso do município e compreender aspectos que podem ou não influenciar em outros setores sociais da cidade. Estes dados são melhores analisados no terceiro capítulo desta dissertação.

É desafiador falar de processos étnicos raciais e culturais em um município como Parintins. O estudo de Jéssica Gomes (2022) aponta ainda a falta de informações e conhecimento que deixou lacunas no modo como as pessoas enxergam suas próprias identidades. A presença negra no município foi constatada, mas não de modo integral pelos termos étnicos estabelecidos pelos órgãos responsáveis de definição de cor e raça no Brasil.



Mas de modo que as pessoas se autodeclaram como morena(o) ou parda(o). Essa ausência de registros históricos voltada à presença negra em Parintins, dificulta em certo grau, a pesquisa e a compreensão dos negros na localidade.

Gomes (2022) adotou outras alternativas para identificar a presença negra no município e evidenciou que negras e negros ocupam cargos no setor educacional, cultural, econômico e nas instituições de ensino. Atualmente marca uma presença forte no Festival Folclórico de Parintins, que há muito tempo era um tanto negligenciado pelas agremiações folclóricas, as quais são expressas hoje por meio de toadas, danças e apresentações durante as noites de festival, representadas também pelo auto do boi, com as performances das figuras de Pai Francisco e Mãe Catirina. Em alguns espaços públicos de Parintins, a pesquisa mostrou contribuições étnicas raciais e resquícios de silenciamento, o que nos faz pensar que “o negro pode estar ocultado em registros memorialistas locais, mas é visível nos corpos e manifestações dos parintinenses” (Gomes, 2022, p. 218).

Durante a catalogação de materiais bibliográficos, documentais, encontrou-se diferentes estudos e óticas relacionados a temática negra no Amazonas. É bom que se diga que “os negros não só passaram por Parintins como também se mantiveram através de várias gerações, costumes e trajetórias. Não há como silenciar a identidade do povo parintinense” (Gomes, 2022, p. 219-220). Esses registros históricos nos ajudam a compreender parte da construção sociocultural, étnica e religiosa do município, para então abordarmos um conceito que explora ainda mais a relação afro e indígena na cidade, utilizando o Terreiro de São Sebastião como estudo etnográfico.

Estamos acostumados com uma abordagem eurocêntrica quando o assunto é “Afro” e “Indígena”. Diferente desse olhar eurocêntrico, iremos nos ater a um olhar de dentro para fora, contracolônial do conceito afroindígena. A discussão da “formação da identidade” da população brasileira é alvo de grandes embates teóricos por entender que existem identidades, pluralidades, diversidades e complexas características que constituem essa brasilidade. Diferentemente do que Gilberto Freyre (1975) chamou de “mestiçagem” para a formação da população nacional, Goldman (2014) nos alerta para a formação afroindígena, baseada em “uma intersecção entre dois mundos” acionando a ordem do *devir*. “Por um lado, como um meio, um intercessor por onde passam ideias, ações políticas, obras de arte e seres do cosmos, e, por outro lado, como um produto inacabado ou efeito provisório de encontros singulares que envolveriam fluxos de “história” e “memória” (Mello, 2014, p. 223), resultando em um *devir-afroindígena*.



A seguidora de Goldman, Cecília Campello do Amaral Mello (2014) realizou diversos estudos etnográficos que exploram as interações entre cultura, política e meio ambiente, com ênfase em comunidades afroindígenas no sul da Bahia. Ela contribui para essa compreensão afroindígena partindo de uma “aliança entre antepassados africanos e indígenas e a criação de esculturas, aqui entendida como um processo automodelador de subjetividades” (Mello, 2014, p. 223).

É preciso justificar aqui a grafia utilizada por Márcio Goldman (2014) que utiliza o termo “afroindígena” sem hífen para ressaltar a integração e a inseparabilidade das influências africanas e indígenas em certas práticas culturais brasileiras. A ausência do hífen sugere uma fusão contínua e indissociável entre essas duas tradições culturais, em vez de uma simples combinação de elementos distintos. Essa abordagem reforça a ideia de que as práticas afroindígenas representam uma nova forma cultural coesa, resultado da intersecção profunda entre as culturas africana e indígena: “É por isso, também, que decidimos não respeitar a convenção ortográfica e grafar ‘afroindígena’ em lugar de ‘afro-indígena’. A subtração do hífen visa assinalar, como sugerem os amigos de Cecília em Caravelas, que se trata de um processo de variação contínua, oscilando entre os limites puramente teóricos da oposição e da identificação” (Goldman, 2014, p. 220).

Esse entendimento é crucial para uma discussão mais ampla sobre a formação da identidade brasileira. Em vez de uma visão estática ou uniforme de identidade, somos convidados a pensar a pluralidade, diversificada e em constante devir.

O afroindígena, como descrito por Márcio Goldman, oferece uma estrutura teórica importante para analisar essas interações. Segundo Goldman (2021), o afroindígena não deve ser visto como uma mera mistura de culturas, mas como uma relação de articulação de diferenças, onde cada uma das tradições preserva suas especificidades, ao mesmo tempo em que dialogam e se transformam mutuamente. A perspectiva teórica de Márcio Goldman sobre o conceito afroindígena oferece uma maneira inovadora de entender a articulação entre as culturas afro-brasileiras e indígenas no Brasil. Ao contrário de abordagens que tratam essa interação como uma simples fusão ou mistura de tradições, Goldman propõe que se deve analisar a relação entre essas culturas como uma articulação de diferenças culturais. Isso significa que, em vez de as tradições africanas e indígenas se fundirem completamente e perderem suas características originais, elas coexistem. A pesquisa se situa em um momento crucial, em que as práticas culturais afros e indígenas enfrentam desafios de preservação e reconhecimento.



Goldman argumenta que as culturas afrodescendentes e indígenas, ao se articularem, não criam algo completamente novo, mas estabelecem relações complexas de troca e diálogo, onde ambas as tradições preservam seus elementos fundamentais, ao mesmo tempo em que se influenciam mutuamente. Essa coexistência não é estática, mas dinâmica, marcada por processos de ressignificação, adaptação e resistência. Essas “transformações” devem ser pensadas a partir de um modelo enraizado em Deleuze e Guattari (1980) no que chamam de “minoração”, em que Goldman adota para discorrer as conexões transversais. Pois não se trata de “encarar as variações nem como variedades irreduzíveis umas às outras, nem como emanações de um universal qualquer conectando entidades homogêneas” (Goldman, 2014, p. 218). Essas conexões se dão entre heterogêneses enquanto heterogêneos, ou seja, uma relação de diferenças enquanto diferenças, mesmo processo que Guattari denomina de heterogêneses. A relação se dá “na medida em que ela não serve apenas para designar conexões unindo conjuntos afros e indígenas preexistentes, mas também para compreender melhor um certo modo particular de articular diferenças”. (Goldman, 2021, p. 2). Diferentemente de um paralelismo entre duas culturas, o “devir-minoritário-afroindígena traça uma linha de fuga não apenas em relação ao muro branco da maioria como também ao buraco negro da captura por qualquer espécie de identidade de minoria” (Goldman, 2017, p. 19).

A noção de afroindígena, portanto, reflete um processo de resistência, no qual tanto as tradições africanas quanto indígenas afirmam suas particularidades em face da opressão histórica sofrida por ambos os grupos no Brasil. Para Goldman, essas tradições não se diluem em uma "mistura", mas se articulam de modo a preservar a singularidade de cada uma. Essa articulação permite que as práticas culturais e religiosas afroindígenas resistam às pressões homogeneizadoras da cultura ocidental e estrutura dominante.

No contexto da Umbanda, especialmente no Terreiro de São Sebastião, em Parintins, essa articulação se manifesta na forma como os orixás africanos e os caboclos indígenas são cultuados lado a lado. Cada entidade espiritual mantém sua identidade e especificidades, mas participa de um mesmo sistema ritualístico, onde os praticantes negociam e reinterpretam essas tradições de acordo com suas realidades sociais, históricas e culturais. É aqui que as particularidades de cada entidade e caboclo aparecem, sobretudo pela forma que cada adepto e médium os cultuam. No calendário festivo do terreiro, na roupa, na cor dos artefatos, no modo como se vestem, no ponto cantado, nas danças performáticas, na oratória e especialmente nas comidas. Essa relação fica ainda mais evidente quando a zeladora do Terreiro São Sebastião,



Benedita Pinto dos Santos, conhecida como Mãe Bena de Oxóssi, 62 anos de idade e 40 no santo, se apresenta para nós como uma mulher amazônica que aprendeu a se reconhecer como preta ao longo de sua trajetória espiritual. Ela, descendente indígena, carrega consigo os traços, vivência e práticas indígenas aprendidas através de sua mãe.

Em entrevista, especialmente no terceiro capítulo desta dissertação, Mãe Bena apresenta sua mãe como uma mulher amazônica pertencente à etnia Tapuia, dotada de saberes tradicionais amazônicos, com práticas de benzimento, puxamento de barriga, feitura de chás e remédios, pescadora, entre outros saberes. Mãe Bena herdou essas práticas e a própria mediunidade de sua matriarca. Em paralelo a isso, ela aprendeu na Umbanda a africanidade com seus guias e entidades. É em sua casa, no dia a dia, no terreiro, cuidando de suas plantas, que ela põe em prática seus saberes afroindígenas. É na obrigação espiritual que ela oferece comidas de procedência afro e indígena. Dependendo da ocasião festiva, as comidas também são específicas, assim como pontos cantados, roupas, acessórios e movimentos performáticos.

Algumas comidas são de origem africana e readaptadas no Brasil como o acarajé, feijão-de-corda, moqueca de peixe, farofa de dendê, entre outras. No Terreiro São Sebastião é comum que se tenha vatapá em alguns festejos celebrados para Oxum, Ogum, e com algumas exceções, pode ser servido em outros momentos também. Geralmente é preparado por Mãe Bena ou por outra filha de santo escalada pela zeladora. É comum, ainda, oferecer farofa de dendê e feijoada, especialmente na festa de Ogum (São Jorge). A feijoada durante o almoço como forma de festejar o dia celebrado onde todos que comparecerem ao terreiro devem comer.

A farofa de dendê já sofre uma adaptação quando somada à farinha de mandioca de procedência indígena. Temos, portanto o dendê de origem africana, especialmente da culinária da Costa Oeste africana (países como Nigéria e Senegal) e que foi incorporado à culinária brasileira, mais evidente no Nordeste. Em alguns pratos servidos no terreiro de São Sebastião, é comum ver a presença de hortaliças como a alface e cebola somado ao prato de farofa de dendê.

A presença da culinária amazônica é mais forte ainda. Mãe Bena utiliza em seus festejos o tucupi, a farinha de mandioca, frutas regionais como cupuaçu, açaí e o pescado amazônico, além de frutas de outras origens, mas que atualmente são cultivadas na região. Juntamente à farinha de mandioca, as farofas são preparadas de vários sabores, podendo ser de charque, camarão, carne, frango etc. Além da culinária, é importante resaltar que alguns



ingredientes também são utilizados no preparo de banhos e/ou de trabalhos espirituais para clientes, assim como ervas medicinais locais adicionadas em banhos. A folha do boldo, raiz de açazeiro, de bacabeira, curcuma, sangue de drago, guaco também são usadas em banhos e remédios. Em outros remédios também podem ser usados óleos extraídos de suas árvores como andiroba e copaíba. Tudo e todos são preparados de acordo com a celebração de cada entidade, o momento ritualístico.

É possível, ainda, identificar a presença afro e indígena nas vestimentas e acessórios utilizadas por médiuns da casa no ato da gira, bem como os pontos cantados e a maneira como cada médium recebe seu guia, na verdade, como cada guia se manifesta demonstrando sempre sinais performáticos que remeta a presença daquele determinado guia. Chapéus de palha, cuias, arco, flecha também são um dos artefatos de procedência indígena utilizados no Terreiro de Mãe Bena.

Para tanto, a noção de afroindígena não se limita a uma mistura indistinta de tradições, mas a uma articulação que preserva as singularidades das heranças africanas e indígenas, resistindo às forças homogeneizadoras da cultura dominante. No contexto do Terreiro de São Sebastião, sob a liderança de Mãe Bena, essa articulação encontra expressão não apenas no culto aos orixás e caboclos, mas também nas práticas culturais e rituais que integram elementos africanos e indígenas, desde a culinária até os acessórios e performances espirituais.

A trajetória de Mãe Bena, enquanto mulher amazônida e preta - exatamente como ela se identifica - simboliza essa integração dinâmica e criativa. Ela ressignifica os saberes herdados de sua mãe indígena, como o uso de plantas medicinais e práticas de cura, ao mesmo tempo em que incorpora os ensinamentos de africanidade da Umbanda. O resultado é um espaço ritual que opera como um campo de resistência cultural e epistemológica, onde a identidade afroindígena é continuamente performada e reafirmada.

O Terreiro de São Sebastião se apresenta como um microcosmo da resistência afroindígena, onde tradições plurais coexistem, dialogam e se reinventam, conferindo às práticas culturais e espirituais ali desenvolvidas um papel essencial na preservação das identidades e memórias dos povos afroindígenas na Amazônia amazonense. Essa preservação, permeada por elementos como a culinária, a vestimenta e os rituais, demonstra a força de um legado que não apenas sobrevive, mas floresce em meio às pressões de um contexto social marcado por desigualdades e invisibilizações.



CAPÍTULO 2:

TERREIRO DE SÃO SEBASTIÃO: UMA ABORDAGEM ETNOGRÁFICA

Este capítulo aborda descrições densas de as práticas, narrativas, vivências, relações e estrutura física que organizam o Terreiro de São Sebastião, lançando mão de uma abordagem etnográfica. A investigação busca compreender como os agentes desse espaço ressignificam suas vivências em meio a contextos de resistência e adaptação, enquanto preservam e reinventam seus significados culturais e espirituais. Por meio da imersão no cotidiano do terreiro, este estudo explora como as práticas religiosas se articulam com questões mais amplas, como identidade, memória e resistência à opressão.

A abordagem etnográfica é central nesta análise, permitindo captar, de maneira aprofundada, as dimensões simbólicas e práticas que escapam a olhares externos. A convivência direta, a observação participante e os diálogos com lideranças e frequentadores do terreiro possibilitaram a construção de uma narrativa sensível às vozes e aos sentidos atribuídos pelos próprios sujeitos da pesquisa. Essa perspectiva busca transcender interpretações superficiais, privilegiando uma visão que se constrói a partir do interior da experiência vivida.

A estrutura do capítulo organiza-se em oito subcapítulos iniciado pelo reencontro do campo de pesquisa após alguns meses do primeiro contato, passando pela abordagem histórica do primeiro Babalorixá da cidade de Parintins e a relação com a iniciação espiritual de Mãe Bena, seguida de uma descrição física do Terreiro de São Sebastião, das giras para caboclos e para São Jorge, gira para Exu de Duas Cabeças, ebó para “Maria” e finalizando com a descrição do batismo e inauguração da capela de São Sebastião. Aqui são apresentados os métodos, os desafios éticos, sensações e percepções da pesquisadora envolvidos na condução da pesquisa etnográfica no terreiro. Descreve-se, ainda, o papel do Terreiro de São Sebastião como espaço de memória e resistência, além de suas articulações com a vida comunitária, revelando o potencial transformador deste espaço para os que nele transitam.

2.1. REENCONTRANDO O CAMPO

Nessa pesquisa nosso campo não é novo e nem inédito para esta pesquisadora, trata-se de um espaço já visitado, observado e reobservado em outro momento de formação, mas no esforço desta dissertação, agora alertada e com a vista treinada pelo olhar etnográfico,



entendemos que começamos a ver aquilo que estava a exposto e não capturado e identificado. Emprestamos as palavras de Mariza Peirano (2014, p. 383), os “métodos etnográficos”, na verdade, “não são métodos, mas formulações teórico-etnográficas” e, portanto, “etnografia não é método; toda etnografia é também teoria”.

Isso nos levaria a uma outra discussão teórica mais aprofundada sobre o que é ou deixa de ser etnografia, o que queremos, na verdade, é deixar registrado a direção que adotamos para tal pesquisa e com isso, essa noção de etnografia, além de lembrar que podemos fazer etnografia a qualquer momento desde que tenhamos um “olhar etnográfico”. Mas isso não é suficiente para explicar essa ciência justificado por eu não ser da área, o que também não justifica eu deixar de fazê-la, não só porque me propus a fazer desde o início, mas por me desafiar a fazer algo novo, assim como me propus estudar as religiões de matriz africana que também me eram “estranhas”. Não estamos nos propondo ser dublê de antropólogo, ou querendo fazer a melhor etnografia com todas as exigências da matéria, até porque ainda os meandros ainda me são estranhos e é preciso bastante experiência para incorporar este olhar, mas pensamos que demos alguns passos na sua experimentação a partir desta investigação. Na pesquisa interdisciplinar não se pode ser uma coisa ou outra, no máximo a gente parte de um lugar, mas é necessário explorar as nossas outras versões no campo da pesquisa, inclusive aquelas mais distantes, então como comunicóloga, neste trabalho fui epistemóloga, antropóloga, socióloga e sabe-se lá o que mais.

O campo propriamente dito é cheia de descobertas, sensações e inquietações. Para o pesquisador é o momento mais esperado, onde se espera a confirmação da hipóteses e a convalidação dos pressupostos e evidências encontradas nos livros, embora deva sempre estar o pesquisador sempre preparado para as refutações operadas pela realidade fenomênica. Ainda que conhecido, o mergulho de profundidade releva multiplas dimensões do desconhecido que se entendia conhecido, eis os primeiros momentos da desconstrução do pesquisador repleto de certezas quando encontra o objeto.

Tratamos de reencontro com o campo porque fisicamente já havia o presencial, vivido, cheirado e visto, já havia sentido os odores e sensações que este espaço proporcionou, mas confesso que tudo isto se renovou se transformando e me transformando, demonstrando que o que era-não era, o visto era não visto, eis aí o campo projetando sobre o pesquisador, assim como o pesquisador se projeta no campo.



Então, ao dizer que estava reencontrando o campo, estava referindo-me a um momento mais aprofundado, mais elaborado e talvez, mais maduro (ou não) de um determinado ponto de vista, ou pelo menos a partir de outro ponto de vista, já que o que se vê depende de onde e como se vê. Diferente naquele início no campo ainda na graduação, com o objetivo de uma mera descrição, sem entender de fato do que se trata uma etnografia, com dificuldades de compreensão teórica e sem conseguir enxergar a proporção do campo. Mesmo inexperiente e sem preparo, o Terrero da Mãe Bena naquele momento histórico me impactou, tanto é que saí de lá com um TCC, mas não propriamente saindo de lá espiritualmente. Esse lastro espiritual me mobilizou a compreender mais esse fenômeno social. Mais tarde, com o avanço da pesquisa, as leituras teóricas, o tempo de preparo, reflexão e planejamento só efeticamente fizeram sentido mais amplo quando do regresso ao campo, a experiência de campo me levaria novamente a uma compreensão teórico-prático. Este processo acontece quando já temos em mente a noção teórica sobre o que pretendemos, “isso porque, a partir do momento que nos sentimos preparados para a investigação empírica, o objeto, sobre o qual dirigimos o nosso olhar, já foi previamente alterado pelo próprio modo de visualizá-lo” (Oliveira, 2023, p. 23).

Embora eu diga que seja um momento mais elaborado, caio no equívoco paradoxal difícil de ser resolvido até aqui, pois na medida que expando meu acesso teórico e prático, mas sei que ainda preciso saber muito, entendendo que as capacidades etnográficas são alicerçadas e produzidas em um vai e vem entre o livro e o empírico, entre a universidade e a realidade estudada, circuito o qual entendemos nunca ser possível de ser completado, pois cada campo e cada realidade demandam novas dimensões de preparação e reelaboração do pesquisador. A etnografia é sempre assimétrica, elas são e não são necessárias no processo de desenvolvimento do fazer etnográfico.

A professora Luiza Flores certa vez disse a espera pesquisadora que se inicia uma pesquisa com abordagem etnográfica, é possível delimitar o começo, sem saber, ao certo o ciclo de conclusão. Para Mariza Peirano (2014), a “pesquisa de campo não tem momento certo para começar e acabar”. É por isso que esta fase se tornara um momento importante de amadurecimento no campo, e, portanto, um desafio a encarar.

Agora era hora de vivenciar junto a eles, mais uma vez o caminho do axé. Mas antes de narrar essa experiência, gostaria de pontuar uns pequenos episódios inusitados. Antes de voltar ao campo eu havia sonhado com um local similar a um terreiro. Era um lugar escuro de chão batido, quase vazio, sem ninguém, apenas alguns detalhes em vermelho e de repente me vi de



cabeça para baixo no centro daquele espaço. Entusiasmada naquele limiar entre a incorporação e o mundo terreno, eu dizia: “que legal, eu estou incorporando”. Eu ficava fascinada com aquilo que jamais me havia acontecido. Depois de sair do campo, outros sonhos me aconteceram. Era sempre um lugar escuro sem muitos objetos, mas nunca igual ao terreiro da zeladora. Dessa vez, com a presença da segunda filha de Mãe Bena e uma criança. Parecia uma criança indígena, nua no meio daquele espaço. Mas o que isso tem a ver com o campo? Ou ainda, o que o campo tem a dizer sobre esses sonhos? Eu também não sei, não entendo de interpretação de sonhos, mas resolvi trazer para ilustrar, registrar e talvez compreender mais tarde.

Agora sim, vamos a essa nova experiência de campo. Me desloquei de Manaus de volta para Parintins (369 km em linha reta da capital do estado), minha cidade natal, de barco, deitada em uma rede por 24 horas. Era mês de abril, após o meu exame de qualificação. Eu estava bem ansiosa para entrar em campo e para rever minha família que há muitos meses não a via, especialmente minha filha.

Passado aquele pequeno momento familiar, era momento de organizar todos os materiais de campo, reservar um cantinho da casa para os estudos e estabelecer o cronograma para ser cumprido a partir do dia seguinte. Ainda que fosse um projeto planejado com base em cronogramas, premeditado, com objeto de estudo delimitado, não poderíamos afirmar como se dariam “os fatos etnográficos” (Evans-Pritchard, 1950). Isso eu só saberia no campo, diariamente.

Era por volta das 14:00hs de um sábado (06.04.24), após sair de um programa de rádio local, fui até a casa de Mãe Bena, onde está localizado seu terreiro, o terreiro de São Sebastião. Chegando lá, uma filha de santo logo me atendeu com muito entusiasmo e mandou chamar Mãe Bena que estava ajeitando algumas coisas do lado de fora do terreiro. Enquanto eu a aguardava, busquei observar atentamente aquela filha de santo lavando as roupas das entidades do terreiro. No fundo da bacia grande de alumínio, os tecidos vermelhos e pretos se destacavam em meio à água e sabão em pó. A filha estava em pé diante de um “girau/jirau” - uma espécie de mesa de madeira usada como pia, comum na região - que sustentava a bacia de alumínio. De repente, olhei para o lado direito e lá estava um senhor sentado, aparentemente tranquilo, feliz com a vida ouvindo suas músicas que certamente marcaram sua época de juventude. Eu logo imaginei que pudesse ser o pai de Mãe Bena, mas nesse momento preferi poupar a indagação deixando para uma outra oportunidade. Então Mãe Bena se aproximou, nos cumprimentamos e fui logo explicando minha ida até lá para alinhar e confirmar a minha estada no campo etnográfico.



Embora ela soubesse da minha pesquisa, eu precisava me certificar de que até então não havia nenhum contratempo que pudesse comprometer a continuidade no campo (terreiro de São Sebastião). Mãe Bena, acompanhada de seu “guia” vermelho e preto, me dizia que precisaria viajar à Manaus no dia 16 de abril e que passaria 3 dias ausente de seu terreiro. Lembrava ainda que não poderia demorar na viagem porque precisava organizar a festa de Ogum (São Jorge) no dia 23 de abril. Algo me deixara muito surpresa ao mencionar que seu terreiro não funcionava sem sua presença, o que me causou curiosidade em saber o motivo, mas me contive para observar na ocasião de sua ausência. Mãe Bena estava bem atarefada naquela tarde. Suada, ela limpava o rosto e enrolava a manga da camisa, afinal, Parintins é um município de muito calor, ainda que em período de inverno.

Após a nossa conversa breve de meia hora, eu me retirava do local, mas enquanto eu caminhava em direção a minha motocicleta, aproveitei para olhar no interior do terreiro e lá estava um filho de santo limpando o chão. Com a vassoura empurrava as baganas de cigarros verdes claros, imediatamente lembrei-me que na noite anterior havia tido “toque” ou “batuque” naquela casa. Esta noite não consegui acompanhar, pois eu acabara de desembarcar em Parintins após 24 horas de viagem em transporte fluvial, sem dormir muito bem, eu só queria descansar para começar o dia seguinte bem-disposta.

Quando cheguei em minha motocicleta, aquele senhor, da sua cadeira me observava, contente ouvindo suas músicas e com sua carteira de cigarro e isqueiro ao lado. Nossos olhares se despiram naquele instante e segui meu trajeto, certa de que se tratava do pai de Mãe Bena.

Na manhã seguinte eu retornava à sua casa. Ela estava vestindo-se para sair com Patrícia, sua filha caçula. Me cumprimentou no pátio com um bom dia e saiu em seguida.

Seu filho mais velho, Francisley mais conhecido como Tiquinho, estava a trabalhar de mecânico em sua oficina improvisada nas dependências da residência de sua mãe. Ao lado, estava William, filho de santo que eu acabara de saber seu nome. Ele estava limpando e arrumando o espaço. Entrei, tirei as sandálias, pedi licença, lhe dei bom dia e perguntei seu nome, ele, com satisfação respondeu: - William! E continuou a limpeza. Certamente teria começado o serviço há algumas horas, estava a passar pano por todo o piso do terreiro, começando pela parte de trás onde ficava o banheiro, cômodo das roupas e acessórios das entidades e a sala de atendimento de Mãe Bena, depois seguiu para o salão onde acontecera as “giras”.



William não limpava aquele espaço sozinho, ele estava rodeado de guias naquele espaço sagrado, ao som de pontos cantados na caixa de som e o cheiro que exalava daquele desinfetante rosa composto de cravinho da Índia, patchuli, tudo feito ali mesmo para limpar a casa e deixar um aroma ainda mais agradável. William transbordava dedicação e afeto naquilo que estava fazendo. Ao finalizar essa parte interna, William seguia para outro cômodo da casa de Mãe Bena, dessa vez, para passar as “espadas”. No mesmo momento chegara as duas filhas carnais de Mãe Bena, a mais velha Eliane e a segunda, Eliziane, no horário de almoço. Eliane conversara comigo enquanto Eliziane entrara em sua residência no fundo do quintal de Mãe Bena. William seguia na missão de passar todas aquelas espadas formando uma coloração com mais de quinze espadas em cima da mesa do pátio da casa dela. Próximo da mesa onde eu estava sentada, estava também a filha de santo Lucendina, conhecida como *Loira* que agora trabalhara como ajudante doméstica na casa de Mãe Bena. Ali, na beira daquele jirau ela lavava as roupas do bebê, o novo integrante da família, filho de Patrícia, a filha caçula de Mãe Bena. Depois que William finalizou suas “obrigações” do terreiro, o convidei para sentar-se e conversar sobre sua vivência na Umbanda, ele prontamente aceitou com muito entusiasmo. Decerto, se sentiu muito à vontade para apresentar-se e contar sua experiência. Para início de conversa, pedi para que se apresentasse e em seguida, como ingressou no terreiro de Mãe Bena. Ele se chamava William Mendes Brandão, tinha 23 anos e foi ao terreiro de São Sebastião, pela primeira vez, em 19 de agosto de 2019, a convite da neta de Mãe Bena que estudara na Universidade Estadual do Amazonas -UEA. Ele contara que era festa de seu Zé Pilintra, na ocasião, se sentira atraído por aquele ambiente: “Achei interessante, achei curioso, gostei e comecei a me interessar sobre a religião”, disse.

Depois de sua primeira vez no terreiro, passou a frequentar algumas vezes para consultas com Mãe Bena, pois estava passando por alguns problemas, mas não entrou em detalhes. A frequência ao centro espírita foi-se reduzindo com o período pandêmico da covid-19. Há 3 anos passou a frequentar assiduamente, a contar de 2021. Dona Margarida, a *consultista* (entidade que atende) da casa, convidou William em um dos atendimentos, para participar das festas e giras que ocorriam no terreiro:

Olha, vai na gira no dia tal, vai ter festa no dia tal... Ela me convidava para vim e assim eu acabei me tornando um assistente, que é o cambono que a gente chama na umbanda né? (Entrevista com William em 17 abril de 2024).

Sentados ao redor da mesa, eufórico e contente, William relatava as primeiras palavras sobre como começou a frequentar o terreiro de São Sebastião. Conforme ia discorrendo, eu observava sua alegria em seu olhar, a dedicação em sua expressão facial exprimindo a satisfação em poder fazer parte daquele ambiente. Ainda cansado das atividades que acabara de realizar no terreiro, ofegante tentava falar de uma só vez o que eu estava a lhe perguntar.

Quanto a esse momento de *ouvir*, Cardoso de Oliveira (2023) diria que “tais explicações nativas só poderiam ser obtidas por meio da *entrevista*, portanto, de um ouvir todo especial”. Para além do *ouvir*, o *olhar* como ato cognitivo, também contribuía para uma experiência sensitiva daquele momento e de outros que eu só poderia vivenciar naquele ambiente etnográfico. Esse *ouvir* e *olhar* precisam andar sempre juntos para que possamos extrair dessa fusão a sensibilidade do observador. Eu diria que durante o *ouvir* e o *olhar*, antes do *escrever*, em muitos momentos do campo, o *sentir* é essencial para que consigamos obter tal descrição. Mais que isso, a compreensão do que se passa em nosso objeto de estudo a partir da interlocução de nossos sujeitos.

Era esse *sentir* que eu buscava durante as entrevistas gravadas, entre conversas informais, um caminhar, um olhar, entre diálogos e entre todos os momentos minuciosos vividos por eles naquele espaço. É que a religião e o campo nos permitem sentir para além das estruturas materiais, e isso às vezes foge do nosso controle enquanto pesquisador, e talvez esbarre no “ser afetado” - discussão para as próximas páginas.

William se dizia católico antes de conhecer a Umbanda, apesar de não se considerar um católico praticante. Agora, ele já estava na condição de cambono de Mãe Bena, escolhido por seu Zé Pulintra. Perguntei a ele como foi para começar a fazer parte do cordão, isto é, dos filhos de santo daquela casa, como médium de incorporação. Me relatou que participou de diversas festas do terreiro no período de 2021 como cambono e só no final do mesmo ano, após a gira de encerramento do ano, William começou a sentir alguns sinais da mediunidade:

[...] e aí eu estava sentindo aqueles sintomas de aproximação do guia, né? Aquele calafrio, aquele reboição no estômago, aquela tontura, aquela tremedeira. Então eu já havia sentido isso antes, quando eu era cambono. Quando foi nessa última gira, digamos que eu estava passando bem mal por causa dessas situações aí, de frio no estômago, de tontura, né? Então eu me sentei... a minha intenção na hora era de sentar, era de assistir a gira para ver se realmente iria passar esses sintomas, e aí foi quando o caboclo Pena Branca tomou minha cabeça (incorporou a entidade) e incorporou na



hora lá da gira e a partir daí eu comecei a fazer parte da corrente de médiuns da mãe de santo. (Entrevista com William em 17 abril de 2024).

O filho de santo que começara como um simples cliente que buscava bem-feitorias para sua situação de vida, agora apresentava sinais mediúnicos, ao passo que começara a aceitar isto como missão, conseqüentemente, passara a pertencer à corrente do terreiro de São Sebastião. A nossa conversa continuava. Perguntava a ele como enxergava a Umbanda antes de frequentar o terreiro, se manifestava algum preconceito. William começara a responder com uma contextualização local, a toada de boi bumbá, ritmo musical parintinense, mas sem mencionar o nome da toada. Disse que era uma toada do boi bumbá Caprichoso do ano de 2019, apresentada em uma das noites de festival deste ano. A letra falava sobre “encantaria, terreiro de Umbanda”. Aí, enfatiza, ainda que indiretamente, a importância da toada, a mensagem presente nela possibilitando o receptor refletir e reproduzir no contexto sociocultural, transcendendo os espaços físicos da arena. E foi essa reflexão que motivou o filho de santo a pesquisar mais sobre a religião Umbanda, aproveitando que já estava se inserindo no terreiro de Mãe Bena. Ele queria conhecer a umbanda de perto, na sua vivência, indo para o terreiro todos os dias, aprendendo com mãe Bena sobre os “segredos da religião”, sobre o preparo dos trabalhos e tudo o que a Umbanda podia lhe proporcionar a partir dali, da prática. Também buscou ler, estudar para que pudesse compreender sua história. Continuou dizendo que nunca promovera o preconceito, mas buscou conhecer, mais que isso, buscou fazer parte. Esse episódio fez lembrar-lhe de sua trajetória católica. Aos 14 anos foi batizado na igreja católica, fez catequese até a comunhão devido a família ser católica e frequentava às missas, esporadicamente. Ele não se considerava um católico atuante como agora se vê um umbandista praticante, externando sensação de bem-estar naquele novo ambiente: “Eu venho para cá, onde eu me sinto bem, assim como dentro da minha família, dentro da casa onde eu moro” (Entrevista com William em 17 abril de 2024). Esse relato me fez pensar pelo menos duas questões importantes. A primeira concerne nesse “processo sincrético” ou melhor, no processo de dessincretização como uma questão não apenas antagônica ou um fenômeno para ser discutido numa temporalidade passada, com discursos e olhares coloniais, mas numa perspectiva do *devoir*, tornar a ser a partir de ressignificação da existência daquele indivíduo ou daquele grupo.

O que estou querendo dizer é que existe o início de uma “relação de aliança” (Goldman, 2003), para além das trocas econômicas e sociais, incorporando aspectos simbólicos e espirituais entre as culturas em um determinado período da civilização, sem cessar as relações



que vão além de um mero “sincretismo religioso” de Bastide (1958), em que as futuras gerações, não necessariamente saberão o surgimento de tal cultura, mas farão parte desta com novas formas de integrar, não mais pela violência colonial, ainda que seja fruto desta, mas por entender que existe uma pluralidade religiosa e cultural à disposição de quem quiser que seja. A ideia é que não se tenha mais uma imposição, mas uma liberdade de escolha. Temos, portanto, um jovem católico de 23 anos que não conhecia a Umbanda, porém buscou conhecer sem aplicar os “pré-conceitos”, e que contemporaneamente fez o caminho inverso - ainda que saibamos que essa “fusão cultural” seja reflexo de uma colonização - de forma inconsciente, porém não deixa de ser, a meu ver, um fator proeminente de resistência sociocultural. Se antes, tinha-se uma religião dominante – o catolicismo- que impusera poder sobre outros grupos religiosos e não-religiosos, agora, tem-se o livre arbítrio para comungar de qualquer corrente religiosa. Um caminho inverso rumo a dessincretização (Consorte, 2000).

William me dissera que de sua parte não havia nenhum tipo de preconceito. E eu também queria saber se a relação dele com a nova religião impactaria na sua relação familiar. Surpreendentemente, ele se virou para mim dizendo que “não”, que seu pai, com quem morara, reagira normalmente, sem nenhum tipo de discriminação. Essa então é a segunda questão que me chamara a atenção: o não preconceito. Ora, dizer que não é preconceituoso já não seria o próprio ato de “preconceito”? Recorri, rapidamente ao que Lélia Gonzalez (2020) chamaria de “democracia racial” onde se tem a noção de “harmonia racial” no Brasil. Na verdade, ela nos alerta para o “o preconceito de não ter preconceito”, de dizer que não existe preconceito nas terras chamadas de Brasil.

Acrescentou que levava as “roupas do santo”, a bata, a espada⁷ para lavar e secar em casa. Sua avó materna foi a primeira pessoa a saber sobre sua “entrada” no terreiro. Foi com quem William se sentiu seguro para falar. Ela é uma mulher “entendedoras desse conhecimento, por ela ser do interior, ela sabe o que são essas coisas”, disse William. Ele estava destacando a experiência de uma pessoa que tinha contato, vivência com o mundo espiritual, que não duvidara das entidades extramundanas. Era alguém que poderia lhe aconselhar dentro de suas expectativas. A sua “vivência no interior” também nos remete a uma outra questão, ao universo amazônico. A cosmologia amazônica é algo peculiar que merece atenção e por isso é bom

⁷ A espada é um tecido de cetim em formato de toalha que o caboclo usa, podendo ser de qualquer cor de acordo com a entidade.

lembrar dessa presença indígena, cósmica, de encantarias, do povo sacaca. É aí que nos deparamos com o que Goldman (2006) chama de *afroindígena*, por entender que a crença, as práticas do homem amazônico encontram as práticas do homem negro para confrontar a violência colonial do homem branco. O termo "afroindígena", nesse sentido, não é estático, mas uma construção fluida que expressa as formas de articulação entre diferentes sistemas de pertencimento étnico, desafiando a rigidez das categorias impostas pela colonização e pelas estruturas raciais tradicionais Goldman (2017). Nesse sentido, o afroindígena, como descrito por Márcio Goldman, oferece uma estrutura teórica importante para analisar essas interações. Segundo Goldman (2021), o afroindígena não deve ser visto como uma mera mistura de culturas, mas como uma relação de articulação de diferenças, onde cada uma das tradições preserva suas especificidades, ao mesmo tempo em que dialogam e se transformam mutuamente.

