



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

**A UMBANDA NO MUNICÍPIO DE PARINTINS/AM: A INFLUÊNCIA
RELIGIOSA DA PAJELANÇA INDÍGENA E DO CATOLICISMO**

Manaus-AM
2018

Ana Caroline Ribeiro Silva

**A UMBANDA NO MUNÍCIPIO DE PARINTINS /AM: A INFLUÊNCIA
RELIGIOSA DA PAJELANÇA INDÍGENA E DO CATOLICISMO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas, como requisito para obtenção do título de Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Renilda Aparecida Costa.

Manaus- Am
2018

Ficha Catalográfica

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

S586u Silva, Ana Caroline Ribeiro
A Umbanda no município de Parintins/AM: A influência religiosa da pajelança indígena e do catolicismo. / Ana Caroline Ribeiro Silva. 2018
141 f.: il. color; 31 cm.

Orientadora: Renilda Aparecida Costa
Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) - Universidade Federal do Amazonas.

1. Umbanda. 2. Catolicismo. 3. Pajelança indígena. 4. Parintins. I. Costa, Renilda Aparecida II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

Ana Caroline Ribeiro Silva

**A UMBANDA NO MUNICÍPIO DE PARINTINS /AM:A INFLUÊNCIA
RELIGIOSA DA PAJELANÇA INDÍGENA E DO CATOLICISMO**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Programa Sociedade e Cultura na Amazônia, Linha 3 - Processos Sociais, Ambientais e Relações de Poder, da Universidade Federal do Amazonas, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre.

BANCA EXAMINADORA

Presidente: Professora Dr^a. Renilda Aparecida Costa (Orientadora)

Prof. Dr^a. Marilene Corrêa da Silva Freitas (Membro)

Prof. Dr^o. Gláucio Campos Gomes de Matos (Membro)

Manaus –Am
2018

DEDICATÓRIA

Aos meus pais Rosilene e Sebastião, que sempre estão me incentivando a continuar os estudos, apoiando nos momentos de dificuldade desta caminhada.

Aos meus irmãos Leandro, Lilian e Márcia, que sempre me apoiam em tudo, grandes incentivadores dos meus estudos.

Ao meu sobrinho Miguel, que apesar da pouca idade ajuda-me muito nos momentos de descontração, fazendo-me sorrir quando mais preciso.

À Mãe de Santo, Cintia, e aos seus filhos de santo, que me acolheram durante a pesquisa de campo, proporcionando momentos de conhecimento e descobertas no território do terreiro, lugar de vivência e memória para essas pessoas.

AGRADECIMENTOS

Não poderia deixar de agradecer a Deus/Oxalá, a quem confio toda a minha trajetória e aquisição de aprendizado.

Agradeço imensamente aos meus pais que me motivaram a lutar pelos meus objetivos e ampararam-me nas dificuldades.

Agradeço à Professora Dra. Renilda Aparecida Costa, minha orientadora, mulher inspiradora, e que sempre me incentivou durante o período de Mestrado. Obrigada pela paciência e pelos direcionamentos no percurso da pesquisa e na escrita da dissertação.

Agradeço aos meus irmãos que sempre estiveram comigo durante este processo, incentivando-me e dando força para continuar.

Ao meu namorado Victor Hugo Barreto, pela compreensão que tem demonstrado neste momento.

As minhas amigas, Luana Oliveira e Érica Souza, pela hospitalidade, carinho, por me ajudarem nos momentos de crise e quando precisava conversar com alguém, lá estavam elas dispostas a me ouvirem.

Aos colegas de mestrado que, por muitas vezes, me incentivaram nesta trajetória, a sempre persistir diante das dificuldades.

Aos professores do programa, que, através das aulas, nos mostraram novos caminhos, uma Amazônia com muitas possibilidades de pesquisa, que guiaram no caminho da aprendizagem.

Agradeço à Mãe de Santo e aos seus filhos que colaboraram significativamente para a pesquisa, pela receptividade em seu terreiro, espaço de aprendizagem e descobertas.

Aos professores João Marinho e Arcângelo Ferreira pelo grande apoio à minha pesquisa, sempre a incentivando. À professora Simone Souza, sempre me motivando nesta trajetória de pós-graduanda.

A Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado do Amazonas-FAPEAM, que ao longo de dois anos fomentou o desenvolvimento da pesquisa através da ajuda de custo nas viagens.

Brasil Mestiço Santuário da Fé

*Vem desde o tempo da senzala
Do batuque e da Cabala
O som que a todo povo embala
E quanto mais forte o chicote estala
E o povo se encurrala
O som mais forte se propala
E é o samba
É o ponto de Umbanda
E o tambor de Luanda
É o Maculelê e o lundu
É o Jongô e o Caxambú
É o Cateretê, é o Côco e é o Maracatu
O atabaque de Caboclo, o agogô de
Afoxé.
É a curimba do batucajé
É a Capoeira e o Candomblé
É a festa do Brasil mestiço, santuário da
fé.
E aos sons a palavra do poeta se juntou
E nasceram as canções e os mais belos
poemas de
amor.
Os cantos de guerra e os lamentos de
dor
E pro povo não desesperar
Nós não deixaremos de cantar
Pois esse é o único alento do
trabalhador
Desde a senzala....*

*Composição: Mauro Duarte / Paulo
César Pinheiro*

RESUMO

O presente trabalho apresenta uma discussão sobre a influência religiosa da pajelança indígena, e do catolicismo na Umbanda no município de Parintins/Am. A delimitação da pesquisa surgiu de inquietações em compreender as influências religiosas na Umbanda e conhecer quais saberes e práticas de cura da pajelança indígena estão presentes nas celebrações, principalmente na sua relação com os santos católicos e em que momento das celebrações é possível perceber a hibridização religiosa. Verificamos nas leituras a presença negra no Baixo Amazonas, que reafirmam a passagem deles pela cidade. Para a realização desse estudo nos apoiamos nas obras de Roger Bastide (1960), João Luiz Carneiro (2014), Eduardo Galvão (1976), Oyama Cesar Ituassú (1981) entre outros. Utilizamos procedimentos etnográficos para entender os diferentes aspectos que envolvem a influência da pajelança indígena e do catolicismo na Umbanda, por isso a importância das idas ao lócus da pesquisa. Atualmente, a Umbanda vem ganhando maior visibilidade na cidade, principalmente no festival folclórico, construindo seu espaço em uma cidade predominante do catolicismo. A necessidade de utilizarmos procedimentos etnográficos é devido à busca de uma pesquisa mais próxima da realidade. Sendo o espaço do terreiro um lugar invisibilizado, permanecendo escondido nos fundos das residências, e aos poucos está saindo para a rua, se apresenta como parte da religião de um povo, que ajudou na construção histórica da cidade. Ao perceber essas influências, ajuda-nos a compreender o processo de formação da cidade e da Umbanda.

Palavras-Chave: Umbanda; Catolicismo, Pajelança Indígena; Parintins.

ABSTRACT

The present work presents a discussion about the religious influence of the indigenous pajelança, and of the Catholicism in the Umbanda in the municipality of Parintins / Am. The delimitation of the research came from anxieties about understanding the religious influences in Umbanda, knowing what healing knowledge and practices of indigenous pajelanism are present in the celebrations, its relationship with Catholic saints, and at what time of celebration it is possible to perceive religious hybridization. We read in the readings the black presence in the Lower Amazon, which reaffirm their passage through the city. In order to carry out this study, we support the work of Roger Bastide (1960), João Luiz Carneiro (2014), Eduardo Galvão (1976), Oyama Cesar Ituassú (1981) and others. We use ethnographic procedures to understand the different aspects that involve the influence of indigenous pajelança and Catholicism in Umbanda, for this the importance of the connections to the locus of the research. Currently, Umbanda has gained greater visibility in the city, especially in the folkloric festival, building its space in a predominantly Catholic city. The need to use ethnographic procedures is due to the search for a closer look at reality. Being the space of the terreiro a place invisibilizado, being hidden in the back of the residences, that little by little is going out to the street, presenting itself as part of the religion of a town that helped in the historical construction of the city, and to perceive these influences, it helps us to understand the process of formation of the city and Umbanda.