A conversa com William parecia não ter fim. Eu realmente queria conhecer um pouco de sua história, já que tudo seria um absurdo para alguns minutos. Ele também estava empolgado em ter alguém para ouvi-lo já que sabia da importância da abordagem. Passou a me contar sobre que para fazer parte da religião exigia disposição para fazer bem-feito tudo que estivesse se propondo a fazer e isso geraria em outras pessoas, especialmente à mãe Bena, uma confiança. Conversar com outras pessoas, buscar entender o processo de vida de cada uma, a identidade de como cada um se vê, eram formas de exercer a religiosidade e como William acreditava fazer parte dessa religião.

[...] na minha opinião, você passa a ter uma coragem, você passa a ter uma liberdade a mais de chegar e falar para as pessoas sobre ser umbandista, sobre ser do terreiro de umbanda. (Entrevista com William em 17 abril de 2024).

Ele diria que só se aprendera o que é ser umbandista tendo a prática. É por isso que ele se dedicara tanto ao "santo". De fato, eu o via diariamente naquela casa, arrumando o terreiro, a casa de exu, fazendo mandados de mãe Bena, confeccionando guias, passando espadas, varrendo o pátio, cantando seus pontos enquanto exercia alguma atividade. Ele também tecia alguns comentários sobre seus irmãos do santo. Entendia que muitos médiuns, filhos de santo daquele centro, tinham seus compromissos, empregos, mas sempre que pudessem estar no terreiro para ajudar, estudar, meditar seria de grande valia para o seu desenvolvimento espiritual. "O tempo no terreiro é a busca de conhecimento, é a vivência", destacava ele com

magnitude. Ele falava abertamente de algo que fazia com muita dedicação e afeto, um tanto difícil de descrever em palavras, talvez só imaginando quando alguma coisa é tão especial para si e não consegue viver sem aquilo. O tom da voz, as mãos sem parar, as palavras pareciam deslizar como melodia da boca de William quando perguntado o que a Umbanda significava para ele:

[...] a umbanda entrou na minha vida para preencher essa lacuna, essa outra metade do meu eu. Porque antes só existia um eu, na metade de um Will e, hoje existe um eu completo, um eu que foi encontrado, um eu que se encontrou dentro do terreiro de Umbanda. Então a Umbanda é algo que me preenche. A umbanda é um compromisso que vem na frente de tudo, é um compromisso, é uma aliança, é algo que eu me comprometi. (Entrevista com William em 17 abril de 2024).

William continuou a discorrer sobre o significado da Umbanda em sua vida, foi aí eu que observei que o pesquisador tem uma limitação de sensibilidade por mais que ele ative os modos cognitivos, isso porque o pesquisador não pertence àquele grupo, ainda que ele seja observador participante. Existe uma barreira entre o pesquisador e o sujeito daquele grupo. É algo que foge ao nosso controle e só temos que respeitar o momento de cada processo. É que a pesquisa vai se fazendo a medida como vamos abordando determinados pontos. Ela simplesmente vai se produzindo. Porém ela não vai se produzindo de qualquer jeito porque as exigências também aparecem, pois são questões que só o campo é capaz de nos mostrar.

Vamos a outra experiência de uma das sessões de batuque. Estava eu sentada em um dos pontos do salão dentro do terreiro. De lá eu acompanhara os movimentos e todo o ritual. Depois da abertura da gira, os caboclos incorporaram em seus “aparelhos” ou “cavalos” e um deles sentou-se ao meu lado direito, com roupas brancas, chapéu tecido de palha e sua “espumosa” [cerveja] na cuia segura pelas duas mãos. Eu estava concentrada em outros detalhes quando de repente pôs-se a falar comigo: “Você não é médium de incorporação, você é médium de intuição”, disse aquela voz desconhecida. Confesso que assustei um pouco, mas logo me virei para convalidar o diálogo. Era seu Pena Branca. Perguntei-lhe de onde viria. Com seus olhos tremendo me respondera que vinha de uma cidade encantada, lá do Juremá, onde ficam os encantados. Nomeou seu Boto, dona Onça Braba, seu Norato, dona Janaina (entidades encantadas). Disse ainda que quem faz a ponte entre os dois mundos (terrestre e o encantado) é dona Jurema. Perguntei ainda onde ficavam os espíritos dos “aparelhos” (médiuns) enquanto



estavam incorporados⁸, respondeu que tem coisas nesse mundo que não podem falar ou que são complexas ao nosso entendimento humano, além de serem proibidos pela hierarquia espiritual. Só poderiam falar determinadas coisas com autorização de outras entidades. Então percebi que não poderia ir adiante nas perguntas, fiquei a observar. De fato, falar de mediunidade, espiritualidade é um tanto complexo, exige muitas buscas, algumas, talvez nem sejam respondidas, humanamente. Durante o processo de incorporação, “o médium não tem consciência da mensagem que está sendo transmitida por intermédio de seu próprio aparelho fonador”. Após sair do transe, “o médium não lembra de nada da mensagem, isto não significa que ele não saiba o que está acontecendo com o seu corpo” (Brito, 2017, p. 184). Mas isso não quer dizer que o modo de incorporação é igualmente para todos. Os médiuns podem receber seus guias de modo particular, específico a cada um.

Eu estava, portanto em um diálogo com uma entidade, pertencente a outro mundo que me era e é desconhecido. Temos agora uma participação maior no campo no que tange um encontro com uma entidade espiritual, ao mesmo tempo, eu não rompi essa estrutura mundana, não fui a outro espaço espiritual. Logo, não tenho uma participação integral, mas tenho uma participação parcial com o modo observador ativado. Isso significa, mais uma vez, que existe uma limitação entre o pesquisador e o sujeito da pesquisa, que demanda maturidade e postura no ato de capturar as informações no campo.

2.2. PAI DANIEL: O PRIMEIRO BABALORIXÁ DE PARINTINS

Já era dia 15 de abril de 2024 e eu precisava de outras informações que complementassem a minha pesquisa. Lembrei que essas informações eu só encontraria com a família de Pai Daniel, o primeiro babalorixá da cidade de Parintins. Era assim que ele era chamado. Fui pela manhã em busca do endereço dele. Fazia muitos anos que eu havia visitado este centro espírita, eu ainda era adolescente e ele era vivo. Eu não conhecia absolutamente nada de Umbanda, somente as informações estereotipadas que começavam a formar em mim uma impressão equivocada sobre a religião. Eu estava lá com medo, pouco me recordo da

⁸ O médium inconsciente é o mais raro, pois seu corpo astral se afasta do corpo físico e a aproximação do espírito é tão grande que a irradiação da volição deste último quase anula a do primeiro. Seria esta modalidade a que mais propriamente se aproximaria da ideia de incorporação (Brito, 2017, p. 184).



fisionomia de Pai Daniel. Tudo que eu me recordo é que ele estava em uma cadeira de rodas e de óculos escuros.

Enquanto eu procurava pelo endereço, essas cenas rodavam em minha mente e saí a perguntar de casa em casa. Eu sabia que estava na rua certa, mas não conseguia identificar imediatamente a antiga casa dele. Após perguntar em umas quatro casas, na quinta, alguém me direcionou apontando para a sua esquerda, num muro inacabado de portão verde envelhecido. Subi em minha motocicleta, fui até o portão indicado e buzinei, veio uma moça me atender, a cumprimentei e me identifiquei. Ela então foi chamar a viúva de Pai Daniel que estava dentro da residência. Fiquei do lado de fora aguardando e contente por ter encontrado o endereço. Olhei pelos vãos do portão aqueles pés caminhando em minha direção, era Dona Maria Dinete que não demorou muito para atender-me. Nos cumprimentamos e expliquei do que se tratava. Ela muito solícita pediu para que eu retornasse à tarde quando seu filho estivera em casa após o trabalho, pois ele saberia dar mais detalhes ao que eu buscava. Conversamos por alguns minutos sobre umas dúvidas prévias que acabara de me assolar e depois, muito grata por ter me recebido, me despedi, retornei para casa e fui adiantar algumas questões da pesquisa de campo. Às 16:00 hs eu precisava estar lá de volta, eu estava contando as horas para que este momento chegasse. A ansiedade tomara conta de mim fazendo eu chegar minutos antes. Bati no portão, dona Maria Dinete foi me atender com sorriso no rosto, já estavam postos a me esperar. Caminhei até o fundo do quintal onde estavam as três cadeiras nos esperando, trocamos algumas informações enquanto eu preparava os equipamentos de gravação e pedia-lhes para assinarem o termo de autorização de imagens. Organizei a posição de Daniel Filho, sentei e comecei a entrevista. Ele parecia bem tranquilo e contente em poder falar de seu pai.

Pedi que ele se apresentasse e discorresse sobre as lembranças de seu pai. Ele então disse que se chamava Daniel Adelino de Souza Brito Filho⁹, 38 anos, um dos 10 filhos de Pai Daniel, o único filho homem a morar em Parintins. Assim como seu pai, Daniel Filho também era parintinense. Começou a relatar que o pai herdara os dons de sua bisavó [bisavó de Daniel Filho], pois ela puxava *desmentidura*¹⁰, benzia [pode ser entendida como reza] e fazia outros

⁹ Entrevista completa no YouTube. Link: https://www.youtube.com/watch?v=J1g_1YFpuJo&t=1194s.

¹⁰ A reza a prática de pegar desmentidura se mostraram mais comum que a realização de partos na própria comunidade. Os moradores locais fazem uma certa distinção entre rezar e pegar desmentidura, assim, a reza remete aos dizeres e orações, alguns passados de geração a geração, enquanto pegar desmentidura está relacionado ao conhecimento sobre anatomia humana, em especial dos nervos e ossos. A desmentidura acontece num baque, pegar peso de mal jeito, num tropeção, entre outros [...] (Nobre, 2009, p. 13).



atendimentos utilizando ervas medicinais, mas que ele não demonstrava os sinais mediúnicos durante a infância. Após a separação dos pais, Pai Daniel foi morar em Manaus com sua mãe. Foi na faixa etária de 12 a 13 anos que ele começou demonstrar os primeiros sinais da mediunidade com desmaios na escola. Caiu diversas vezes ao ponto de se machucar, principalmente a cabeça. No mesmo período, na escola, um colega suspeitou do que se tratava e lhe ofereceu ajuda, dizendo que o seu pai entendia “disso” [sinais mediúnicos] e que poderia ajudá-lo, se lhe desse o consentimento. Tratava-se de seu João de Castro. Segundo Daniel Filho, João de Castro era é um dos pais de Santos que fundou o bairro de São Jorge, em Manaus. Foi com ele que começou o desenvolvimento espiritual e os caminhos da Umbanda. Daniel Filho narra as mudanças da mediunidade de seu pai antes de retornar à Parintins. Estudou, buscou conhecer e desenvolver o que fora necessário naquele período, mesmo período em que sua mãe [mãe de Pai Daniel] veio a falecer em Manaus. Desde então passou a ser adotado por João de Castro onde ficou conhecido em Manaus como Daniel de Castro, ao invés de Daniel Brito, como veio a ser chamado posteriormente. Foi através de João de Castro que conseguiu seus primeiros trabalhos dentro da Umbanda e, mais tarde, retornaria para sua cidade natal aos 24 anos, aproximadamente. Daniel Filho afirmara que Pai Daniel não gostaria de ter voltado para Parintins, pois queria continuar em Manaus. Inesperadamente, no meio da entrevista, Daniel Filho diz: “Isso eu já estou cortando uma boa parte da história dele na questão da mediunidade antes dele vir para cá”, soltando um riso descontraído. Continuou dizendo que se pai andara por Itacoatiara, Roraima e outras cidades, além de ter tido outro terreiro em Roraima antes de retornar à Parintins. De acordo com o deslocamento de Pai Daniel, sua mediunidade ia se alterando também:

Por exemplo, alguns guias que incorporavam nele, eles se modificavam de acordo com o local que residia, tanto é que ele contou relatos [Pai Daniel], e eu achei incrível sobre uma questão que aconteceu próximo de Itacoatiara, que ele ainda era muito novo, não sei muito bem dizer, mas ele era muito jovem ainda quando estava Itacoatiara, onde ele tinha uma borracharia lá. Aconteceu que ele incorporou um defunto [egum] e, nesse caso aí, para ele foi muito fantástico, porque era alguém que tinha desaparecido no meio das águas, tipo um pescador, e aí ninguém sabia o que tinha acontecido com ele [com o pescador]. Foi feito tipo uma novena e meu pai incorporado com rapaz que morreu. Foi embora nessa novena, lá na residência onde o rapaz morava. Ninguém tinha relatado de nada do que tinha acontecido com esse rapaz. Nessa novena, meu pai chegou lá e desincorporou. Que depois incorporaria novamente o tal rapaz para

mostrar onde e o que que tinha acontecido com ele (na hora do naufrágio). E aí quando foi mais tarde, o cidadão veio (baixou na cabeça de Pai Daniel). Foi o único relato de incorporação do papai deu de defunto [egum]. (Entrevista com Daniel Filho, 15 de abril de 2024).

Essa história narrada por Daniel Filho realmente chamara atenção. Em sua fala, destacara o termo “defundo” que corresponde ao termo Egum, espírito de uma pessoa falecida, podendo ter ou não energias negativas, com origem iorubá. Segundo ele, foi a primeira vez que seu pai incorporou um Egum coma finalidade de informar familiares e conhecidos do que havia acontecido durante o seu desaparecimento no rio. Esse foi um dos episódios que marcara a sua trajetória na mediunidade. Viajando por outros lugares, ele percebia que a elevação de irradiação mudava, isto é, a entidade pode ser entendida como um espírito mais velho e maior é a força de trabalho:

[...] quando ele foi para pra Roraima, ele relatou, que a mediunidade dele era modificada através do local e ele só percebeu isso durante as andanças dele, que mudaram os guias, a forma de corporação dos guias, tinha guias que na casa do pai dele incorporavam de um jeito, mais forte, mais rejuvenescido e em outros locais, mais longe, ele já apareceu mais velho, mais sábio porque é uma potência, vamos dizer, menor ou até maior. Porque na Umbanda é o contrário. Quanto maior a elevação, ele se torna mais velho, vamos dizer assim, mas ele tem uma maior força de trabalho. Isso é interessante porque a gente vai pela escala... de jovens, no caso do guia aos com maior sabedoria que são os de categoria dos pretos velhos. (Entrevista com Daniel Filho, 15 de abril de 2024).

Esse é um ponto da narrativa que merece uma atenção especial. Estamos a falar de irradiação, elevação e vibração espiritual. Brito (2017) alerta para uma sintonia estabelecida durante o desenvolvimento mediúnico, onde tanto o espírito quanto o médium ajustam-se às vibrações dos corpos um do outro, consolidando um vínculo fluídico essencial para o processo de comunicação. Esse vínculo, que se forma gradualmente com a educação da mediunidade, envolve, principalmente, o aprendizado da concentração pelo médium e a elevação de sua frequência vibratória, buscando a junção, por assim dizer, com seu guia espiritual, semelhante a dois emissores e receptores sintonizados na mesma estação de rádio, por exemplo. Isso justificaria, de modo consciente, as alterações de entidades descritas por Daniel Filho.

A conversa continuava. Dizia que seu pai nunca soube, exatamente o porquê de ir parar em Parintins. Seu objetivo era ficar pelo menos 3 meses, mas acabou ficando a vida inteira.



Ainda segundo o filho, Pai Daniel iria apresentar-se, em Parintins, como técnico judiciário e acabou ficando até se aposentar como oficial de justiça. Foi então que fundou seu terreiro denominado São Cosme e Damião, em 1983. Dona Dinete (viúva de Pai Daniel), dissera que o nome escolhido para o terreiro era devido ao imenso carinho que sentia por crianças e que a partir de então fez a promessa de realizar a festa para essas crianças enquanto ele vivesse. Começou a desenvolver seus trabalhos no município, ao passo que sofreu embates com a Igreja Católica por ser a religião predominante. Ele exercia uma forte influência, na época, por exercer esse cargo federal, porém dizia não ter a finalidade de viver da Umbanda para custear sua vida, mas para desenvolver a Umbanda porque fazia parte de sua religião. Seu intuito era ajudar as pessoas, não queria que acontecesse com as pessoas a mesma situação que aconteceu com ele, no que diz respeito as pessoas não terem onde buscar ajuda, no desenvolvimento da mediunidade, pois ele entendia que o preconceito era o principal pivô nessa falta de assistência.

O filho relatara que seu pai começou com atendimentos de mesa e depois foi desenvolvendo atendimentos para ajudar outras pessoas médiuns que buscavam, em alguns casos, ajuda médica, já que não tinham a quem recorrer. Em seus atendimentos, o guia de cabeça, seu Raimundo, dizia aos clientes se determinados problemas competia ao mundo espiritual ou ao conhecimento da biomedicina. Em meio a conversa, Daniel filho sempre frisava que o maior intuito do pai era ajudar as pessoas. E quando chegou em Parintins, colocou em prática tudo o que havia aprendido sobre Umbanda, além de querer regularizar o seu centro por meio de CNPJ. Ele estava autorizado pela Federação Brasileira de Umbanda e queria que tudo estivesse conforme as normas legais. Logo, ninguém poderia pará-lo, pois conhecia seus direitos. Além disso, Pai Daniel passou a ser representante da Federação Umbandista e Ritos Afro-Brasileiros no Estado do Amazonas (FURABE/AM) na cidade de Parintins. O embate religioso estava na ideia de “fundação de um centro espírita”, de um terreiro na cidade que parecia tão estranho à época. A ideia já evocava um sentido negativo, estereotipado, preconceituoso, longe do que se pregava em uma cidade católica fervorosa.

Entre o período de 1983 a 2014 (ano de falecimento), Pai Daniel ajudou a desenvolver inúmeros médiuns que atuam até hoje, entre eles a Mãe Bena de Oxóssi. Outros começaram a desenvolver e foram para outros centros espíritas locais ou outros municípios ou deixaram de seguir. Daniel Filho reiterava que o desenvolvimento de cada médium dependia muito da dedicação de cada um. “O guia e o pai de santo são auxiliares, mas os médiuns são os verdadeiros responsáveis pelo bom desenvolvimento espiritual. Meu pai esteve presente, em



algum momento, da vida desses pais e mães de santo, porém não deixou substituto em seu terreiro”, afirmou o filho. Pai Daniel não deixara substituto porque sabia do grau de responsabilidade que era assumir um terreiro e por isso decidiu levar consigo “o seu terreiro”. Mas a verdade, ficaria um pedaço dele em cada médium que havia convivido e desenvolvido com a mediunidade, principalmente em quem continuou o legado até os dias de hoje.

Perguntado sobre a fundação do terreiro Cosme e Damião, disse que foi o caboclo Roxo, mas quem tomava conta da casa era seu Zé Raimundo, ele também trabalhava na cura de muitas pessoas que lhe procuravam. Sempre que havia problemas mais sérios no terreiro, seu Roxo era quem tomava as rédeas da casa. Foi seu Raimundo também quem deu as ordens de como seria os procedimentos de desfecho do terreiro após o falecimento de pai Daniel. Todos os objetos do terreiro precisariam ser jogados nos rios seguido de um pequeno ritual de despedida. Ninguém poderia ficar com qualquer imagem ou objeto do terreiro.

Pai Daniel nasceu em 19 de fevereiro de 1959, passou por vários bairros da cidade como 31 de Março, Carvalho Leal, João Novo com seu terreiro, até se estabelecerem no bairro São Vicente onde foi fundado o Centro Espirita Cosme e Damião, atual moradia da família. Segundo dona Maria Dinete¹¹, a primeira festa promovida por Pai Daniel foi em 27 de setembro de 1983 no bairro 31 de Março (Parintins) e assim foi fazendo de acordo com sua moradia. Aos 45 anos adoeceu de Apendicite fazendo pensar em desistir da missão, mas o seu guia de cabeça (caboclo Roxo) não permitiu. Em 2004 sofreu hemorragia nos olhos e ficou com sérias dificuldades para enxergar. Alguns anos depois teve que se submeter a amputação de um dos membros inferiores por conta do avanço da Diabetes. De dezembro de 2013 a agosto de 2014 ele sofreu com a doença Renal Crônica - problema progressivo onde os rins perdem sua capacidade de funcionar ao longo do tempo- em que foi a óbito em 9 de agosto de 2014, aos 55 anos.

Ao final da entrevista gravada, o sol se guardara, a noite surgira e continuávamos conversando livremente. As histórias da vivência com seu pai pareciam não ter fim, poderíamos passar o resto da noite falando sobre a vida de Pai Daniel. Eu realmente estava encantada com tudo que eu ouvira naquela tarde e queria continuar ouvindo. Mãe e filho lembravam tudo com muito amor e saudade, era fascinante. As horas passaram depressa e eu realmente precisava ir embora, então remarquei para voltar no dia seguinte no mesmo horário, para ouvir

¹¹ Entrevista cedida em 15 de abril de 2014. Material completo no Youtube no link: https://youtu.be/iLbkmjhr1UA?si=QSVeeuHCpRkrY_cz.



mais histórias e conhecer as fotografias de Pai Daniel junto ao seu terreiro Cosme e Damião. Eu estava me retirando do local e durante o trajeto, eu relembrava aquelas falas, automaticamente, organizava o texto em minha mente. Saí de lá com muita vontade de retornar no dia seguinte.

Na manhã do dia seguinte, antes de voltar na casa de Pai Daniel, fui até a casa de Mãe Bena. Ela já não se encontrava lá, fiquei aguardando-a. Mãe Bena voltou de seu curso, pegou o rodo para empurrar o excesso da água do seu pátio, depois entrou em sua casa, resolveu algumas coisas, saiu da casa, sentou-se, pegou sua máquina de costura para fazer uma peça de roupa ao seu novo neto. Aproveitei para dizer que eu havia ido até a residência do finado Pai Daniel para coletar algumas informações com a família. Mostrei as fotos de Mãe Bena a ela que foram cedidas pelo filho de Pai Daniel, ela esbanjou interesse e alegria em vê-las, acrescentou dizendo que precisaria das fotos para ceder ao museu que em breve inauguraria na cidade de Parintins, pois não as possuía. Comecei a avaliar este episódio como algo positivo, ainda que fosse um acontecimento pequeno, simples, mas se tornara um peso fortalecedor para continuar a pesquisa. Isso se tornou um gancho para falarmos mais sobre aquela época. Estávamos todos almoçando, eu, filha Loira de frente comigo, filho William à minha esquerda, mãe Bena ao lado da filha Loira, filho Lucas à minha direita, neta de Mãe Bena à direita de filho Lucas e filha carnal de Mãe Bena ao lado da sobrinha. Mãe Bena recordava das pessoas presentes naquelas fotografias, lembrava ainda que se tratava do ano de 1993 quando seus filhos ainda estavam pequenos, falava do convívio entre os irmãos de santo e a relação com o Pai Daniel. Algumas questões não eram tão adequadas para trazer nesta pesquisa, por isso evitei registrar.

Passado este momento, retornei à casa de Pai Daniel onde tive acesso às suas primeiras fotografias. Filho e mãe abriram o arquivo pessoal de pai Daniel onde até o momento, nenhum pesquisador tivera acesso integral de modo a registrar em fotografias e/ou vídeos. Os registros eram de quando Pai Daniel iniciou os trabalhos na Umbanda, dos seus primeiros terreiros, festejos e primeiros filhos de santo desenvolvido por ele. Fiquei muito feliz em conseguir acessar materiais históricos que muitos outros pesquisadores haviam tentado, mas não obtiveram êxito. Mais que materiais históricos, simbolizam o avanço para a pesquisa acadêmica e para a família, são memórias afetivas.

Visando a relevância da investigação dessa pesquisa, foi acordado por meio de termo de autorização dos entrevistados, a publicação fragmentada dessas entrevistas na plataforma

digital – YouTube – como parte auxiliar dessa dissertação. Optou-se em publicar o material audiovisual no formato bruto, isto é, sem a manipulação de edição, com a finalidade de mostrar o processo de apuração das informações, sem seguir muitos padrões estéticos, mas aproximando os entrevistados dos telespectadores e a própria abordagem pelo pesquisador/entrevistador. Algumas fotografias foram utilizadas no corpo desta dissertação, como veremos a seguir. As demais foram publicadas em formato de vídeo no YouTube¹².

O fato de conseguir acesso a essas fotografias inéditas para cunho de pesquisa acadêmica, me fez pensar ainda mais sobre a tamanha relevância da pesquisa.

Na imagem a seguir, Pai Daniel recebe a “feitura” dele como Pai de santo em 29 de setembro de 1978, aos 19 anos de idade, no Terreiro Cabana Preto Velho de Pai João de Castro no bairro São Jorge, zona oeste de Manaus, pelas mãos do sacerdote da casa. O nome do sacerdote não foi identificado pela família.

Foto 1: Feitura de Pai Daniel como Pai de Santo em 1978.



Fonte: do arquivo pessoal de Daniel Filho

Na outra imagem abaixo, seu Roxo está incorporado em Pai Daniel em determinado festejo não identificado pela família, porém no mesmo endereço citado acima. A calça enrolada

¹² Primeiras fotografias de Pai Daniel. Link: <https://youtu.be/lqMnXU5c5QE?si=2JneYtAUjEcX7> e <https://youtu.be/o2qrhda3Zrg?si=C-ObtNvUdOKqLg3Z>

nas pernas, guias e espada roxa na cintura, cuia em sua mão direita e a esquerda na cintura, caracterizavam a presença deste caboclo da linha de Oxóssi. Com sua boca aberta, parecia estar cantando algum ponto e era assistido por algumas pessoas, entre elas, crianças.

Foto 2: Seu Roxo incorporado em Pai Daniel.



Fonte: Arquivo familiar cedido para esta pesquisa em 16 de abril de 2024.

Em 2024, Pai Daniel completou 10 anos de falecido. A família prestou homenagem em 27 de setembro de 2024 em alusão a data que ele festejava São Cosme e Damião em seu terreiro. Além da união da família, muitas doações de brinquedos, doces, foram feitas por amigos e simpatizantes da religião.

Eu não consegui presenciar este momento, pois eu não estava na cidade, mas recebi convite e as informações cedidas por Daniel Filho, discorrendo sobre a realização da homenagem. As fotos e vídeos enviadas por ele, mostravam um número significativo de crianças brincando e festejando. Ao redor da mesa farta de doces, as crianças se posicionavam para assistir outras duas crianças cortando o bolo. Além de crianças, muitos adultos, médiuns e não médiuns, iniciados ou não neste terreiro, compareceram para entoar os pontos, bater tambor e remorar as lembranças deixadas por Pai Daniel. Muitos tiveram contato direto com o

pai de santo, outros só ouviram suas histórias após o falecimento. As crianças puderam ver o rosto de Pai Daniel estampado nas camisas confeccionadas pela família.

2.3. DESCREVENDO O TERREIRO DE SÃO SEBASTIÃO

O Terreiro São Sebastião foi fundado na década de 80, entre os anos 1987 e 1989, no Beco Raimundo Luiz de Menezes, popularmente conhecido como Beco do Sapo, no município de Parintins. A fundação aconteceu por meio do guia de cabeça, Pena Verde, índio guerreiro das matas. É ele quem determina o que ela deve ou não fazer dentro do terreiro, suas obrigações e todas as atividades ligados ‘ao santo’ (Silva, 2019, p. 27). Entretanto, na época, para concretizar a fundação de um terreiro era necessário pedir autorização também ao bispo, autoridade religiosa. Mãe Bena¹³ iniciou seus trabalhos aos 18 anos e foi vice-presidente da União de Tendas de Umbanda e Candomblé do Brasil/Sucursal Parintins na gestão em que Pai Daniel era o presidente. Com o auxílio de pai Daniel, Mãe Bena realizou as primeiras festas, principalmente a de Cosme e Damião, assim como a de São Sebastião.

Foto 3: Terreiro de São Sebastião no Beco Raimundo Luiz de Menezes.



Fonte: Arquivo pessoal de Mãe Bena

¹³ Entrevista completa disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=msoskQ-Qamc> .



Na fotografia acima, cedida em 2021 pela zeladora, Mãe Bena aparece ainda jovem vestida de vermelho, no primeiro terreiro situado no Beco Luiz de Menezes, na década de 90. Ao seu lado, está o quarto filho, Francisley, com aproximadamente 9 anos. O terreiro tinha uma estrutura muito simples, porém bem-organizada com o congá central repleto de imagens católicas e umbandistas. Uma toalha verde cobria outra toalha branca com o nome do anfitrião do terreiro naquela mesa de congá. Guias e terços debruçados sobre o congá de Oxóssi. Atrás, na parede, mais dois quadros católicos com imagens de São Jorge e São Sebastião. O teto era tomado por bandeirolas que formavam um forro colorido, similar ao que se tem no atual terreiro. Na parede lateral, é possível observar parte das prateleiras com objetos como taças, peças em barro, velas e outros que não são possíveis de identificar imediatamente.

Ela passou aproximadamente 20 anos neste endereço central e saiu depois de algumas perseguições religiosas indo para o bairro de Palmares, em 2008. Este bairro também fica um pouco mais afastado do centro da cidade, sobretudo neste período em que muitos bairros se desenvolviam. No mesmo ano mudou-se para o bairro Jacareacanga, atual Terreiro de São Sebastião. Mãe Bena relatara alguns motivos que levaram a sua saída do bairro central. Segundo ela, alguns vizinhos evangélicos sabiam do seu seguimento à Umbanda e por isso realizavam cultos em frente à sua residência com o intuito de “tirar o demônio” lá de dentro, algo que caracterizaria a intolerância religiosa¹⁴, ao passo que evidenciamos também a prática de resistência sociocultural. Ela resistiu por muitos anos e só saiu quando realmente quis, ainda que fosse perseguida. Disse ainda que nunca ninguém chegou a invadir o seu terreiro, mas sentia que causava incomodo na vizinhança e ainda ouvira de um dos vizinhos, após a sua saída, que alguém havia feito “macumba” para que ela saísse deste bairro. Então, ironicamente ela respondeu que daria parabéns a este “macumbeiro” por ter conseguido este feito.

Esse mesmo processo de deslocamento territorial não diz respeito somente à mudança geográfica, mas ao processo de *desterritorialização e reterritorialização*, conceitos esses abordados no terceiro capítulo desta dissertação. Há 16 anos mãe Bena mudou-se para rua Pecuarista Osmar Faria, bairro Jacareacanga, número 331, área subalterna do município de Parintins-Amazonas, zona oeste. A Universidade Federal do Amazonas (UFAM) tornou-se um ponto de referência quando alguém buscara pelo terreiro de São Sebastião. Ela conta que foi a

¹⁴ A intolerância religiosa também é considerada crime previsto no Código Penal Brasileiro, como consta no Art. 208: “escarnecer de alguém publicamente, por motivo de crença ou função religiosa; impedir ou perturbar cerimônia ou prática de culto religioso; vilipendiar publicamente ato ou objeto de culto religioso” (BRASIL, 1940).



primeira moradora dessa localidade. O bairro não possuía infraestrutura básica, foi necessário Mãe Bena e seu esposo custearem com a abertura da rua até a sua residência, além da ligação elétrica e a encanação hidráulica. Era de fato um lugar deserto e de difícil acesso. Atualmente, ainda é possível notar a dificuldade de acesso, pois não existe asfaltamento e nenhuma sinalização indicando qualquer terreiro de Umbanda. Mas é só se aproximar do terreno da mãe de santo que logo percebemos uma outra energia espiritual. Trata-se de um local próximo às matas onde também há um lago, emanando energias naturais para este terreiro. Ainda que esse não seja o motivo principal pelo qual levou o deslocamento de Mãe Bena para este local, é bom que seja notado a ambiência natural que conecta ainda mais este mundo terreno para o mundo espiritual já que o anfitrião do terreiro é Oxóssi.

Mesmo com as inúmeras dificuldades, a zeladora continuou os trabalhos com o apoio dos filhos carnis e de santo, do esposo e os amigos próximos. As obrigações eram feitas de acordo com as demandas das entidades e solicitação de clientes.

Com o passar dos anos, mãe Bena foi resistindo aos ataques verbais de pessoas vinculadas a determinados segmentos sociais da sociedade parintinense, os quais não conseguimos individualizar com clareza neste momento, e assim foi se posicionando enquanto líder espiritual. Manteve sua postura, fez seus trabalhos e continuou a vida no santo. Se tornou uma das principais mães de santo de Parintins. Em decorrência de sua trajetória e militância foi homenageada pela Assembleia Legislativa do Amazonas (ALEAM) em 2019. Também tem participação significativa no festival de Parintins, especialmente no boi Garantido e outros eventos sociais.

Mais recente, em 2021 sua mãe veio a óbito em decorrência de morte natural, aos 98 anos. No mesmo ano, época de pandemia da covid-19, perdeu também seu esposo. Foi aí que a zeladora pensou em desistir por uma questão de fragilidade emocional em decorrência de grandes perdas familiares. Com o apoio dos filhos, dos guias e amigos, Mãe Bena se reergueu, abraçou a caminhada, voltou aos atendimentos e à realização dos festejos.

Agora eu estava ali, presente em outro momento do terreiro, debaixo daquele barracão, extensão do terreiro, coberto por telhas desgastadas, sustentado por toras de madeira de cor verde, que também servia de oficina mecânica para Francisley (quarto filho de Mãe Bena), lavanderia, estacionamento e sala de refeições da família. Nesse mesmo espaço ficava o jogo de mesa e era de lá que eu assistia os movimentos dos sujeitos realizando suas atividades. Neste dia, caía uma chuva, lentamente. Esse era o lugar que geralmente eu ficava assim que chegava



na residência. As observações partiam dali, e aos poucos se deslocavam para outros lugares, para com e outros diversos sujeitos. Já era horário de almoço, Mãe Bena acabara de chegar e nos convidou para se juntar a mesa e almoçar. Durante o almoço, conversamos sobre vários assuntos, inclusive sobre o meu processo de pesquisa e em seguida esclareci as dúvidas. Ao final do almoço, todos se levantaram, seguiram suas atividades e eu seguia observando, um tanto receosa. Aproveitando aquele silêncio, era possível ouvir o canto dos pássaros, o vento de uma tarde que prometia chuva, ouvia também as vozes das crianças da vizinhança brincando no quintal cercado de estacas. Como se fosse algo planejado, eu estava sentada em uma cadeira de madeira ao centro daquele barracão com suas pernas mancadas perfuradas por pregos e grampos ao longo de inúmeras festas realizadas, olhando num ângulo de 360° para mapear aquele território. Era uma casa grande, parte construída em alvenaria, parte em madeira, com quatro quartos do lado esquerdo de quem entra na casa. Não temos imagens desses cômodos da casa, somente da parte externa e do que se refere ao terreiro. Uma casa dividida com uma sala, um banheiro e uma cozinha à direita. A entrada de sua casa não apresentava quase nenhuma segurança física, com suas janelas e portas de madeira. As paredes de madeira rosa seguravam o rosto do falecido esposo (Vanderley) de Mãe Bena e tantos outros objetos como quadros de santos. Neste mesmo cômodo, mãe Bena utilizava para fazer suas costuras, passar roupas e deixar outros objetos. No pátio, uma faixa grande escrito “Terreiro São Sebastião”, caracterizando o espaço. Ali, naquele mesmo espaço estava o jogo de mesa que reunia a família em muitos momentos, sobretudo na hora das refeições. Chão de cimento, bebedouro com água para quem chegasse e a simplicidade que acolhia a todos.

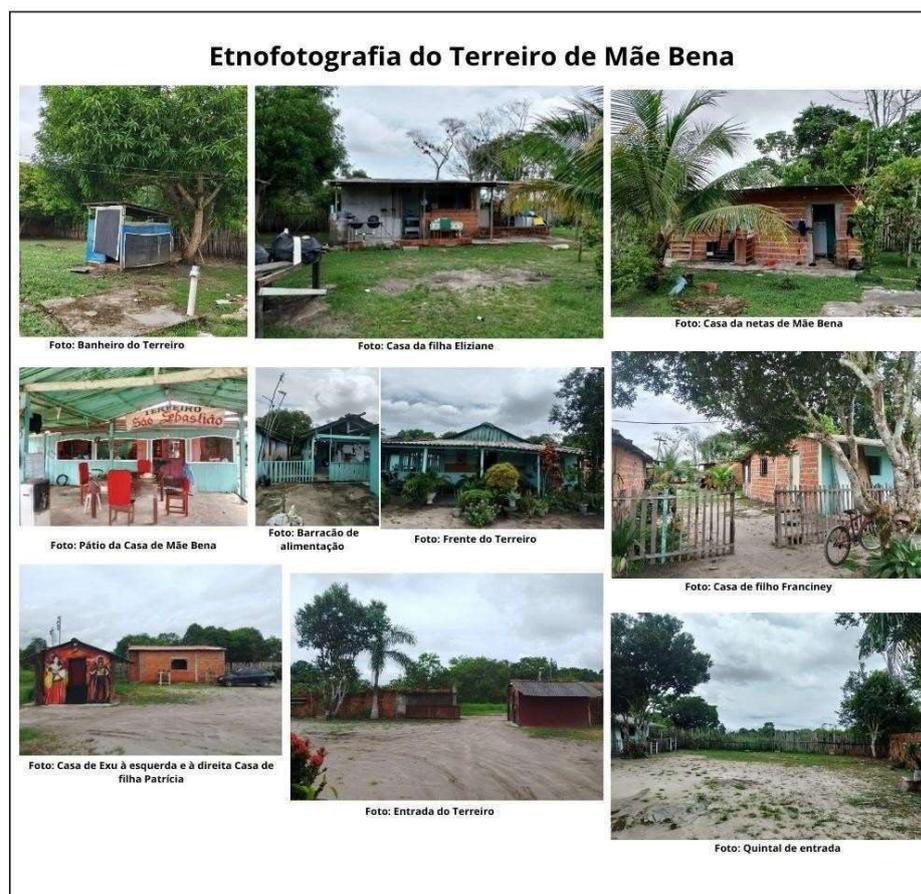
O terreno¹⁵ da casa de Mãe Bena é bem grande, suficiente para abrigar as casas de seus filhos ao redor da sua. Entre a casa e o terreiro, tem um barracão utilizado para o preparo de alimentos em períodos de grandes festas, como o festejo de São Sebastião em janeiro.