Keywords: Umbanda; Catholicism, Indigenous Pajelança; Parintins.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1-Ladainha de Santo Antônio

Figura 2- Fogueira em honra a Santo Antônio

Figura 3- Ladainha de São João Batista

Figura 4-Localização dos centros/terreiros de Umbanda

Figura 5-Mesa com imagens de santos e entidades da Umbanda

Figura 6-Andor de São Sebastião/Oxóssi

Figura 7- Mesa de oferendas

Figura 8- Lugar de destaque para o andor, atabaques e as oferendas no terreiro

Figura 9-Preparação do mastro com as frutas

Figura 10-Levantamento do mastro

Figura 11-Andor de São Sebastião/Oxóssi com atabaques na rua

Figura 12- Encerramento da festa.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1- Estimativa do desembarque de africanos no Brasil (Período 1531 a 1855)

Tabela 2- Africanos desembarcados no Brasil.

Tabela 3- População dos escravos negros do Grão-Pará em 1849.

LISTA DE QUADROS

Quadro 1- Quadro sinótico das religiões afro-brasileiras

Quadro 2 – Tipos de banhos e plantas/ervas

LISTA DE ESQUEMAS

Esquema 1- Sistema Colonial

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	15
CAPÍTULO I – “PARINTINS É UMA TERRA BENDITA...; REFULGENTE DE FÉ NO PORVIR...”: RELIGIÃO E RELIGIOSIDADES.	23
1.1 Rios e Rizomas: Religião e Religiosidade na cidade de Parintins no Baixo Amazonas.....	24
1.1.1 As Festas de Santo.....	26
1.1.2 Festa de Nossa Senhora do Carmo	27
1.1.3 Festa de São Sebastião na Igreja Católica.....	28
1.1.4 Os Santos e o Festival Folclórico.....	28
1.2 Encaminhamento Teórico Metodológico: Uma análise sociológica da Religião em Marx, Durkheim e Weber	33
1.2.1 Uma análise sociológica da Religião em Durkheim	34
1.2.2 Uma análise sociológica da Religião em Weber	36
1.2.3 Percurso Metodológico	36
1.2.4 Locus da Pesquisa	37
CAPÍTULO II – RELIGIÃO DE MATRIZES AFRICANAS NO BRASIL E NA AMAZÔNIA	39
2.1 Aspectos do processo de construção das afrorreligiões no Brasil	41
2.2 O complexo da religiosidade afro-brasileira.....	53
2.3 Umbanda: uma religião predominantemente brasileira	59
2.4 A presença das religiões de matrizes africanas na Amazônia.....	65
2.5 Religiosidade Amazônica: um complexo afro-índio-brasileiro.....	73
CAPÍTULO III - A INFLUÊNCIA RELIGIOSA DA PAJELANÇA INDÍGENA, E DO CATOLICISMO NA UMBANDA NO MUNICÍPIO DE PARINTINS /AM. .	82
3.1 Os Orixás na aldeia amazônica: Nas toadas de boi-bumbá, o reconhecimento da religião no festival.	83
3.2 A história da Umbanda no território Parintinense: contextualização da religião na cidade	88
3.3 Terreiro de Umbanda: histórias e vivências de uma “Mãe de santo”	92
3.3.1 É chegada a hora: A preparação do terreiro	97
3.3.2 A Girado terreiro em Parintins	99
3.3.3 A hora do tambor.....	101
3.4 O etnoconhecimento e as práticas de cura nos terreiros de Umbanda em Parintins	105

3.5 A fronteira onde o hibridismo acontece: Festa de São Sebastião ou Oxóssi?	109
CONSIDERAÇÕES FINAIS	123
REFERÊNCIAS	127
APÊNDICES	131

INTRODUÇÃO

*O preto por ser preto
 Não merece ingratidão
 O preto fica branco
 Na outra encarnação
 No tempo da escravidão
 Como o senhor me batia
 Eu chamava por Nossa Senhora, Meu
 Deus!
 Como as pancadas doíam.*

(Ponto de Preto Velho).

Com o trecho extraído do ponto de Preto Velho, começo a tecer as primeiras palavras dessa dissertação, trata-se de um ponto cujo sentimento se traduz na hibridização da religiosidade de matriz africana com a religião católica, estando este intimamente relacionado com a dimensão e construção dessa pesquisa aqui apresentada, haja vista que, as religiões de matrizes africanas no Brasil são marcadas por múltiplos processos sócio-histórico e culturais, nos quais o negro e sua fé tornam-se um dos pilares para compreendê-las.

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, no qual podemos ver seus vestígios, memórias e histórias nos terreiros de Umbanda em Parintins.

Assim, o estudo das afro-religiões é uma problemática que me instiga há algum tempo, e está vinculada com minha trajetória de vida pessoal e profissional, traduzindo-se na motivação para estudar acerca da temática, relatada a seguir.

Desde o momento que iniciei os estudos soube qual o caminho a trilhar. Assim, durante os anos iniciais, ensino fundamental e ensino médio, dediquei-me exclusivamente aos estudos. No ano de 2010, quando adentrei no curso de Licenciatura em Pedagogia, comecei a ter uma nova visão acerca de mundo e dos acontecimentos a minha volta, e, já nos primeiros períodos, dediquei-me aos estudos, no segundo semestre de 2012. Neste período, consegui uma vaga como bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência- PIBID financiado pela Coordenação de

Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior- CAPES, permanecendo no programa por dois anos.

Na graduação participei de inúmeros eventos como o II Encontro de Didática: A Didática das Ciências e a Formação do Educador-Novos Desafios; II Semana Interdisciplinar-Memória e Etnicidade; II Fórum de Debates- Indígenas e Educação Superior no Amazonas; III Semana de Pedagogia: Pedagogia como Práxis- Os Desafios da Educação na Amazônia. Participei dos projetos de extensão “Aprender a escrever, escrevendo, lendo e organizando o pensamento”; “Pedagogia Hospitalar” e ainda participei da X Semana Nacional de Ciência e Tecnologia- Ciências, Saúde e Esporte, “Saúde e Esporte: A Contribuição da Ciência para a qualidade de vida dos povos na Amazônia” com o relato de experiência “Análise da proposta pedagógica do ensino de Artes no município de Parintins à Luz dos PCN’s”.

Juntamente com algumas colegas de graduação, tivemos um relato de experiência publicado nos Anais do XII Seminário Nacional de Políticas Educacionais e Currículo; e I Seminário Internacional de Políticas Públicas Educacionais, Cultura e Formação de Professores na Universidade Federal do Pará, intitulado “As Vozes dos Sujeitos do Campo sobre a Educação no Contexto Ribeirinho da Amazônia Parintinense”. Também tivemos um artigo apresentado no V Seminário de Educação do Campo e Contemporaneidade: Conjuntura Política, Pesquisa e Desenvolvimento Local realizado na Bahia, com o título “O Trabalho Docente em Escolas Ribeirinhas da Amazônia Parintinense”.

Ao término dos estudos na graduação, desenvolvi a monografia final na área de Formação de Professores, com o tema sobre “A Dificuldade do Professor em relação ao processo de ensino aprendizagem de estudantes surdos no 6º Ano do Ensino Fundamental, em uma escola estadual do município de Parintins-Am”. Foi um estudo enriquecedor, pois tive a oportunidade de vivenciar as dificuldades enfrentadas pelos professores que lidam diariamente com estudantes surdos, mas não somente com os surdos, e sim com as mais variadas deficiências encontradas dentro do âmbito escolar. Durante a construção, percebemos a dificuldade desse estudante na compreensão dos assuntos repassados, bem como a ausência do Estado na elaboração de projetos formativos aos professores que visem à melhoria desse processo de ensino.

Neste ínterim tive contato com as religiões de matriz africana em Parintins partindo da minha própria vivência como filha e irmã de pessoas que são filhas de santo, pois já desde muito nova venho presenciando algumas manifestações que

ocorriam dentro da minha casa. Com o tempo fui me familiarizando com o assunto e aproximando-me cada vez mais dessas práticas religiosas que ocorriam à minha volta, principalmente quando minha irmã decidiu fazer sua iniciação na Umbanda. Ela, mais tarde, veio a se tornar filha de santo, daí o interesse em conhecer profundamente sobre a temática.