Mais atrás deste barracão, fica a casa da segunda filha da zeladora, chamada carinhosamente de Zoca. Alguns passos na horizontal da casa de Zoca, chega-se à casa da ex-nora de Mãe Bena onde mora com suas duas filhas. À frente desta, está a casa do filho mais novo, Franciney, que está, paralelamente na direção do terreiro.

¹⁵ A proposta é mostrar o terreno por meio de um mosaico de fotografias registradas separadamente. Poderia ser uma cartografia, por exemplo, mas optou-se por este modelo visual.

Do outro lado do terreno, pelo lado esquerdo de quem entra pela frente da casa, ainda em construção, está a casa da filha mais nova da zeladora, a Patrícia. No fundo da casa de Mãe Bena, na parte externa existe um banheiro em madeira, específico para banhos de descarrego dos médiuns ou de clientes.

Foto 4: Etnofotografia do Terreiro de Mãe Bena



Montagem: Bruna Lira e Gabriel Ferreira

Saindo da casa, à esquerda, está o terreiro São Sebastião medindo, aproximadamente, 13m por 8,25m, é considerado por muitas pessoas preconceituosas, um lugar físico feito para a promoção de “magias negras”, “macumba” ou mesmo “bruxaria”, termos esses utilizados em discursos antagônicos que parece ser ainda muito contemporâneo. Mas não podemos nos deixar levar por uma “ignorância nativa”, quando, na verdade, estamos diante da intolerância religiosa.

Para os adeptos da Umbanda, esse espaço físico e espiritual torna-se um só, seria o que Deleuze e Guattari (1980) chamariam de “plano de imanência”, uma superfície conceitual onde todas as coisas, ideias e fenômenos existem em igualdade, sem hierarquias transcendentais, local este onde tudo acontece, onde todas as coisas materiais junto ao mundo espiritual estão em constante relação e conexão.

Foto 5: Parte interna do Terreiro São Sebastião em 2024.



Fonte: da autora Bruna Lira

Essa estrutura física está dividida em cinco congás, entre eles, o templo principal, à frente. A parte interna do terreiro passou por uma reforma, mas que não alterou a ordem dos congás, apenas a relocação das imagens. A foto acima mostra o espaço antes da reforma. Mais adiante, no subcapítulo “Inauguração da capela de São Sebastião”, descreverei as adequações das imagens realocadas.

Além dos congás, o centro espírita tem outros pequenos cômodos situados nos fundos do terreiro, acessados por uma única porta interna. O primeiro cômodo dos fundos é a sala de atendimento de mãe Bena, com espaço para atender um ou no máximo dois clientes por vez. Quem entra na sala é possível notar os valores e os serviços listados na porta. Ao final da tabela de valores, uma mensagem dizendo: “Centro cultural Terreiro São Sebastião agradece pela contribuição a continuarmos a cumprir com a nossa missão. Mãe Bena de Oxóssi”. Ao lado,



outra placa: “é proibido filmar ou fotografar se autorização”. É a contribuição vinda dessas pessoas que custeia parte do que é consumido no terreiro e faz com que a zeladora tenha apoio para continuar na missão. E é neste espaço que ela impõe respeito e se configura uma líder espiritual.

Lá dentro tem uma mesa marrom com os materiais de atendimento como o vidro de vidência, cartas de taro, cinzeiro, caderno, caneta e outros objetos. Dois assentos para clientes e um para a zeladora. A pequena sala é arejada com uma janela e um ventilador com quadros de imagens católicas penduradas nas paredes. Mãe Bena se senta de costas para o único armário que auxilia na organização das taças, copos das entidades, velas, bebidas, entre outros materiais de trabalho levados pelos clientes. Sempre que sua *consultista* (entidade) está atendendo, chama uma (um) cambona(o) para fazer o registro de determinada demanda, em momentos específicos, mas não é comum a presença integral do cambono nos atendimentos.

É nesse espaço que as pessoas fazem suas confissões, expõem suas demandas, explicam o que precisam, ouvem conselhos e instruções a serem seguidas pela entidade. Os trabalhos são feitos de acordo com a solicitação de cada cliente, podendo ser bons ou ruins. O tempo de duração para a conclusão do trabalho, os retornos e materiais a serem utilizados em determinado serviço vai depender muito de cada caso específico.

Saindo da sala de atendimento, nos deparamos com outra porta à frente. É o “quartinho” que guarda todos os acessórios das entidades e caboclos. Este espaço também foi ampliado para melhor organizar os objetos e melhor comportar os médiuns na hora de vestirem-se. Era um quarto apertadinho com uma única janela. A janela permanece, mas agora é possível acomodar mais pessoas juntas. Logo é possível ver um guarda-roupas marrom de quatro portas ao meio, quatro portas superiores e duas gavetas inferiores. Dentro dele estão inúmeras vestes de entidades, como vestidos, espadas, calças e outros tecidos de diversas cores. Em cada espaço, roupas dobradas e organizadas para que sejam usadas sempre que necessário. Os dois espelhos do móvel refletiam os demais acessórios dispostos do outro lado do quarto. Eram espadas, torsos pendurados em suas cruzetas em um suporte simples de madeira. Abaixo desse pau horizontal, estavam os chapéus dos léguas, exus, pombas giras, caboclos e caboclas, empilhados de acordo com as linhas espirituais. Mais abaixo, algumas sacolas guardando outros materiais não tão utilizados. Ao lado do guarda-roupas, outro móvel parecido com um *hack* em madeira, desgastado, cobertos com tecidos de crochê, comportando algumas velas coloridas, garrafadas

de banhos, pratos de porcelanas, cinzeiros e alguns pertences de médiuns da casa. Acima, na parede, mais quadro católico.

Entre o consultório e o quartinho, uma pequena passagem onde fica uma geladeira bem saturada, com ferragens a mostra, mas que conserva as espumosas das entidades. Em cima dela, um pano roxo que suporta um vaso com flores, algumas taças e até garrafadas de banhos. Em direção a porta da geladeira, um espelho com molduras verdes pendurado na parede, próximo a entrada do banheiro. Telhados sem forros, apenas telhas a mostra, piso de cerâmica, portas e janelas em madeira. À direita de quem entra no terreiro, está o congá do povo da mata, os caboclos e o anfitrião do terreiro, seu Pena verde. Esse povo detém as forças e vibrações vindo das matas, restingas, igarapés, das árvores, dos cipós.

Foto 6: Congá do povo da mata antes da reforma



Fonte: da autora Bruna Lira

Foto 7: Congá do povo da mata após a reforma



Fonte: da autora Bruna Lira

O congá é um espaço dentro do terreiro, uma espécie de balcão que recebe um assentamento para determinado caboclo ou entidade. Aqui estamos falando do povo da mata que tem seu congá em formato de mesa em cerâmica. Para compor este assentamento, geralmente se utiliza quartilhas - objetos feitos de barro ou porcelanas - podendo receber água, ervas, fundamento ou qualquer material que atraia a energia da entidade e/ou caboclo. Neste congá tem-se imagens de índios, cuias, velas, quartilhas marrons, verdes como símbolo e vibrações que compõem a linha de Oxóssi. A descrição deste congá começa pelo dono da casa, seu Pena Verde, que está em pé como imagem maior, com mais de 1 metro de altura, encostado na parede do lado direito de quem entra no terreiro. Ele é feito de fibra de vidro da cabeça aos pés e pintado com tintas marrons e verdes. Em sua cabeça, um cocar grande verde cobre parte de seus cabelos e se estende até a metade das pernas. Em sua cintura, uma espada verde de cetim, a sua calça também é verde, porém pintada. Seus pés, braços e ombros são robustos. Em sua mão direita fechada, segura um maracá, elemento musical indígena utilizado em vários rituais indígenas. Na outra mão, segura uma cuia, outro elemento indígena utilizado para beber ou comer iguarias indígenas.

Nas giras é utilizada pelos caboclos para tomar a espumosa, ou seja, a cerveja. Na imagem também é possível ver outros objetos indígenas como o pilão e mão do pilão, arco e

flecha e vários cocares verdes no braço esquerdo além de uma espécie de cajado entre a cintura e a sua espada. O pilão é utilizado para afazeres domésticos com o intuito de triturar determinado produto como a crueira¹⁶, por exemplo, com o auxílio da mão do pilão. Ambos são de conhecimento indígena ou populações tradicionais da Amazônia brasileira. O arco e a flecha também são acessórios indígenas utilizados para a caça ou para se proteger do inimigo, isto é, de qualquer ser que lhes oferecer perigo. Próximo aos pés, estão peças de barro, uma panela e uma quartilha, e uma vela branca de 7 dias acesa. Ao lado esquerdo do caboclo Pena Verde está a cabocla Mariana Flecheira com sua tanga e cocar colorido em posição de erguer seu arco e flecha, entretanto os braços da imagem estão quebrados devido o tempo e o manuseio das mudanças de terreiro. Em seguida, temos os bustos de dona Jurema, peça avaliada como rara, segundo o nosso interlocutor. Carrega em seu pescoço um cordão com ossos de caça, um chapéu de palha em sua cabeça e à sua frente, uma cuia. Os braços são marcados com braceletes, de um lado verde, do outro, amarelo. Ao seu lado está a cabocla Jandira, replicadas em duas e com suas vestes também coloridas. Em seguida, os bustos, em imagem maior e menor da cabocla Braba conhecida pela sua seriedade, rigidez e costuma baixar na cabeça de mãe Bena assim como as duas caboclas mencionadas acima. Traz em sua cabeça um cocar branco e verde e cabelos escuros. No pescoço também há um cordão de dentes. Ao lado está a cabocla Toya Jarina, trata-se de uma cabocla da encantaria umbandista amazônica. A Cabocla Jarina é conhecida por ser sábia, ter uma conexão profunda com a natureza, e ter um sorriso sereno. Em uma das imagens ela aparece com uma cobra em seu corpo, isso porque na linha das matas ela é encantada como cobra, com diadema dourado em sua cabeça. Outra imagem de Jarina, ela aparece em bustos com colar de dentes, com seu diadema em prata e os cabelos escuros.

Ao lado esta o Caboclinho da Mata, filho de seu Pena Verde. Ele aparece sentado com dois porcos e seu cocar colorido. Ele é um índio adolescente, que baixa tanto na linha das matas quanto na linha de erês. Ao centro, dividindo a ordem do congá, estão as imagens de seu Pena Verde. Se apresenta, em todas as imagens como um homem forte, robusto, mas dessa vez em estatuas menores. Na parte superior estão algumas imagens de seu Pena Verde acompanhado de seu Pena Branca e dona Jarina. No centro do congá, em posição sentada rodeado por alguns elementos que emitem a força da natureza como o chocalho e as penas. O chocalho também é outro instrumento musical indígena. Ele é conhecido por ser guerreiro, lutador. Morreu com

¹⁶ Uma espécie de farinha derivada da mandioca, própria para fazer fritas ou mingaus.



flechadas nas costas em meio a uma guerra entre etnias. Ele é o chefe da linha de Oxóssi e impõe respeito sobre os demais. Outro caboclo ao lado é seu 7 Flechas que também desce na cabeça de Mãe Bena. Ele aparece sentado em uma de suas pernas enquanto a outra aguenta o corpo, com seu cocar e tanga em azul, amarelo e vermelho, formando um arco-íris de cocar e vestes inferiores. Mais adiante, temos o caboclo 7 Encruzilhadas. Na imagem dos bustos aparece seu peitoral forte com cordão e braceletes brancos. O filho de santo William discorrera a crença de que foi este caboclo o responsável pela fundação da Umbanda. Contesta que a religião já existia bem antes da passagem de Zélio Moraes, como mostra algumas obras clássicas sobre a fundação da Umbanda no contexto nacional. Só não se tinha uma definição nominal, mas se tratava de elementos religiosos desta corrente que hoje conhecemos como Umbanda.

Ao lado de seu 7 Encruzilhadas, está seu Urubatan da mata, com sua perna direta restaurada com gesso devido ao desgaste ao longo do tempo. Uma imagem difícil de ser encontrada. Ele se apresenta de pé, com uma das pernas elevadas em cima de um monte de vegetais. Suas mãos seguram uma lança fincada no chão e seu rosto se volta para esta direção do chão. Seu cocar e tanga colorida também cobrem parte de seu corpo. Ao seu lado, está o caboclo Rompe-mato com sua escultura já deteriorada em várias partes do corpo. Ele se apresenta sentado com uma perna encolhida e outra se sustentando no chão, com a mão direita segurando uma ferramenta rústica (utilizada em caçadas), como se estivesse retirando-a do chão. A outra mão parece apoiar na coxa que esta encolhida no chão enquanto olha para o seu lado direito como se estivesse observando, aguardando ou procurando por algo, com seu cocar todo amarelo.

Na ordem, vem seu Ogum Rompe-mato, falangeiro de Ogum, ou seja, é da falange de Ogum, mas também foi assentado na linha de Oxóssi. Ele aparece com suas penugens coloridas em cima de um cavalo branco, com uma mão levantada e a outra segurando no cavalo. Em seguida, aparece seu Pena Branca da família dos Penas. Se apresenta de pé, com as duas mãos sobre o peito, entrelaçado em guias brancos, cocar e tanga branca. Sua tanga e cocar recebem um acabamento em dourado. Apesar dos nomes da família Pena serem semelhantes, suas histórias são distintas.

Nos deparamos agora com seu João da Mata, que segundo William, em outros terreiros ele pode ser considerado um turco. Ele foi “ajuremado” e passou a atuar a linha dos caboclos, como um encantado. Na concepção de algumas pessoas ele se apresenta como um caboclo e



para outras, como um turco. Em sua cabeça traz uma pena laranja, cordão branco e trajes inferiores coloridos, além de um escudo em formato de pedra. Ele está ao lado de seu Cobra Coral. Esta imagem foi doada por um dos filhos de santo de Mãe Bena que recebe o caboclo. Ele se apresenta de pé com cocar e tanga em preto e vermelho, além de mini cobras enroladas em volta de seu corpo entre as cores vermelhas, pretas e brancas. Em sua mão esquerda ele segura a cabeça da cobra e na outra, segura um cacete grande de cor alaranjada. Em seus tornozelos traz penugens azuis com toques sutis de dourado. Na incorporação do médium, ele costuma se rastejar como uma serpente, de fato. Logo se identifica que é ele que está chegando.

O outro caboclo assentado neste congá é seu Ubirajara conhecido por sua rigidez, braveza e força. É um caboclo de alta elevação espiritual, caracterizado pela longevidade e que quase nenhum médium consegue incorporá-lo devidamente bem, pois é um caboclo “velho” no sentido etário do termo. Mãe Bena quando incorpora, tem dificuldade para ficar de pé, é preciso se sentar por conta de seu peso. Também apresenta uma voz já cansada que fica nítida na hora de saudar os presentes e de puxar os pontos cantados. Traz também em sua cabeça um cocar colorido longo, até às pernas com um acabamento em prateado e pequenos grafismos indígenas. Os braceletes e brincos também são prateados. Sua calça bege com alguns grafismos indígenas e a cintura em formato de cobra da mesma cor.

Para concluir a ordem das imagens, tem o seu Flecheiro que também desce na cabeça da mãe de santo e de alguns filhos de santo deste terreiro. Em suas mãos não poderia faltar o arco e a flecha com detalhes esverdeados. Ele é similar a alguns caboclos citados acima no que tange as suas vestes coloridas. Na imagem, ele se apresenta com as pernas abertas mirando para o além com seu arco e flecha.

Por toda a extensão do congá pode-se notar a exposição de cuias com bebidas e velas acesas, de várias cores, queimando por dias e noites, além de guias penduradas nas paredes brancas do terreiro. Outro fator observado, aponta para uma questão étnico-racial. Todos os caboclos deste congá tem características e traços físicos negros.

Ainda seguindo o lado direito de quem entra no terreiro, está o próximo congá. É o congá de Iemanjá, o povo da água, ao lado do congá principal. Esse congá também é compartilhado com a linha de Erês, isto é, dos espíritos infantis.

Foto 8: Congá do povo da água antes da reforma e Congá do povo da água após a reforma



Fonte: da autora Bruna Lira

Os elementos presentes no espaço como pedras, corais, conchas são elementos que emanam as boas vibrações e axé vindo das águas. Seu assentamento foi montado conforme os conhecimentos e significados atribuídos por Mãe Bena na disposição de cada objeto posto. De cara nos deparamos com várias imagens de dona Iemanjá distribuída pelo congá. Aqui é importante notar que até a cerâmica deste espaço é distinta dos outros. Recebe a cor azul por representar a cor do mar. As quartilhas, ao contrário das de barro, são de porcelanas brancas e taças transparentes de vidro.

A primeira imagem descrita é uma Ondina, um dos espíritos da natureza, frequentemente descritas como femininas, que habitam rios, mares, cachoeiras, denominada pelo nosso interlocutor como sereia. Seres encantados da água doce. Cultuada no terreiro de mãe Bena por acreditar nessa forte influência com a cultura indígena e cosmologia da encantaria.

Algumas imagens de Iemanjá com vestidos brancos, com acabamento refinado, traços sutis em cor dourada entre decotes, flores, mangas dos tecidos e o próprio diadema. Em outras, aparece com vestidos azuis longos, cobrindo membros inferiores e superiores. Seus cabelos são pretos e compridos como a cor da noite. Traz em suas mãos abertas pequenos objetos dourados que parecem representar pequenas conchas marinhas, em uma posição que de fato remete querer mostrá-los. Em seus pescoços traz colares brancos de pérolas e guias azuis com toda sofisticação de uma rainha. Nosso interlocutor nos informou que entre as essas imagens de Iemanjá de Umbanda, está a imagem envelhecida de uma Iemanjá do Candomblé, com aspecto



negro, de coroa com uma única estrela na cabeça, vestido rodado sem alça e acessórios confeccionados de conchas marinhas. Braceletes e colares são exibidos em seus corpos em tom de bronze, assim como nas barras de seu vestido. Ao final de sua fala eu lhe perguntava sobre a diferença entre Iemanjá de Umbanda e a de Candomblé. Ele logo se referiu aos orixás, que constituem uma hierarquia das forças que emanam da natureza em um nível de elevação espiritual que estão acima das entidades. Obedecem, portanto, uma estrutura de estratificação espiritual onde orixás estão acima das entidades. Explicou ainda que o termo orixá é para designar espíritos masculinos e os espíritos femininos são denominados de iabás que representam o poder do matriarcado, a gestão da vida e as forças da natureza.

Em cima desse mesmo congá existe uma espécie de mini degrau com as imagens da cabocla Mariana. São três imagens da mesma cabocla, porém com traços diferentes. Uma se apresenta como ruiva, outra, loira e a terceira com traços pardos. Todas com miniroupas cobrindo apenas as regiões genitais e o diadema em suas cabeças. Seus cabelos são tão longos que chegam aos pés. Abaixo desse degrau, no mesmo nível das imagens de Iemanjás, está a irmã de dona Mariana, a cabocla Herondina. Ela aparece com um minivestido amarelo, de uma alça só com bordas vermelhas e pintas pretas como uma pele de onça. Traz em seu pulso uma pulseira vermelha e tem os cabelos pretos. Além dessas duas, tem a terceira irmã, a cabocla Toya Jarina, vista no congá de caboclos. Elas são conhecidas como as irmãs turcas que foram encantadas na Amazônia e passaram a compor o povo da água. Segundo a crença de seus fiéis, em vida terrena, eram princesas de origem turca que, acidentalmente, chegaram à Amazônia (Mar; Souto; César; 2024, p. 138). Esse relato é válido para as particularidades da Umbanda na Amazônia. Em outras regiões podem sofrer variações de interpretações e incorporações de elementos espirituais. Mariana é uma cabocla branca e loira, enquanto Herondina é negra, e Toya Jarina é indígena e por isso aparece no congá dos indígenas.

Mais adiante temos o caboclo Ogum Beira-mar da falange de Ogum e vem no povo da água. Ele vem com trajes, aparentemente de cavaleiro equipado com armaduras cinzas, espada de metal e capas vermelhas. Ao seu lado está um marinheiro. Nosso interlocutor não soube dizer o nome, mas disse que existem muitos marinheiros e de vez em quando baixam no terreiro, especialmente em 02 de fevereiro, dia de Iemanjá, com toque para o povo da água, 08 de dezembro, no dia de Nossa Senhora da Conceição e na virada do ano onde é comemorado e saudado o povo da água nos rios. Esta segunda é padroeira do Amazonas, o que justificaria a relação com a localidade por ter uma conexão com pescadores, os rios e “sincretizar” com



Obaluaiê Oxum, iabá da fertilidade, do poder feminino e da sabedoria. No que diz respeito aos marinheiros, geralmente aparecem com suas roupas e chapéus brancos com alguns detalhes azuis. Um dos marinheiros citados no congá é seu Ricardinho. A imagem são os bustos nus com características brancas, de cabelos loiros. Quando ele baixa em Mãe Bena, traz em sua essência uma embriaguez e por isso é normal que o corpo balancei supondo que está bêbado e identificando a sua presença. Ao povo da água serve-se espumante e champanhe. São oferecidas como ornamentação flores azuis, brancas, pedras e corais marinhos. Na sequência tem seu mestre Simbamba, nome dado na Umbanda. Na vida terrena ele era chamado José Fernandes, vindo do norte brasileiro, mais especificamente do Pará. Ele aparece como negro, sentado com sua camisa amarela, calça vermelha, chapéu bege com um barril de cachaça debaixo do braço direito. Pertence ao povo da água por vim da de uma religião *afroindígena* do nordeste brasileiro, a Jurema sagrada, mas também pode descer em qualquer linha a depender do toque, segundo o nosso interlocutor. Algo chamara mais atenção quando o interlocutor dissera que a imagem de seu Simbamba já não existia mais com essas características negras, em lojas de Umbanda. Agora, ele teria traços brancos. E isso me chamara ainda mais atenção quando neste segundo congá todas as imagens eram brancas, exceto a de seu Simbamba, mas com essa explicação confirmaria a observação, enquanto no primeiro congá descrito eram todas negras. Mais adiante retornaremos a esta questão étnico-racial.

Agora nos deparamos com a imagem dos erês, os espíritos infantis que são considerados filhos de Iemanjá e de Ogum que têm forte relação com as águas. No Candomblé são chamados de Ibejis e no catolicismo, Cosme e Damião. Entre os erês gêmeos Mariazinha e Joãozinho, está o caboclinho da mata, o mesmo que vimos no congá anterior como adolescente, porém aparece neste como criança que detém, neste caso, as forças das matas. Mariazinha e Joãozinho são brancos, de narizes afilados, com vestes e chapéus infantis. Ela aparece sentada com seu vestido verde-claro, cabelos castanhos, com dedo na boca, enquanto, entre as pernas, tem um objeto similar um barril ou vaso, onde os filhos do terreiro depositam bombons. Joãozinho está com seu macacão azul com chapéu vermelho na cabeça e as pernas trançadas segurando um objeto igual ao descrito de Mariazinha cheio de pirulitos. Na parte de baixo do congá temos mais duas imagens de erês. É Crispina e Nego Gerson. Ambos estão sentados em banco de concreto cinza-escuro rodeados de taças com água doce. Crispina parece uma menina ruiva dos cabelos trançados e jogados no ombro, com franjas médias, com a mão direita na boca, enquanto a esquerda segura um pirulito. Pernas cruzadas, vestido azul-claro com algumas flores



desenhadas, chapéu desenhado. Ao seu lado esquerdo está Nego Gerson. Como o próprio nome diz, ele é negro. Aparece sentado abraçando as pernas e olhando para frente com um leve sorriso. Aqui ele é uma entidade infantil, mas em outro congá de légua pode aparecer como seu Zé Raimundo. No vão entre as pernas e barriga da imagem foram postos vários pirulitos. É uma imagem que já sofreu algumas deteriorações ao longo do tempo.

Em uma prateleira branca acima do congá, estão outras imagens infantis, com recipientes contendo pirulitos, brinquedos masculinos e femininos, xuxinha de cabelo além de arranjos de flores. E por último, estão as imagens replicadas dos gêmeos Cosme e Damião com seu outro irmão ao meio, Doum. O terceiro irmão é considerado o protetor das crianças até os sete anos de idade. Eles aparecem com suas capas verdes, fundos rosas por cima de outra roupa azul-claro e calças brancas. Nas outras duas imagens menores, seguram cajado de um lado das mãos, e com outra, parecem ser alguns sacos jogados nas costas por baixo das capas. Eles são festejados nos dias 27 de setembro de todo ano, reunindo inúmeras crianças no terreiro. Lá as crianças brincam, ganham presentes e doçuras. Os erês só podem ingerir “água doce” (refrigerante), pirulitos, bolos e até frutas. A festa acontece com a ajuda de doações de simpatizantes, adeptos e amigos do terreiro. A cada ano o número de doações cresce e atinge um número significativo de crianças. Voltamos para a entrada do terreiro para descrever o Congá à esquerda de quem entra. É o Congá da malandragem associado diretamente a figura de seu Zé Pelintra. Considerado “padrinho de porteira”, ele tem a função de vigiar a entrada do terreiro e de dar segurança à casa e aos filhos de santo. O assentamento da malandragem também pode ser assentado junto aos Exus visto que é uma linha que os malandros atuam. Mas os Exus ficam na parte externa do terreiro em uma casinha destinada somente a eles.

Na bancada de cerâmica de cor amadeirada-claro estão as três imagens de seu Zé Pelintra, uma maior e outras duas menores. Com seu terno e calça branca, gravata vermelha, chapéu branco com faixa vermelha, pernas cruzadas encostado em alguma parede ou poste ele está sempre com o cigarro entre os dedos. A outra mão vai no bolso sensualizando na malandragem. Acredita-se que Zé Pelintra representa a cultura urbana e as lutas da vida na cidade, simbolizando a resistência e a astúcia dos marginalizados. Sua imagem é frequentemente associada à boêmia, à música, à alegria e o modo de conquistar as pessoas. Embora não haja um consenso sobre suas origens exatas, algumas teorias sugerem que Zé Pelintra pode ter se inspirado em figuras reais, como os homens que viviam nas ruas, especialmente no início do século XX, em ambientes urbanos como o Rio de Janeiro.

Foto 9: Congá da malandragem após a reforma



Fonte: da autora Bruna Lira

Esta entidade aparece como negro e fácil de associar suas características aos marginalizados da zona urbana. Próximo a imagem de seu Zé Pelintra, está a imagem de seu Zé Malandro, uma em pé de calça branca bem ajustada com o cinto preto, enrolada nas pernas, sem camisa, olhando para baixo enquanto segura a camisa no braço. Seu chapéu também é branco com listra vermelha. A outra, está vestido completamente por roupas vermelhas, chapéu vermelho e gravata preta. Uma mão no bolso e a outra solta próxima à sua barriga, encostado em um poste azul com iluminaria amarela, remetendo a um centro urbano. A figura de uma mulher é identificada no Congá do malandro, é dona Maria Navalha, uma das primeiras Pombas Giras brasileiras, legítima e carioca do bairro da Gamboa, onde nasceu e cresceu Maria, linda, alta, forte, dona de um olhar magnético que chamava a atenção por onde passava. No Congá aparece com a calça preta, blusa vermelha, chapéu preto cobrindo os cabelos soltos e uma navalha na mão direita. Objetos como baralho, navalha, cinzeiro, moedas, bengalas, quartilha de barro estão destruídos pelo Congá como forma de atrair a força da malandragem. Os vinhos, uísques, conhaques e até cachaças são bebidas ofertadas à linha de malandro. Suas

taças estão sempre servidas, velas acesas e uma oferenda feita pelos filhos de santo com farinha, óleo de dendê e pimentas está pronta em seu Congá. É na verdade um trabalho de força para os filhos do malandro.

Nas paredes deste Congá estão expostos quadros e banners com a imagem de seu Zé Pelintra, além de quadros e terços católicos. Acima do Congá, numa outra prateleira ficam os estoques de vinhos e uísques.

Seguindo pelo lado esquerdo, chegamos ao quarto Congá, o Congá de léguas e boiadeiros.

Foto 10: Congá do povo de Léguas e Pretos Velhos antes da reforma



Fonte: da autora Bruna Lira

Neste mesmo Congá está assentado os Pretos Velhos e, segundo o nosso interlocutor, não há problema algum em estarem juntos. Talvez a única justificativa de estarem juntos no mesmo Congá é o fato de ser um espaço pequeno, isso antes da reforma. Ainda com a reforma é possível ver a disposição das imagens no mesmo Congá, porém com mais espaços entre elas. De cara identificamos a unanimidade da presença negra, do começo ao fim. Em formato de L o Congá está organizado entre negras e negros, detendo as forças do campo, de pessoas que trabalharam arduamente em fazendas.

As poucas imagens de léguas são vistas no congá e representam os demais léguas que não estão presentes através de imagens. É seu Zé Raimundo da linha de légua, é também um encantado que desce na cabeça da mãe de santo, filho de Légua Boji Buá. Boji Buá é patriarca da família de légua, espírito este cultuado principalmente no nordeste brasileiro em religiões



como o tereco, o tambor de mina, o catimbó, a jurema, o batuque, e a aqui na Amazônia, a pajelança. Outros filhos de Boji Buá foram citados pelo nosso interlocutor, mas não estão no congá, como Pedro Légua, Antônio Légua, Felipe Légua, Luís Légua, José Légua, João Légua, Antônia Légua, Maria Légua, Joana Légua. Seu Zé Raimundo é um negro que aparece em estátua maior no centro do congá, ele representa a família de légua neste terreiro. Sem camisa, de calça branca e chapéu na cabeça demonstra ser um homem forte, robusto. Ao seu lado esquerdo estão mais duas réplicas menores de sua imagem, do mesmo modo descrito acima, porém mais desgastadas. Em seguida, a imagem de sua irmã, Tereza Légua, com sua blusa amarela de mangas longas, por baixo de sua saia marrom também longa. Os lábios vermelhos, séria olhava para a frente, mas há quem diga que ela era dona de bom humor. Vinda de Codó do Maranhão, ela era uma curandeira, cozinheira e mãe, além de ser um espírito disciplinador e genioso. Um pequeno chapéu de palha cobre a sua cabeça, feito manualmente e colocado pelos filhos da casa. Essa é uma entidade que desce tanto na cabeça de mãe Bena quanto na de mãe pequena (Loira). Ao seu lado está o seu Nego Gerson, visto também no congá dos erês, porém aqui pertence ao povo de légua como adulto e pode ingerir bebidas alcoólicas. Sem camisa, com a calça enrolada nas pernas e uma faixa azul na cintura ele é um afrodescendente, nascido no Maranhão, filho de Preta Velha Mãe Maria (ex-escravizada) e de um senhor do engenho. Negro baixo, foi preso em senzala e possivelmente conseguiu fugir para o Piauí. Viveu entre seus 33 a 40 anos.

Retornando da imagem central de seu Zé Raimundo, temos agora à sua direita duas imagens de Pais Pretos Velhos com nomes não identificados. Eles foram homens escravizados que morreram nestas terras brasileiras. Em seguida, separado por uma quartilha de barro e a firmeza de assentamento para cada linha, temos uma divisão entre léguas e Pretos Velhos. Na Umbanda a firmeza é a base das ações e a determinação que está por trás delas, é a intenção direcionada aos guias possibilitando um ponto fixo para oferendas, trabalhos, além de reverência e saudação.

Neste congá, a firmeza assentada para Pretos Velhos fica do lado direito de seu Zé, e dos léguas fica para o lado esquerdo.

Entre as seis imagens de Pretas Velhas sentadas, está a Mãe Maria Minas, vovó Benedita e uma Bahiana. Nem todas foram identificadas. As Pretas Velhas, assim como os Pretos Velhos, foram africanas escravizadas que morreram no Brasil e depois de suas mortes viraram espíritos evoluídos na Umbanda. Elas costumavam exercer o papel de “mães pretas”, pois eram elas que

amamentavam os filhos de brancos e iniciavam a linguagem das crianças. Seus espíritos orientam as pessoas com seus carismas, simplicidade, bondade, generosidade, muitos conselhos e proteção.

Trazem em seus corpos vestidos brancos, torsos brancos na cabeça, brincos e colares, alguns objetos católicos nas mãos como o terço e a cruz. Ao redor, tem-se diversos copos servidos com cachaça, um para cada entidade. Velas acesas em cima de pires para cada linha, além de uma alguidar contendo cachimbo, tabaco, vela indiana, tauari e outros pertences que remetem a presença e axé dessas linhas.

Agora chegamos ao quinto congá, o congá central, situado à frente entre o congá de léguas e do povo da água. Neste, tem-se sete prateleiras na parede cobertas por panos roxos que recebem os santos católicos, sendo três de um lado, três de outro e uma ao meio. São santos que a zeladora comprou ou ganhou ao longo da vida. Na prateleira ao meio estavam quatro imagens de São Sebastião, sendo uma maior e três menores. Nas seis demais prateleiras estavam outras imagens como a de Nossa Senhora de Aparecida, São José, São Arcanjo, São Francisco de Assis, Jesus Cristo entre outros santos, com fitas coloridas aos pés como símbolo de religiosidade.

Foto 11: Congá principal antes e depois da reforma



Fonte: da autora Bruna Lira

Abaixo, numa peça de mármore ficam os vidros de vidência, conchas marinhas em seu interior, bola de cristal, velas de sete dias acesas e várias guias trançadas envolvendo os vidros e bola de vidência. Esse mármore recebe o nome de “mesa da força”, ele é o próprio congá. A peça de mármore recebe uma cortina como se estivesse de saia. Abaixo dela se acende uma vela



sendo o ponto de firmeza da casa. É nesse mármore, com sentido atribuído a ele que os médiuns da casa batem cabeça saudando e agradecendo este espaço sagrado. Essa era a disposição das imagens antes da reforma no terreiro. Após a reforma, as prateleiras continuaram no devido lugar, os vidros de vidências, o mármore com os objetos também permaneceu. E as imagens católicas? Estas foram realocadas para a Capela de São Sebastião, anexada próximo a entrada do terreiro. A Capela foi um pedido de seu Pena Verde na cabeça de Mãe Bena em algum dos toques de tambor e que deveria ser inaugurada no dia 09 de julho de 2024, dia este em que se comemorava 40 anos da entidade na cabeça da mãe de santo e aniversário de seu falecido esposo. Aqui, vale observar a presença de agenciamentos dos seres não-humanos na vida das pessoas.

Durante a explicação de nosso interlocutor, outra questão ficara evidente em sua fala. Ele dizia que não conseguia associar diretamente a figura de São Sebastião à Oxóssi. Em sua percepção, são completamente distintos. Ele entende que existe sim um processo de encontro entre duas ou mais culturas e correntes religiosas, mas o modo como ele cultua a entidade e pensa que deveria se cultuada na Umbanda é muito particular, diferente, específico e que não entram em relação. Mãe Bena, por outro lado, compreende que São Sebastião corresponde à Oxóssi na Umbanda e se acostumou ao longo da vida por ter sido criada em meio ao catolicismo e por isso se diz católica e umbandista.

Estamos imersos, novamente no debate sincrético. Ser ou não ser sincrético nos parece uma questão que depende da interpretação ou reinterpretação de cada adepto, da percepção particular de cada um. Não ignoramos o pensamento constituído pela coletividade sobre esta temática, mas retratamos a partir de um grupo específico as suas particularidades que exaltam o um modo de vida e as percepções criadas de dentro, de um caso específico que não pode ser compreendido como a vivência de um todo, de uma região, por exemplo, mas de um terreiro. Descrever este caso etnográfico é o que Lila -Lughod (2018) chama de “etnografia do particular”, como instrumento de um humanismo tático, realizando o estudo de caso a partir de um sujeito, ressaltando as especificidades daquele grupo para compreender o “outro”, para ela, é o “processo subjacente de outramento”. Antes, faz-se necessário delimitar o objeto de estudo e alerta ainda para não cair na “ilusão da neutralidade, parcialidade” (Lila-lughod, 2018, p. 206).

As imagens dos santos católicos, com a exceção de uma, são imagens brancas que retrataria bem o contexto colonial debatido no primeiro capítulo desta dissertação e, uma

possível hipótese que atestaria a separação de imagens brancas para um determinado espaço, enquanto as negras permaneceriam onde estavam, bem retratadas em congás acima. Mas a inquietação nos levaria à seguinte indagação: seria um processo de segregação ou dessincretização? Parece-me que este momento da pesquisa não daria conta de responder as questões étnico-raciais, mas que merece ser louvável enquanto fatores identificados e mencionados neste texto.

No que se refere a ordem das imagens católicas, abordaremos mais adiante na descrição da capela.

Foto 12: Casa de Exu (parte exterior)



Fonte: da autora Bruna Lira

Foto 13: Casa de Exu (parte Interior)



Fonte: da autora Bruna Lira



Além dos cinco congás descritos acima, temos ainda a casa de Exu, localizada na entrada do terreno, no portão principal, também denominada de porteira. O assentamento na entrada tem o intuito de vigiar, dar segurança e proteção à casa.

Exu é uma entidade de grande importância, que representa o início da comunicação entre os seres humanos e o plano divino. Daí a justificativa dele ser considerado o guardião da comunicação. Por isso, é comum que se faça uma reverência ou oferenda especialmente para Exu ao iniciar rituais ou trabalhos religiosos. No terreiro São Sebastião é normal que a mãe de santo e demais filhos da casa sempre comecem “acendendo o ponto” na casa de Exu para depois adentrar ao centro e realizar os cumprimentos e saudações a outras entidades. Também é comum que os médiuns sempre deixem seus calçados de lado antes de começarem os trabalhos, tanto para ir à casa de Exu quanto para entrar no terreiro, assim a vibração e conexão espiritual é ainda maior.

A casinha nas cores vermelhas e pretas identificam bem os donos. Na parede lateral e traseira o vermelho se destaca, já na entrada da casa de Exu, dois desenhos de um homem e uma mulher que representam um Exu e uma pomba gira. Telhados de *brasilite* já desgastados, grades de ferro pretas, chão batido ao redor e uma conexão espiritual que emana de dentro para fora da casa de Exu. Por dentro, o chão e paredes laterais são vermelhos. A parede dos fundos e degraus de onde estão as imagens são cerâmicas pretas. Ainda na parede dos fundos há um espelho horizontal com a finalidade de rebater qualquer trabalho malicioso destinado àquele terreiro ou a qualquer membro da corrente da mãe de santo. É neste lugar que as obrigações e oferendas são apresentadas desde comidas às bebidas. É onde também os trabalhos de clientes passam, dependendo do que foi consultado ou pedido. Velas e taças estão sempre abastecidas com vinhos, na maioria das vezes. O assentamento para Exu é firmado com um objeto de ferro redondo com espaço em seu interior para segurar o cruzamento de dois tridentes, além de facas e outros objetos de metais. O tridente de Exu é um símbolo de poder que representa a dominação dos elementos da água, fogo e ar.

Geralmente, a limpeza da casa de Exu é feita nas quartas-feiras por um dos médiuns da casa, podendo levar em torno de uma hora e meia para que as 45 imagens e o espaço fiquem limpos e organizados. Apesar do tridente carregar uma simbologia envolvendo o elemento água, os Exus não aderem muito o uso de água em seus espaços, pois não gostam tanto de água por uma questão espiritual. Nosso interlocutor assinala que a água só entra uma vez por semana na



casa de Exu para a lavagem das taças, do piso e das imagens. Em outros dias da semana, a limpeza é feita apenas com pano para a retirada de poeira das 45 imagens postas.

Os Exus são celebrados em 13 de junho, mesma data em que é celebrado o dia de Santo Antônio na igreja católica. O mês de agosto também é dedicado a esses mensageiros e comunicadores onde são capazes de alertar situações mundanas, especialmente a seus filhos. Exus e Pomba Giras geralmente são associados à noite, às encruzilhadas de estradas ou ruas, bares e festas.

Muitas pessoas ainda associam a figura de Exu ao diabo, ao satanás por várias razões que remontam ao processo sistêmico colonial e de formação da população nacional brasileira (Mariano, 1999; Prandi, 2001). O negro, assim como o indígena era visto como um animal sem alma, sem intelecto, inferior ao homem branco (Gonzalez, 2020). Daí, qualquer aparição de religiões de matrizes africanas era considerada “bruxaria”, “feitiçaria”, “magia negra”, “macumba” e “rituais diabólicos”. Também é fácil entender por que o número crescente de discriminação, racismo, preconceito contra o negro, da intolerância religiosa para com as religiões afros, do vandalismo aos centros e terreiros umbandistas, da associação do “preto” ao diabo (Gonzalez, 2020). É notório, nos carnavais e marchas para Exu ter sempre um outro grupo religioso querendo “expulsar” o diabo. Parece fácil compreender a complexidade dos processos que deram origem a tantos conceitos debatidos atualmente no meio acadêmico e social. Não tão fácil para os povos escravizados, desassistidos, desapontados e ceifados. Nunca será fácil carregar as dores e marcas de um passado tão sombrio, desigual que se faz tão atual. Mesmo que se tenha a melhor posição social, os melhores estudos, os melhores trajes, o sistema do *branqueamento* (Fanon, 2020) sempre fará questão de lembrar da cor que as difere e as fere o negro.

Os Exus, as Pomba Giras, os Pretos Velhos, os Léguas, os Caboclos são parte desse processo dominador patriarcal, do racismo estrutural e da intolerância religiosa que tenta manter a opressão, mas esses povos, historicamente, resistem de muitas formas, pela polifonia negra, religiosa, social e cultura. Seguem lutando munidos de muito axé.

2.4. GIRA PARA CABOCLOS E PARA SÃO JORGE

Após o almoço, mãe Bena se retirou para descansar um pouco. Depois retornou para a máquina de costura, parecia ser tão fácil costurar. O pano deslizava facilmente entre as mãos de Mãe Bena e agulha daquela máquina, eu me perguntava como aquilo parecia tão fácil e rápido, até que resolvi indagá-la. Ela então me respondeu que aprendera a costurar sozinha devido a confecção de roupas das entidades que era de sua inteira responsabilidade. Entre uma conversa e outra, recordou sua passagem de 5 anos pelo Boi Bumbá Caprichoso onde se apresentou na arena, ajudara também na confecção das vestes para as noites de apresentação. Atualmente está há quase 7 anos no boi Bumbá Garantido, brincando na cênica do bumbá, algo que lhe traz muita alegria. Fiquei acompanhando seus movimentos até o final da tarde. Hora cortava os panos, hora costurava e seguia conversando com membros da casa sobre novela, sobre as programações do terreiro e sem esquecer o horário que seu neto sairia da escola para buscá-lo. Neste dia fiquei até a tarde em sua casa.

No outro dia, era uma manhã chuvosa na ilha e por isso fui um pouco mais tarde. Mãe Bena estava em seus afazeres e como de costume, as manhãs eram agitadas, quase não parava em sua casa.

À tarde, anotando umas observações, senti arrepios na cabeça e no braço esquerdo, não sabia ao certo do que se tratava. Os mais antigos, costumavam dizer que se tratava de espíritos próximos, porém isso não me causou medo ou qualquer outra sensação estranha, segui minhas observações e anotações. Também não perguntei à Mãe Bena.

Na tarde seguinte, quando cheguei a casa de Mãe Bena, ela estava costurando suas roupas de “santo”, ao mesmo tempo, conversara com o filho William sobre diversos assuntos. Levantou-se, caminhou e sentou-se próximo a mim para consertar a guia de Oxóssi. Miçangas verdes escuras e claras representavam as cores de Oxóssi, o caboclo da mata. Ela afirmava que o fio antigo não era tão bom, não era duradouro e por isso precisaria reformar aquela guia, substituindo o fio por um novo fio resistente. Eu perguntara sobre a confecção das guias e ela me respondera que os orixás escolhem as cores, determinam como querem e os filhos de santo tem por obrigação confeccioná-las. Entre um verde claro e um verde escuro, a guia ganhara formato de colar. Aproveitou a ocasião para consertar outra guia de pérolas de cristal. Entre uma fala e uma pérola enfiada, o tempo se passara e outros afazeres iam surgindo. Mãe Bena mandara o filho William passar o vestido vermelho que usaria à noite no toque do tambor.



Me ofereci para ajudar a enfiar miçangas depois de ver que Mãe Bena estava com dificuldade para enxergar. Anteriormente, reclamara de dor de cabeça devido a miçanga ser tão pequena. Tomamos café, conversamos e continuamos. Chegara um antigo colega meu de trabalho que de imediato ficou surpreso com a minha presença ali, nos cumprimentamos e atualizamos alguns assuntos, brevemente. O sol já estava se pondo entre aquelas árvores ao som dos gritos da curica, cria de Mãe Bena, ao mesmo tempo que os cachorros passeavam pelo quintal em torno da casa. As horas se passaram, o momento da sessão se aproximara e já havia clientes aguardando no salão. Alguns minutos se passaram e chegara aquele mesmo colega citado anteriormente, o Jhuan. Ele continuava as consultadas conforme estabelecido pela entidade anteriormente. Sentou-se ao meu lado, discorreu sobre seus atendimentos no terreiro e sua vida pessoal. Por alguns minutos me senti uma psicóloga para ele, apenas escutava aqueles desabafos. Ali, ele se sentia acolhido e encorajado para falar suas insatisfações da vida. Enquanto não chegava sua vez, continuava contando sobre sua vida, dizendo que ali se sentia bem, seguro. Eu não queria interrompê-lo, queria deixá-lo falar à vontade, deixando externar tudo o que lhe vinha à cabeça. Falou sobre relações familiares, amorosas e acadêmicas até que chegara a sua vez de ser atendido.

Todas as vezes, antes de Mãe Bena ir para seu consultório, acendera sua vela e firmara seu ponto na casa de exu. Neste dia, antes de atender, entrou em sua casa para se arrumar e começar os atendimentos. Os abatazeiros, já no salão, cortavam TNT vermelho para enrolar nos pés ou suportes dos tambores que haviam sido reformados para o toque especial em honra a São Jorge no dia 23 de abril. Depois de dona Margarida atender a todos, perguntei se eu também poderia me consultar. Confesso que eu estava nervosa sem saber ao certo o que perguntar, mas fui. Não era minha primeira vez, mas com certeza fui com outra percepção, uma nova. Eu me sentia um tanto aflita, neste dia. Achei que uma conversa me deixaria mais tranquila e de fato consegui com que dona Margarida me deixasse calma. Eu não sei como isso acontecera, mas eu me sentia mais relaxada.

Foto 14: Médiuns do Terreiro São Sebastião



Fonte: da autora Bruna Lira

Aquela noite, o toque era dedicado, especialmente, aos índios, caboclos da mata. Os médiuns começaram a se posicionar no quadrante do salão para então iniciar assim que dona Margarida autorizasse. Dona Herondina já havia baixado na cabeça de filha Loira antes mesmo de iniciar a gira. Ao começar, dona Jandira, seu Flecheiro, dona Jussara, dona Jarina, seu Surrupira e seu Cobra Coral baixaram no terreiro. Algo me impressionara muito com a chegada de seu Cobra Coral, o médium caíra no chão se rastejando como se fosse de fato, uma serpente, ficando no chão por alguns minutos. Enquanto isso, um dos cambonos ia buscar suas vestes. Dona Margarida estava indo embora e, em seu lugar, baixara Ita cabocla, mais tarde, dona Jurema e por último, dona Mariana. Seu Surrupira passara mais de uma hora na cabeça do filho William quando foi embora e descera seu Pena branca. Ficaram ali por umas horas bebendo, fumando, dançando até se despedirem.

Já era outro dia, naquela manhã cheguei uns minutos mais tarde e Mãe Bena já estava nos seus afazeres domésticos, retirando os tapetes do carro para limpar, em seguida retornar para o lugar. Ela passava de um lado para o outro, estendendo roupa, já que o sol estava ajudando, dando as ordens para pôr os tambores ao sol para a secagem da tinta que Mãe Bena pedira para reformar. Filha Loira estava a varrer por toda a casa reunindo lixo que ficara da noite anterior, precisava ainda, jogar o banho do neném para fora do terreiro.



Depois de estender as roupas, mãe Bena entrara em sua casa para arrumar-se, certamente para sair. Enquanto isso, William seguira na parte do terreiro arrumando tudo. Aproveitei para perguntar se ele sentira dores no corpo após a incorporação, pois na noite anterior, ele recebera o primeiro caboclo em sua cabeça, o seu Surrupira. Seu Surrupira é um caboclo que ao incorporar, fica numa posição de uma pessoa muito idosa, um tanto corcunda, por um bom tempo. Isso me deixara curiosa para saber se sua coluna sentira as dores posteriormente, ele explicou que não sentira nada, absolutamente nada, pois quando as entidades estão incorporadas não se sente as necessidades físicas. William continuara a limpeza do terreiro ao som de outros ritmos que não eram os pontos de Umbanda. Fiquei lá observando seus passos até que terminasse a limpeza. Todos os dias ele limpava tudo com a mesma dedicação, era perceptível e impressionante.

Eu voltara no dia seguinte, debaixo do tempo fechado, na hora do café de Mãe Bena. Lá estava ela com seu vestido longo e colorido, reunida com os filhos carnis e de santo ao redor da mesa em seu pátio. Não demorou muito para que a chuva caísse.

Me convidaram para tomar café, mas eu já havia tomado antes de sair de casa, apenas agradei a gentileza. Era um café especial do dia de São Jorge (Ogum), 23 de abril, com batata doce, salgados de massa de macaxeira em formato de kibe e o café preto que não podia faltar. Era um dia que com certeza seria agitado, com pessoas saindo e entrando a todo momento do terreiro, já era de se esperar. Isso foi confirmado alguns minutos depois com a chegada de dois rapazes, um médium e um cambono que se juntaram a mesa. Depois os preparativos para o toque especial em homenagem a São Jorge começaram.

Do lado de fora da casa estava um fogão potente com a uma panela de pressão grande cozinhando a feijoada do dia, era a feijoada de São Jorge. O material para o preparo fora doado por Marcelle, neta mais velha de Mãe Bena que há tantos anos cumpre a promessa de doar o material da feijoada. A mãe de Marcelle preparava o alimento antes de ir para o trabalho. Mãe Bena retornara de dentro de casa vestida com a camisa de São Jorge assim como quase todas as pessoas que estavam naquele ambiente. Ela é a matriarca, a pessoa que todos reverenciam e respeitam naquela família, sua palavra é uma ordem. Como todas as manhãs, ela pegara seu neto bebê para banhá-lo começando com o sinal da cruz na testa dele e encerrando com o ato de endireitar as perninhas dentro da água do banho. Ao finalizar o banho, essa mesma água teria que ser jogada para fora do terreiro. Mãe Bena fizera várias coisas ao mesmo tempo, sempre terminava algo e começava outro sem intervalo de tempo. Ela já estava pensando nas

obrigações que precisavam ser feitas no terreiro. A chuva só aumentava e eu já estava sentindo frio, imediatamente fui para o terreiro onde era mais fechado.

Lá, a mesa para Ogum/São Jorge já estava posta, montada com as obrigações dos filhos de santo e de Mãe Bena, entre as garrafas de espumantes, vinhos, uísques, velas grossas de todas as cores, imagens e espada de Ogum/São Jorge, flores, plantas com o mesmo nome do santo/entidade e a imagem de Iemanjá. Do lado de fora do terreiro também havia uma mesa menor com imagens de Ogum/São Jorge, velas, espadas e as oferendas com matérias-primas considerado comida de Ogum/São Jorge como o feijão, milho, macaxeira, batata doce, com talas fincadas em suas extensões.

Foto 15: Festa de São Jorge/ 23 de abril

Foto 21: Festa de São Jorge/ 23 de abril



Fonte: da autora Bruna Lira

Essas obrigações são uma espécie de promessas, pedidos feitos para obter alguma realização de vida onde cada filho e a mãe de santo faz o seu, oferecendo comidas ou bebidas de acordo com o gosto de cada entidade ou caboclo. Naqueles 7 pratos de barro dentro do terreiro, em cima de uma mesa grande coberta de um tecido branco e cetim vermelho, estavam uma combinação de feijão preto e milho no fundo daquele recipiente de barro. Em cima dos milhos e feijões, estava a macaxeira e batata doce assadas com talas fincadas. Para complementar a montagem do assentamento, fatias de coco assado estavam na borda dos recipientes de barro. Em uma outra panela de barro estava o milho branco. Essa montagem ficou por uma noite e uma manhã nesta posição. À tarde, era necessário levantar as “obrigações” para organizar o local, mas antes de pegar cada recipiente com a oferenda, era



necessário pedir licença da entidade batendo a mão no chão algumas vezes, depois era só carregar a oferenda e levar no congá desejado.

Quase 10:00 hs quando a chuva deu uma trégua, mãe Bena aproveitou para sair. Todos ali estavam envolvidos de alguma forma para que tudo ficasse pronto com êxito. Algumas filhas cozinhando, outra, embalando o neném, outros, limpando o terreiro naquela euforia harmoniosa.

Chegara a hora do almoço. Era agitado, cheio de conversas aleatórias entre filhos de santo e carnais. Alguns almoçavam e outros, aos poucos iam chegando. A mesa nunca ficava vazia. Aos que iam chegando, Mãe Bena lembrara que não podia rejeitar a comida do santo, todos deviam comer, pois não se deve fazer desfeita. A neta mais velha de Mãe Bena, contara uma breve história para ilustrar o porquê de a feijoada ser comida de São Jorge e todos ficaram a ouvi-la.

Após o almoço, ajustavam a programação encaminhando cada um na sua função. No quintal, os netos de mãe Bena vestidos com as camisas de seu Zé Pelintra e Cosme e Damião, brincavam de bola entre meninos e meninas, irmãos e primos. O quintal comporta um espaço suficiente para improvisar um campo de futebol e fazer a alegria da criançada. Enquanto o sol secava a tinta dos tambores expostos do lado de fora do terreiro, outro tambor já seco, era tocado pelo abatazeiro para testar o som. Foi sem dúvida um dia de muito movimento, muitas pessoas saindo e entrando no terreiro São Sebastião. Por ali passaram figuras importantes da cidade para conversar com mãe Bena, outros, para consertar seus carros na oficina mecânica do filho Tiquinho.

Ainda era bem dia, depois do almoço, quando alguns filhos de santo começaram a levar as comidas que estavam sob suas respectivas responsabilidades. Só deixavam e retornavam para suas casas já que em breve precisariam voltar ao terreiro. Aquela mesma mesa era tomada pelos netos, aqueles mesmos que brincavam de bola no quintal outrora, minutos depois na hora do lanche/merenda. Conversavam entre si e sempre terminava em brincadeira. Terminaram o lanche e foram andar de bicicleta no quintal antes que a noite chegasse.

Quase 18:00 hs, ainda estava claro, mãe Bena caminhara alguns passos para acender seu ponto na casa de Exu, espalhava pipoca feita com um quilo de milho por toda a entrada da casa até a porta do terreiro, era um “banho de proteção” antes que as pessoas começassem a chegar. No quartinho de trás do terreiro, onde ficavam as vestimentas das entidades, todos os filhos de santo presentes começavam a se arrumar. Entre saias vermelhas, saias brancas, torsos, calças vermelhas, estava também a camisa de São Jorge vestida por todos os médiuns da casa.



Um adepto por nome Cícero Antônio chegara com sua esposa e filhas naquele momento. O homem negro, alto, dos cabelos *dread*, retirou os calçados na porta, cumprimentou o terreiro e as pessoas, seguiu até o consultório de mãe Bena e depois retornou à mesa que estava posta, pegou uma garrafa de espumante, serviu uma taça a São Jorge, acendeu uma vela e se curvou diante da mesa até que sua cabeça alcançasse o chão para reverenciar aquele espaço espiritual. Conheci Cícero e família na minha adolescência, no mesmo lugar que ele trabalhava, eu estagiava, época em que eu cursava o ensino médio e eu ainda não era mãe. Nas ocasiões, eu ficava com suas filhas para ganhar um extra, quando eles precisavam sair. Embora fosse pouco, aquilo me causava um certo empoderamento, afinal eu não estava fazendo nada de ilícito. Depois de alguns anos, tive minha filha e, ainda assim, me chamavam para que eu pudesse acompanhar as três meninas lindas, dos cabelos encaracolados, algo que eu me esbanjava em admiração. Brincava e sonhava em ter cabelos iguais àqueles. Mais um tempo se passou, tomamos rumos diferentes. Eram raras as vezes que nos víamos. Coincidência ou não, o momento oportuno para este encontro foi exatamente naquela noite no terreiro. Ele se sentara ao meu lado para cumprimentar-me e saciar os questionamentos de alguns anos acumulados. Logo disse a ele a minha finalidade naquele local, aproveitando para indagar-lhe sobre a sua vivência na Umbanda.

Você sempre frequentou terreiros? (eu) Sim, sou Ogã de couro. (Cícero)

O que seria? (eu)

Um dom musical, que domina o conhecimento do tambor. Um musicista.

(Cícero) Desde quando? (Eu)

Desde meus 2 anos. Eu ia com a minha mãe no terreiro de Umbanda. Fui batizado por Iemanjá. (Cícero)

Fiquei refletindo enquanto as palavras ecoavam de sua boca. Lembrei ainda que se tratava de um Paulista que aos 20 anos mudou-se para a Bahia e lá se encantou com os terreiros de candomblé. Há 10 anos resolveu mudar-se para o Amazonas, mais precisamente para Parintins, onde segue com vários projetos socioculturais, mergulhando na fonte da arte musical



e audiovisual. O bate-papo estava fluindo quando tivemos que interromper, pois a gira já ia começar. Em breve, conversaríamos novamente sobre aquele assunto que tanto nos interessava.

Os filhos de santo organizados no cordão no centro do terreiro e o quadrante no chão era preenchido ao seu redor pela posição de cada médium obedecendo o formato geométrico.

Todos postos, visitantes chegando, velas acesas, incensos queimando, abatazeiros cantando, batendo seu tambor e seu Ogum Beira-mar baixando na cabeça de Mãe Bena. O toque de tambor estava só começando. Os pontos cantados ecoavam nos quatro cantos daquele terreiro autorizando as entidades a incorporarem em filha Iza e filha Loira. Ao incorporarem, foram até o quartinho de trás acompanhadas das cambonas da casa para trocar as vestes. De lá, saiu filha Iza coberta por um vestido branco, de tecido fino, revestidos de bolinhas brancas num tom mais forte que o tecido transparente e sua espada de cor rosa clara marcando sua cintura. Em seu peito cruzava-se suas guias em vermelho, preto e branco. Um chapéu branco assentava-se naqueles cabelos soltos de mel, com uma faixa rosa escura. Atrás de filha Iza, vinha a filha Loira com cores de onça pintada por todo o seu vestido de cetim, esbanjando a bravura da cabocla encantada Herondina. Seu chapéu num tom bege exaltava a faixa em cor de onça, acompanhada de suas guias. Eram 5 médiuns mulheres e 3 médiuns homens, todos descalços naquele solo sagrado. As outras 3 mulheres, mantinham-se no salão cantando e se concentrando para que conseguissem incorporar seus guias. Dos homens, o filho William foi o primeiro a incorporar o caboclo Rompe-mato. Ele também precisava de uma veste, a cambona lhe trouxe uma espada vermelha para cobrir seus membros inferiores. Quando todos se sentem bem com suas vestes, os cambonos lhes servem bebidas de acordo com as especificidades de cada entidade. Seu Rompe-mato recebia espumosa (cerveja) na cuia preta. Dona Herondina e sua irmã Jarina, bebiam em suas taças de vidro, tragando sempre uma linha (cigarro).

Agora era hora de dona Jandira baixar na cabeça de filha Mary. A moça dos cabelos compridos demorava um pouco mais para entrar em transe, mas depois que incorporava, bailava, girava com elegância e gingado, assim como todas as entidades femininas naquele salão. Os cabelos voavam no ritmo dos tambores e nas magnitudes dos pontos cantados. Já se recebia também no salão o caboclo 7 Flechas no filho Cristian.

Já se ouvia também a voz da liderança feminina chegando, era a cabocla Mariana, irmã de Jarina e Herodina, as três caboclas encantadas. Antes de se pronunciar, ainda em momento de transe, o “cavalo”, Mãe Bena estava curvado para frente, com os cabelos soltos, como se o corpo estivesse mole, entregue ao relento, de repente uma voz entonada disse:



Salve o dia de hoje, salve a proteção de Oxalá. (Dona Mariana na cabeça de Mãe Bena)

Quem pode mais do que Deus? (2 x) (Dona Mariana na cabeça de Mãe Bena) Mais do que Deus, ninguém. (2x) (médiuns e plateia)

Viva Deus do rosário. (Dona Mariana na cabeça de Mãe Bena)

Salve a Umbanda, salve a Quimbanda, salve o nosso pai Oxalá. (Dona Mariana na cabeça de Mãe Bena).

Entre cada exaltação ou perguntas, o cordão respondia com “salve” ou “viva”. Dona Mariana puxara um ponto enquanto caminhava com os cabelos no rosto e um tanto corcunda em direção ao quartinho para se trocar. Retornara com seu vestido rodado verde claro, com folhas verdes mais escuras acompanhadas de flores laranjadas e seu chapéu de tecido bege. Ela estava radiante com seus brincos de capim dourado, suas pulseiras coloridas, sua maquiagem que exprimia alegria e entusiasmo ao bailar para que todos vissem a sua serenidade e empoderamento, ao cantar. Essas entidades, pareciam de fato, estarem neste plano terrestre, aproveitando mais uma noite.

Era noite de receber os convidados de outros terreiros. Lá estava na porta, tirando os sapatos, a Mãe Sofia para prestigiar aquele toque de tambor à São Jorge. A ela foi cedida uma cadeira para sentar-se ao lado da Zeladora Mãe Bena, ou melhor, de dona Mariana. Foi-lhe oferecido cervejas enquanto cantava, também foi mencionada pela cabocla Mariana. Mais tarde, certamente, entraria no cordão para incorporar e cantar com os demais. Chegara ainda, outras pessoas influentes da cidade que não me autorizaram divulgar seus nomes, mas estavam lá empolgadas com aquela noite.

Um pouco mais tarde, a candomblecista Célia, irmã carnal de mãe Bena, chegara também. Foi quando eu percebi que além de uma relação de parentesco, existia empatia, respeito e tolerância por outras religiões ali juntas, numa fusão que chamaríamos de “sincretismo religioso”. Com ela, havia mais pessoas. Seu amigo Marquinho, pai de santo, outras duas filhas de santo e uma cambona para auxiliá-las. Enquanto todos se aconchegavam, seu Zé Lourenço, um légua, baixara na cabeça de Mãe Sofia. Foi para o salão cantar seus pontos e dançar. Sua voz veloz e agitada confundiam a clareza das palavras. Na verdade, a exaltação eufórica vinha de dentro, uma ação quase que involuntária que chamara a tenção de todos os presentes.



Agora, se sentindo em casa, lá estava Mãe Célia, indo para o meio do salão puxar um ponto. Com seu salto curto, roupa e torso colorido, depois de alguns pontos, pôs-se a tremer. Ela estava incorporando seu Zé Raimundo. O mesmo caboclo de légua pai de cabeça de Pai Daniel, lá onde mãe Bena começou. A cambona retirou seu pequeno salto, seu torso e lhe levou para trocar de roupa. Ao mesmo tempo, as outras duas filhas de santo que estavam acompanhando mãe Célia, incorporavam no salão.

Com calça enrolada na perna, blusão abaixo da coxa e chapéu de couro, seu Zé Raimundo passava por todos os visitantes com suas vestes marrons. Não podia faltar-lhe uma espumosa e uma linha, assim, para as outras duas entidades que acabara de se trocar. Era a família de légua ali presente naquela noite. E para fechar a noite de incorporações, chegara o Marinheiro Daniel no pai de santo, Marquinho.

Todos tiveram seu momento para puxar seus pontos, dançar, exaltar sua representatividade, beber e fumar.

Assim como as entidades, os visitantes também teriam seu momento, mas para degustar o jantar que já estava prestes a ser servido por outras pessoas da casa. A comida feita com carinho, doada por várias mãos era distribuída gratuitamente a todos os presentes no próprio salão, ali mesmo, sem precisar sair do lugar. E, diga-se de passagem, era um prato bem generoso. Pude saborear o vatapá, arroz, lasanha, o frango desfiado com aquela farofa crocante e, para acompanhar, a água e/ou refrigerante. Enquanto alguém passava com a bandeja servindo os pratos, outra pessoa seguia atrás distribuindo copos descartáveis com água ou refrigerante.

A festa continuava, parecia não cessar, porém o relógio já marcava mais de meia noite e algumas entidades começavam a se despedir com cumprimentos e beijo nas mãos entre eles e visitantes. Os abatazeiros honravam o tambor e as cordas vocais para continuar até que tudo realmente finalizasse por aquela noite. Suas camisas estavam simplesmente enxarcadas de suor. Entre eles, uma abatazeira de 15 anos, filha de Cícero Antônio. Ela costumava ir ao terreiro com os pais e irmãs desde criança e foi ganhando gosto pela percussão, até que começou a tocar. Menina alta, assim como o pai, demonstrara ter mais idade do que parecia, e seguia os rastros musicais do pai.

Aos poucos, visitantes dispersaram-se e o salão fora ficando vazio, talvez de humanos, mas as entidades continuariam ali sempre.

Um abatazeiro mais experiente, está na casa há muitos anos, é ele quem cuida da parte final da ida das entidades para seus mundos espirituais. Diante do médium, ele se despede da



entidade e segura as duas mãos do respectivo médium balançando, o médium então se sacoleja, às vezes, treme, se debatendo, momento em que a entidade começa a desincorporar. Em seguida, o abatazeiro segura com as suas mãos pela nuca do médium, sopra em seus ouvidos e depois na testa, para concluir a desincorporação e ter certeza de que o cavalo está de volta ao seu corpo. Assim ele fez em todos os filhos de santo incorporados naquele salão.

No outro dia, foi um dia intenso, cheio alguns compromissos extras que eu precisava resolver e não compareci no terreiro no horário que eu havia estipulado. Já era mais de 18:00 hs quando cheguei no terreiro, os médiuns estavam chegando e concomitante a isso, chegara a primeira entidade na cabeça de mãe Bena, dona Margarida, com quem pedi permissão para filmar àquela noite, com documentos em mãos. Após falar com ela, partir para a coleta de assinaturas dos médiuns da casa. Naquele momento havia dois clientes aguardando o atendimento. Enquanto eu buscava algumas informações, os pontos cantados ecoavam da caixa de som posicionado no chão do terreiro. Os médiuns acendiam suas velas e batiam seus pontos em todos os congás da casa.

Ao centro, estava o ponto de segurança da casa, isto é, local onde se acende vela com o intuito de promover a segurança espiritual da casa, a segurança de todas as entidades.

Antes de começar a gira, os médiuns ao redor do centro conversavam entre si. Seu Ogum Beira Mar baixou assim que dona Margarida finalizara o atendimento, questionou sobre não estar tudo pronto no terreiro, além da ausência de alguns médiuns. Os filhos de santo presentes, se posicionaram ao centro do salão para iniciarem a gira. Depois de alguns pontos cantados, dona Erondina baixou na cabeça de filha Loira, dona Jarina na cabeça de filha Iza, seu Pena Branca na cabeça de filho William e seu 7 Flechas na cabeça de filho Cristian. Seu Ogum Beira Mar estava com chapéu branco, roupas brancas e de modo transversal em seu ombro esquerdo, estava uma espada vermelha com seu nome, guias verdes, pretos e vermelhos. Sentado em uma cadeira tecida em plástico, em cima de um tapete vermelho, ele tomava sua espumosa, fumava sua linha (cigarro) e cantava com toda sua potência vocal. Ao lado, estava um pequeno banco de madeira como suporte de sua taça e cinzeiro. Eram 5 médiuns no salão, 3 cambonos servindo as entidades e 4 abatazeiros se reversando entre os instrumentos e cerca de 10 visitantes. Mas atualmente são 12 médiuns na casa, sendo 4 homens e 8 mulheres, 4 abatazeiros e 5 cambonos. Mãe Bena afirmara que esse número não é fixo, pois há sempre mudanças, alguns saem e outros entram, mas sempre de modo espontâneo de cada um.



Já era quase 21 horas quando mais duas médiuns e visitantes chegaram no terreiro e se juntaram ao demais na corrente. O pai de Mãe Bena assistira àquele batuque na companhia de seu copo de cerveja e seu cigarro. Sentado bem próximo da filha incorporada por Ogum Beira Mar, cantava e batia palma devagarinho por conta de sua idade já avançada.

Neste terceiro dia, eu já me sentia mais à vontade para conversar com alguns visitantes e médiuns. De tempo em tempo, os cambonos serviam as taças das entidades, cujas dos cabocos e renovavam as “linhas”.

A fumaça dos cigarros circulava junto ao giro daqueles médiuns dançando no centro do terreiro, enquanto eu me policiava para não cruzar as pernas e não ser chamada atenção por nenhuma entidade, porém, às vezes, o movimento ocorria de modo involuntário. Até o final da pesquisa, eu certamente estaria bem atenta. Os médiuns reversavam os pontos cantados de acordo com suas entidades. Os visitantes acompanhavam atentamente com as palmas, sentados em seus lugares. Na gira, somente quatro médiuns estavam incorporados, um estava em fase de iniciação.

Dona Mariana incorporava Mãe Bena assim que seu Ogum Beira Mar partiu, observava sentada os médiuns cantando, sempre que eles fracassavam, a Mãe puxava ainda mais alto os pontos. De repente entrava no terreiro um vento frio anunciando que uma tempestade se aproximava, o céu estava branco e a ventania só aumentava.

Dona Mariana se apresentara de modo muito descontraído, nos intervalos conversando com os abatazeiros e médiuns sobre a preparação do toque de tambor em homenagem a São Jorge (Ogum) no dia 23 de abril. Os abatazeiros suados enxugavam os rostos e braços com uma pequena toalha, alongavam os braços rapidamente para continuar a tocar os tambores e cantavam incansavelmente, usando a camisa de São Sebastião. Já eram quase três horas de gira até aquele momento quando dona Mariana parou a gira para se despedir, chamar atenção dos filhos de santo e lembrar sobre o compromisso que se aproximava: - independente do dia da semana, vamos celebrar a festa do santo ou orixá no dia de cada um, disse a cabocla Mariana na cabeça de Mãe Bena. Além disso, ela pedia que todos fossem pontuais e assíduos no dia 23 de abril. Ela encerrara o batuque daquela noite reconhecendo que os abatazeiros são os que mais “apanham” pelo cansaço. Às 22 hs encerrara com pontos cantados, momento em que os caboclos começavam a se despedir dos demais médiuns e de dona Mariana. Eu também me despedia para descansar para o próximo dia.



2.5. GIRA PARA EXU DE DUAS CABEÇAS

Na semana do festival, não houve atendimento no terreiro. Os trabalhos retornaram no dia 03 de julho, após a vitória de um dos bois.

Era uma tarde ensolarada, fui também ao terreiro de São Sebastião. Mãe Bena estava a arrumar seu carro, retirando latinhas vermelhas e azuis de cerveja que sobraram do festival. No seu jeito ligeiro, terminou de arrumar o carro, sentou-se para costurar as roupas de seus guias, especialmente de seu Exu Duas Cabeças, com tecido veludo preto e vermelho. Suas máquinas de costura ficavam em um cantinho próximo a entrada de sua casa, com a janela cercada de arames e a parede colorida de madeira. Ali colocava um ventilador em direção de suas costas, em cima de um pequeno banco de madeira e costurava por horas. Pausava rapidamente para atender algum cliente que aparecesse durante o dia. Como todos os dias, chegava um cliente pelo meio da tarde a procura de mãe Bena, um dos filhos dela sempre encaminhava para o terreiro para que aguardasse lá. Ela se levantava imediatamente para atender aquela pessoa. Nesta tarde, no quintal, estava um dos filhos-de-santo a juntar todas as folhas e galhos de plantas cortadas pelo filho de sangue da zeladora, com ciscador ou ancinho, como é conhecido localmente. Seus filhos de sangue e de santo estavam sempre cumprindo os seus pedidos. Assim que terminou, voltou para a sua máquina. Passou o restante da tarde costurando. Lhe sobraram poucos minutos para comer alguma coisa e começar seus atendimentos no terreiro.

Com os pés descalços, ela saiu em direção a casinha de Exu para bater seu ponto, isto é, acender e oferecer velas aos seus guias como forma de iniciar os trabalhos. Serviu as cuias, copos e taças dos cabocos com bebidas em todos os congás. Incensos foram acesos ao centro do terreiro para defumar o ambiente. Reservei meu assento, fiquei a esperar os clientes chegarem e a observar as movimentações daqueles filhos de santo no terreiro. Todos precisavam tomar banho de descarrego antes de entrar no centro para bater seu ponto. Enquanto todos os médiuns faziam esse rito diário, uma senhora chegou, entrou e sentou-se ao meu lado perguntando se eu iria me consultar com a Mãe. Respondi que não e ela continuou a falar. Relatou-me que era sua primeira vez em um terreiro. Conheceu mãe Bena em algum curso profissionalizante, mas isso não foi suficiente para que ela frequentasse seu terreiro. Conheceu ainda uma moça que deu referências sobre Mãe Bena. Disse ainda que era católica, porém sempre acreditou nas práticas umbandistas. Tinha ido até lá porque precisou muito, devido a separação conjugal que estava enfrentando. Não entrou em detalhes, mas de fato a necessidade



lhe obrigou a tomar essa decisão, acreditando trazer de volta o seu amado. Sua vez na consulta chegara, passara alguns minutos na salinha de atendimento de Mãe Bena e na saída me deu tchau, com um ar de esperança nos olhos. Ao redor já tinham outras mulheres aguardando o atendimento. Pelo menos 6 mulheres estiveram presentes naquele dia. Algo me chamava atenção. Poucas vezes, em todos os atendimentos, vi homens se consultando. Mas por que isso? Era algo que eu não conseguia sanar naquele momento, possível de se aprofundar mais em outra discussão.

Uma das filhas de santo, já incorporada, acompanhara uma cliente em todos os congás após a consulta com a mãe de santo, orientando como fazer seus pedidos diante das imagens postas nos congás, conforme suas demandas. Dependendo de cada caso, o cliente poderá ou não ir até o congá. Quem determinará isso é a entidade na cabeça da mãe de santo. Depois de todos os atendimentos, a família preparava os parabéns para o novo membro familiar que completara 5 meses de vida, neto da mãe de santo. Entoaram os parabéns ali mesmo no salão, ao redor do bolo e refrigerantes, em seguida rezaram a oração do Pai Nosso, Ave Maria e Creio em Deus Pai. A criança recebeu as bênçãos dos guias presentes na gira. A mãe do bebê distribuiu bolo e refrigerante aos presentes e depois se retirou naturalmente do centro e rito seguiu.