Durante o período que estive na academia, descobri que seguir a carreira como pesquisadora aguçou minha curiosidade, apesar da minha formação ser em Pedagogia, sempre gostei das questões relacionadas sobre as manifestações culturais e religiosas presentes em nossa sociedade, mais especificamente sobre religiões de matrizes africanas que é algo muito presente no meu cotidiano. Desse modo, comecei a fazer leituras sobre o tema e a buscar saber cada vez mais informações desse assunto, mas foi quando participei juntamente com minha irmã, que na época estava cursando Licenciatura em História, e seu orientador na elaboração de um artigo que tratava sobre o hibridismo religioso na cidade de Parintins, que tive a certeza sobre o que pesquisar.

Quando concluí minha graduação no ano de 2014, pensei no que iria fazer a partir daquele momento, que se tornara bem difícil seguir um caminho fora da universidade, mas de uma coisa sempre tive certeza, eu iria fazer a seleção do mestrado, pois queria continuar estudando. Já sabendo a área que pretendia ingressar, elaborei o projeto para participar da seleção de mestrado no Programa de Pós-graduação Sociedade e Cultura na Amazônia, oferecido pela Universidade Federal do Amazonas, com o projeto voltado para a linha de pesquisa 3, que compreende os seguintes aspectos: Processos Sociais, Ambientais e Relações de Poder, que tem como intuito investigar as formas de poder utilizadas ao longo dos processos que determinaram a constituição dos diversos modos de protagonismos políticos e de resistência social, cultural e ambiental dos sujeitos coletivos na Amazônia. Políticas públicas e trajetórias institucionais, problemas de ordem filosófica, sociológica, política e jurídica. História e funcionamento das instituições, as relações macro e micro-físicas do poder. Relações internacionais, relações de gênero, lutas contra as formas de exclusão e pelo reconhecimento de direitos e garantias individuais e coletivas.

O ano de 2015 foi bem conturbado em relação à vida familiar, mas, apesar das dificuldades encontradas, consegui fazer minhas leituras para a seleção do mestrado. Para isso, tive que abrir mão de algumas coisas a fim de dedicar-me aos estudos, foram horas trancada no quarto lendo livros e mais livros. Até que em outubro do referido ano saiu o novo edital, vi ali minha segunda oportunidade e não poderia perdê-la, mais uma

vez fiz minha inscrição, agora sim estava preparada para aquela seleção. Como minha residência está situada na cidade de Parintins, tive que me deslocar para realizar a prova na cidade de Manaus. Viajei e fiz a prova, e mais uma vez me encontrei naquela situação, só que agora estava segura e tudo ocorreu bem.

Tendo em vista tratar-se de um programa de pós-graduação interdisciplinar, que possibilitaria naquele momento o desenvolvimento sobre a temática diversidade religiosa na Amazônia, ele abarca as mais variadas áreas do conhecimento, voltando-os para a realidade Amazônica. Com a aprovação no referido mestrado, viu-se a oportunidade de falar sobre algo que ainda é muito restrito nas rodas de conversa, haja vista o preconceito que se tem em relação às religiões de matrizes africanas. O programa proporciona discutir temáticas como estas e sempre trazendo a realidade amazônica, dessa forma compreende-se a importância do mestrado na área, pois busca discutir as múltiplas formas de conhecimento relacionadas à sociedade e à cultura na Amazônia.

Em março de 2016 se iniciaram as aulas no mestrado, era um mundo novo para mim, completamente diferente, com novas pessoas, e com disciplinas sobre: Epistemologia e Metodologia das Ciências Humanas e Sociais, Atividade de Pesquisa I e Seminário Temático III – Cultura e Pensamento Complexo na Amazônia, Formação do Pensamento Social na Amazônia, Atividade de Pesquisa II, Estado e Políticas Públicas na Amazônia, Tópicos Especiais II e Tópicos Especiais V- Tradução Cultural e processos socioculturais na Amazônia.

Com as disciplinas estudadas, fui cada vez mais compreendendo sobre o caminho que precisava percorrer para realização da pesquisa. Destaco que a disciplina de Atividade de Pesquisa I e II foi fundamental para a construção e entendimento em relação ao projeto, como organizar, o que deve conter na estrutura, pode dizer que esta disciplina ajudou-me muito durante o processo de organização e escrita do texto.

Quando iniciaram as aulas da disciplina Formação do Pensamento Social na Amazônia, fui aprendendo um pouco mais sobre a composição social e cultural da região amazônica, esclarecendo-me muito mais sobre o lugar onde vivo e até mesmo desconstruindo a imagem romantizada que até então tinha. A disciplina ofereceu textos de João Pacheco, Euclides da Cunha, Arthur Cesar Ferreira Reis, entre outros autores que ajudaram nesse processo de formação do pensamento em relação à Amazônia.

Outra disciplina que ajudou nessa aproximação com a pesquisa foi Tópicos Especiais V- Tradução Cultural e processos socioculturais na Amazônia. Ela ajudou-me

a compreender o modo de traduzir o objeto de pesquisa e trazer aquilo que entendemos para dentro da escrita, foi nesta disciplina que iniciei um processo de construção na forma de ver o espaço e objetos que constituem a ritualística envolvida.

Outro colaborador para essa aproximação com a pesquisa, foi o Estágio Docência realizado na disciplina “História da Amazônia III”, este estágio contribuiu de forma significativa para a compreensão da região Amazônica, e assim como a disciplina Formação do Pensamento Social na Amazônia que me ajudou nessa (des) construção romantizada. Às sessenta horas passadas em sala de aula foram proveitosas, pois possibilitou uma experiência até então não vivenciada, participar de discussões durante os seminários, apresentar textos aos alunos e ajudar na orientação de trabalhos ajudaram para aquisição e transmissão de conhecimento, assim como o contato com a disciplina, os alunos e o professor só foi enriquecendo cada vez mais este processo de construção da pesquisa.

A princípio foi desafiador porque nesse momento passava da condição de aluno para professor. O primeiro dia de aula foi bem interessante, cheguei à sala de aula e o professor da disciplina pediu para que sentasse ao seu lado, e aos poucos os alunos foram chegando e a sala ficando cheia, até então eles não sabiam quem eu era, em determinado momento antes do intervalo o professor me apresentou aos alunos, eles foram bastante receptivos. Eu só fui me sentindo à vontade no terceiro dia de aula, o professor da sala me auxiliou muito nessa interação com os alunos, pois direcionava alguns textos para que eu pudesse apresentar e iniciar discussões. Ao término do estágio percebi que esta disciplina é importante para o curso, e deveria estar presente em outros cursos, uma vez que traz informações sobre a construção da região Amazônica desconhecida para muitas pessoas. Realizar este estágio foi uma experiência da qual jamais me esquecerei, principalmente pelo conhecimento adquirido, pois pode ser expresso no desenvolvimento deste trabalho.

Algumas atividades acadêmicas que participei também me auxiliaram nessa aproximação, a participação na organização do evento “Diálogo com o Sagrado no Amazonas: mediação no processo de superação da intolerância religiosa” foi à primeira experiência em um evento que trouxe uma discussão sobre o tema que pesquiso. Este evento teve como objetivo compreender o diálogo com o sagrado no Amazonas como intervenção no processo de mediação e no processo de superação da intolerância religiosa.

Um segundo evento que participei, mas desta vez como ouvinte foi “África: cultura e identidade, realizado no dia 08 de Junho de 2016 na Universidade Federal do Amazonas. Este tratava de discussões como as leis 10.639/2003 e 11.645/2008, atividades culturais como músicas, danças e oficinas de artesanato, apresentação do continente africano por um acadêmico de Moçambique.

Realização do minicurso “Ciência e Religião na Amazônia: na trajetória das Leis 10.639/2003 e 11.648/2008 para o ensino da cultura afro-brasileira no II Congresso Amazônico de Iniciação Científica: ensinando e aprendendo ciência, realizado na faculdade La Salle Manaus com minha irmã. Apresentação de trabalho científico “Hibridização Religiosa na Cultura Parintinense: entre a pajelança indígena, catolicismo e Umbanda” no II Seminário Internacional Sociedade e Cultura na Panamazônia-SIS cultura e IV Encontro Brasileiro em Cultura- EBPC, realizado no período de 09 a 11 de novembro de 2016. Também participei do I Seminário Nossa África Diálogos Africanos: novos objetos, pesquisa e ensino durante os dias 23 a 26 de maio de 2017, tendo a realização de minicursos, atividades culturais, mesas temáticas que tratavam principalmente da temática religião afro, com a apresentação de trabalhos voltados para a referida temática.