Dona Margarida ainda incorporada na mãe de santo estava a passar alguns informes para os médiuns sobre a festa de seu Exu Duas Cabeças, na sexta-feira (05): - Todos os médiuns de preto. Por que preto? Porque é o que ele (Exu) vive.

Essas foram palavras curtas e imponentes que só precisavam de obediência dos médiuns. Servia para os presentes não médiuns também, mas não com a mesma rigorosidade. Eu não questionei nada, nem tinha o que questionar, apenas pensei logo qual roupa eu vestiria. Os informes sempre vinham minutos antes de os guias “subirem”. Todos estavam se despedindo, era o momento final da gira. Trocaram suas roupas e seguiram para suas casas.

No outro dia, após o café da manhã, a zeladora se dedicara às costuras. Estava finalizando a roupa de seu Exu Duas Cabeças para começar outras de seus filhos de santo. Quando tudo parecia fluir, a agulha da máquina quebrara. Mãe Bena recorria aos auxílios de filha Loira, que era sua assistente em tudo, inclusive como motorista. Foram comprar uma agulha nova. Sempre que ela precisava sair, eu ficava ali observando outros movimentos.

Seu filho mais novo ficara ajeitando um dos carros no pátio da casa. O ronco da máquina automotiva acordara quem estivesse dormindo, enquanto Paty, sua irmã, brincara com seu bebê dentro da casa.

Nesses momentos, o campo me fazia pensar e enxergar de “dentro para fora e de fora para dentro”. Aquilo que só com a prática é possível enxergar, mas com fundamentos teóricos. É o que chamamos de prático-teórico. Também não é possível observar somente com a prática ou somente com a teoria. São dois vieses necessários para a leitura do campo, para a pesquisa. Eu estava nessa conexão interna e externa quando mãe Bena voltara da rua. Desceu da motocicleta e se dirigiu a sua máquina de costura. Estava para finalizar a peça quando um rapaz parado no portão do terreiro perguntava pela zeladora. Ela lhe atendeu por alguns minutos sem que ouvíssemos do que se tratava. Esse era um dos momentos que eu nunca pude relatar o diálogo. Eram assuntos particulares que exigiam privacidade. Depois de atendê-lo voltou aos seus afazeres. A noite começara a se aproximar quando ela finalmente concluiu suas costuras por aquele dia.

Todas as vezes que eu chegava em sua casa, era uma percepção diferente do ambiente. Nesta manhã, o silêncio imperava. Os carros ali estacionados, o terreiro e a casa abertos, sandálias e chinelos nas estradas e o vento batendo nas folhas das árvores. Sentei-me na cadeira de sempre, aguardei por alguém enquanto apreciava aquele ambiente. Não demorou muito para ouvir a voz de mãe Bena lá de dentro de sua casa. Ela vinha andando em direção à frente de sua casa até que se deparou comigo. Ela estava indo passar sua blusa. Nunca saía sem passar suas vestes. Se preparava para mais um dia de correria e missão no santo, pois chegara o dia da festa de Exu de Duas Cabeças, uma entidade que tem essência do Exu e Pomba-gira, é uma unificação de espírito e por isso suas vestes têm duas cores (vermelho e preto), além de apresentarem características femininas e masculinas. É, portanto, um Exu que traz uma linhagem feminina ou também pode ser considerada uma entidade endógena.

Mãe Bena precisava sair para comprar o restante das coisas que faltavam. Mas antes de ir, encaminhava todos os filhos de santo nas respectivas funções. Os médiuns presentes estavam apostos limpando o terreiro e organizando todos os espaços que ainda estavam com poeira da reforma. Quando a mãe de santo retornara, passara direito para sua máquina de costura. Ali sentada, com os pés no pedal e mãos sem parar guiando a costura, ela cantava, delegava funções, atendia demandas e articulava demais serviços da casa.



William, o filho de santo, levantou-se da mesa para fazer o fogo na churrasqueira e assar os bodós (peixe amazônico). Todos chegavam para preencher aquela mesa grande no pátio e saborear um dos peixes mais cobiçados da região. Reunidos ali, durante o almoço, mãe Bena contava histórias relembrando sua trajetória na Umbanda. Umassustadoras, outras engraçadas e outras de resistência. Foi um almoço marcado pela intensidade de quem estava ali. Na empolgação de quem contava e a atenção de quem ouvia. Não vi ninguém pegar seu celular durante este almoço, parecia que a comida tinha mais sabor e conseguíamos nos teletransportar para cada período que Mãe Bena relembra. Ao final, restavam boas risadas de uma época especial. A conversa estava muito boa, mas era hora de continuar os preparativos. Não teve tempo para descanso. Filha Loira era o “aparelho” responsável em realizar este festejo, afinal era ela quem ia receber (incorporar) seu Exu de Duas Cabeças. Começaram os preparativos das comidas a serem servidas à noite. Confesso que foi um dos momentos mais agradáveis da pesquisa, onde atingi a meta de “atravessar” para o lado do observador participante de fato. Eu havia tentado algumas vezes estar desse lado, mas não tive muito êxito, talvez ainda não estivesse preparada. É verdade que há processos para emergir no campo e leva tempo para cada fase. E se eu não havia conseguido integralmente antes, é porque, possivelmente, os sujeitos da pesquisa não estivessem tão à vontade com a minha presença, em alguns aspectos. Mas agora era hora de sentir e executar esta ocasião. Me propus a ajudar no que fosse necessário, dessa vez aceitaram minha ajuda. Me senti honrada e agradecida. Fui escolher as espinhas do piracuí (farinha de peixe ou pedaços de peixe picados na região norte) para preparar a farofa enquanto outras mãos faziam outras coisas. Essa noite seria distribuída para os visitantes três tipos de farofas: piracuí, frango e charque. Peguei minha bandeja de piracuí, fui catando e conversando com a cambona ao meu lado que estava a cortar bananas para misturar às farofas. Depois de separar todas as espinhas do piracuí, fui cortar algumas cebolas e pimentão para mãe Bena temperar na panela grande aquele piracuí. Enfiamos queijo, mortadela e azeitona nos palitos para os petiscos, arrumando em pratos quadrados e redondos. Cobri com plástico transparente e levei até a mesa, dentro do terreiro. Filha Loira ficara com a parte de levar ao fogo os ingredientes, separadamente para depois juntar em uma única panela.

Assim fez com os três sabores de farofa. Servimos todos os pratinhos e potinhos com os três tipos de farofas. Mãe Bena ofereceu para que todos pudessem provar e aprovar antes dos convidados. Estava simplesmente uma delícia. Organizamos tudo em cima da mesa, enquanto Mãe Bena varria por todo pátio. As louças utilizadas, eram lavadas assim que desocupadas,



para que não acumulasse serviços no dia seguinte. Cada um ajudando de uma forma e nunca deixando a conversa de lado. Era um clima de alegria e descontração. Mãe Bena pediu ajuda de um dos filhos de santo para reunir os ingredientes do banho de descarrego. Em outra cuia, ela estava a preparar a defumação (rito de limpeza por meio de ervas). Abriu alguns saquinhos plásticos, retirou algumas unidades de cravinhos da índia, folhas de louro, casca de canela, canela em pó, defumador 7 forças, defumador caboco flecheiro e defumador de seu Pena Verde.

Todos os ingredientes foram misturados para serem colocados dentro do defumador que já estava com o fogo aceso. William pegou o defumador e começou a defumação pela casinha de Exu, depois foi o terreiro. Era preciso que o filho de santo balançasse o defumador, assim o cheiro se exalava no ambiente fazendo a limpeza, ao mesmo tempo em que ele proferia palavras positivas em baixo tom para emanar boas vibrações.

O terreiro já estava arrumado e defumado, agora todos precisavam se arrumar também. Os filhos de santo, em dias de festa, já iam para o terreiro preparados para ficarem até o final, com suas roupas e acessórios. Alguns eram precavidos, compravam suas velas e o que mais fosse necessário nas obrigações, com antecedência, enquanto outros, compravam um pouco antes de entrar na gira. Talvez eu não tenha narrado até aqui, mas era uma das atitudes que estremeciam a paciência da zeladora. Ela pedia para que todos honrassem com suas responsabilidades, “porque viver no santo é uma missão de quem faz a escolha”. Sempre muito determinada, autêntica, sem papas na língua, chamava atenção de quem fosse preciso. Esse foi um parêntese importante da vivência, mas voltemos às preparações de todos da casa.

Mãe Bena me ofereceu um pouco do banho de descarrego que estava no balde, em cima da pia, no pátio. É comum que todos os médiuns tomem banho com essa porção antes de entrar no salão, “para se limpar”. Peguei um balde menor, depositei uma quantia e segui para o seu banheiro. Ela me orientara que eu precisava tomar um banho normalmente antes para depois jogar a mistura de ervas em meu corpo, da cabeça aos pés. Fiz exatamente assim. Para finalizar, eu precisava tirar essa essência do corpo com outra água limpa, tomando um novo banho para que a “lisura” do corpo saísse. Me vesti com calça e blusa preta, conforme a cor de seu Exu de Duas Cabeças. Eu estava pronta. Fui para dentro do terreiro esperar os médiuns da casa e os visitantes.

Foto 16: Festa de Exu de Duas Cabeça.



Fonte: da autora Bruna Lira

Foto 17: Seu Duas Cabeças na cabeça de Mãe Pequena.



Fonte: da autora Bruna Lira

Naquele meio tempo, observava a mesa posta com toalhas de cetim em vermelho e preto, segurando os petiscos, vinho Dom Bosco, aquela cachaça de frutas vermelhas entre as lembrancinhas e taças do homenageado. Velas coloridas de 7 dias foram acesas e oferecidas a Exu de Duas Cabeças. Sua imagem seminua, com seios para fora, um pano vermelho de beiras



douradas, enrolado na cintura, cabelos longos em uma cabeça, curtos em outra, estava ao meio, acompanhada de seu tridente. Lábios vermelhos de um lado, barba grande de outro. À frente da imagem, estava um prato branco com as farofas apresentada como oferenda. De baixo, subia a fumaça dos incensos, da mesma direção em que os médiuns da casa se rastejavam para reverenciar a casa, seus guias e todo o axé. Ali era o ponto de segurança da casa, no quadrante marcado por cerâmicas verdes, em frente à mesa posta. Atrás estavam os 5 tambores, um ao lado do outro. Os filhos estavam entrando no salão, todos de calça e bata preta, as filhas, de vestido preto e torso vermelho. Mãe Bena chamou: “Todos os médiuns no salão. Vamos começar!”

Tomaram seus lugares, um atrás do outro. Na gira, eram 5 filhas de santo, 4 filhos de santo e Mãe Bena. De um lado da corrente, estavam três moças e um rapaz. Do outro, estavam uma moça na frente e os três rapazes atrás. Entre os dois lados, ao fundo, estava uma filha de santo, à frente estava Mãe Bena, conduzindo aquela gira com seus pontos cantados. Os guias compareceram. Chegara, naquela noite, dona Maria Padilha, dona Rainha, seu 7 Encruzilhadas, seu Tranca Rua, seu Exu Morcego e seu Marabô. Como era de costume, eles saudavam a todos com seus pontos, um por vez, depois cumprimentavam entre si e em seguida, o público presente. O público presente era o mesmo. Frequentavam às sessões de toques e festas. Já não se sentiam tão acanhados no ambiente, nem com a minha presença. Todos sentados acompanhando o rito, entre um ponto e outro, cantavam juntos, acompanhado das palmas. Era bonito de ver aquele coral formado pelas vozes dos guias, pelo som daqueles tambores e pela força que emanava de cada presente. Estavam conectados no mesmo tom e na mesma sintonia. A hora passava depressa que poucos nem notavam, principalmente quem estava incorporado, pois o aparelho perde essa consciência durante o ato ritualístico. Antes de finalizar aquele rito, algo sinistro acontecera. Um homem havia saído para ir ao banheiro nas proximidades do terreiro, quase ninguém havia notado a sua ausência no salão. Logo depois alguém acionou mãe Bena (incorporada) para tomar ciência do que estava acontecendo. A esposa desse rapaz também havia sido acionada. Ele estava com a cabeça ensanguentada, com a camisa suja de terra como se tivesse se rastejado no chão. Ele explicava a sua versão do que havia acontecido, mas ninguém conseguia compreender a lógica da narrativa. Todos saíram do terreiro para entenderem o ocorrido e para socorrê-lo. Enquanto ele falava, alguém tentava estancar o sangue de sua cabeça. Dizia ter sido uma cassetada, porém este autor não teria sido visto pela vítima. Todos se questionavam como isso pudera ter acontecido tão rápido e sem ninguém ter visto. Mãe Bena

já estava no salão pedindo atenção de alguns guias. Se despediu de todos. Descera imediatamente em sua cabeça, o seu Tranca Rua. Ele apenas queria esclarecer o ocorrido do rapaz que sofrera as pauladas: “O moço não foi apedrejado aqui dentro da casa da mãe de santo. Ele saiu daqui, foi lá para fora. Foi lá que tudo aconteceu”.

Ninguém conseguira entender o que de fato estava acontecendo, as versões eram diferentes. O guia, aparentando ser um espírito idoso, estava corcundo até que alguém o botasse um banco para sentar-se. Sua voz cansada, pedia para que todos tivessem atenção na vida. Seu cavalo ainda estava com o vestido de dona Maria Padilha, seus cambonos enrolavam para que a calça de baixo sobressaísse. Ele já estava de partida, sua vinda foi rápida. Fui lhe cumprimentar e ao mesmo tempo me despedir. Sua voz rouca me dizia: “Que Oxalá lhe acompanhe, livrando de toda a perseguição”.

Seu beijo em minhas mãos me dava a sensação ir seguir a viagem em paz, em segurança. Eu voltava para casa sempre pensando em tudo que acontecera durante o dia, sempre me questionando se eu daria conta desta pesquisa. Fui descansar com a certeza de que eu estava fazendo o possível para alcançar o almejado.

Após a festa, o terreiro sempre ficara à disposição da limpeza dos filhos de santo, acordado entre eles. Dessa vez, era responsabilidade de filha Loira. Era comum ver todos os dias os filhos de santo ajudando a zeladora em serviços de sua casa e do terreiro. Final de semana, embora não houvesse atividades no terreiro, sempre havia ou outro auxiliando na casa. Geralmente a limpeza mais pesada do centro, era deixada para a segunda-feira onde todas as imagens, congás, recebiam uma atenção minuciosa. Naquele final de semana, filha Loira, pegara as suas roupas e de zeladora usadas pelos guias na festa anterior para lavar. Saias grossas e pesadas, exigiam força da filha. Aproveitara a presença de outros irmãos de santo para pedir uma forcinha. Ao finalizar, entrara no terreiro para pegar as obrigações e descartar na parte de fora do terreiro, na parte de mata. Aquela comida servida já parecia estar estragada. Caminhei ao lado de filha Loira até o destino do descarte. De fato, a comida estava estragada, com os bichinhos denominados *tapurús*¹⁷. Mas o descarte não se limitara apenas a este motivo. Todas as obrigações, após a oferenda e seu efeito, devem ser descartadas para que fossem renovadas

¹⁷ “Tapurús” são larvas de moscas, conhecidas popularmente como larvas de varejeira ou bichos-de-carne. Elas se desenvolvem em tecidos animais em decomposição ou em alimentos contaminados, como carne e frutas. No Brasil, o termo é amplamente utilizado, especialmente em contextos rurais e na Amazônia, onde essas larvas são conhecidas por infestar alimentos perecíveis deixados ao ar livre.



na próxima demanda. Mais dois médiuns estavam presentes no centro, então se reuniram no terreiro para limpar. Dividiram funções e começaram os trabalhos. Antes de começarem, era comum colocar pontos cantados, seja na caixa de som ou simplesmente em um celular. Todos ali, cantavam, divertiam-se e contribuíam para que tudo ficasse organizado outra vez. Nunca ouvi nenhuma reclamação de sobrecarga de funções. A democracia era respeitada e cumprida. Um varria, outro lavava as cuias, outro limpava a poeira dos congás e imagens. Depois de tudo isso, retornaram ao pátio para continuar lavando as roupas. De repente começaram a falar sobre a preparação do batismo, o que eles chamam de preceitos. Não podiam manter relações sexuais por pelo menos dois dias antes do batismo. Em outros tempos, dizia mãe Bena, eram de 15 a 21 dias de jejum sexual. Relatavam, os casais presentes, que dormiam separados para não haver nenhum contato físico. No dia deste rito, precisariam chegar ao meio-dia para finalizar os preparativos.

O varal já estava vermelho e preto com todas as roupas estendidas. Era bonito de ver como eles tinham amor e respeito pelo que estavam fazendo. Conversavam sobre tudo. Me fez pensar que a Umbanda, o terreiro, de fato tem potencial de criar e recriar laços afetivos. A maior parte do tempo daquelas pessoas era no terreiro, à disposição das obrigações umbandistas. Como são capazes de se ausentar tanto de suas casas? De suas famílias? Uma decisão religiosa que molda totalmente a vida desses sujeitos. Responsabilidade que diz tudo sobre o que escolheram para a vida, independentemente de qualquer coisa, embora alguns digam que não se escolhe. É na dificuldade que cada uma descobre o tamanho de sua fé, conseqüentemente, o tamanho da responsabilidade dentro daquele grupo religioso. Nos parece um tanto complexo pensar a religiosidade, a crença, a fé, na verdade, são fatores e conceitos distintos, porém com grau de compreensão interessantes. Parece-nos que antes de serem fatores que movem o indivíduo, movem a coletividade. Essa é uma discussão que esbarra no pensamento weberiano e durkheimiano. Durkheim explora a religião como um fenômeno social essencial que vai além das crenças individuais e desempenha um papel fundamental na coesão social. Para Durkheim, a religião não é apenas um sistema de crenças sobrenaturais, mas uma construção coletiva que expressa e reforça os valores e normas do grupo. Ele argumenta que a religião está enraizada na sociedade e se manifesta através de símbolos, rituais e práticas que unificam seus membros, criando um senso de pertencimento e identidade coletiva (Durkheim, 2008). Diferente de Durkheim, Marx Weber diz que religião está intimamente ligada às motivações e ações pessoais dos indivíduos, enfatizando a função social da religião. Weber foca em como as crenças



religiosas influenciam o comportamento individual e moldam a ética econômica e social (Weber, 2004).

Enquanto Durkheim vê a religião como um fenômeno coletivo que transcende o indivíduo, Weber está mais interessado em como as crenças religiosas moldam a motivação pessoal. Isso é para refletirmos para além desta pesquisa e, portanto, nos indagar de modo particular.

2.6. EBÓ PARA “MARIA”

Estava eu no pátio da casa da zeladora em uma tarde comum. Ela havia saído e de repente uma visita inesperada chegou. Era “Maria”¹⁸, uma moça que procurara por Mãe Bena para entregar-lhe alguns “materiais de trabalho”, algo que eu não conseguia identificar imediatamente. William foi atendê-la e sussurraram para que os demais não pudessem ouvir. Após entregar esses produtos, Maria seguia viagem.

Nesta mesma manhã eu tive a sensação de estar sozinha, tive medo e me senti insegura naquilo que eu estava começando a fazer. A sensação de solidão no campo começou a surgir e em face a isso, eu criava estratégias para manter minha postura de pesquisadora naquele novo momento que eu estava começando a aprender, pois não existe receitas prontas no campo, é um aprendizado constante durante esse processo, diariamente são novos desafios. Essa sensação foi diferente da primeira vez que comecei a pesquisar ainda na graduação para o Trabalho de Conclusão de Curso, pois, tratava-se de um início etnográfico imaturo, teoricamente, e consequentemente, prático. Agora, com uma leitura mais elaborada sobre, estamos diante do desafio de aplicá-la, o que exige dedicação e maestria durante a execução. Esse é o ponto chave: conseguir realizar a etnografia, mas antes, é preciso encarar o desafio da solidão no decorrer da pesquisa. Após esta “crise” de conflitos internos, busquei me acalmar e seguir sem que ninguém percebesse, pois era uma questão mais pessoal do que acadêmica.

Mãe Bena precisou sair novamente, mas desta vez não demorou. Assim que chegou, sentou-se próximo de mim, na mesma mesa grande, fez algumas anotações e ficou em silêncio, depois entrou em sua casa, retornou e foi pegar os materiais no terreiro para preparar o trabalho

¹⁸ “Maria” não autorizou fotos e nem mesmo a exposição do próprio nome original. Foi-se utilizado pseudônimo para este relato.



que seria realizado à noite. Era um trabalho encomendado por uma moça, mas até o momento eu desconhecia a finalidade daquele serviço e por isso, se eu quisesse falar sobre, eu precisaria da autorização da então moça. Então só me restava aguardar o horário de sua chegada, quanto isso, eu acompanhava o preparo dos materiais feito por Mãe Bena. Três bandejas de barro, duas bacias de alumínio pequenas e uma grande, uma melancia, vários quiabos, laranjas, mangas, romã, banana, mamão e tangerina. Antes, Mãe Bena lavara a bacia grande com sabão e palha de aço para colocar as frutas cortadas do Ebó (limpeza e fortalecimento espiritual). Mãe Bena colocara seu toso rosa como forma de reverência à Umbanda e começara a raspar as frutas dentro da bacia grande. Em dado momento, ela me oferecera um pedaço de melancia e eu não tinha como dizer não, por dois motivos: primeiro, pelo fato de eu estar recebendo das mãos de uma autoridade espiritual; segundo, por eu gostar muito de melancia. Em outra bacia de barro, ela colocara uma porção de feijão preto, em outra, feijão branco e em outra, uma porção de milho. A goma de tapioca foi aguada em um balde grande com um pouco de água para que ficasse líquida na hora do banho da moça. Uma garrafa de um litro com tucupi e pratos com bolinhos de farinha de mandioca e bolinhos de carne entraram na fileira daquele trabalho.

No meio do preparo, chegara um cliente querendo atendimento. Reconheci de longe, ra um colega de aula que há mais de dez anos não nos víamos. Ele logo me identificou chamando pelo meu nome. Nos cumprimentamos e Mãe Bena parou para atendê-lo. Em uma breve conversa, Jhuan me relatou que era sua primeira vez em um terreiro de Umbanda. Enquanto mãe Bena atendera aquele jovem, a filha de santo loira, continuou os preparos e foi aí que ela se sentiu mais à vontade para falar sobre a sua trajetória na Umbanda. Há quase 16 anos está no Terreiro de São Sebastião auxiliando mãe Bena, tempo este suficiente para que pudesse estar consagrada, isto é, tempo de preparação para abrir seu próprio terreiro, mas explicou que ainda não tem condições financeiras para isto. Quando iniciou sua vida no “santo”, pediu permissão aos seus pais, ainda que já fosse adulta, eles aceitaram perfeitamente, ao passo que alguns irmãos não aceitaram. Após atendê-lo, mãe Bena continuou os preparos. Foi uma tarde cortando frutas, fervendo feijões, amassando farinha com água, carne em formato de bolinhos, pois tudo precisava ficar pronto até a noite.

Findava a tarde, mãe Bena e a filha Loira começavam a se arrumar com suas vestes brancas e seus respectivos guias em seus pescoços. As roupas brancas neste rito significam a paz, a limpeza espiritual. Ao centro do terreiro já estava tudo pronto e aos poucos os filhos de santo iam chegando para ajudar nos trabalhos.



Ao adentrar o terreiro é preciso retirar os sapatos e deixá-los na entrada como sinal de respeito e reverência para com o espaço sagrado. Interessante notar que todos os filhos de santo levavam suas vestes em suas mochilas, ninguém saía vestido com seus trajes do “santo” de suas casas. Os clientes, visitantes entravam com certo receio, insegurança, fatores decorrentes do preconceito e por isso temiam que o mesmo ocorresse consigo. Sentavam-se nos bancos disponíveis ao redor do salão e ao começar o toque do tambor já nem pareciam temer nada, estavam contentes naquele lugar. Nos dias de sessão, havia sempre o atendimento aos clientes e posterior a isso, o “toque”. Na gira, era momento de saudar as entidades com cantos, bebidas, cigarros e vestimentas de acordo com a preferência de cada uma. Seu flecheiro, caboco da mata baixara na cabeça de um dos médiuns que sentou próximo a mim, depois. Me contou que era um espírito de luz vindo da cidade encantada denominada de Juremá onde ficam os encantados como o seu Boto, dona Onça braba, seu Onorato, dona Jandina e quem faz a intermediação entre eles é dona Jurema. Eu estava ali ouvindo com atenção aquele homem de chapéu de palha, roupas brancas, com os olhos revirando e assobiando nos intervalos de sua fala, quando começou a dizer que eles têm a missão de ajudar as pessoas nesta terra e que já viveram neste mundo há milhares de anos atrás e que andam por muitas regiões longínquas. Sempre pausava sua fala, tomava um gole de espumosa em sua cuia preta, tragava um cigarro e prosseguia o que dizia anteriormente. Depois, me disse que existem pessoas médiuns de incorporação, que conseguem incorporar as entidades e médiuns de intuição, me citando como exemplo. Explicou que os médiuns de intuição são aqueles que sentem, que presentem que algo vai ocorrer, e eu ali surpresa, calada com o coração concordando que de fato é como eu me sinto sem saber explicar como isto é capaz de funcionar, simplesmente acontece. Fomos interrompidos, era hora de executar o trabalho da moça Maria. Todos os filhos de santo, cambonos foram convidados a se posicionarem na entrada do terreiro em fileira, todos deveriam manter o pensamento positivo emanando muito axé àquela moça e ao trabalho para que fosse realizado com sucesso. Maria parecia um tanto ansiosa conversando com algumas médiuns antes de ser chamada lá para a posição do banho.

Todos os cabocos incorporados precisam abrir e bater suas espadas em cima daquele material exposto no chão, com o intuito de emanar boas vibrações.

Bem na entrada, exatamente por onde passa o portão do terreiro ao fechar, Maria foi chamada a ficar em pé, de frente para a saída, em cima de um pano vermelho estendido no chão, só de biquini vermelho. Atrás dela, estavam as bacias e bandejas em fileira com o Ebó. Era



preciso entoar os pontos enquanto se pedia, em voz alta, a limpeza espiritual com adjetivos de proteção. Cada caboco incorporado pegava uma bandeja com determinado ingrediente e juntamente com os pedidos, jogava sobre a cabeça da moça para que deslizasse em todo seu corpo. Foi assim, um a um. Depois de todos os ingredientes passados no corpo, jogaram dois baldes com água para limpar o excesso de alimentos de seu corpo. Em seguida, foi conduzida para trás do terreiro para receber outro banho contendo mel, açúcar e finalizando com outro terceiro banho para vestir-se. Ao vestir seu vestido vermelho longo, retornou para o salão onde iria receber uma energização para concluir “os trabalhos”. Já passava das dez horas da noite quando os trabalhos se encerraram .

2.7. BATISMO E INAUGURAÇÃO DA CAPELA DE SÃO SEBASTIÃO

Nesse período de junho, mãe Bena aproveitou para reformar seu o centro e construir uma capela para São Sebastião. Em menos de um mês os trabalhadores conseguiram entregar a reforma. Antes que fosse entregue, o centro ficou aberto por três semanas despertando a preocupação da mãe de santo, temendo qualquer eventualidade que pudesse acontecer em seu terreiro. Mas ocorreu tudo bem. Sentia nela a satisfação de conseguir realizar uma melhoria em seu terreiro com seus próprios recursos. A cada pessoa que chegava em seu centro, ela tinha a grata felicidade de mostrar que tudo estava ficando bonito. Frisava sempre que poderia ficar ainda melhor no futuro. Depois de montar e fundar seu terreiro em 1989, essa foi a primeira vez que o centro passou por uma reforma.

O congá principal foi transferido de dentro do terreiro para fora, na capelinha, a pedido de seu Pena Verde na coroa da mãe de santo, assim como a posição de outras imagens nos seus respectivos congás. A capelinha media 3,5m por 2,3m, com espaço arejado e suficiente para colocar o congá com todas as imagens destinadas àquele espaço.

Todos estavam ansiosos para conhecer o novo espaço. Passou-se alguns dias e o dia 9 de julho finalmente chegara. Era dia de muitas comemorações e dia para rememorar muitas lembranças boas. Dia bonito, com revoada de borboletas amarelas anunciando o verão amazônico. Era o dia do batismo de alguns membros da casa, celebração de 40 anos de sua pena Verde na coroa da mãe de santo, aniversário do falecido marido de Mãe Bena, inauguração da capela de São Sebastião e reinauguração daquele terreiro. Era, sem dúvidas, um dia muito especial para aquele grupo religioso.



Aos poucos, os filhos chegavam na casa da mãe de santo. No pátio, a mesa de café estava montada, quem chegava, sentava-se para tomar. A zeladora dizia que precisava sair para comprar o tecido de sua roupa e mais algumas coisinhas para a noite. Aqueles que chegavam, esbanjavam entusiasmo para aquele dia tão esperado. Eu também estava ansiosa para ver o que nunca tinha visto. Queria estar envolvida naquele sentimento de irmandade. Andava, observava, tentava me encaixar em algo, mas ainda não era o momento. Tiquinho estava fazendo alguns trabalhos mecânicos, Paty estava andando para um lado e para outro com seu bebê de colo, Eliane acabara de chegar para descongelar os frangos para a janta dos convidados. Eliane pegou um tacho para colocar 6 frangos de molho para mais tarde cozinhar. Filho Chrystian ficara responsável pelo preparo do banho de todos da casa. Em posição curvada, Chrystian amassava as folhas dentro de um balde com água. Era um banho de descarrego completo para que todos os filhos de santo tomassem antes de entrar no salão. Mãe Bena disse, em outro momento, que o banho era para limpar as impurezas de lugares que os filhos poderiam ter frequentado, de ações negativas feitas por eles, qualquer que fosse a energia negativa. Mesmo que tivessem dito a ela que já tinham tomado em casa, era necessário tomar novamente. Folhas de *vindicar*, *pião roxo*, *capitiú* (ervas medicinais da Amazônia) exalavam naquele espaço.

Mãe Bena chegara com seu tecido branco para costurar sua bata a ser usada à noite. Foi logo movimentando a todos para a colaboração do almoço, pois o que tinha não seria suficiente para todos. A medida em que a hora passava, todos iam chegando, já que todos precisavam estar ao meio-dia no terreiro. Dois filhos de santo foram comprar o almoço enquanto outro fazia o fogo. Mãe Bena aproveitara para cortar o tecido de sua bata para mais tarde costurar. Enquanto todos estavam distraídos em seus afazeres, algo acabara de acontecer em frente ao terreiro. Um pombo grande de cor cinza batera no espelho fixado na parede da frente do terreiro e em seguida caiu morto. Sua filha Paty estava em frente ao espelho com o bebê no colo, segundos antes do fato. Filha Loira que estava dentro do terreiro, ouviu o barulho, correu para ver e gritou para mãe Bena para perguntar o que significava aquele episódio. Mãe Bena correu para saber do que tratara. Viu o pombo caído, desfalecido e exclamou: “Quando Exu disse para eu tirar esse espelho lá de dentro e colocar aqui na entrada é porque ele sabia o que estava fazendo. Há tempos estão querendo me derrubar”. Com as mãos na cintura, olhando para aquela ave sem vida, a zeladora refletia que alguém estava preparando algum “trabalho” para acabar com sua vida. Disse ainda que o pombo poderia ter entrado no terreiro podendo acontecer qualquer coisa que ela não podia afirmar no momento. Lembrou que sentira dores de cabeça e febre na noite



passada. Já estava prevendo que algo pudesse acontecer. Aquele espelho na porta, pôde rebater qualquer maldade que pudesse atingir a mãe de santo ou seu terreiro. Funcionava como uma proteção da casa. Eu indagara por que alguém desejaria seu mal. Ela então disse que no mundo existem pessoas maldosas, invejosas e insatisfeitas com a vida, que não sabem ver o próximo prosperando. Isso já não lhe abalaria tanto ao longo de tantos anos de experiência, seus guias saberiam lidar com a situação. Caminhando de volta para dentro de sua casa, ordenou à filha Loira: “Pegue sal grosso, jogue em cima do pombo e depois dê um fim nele”.

Em outros tempos, ela iria tomar satisfação pessoalmente com quem quer que fosse, porém sua longa jornada no santo, lhe ensinara que as coisas se resolvem no tempo da espiritualidade.

Superado este fato, ela pediu à filha William para amassar umas pimentas murupis em um prato, misturar com tucupi e depois retornar o líquido “queimoso” à pequena garrafa. Ela gostara muito de pimenta, não podia faltar em sua refeição. Aquele molho parecia estar bem forte quando William provaria. Parecia-lhe que ia soltar fogo pelas orelhas, de fato estava forte. Mãe Bena então apressava: “Já fizeram o fogo? Colocaram para assar esse frango? Estou com fome, não sei trabalhar com fome”. Ela tinha um jeito de falar com eles, de modo que não se sentiam amedrontados, chateados, frustrados ou constrangidos. Ao mesmo tempo que sabia demonstrar afeto, também sabia repreender com sua retórica livre, espontânea e de liderança. A verdade é que a mãe de santo exerce um poder sobre aquele ambiente e conseqüentemente sobre aqueles sujeitos, ela é a liderança que impõe respeito e reverência. As coisas acontecem sob suas ordens. Isso era fato. Um exemplo disso é que seu terreiro não funcionava na sua ausência.

Enquanto o almoço era preparado, alguns reuniam-se ao redor da mesa para acompanhar a mãe. Eram filhos carnisais, filhos de santo, netos. Momento em que todos eram convidados a sentar juntos.

O almoço foi servido, mãe Bena observara quem não estava presente na mesa para que seu almoço fosse separado e ninguém ficasse sem a refeição. Já que todos estavam ali, ela lembrara sobre as obrigações após o almoço. Todos precisariam tomar um banho, colocar as roupas brancas e iniciar o preparo de suas respectivas oferendas.

Foto 18: Comidas dos caboclos/9 de julho



Fonte: da autora Bruna Lira

Montaram as mesas brancas em fileira debaixo daquela cobertura, uma para cada médium. Cada um havia comprado os ingredientes necessários para o preparo de sua obrigação. Descalços, com as roupas brancas, guias, mulheres de torso branco na cabeça, ouvindo os pontos cantados, concentração e bons pensamentos, eles então colocaram as mãos na massa. Na verdade, alguns colocaram as mãos na farinha de mandioca para fazer o padê de Exu composto por farofa com dendê e costela de porco malpassada. Dentro de um Alguidar (recipiente circular, aberto, feito de barro), era depositada uma quantidade de farinha de mandioca, misturada com uma porção de óleo de dendê. Cada um que fosse oferecer o padê de Exu, era responsável por aquecer o seu pedaço de porco. Eram comidas de acordo com os gostos dos guias. Em fila, trocando de avental, cada um pegava o garfo para esquentar o seu, não era necessário fritar por completo. Depois dessa massa pronta, o prato era montado com a farinha no fundo, a carne do porco por cima e algumas cebolas cortadas em rodelas para finalizar. Outros, montavam com alface no fundo, arroz branco ao lado da farinha amarela, seguido do porco. Além do padê para Exu, também fizeram o padê para Oxóssi e manjar para Eres. O padê para Oxóssi, ao contrário de Exu, é feito com melão, mamão, laranja, maçã, uva, abacate, melancia. Cada um utilizava a sua criatividade e intuição para ornamentar o prato. Alguns preferiam cortar as frutas em pequenas fatias, enquanto outros desenhavam na própria fruta o formato que desejavam. O manjar para Eres é uma comida mais doce, destinada aos espíritos

infantis, feito um mingau de maisena, leite em pó, coco ralado, creme de leite e leite condensado. Para não criar bolas na massa deste mingau, era preciso dissolver a maisena na água antes de ir ao fogo, mexer bem até ficar homogênea para depois adicionar os demais ingredientes. Filha Loira com auxílio de mais uma médium ficaram com essa parte. Estava um calor naquela cozinha, saiam suadas e vermelhas da beira do fogão. O mingau estava fervendo. Agora era preciso fazer a divisão da massa nos pratos brancos. Pratos servidos para a decoração final. O coco ralado vinha por cima da massa do mingau, rodeado de pirulitos. Sacolas de pirulitos coloridos eram descascados e colocados na borda de cada prato, como se fosse uma roda gigante no parque de diversões. Lá dentro do terreiro, outros médiuns enchiam balões verdes e brancos para ornamentar a frente da pequena capela de São Sebastião e outros arranjos para o pátio onde aconteceria o restante da programação da noite.

Era possível enxergar a dedicação e concentração daquelas pessoas, juntas e individualmente correspondendo à missão. Eu poderia ter compartilhado mais além de observar, porém aquela interação não cabia a mim enquanto pesquisadora. Eu de fato, precisaria pertencer àquela corrente espiritual. Me restou “olhar” de fora e criar minhas percepções. Eles não estavam sozinhos, “quem é de Umbanda não anda só”, como bem dizia um dos pontos cantados. As cores de suas guias em seus pescoços diziam quem estava presente, suas conexões interiores e a manifestação de fé. Os pés descalços no chão batido era para receber melhor as vibrações das entidades.

Foto 19: Preparo dos padês para caboclos



Fonte: da autora Bruna Lira

Já estavam finalizando a montagem das oferendas, era hora de realizar o “assentamento” dos respectivos padês nos congás. Nas mãos dos médiuns estava o padê, juntamente com uma vela, de cor específica a depender de seu guia, para acender, começando pela casa de Exu. Ao

entrar na pequena casa, o chão era batido com os pés para sinalizar a sua chegada e revência. Acendia sua vela vermelha, já que se tratara de Exus, apresentava a oferenda e realizava seus pedidos em voz baixa ou no seu próprio íntimo. De um a um, a casinha de Exu ia ficando iluminada e cheia de oferendas. Rito este que tem o intuito de agradecer, renovar pedidos, aumentar a conexão com seu guia e reverenciar aquelas horas. Assim como na casinha de Exu, os outros congás dentro do terreiro, receberam as oferendas, principalmente o congá do povo da mata, afinal era noite de Oxóssi, o guerreiro das matas.