Assim, discutir sobre esta temática possibilitou entender de como vem acontecendo o processo de construção de conhecimentos relacionados às religiões de matrizes africanas no Brasil, e mais especificamente na Amazônia. Dessa forma, delineamos como inquietação central do estudo, a saber, de que forma a pajelança indígena e o catolicismo influenciam na Umbanda no município de Parintins.

A partir desta inquietação, delineamos como objetivo geral compreender a influência religiosa da pajelança indígena e do catolicismo na Umbanda no município de Parintins /AM. E como objetivos específicos traçamos os seguintes: 1) Perceber a influência dos ritos das etnias africanas no Brasil para a formação cultural e a hibridização religiosa na Amazônia; 2) Conhecer quais saberes perpassam as práticas de cura e artefatos da pajelança indígena amazônica que estão presentes nas manifestações/celebrações que acontecem nos terreiros de Umbanda na cidade de Parintins; 3) Analisar de que forma a devoção aos santos católicos se inserem e influenciam no fenômeno da hibridização religiosa nos terreiros; 4) Averiguar em que momentos das manifestações/celebrações que acontecem nos terreiros parintinenses é possível identificar a interação entre pajelança indígena e catolicismo.

Para tanto, esta dissertação ora apresentada resulta de leituras, diálogos, confronto, encontros e desencontros presentes na construção de cada capítulo. Diante do exposto, esta dissertação divide-se em três partes: no capítulo I “Origens do estudo: as primeiras inquietações” vêm trazendo um pouco da minha trajetória acadêmica e o caminho percorrido para estudar a temática. Em seguida trazemos a cidade de Parintins e sua religiosidade, logo depois os procedimentos teóricos metodológicos que direcionaram para a compreensão acerca dos estudos em religião. No capítulo II “Religiões de Matrizes Africanas no Brasil e na Amazônia” realizamos uma discussão sobre questões que envolvem o processo de construção das afro-religiões no Brasil e na Amazônia, destacando o processo de escravatura dos negros, durante a ocupação lusófona no país, contribuindo para o surgimento de algumas expressões religiosas como o Candomblé e a Umbanda.

Considerando os aspectos referentes à construção dessas expressões religiosas, pretende-se relacioná-las com o contexto histórico, as ideologias dominantes subordinadas ao capitalismo e as demais crenças. A religiosidade amazônica e a presença das religiões de matrizes africanas na região mostram-se no estudo, acerca do território amazônico, que são fortemente marcadas por uma diversidade de crenças, mitos, lendas, saberes populares, cosmologias religiosas e ancestralidades que expressam a religiosidade das populações locais, formando assim o que chamamos de complexo religioso amazônico caracterizado pelo diálogo entre o homem da Amazônia brasileira e o sobrenatural. Dividem o cenário com os deuses africanos; bem como com a manifestação da fé cristã protestante e com a crença católica, tendo como intercessores uma diversidade de santos.

No capítulo III intitulado “A influência religiosa da pajelança indígena, e do catolicismo na Umbanda no município de Parintins /Am”, realizamos um estudo a partir de um dos territórios onde esta se desenvolve, o “terreiro”. Compreender também que os terreiros são espaços complexos e dinâmicos, que contam histórias, memórias e vivências pessoais, bem como ajudar a entender como a mesma se expandiu no município. Por fim, tecemos nossas considerações sobre o estudo.

Assim, a partir das discussões, reflexões e diálogos construídos no processo da pesquisa, compreendemos que as afro-religiões na Amazônia apresentam-se de forma particular, em que sua tessitura se dá por meio do encontro e desencontro com outras religiões como o Catolicismo e a pajelança indígena, construindo aqui o que chamamos de complexo afro-índio-brasileiro. Na cidade de Parintins, mesmo com a incorporação

de outras manifestações religiosas, a hibridização sobrevive em espaços e terreiros de culto afro.

CAPÍTULO I – “PARINTINS É UMA TERRA BENDITA...; REFULGENTE DE FÉ NO PORVIR...”¹: RELIGIÃO E RELIGIOSIDADES.

Aspiração

*Ainda meu canto dolente
e a minha tristeza
no Congo, na Geórgia, no Amazonas
Ainda
o meu sonho de batuque em noites de
lunar
[...]
Ainda meu espírito
ainda o quissange
a marimba
a viola
o saxofone
ainda os meus ritmos de ritual orgiaco
[...]
E nas senzalas
nas casas,
nos subúrbios das cidades
para lá das linhas
nos recantos escuros das casas ricas
onde os negros murmurarão: ainda
O meu desejo
transformado em força
inspirando as consciências
desesperadas.*

*Agostinho Neto
Poemas de Angola*

No presente capítulo, pretende-se apresentar o lócus da pesquisa, para tanto fez-se o uso de um trecho do hino da cidade de Parintins/ Amazonas, escrita pelo bispo D. Arcângelo Cerqua. Sua letra da música nos leva a crer que a cidade é católica, mas ao adentrarmos ao universo da religião e religiosidade constatou-se que a cidade é multifacetada.

Apresentar as diversas manifestações que envolvem o sagrado na cidade é o ponto inicial para que possamos compreender a Umbanda neste município. Pois não podemos invisibilizar outras práticas religiosas, todas fazem parte da história da cidade.

¹ Trecho do hino da cidade de Parintins.

O presente poema que também compõe o início deste capítulo, de autoria de Agostinho Neto, nos põe diante da historiografia sobre negro no Brasil, e conseqüentemente no Amazonas, que durante o processo de ocupação lusófona no país, contribuiu para o surgimento de algumas expressões religiosas como o Candomblé e a Umbanda.

Assim como as cidades amazônicas, Parintins é marcado por festas de santo, seja da própria igreja ou de promesseiros. São práticas de pertencimento daquele lugar, ora se tem a festa, ora se tem a exaltação do sagrado, são esses laços de fé que unem as pessoas.

Para tanto, trazemos neste capítulo também os apontamentos teóricos metodológicos que esta pesquisa foi sendo encaminhada, e a partir destes fazer uma análise sociológica da religião em Karl Marx, Émile Durkheim e Max Weber. Para assim trazer o terreiro de Parintins em suas diversas faces.

1.1 Rios e Rizomas: Religião e Religiosidade na cidade de Parintins no Baixo Amazonas

A cidade de Parintins também conhecida como a ilha Tupinambarana é conhecida internacionalmente como a capital da cultura, da arte e da fantasia. Possui uma população estimada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE em 110.411 habitantes. É um município polo e indutor do turismo no Brasil, tendo o festival folclórico como o maior espetáculo teatral a céu aberto, que acontece no seio da floresta Amazônica no mês de junho.

A cidade dos Bois-Bumbás Garantido e Caprichoso é uma grande aldeia banhada por uma rica biodiversidade e belezas naturais. É terra de um povo peculiar, miscigenado, acolhedor, devoto e criativo. A mesma está situada à margem direita do rio Amazonas, distante de Manaus – capital do Estado do Amazonas - 369 km em linha reta e 420 km via fluvial. O município ocupa uma área de 7.069 km² (SOUZA, 1998).

No início de sua construção, a cidade de Parintins teve como seus primeiros habitantes índios ARATU, APOCUITARA, YARA, GODUI, CURIATÓS. Num segundo tempo, estes foram subjugados pelos TUPINAMBÁS, que vinham da faixa atlântica do Brasil, fugindo da conquista dos portugueses (CERQUA, 2009). Entre os Tupis havia um grupo chamado PARINTINTIN, de que se originou o nome da serra e da cidade que foi oficializado pela Câmara Municipal em outubro de 1880.

Fundada tendo o catolicismo como principal religião, a igreja teve grande participação no seu desenvolvimento, tanto social como econômico, em alguns casos influenciava até na política local. Desta maneira Trindade (2013, p. 51) menciona:

Com a instalação da Prelazia de Parintins, a igreja inicia um conjunto de ações estratégicas: no campo da educação finaliza a edificação do Colégio Nossa Senhora do Carmo, implanta a Escola Agrícola São Pedro, no rio Andirá na aldeia Sateré- Mawé, além da construção de outras escolas e a implantação do MEB, Movimento de Educação de Base, implantação da Rádio e TV Alvorada de Parintins e o jornal Horizonte; na área das comunicações, nas artes a implantação da escolinha dirigida por Ir. Miguel de Pascale; no campo do entretenimento e lazer, a construção do Cine Teatro da Paz e a realização de um campeonato de futebol realizado pela Federação Mariana; no trabalho a implantação da Olaria Padre Colombo; e na saúde a construção do Hospital Padre Colombo.