No pátio, a filha carnal de mãe Bena seguia arrumando as mesas, cadeiras, balões e cortinas para receber os convidados e os músicos.

Encerrando a montagem das obrigações, os filhos começaram a se vestir para a cerimônia da noite. Suas vestes já estavam lhes aguardando no quartinho dos fundos do terreiro. Eu também comecei a me aprontar, separei uma saia longa de cor clara com uma blusa branca, dentro do recomendado pela líder da casa. Me arrumei e fui para o terreiro. De longe já podia sentir o cheiro das folhas de canela espalhadas por todo o salão acompanhando a melodia de um ponto cantando à São Sebastião. Busquei um lugar que pudesse favorecer a minha observação, as fotos e vídeos. Sabia que aquele espaço ficaria pequeno diante do número de visitantes para aquela noite.

Foto 20: Mãe Pequena acendendo seu ponto



Fonte: da autora Bruna Lira



As médiuns surgiam lá de trás com suas saias verdes e blusas brancas para realizar a pontuação, saudar o congá anunciando o início do rito dentro da casa. Mãe Bena vestida de calça e bata azul clara, com pequenos brilhos, torso branco, conferira se tudo estava certo para iniciar os trabalhos. Os visitantes começavam a se aconchegar no espaço, os abatazeiros vestidos de branco, batiam cabeça no tambor e a defumação começara pelas mãos de filha Loira. Mãe Bena pegara o microfone para dar algumas palavras antes que a cerimônia em si começasse. Saudou e agradeceu a todos que se faziam presentes. Agora sim, todos estavam em posição da gira.

“Louvado seja nosso Pai Oxalá!” (Mãe Bena). “Para sempre seja louvado”. (médiuns e plateia). Com as palmas de todos, os primeiros pontos cantados à Oxóssi foram tocados pelos abatazeiros guiados pela mãe de santo, para chamar os guias naquela corrente, até que eles se fizessem presentes na incorporação dos filhos. Enquanto eu pegava detalhes dos pés dançantes através de câmera do celular, aqueles corpos, ao som dos toques de tambores mais acelerado, se tremiam entre eles, girando e rodopiando no chão com expressões corporais e orais que remetiam a chegada daqueles caboclos. Eram os caboclos Pena Branca, Cobra Coral, Rompe Mato, Ventania, cabocla Jurema, Herodina, Jarina, Jussara, Janaina e Yara. Alguns incorporavam de modo mais rápido, outros, demoravam um pouco tremendo ou girando com a cabeça abaixada com cabelos tapando seus rostos, quando se tratava de mulheres. Suas espadas brancas e verdes (pano de cetim) ao entorno do pescoço de cada um, ia sendo retirada a medida em que a incorporação acontecera.

A incorporação imediata dependia muito da preparação e concentração de cada médium. Entre os médiuns, estava uma grávida loira, que eu jamais havia visto naquele terreiro. Ela girava, dançava, cantava, bebia e fumaça com muita leveza, sem esboçar qualquer tipo de dificuldade. Depois de todos esses caboclos “em terra”, chegara o anfitrião da festa, seu Pena Verde na cabeça da mãe de santo. Como de costume, fora para o quartinho detrás trocar-se com auxílio das cambonas da casa. Sua calça e bata branca, espada verde e chapéu de palha, estavam a lhe esperar. Costuma-se enrolar os cabelos para escondê-los debaixo do chapéu quando o guia é masculino, a espada é amarrada na cintura de modo que fique por cima da calça e ao mesmo tempo da bata.

Sua cadeira coberta de cetim branco, próximo a mesa central, já estava pronta para recebê-lo. A irmã de mãe Bena já se fazia presente, juntamente com outra mãe de santo da cidade de Parintins. O primeiro momento se iniciou como em todas as giras, incorporando,



saudando com abraço e palavras a todos os presentes, cantando, dançando, bebendo e fumando. No segundo momento, chegara o batismo. Seu Pena Verde chamara ao centro do salão os batizados e outras pessoas para auxiliar no ato do rito. Para um lado as mulheres, para o outro, os homens. O guia pediu para que cada um pegasse sua pequena toalha branca dobrada na mesa posta, diante dos tambores, ao centro do salão. Seriam utilizadas após o batismo para enxugar suas cabeças. O guia então olhou para mim e disse com uma voz um tanto roca: “Moça, faça todos os registros deste batismo para enviar ao filho da mãe de santo. Faça tudo direitinho”. Respondi apenas que sim, afinal eu estava ansiosa para o momento e se tratara de uma autoridade espiritual. Eu só tinha que cumprir as ordens. Esses registros seriam um benefício de mão dupla. Nós estaríamos nos ajudando.

Virou de costas, entregou sua bebida ao cambono, dizendo que não iria beber enquanto não terminasse “seu serviço” (batismo), deixou sua toalhinha verde na cadeira e seu cigarro no cinzeiro. Pedira para que todos os guias também entregassem suas bebidas a quem estivesse próximo para segurar enquanto a cerimônia ocorria. Dito isto, o rito iniciara:

Quem pode mais do que Deus? (seu Pena Verde na cabeça de mãe Bena)
Mais do que Deus, ninguém (corrente responde)

Pelos poderes de Deus, pelos poderes de Xangô, de Ogum, de Nagô, de Nanã Buruquê, pai Oxóssi, que Deus pai todo poderoso, ilumine o caminho dos meus filhos, de todos que estão presentes, que seja uma nova caminhada.

Louvado seja o nosso senhor Deus. (seu Pena Verde na cabeça de mãe Bena) Para sempre seja louvado (corrente responde)

Quem pode mais do que Deus? (seu Pena Verde na cabeça de mãe Bena)
Mais do que Deus, ninguém (corrente responde)

Em nome do pai, do filho e do espírito santo, amém. (Todos)

Todos realizaram o sinal da cruz, assim como se faz no catolicismo tradicional. Depois o anfitrião pediu para que todos dessem as mãos, segurassem forte, pedissem em suas mentes, positividade, boas vibrações, realizações pessoais e de olhos fechados, rezaram a oração do Pai Nosso, Ave Maria, Creio em Deus Pai e Salve Rainha. Comecei a identificar na prática, uma relação entre o catolicismo tradicional e a Umbanda. Eu jamais havia acompanhado um batismo

na Umbanda. Meus olhos estavam vidrados em tudo que estava acontecendo, não podia esquecer da câmera, eram momentos preciosos para a minha pesquisa.

Foto 21: Guias confeccionadas para os batizados.



Fonte: da autora Bruna Lira

Seu Pena Verde deu alguns passos à frente, se aproximou da mesa posta, retirou a toalha branca que cobria as duas bacias com água a serem usadas no batizado. Aquela água com ervas no fundo das bacias brancas, exalava um cheiro inexplicável, aconchegante, penetrante. Proferiu algumas palavras de benção e sem seguida, chamou os três abatazeiros e uma abatazeira, para que ajoelhassem diante dele e assim pudessem receber o batismo. O caboclo pegou a bacia e entregou a outro cambono. Juntos se aproximaram do primeiro batizando. Ajoelhados e curvados diante da bacia, os abatazeiros eram pegos em suas cabeças, um a um, por seu Pena Verde, enquanto ele professava as seguintes palavras: “Pai santo Pai, Pai de misericórdia, meu glorioso e divino espírito santo... Xangô meu pai, o senhor é rei da justiça, que o senhor quebre toda a maldade. Meu pai Oxóssi, protetor da fartura, abençoa o caminho deste rapaz para que Deus possa abençoar”. Ao finalizar essas palavras, pediu para que Mãe Célia tocasse nas costas do jovem para que ele molhasse a cabeça com um lado da mão, enquanto a outra tocava por trás da cabeça do batizando. O som da água escorria em sua face, as folhas das ervas entremeavam em seus cabelos e com toda a delicadeza, o guerreiro das matas secava o rosto de cada um. Para cada batizando, seu Pena Verde professava benções diferentes, escolhia alguém para segurar a bacia e alguém para segurar as costas de cada batizando. Na vez das cambonas da casa, algumas foram batizadas “em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo”.



Palavras essas similares ao que é proferido na igreja católica, assim como o próprio ato de molhar a cabeça dos batizados.

Seguindo o mesmo ritual, logo todos receberam o batismo naquela noite, entre abatazeiros e cambonos.

Era uma bacia para abatazeiros e outra para cambonos. Eu estava louca para saber quais eram os ingredientes daquela água. Mas me contive para perguntar no momento oportuno. Segui observando...

Ao final do primeiro rito, seu Pena Verde pegou um frasco de perfume e saiu passando a fragrância na cabeça de cada batizando. Depois, chamou determinados caboclos para entregar algumas guias. Um dos caboclos era seu Pena Branca que entregou a guia para um dos abatazeiros mais velhos da casa, encerrando com um abraço fraterno, beijos nas mãos e ao som dos aplausos dos demais caboclos e visitantes da casa. As miçangas das guias brilhavam nas mãos dos caboclos e depois, no peito dos batizados. Agora, que todos haviam recebido o batismo, seu Pena Verde saudava a todos os convidados e retornava com o cordão de gira.

Todos os caboclos ao centro do salão, era hora de festejar, pois a noite só estava começando. Seu Pena Verde começava a puxar os pontos e logo virava um coro só no salão. Foi assim por algumas horas. Mais tarde, o anfitrião da festa chamara a todos para o lado de fora do terreiro, era o momento de desmanchar o laço da fita verde de cetim e inaugurar a capela de São Sebastião. Todos os médiuns, visitantes, parentes de mãe de Bena ao redor da capela. Seu Pena Verde pegara o microfone para expressar o significado daquele momento, convidando a todos para prestigiar. Com todos os netos (filhos de Mãe Bena) reunidos na porta da capela segurando a ponta das fitas, seu Pena Verde pôs-se a cantar e rapidamente os aplausos soaram num tom melancólico e especial.

“São Sebastião [...] livrai-nos das pestes, São Sebastião [...]”. Esse foi o refrão cantado pelo guerreiro das matas e os presentes por alguns minutos, ao mesmo tempo que seu Pena Verde aproximava da capela para puxar a fita junto aos netos. A fila logo se formava atrás do caboclo para adentrar à capela e reverenciar o santo. Depois que todos puderam saudar o dono da casa, reuniram-se em frente a capela para a foto oficial.

Na bancada de porcelanato, um degrau acima, estava a imagem de São Sebastião com um terço enrolado em seu corpo, na estátua maior, e as réplicas menores ao lado, rodeado por fitas coloridas. Do seu lado direito, imagens de São José, Sagrado Coração de Jesus, Nossa Senhora de Aparecida, São Jorge, Santa Bárbara entre outros. Do outro lado, estavam outras

imagens católicas como São Miguel Arcanjo, Nossa Senhora da Conceição, São Marcos, entre outras imagens menores, desgastadas pelo tempo. Além dessas, a imagem dos irmãos São Cosme e Damião. É possível notar alguns vasos com flores de cores distintas no congá, na cantoneira superior do lado direito e no piso, de ambos os lados. Uma vela de sete dias também está ao centro em reverência ao dono da casa.

Próximo a porta de vidro da capela, várias plantas naturais são encontradas juntamente com a ornamentação simples de balões verdes para este momento. Ainda que o ambiente parecece escuro, era possível notar bem o verde emanando dos balões e do laço da fita de cetim com a luz vindon de dentro da capela.

Foto 22: Capela de São Sebastião



Fonte: da autora Bruna Lira

Enquanto o restante das pessoas saudava à São Sebastião, os músicos contratados já aguardavam com tudo montado debaixo do barracão para iniciar o samba e muita cantoria até altas horas da noite. O repertório musical foi dedicado ao falecido esposo de Mãe Bena como homenagem pela passagem de seu aniversário. Filhos preparam bolo com o nome do pai, banner com seu rosto, seu chapéu preferido e os discursos de carinho e muita saudade. Foi um momento



emocionante, difícil de conter as lágrimas. Lembraram que seu pai era apaixonado por festas, vivia a vida festejando e por isso aquele momento merecia ser celebrado, apesar da dor da saudade. Muitas fotos foram feitas.

Lá fora, no quintal, os caboclos se juntavam para continuar a festa com muita espumosa, linhas e ao comando de outra cabocla que acabara de baixar na cabeça de Mãe Bena. A festa se estendeu até depois da meia-noite com muita alegria.

Na manhã dia seguinte, eu seguia rumo à casa de Mãe Bena. Do portão principal eu avistava sua filha Patrícia banhando seu neném auxiliada pela mãe Bena que brincava com o neto. Me aproximei, dê-lhes bom dia e mais uma vez me disse que precisaria sair para resolver umas questões pessoais, mas que eu poderia ficar à vontade. Dez minutos após a saída de Mãe Bem, o filho de santo William, chegara em seguida, o filho carnal, Francisley. Sua filha Patrícia ficara dentro da casa com seu bebê.

Nesta manhã, fiquei sentada no pátio de sua residência, aproveitei para escrever um pouco, refleti e observei o quanto a etnografia de fato nos exige muita dedicação, eu estava muito fadigada de sono. Me despertei quando ouvi, do lado de fora do terreiro aquelas vozes cantadas, era o som que William acabara de ligar e ele iniciava a rotina do terreiro. Fui acompanhá-lo. Ele estava sendo pago por outro médium para substituí-lo na limpeza da semana. Alguns médiuns trabalhavam durante o dia e ficavam impossibilitados de exercer tal função, então conversavam com quem havia tempo disponível. William, separava em sacolas plásticas as garrafas de vidro, recipientes de cervejas usadas no terreiro. Com muito cuidado e delicadeza, ele raspava com a faca as sobras de velas queimadas dos congás, em seguida passava o pano para retirar a poeira que restava no congá entre as imagens. Repetiu os serviços em todos os congás. Os bancos minúsculos que servem para pôr taças e cinzeiros dos guias, eram postos na janela para que o espaço ficasse livre e assim varresse com facilidade. Minutos depois entrara outro médium da casa no centro, e como manda a religião, foi logo saudar os cinco congás da casa. Nos dias de segunda, quarta e sexta-feira são os dias de sessão de atendimento na casa.

A limpeza durava cerca de quatro horas nos dias de terça e quinta-feira quando os objetos deveriam ser limpos minuciosamente, começando, geralmente, às 8:00 hs. Aquele filho parecia gostar muito do que fazia. De modo geral, ele fazia com muita dedicação e amor. Essas ações se repetiam diariamente.



Era quarta-feira pela manhã, precisei deixar minha filha no cursinho de desenho e quando eu a entregava para o professor da oficina, ouvi uma voz feminina e logo pensei: - essa voz é igual de Mãe Bena. Olhei em direção de onde ecoava aquele som, para a minha surpresa era de fato de mãe Bena. Ela subira com outras colegas uma rampa da instituição cultural para fazer seu curso de dança popular, mas não nos falamos, certamente não me viu. Fui para seu terreiro para lhe aguardar, cheguei por baixo de chuva.

Aquela manhã chovia muito, estávamos no período de inverno amazônico. Adentrei o pátio de sua casa, esperei que alguém fosse me atender, veio então um médium da casa e disse que eu poderia ficar à vontade, sentei-me e comecei as minhas anotações. Esse mesmo médium passava de um lado para o outro consertando uma moto e ao mesmo tempo cantava os pontos do terreiro, ao passo que a filha Loira preparava um banho de manjerição para o bebê da casa. Nesse momento resolvi ir ao terreiro, como todas as vezes que estive lá. William estava na sua missão diária, arrumando os congás. Pegara as cuias, uma a uma e depositara o líquido em outra cuia para então lavá-las. Eram as cuias dos cabocos da mata. Geometricamente, organizava cuias e as imagens dos caboclos, não parava um instante entre o banheiro e os congás, tudo precisava estar perfeitamente no lugar.

2.8. TRANSCENDENDO O TERREIRO

Voltei ao terreiro pela manhã, e como todas as manhãs, mãe Bena sempre tinha alguma atividade a cumprir, seja doméstica ou externa. Filha Loira estava limpando a casinha de Exu, era a semana dela. Paty e Tiquinho já estavam ali naquela mesa do lado de fora, consertando algo no carrinho do bebê da casa. Mãe Bena se preparava para sair. Ela me dizia ainda que naquele dia seria muito corrido, com muitos assuntos para resolver fora de casa. Deu as ordenas à filha Loira para lavar todas as taças dos congás e trocar a cortina branca do terreiro. Alguns metros de distância, debaixo da cobertura do pátio, eu via os restos de vinho sendo lançados para fora da casinha de Exu. Fiquei acompanhando aquelas imagens criadas pelo rápido movimento no ar, depois beijavam o solo com aquela cor avermelhada, da mais pálida à mais escura. Eu estava concentrada nesses movimentos quando um senhor chegou à procura de Mãe Bena, mas ela já havia saído. Ele estava querendo vender “vidro de vidência”. O filho Tiquinho, me dizia que este senhor sempre aparecera para comercializar seus vidros confeccionados de



garrafas de bebidas alcoólicas. Ele retornaria ao final da tarde quando mãe Bena começasse os atendimentos.

Depois, Tiquinho precisou ir e eu fiquei sozinha naquela mesa. A manhã era marcada pelo silêncio. Dava para ouvir, em alguns momentos, o assovio do vento, as árvores dançando e os pássaros cantando, enquanto filha Loira atravessava da casa para a casinha de Exu com um pequeno balde de água, ela já estava suada, mas seguia o serviço porque ainda tinha o terreiro para dar conta. A vassoura sussurrava nas paredes do consultório espanando as impurezas. Pela janela, sentada no pátio, eu acompanhava seus movimentos, no mesmo instante, passara um pequeno calango passeando no pátio de mãe Bena, junto a ele, os passarinhos de cor amarela também pousavam à procura de migalhas de alimentos.

Neste mesmo dia não encontrei mais Mãe Bena em sua residência, ela se preparava para uma apresentação cultural à noite em uma escola pública. Eu não podia deixar de ir.

Sabendo do horário do evento, às 20:00 hs eu já me encontrava na respectiva escola. Eu jamais vira uma apresentação de Umbanda fora dos centros espíritas. Era com certeza, um momento marcante para mim enquanto pesquisadora, sobretudo para os adeptos e simpatizantes desta religião.

Os membros do terreiro também já estavam todos com suas vestes brancas reunidos em frente à escola. Aquele educandário reunia muitas pessoas, de várias idades, de vários lugares, de vários projetos. Na entrada da quadra da escola, organizadas em fila, as apresentações ficavam em posição de entrada, como uma comissão de frente, era uma mostra cultural, promovida pelo Movimento “Grito da Periferia”, em parceria com vários movimentos sociais de Parintins e com o próprio estado do Amazonas. “O maior evento antirracista de educação e artes integradas do Amazonas”, dizia a chamada do *card* nas redes sociais. Mãe Bena foi convidada para fazer parte deste evento, isto é, o terreiro de São Sebastião, com o intuito de promover o respeito às religiões de matriz africana para além da dimensão física do terreiro. O cordão estava organizado em duas filas paralelas, ao meio estava a zeladora, Mãe Bena, saudando os presentes e agradecendo o convite, aquecendo para puxar os pontos cantados. À frente, no palco, estava seus abatazeiros, tocando e cantando feito criança brincando ao ar livre. Sim, ao livre, era essa a sensação que eu tinha há poucos metros do palco. Foram 3 pontos cantados, suficientes para dizer que a Umbanda está presente, transcendendo as fronteiras do terreiro de São Sebastião, que ele pode-si-ar integrar a qualquer evento sociocultural, que não precisa mais estar “escondido” nos subúrbios de uma sociedade, que não precisa mais se



amedrontar com ouvir a voz da intolerância religiosa, pois a voz que ecoa agora é a voz da liberdade religiosa. Essa liberdade parecia visível no bailado de uma das netas da zeladora, representando Iansã com seu vestido cor de ouro. A sutileza do corpo comunicava a beleza da religião, a sensibilidade dos movimentos e a graciosidade de uma menina que girava com alegria naquela quadra. O ponto cantado expressava exatamente a melodia, a harmonia da mensagem que se pretendia deixar naquele momento de exaltação e compartilhamento de uma religião de matriz africana. Mãe Bena, após cantar, fazia a barra da saia girar e agradecia mais uma vez. Demonstrava estar realizada com a apresentação, pois haveria um significado ainda maior poder sair do seu terreiro para brincar em um outro espaço público da cidade ressaltando sua mensagem. “ Não à intolerância religiosa!”, dizia a voz da mulher negra, amazônida de torso branco na cabeça, que não se cansa de reivindicar, por ela, pelos que se foram e pelos próximos que virão. Foi mais uma vez uma manifestação da luta negra.

Esse foi um dos eventos que presenciei, mas estava certa de que não seria o único que Mãe Bena participaria.

Já era mês de junho, e a cidade de Parintins já respirava festival folclórico. Mãe Bena e alguns integrantes do terreiro preparavam-se para participar do grupo cênico¹⁹ do Boi Bumbá Garantido, grupo este composto por aproximadamente 250 pessoas nas três noites de espetáculo na arena, seja em cima da alegoria ou sem alegoria, eles são atores que atuam durante essa apresentação. Se inscrevem e ensaiam por meses, mas intensificam durante o mês de junho, diariamente. Há 10 anos ela participa da cênica do bumbá vermelho e branco. A zeladora do terreiro passou a ensaiar todos os dias e não pude acompanhar, pois todos os ensaios eram fechados, afinal muitos atos cênicos, neste período, exigem “segredo” para surpreender os telespectadores no momento proposto. Ainda que eu não pudesse acompanhar, sabia onde ocorria os ensaios. Era um chapéu de palha, isto é, um pequeno barracão coberto de palha, muito comum em quintais do interior do Amazonas. Este chapéu de palha fica no quintal da escolinha de arte pertencente ao bumbá vermelho, denominada Paulinho Faria²⁰, em homenagem ao primeiro apresentador (item 1 no festival) do garantido.

Na primeira noite de apresentação, o povo do terreiro se apresentou com roupas brancas do “santo” no item 15 (figura típica regional), levando para a arena a religiosidade negra e

¹⁹ Grupo coreográfico que ensaia momentos cênicos de acordo com a temática proposta pelos bumbás, para apresenta-se nas três noites de Festival.

²⁰ O ex-apresentador morreu em 2021 em decorrência da COVID-19.



cabocla para destacar a figura de dona Alexandrina Marinho da Silva, mãe de Lindolfo Monteverde (fundador do garantido), a dona Xanda. Matriarca descendente da etnia Parintintin também era curandeira, parteira, puxadora de desmentidura¹⁴, artesã, tecelã e ribeirinha. O bairro da Baixa do São José ficou conhecido popularmente como Baixa da Xanda, na mesma localidade em que há um mercado Municipal com o nome de seu filho, Lindolfo Monteverde. Na segunda noite, entraram de vaqueiros para brincar de boi e na terceira noite, entraram na arena para ilustrar os homens amazônicos no mesmo item. Todos chegavam com tempo suficiente para na concentração atrás do bumbódromo.

Este relato festivo implica em mostrar que a Umbanda não está apenas nas dependências da casa de Mãe Bena, está para além. Está no boi bumbá, como referência do norte do país, está em muitos lugares que não se via há um tempo por ser considerado “crime”, e atualmente já consegue caminhar a longos passos graças a resistência desses grupos.

Mãe Bena não estava muito bem de saúde, estava com sintomas de virose. Dizia se sentir com febre e mal-estar, mas iria brincar boi mesmo assim porque não era qualquer coisa que a derrubava. Tomou seus remédios e cumpriu suas palavras.

Seu terreiro funcionou normalmente durante os primeiros 26 dias do mês com seus atendimentos e toques de tambor nas segundas, quartas e sextas-feiras. No dia 12 de junho, houve um toque de tambor com ornamentação de fitas de cetim coloridas para festejar Santo Antônio, o santo casamenteiro. Tudo foi preparado desde cedo para que os casais e não casais pudessem prestigiar o momento.

No dia 24 de junho, São João Batista foi celebrado com toque de tambor, fogueiras e guloseimas e assentos foram distribuídos para o povo presente debaixo da puxadinha da casa de Mãe Bena.

Passado esses festejos e vivência no terreiro São Sebastião, eu já me preparava para retornar para o “gabinete” (Geertz, 2008) das transcrições e análises de dados. Todos os dias realizava minhas anotações no caderno de campo, uma vez ou outra gravava algum diálogo no celular e realizava algumas percepções. Eu não sabia o que e nem como ia fazer com tanto material, tantas fotografias e tantos vídeos. Com certeza eu teria muito trabalho pela frente.

Mas não era só isso, o campo gera outras emoções como a uma saudade. Como todo pesquisador de campo, cria-se uma relação com o objeto e sujeitos da pesquisa. Cria-se uma rotina, uma interação e um modo particular de conduzir a experiência em campo.



Dias se passaram sem ir ao terreiro, mas a pesquisa continuava diariamente, escrevendo, lendo, organizando o material e construindo o segundo capítulo. A questão é que o terreiro não saía de mim. Esse contato foi ainda maior quando comecei a ter novos sonhos, para além daqueles mencionados no início deste capítulo. Eram sonhos que eu não conseguia interpretar e nem compreender, ao certo, a ordem das cenas. Mas me via entoando os pontos, falando o nome das entidades, passava pelos espaços de terreiro, via também os elementos da natureza, alguns, enfurecidos. O meu subconsciente pedia para que eu acordasse e fizesse as respectivas anotações, mas eu demorava para acordar e geralmente não me recordava da ordem das narrativas do sonho. Passei a não dormir a noite inteira, muitas vezes acordava sem entender muito bem o que havia acontecido.

A partir daí comecei a perceber que realmente a gente não consegue se afastar do campo. Estamos sempre conectados e a etnografia não se acaba quando se ausenta do campo, na verdade, o campo é todo o processo do fazer etnográfico.



CAPÍTULO 3:

PROTAGONISMO FEMININO E LIDERANÇA ESPIRITUAL: A INFLUÊNCIA DE MÃE BENA EM PARINTINS

[...] eu tenho muita fé em Deus, eu tenho fé no que eu faço, tenho fé no que eu carrego. Quem anda comigo não dorme [...].

Mãe Bena de Oxóssi

Este capítulo evidencia a trajetória de Mãe Bena, enquanto mulher negra, líder espiritual e figura central em Parintins, é uma narrativa de resistência, transformação e ancestralidade. Sua atuação transcende o âmbito religioso, configurando-se como um exemplo potente de protagonismo feminino e liderança comunitária em um cenário marcado por desafios sociais e culturais. Este capítulo busca explorar como sua influência reflete uma interseção entre as tradições afro-brasileiras, a luta pela valorização das religiões de matriz africana e o fortalecimento das identidades culturais na região amazônica.

Em um contexto em que as estruturas patriarcais e o racismo sistêmico frequentemente marginalizam vozes femininas e negras, Mãe Bena emerge como uma liderança cuja espiritualidade se torna um instrumento de emancipação e reconexão com raízes históricas e culturais. Sua história e prática exemplificam como as mulheres negras, por meio de sua atuação espiritual e política, desafiam narrativas hegemônicas e criam espaços de pertencimento e expressão na sociedade.

A análise aqui proposta busca iluminar as contribuições de Mãe Bena enquanto figura central na preservação e transmissão de saberes ancestrais, considerando o impacto de suas práticas no tecido social de Parintins. Para isso, o capítulo dialoga com abordagens teóricas de gênero, raça e religião, mobilizando reflexões de autoras como Lélia Gonzalez, Beatriz Nascimento, Sueli Carneiro e Angela Davis. Nesse sentido, propõe-se destacar não apenas o alcance de sua liderança espiritual, mas também o modo como ela personifica uma forma de resistência que entrelaça espiritualidade, cultura e identidade.



3.1. TRAJETÓRIA ESPIRITUAL DE MÃE BENA

Este capítulo nos dar a liberdade para exaltar a representatividade, o legado espiritual, matriarcal e existencial de Mãe Bena de Oxóssi. Não há como mencionar sua trajetória sem lembrar de grandes mulheres que possibilitaram o olhar atencioso e minucioso sobre as questões de raça, gênero e classe, que nos permitem diagnosticar a miopia colonial e patriarcal. Angela Davis (2016), Lélia Gonzalez (2020; 2024), Beatriz Nascimento (2021), Sueli Carneiro (2023), são para nós a polifonia feminina que ecoa na sociedade contemporânea, aliás deveria ecoar desde sempre.

Suas influências étnico-raciais, socioculturais e feministas merecem total atenção. Suas contribuições refletem e ressignificam o papel de tantas mulheres colocadas em posição *recalcada*²¹, juntamente às suas manifestações culturais e religiosas. Tomei a liberdade para utilizar um dos termos emprestados por Lélia Gonzalez (2024) da psicanálise freudiana que busca analisar os mecanismos e relações raciais no Brasil. Com o mesmo tom depreciativo, inferior para se referir às festas populares brasileiras que, em sua maioria, tiveram suas origens africanas e indígenas, assim como o próprio silenciamento, apagamento da presença da mulher negra (Gonzalez, 2024), indígena enquanto grupos “minoritários”²² (Deleuze & Guattari, 2021; Goldman 2014) na formação da cultura brasileira.

É aqui, na análise da figura de Mãe Bena que as discussões teóricas problematizadas no primeiro capítulo e a abordagem etnográfica de seu espaço espiritual, no segundo capítulo desta dissertação, ganham um sentido mais amplo, totalitário da relevância dos estudos sobre uma religião de matriz africana a partir da fala de uma mulher parintinense, amazônida, mãe e umas das principais líderes espirituais do Baixo-Amazonas.

²¹ A palavra alemã *verdrängen* – literalmente “empurrar para o lado”, “desalojar” – tem um sentido originário na linguagem da construção ao se referir ao rebaixamento da terra ou das paredes; e o radical de “calcar” abarca diversos usos, como “calcar a terra, o terreno” ou “pressionar-pisar-apertar”. Ver em Luiz Albeno Hanns, *Dicionário comentado do alemão de Freud* (São Paulo, Imago, 1996, p. 358).

²² A minoração, nesse sentido, refere-se ao processo pelo qual as culturas afroindígenas criam espaços de autenticidade e criatividade, afastando-se das imposições hegemônicas e desbloqueando virtualidades culturais que seriam de outra forma suprimidas. Goldman (2014, p. 216) explica que “a subtração da variável majoritária dominante de uma trama faz com que esta possa se desenvolver de um modo completamente diferente, atualizando as virtualidades bloqueadas pela variável dominante e permitindo reescrever toda a trama”.

Foto 23: Mãe Bena em toque para Exu de Duas Cabeças, em 05 julho de 2024, no Terreiro São Sebastião.



Fonte: da autora Bruna Lira

Trata-se de Benedita Pinto dos Santos, 62 anos de idade e 40 anos de “santo”, natural da Comunidade do Paraná do Arco, pertencente ao município de Parintins- Amazonas. Filha de Marcos Antônio Mendes, 85 anos e de Antônia Pereira Pinto (1923-2021), é a filha mais velha dos cinco filhos do casal, sendo 3 mulheres e 2 homens. Também é mãe de 5 filhos (3 mulheres e 2 homens) e avó de 10 netos.

Em 1968 Mãe Bena e sua família saíram da Comunidade do Paraná do Arco e foram para o município de Uruará – Amazonas, onde permaneceram por, aproximadamente, anos e depois retornaram para o município de Parintins. Passaram a morar no bairro Amando Prado, e mais tarde, no Beco Raimundo Luiz de Menezes onde fundou seu terreiro, ambos bairros no centro da cidade.

Aos sete anos de idade já apresentava os dons mediúnicos. Passava mal na escola com desmaios, não sabia ainda lidar com esses fenômenos da espiritualidade. Era sua mãe quem lhe ajudava a cuidar dessa iniciação, um tanto desconhecida para o momento. Segundo Mãe Bena, depois que sua mãe compreendeu do que se tratava, buscou ajuda espiritual e pediu para que deixasse a filha crescer mais um pouco para então assumir tamanhas responsabilidades. No nascimento da sua primeira filha e da enfermidade de sua mãe, Antônia Pinto, o caboclo

Ubirajara, na cabeça de dona Zuleide (uma das primeiras mães de santo) pediu para que Mãe Bena tomasse uma decisão, que seria eterna e que poderia valer a vida da própria mãe. Ela ou a irmã deveria aceitar a missão. Apesar de muito jovem, aos 18 anos, esta assumiu o compromisso de aceitar seus orixás, guias, entidades desenvolvendo sua mediunidade no terreiro do Pai de santo Daniel. Ela aceitou e a irmã também. A irmã é candomblecista e reside na cidade de Manaus (capital do Amazonas).

Perguntada se havia alguma hereditariedade mediúnica na família, ela me respondera que sua mãe desempenhava um papel importante similar ao que eles denominavam de espírita. Ver mais:

A minha mãe é espírita, minha mãe ela pegadora de barriga, minha mãe reza quebranto. Cadeirante hoje. Se eu não tivesse assumido a missão, a minha mãe teria morrido né, os orixás iriam “passar” ela. Eu acreditei dessa forma e foi verdade, porque quando eu aceitei a desenvolver o santo, minha mãe ficou boa. Minha mãe tem 97 anos. Então eu estou nessa missão há muitos anos. (Entrevista cedida em 2021).

Sua mãe era descendente da etnia indígena Tapuia²³, manifestava sinais mediúnicos, mas se reconhecia como espírita, assumindo um caráter mais particular que nada tem com o kardecismo, diretamente. Ela também era parteira, puxadeira, ensinava remédios como banhos, chás e outros saberes tradicionais comuns no seio amazônico brasileiro. Aqui, ela assume um caráter característico da Amazônia mencionado em tópicos anteriores desta pesquisa, ao dizer que sua mãe exercia essas determinadas funções, comprova-se o empréstimo de vários elementos religiosos e culturais formando a relação *afroindígena*²⁴ (Goldman, 2003; 2006). Já seu pai, apresentava características físicas negras, mas desconhecia, ao certo, suas origens. Em algumas conversas, tentei extrair essas e outras informações a respeito de sua descendência, mas sempre comparecia respondendo que era dali mesmo, das redondezas de Parintins. E isso

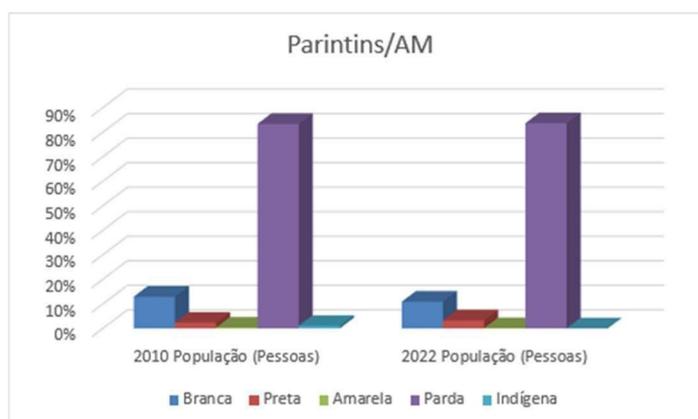
²³ O termo "Tapuia" foi utilizado de maneira ampla e imprecisa pelos colonizadores portugueses para se referir a diversos grupos indígenas que não pertenciam ao tronco linguístico Tupi. No entanto, não designava uma única etnia específica, mas sim uma variedade de povos indígenas com culturas e línguas diferentes. Portanto, hoje não existe um grupo indígena autodenominado "Tapuia" que seja facilmente identificável como uma etnia distinta no Amazonas ou em outras regiões do Brasil.

²⁴ As estratégias foram diversas, desde o breve confronto bélico passando pelo adentramento às matas, a subida nos rios até a busca de lugares distantes para evitar o contato com os dominadores. Muitas vezes utilizaram-se da estratégia da simulação dos vencidos para evitar o seu extermínio. [...] Esta atitude indica o uso de uma estratégia que garantiu a sobrevivência física e cultural dos povos indígenas da América diante dos dominadores. (Corrêa, 2019, p. 20-21).

se dá às dificuldades de registros documentais da presença negra a nível de município. Os estudos de Gomes (2022) já apontavam para esta ausência de informações documentais na cidade, associado, ainda, ao desconhecimento dos termos raciais, corretamente. É comum que as pessoas se autoremonehem como “morenas” ou “pardas”, mas não como negras.

Recorri ao órgão do governo federal que produz, analisa, pesquisa e divulga informações sobre o Brasil, para verificar as amostras sobre “cor e raça” em Parintins. O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística²⁵ (IBGE), censo 2022 mostrou dados da crescente autodenominação de pretos e indígenas, enquanto houve uma redução de pardos, brancos e amarelos, em relação ao censo de 2010.

Gráfico 1: População demográfica



Fonte: Gráfico elaborado pela autora com base em informações disponíveis no site do IBGE (2024)

Esses dados nos levam a refletir que ainda que haja essa crescente de autoidentificação categóricas, o número de brancos e pardos ainda se sobressai. Por outro lado, é possível notar uma dinâmica racial de autoafirmação das categorias de pretos e indígenas. Isso indica a presença e a resistência desses povos no município de Parintins.

Para além desta análise, é bom que se deixe claro que as categorias “pretas” e “pardas” correspondem ao gênero “negro”. O IBGE realiza a coleta da amostra de “cor e raça” enquanto “espécie”, mas o direito constitucional considera a junção dessas categorias como únicas, incluindo “caboclos”, “ribeirinhos”, cujos termos são denominados como “populações tradicionais”. Transformado em números, teremos 87.427 pessoas negras de 102.033 da

²⁵ Ver mais em: <https://censo2022.ibge.gov.br/panorama/indicadores.html?localidade=BR> .



população Parintinense declarante, seguindo os dados do censo 2010. Em 2022, temos 83.778 pessoas negras do total de 96.367 habitantes declarantes. Isso mostra, que além de uma redução do número da população parintinense (por razões desconhecidas), esta é predominantemente negra, com mais de 80% da população, em ambas as pesquisas.

Muito embora esse número expressivo não seja de conhecimento unânime da população parintinense ou que desconheça os termos corretos, a presença negra existe. “O negro pode estar ocultado em registros memorialistas locais, mas é visível nos corpos e manifestações dos parintinenses”, ou seja, eles sempre estiveram ali, só não foram notados. (Gomes, 2022, p. 218). Seu processo de aceitação foi difícil pelo fato dela ser muito jovem e não entender claramente a questão espiritual. Notamos ainda, uma certa imposição espiritual por parte das entidades, uma vez que uma das filhas precisava aceitar em prol da recuperação da saúde da matriarca. Ao contrário do que costumamos ver no catolicismo no ato em que o religioso faz uma promessa, com o intuito de alcançar graças, aqui, neste caso, nos deparamos com a graça a ser alcançada na imposição invertida, mas que se submete à fé. “O fiel que comungou com o seu deus não é apenas um homem que vê verdades novas que o incrédulo ignora: é o homem que *pode* mais. Ele sente em si força maior para suportar as dificuldades da existência e para vencê-las” (Durkheim, 2008, p. 493).

Ela conta que foi numa festa para Santa Bárbara, no Terreiro de Cosme e Damião que conheceu o Pai Daniel e desde então começou a frequentar o espaço e a desenvolver a sua mediunidade. Na verdade, ela considera que foi um “aperfeiçoamento”, diferente da preparação dos demais, pois ela não tinha “irradiação de santo”, mas sim “incorporação”, de fato. Este primeiro, refere-se ao ato em que uma entidade espiritual projeta sua energia ou influência sobre uma pessoa. A irradiação não implica que o orixá tome controle do corpo da pessoa, mas que ela recebe a bênção, proteção ou inspiração dessa entidade espiritual. Já o segundo, ocorre quando uma entidade “toma a sua cabeça”, temporariamente, assumindo controle sobre suas ações, movimentos e até a fala. Durante a incorporação, a pessoa perde, em maior ou menor grau, a consciência de si e passa a ser o veículo da entidade espiritual, que se manifesta por meio do seu corpo. A incorporação seria o momento em que o orixá ou entidade se apodera de seu cavalo, sua cabeça se inclina, seus membros tremem, seus olhos se fecham e, a partir desse momento, não será mais ele, mas o deus que o cavalgou, que o cavaleiro encarnará (Bastide, 1978).



A seguir, um trecho de sua iniciação no terreiro de Pai Daniel:

Eu vim entrar no terreiro quando eu conheci o Daniel. O pai Daniel porque o único terreiro que eu pisei, que eu me desenvolvi, que eu iniciei que me fez foi o terreiro do Daniel, nunca mudei. Sai do terreiro do Daniel para trabalhar sozinha, acredito que foi em 83, 84 mais ou menos. Eu tinha meus 18 anos. (Entrevista cedida por Mãe Bena em 2021).

Em outras conversas, a zeladora relatara que fundou seu terreiro entre os anos de 1987 e 1989, no Beco Raimundo Luiz de Menezes, uma vez que Pai Daniel retornara para Parintins em 1983 e foi com ele que seu aperfeiçoamento espiritual aconteceu. Foi com a benção de Pai Daniel e a autorização de seu Pena Verde que o terreiro São Sebastião foi fundado. Pode ser que haja divergências no que se refere a datas, uma vez que Mãe Bena não lembra com exatidão, mas nada tão desproporcional já que circulam em torno dessas datas já mencionadas. Em suas palavras:

Quando eu comecei ir na festa lá no Daniel foi quando eu ia para missa com a minha mãe no São José Operário, e ele morava na rua 31 de Março. Ouvia falar que era muito bonito. Aí tive uma curiosidade de ver e convidei minha mãe. À medida que entrei no terreiro, não consegui mais sair. Aí o orixá desceu em mim, lá fora. Eu fui para o salão e fui conversar com ele para me desenvolver. Passei uns 7 anos lá e quando eu saí, fui trabalhar sozinha. (Entrevista cedida por Mãe Bena em 2021).

Nota-se na fala de mãe Bena, que antes dela conhecer a Umbanda, frequentava a igreja católica de São José Operário juntamente com sua mãe, o que nos remete a interpretação de uma dupla religiosidade, no mesmo sentido que Gonzalez (2024) atribui às festas afro-brasileiras como *duplo ajustamento*, acionando o duplo movimento de “resistência/acomodação”²⁶. Isto confirma uma fala anterior, posta no segundo capítulo desta dissertação onde ela destaca que o modo como cultua o santo São Sebastião é a mesmo de como cultua a entidade Oxóssi e, isso justificaria o seu autoreconhecimento enquanto umbandista e católica. Mesmo que isso pareça uma reprodução insconsciente da zeladora, a cultuação não pode ser interpretada como igual, já que os espaços físicos e imagens - católicas e umbandistas – foram realocados, separados no terreiro São Sebastião. O próprio guia Pena Verde ordenou

²⁶ Os escravos forjaram uma nova identidade que, de um lado, adaptava-se taticamente às exigências de obediência e fidelidade ao modelo dominante e, de outro, integrava-se de fato às formas de vida e de pensamento que iam sendo elaboradas por sua própria comunidade (Gonzalez, 2024, p. 36).



que assim fosse feito. E para esta entidade, certamente há uma razão para que houvesse essa reordenação. A ideia é se apropriar dos espaços simbólicos fixados pelo calendário das festas católicas e a reelaborarem, inscrevendo coletivamente novos sentidos àquelas manifestações, reorganizando assim aspectos de suas culturas originárias (Gonzalez, 2024, p. 32). O que não deve ser romantizado já que teve seu início no processo desigual e violento. Voltaríamos, o tempo inteiro, à discussão sincrética, o que nos parece uma questão mais não-sincrética e de resistência sociocultural e religiosa.

Durante um ano de desenvolvimento espiritual, a mãe de santo ficou recebendo um único caboclo em sua cabeça, seu Pena Verde. Explica que este desenvolvimento exige que se trabalhe, especialmente, a mente. É um processo que visa aprender como se faz os banhos, jogos de baralhos, vidência, os trabalhos montados por pais e mães de santo, as orações, os pontos cantados, a finalidade de acender velas e tudo o que diz respeito à religião dentro do terreiro. Ela analisa que atualmente é fácil aprender muitas coisas, como o ponto cantado com o auxílio da internet, mas que aprendeu e prefere aprender todos enquanto está cuidando de suas plantas, costurando as roupas dos guias e cuidando da própria casa, por intermédio das entidades. É um processo que demanda, sobretudo, determinação, pois o pai ou mãe de santo é só um instrumento que ajuda, mas quem realmente precisa aprender e se dedicar ao desenvolvimento é o próprio médium. Em paralelo a isso, mãe Bena destacara quais os sacrifícios vividos por eles:

Fiz acompanhamento de desenvolvimento espiritual e não tem nada de cortes, não tem nada de sacrifício não. Porque dentro da Umbanda a gente não tem sacrifício, o sacrifício que a gente faz é fazer o nosso pensamento positivo e acreditar naquilo que a gente quer, né? Se a gente tá lá é porque a gente quer. A umbanda não obriga você tá dentro da Umbanda. Umbanda não obriga você fazer nada. Na verdade, não existe religião ruim, existem pessoas dentro da religião ruins. (Entrevista cedida por Mãe Bena em 2021).

Sua fala exprime um ponto importante para ser analisado. Ao falar que na “Umbanda não existe sacrifícios de animais”, ela defende as formas de sacrifícios adotados por adeptos do terreiro de São Sebastião, diferente do que foi proposto por Silva (2005) no Candomblé. Segundo ele, os sacrifícios têm uma função religiosa profunda, ligados à oferta de axé (energia vital), que é transmitido dos animais para os orixás e outros espíritos, criando uma conexão com os deuses. Esse ato ritualístico é compreendido como uma forma de manter a harmonia entre o



mundo dos humanos e o mundo espiritual, além de assegurar a proteção e os benefícios dos orixás para a comunidade envolvida. Na verdade, este é um discurso promovido no contexto da diáspora e expandido como *magia negra*, ligada à concepção diabólica. Mais uma forma violenta de descaracterizar as religiões de matriz africana como ato de intolerância religiosa. Mas cada corrente religiosa, terreiro tem seu modo particular de vivenciar seus sacrifícios.

Outro momento identificado como intolerância religiosa, foi no deslocamento do primeiro terreiro para o segundo.

Mãe Bena passou, aproximadamente, 20 anos no primeiro endereço localizado no Beco Raimundo Luiz de Menezes, área central da cidade e saiu depois de algumas perseguições religiosas indo para o bairro de Palmares, em 2008. No mesmo ano mudou-se para o bairro Jacareacanga, atual Terreiro de São Sebastião. Mãe Bena relatara alguns motivos que levaram a sua saída do bairro central. Segundo ela, alguns vizinhos evangélicos sabiam do seu seguimento à Umbanda e por isso realizavam cultos em frente à sua residência com o intuito de “tirar o demônio” lá de dentro. Além de elaborarem abaixo-assinado para lhe expulsarem da localidade, algo que gerou tumulto ao ponto de ter intervenção policial. São fatos que também caracterizam a intolerância religiosa, ao passo que evidenciamos também a prática de resistência sociocultural e religiosa. Ela resistiu por muitos anos e só saiu quando realmente quis, ainda que fosse perseguida. Disse ainda que nunca ninguém chegou a invadir o seu terreiro, mas sentia que causava incomodo na vizinhança e ainda ouvira de um dos vizinhos, após a sua saída, que alguém havia feito “macumba” para que ela saísse deste bairro. Então, ironicamente ela respondeu que daria parabéns a este “macumbeiro” por ter conseguido este feito.

Já no bairro de Palmares que também fica um pouco mais afastado do centro da cidade, sobretudo neste período em que muitos bairros estavam em processo de desenvolvimento. Passou apenas seis meses na rua Itacoatiara (Palmares) e logo se mudou, temendo que a vizinhança pudesse reagir da mesma maneira, já que a parede de sua residência ficava colada na do vizinho. Certamente o vizinho se sentiria incomodado com o toque dos tambores, segundo a zeladora. Isso fez com que ela pensasse em sair dali para um local que ela pudesse ter paz, tranquilidade e sossego na hora de bater o seu tambor.

Parece-nos que este movimento faz parte de um processo histórico, onde os negros e grupos minoritários foram empurrados, excluídos de algum jeito para os subúrbios, favelas, escalões inferiores da sociedade (Beltrão, 1967; Gonzalez, 2024). É desnecessário lembrar que



o racismo estrutural, a interseccionalidade entre raça, classe e gênero, e essa exclusão social e econômica são estruturas hegemônicas construídas em decorrência da violência sistêmica colonial, sobre a pele negra. Essas estruturas afetam diretamente as condições de vida dos negros, especialmente nas periferias urbanas (Gonzalez, 2020). Parece-nos, ainda, que toda e qualquer pessoa negra vai precisar sentir na pele a dor do sistema do homem branco. A situação piora ainda mais quando analisamos a partir de uma perspectiva de gênero. É desnecessário lembrar que o papel da mulher, na sociedade, era visto como doméstico, patriarcal e sexista,

longe das escolas, dos empregos e da política, sobretudo as negras (Gonzalez, 2020;2024). Nas religiões de matriz africana, ela é a bruxa, feiticeira e macumbeira. Mas é a mulher negra que desencadeou um papel fundamental na formação da cultura brasileira com a introdução da sua própria linguagem, exercendo a figura da “mãe preta” de modo físico e simbólico (Gonzalez, 2024). Essa mulher negra continua exercendo a sua função dentro da sociedade, nas regiões, nos estados, nas cidades e nos terreiros brasileiros. Tudo isso para mostrar o processo de como se deu e como se dá o preconceito de raça que culmina no preconceito, na discriminação e intolerância religiosa. Assim como Mãe Bena, pouco a pouco foi mandada para áreas subalternas de Parintins em decorrência de várias situações. E fez ela pensar que aqueles espaços não eram seus lugares, que ela só poderia viver em “harmonia” longe dos centros urbanos para não causar incômodo a outras pessoas. Mas quem determina o lugar, o espaço de cada um? Por que fazer o negro sempre se sentir culpado, o incômodo do outro? Por que é ele quem sempre tem que se retirar? “A todo momento o preconceito racial é demonstrado diante de nós, é sentido. Porém, como se reveste de uma certa tolerância, nem sempre é possível percebermos até onde a intenção de nos humilhar existiu” (Nascimento, 2021, p. 40). Pois bem, o preconceito racial é violento e sutil nas diversas relações sociais.

3.2. PROCESSO DESTERRITORIALIZAÇÃO E RETERRORIZAÇÃO

Mãe Bena deslocou-se de espaço e de tempo, com seu terreiro, por pelo menos duas vezes. Esse mesmo processo de deslocamento territorial não diz respeito somente à mudança geográfica, mas ao processo de *desterritorialização e reterritorialização*.

Perceber a disposição das sociedades humanas em sua natureza é, decerto, um fenômeno complexo a ser relatado. Compreender os processos conceituais da *desterritorialização* também nos parece uma iniciativa desafiadora. Todavia, Gilles Deleuze e Félix Guattari nos ajudarão a



elucidar os caminhos *rizomáticos* desta discussão. Não será possível uma descrição ou explicação integral sobre esses conceitos, visto que são complexos para algumas páginas, mas nos atentaremos para as noções básicas.

Adotaremos como *locus* desta abordagem uma perspectiva mais interdisciplinar do que um discurso meramente geográfico, utilizando o nosso estudo de caso. Estamos diante da genealogia deleuziana ou de uma “geografia do pensamento” Machado (1990). Para tanto, vamos buscar uma compreensão sobre território para além de “um sinônimo de apropriação” ou mesmo de “subjetivação fechada sobre si mesma” (Guattari e Rolnik, 1986). É preciso analisar este conceito a partir do ponto de vista do “agenciamento”, ou seja, os agenciamentos rompem a barreira do espaço geográfico e o conceito de território, neste contexto, passa a ganhar um sentido ainda mais amplo. Isso quer nos dizer que tudo que é agenciado pode sofrer o processo de desterritorialização e de reterritorialização.

Esses agenciamentos formam o que estes autores chamam de *rizoma* ou *teoria das multiplicidades*. “O rizoma é uma proposta de construção do pensamento onde os conceitos não estão hierarquizados e não partem de um ponto central, de um centro de poder ou de referência aos quais os outros conceitos devem se remeter” (Haesbaert e Bruce, 2002, p. 4).

O território deleuze-guattariano é formado por quatro componentes, entre eles dois sistemas de agenciamento: agenciamentos coletivos de enunciação e agenciamentos maquínicos de corpos. Estes últimos dizem respeito às “máquinas sociais, relações dos corpos humanos, corpos animais e corpos cósmicos” (Haesbaert e Bruce, 2002), isto é, um só corpo, o corpo social dentro do corpo da natureza, o corpo de multiplicidades. Os primeiros referem-se a um conjunto de signos, linguagem, enunciados, pois esta máquina de expressões determinará a ordem dos elementos da língua, porém, é bom que se diga que não podemos reduzir o estado maquínico de corpos (conteúdo) aos coletivos de enunciação (expressão), pois não se reduzem um ao outro, se correlacionam. Isso acontece porque a solidez e a fluidez estão intrínsecas, compondo o território, ou seja, o “movimento mútuo de agenciamentos” (Haesbaert e Bruce, 2002). Os outros dois elementos que compõem este território são de fato as propostas deste texto, a *desterritorialização* e a *reterritorialização*.

Deleuze e Guattari afirmam que a desterritorialização é o movimento pelo qual abandona o território, isto é, “é a operação da linha de fuga” e a reterritorialização é o movimento de construção do território (Deleuze e Guattari, 1997, p. 224), ou seja, este primeiro é o movimento relacionado aos agenciamentos em desterritorialização, e o segundo, em



processo de reterritorialização com novos agenciamentos maquínicos de corpos e coletivos de enunciação. Esses dois processos são indissociáveis.

Temos, portanto, o Terreiro de São Sebastião fundado em um determinado espaço geográfico, em um determinado período temporal. Esse espaço territorial não pode ser entendido como um fator absoluto enquanto território, mas uma parte, como componente de marcação. Temos também sujeitos sociais dotados de sentimentos, percepções, atos cognitivos caracterizados como a líder espiritual, médiuns da casa, visitantes e a própria relação com os seres cósmicos, entidades, guias, encantados, constituindo uma relação entre corpos, como um agenciamento maquínico de corpos. Esses corpos humanos e não-humanos constituem uma relação de hierarquia e funcional dentro do território, individualmente, para depois, coletivamente como *status* de território estabelecendo a funcionalidade deste terreiro, denominada como componente de função (Deleuze e Guattari, 1997). No terreiro há função hierárquica composta pelos seres espirituais que guiam e ordenam as atividades exercidas pela Mãe de santo, médiuns, abatazeiros, cambonos, clientes e outros adeptos.

O componente de ritmo assim como o componente de expressão são fatores que caracterizam ações que expressão particularidades daquele terreiro. A cadência interna, frequência, afetividade, relações, intensidades, linguagens são elementos particulares constituídos de acordo com o espaço (território) e com os sujeitos. Paralelamente aos objetos e simbolismo atribuídos a toda composição dentro deste terreiro que afirma e reafirma suas especificidades. Ou seja, a frequência com a qual este terreiro bate o seu tambor, as entidades específicas que baixam ali, os pontos cantados, a performance de cada entidade, os acessórios utilizados, as bebidas, tipos e cores de velas, ornamentação da casa, a disposição dos congás e todos os adereços e seus respectivos significados assumem um caráter identitário.

Esses agenciamentos quando entram em relação, promovem o processo de desterritorialização e reterritorialização. Podemos associar, ainda, a junção desses agenciamentos ao conceito de *imanência*. Este conceito também formulado por Deleuze e Guattari (1991) consiste em um campo onde todas as coisas coexistem sem hierarquia e onde a realidade é composta por forças e intensidades em constante movimento e transformação. Em que todas as coisas e forças transcendentais entram em relação e conexão. E isso é possível, por exemplo, em uma gira de Umbanda no terreiro de Mãe Bena, quando todos estão reunidos, no mesmo espaço, compartilhando da conexão com seus guias e entidades, da mesma espiritualidade que envolve médiuns e adeptos presentes.



O plano de imanência é o "solo" virtual onde os territórios se constituem e transformam, e os componentes do território são expressões temporárias desse plano. É como se o plano de imanência fosse uma tela onde cada território desenha suas marcas, ritmos, expressões e funções em um processo constante de experimentação e transformação. À medida que os processos de desterritorialização e reterritorialização acontecem, o plano de imanência também ocorre nesse fluxo contínuo. Ele se faz e se refaz constantemente.

Compreendendo a noção do que é desterritorialização e reterritorialização, conseguimos identificar que o movimento que Mãe Bena fez com seu terreiro diz respeito a esses processos. Foi buscando uma rota de fuga, movida, seja pela intolerância religiosa, discriminação, espaço físico pequeno, medo da inexperiência, busca por ambiente que promovesse melhor a vibração espiritual ou por qualquer outro motivo, ela precisou se desterritorializar de uma área central para se reterritorializar em outro espaço longe do centro urbano. Esse movimento pode alterar vários elementos, sejam espirituais, sejam físicos, de modo positivo ou negativo e é por isso que não cabe dizer que é só um processo territorial. Ele acontece de acordo com o tempo, a velocidade, a intensidade e o movimento relacionados entre espaços, corpos e momento. Fixar enquanto territorialização, movimento dinâmico enquanto desterritorialização e reterritorialização enquanto a dinâmica de repetir o processo, mas à sua maneira com capacidade de ultrapassar limites e redefinir o próprio território. É importante ressaltar que este tempo em que processo acontece, existem vários fatores associados. Mãe Bena, na época, detinha uma determinada idade, mais jovem, com responsabilidades espirituais e familiares, com uma percepção cotidiana e religiosa diferente do que se tem atualmente. Sem muito discernimento de como lidar com as discriminações. Suas relações afetivas com familiares, conhecidos e amigos foram se alterando à medida que suas experiências eram vividas. Alguns parentes e amigos já se foram para outro plano e com suas respectivas ausências, um novo contexto surge. As mudanças e o amadurecimento pessoal e espiritual se fundem nas experiências. Essas experiências se reconfiguram, as memórias criadas ali ganham um novo sentido neste processo de desterritorialização e reterritorialização. É por isso que não se move apenas de espaço, mas tudo em volta, tudo que faz parte deste território em um fluxo constante.



3.3 RESSIGNIFICANDO O PAPEL DE LÍDER ESPIRITUAL

Mãe Bena é uma mulher, entre tantas outras, que detém uma liderança espiritual, matriarcal e social dentro e fora do terreiro. Apesar do sistema patriarcal ainda ser unânime na sociedade contemporânea é importante levar em consideração a luta que se inicia nos movimentos negros, sobretudo das mulheres negras e que, atualmente mantém suas lutas e resistências por muitas regiões brasileiras, desafiando a hegemonia patriarcal. Ressaltamos que essa mulher negra, no entanto, tem uma perspectiva diferente dessa mulher 'universal', pois sabe que, além de todas as dificuldades que qualquer mulher enfrenta, ela carrega consigo as marcas do racismo. Sua luta é, portanto, contra uma dupla opressão – de gênero e de raça –, que muitas vezes se reforça em um contexto de classes (Gonzalez, 2020).

Voltemos aos anos de 1970 quando as organizações de movimentos negros e de favelas começam a reivindicar seus direitos em diversos setores da sociedade, mobilizando a comunidade afro-brasileira na luta antirracista e as discussões de suas práticas. Mas é bom que se diga que, anteriormente, existia uma outra mobilização denominada Frente Negra Brasileira onde foi extinta pelo Estado Novo em 1937. Movimento social este fundado em 1931 em São Paulo. Seu objetivo principal era combater o racismo e promover a inclusão e valorização da população negra no Brasil, em uma época em que o preconceito e a exclusão social eram evidentes em quase todos os âmbitos da vida pública e privada. Mais tarde, em 1987, com abrangência nacional, surge o Movimento Negro Unificado (MNU) também em São Paulo, para continuar a militância em prol dos negros, especialmente após os dois casos de discriminação racial: o assassinato do operário Robson Silveira da Luz, morto pela polícia, e a expulsão de jovens negros do Clube de Regatas Tietê, em São Paulo, por motivos raciais. Com o passar dos anos a luta negra veio se fortalecendo com a união de outros movimentos festivos como o samba, carnaval, capoeira e a inserção de blocos que valorizavam a cultura de matriz africana. E esse protagonismo negro construído ao longo do tempo se dá ao movimento iniciado por “heróis da migração interna” para falar do “racismo e da sua falsa consciência nacional” (Gonzalez, 2020). Os negros não queriam reivindicar apenas os direitos, mas participar diretamente da política, queriam ser vistos e inseridos na sociedade para as tomadas de decisão.

É com o mesmo propósito que se vê, atualmente, movimentos negros se articulando na luta antirracista pelo país. Religiões de matriz africana se fortalecendo contra a discriminação racial e religiosa em cidades grandes e pequenas. E é com este mesmo propósito que se vê Mãe



Bena, mulher negra, na cidade de Parintins resistindo à tantos ataques raciais, desde o início de sua trajetória espiritual. E para ela, a discriminação não irá acabar, a estratégia é “aprender a lidar” como forma de resistência. Em suas palavras:

No começo da minha missão vivi muita discriminação. Hoje eu já aprendi a conviver com a situação porque eu sei que nunca vai acabar, tenho certeza de que não vai acabar a discriminação. A discriminação pelo negro, pelo preto, pela religião, não vai acabar. Eu aprendi a conviver com isso porque quando eu comecei eu tinha vergonha de dizer quem eu era por causa que as pessoas iam falar, né? Quando eu me preparei no primeiro passo que eu tive que se o Daniel preparou a minha cabeça para trabalhar e ele falou para mim: “minha filha, seja o que Deus quiser. Se a tua missão for trabalhar, para correr mundo, correr léguas como fala palavra os guias, a caminhada está nas tuas mãos. Se você tiver medo e vergonha do que você é, você nunca vai ser nada. Você nunca vai ser conhecida, você nunca vai ser vista como alguém”. (Entrevista com Mãe Bena cedida em 2021).

Talvez esse seja seu maior desafio na missão religiosa, ou quem sabe já lhe foi ainda mais desafiador, um dia. Mas quem somos nós para medir a dor do próximo, de um período para o outro? “Ser negro é enfrentar uma história de quase quinhentos anos de resistência à dor, ao sofrimento físico e moral, à sensação de não existir, à prática de ainda não pertencer a uma sociedade à qual consagrou tudo o que possuía, oferecendo ainda hoje o resto de si mesmo” (Nascimento, 2021, p. 49). Ela expressava em sua fala um cansaço, não de desistir definitivamente, mas de ter que repetir a luta por essa resistência, com o ar de quem aprendeu a lidar com as atitudes preconceituosas, maldosas e resolver os ataques pela espiritualidade.

No início, Mãe Bena “tinha vergonha” de manifestar sua religiosidade por medo da reação das pessoas, pois sabia da discriminação que iria sofrer na sociedade já que o preconceito religioso é uma extensão do racismo e marginalização dos negros (Nascimento, 2021). Era um período novo, onde se desenvolvia um amadurecimento pessoal e espiritual cercado de insegurança, medos, inexperiência, causando grandes aflições em sua trajetória. Pai Daniel, mais experiente, exercia o papel de instruí-la para que não se desamparasse ou se sentisse ainda mais vulnerável, até que ganhasse confiança na própria caminhada. O amadurecimento espiritual na Umbanda é um processo contínuo de autoconhecimento e aprimoramento pessoal que exige prática mediúnicamente consciente e reflexão sobre os próprios comportamentos e atitudes, além de uma compreensão das energias dos Orixás. Sua influência no psiquismo humano é



fundamental para uma integração harmoniosa entre o indivíduo e as forças espirituais (Peixoto, 2018;2019). O que contribui para o cumprimento de seu papel dentro da religião e na sociedade.

Mãe Bena dizia ainda sobre a sua relação com a igreja católica e as restrições em determinados lugares:

Eu me casei na igreja católica, só não consegui estudar no colégio do Carmo, não me deixaram estudar lá por eu ser espírita, mas consegui estudar no Colégio Batista. E sem problema nenhum consegui formar lá, também ia na igreja Batista. Eu sempre frequentei a igreja católica. Meus filhos estudaram catecismo. (Entrevista cedida por Mãe Bena em 2021)

Ao mesmo tempo que conseguimos evidenciar Mãe Bena cultuando um “pluralismo religioso”, onde “parece” que as sociedades modernas encorajam a coexistência de várias tradições, desafiando o monopólio de uma única religião sobre a vida do indivíduo, nos deparamos com a imposição hegemônica que impede a liberdade de expressão religiosa, proibindo sua participação em determinados espaços públicos, como reprodução da intolerância religiosa. Essa fala representa uma vivência religiosa em que o indivíduo negocia sua identidade de forma impositiva, adequando-se aos diferentes contextos institucionais e relacionais.

Mãe Bena dissera que se sentira insultada, desafiada ao saber que alguém haveria lhe feito “macumba”. Sentia que não tinha maturidade para relevar tamanho afrontamento e buscava satisfação com quem quer que fosse:

Então pra você ter a ideia que quando um guia dizia que tinham feito macumba para mim eu ia na casa da pessoa para tirar. Hoje eu não vou. Antes talvez eu não sabia ou eu estava começando, era muito crua, né? Se eu não tirasse aquela macumba, ia me fazer mal. Tu tá entendendo? Então hoje eu já não faço isso, eu faço eu sei como trabalhar. Podem botar meu nome no cemitério, eu não tenho medo porque eu tenho quem vá fazer por mim. Mas assim, eu amadureci dentro da religião. Foram muitas coisas para aprender, aprender a conviver com pessoas que não acreditam no que você é, aprender a conviver com a discriminação que as pessoas fazem dentro da tua vida. (Entrevista cedida por Mãe Bena em 2021).

Essa fala revela uma trajetória de amadurecimento e afirmação dentro da religião de matriz africana, marcada pelo fortalecimento de uma postura autônoma e pela construção de um saber próprio para lidar com o preconceito e as práticas religiosas alheias. Para autores que estudam religiões afro-brasileiras, essa experiência reflete um processo comum de resiliência e



aprendizado contínuo, onde a pessoa adquire segurança em suas práticas e crenças ao longo do tempo, ao mesmo tempo em que constrói mecanismos de proteção pessoal. Esse processo envolve não só o fortalecimento dos laços com os orixás, mas também o aprendizado de lidar com as oposições sociais e religiosas, especialmente o preconceito (Oxóssi,1993). Para o antropólogo Nicolau Parés (2006) observa que a experiência religiosa afro-brasileira é profundamente marcada pela noção de "fazer-se" através da prática religiosa, onde o sujeito se constitui na relação com os guias, orixás e práticas rituais. Nesse contexto, o "amadurecimento" descrito na fala de Mãe Bena, indica a construção de uma autossuficiência espiritual que, na visão de Parés, é uma forma de empoderamento, na qual a pessoa passa a saber lidar com as energias e demandas espirituais de maneira equilibrada. Essa fala também exprime para Pessoa de Barros (2000) o aspecto da resistência e da convivência com a discriminação, apontando que a jornada religiosa em comunidades de matriz africana é também uma forma de "agência" contra as adversidades impostas pelo preconceito e pela incompreensão. Para Barros, a fala sobre aprender a conviver com a discriminação mostra como a religiosidade afro-brasileira é também uma afirmação identitária e uma fonte de resistência cultural.

Ela defendia, pessoalmente, a figura, o comportamento de suas entidades e guias, onde lhe fosse necessário:

Os guias são o povo de luz. Os orixás são os Exus. São pessoas (guias) boas e maravilhosas trabalho com seu “tranca rua”. Nunca me arrependi de trabalhar com a pomba gira. Nunca me arrependi. Sempre tive muito respeito. As pessoas dizem que quem trabalha com bomba gira vai para puteiro, mas eu não bebo não fumo, mas quando eu estou no santo, eu bebo e fumo.

Por exemplo, muita gente fala do seu Zé Pelintra. Uma vez eu fui na rádio defender seu Zé Pelintra. Tinha um cara aí dizendo que o santo estava se aproveitando das meninas, que estava estuprando. Eu fui na rádio, na delegacia. Fui lá defender, mas sabe por que eu defendi? Eu trabalho com seu Zé Pelintra a muito tempo e nunca vi seu Zé Pelintra tratar alguém mal ou se apresentar com saliência. Aliás, nenhum guia meu. (Entrevista cedida em 2021; 2024 por mãe Bena)

O papel dos exus e das pomba giras, representam forças ancestrais e protetoras, ao contrário do que a visão estigmatizada sugere, pois exu não é demônio, nem maldoso, mas uma figura de proteção e caminho. Mãe Bena dissera que esses guias, exus não são ruins, “ruins são as pessoas que buscam pedir o mal nas consultas”, assim não existe religião ruim, mas pessoas.



Seu Zé Pelintra é "uma entidade que transita entre mundos e representa o saber e a vivência das ruas" (Prandi, 2001), personificando o papel do guia espiritual próximo ao povo. Quando Mãe Bena vai à rádio para defender Zé Pelintra, ela reafirma o caráter respeitoso e honrado dessa entidade e a forma como ele se manifesta em seu terreiro, desafiando preconceitos e estereótipos que tentam associá-lo a comportamentos nocivos. E assim de todos os seus guias que ela recebe em sua coroa.

Mãe Bena enfrentou outros obstáculos que não eram só sociais ou religiosos, mas questões familiares que abalaram sua permanência na missão religiosa. O falecimento de seu esposo, Vanderley Silva, casados há mais de 45 anos e de sua mãe, no mesmo ano de 2021. Ela se sentiu fragilizada para continuar:

Agora com a perda do meu marido eu nem queria mais trabalhar porque a gente fica desmotivado, bate aquela vontade de desistir porque ele era meu parceiro meu amigo, meu companheiro era meu motorista era tudo, né? Tudo era ele. Sabe? a gente viajava junto, às vezes eu tinha que fazer um trabalho na época, as festas, ele me ajudava. Então eu senti muito, o sofrimento foi muito grande. Depois da perda dele eu não queria mais trabalhar. Foi com ajuda de amigos, meus filhos carnais, filhos-de-santo para eu continuar trabalhar, né? Porque senão não estaria mais. Eu tenho 5 filhos, dois homens e três mulheres. Todos eles estão comigo em qualquer lugar, em qualquer festa, sempre foi assim. Meus filhos cresceram na Umbanda, sabendo quem eu sou. Tenho dois filhos médiuns, mas nunca mexi cabeça deles e nem quero que ninguém mexa porque a responsabilidade é muito grande, o sofrimento na vida da gente é diferente, é sofrido. (Entrevista cedida em 2021; 2022;2024 por Mãe Bena).

A fala apresentada é rica em nuances emocionais e sociais que podem ser analisadas através de diferentes abordagens teóricas. Aqui tentaremos abordar algumas dessas diferentes questões apresentadas algumas interpretações à luz de autores que exploram a relação entre perda, identidade e o papel do apoio social na superação de crises.

A fala reflete claramente os sentimentos de perda e desmotivação, evidenciando uma fase de tristeza profunda. A protagonista menciona a vontade de desistir, que pode ser vista como uma manifestação do estágio de depressão, além dos quatro descritos como negação, raiva, barganha, aceitação por Elisabeth Kübler-Ross (1996). A menção à ajuda de amigos e familiares indica um movimento em direção à aceitação, sugerindo que, apesar do sofrimento, existe uma busca por reestruturação de sua vida.



Mãe Bena menciona ainda o papel central do marido em sua vida, não apenas como parceiro emocional, mas como um colaborador em suas atividades diárias. A ausência desse suporte leva a uma crise de identidade e motivação. A ajuda dos "filhos carnis" e "filhos de santo" pode ser interpretada como uma forma de cuidado que a permite reconstruir sua vida, evidenciando a importância das redes de apoio na recuperação emocional. Aqui podemos acionar Bakhtin para falar sobre dialogicidade das experiências humanas, onde as vozes e interações moldam a identidade e a percepção do mundo. A fala de Mãe Bena mostra um forte elemento de diálogo interno, onde ela reflete sobre a importância do marido em sua vida. O uso de expressões como "ele era meu parceiro meu amigo" sugere uma relação complexa e rica que vai além do convencional. O apoio que recebe é também uma forma de diálogo que a incentiva a seguir em frente, realçando como as interações sociais são fundamentais na formação da identidade e na recuperação após uma perda (Bakhtin, 2010;2011). Essa vulnerabilidade emocional aos poucos se transformou em resistência para ajudar na recuperação da zeladora na missão.

Essa foi uma entre várias formas de resistência que ela vem enfrentando. Mãe Bena foi conquistando espaços sociais e fortalecendo sua luta religiosa diante de vários cenários ao longo desses 40 anos. É filiada na Federação de Manaus, na Articulação Amazônica dos Povos e Comunidades Tradicionais de Terreiro de Matriz Africana (ARATRAMA). Foi vice-presidente da União de Tendas de Umbanda e Candomblé do Brasil/Sucursal Parintins na gestão em que Pai Daniel era o presidente. Mais tarde foi para o círculo cultural. Sua participação nas agremiações folclóricas foi dando ainda mais visibilidade para sua causa religiosa já que os bumbás começaram a evidenciar as temáticas sobre gênero, raça e religiosidade de matriz africana. Foi costurando, apresentando-se nos grupos cênicos dos Bois Bumbás Caprichoso e Garantido, respectivamente, que ela conseguiu levar para dentro da arena o seu terreiro, com todos os médiuns, seus trajes, performances, religiosidade e manifestação de resistência e respeito.

Em 2019 foi homenageada na Assembleia Legislativa do Estado do Amazonas onde recebeu o título pela passagem do Dia Estadual das Religiões de Matrizes Africanas, entregue pelas mãos do então Deputado Estadual, Saullo Viana.

Atualmente, participa do Movimento Afroparintintin desde a primeira edição em 2021, entrando para a sua terceira edição em 2024. Um dos idealizadores é seu filho carnal, Franciney Silva e a pesquisadora de religiões afros, Márcia Gabriella. O movimento surgiu com tem o



intuito unir os praticantes das religiões de matrizes africanas em busca de políticas públicas e incentivos financeiros para a promoção de suas manifestações religiosas. É uma forma de integrar membros, fortalecendo a luta e a busca por reconhecimento dos terreiros em Parintins, diante da sociedade civil e principalmente da política local.

Pude participar da primeira edição do evento que ocorreu no Centro de Educacional de Tempo Integral-CETI Deputado Gláucio Gonçalves na presença de muitos membros e simpatizantes dos terreiros. Foi uma manhã marcada de muito axé, apresentações culturais exaltando a cultura negra, a religiosidade, o empoderamento desses povos e a manifestação dos direitos.