Em Parintins há uma diversidade de manifestações religiosas, a constituição religiosa dos habitantes está atrelada à religião Católica, Evangélica, Espírita, Umbanda e outras. A religiosidade parintinense ainda está atrelada às religiões e aos saberes da pajelança, tendo como Santa Padroeira Nossa Senhora do Carmo, também conhecida como virgem do Carmelo. Parintins tem em seu processo de formação um conjunto de culturas que ao longo dos tempos foram firmando seus espaços.

Por outro lado, aos longos dos últimos anos e com o crescimento da cidade, observa-se um número considerável de pessoas que aderiram à prática de outras religiões. Baseados no censo demográfico de 2010, Bianchezzi e Silveira 2015 mencionam que o número de católicos na cidade fica em torno de 82,1%; de evangélicos 15,8% e outras religiões 0,7%. Esses autores trazem dados de templos, grupos e movimentos religiosos na cidade. Por outro lado, os autores fizeram uma divisão por bairros, porém neste trabalho apenas verificaremos o número total. No campo católico existem 32 espaços divididos entre templos, grupos e movimentos religiosos, já os espaços evangélicos somam um total de 115, e o restante somam 27 espaços.

Como observado pelos autores no primeiro momento com dados do IBGE, o catolicismo ainda é predominante na cidade de Parintins, por outro lado, as igrejas evangélicas ao longo dos anos vêm aumentando seus espaços na cidade. Com a forte presença do catolicismo na cidade, e a igreja se fazendo presente em muitos lugares, o crescimento de outras manifestações religiosas ainda é tímido, mas aos poucos os líderes desses novos segmentos estão firmando raízes em diversos bairros no município.

Em Parintins a mestiçagem dos habitantes também acontece na religião, neste caso nos referindo à religião afro-brasileira que se faz presente na cidade, José Pedro Cordovil quando chegou ao lugar trouxe consigo seus escravos.

Na Amazônia, as primeiras populações africanas foram trazidas a partir dos séculos XVIII e XIX. Paralelo ao incremento do comércio na região, o afluxo de contingentes africanos ocorreu com o objetivo de resolver os inúmeros conflitos entre colonos leigos e missionários pela posse e controle da força de trabalho ameríndia (SILVA e FERREIRA 2015, p. 1058).

Traços da cultura desse povo ao longo dos tempos foram se incorporando com a cultura local, um desses traços culturais dos negros que residiram na cidade é a religião afro-brasileira que, em meio a muitos conflitos, vêm construindo uma sólida estrutura para suas práticas.

1.1.1 As Festas de Santo

Parintins uma cidade fundada em berço católico vive momentos múltiplos que expressam esse lado religioso, e desde a sua fundação percebe-se a presença da igreja por toda a cidade. A população em sua maioria segue o catolicismo, nos bairros há sempre a presença de uma igreja católica que festeja determinado santo, alguns bairros da cidade também recebem os nomes do santo daquela igreja que se encontram no local, alguns deles são: Bairro de São Benedito, São José, Santa Clara, Santa Rita.

Na cidade, destacam-se algumas festas de santo, a principal trata-se da festa de Nossa Senhora do Carmo, padroeira da cidade, e possui sua igreja localizada no centro da cidade; uma segunda festa é a de São Sebastião e possui sua igreja em uma área periférica da cidade, o que não inibe a presença de devotos nos dias de festa, de modo que os festejos ao santo se estendem por toda a cidade e interiores vizinhos; a terceira festa é de São José Operário também muito participada pelos devotos do santo. Estas são algumas das festas que acontecem durante o ano e que são dedicadas a santos católicos. Dessa forma evidenciamos nas seguintes palavras:

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)

Como observado nas palavras de Corrêa 2011, a formação espiritual da Amazônia foi sendo mesclada com elementos de outras culturas, tendo em vista a presença de muitos povos que se dirigiam à região. Esse hibridismo religioso pode ser também encontrado na cidade, onde durante todo o ano são realizadas festas em honra aos santos católicos. As festas de santo fazem parte das festividades que ocorrem no decorrer do ano nas cidades e áreas rurais da Amazônia, são ocasiões de aglomerações de pessoas e de demonstração da fé. O culto ao santo é prática comum na região e em todo Brasil, sendo instituído pela Igreja Católica através do regime do padroado desde a época da colonização, Maués 1995 (*apud* CORRÊA 2011, p. 29).

1.1.2 Festa de Nossa Senhora do Carmo

A festa de Nossa Senhora do Carmo padroeira da cidade de Parintins acontece entre os dias 06 a 16 de julho, antes de seu início a imagem da santa faz sua peregrinação pelo interior do município, na cidade e segue para a capital Manaus, onde continua com a peregrinação. No dia 06 de julho a imagem chega a uma embarcação na cidade, esta por sua vez seguem em carreata pelas principais ruas até a Igreja de São José Operário, onde aguarda o círio ao final da tarde deste dia.

Chegada a hora do círio muitas pessoas se fazem presente para saírem numa procissão pelas ruas da cidade com destino a catedral de Nossa Senhora do Carmo, durante o trajeto, os devotos fazem suas orações e cantam hinos de louvores, assim ela segue pelas ruas enfeitadas com bandeirolas e pinturas feitas pelos moradores até sua igreja.

Este mesmo ritual é observado no dia 16 de julho, dia em que é comemorada a festa da padroeira da cidade. Observa-se que é grande o número de fiéis que chegam à cidade para a procissão, são pessoas de muitas cidades, principalmente pessoas moradoras dos interiores, ao redor do município, que tem nesse dia o momento de pagar suas promessas e renovar sua fé na santa. Durante esses dias a festa movimentava a economia da cidade, as pessoas têm a oportunidade de garantir o sustento de suas famílias. Essa festa conta com uma programação religiosa extensa que envolve missas, novenas e a parte social.

1.1.3 Festa de São Sebastião na Igreja Católica

A Festa de São Sebastião tem seu início no dia 12 de Janeiro e seu término no dia 20 do referido mês. Como as demais festas de santo, ela conta com o círio no dia 12, a programação religiosa e social se estende durante os dias de comemoração, e no dia 20 tem-se a procissão pelas ruas do bairro onde está localizada a igreja.

Este santo é muito festejado pelos fiéis, sendo que além da festa que acontece na igreja, as pessoas devotas e pagadoras de promessas do santo fazem festas particulares, que acontecem tanto na cidade como no interior do município. São Sebastião é um santo muito querido pelos fiéis, e eles participam ativamente durante os 9 dias de festa em honra ao santo guerreiro.

Há alguns anos as festas realizadas têm como principal função arrecadar doações para a construção da nova igreja matriz. Para isso são realizadas pequenas quermesses ao longo do ano, além das doações. A festa ao santo é a segunda maior no município, só ficando atrás da festa da padroeira da cidade Nossa Senhora do Carmo.

Mas, não é somente nos espaços religiosos como as igrejas que acontecem manifestações em honra a determinado santo, essa prática também acontece em uma das festas com visibilidade nacional. A devoção do povo parintinense aos seus santos ultrapassa barreiras, e dessa forma podemos observar o lado religioso na festa do Boi Bumbá, no festival folclórico da cidade.

1.1.4 Os Santos e o Festival Folclórico.

A cidade de Parintins como já mencionado anteriormente tem uma tradição religiosa muito forte no catolicismo, o que não impede o crescimento de outras denominações, a prática religiosa pode ser observada em festividades diferentes, uma destas festas é o Festival Folclórico que tem como atores principais os bois Garantido e Caprichoso, personagens que trazem juntamente com essa festa a devoção aos santos católicos, por outro lado, ao longo dos últimos cinco anos as letras de suas toadas retratam o negro e sua religiosidade.

O pagamento de promessa traz consigo essa tradição aos santos católicos dentro do festival folclórico, de uma dessas promessas feitas, o fundador do boi Garantido, o senhor Lindolfo Monteverde, fez uma tradição, na qual ao longo dos anos são realizadas duas novenas no mês de Junho, uma a Santo Antônio no dia 12 e a outra a São João Batista no dia 24 do referido mês. Após seu falecimento, essa prática é promovida pelos seus filhos e netos, que dão continuidade a uma tradição do boi.

No dia 12 de Junho no curral Lindolfo Monteverde localizado no bairro de São José Operário, o boi bumbá Garantido realiza uma de suas tradicionais festas, saindo às ruas para comemorar o dia de Santo Antônio e, por conseguinte o dia dos namorados, tendo em vista esse santo ser considerado casamenteiro.



Figura 1: Ladainha de Santo Antônio
Fonte: SILVA, 2017

Neste dia no curral havia sido montado um altar para o ato religioso, *o mesmo estava ornamentado sobre uma mesa de madeira, com uma toalha nas cores vermelha e branca, sob a toalha encontravam-se dois vasos de flores nas cores vermelha e branca, ainda havia a imagem de Santo Antônio dentro de um pequeno oratório.* Próximo do altar percebi um grupo de cinco senhoras que estavam ensaiando cânticos religiosos para o momento da ladainha. Antes do início da ladainha ao santo foi acesa a primeira fogueira da noite.



Figura 2: Fogueira em honra à Santo Antônio
Fonte: SILVA, 2017

As fogueiras fazem parte da história e da tradição do boi, onde as famílias ao longo do percurso que o boi passará, preparam suas fogueiras, estas por sua vez são acesas assim que o boi se aproxima das casas, no caminho são cantadas as toadas antigas e novas que embalam esse momento.

Chegado o momento da ladainha que se iniciou às 18 horas e 25 min., percebeu-se a pouca presença de pessoas no local, *a ladainha começou com a oração do pai nosso, um hino de louvor, oração do creio em deus pai e em seguida a reza do terço*, o momento religioso foi conduzido pelas senhoras que anteriormente ensaiavam os cânticos. A todo momento durante a ladainha pessoas se aproximavam para fotografar aquele.

Dona Maria do Carmo Monteverde recordou-se de um hino da época de seu pai que ele gostava demais, segue um trecho:

Obrigado, Senhor
Porque És meu amigo
Porque sempre comigo
Tu Estás a Falar

No perfume das flores
Harmonia das cores
E no mar que murmura
Teu Nome a Rezar

[Refrão] / Escondido tu estás
No verde das florestas

Nas aves em festa
No sol a brilhar

Após a reza do terço, dona Maria Monteverde cantou uma música que como ela mesma mencionou era cantada por seu pai, Lindolfo Monteverde, fundador do boi bumbá, a ladainha encerrou às 19 horas e 15 min. Após o encerramento a família Monteverde ofereceu para as pessoas presentes e um lanche.

Em seguida o boi sai pelas ruas da cidade reafirmando mais uma vez sua tradição, nas frentes das casas as fogueiras estão acessas todo o ano os membros da família Monteverde realizam essa novena, pois se trata do pagamento de uma promessa de Lindolfo Monteverde.

Outro momento que expressa bem esse lado religioso ocorre no dia 24 de Junho no curral Lindolfo Monteverde, onde é realizada a ladainha em honra a São João Batista. Esta ladainha é bem mais participada que a de Santo Antônio, tendo em vista sua proximidade com os dias do festival.



Figura 3: Ladainha de São João Batista
Fonte: SILVA, 2017

Neste dia a mesa onde o santo se encontra não está tão ornamentada, apenas tem um vaso de flor, uma lembrancinha com o símbolo do boi, e a imagem do santo do qual se está pagando a promessa. Neste primeiro momento o santo é o ator principal, pois somente após a ladainha que se inicia a festa com as toadas de boi.

Um grupo de senhoras se reúne e ensaia os cânticos para o momento da ladainha, o espaço utilizado para a realização da ladainha é pequeno, ao fundo encontra-se um palco com a estátua do busto de Lindolfo Monteverde fundador do boi Garantido.

No mesmo palco encontra-se o boi de pano que representa o boi bumbá Garantido. À frente do palco fica posta a mesa coberta com *uma toalha branca, em cima estava a imagem de São João Batista e aos seus pés havia duas fitas amarradas nas cores vermelha e branca, na mesa estavam também um vaso com flores vermelhas e um enfeite no formato de coração com a imagem do boi*. Ao lado da mesa, dois vasos com palmeiras ajudavam na ornamentação, e em volta da mesa estavam distribuídas cadeiras brancas para que as pessoas pudessem se acomodar para acompanharem o ato religioso.

O curral está muito mais movimentado, isso porque após a ladainha o boi sairá às ruas em uma grande festa. Nesse dia também há um fogueira montada para ser ascendida, todo o curral está enfeitado com bandeirolas nas cores vermelha e branca, no palco também estão postos os tambores a serem utilizados na hora que o boi sair às ruas. Com a proximidade do festival de Parintins encontram-se no curral muitos jornalistas que vieram fazer a cobertura do evento, faz-se presente também um número considerável de turistas que chegam à ilha para participarem da festa.

O ato religioso teve início com um momento de acolhida das pessoas presentes, que foram convidadas a se aproximarem do palco, como mencionado por uma das colaboradoras. Nesse primeiro momento *“vai ser cantada uma música que o Paulinho Farias trouxe e eternizou aqui, apesar de ser uma canção maranhense, o Paulinho começou a cantar aqui e é uma canção de ninar para o Garantido e para São João também”*.

Após essa canção iniciou-se o momento de oração do Pai Nosso, as pessoas presente participavam intensamente, em seguida foi lida uma história sobre São João *“o filho de Isabel e Zacarias era primo de Jesus e a ele coube a missão de anunciar a chegada do messias. No primeiro encontro com Jesus aconteceu quando Isabel ainda estava grávida e Maria foi visitá-la, logo que a virgem saudou a prima, João estremeceu em seu ventre relatando um gesto de reconhecimento de estar diante do senhor. João era um homem austero que vivia no deserto e vestia pele de camelo e alimentava-se de gafanhotos e mel, homem de profunda oração, pregava o batismo para a remissão dos pecados. E assim nas águas do Jordão batizava seus seguidores, aos quais proclamava a conversão”*.

No primeiro momento foram cantadas músicas muito utilizadas nas igrejas, às pessoas cantavam e faziam gestos com os braços, em seguida teve a ladainha Lauritana, assim como se faz em honra a Santo Antônio. Ainda rezaram mais uma vez o Pai Nosso

e foi cantada a canção que ficou eternizada na voz de Paulinho Farias, e uma salva de palmas foi pedida para encerrar o ato religioso.

Assim sendo, convém ressaltar que a festa da padroeira da cidade e esses atos que acontecem nos dias que antecedem o Festival Folclórico de Parintins retratam o quanto a religião católica está presente e enraizada na vida da população. Parintins é uma cidade religiosa, de modo que podemos perceber isso nos exemplos acima mencionados, por outro lado, não é somente nas igrejas que as festas de santo acontecem, espaços até então tidos impróprios também festejam os santos católicos.

1.2 ENCAMINHAMENTO TEÓRICO METODOLÓGICO: Uma análise sociológica da Religião em Marx, Durkheim e Weber

Karl Marx nasceu em Trier, no dia 5 de maio de 1818. Em 1835, o jovem Marx vai estudar direito em Bonn, mas já em 1836 transfere-se para Berlim, onde parte para o estudo da filosofia e aproxima-se do pensamento de Hegel. Elaborou uma ampla teoria social cujo escopo fundamental foi compreender a modernidade em sua dimensão econômica. Em sua análise do modo de produção capitalista, ele criticou esse sistema econômico que, na sua visão, era marcado por relações de exploração e alienação. (SELL 2010, p.37)

Em 1842, Marx tornou-se editor do jornal Gazeta Renana [...]. O contato com os problemas sociais exerceu uma grande influência na vida do pensador, provocando também violentas críticas de sua parte [...] (p. 38). Marx produziu uma vasta obra e trata de assuntos como filosofia, política e economia, tornando muito difícil uma periodização de seu pensamento. [...] somente a partir de 1845 que acontece uma “ruptura epistemológica” mediante a qual ele estabelece uma visão científica da sociedade fundada na análise do capitalismo. (p. 39). [...] A partir do confronto com as ideias de Hegel e da esquerda hegeliana, Marx vai construindo as bases de seu pensamento filosófico. (p.41)

Karl Marx não se ocupa longamente da temática religião [...] o autor trabalha a religião como alienação. Na segunda entende como ideologia. No primeiro momento (alienação), Marx segue basicamente o pensamento de Feuerbach quando afirma que a religião é uma projeção do homem, que é o reflexo daquilo que falta ao indivíduo. Todavia, para além da perspectiva feuerbachiana, Marx irá indagar-se acerca da razão desta projeção e encontra sua resposta na relação do homem com o mundo: afirma que o

homem vive numa conjuntura que o explora e oprime; e que uma vez inserido em tal realidade, necessita de ilusões, daí busca a religião.