Outra Manifestação Sociocultural que Mãe Bena foi convidada a participar juntamente com os membros do terreiro foi a Mostra Cultural da Escola Afro-Amazônica idealizada pelo ativista Marcos Moura, membro do Instituto Cultural Ajuri. Este evento ocorreu em uma escola Estadual com a participação de estudantes, visitantes e membros de Movimentos Sociais da cidade. O objetivo era propor exatamente a diversidade cultural, a liberdade religiosa dos povos do terreiro, exposições artísticas, palestras, oficinas e as apresentações performáticas do terreiro. Ali, Mãe Bena chamava atenção para o reconhecimento e respeito às religiões de matrizes africanas, desmistificando os estereótipos polarizados há centenas de anos por todo o território brasileiro. Mãe Bena estava transcendendo fronteiras. Agora, ela não estava mais presa pelos muros do terreiro, ela estava indo além, ela estava evocando a polifonia negra, feminista, dos discriminados, ela estava enfim pisando em chãos que pareciam distantes de sua realidade. Jamais se via a presença de em terreiro em escolas públicas e agora estão entrando pelas portas da frente para falar, mostrar, ensinar e apresentar a cultura negra, tão marginalizada pela estrutura hegemônica. Sua persistência e resistência parece ganhar um “reconhecimento” social que torna Mãe Bena um símbolo de representação sociocultural e religiosa, tornando-a referência religiosa no município. A cultura negra no Brasil é um processo de luta e resistência, um resgate daquilo que foi colocado à margem e que agora toma o centro do palco Gonzalez (2020).

O que antes era medo, inexperiência, vergonha ela transformou em experiência, em luta, em enfrentamento ao que fere a pele negra, por ela, pelos irmãos negros que se foram e por aqueles que ainda não conseguem eclodir o grito de liberdade. Não pretendo dizer aqui que não existe mais preconceito, discriminação racial ou religiosa no município, quero ressaltar a coragem, a persistência, a bravura e postura de uma mulher amazônica que conquistou seu



espaço com muita luta e sofrimento. Que ela não desistiu e hoje circula em lugares que sempre foi seu por direito, que ela conseguiu chegar aonde muitos irmãos negros, infelizmente, não chegaram. Quando a mulher negra se movimenta, toda a estrutura da sociedade se movimenta com ela (citação conhecida a partir de sua fala durante o Encontro Nacional de Mulheres Negras, realizado em Brasília, no ano de 2017). A trajetória de Mãe Bena, como uma mulher negra ocupando espaços públicos e combatendo estereótipos religiosos, é uma ilustração prática sobre como a liderança de mulheres negras é capaz de desafiar e alterar estruturas opressivas Davis (2016).

3.4. RELIGIOSIDADE E NEGRITUDE NO TERREIRO SÃO SEBASTIÃO

Mãe Bena é uma amazônida que se autoconsidera parda, especialmente quando é para responder aos formulários do IBGE, porém a sua trajetória espiritual lhe fez caracterizar-se como preta. “A vida no santo me tornou preta, eu me considero uma mulher preta” (Mãe Bena, 2024). Esse espaço de vivência é capaz de transformar a identidade dos indivíduos de acordo com o seu lugar de pertencimento. A autodeclaração define uma identidade negra que é profundamente enraizada nas culturas afro-latino-americanas e exploradas no conceito de *amefricanidade* (Gonzalez, 2020). As religiões de matriz africana são espaços fundamentais para a ressignificação da identidade negra e para a afirmação do pertencimento racial e cultural. González ressalta que a vivência nesses espaços afirma e transforma o ser negro (Gonzalez, 2020), permitindo que muitas mulheres encontrem um lugar de afirmação, orgulho de sua negritude e de sua história (*cf.* Carneiro, 2023). O “tornar-se preta” é um processo de reconexão com uma história de resistência que as religiões de matriz africana ajudam a preservar e que contribui com a própria formação da consciência racial (Davis, 2016). Uma construção histórica que envolveu, certamente, muitos aspectos sociais, raciais e religiosos constituídos dentro do terreiro, a partir de muitas relações e experiências.

Parte dos médiuns da casa, assim como no gráfico analisado no início deste capítulo, é negra, já que se autodeclararam como pardos e mais de 80% da população parintinense aponta para negros e indígenas. Somente uma médium é branca, a filha pequena chamada carinhosamente de Loira. Mãe Bena é descendente indígena e amazônida e, como vimos, se reconhece enquanto preta. Alguns frequentadores também têm descendência indígena e/ou negra. Temos, portanto mais de 90% da presença negra no terreiro de São Sebastião seguido da



presença indígena e uma pequena fatia da presença branca. Terreiro este liderado por uma mulher preta onde as coisas acontecem por meio de sua influência e ordens de uma sacerdotisa umbandista. Lélia Gonzalez entende que nessas comunidades as mulheres negras assumem uma posição de poder, de reconhecimento sobre outras pessoas, inclusive sobre homens brancos.

O papel da mãe de santo dá a ela, como mulher negra e pobre (e em vários graus aos grupos em volta dela), talvez a única ‘entrada’ na sociedade dominante. Através das funções que exerce como mãe de santo, ela estabelece um mecanismo de acesso aos recursos materiais e humanos apropriados por outras classes [...] Então, através da religião, ela e seu grupo doméstico conseguem recursos e conexões maiores em termos de rede de influência, prestígio e clientelismo para sobreviver (Gonzalez, 2020, p. 63).

É esse poder que Mãe Bena consegue exercer dentro do seu terreiro sobre outras pessoas, sobre seus médiuns e tudo que diz respeito ao seu espaço sagrado. Ela relatara que seu terreiro não funciona na sua ausência, pois é ela quem dá todos os comandos por meio de guias e entidades. Abaixo das entidades espirituais, está a liderança de Mãe Bena que constitui como uma das principais referências espirituais na cidade. Ela construiu esse legado ao longo dos seus 40 anos e impõe uma moralização diante de seu terreiro e demais existentes neste município. As mulheres negras, ao se tornarem líderes em seus terreiros, assumem um papel de resistência, ressignificando a cultura afro-brasileira e criando espaços de acolhimento para a comunidade, além de erguer redes de solidariedade e proteção para seus seguidores, criando territórios de resistência cultural e identidade, e através de sua liderança, ela desafia a estrutura racista e patriarcal, construindo espaços de poder onde sua voz é respeitada (Gonzalez, 2020; Nascimento, 2021; Carneiro, 2023).

Em paralelo a esta análise racial, temos outra a se fazer a partir da religiosidade manifestada no município de Parintins. O gráfico abaixo exibe a amostra de religião do censo de 2010 do IBGE onde conseguimos identificar, imediatamente, que mais de 80% da população parintinense cultua a religião Católica Apostólica Romana, seguida da religião Evangélica com aproximadamente 15% e em terceira posição, com 1% a opção Sem Religião. Os outros 4% estão divididos entre as demais religiões, tais como: Budismo, Católica Apostólica Brasileira, Católica Ortodoxa, Espírita, Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, Judaísmo, Testemunhas de Jeová, Tradições Indígenas, Outras Religiosidades Cristãs e não determinada e múltiplo pertencimento. Mas o que chama atenção nos dados do site do IBGE é a inexistência

das Religiões de Matrizes Africanas. O que pode ser interpretada como uma forma de invisibilização, que está diretamente ligada a práticas de intolerância religiosa e racismo estrutural. Essa ausência nos dados reflete uma falta de reconhecimento oficial e visibilidade dessas tradições religiosas.

Gráfico 2: Religiões em Parintins

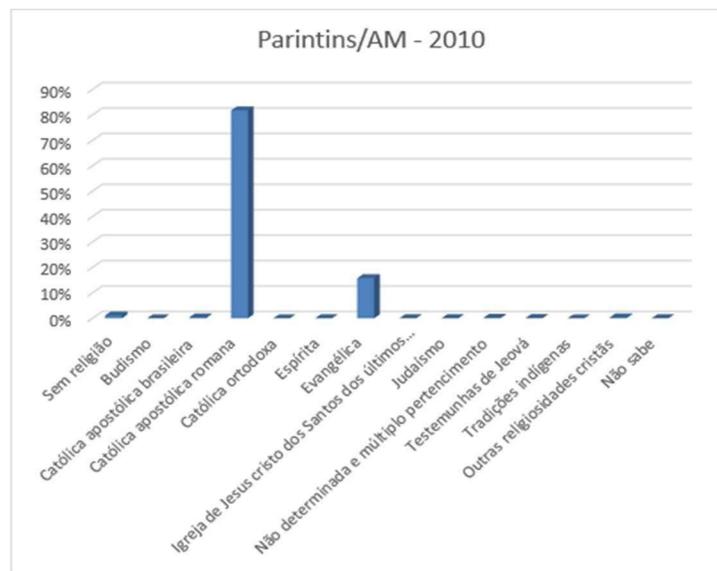


Gráfico elaborado pela autora com base em informações disponíveis no site do IBGE (2010)

A ausência de dados sobre religiões de matriz africana no censo do IBGE representa uma dimensão fundamental do racismo estrutural que permeia a sociedade brasileira e se reflete nas instituições públicas. Essa omissão não é uma questão meramente técnica, mas sim um sintoma de um sistema que historicamente marginaliza e deslegitima as expressões culturais e religiosas de matriz africana, invisibilizando-as no espaço público. Como argumenta Clóvis Moura em *Dialética Radical do Brasil Negro*, "a ausência da cultura negra no espaço oficial é uma estratégia de controle e exclusão" (Moura, 2021, p. 78), reiterando que essa invisibilização serve para manter a hegemonia cultural e religiosa eurocêntrica, que vê as tradições africanas como ameaças à ordem social estabelecida. Essa exclusão é particularmente problemática em um município como Parintins, onde a presença das religiões de matriz africana é significativa, mas ainda assim desconsiderada nas estatísticas oficiais. A não inclusão de tais dados reforça o preconceito e cria um efeito de invisibilidade que limita o reconhecimento formal dessas



tradições. Clóvis Moura observa que o racismo estrutural no Brasil opera de forma sutil e quase imperceptível, agindo como um "racismo à brasileira" que marginaliza culturas negras e indígenas, colocando-as fora dos parâmetros oficiais. A ausência de dados sobre as religiões de matriz africana no IBGE, nesse sentido, não é uma simples negligência, mas uma prática que se enraíza na estrutura social e política do país.

Ao refletir sobre essa ausência de reconhecimento, também é relevante considerar o impacto da estigmatização das religiões de matriz africana na autodeclaração dos praticantes. Essa invisibilização é evidente nos formulários censitários, onde muitos praticantes dessas religiões talvez evitem declarar sua filiação religiosa, para evitar o preconceito associado às práticas de matriz africana. Outro ponto importante a ser considerado é o peso das tradições religiosas hegemônicas no Brasil, que influenciam as políticas públicas e, por conseguinte, a construção dos dados oficiais. Moura (2024) argumenta que a estrutura de poder no Brasil é projetada para sustentar uma hegemonia cultural eurocêntrica e cristã, na qual práticas religiosas afro-brasileiras são colocadas à margem e desvalorizadas. Esse viés institucional cria uma barreira que desestimula o reconhecimento e a inclusão das religiões afro-brasileiras nos levantamentos oficiais, perpetuando uma narrativa que fortalece as religiões majoritárias e reduz o espaço das tradições afro-brasileiras no imaginário nacional. A invisibilidade das religiões de matriz africana nas pesquisas censitárias reforça a tese de que o Estado brasileiro não reconhece plenamente a diversidade religiosa e cultural da população negra. Esse apagamento, portanto, vai além de uma simples ausência de dados, constituindo-se como uma prática de exclusão sistemática que transforma o ser negro de maneira a reforçar uma posição de subalternidade, perpetuando a desvalorização das culturas de matriz africana e indígena.

Para encerrar este capítulo, pretendo abordar alguns elementos religiosos praticados pela zeladora no terreiro de São Sebastião. Mãe Bena é umbandista, mas incorpora práticas e ensinamentos de outras correntes religiosas, seja por meio de uma consciência ou reprodução inconsciente da vida religiosa, refletindo o processo de relações entre religiões a partir do que foi incorporado em sua vivência desde a infância, passado de geração a geração. Sua construção espiritual é marcada em sua fala como elemento plural da existência de linhas espirituais que nos remete a uma interpretação complexa dessas tradições, onde diferentes energias, ancestrais e entidades são integradas e organizadas em "linhas" que representam aspectos variados do mundo e da espiritualidade.



Eu tenho um povo sacaca? que eu tenho. Eu tenho um povo índio? Eu tenho. Eu tenho um povo de água? Eu tenho o Exú que é de encruzilhada? Eu tenho, tudo tem sua hora. São 7 linhas, mas cada uma em sua determinada linha. (Entrevista cedida por Mãe Bena em 2021).

Sua fala mostra como a estrutura da umbanda é um sistema diversificado e complexo onde várias "linhas" de entidades coexistem e representam diferentes aspectos da vida, do mundo e da espiritualidade. Essa organização é essencial para garantir que cada situação e cada indivíduo receba o tipo de assistência espiritual mais adequado, reforçando a riqueza cultural e a complexidade da umbanda como uma religião plural e adaptativa. Em cada região, em cada espaço essa ancestralidade ou vibração espiritual manifesta-se de modo peculiar, específico de acordo com as forças cosmológicas. Mãe Bena relatara que recebe todos os “povos” em sua coroa, mas respeitando o momento de cada um, as especificidades de cada entidade, obedecendo a composição simbólica e suas respectivas representações e significados.

Mãe Bena conclui que continuará na missão até os últimos dias de sua vida, pois já enfrentou tantos ataques, obstáculos e lutas perante a sociedade e até mesmo entre os irmãos do santo. Ao manter seu terreiro ativo e sua comunidade espiritualmente fortalecida, ela realiza um ato de resistência não apenas pessoal, mas também cultural e religiosa, preservando e transmitindo conhecimentos e tradições das religiões de matriz africana.

Eu nasci para desenvolver, se eu tenho hoje eles (filhos de santo) para desenvolver é porque a missão ainda não acabou e só vou parar quando morrer, não vou parar assim. Já jogaram muita “mandinga” por outros pais de santo para fechar o terreiro, destruir, mas graças ao meu bom Deus eu tenho muita fé, eu tenho fé no que eu faço, tenho fé no que eu carrego. Quem anda comigo não dorme [...]. (Entrevista cedida por Mãe Bena em 2024).

A fé nas religiões de matriz africana é fundamentada na força e no compromisso espiritual. Prandi (2001) observa que a relação com os orixás, inquices ou voduns é de fidelidade e confiança, o que é essencial para a proteção e a prosperidade dos praticantes. A fé nos orixás é aquilo que sustenta o praticante em sua missão, mesmo frente a desafios externos. Isso ressoa na fala de Mãe Bena sobre sua fé inabalável e na resistência que ela afirma ter frente às adversidades. Ela utiliza o terreiro como um lugar de acolhimento e resistência, onde o líder espiritual garante a continuidade da tradição e o desenvolvimento dos filhos de santo (Bastide, 2001). Isso demonstra a dedicação aos filhos de santo e a missão de protegê-los e desenvolvê-



los espiritualmente, ressaltando sua perseverança e a sua bravura frente a quem deseja desestabilizá-la ou desmoralizá-la. Essa resistência não é passiva; ela está constantemente renovada pela fé e pela certeza de que o que carrega e ensina é fundamental. Com a afirmação "quem anda comigo não dorme", Mãe Bena reforça que sua missão é também um chamado à vigilância e ao comprometimento daqueles ao seu redor, indicando que a fé e a espiritualidade exigem entrega e perseverança.



CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo *O Terreiro de Mãe Bena: Resistência e Protagonismo Feminino para Além do Sincretismo* propôs uma análise interdisciplinar sobre o Terreiro de São Sebastião, em Parintins/AM, como um espaço de resistência sociocultural, protagonismo negro feminino e reinvenção das religiões de matriz africana na Amazônia. A partir da pergunta norteadora – *Como o Terreiro de São Sebastião se torna e se mantém um espaço de resistência negra e religiosa?* – e das hipóteses inicialmente levantadas, verificou-se que este espaço não apenas reafirma sua importância como locus de resistência sociocultural e religiosa, mas também se configura como um exemplo vivo da ressignificação e preservação de tradições em um contexto regional marcado por diversidade e particularidade.

A problematização do conceito de sincretismo religioso foi um dos eixos centrais da pesquisa. Ao longo das análises, constatou-se que a interpretação do sincretismo entre os adeptos do terreiro é diversa e dinâmica. Para alguns, há uma fusão entre as práticas religiosas, onde elementos católicos e de religiões afro-brasileiras coexistem de forma indistinta. Para outros, há uma diferenciação clara entre as práticas religiosas, e o sincretismo não é visto como uma fusão, mas como uma convivência estratégica frente ao contexto de opressão histórica e resistência. Esse debate reflete não apenas a complexidade da Umbanda no Brasil, mas também a maneira como as religiões de matriz africana se transforma e se adapta sem perder sua essência. Além disso, a pesquisa reforça que, enquanto pesquisadores, é essencial evitar a imposição de definições rígidas sobre os fenômenos religiosos, pois eles devem ser compreendidos a partir das narrativas, vivências e significações atribuídas por seus próprios praticantes.

Outro aspecto crucial identificado ao longo do estudo foi o enfrentamento contínuo às estruturas de opressão e à intolerância religiosa, que ainda marca profundamente as religiões afro-brasileiras no Brasil. Os praticantes do Terreiro de São Sebastião relatam formas persistentes de discriminação, seja no âmbito familiar, institucional ou público, o que demonstra que o preconceito contra essas tradições permanece enraizado na sociedade brasileira. No entanto, ao longo das décadas, a resistência da comunidade umbandista se fortaleceu, com destaque para a atuação de Mãe Bena, cuja trajetória exemplifica a luta por reconhecimento e dignidade religiosa. Seu protagonismo não se limita à dimensão espiritual, mas se expande para a esfera política e social, tornando-se um referencial para outras mulheres



negras que buscam afirmar seus direitos e sua identidade em um município predominantemente católico.

A pesquisa também revela como a resistência negra e religiosa se manifesta por meio da territorialidade. O Terreiro de São Sebastião não é apenas um espaço de culto, mas um território sagrado, que se desterritorializa e se reterritorializa, cuja permanência e legitimidade enfrentam desafios constantes. Os terreiros, em todo o Brasil, historicamente sofreram processos de criminalização, remoção e invisibilização, e, no contexto amazônico, essas disputas se tornam ainda mais complexas devido à interação com outras populações tradicionais, como indígenas e ribeirinhos. O estudo demonstrou que a luta pelo reconhecimento territorial dos terreiros é fundamental para garantir não apenas a continuidade das práticas religiosas, mas também para reafirmar a presença da cultura negra em uma região frequentemente associada apenas à cultura indígena e cabocla.

A epistemologia afro-brasileira presente nos terreiros também se revelou um campo fundamental para o debate acadêmico. O conhecimento transmitido nesses espaços, marcado pela oralidade, pelo corpo e pela ancestralidade, desafia concepções ocidentais de ciência e racionalidade. A pesquisa demonstrou que os terreiros não são apenas lugares de espiritualidade, mas também centros de produção e transmissão de saberes, onde a cosmologia africana, o conhecimento tradicional e as experiências vividas se entrelaçam para formar uma base epistêmica própria. Esse ponto é essencial para a ampliação dos debates sobre o reconhecimento das epistemologias não ocidentais e sua integração em contextos acadêmicos e institucionais.

A importância desta pesquisa para a população negra e afrodescendente é inegável. Historicamente, as religiões de matriz africana foram perseguidas e marginalizadas no Brasil, como parte de um projeto racista que buscava deslegitimar a cultura e a espiritualidade negra. O estudo demonstra que os terreiros continuam sendo espaços fundamentais para a preservação da identidade negra, servindo como lugares de acolhimento, resistência e reconstrução da memória histórica afro-brasileira. No caso de Parintins, onde a presença negra é muitas vezes ofuscada pelo conservadorismo religioso, atrelado a discriminação de religiões de matriz africana, a afirmação do Terreiro de São Sebastião como um espaço de resistência negra é um ato político e cultural de grande relevância.



Além disso, a pesquisa destaca o papel das mulheres negras como líderes espirituais e sociais. O protagonismo de Mãe Bena evidencia a centralidade das mulheres nas religiões afro-brasileiras, desafiando as hierarquias de gênero e ocupando posições de liderança em um contexto que, historicamente, relegou as mulheres negras à marginalidade. A atuação de Mãe Bena demonstra que o terreiro não é apenas um espaço religioso, mas também um campo de luta feminista negra, onde a ancestralidade e a espiritualidade se unem na construção de um futuro mais justo e igualitário, frente às estruturas hegemônicas. Essa dimensão do estudo dialoga com os debates sobre interseccionalidade, evidenciando como raça, gênero e religião se entrecruzam na experiência das mulheres negras.

A pesquisa também reforça a necessidade de políticas públicas voltadas para o reconhecimento e proteção dos terreiros como patrimônio cultural e religioso. Embora tenha havido avanços no combate à intolerância religiosa, ainda há um longo caminho a percorrer para garantir que esses espaços sejam respeitados e protegidos contra ataques e remoções arbitrárias. A ausência de políticas afirmativas eficazes para a valorização das religiões afro-brasileiras evidencia que o racismo religioso ainda é uma realidade no Brasil, e que o Estado precisa atuar de forma mais incisiva na defesa desses direitos.

Por fim, esta pesquisa contribui significativamente para o campo acadêmico ao integrar diferentes áreas do conhecimento na análise das religiões afro-brasileiras na Amazônia. A abordagem interdisciplinar, que envolveu antropologia, sociologia, ciência da religião e comunicação, permitiu uma compreensão mais ampla e complexa das dinâmicas que envolvem o Terreiro de São Sebastião. Além disso, o estudo preenche lacunas na literatura acadêmica sobre o tema, especialmente no que se refere à presença e resistência das religiões afro-brasileiras na região amazônica.

Futuras investigações acadêmicas podem aprofundar o papel dos terreiros e do Terreiro São Sebastião, na formação de redes de solidariedade e apoio comunitário, explorando como esses espaços atuam na assistência social e na promoção de bem-estar para suas comunidades. Além disso, é essencial que novas pesquisas analisem a interseção entre religiosidade afro-brasileira, políticas públicas e movimentos sociais, contribuindo para o fortalecimento das lutas por reconhecimento e respeito.

Para tanto, a pesquisa reafirma que a resistência negra e religiosa em Parintins não é apenas um ato de enfrentamento, mas também de criação, inovação e transformação. O Terreiro de São Sebastião e a trajetória de Mãe Bena exemplificam a força da cultura afro-brasileira e



sua capacidade de se reinventar, consolidando esses espaços como patrimônios vivos de identidade, memória e cultura, tanto para o povo negro quanto para a sociedade brasileira como um todo.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABU-LUGHOD, Lila. **A escrita contra a cultura**. *Equatorial*, v.5, n. 8. jan/jun, 2018.
- ANGROSINO, Michael. **Etnografia e observação participante**. Porto Alegre: Artmed, 2009. p. 138. Disponível em: <http://bds.unb.br/handle/123456789/744>. Acessado em 03 de março de 2024.
- BASTIDE, Roger. **O Candomblé da Bahia: Rito Nagô**. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1978.
- BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia: rito nagô**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BAKHTIN, Mikhail. **Problemas da Poética de Dostoiévski**. Tradução de Paulo Bezerra. 5ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- _____. BAKHTIN, Mikhail. **Estética da Criação Verbal**. Tradução de Paulo Bezerra. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- BRITO, Lucas Gonçalves. **A vibração dos corpos: notas sobre uma teoria umbandista do intercâmbio mediúnico-energético**. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 37, n. 3, p. 173- 197, 2017.
- BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações**. Vol.1. São Paulo: EDUSP, 1971.
- _____. **O candomblé da Bahia**. 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- BATISTA, Djalma. **Amazônia, cultura e sociedade**. Manaus, AM: Valer, 2002 (Coleção Poranduba).
- BITTENCOURT, Antônio Clemente Ribeiro. **Memória do Município de Parintins: Estudos Históricos sobre sua origem e desenvolvimento moral e material**. Manaus: Livraria Palan Royal, 1924.
- BRAGA, Sergio Ivan Gil. Festas Religiosas e Populares na Amazônia: Cultura Popular, Patrimônio Imaterial e Cidades. *In: Oficina do Centro de Estudos Sociais-CES*, No. 288. Laboratório Associado. Faculdade de Economia. Universidade de Coimbra, 2007.
- _____. **Os bois-bumbás de Parintins**. Fundação Nacional de Arte- FUNARTE/ Ed. Universidade do Amazonas, 2002.
- BUENO, Winnie de Campos. **Estratégias de Resistência das Comunidades Tradicionais de Matriz Africana pela Manutenção do Direito a Alimentação Sagrada**. UNISINOS/RS, 2019.



- BUENO, Winnie de Campos; RODRIGUES, José Rodrigo. **“Legalidade discriminatória e direito à alimentação sagrada”**. IN: *Rev. Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, vol. 11, n.03, p. 1597-1623, 2020.
- CAMPELO, Marilu Márcia; LUCA, Taissa Tavernard. As duas africanidades estabelecidas no Pará. **In: Revista Aulas**, n° 4, 2007, p. 1-27.
- CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: EDUSP, 1997.
- CANEVACCI, Massimo. **Sincretismos: uma exploração das hibridações culturais**. São Paulo: Studio Nobel, 1996.
- CARNEIRO, Edison. **Religiões Negras**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1936.
- CASTRO, Celso. **Além do cânone: Para ampliar e diversificar as ciências sociais**. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2022.
- CERQUA, Dom Arcângelo. **Clarões de fé no médio Amazonas**. Manaus: ProGraf Gráfica e Editora, 2009.
- CONRADO, Mônica; CAMPELO, Marilu; RIBEIRO, Alan. Metáforas da cor: morenidade e territórios da negritude nas construções de identidades negras na Amazônia paraense. **Afro-Ásia**, Salvador, v. 51, p. 213-246, 2015.
- CONSORTE, Josildeth. **Sincretismo ou africanização? Os sentidos da dupla pertença**. In: *Travessia: revista do migrante*, vol. 36. São Paulo, 2000, p. 11-14.
- CORDEIRO, Maria Audirene de Souza. **“A canoa da cura ninguém nunca rema só”: o se ingerar e os processos de adoecer e curar na cidade de Parintins (AM)**. Tese defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas, 2017.
- CORRÊA, Rosimay. **Flor do Carmelo: o céu e os inferninhos na festa da padroeira de Parintins, no Amazonas**. Manaus. UFAM, 2019.
- DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DELEUZE, G. e GUATTARI, F. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol. 5. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1997.
- _____. DELEUZE, G., & GUATTARI, F. **O que é a Filosofia?** (H. S. Martins, Trad.). Rio de Janeiro: Editora 34, 1991.



- DESLANDES, Suely Ferreira. **A construção do projeto de pesquisa**. In: Suely Ferreira Deslandes, Romeu Gomes; Maria Cecília de Souza Minayo (Org). *Pesquisa Social: teoria, método e criatividade*. Ed. 29. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010, p. 31-50.
- DIÈNE, Aisha – Angèle Leandro. **Arquitetura de Terreiro: compreendendo socioespacialidades na comunidade quilombola manzo ngunzo kaiango**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília [UnB]. Brasília – DF, 2021.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. Trad. Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Paulus, 2008.
- _____. DURKHEIM, Émile. **As regras do método sociológico**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. **Social anthropology and other essays** New York: The Free Press, 1962. (BBC Third Programme Lectures, 1950).
- FANON, Franz. **Pele negra, máscaras brancas**. São Paulo: Ubu Editora, 2020. GOMES, Jéssica Dayse Matos. **Negros em Parintins/AM: relações raciais, fronteiras étnicas e reconhecimento identitário**. Tese de doutorado. Manaus/AM: UFAM, 2022.
- FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Tradução de Sebastião Nascimento, com colaboração de Raquel Camargo. Prefácio de Grada Kilomba. Posfácio de Deivison Faustino. Textos complementares de Francis Jeanson e Paul Gilroy. São Paulo: Ubu Editora, 2020.
- FERRETTI, Sérgio Figueiredo. **Repensando o sincretismo**. São Paulo: Edusp: Fapema, 1995.
- FIGUEIREDO, Napoleão. “A presença africana na Amazônia”. **Afro-Ásia**, Vol. 12, 1976.
- FREIRE, Gilberto. **Casa Grande e Senzala**. Brasília: UnB, 1963.
- FIRMIN, Joseph-Antérnor. (1885/2002). “Prefácio” e “Antropologia como uma disciplina”. In: **The equality of the human races: Positivist Anthropology**. Urbana & Chicago: University of Illinois Press, pp. iii-ix, 1-14. Tradução de Messias Basques (sem revisão).
- GALVAO, Eduardo. **A vida religiosa do caboclo da Amazônia**. Boletim do Museu Nacional. Rio, Museu Nacional, 1953.
- GALVÃO, Eduardo. **Santos e Visagens: Um estudo da vida religiosa de Itá (Baixo Amazonas)**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.
- GEERTZ, Clifford, 1926- **A interpretação das culturas**. IN: *A Religião como Sistema Cultural* 65-92. Rio de Janeiro: LTC, 2008.
- GOLDMAN, Márcio. **A relação afroindígena**. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil. Cadernos de campo, São Paulo, n. 23, p. 1-381, 2014.



_____. **GOLDMAN, Márcio. Contradiscursos Afroindígenas sobre Mistura, Sincretismo e Mestiçagem: Estudos Etnográficos.** Rio de Janeiro: PPGAS, Museu Nacional, UFRJ, 2017.

GOLDMAN, Márcio. **‘Nada é igual’: variações sobre a relação afroindígena.** *Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.*

GONZALEZ, Lélia. **Por um Feminismo Afro-Latino-Americano: Ensaios, Intervenções e Diálogos.** Rio Janeiro: Zahar, 2020.

_____. **Festas populares no Brasil.** São Paulo: Boitempo, 2024.

GOMES, Jéssica Dayse Matos. **Negros em Parintins/AM: relações raciais, fronteiras étnicas e reconhecimento identitário.** Tese de doutorado. Manaus/AM: UFAM, 2022.

GUATTARI, F.; ROLNIK, S. **Micropolítica: cartografias do desejo.** Rio de Janeiro: Vozes, 1986.

Haesbaert e Glauco Bruce, R. (2002). **A Desterritorialização na Obra de Deleuze e Guattari.** *GEOgraphia*, 4(7), 7-22. Disponível em: <https://doi.org/10.22409/GEOgraphia2002.v4i7.a13419>. Acesso em: 16 nov. 2024.

HANNS, Luiz Albeno. **Dicionário comentado do alemão de Freud.** São Paulo: Imago, 1996.

HOORNAEERT, Eduardo. “O catolicismo popular”. IN: **Formação do catolicismo brasileiro – 1550-1880**, 1974, pp 22-23.

JUNIOR, Genildo Gomes da Silva. **Estratégias para definições de tecnologias interativas visando engajamento de audiência em diferentes tipos de eventos.** Dissertação. Manaus-AM: 2021.

KÜBLER-ROSS, Elisabeth. **Sobre a Morte e o Morrer.** Tradução de Paulo Menezes. 9ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996

LIRA, Bruna do Carmo Reis. **FOLKCOMUNICAÇÃO E UMBANDA EM PARINTINS: o terreiro de Mãe Bena e ambiência de práticas de resistência.** Trabalho de Conclusão de Curso. Parintins/AM: UFAM, 2021.

MACEDO, José Rivair. Religiões afro-brasileiras na Amazônia: historicidade, diversidade e permanência. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 8, n. 23, p. 5-23, 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/rbhr/article/view/17526> . Acesso em: 16 nov. 2024.

MACHADO, R. **Deleuze e a Filosofia.** Rio de Janeiro: Graal, 1990.

MARIANO, Ricardo. **Neopentecostais: Sociologia do Novo Pentecostalismo no Brasil.** São Paulo, Loyola, 1999.



- MALINOWSKI, B. **Argonautas do pacífico ocidental**. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. Uma outra “invenção” da Amazônia: religiões, histórias, identidades. In: **Catolicismo popular e controle eclesiástico**. Belém: Cejup, 1999, p. 171-191.
- _____. “Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião”. In: **Estudos avançados**, vol. 19 (53) 2005, p. 259-274.
- MELLO, Cecília Campello do Amaral. **Devir-afroindígena: “então vamos fazer o que a gente é”**. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil. Cadernos de campo, São Paulo, n. 23, p. 1-381, 2014.
- MINAYO, M. C. de S; DESLANDES, S. F & GOMES, R. **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. Petrópolis, Vozes, 2009.
- MOURA, Clóvis. **Dialética Radical do Brasil Negro**. São Paulo: Anita Garibaldi, 2021.
- _____. **Quilombismos: resistência ao escravismo**. São Paulo: Expressão popular, 2024.
- MUNANGA, Kabengele. “Origem e histórico do quilombo na África”. IN: **Revista USP**, n. 28, p. 56-63, 1996.
- NASCIMENTO, Alessandra Amaral Soares. **Candomblé e Umbanda: Práticas Religiosas de Identidade Negra no Brasil**. RBSE,9 (27): 923 a 944. ISSN 1676-8965, dezembro de 2010.
- NASCIMENTO, Beatriz. **Uma história feita por mãos negras: relações raciais, quilombos e movimentos**. Organização de Alex Ratts. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.
- NOBRE, Suzete Camurça. **Medicina popular e sistema público de saúde: a circularidade da saúde/doença entre a comunidade Nossa Senhora das Graças e a cidade - Manacapuru/AM**. Manaus: UFAM, 2009.
- OLIVEIRA, Eduardo. **A ancestralidade na encruzilhada: dinâmica de uma tradição inventada**. Rio de Janeiro: Ape’Ku: 2021a. . *Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*. Rio de Janeiro: Ape’Ku: 2021b.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Capítulo **O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever**. In: O trabalho do antropólogo. Brasília: Pararela 15: São Paulo: Unesp. 1998.
- ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. Petrópolis: Vozes, 1978.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O trabalho do antropólogo**. 4. Ed. São Paulo: Editora Unesp, 2023.
- OXÓSSI, Mãe Stella de. **Meu tempo é agora: Considerações sobre o candomblé**. 2ª ed., São Paulo: Oduduwa, 1993.



- PARÉS, Luís Nicolau. **A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia.** Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2006.
- PEIXOTO, Norberto. **Umbanda Pé no Chão: Estudos de Umbanda.** São Paulo: Edições Besourobox Ltda, 2019.
- _____. PEIXOTO, Norberto. **Diálogos com o Mestre Arapiaga.** São Paulo: Edições Besourobox Ltda, 2018.
- PEIRANO, Mariza. **Etnografia não é método.** Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, jul./dez. 2014.
- _____. *A favor da etnografia.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.
- PESSOA DE BARROS, José Flávio. **"Mito, Memória e História: A Música Sacra."** Espaço e Cultura, nº 9-10, 2000.
- PEREIRA, José Carlos. **Sincretismo religioso e ritos sacrificiais: influências das religiões afro no catolicismo popular brasileiro.** São Paulo: Zouk, 2004.
- PLACERES, Giulliano; BATISTA, Breno Minelli. **"O candomblé e a umbanda como formas de resistência da identidade cultural negra no Brasil".** *Anais [...]* XXXI Congresso Alas Uruguay, 2017.
- PRANDI, Reginaldo. **Exu, de mensageiro a diabo: Sincretismo católico e demonização do orixá Exu.** IN: REVISTA USP, São Paulo, n.50, p. 46-63, junho/agosto 2001.
- _____. "As religiões negras do Brasil: para uma sociologia dos cultos afro- brasileiros". *In: Revista USP*, vol. 28, 1996, p. 64-83.
- _____. **Mitologia dos orixás.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- POLLAK-ELTZ, A. **El sincretismo en América Latina: presencia ecuménica:** Caracas, 1996, p. 3-13.
- RAMOS, Artur. **A aculturação negra no Brasil.** Rio de Janeiro: Cia. Ed. Nacional, 1942.
- _____. *O negro brasileiro.* Rio de Janeiro: Cia. Ed. Nacional, 1940.
- REIS, João José. **"Quilombos e revoltas escravas no Brasil".** IN: *Revista USP*, São Paulo, n. 28, p. 14-39, 1996.
- RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil.** Rio de Janeiro: Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz, 1957. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil - 1870-1930.** São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SENA, José et al. **Raça e Amazonidades.** Belém: NAEA, 2023.



- SILVA, Ana Caroline Ribeiro. **A Umbanda no Município de Parintins /Am: a influência religiosa da pajelança indígena e do catolicismo**. Dissertação de mestrado. Manaus: UFAM, 2018.
- SILVA, Márcia Gabrielle Ribeiro. **Terreiros de memórias afroindígenas: Experiências Da Umbanda em Parintins/AM (1983–2019)**. Dissertação de mestrado. Manaus: UFAM, 2019.
- SILVA, Vagner Gonçalves. **Candomblé e Umbanda: Caminhos da Devoção Brasileira**. São Paulo: Selo Negro, 2005.
- SILVA, Adan Renê Pereira da; LIMA JÚNIOR, Josivaldo Bentes; TENÓRIO, Adriano Magalhães. **Trajetórias da mãe de santo Sofia Ronald: memórias fora do CISTema em experiências religiosas TRANSviadas na Ilha de Parintins, Amazonas**. *Revista História Oral*, v. 25, n. 1, p. 1-21, 2022. Disponível em: <https://revista.historiaoral.org.br/index.php/rho/article/view/1223>. Acesso em: [16.11.2024].
- SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Rio de Janeiro: Imago; Salvador, BA: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.
- TORRES, Iraíldes Caldas. **As novas amazônidas**. Manaus: UFAM, 2005.
- TRIVINOS, Augusto Nivaldo Silva. **Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação**. São Paulo: Atlas, 1990.
- VERGOLINO E SILVA, Anaíza. **O tambor das flores**. Dissertação apresentada no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Estadual de Campinas [UNICAMP], 1976.
- WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.