Em outro momento, Marx considera a religião como ideologia. Em a Ideologia Alemã, Marx e Engels afirmam que as ideias não têm autonomia própria, sendo então produtos da atividade material dos homens. A formação das ideias no âmbito da filosofia, da moral, da religião ou em qualquer outro âmbito se explica a partir da maneira como os homens produzem seus bens materiais. (AGUIAR 2009, p. 108/109)

Marx chega a um resultado no qual diz que as formas e os produtos de consciência vigente que respaldam a existência da Religião, podem ser dissolvidos através da abolição prática das relações sociais reais que deram invenções idealistas. (p.110)

1.2.1 Uma análise sociológica da Religião em Durkheim

David Émile Durkheim, nasceu em 15 de abril de 1858, na cidade de Épinal, região da Alsácia, na França. Em 1882, formou-se em filosofia, iniciando nesse período seu interesse pelas questões sociais. Entre 1885 e 1886, faz uma importante viagem de estudos para a Alemanha, a fim de estudar ciências sociais. Desta viagem retorna com a intenção de desenvolver a sociologia na França, visando torná-la uma ciência autônoma. (SELL 2010, p. 77)

Em 1887 é nomeado professor de pedagogia e de ciência social na faculdade de Boudeaux, no sul da França. É neste período que Durkheim escreve suas principais obras e forma a base de seu pensamento social. Em 1893, ele defende sua tese de doutorado (A Divisão do Trabalho Social) e funda a revista *L'Année Sociologique*. (p. 78). [...] No “primeiro, Durkheim” seria fortemente idealista ou positivista no sentido de que valoriza mais o peso das estruturas sociais na explicação dos fenômenos sociais. No “segundo Durkheim”, tomando como base o fenômeno religioso, seria eminentemente idealista e culturalista (no sentido de passa a valorizar peso das representações simbólicas no estudo da vida social). (p. 79)

Em *As formas elementares da vida religiosa* (1912), Durkheim procura elaborar uma teoria sociológica da religião. Nesta teoria, todas as religiões são constituídas pela divisão da realidade em duas esferas: a sagrada e a profana. A superioridade da esfera do sagrado não passa de uma percepção difusa que os homens têm da força social sobre eles mesmos. A religião serviu para que ele demonstrasse a centralidade das

representações coletivas na vida social, evidenciando que o domínio social é essencialmente simbólico. (p.94)

Durkheim parte daquela que considera como sendo a mais simples das religiões dentro do processo evolutivo: o totemismo; ele acreditava poder aplicar as conclusões das pesquisas para a compreensão de todas as religiões, mesmo aquelas mais evoluídas e complexas. (p. 94)

A religião envolve tanto aspectos cognitivo ou cultural (crenças) quanto o material ou institucional (ritos) da esfera sagrada. Quando as crenças religiosas são compartilhadas pelo grupo, temos o que o pensador chama de igreja. Quanto à esfera profana, trata-se daquele conjunto da realidade que se define por oposição ao sagrado, constituindo em geral, a esfera das atividades práticas da vida: economia, família, etc. (p.95)

A religião fornece ao homem um critério a partir do qual ele pode classificar e ordenar as coisas do mundo. As categorias do pensamento humano, como as noções de tempo, espaço, gênero, espécie, causa, substância e personalidade, têm sua origem na religião, ou, em outras palavras na sociedade. Foram tomando a sociedade, suas relações hierárquicas (sociais) e suas crenças como modelos, em que o homem foi construindo suas primeiras explicações do universo, aplicando as categorias do mundo religioso (ou social) ao mundo natural. (SELL 2010, p.96)

Durkheim apresenta a tese de que o domínio simbólico constitui o fundamento do domínio social chamando a atenção sobre a capacidade da religião (enquanto representação cultural) para constituir os laços sociais (p. 97). Sua definição parte do princípio de que a religião é eminentemente um constructo social, em uma evidente redução do religioso a um fato social. (GUERREIRO 2012, p. 12)

Se a religião é uma construção social, então deve acompanhar as características de cada sociedade em que aparece. A universalidade da religião dá-se, para Durkheim, no sentido de que as forças que ela representa estão presentes em todas as formas sociais (p. 19). Permanece válido o conceito de religião de Durkheim, pois a religião continua social e refletindo o convívio coletivo, embora não em instituições formalmente constituídas, mas em instituições culturais difusas e sem contornos específicos. (p. 24)

1.2.2 Uma análise sociológica da Religião em Weber

Karl Emil Maximilian Weber nasceu em Erfurt, em 21 de abril de 1864. Embora tivesse seguido a carreira jurídica, também estudava filosofia, teologia, história e economia. Em 1889 termina seus estudos superiores, tendo obtido o doutorado em direito em 1891 (SELL 2010, p. 103). Tudo o que existe na sociedade, seus grupos, instituições e comportamentos são expressões e objetivações da atividade dos homens que lhes dá seu sentido e seu significado. (idem p. 113)

Weber identifica principalmente dois tipos de imagem de Deus: A primeira, a ocidental, se serve da concepção de um Deus criador, supramundano e pessoal; a outra, muito difundida no Oriente, parte da ideia de um cosmos impessoal e não criado (p. 125). Toda visão religiosa procura dar aos homens uma resposta a respeito da “finalidade” última da existência. As religiões entendem o mundo como dotados de uma direção: existe uma razão que explica de onde viemos para onde vamos (p. 129).

A partir desta breve revisão acerca dos teóricos, observamos como cada um concebe seu pensamento, por outro lado, destacamos como cada um deles vê a questão da religião frente aos desafios de sua época. Para Marx a interpretação da realidade social está preocupada em entender as esferas da vida política e cultural da sociedade em sua relação e conexão com a esfera econômica, por outro lado, para Durkheim o método funcionalista tem como categorias culturais os conceitos de “fato social” e “função social”, de modo que o fato social procura entender as condutas humanas e assim cumpre uma função social. Já para Weber são os conceitos de “ação social” e de “compreensão”, que indicam os pontos centrais de sua pesquisa.

Desta maneira procuramos por meio dos estudos de Max Weber caminhos que pudessem nos guiar na pesquisa, no sentido de compreender a influência religiosa da pajelança indígena e do catolicismo na Umbanda no município de Parintins. Sendo que Weber presta especial atenção aos interesses das camadas sociais portadoras dos principais sistemas religiosos, ao mesmo tempo em que considera a natureza dos bens de salvação oferecidos pelos diferentes tipos de crenças religiosas. (SELL 2013, p. 67).

1.2.3 Percurso Metodológico

Nas palavras de Marconi e Lakatos (2010, p. 94) a etnografia “consiste no levantamento de todos os dados possíveis sobre a sociedade em geral e na descrição, com a finalidade de conhecer melhor o estilo de vida ou a cultura de determinados grupos”.

A etnografia é um campo amplo de possibilidades para o pesquisador, de modo que este pode interagir com os sujeitos, vivenciando e compartilhando as visões de mundo e o modo de pensar de determinada cultura. Nesta visão, o pesquisador deixará de lado os preconceitos e se colocará no lugar desses sujeitos.

O processo de desenvolvimento da pesquisa ocorreu por meio da coleta de informações, onde este se trata de uma tarefa cansativa e que exige quase sempre, mais tempo do que se espera. Demandam do pesquisador paciência, perseverança e esforço pessoal, além do cuidadoso registro dos dados e de um bom preparo anterior (OLIVEIRA, 2002, p. 182).

As técnicas e os instrumentos indispensáveis para o desenvolvimento de qualquer pesquisa dão suporte pra se obter as respostas que se busca responder, visando ao entendimento de como se efetiva o fenômeno investigado. Selecionou-se como suporte para as técnicas escolhidas o diário de campo que é preciso para fazer anotações sigilosas e autênticas, sistematizando os dados relevantes para a análise (BORTONIRICARDO, 2008). O caderno de campo auxiliará nas anotações e para a construção dos ensaios etnográficos que serão feitos após cada observação.

1.2.4 Lócus da Pesquisa

O lócus da pesquisa foi um terreiro, localizado em Parintins/AM, onde as práticas umbandistas ocorrem, sendo elas importantes para o desenvolvimento da pesquisa, principalmente no que diz respeito em desvelar as hibridizações que trazem traços da pajelança indígena, do catolicismo e da cultura afro-brasileira, assim formando aspectos únicos na Umbanda Parintinense, a partir das manifestações que acontecem dentro dos mesmos.

Desta forma o terreiro observado foi escolhido a partir de uma vivência com o local, no momento em que comecei a frequentar os centros de Umbanda muito influenciada pela minha irmã que é filha de santo, isso ajudou a conhecer e a participar dos momentos de “Gira”. Esse espaço traz consigo toda uma bagagem histórica, ele não se constituiu do nada e tê-lo como ponto de partida para um diálogo é contar um pouco dessa história. O fato de ser um local que faz a prática da Umbanda, este se encontra no bairro de Palmares, e a experiência das mães de santo nos ajudam desvelar um pouco sobre a religião na cidade.

No local escolhido foram realizadas observações, conversas informais com os praticantes da religião, realizamos descrições sobre as práticas que acontecem nos trabalhos dentro do terreiro e nas festas. Nesses ensaios buscamos registrar todos os momentos que serviram para a escrita da dissertação.

CAPÍTULO II—RELIGIÃO DE MATRIZES AFIRCANAS NO BRASIL E NA AMAZÔNIA

A natureza é a grande mãe, a origem e o fim de todas as coisas. Não devemos violentá-la, porque estaremos violando a nós mesmos. Os que violam a natureza são punidos por Anhangá. Se o agressor da natureza não pagar por si, seus descendentes o farão. O respeito à natureza, à integridade e equilíbrio de seus elementos é a lei maior. Dentro desse princípio de que, se tratarmos bem a natureza, ela nos dá tudo. A natureza possui energias insondáveis para os mortais. Essas energias se manifestam no pajé que se torna seu instrumento (LIMA, 1993, p. 27).

É com este fragmento extraído da obra “*O mundo místico dos caraúnas e a revolta de sua ave*” de Zeneida Lima (1993), utilizado como epígrafe que objetivamos apresentar a importância de preservar não somente a Amazônia sob o viés ambiental, mas resguardá-la no sentido cultural, imaginário e religioso.

Trataremos neste capítulo questões que envolvem o processo de construção das afro-religiões no Brasil e na Amazônia, destacando o processo de escravatura dos negros, que trazidos contra a sua vontade do continente africano, foram escravizados fortemente durante o processo de ocupação lusófona no país, contribuindo para o surgimento de algumas expressões religiosas como o Candomblé e a Umbanda.

As religiões africanas ao se apropriarem de traços da identidade religiosa indígena e europocêntrica se consolidaram no território brasileiro como religiões de matrizes africanas resultado de tantas lutas, de tantas fronteiras e da própria hibridização cultural da fé e da crença dos índios, brancos e negros.

Assim, a tessitura do referido texto volta primeiramente seu olhar para a contextualização das religiões de matrizes africanas no Brasil, considerando os aspectos referentes aos processos de construção das mesmas, relacionando-as com o contexto histórico, as ideologias dominantes subordinadas ao capitalismo e as demais crenças.

Discorrer e debater sobre essas questões significa aprofundarmos em seus verdadeiros significados, pois entendemos que um trabalho científico não pode ser

ancorado apenas numa percepção subjetiva, mas holística, etnográfica e histórica que dialogue com a própria formação cultural e social do Brasil.

Para melhor entender como as religiões de matrizes africanas se consolidaram no Brasil, é necessário compreender a entrada do negro no país, portanto, tratamos não somente de uma questão cultural, mas de uma questão sociológica, histórica necessária para entender a subjetividade que reside na base da identidade religiosa do povo brasileiro na contemporaneidade, por tais motivos houve a necessidade de aprofundarmos na dinâmica do passado para entender as infraestruturas, superestruturas e simbologias místicas da religião africana no Brasil.

Nesse sentido, aferimos que não se trata de uma tentativa de reprodução do passado, mas uma tentativa de compreender como o texto sócio-histórico influenciou na consolidação destas religiões no país, bem como compreender o processo de libertação e democratização dos cultos de origem africana no território nacional.

No segundo momento, trataremos o território amazônico, fortemente marcado por uma diversidade de crenças, mitos, lendas, saberes populares, cosmologias religiosas e ancestralidades que expressam a religiosidade das populações locais, formando assim o que chamamos de complexo religioso amazônico caracterizado pelo diálogo entre o homem da Amazônia brasileira e o sobrenatural.

Schweickardt (2002 p.99/100) menciona que “a religião praticada pelos religiosos que atuavam na Amazônia até o século XIX, estava impregnada de imagens e elementos mágicos que já traziam da Europa e de outros lugares que foram sendo acrescentados no contato com os povos afros e ameríndios”. O complexo religioso amazônico caracterizado por uma enorme heterogeneidade que se desdobra em torno de uma aquarela de poderes, magias, encantarias, possessão e crenças em divindades e entidades mágicas da natureza dotadas de ancestralidades indígenas e caboclas, dividem o cenário com os deuses africanos; bem como com a manifestação da fé cristã protestante e com a crença católica tendo como intercessores uma diversidade de santos.

Partindo desse pressuposto, pretendemos levantar algumas reflexões a partir da religiosidade do homem amazônico recheada de significados e saberes; assim como a presença das religiões de matrizes africanas na região. Para entendermos esta última, por sua vez tomaremos como ponto de partida, a ocupação da região, que teve como força de trabalho escravo duas origens: índios e negros. Isso porque para compreender e conhecer a presença das religiões de matrizes africanas na Amazônia precisou entendê-las em consonância com o contexto histórico em que emergiram.

Trata-se de diálogos tecidos com Samuel Benchimol (2009), Oyama Cessar Ituassú (1981), André Araújo (2002), Júlio César Schweickardt (2002) entre outros que nos ajudam a entender a religiosidade amazônica. Os subsídios teóricos que se integram, norteiam e servem como ponto de ancoragem para essa discussão, que nos permitem apresentar esse universo emblemático da religiosidade do homem amazônico.

2.1 Aspectos do processo de construção das afrorreligiões no Brasil

O quadro religioso no Brasil de hoje caracteriza-se por processo de conversão complexo e dinâmico, com a incorporação e mesmo criação de algumas novas religiões, às vezes com a passagem do converso por várias possibilidades de adesão (PRANDI, 1996, p. 12).

Somos o resultado complexo de tantas lutas, resistências, diálogos e entraves, distorções, idas e vindas, heranças de concepções, marcas, tradições e crenças de diferentes nações que em cada canto do país se hibridizaram com velhas e novas outras formas de crenças, originando novas denominações, mobilizando novos conflitos, ganhando novos sentidos e por tanto novos significados.

Esse complexo de diversidade religiosa é resultado de uma construção histórica que nem sempre foi assim, em que em certos momentos demonstra a estrutura social do Brasil e de seus respectivos valores.

Historicamente no Brasil as religiões de matrizes africanas têm sido impregnadas de diversas dimensões materiais, simbólicas, bem como de muitos sincretismos, concepções e estereótipos orientados pela dualidade que as consideram sagradas e profanas, éticas e não-éticas, divinas e mágicas, sacerdócios e feitiçarias.

O processo histórico de construção das afrorreligiões no país pode ser dividido em dois grandes momentos: no primeiro estas se caracterizam pela preservação do patrimônio cultural dos antigos escravos trazidos para o país e no segundo marcado pela maior mobilidade física e social que tiveram os últimos grupos de africanos no Brasil, resultando maior organização das religiões afro-brasileiras.

Sobre isso, Prandi (1996, p.11/12) menciona que até os anos de 1930 as religiões afro-brasileiras foram incluídas na categoria das religiões étnicas, religiões de preservação de patrimônio culturais dos antigos escravos africanos e seus descendentes. Tais religiões formaram-se em diferentes áreas do Brasil com diferentes ritos e nomes locais derivados de tradições africanas diversas.

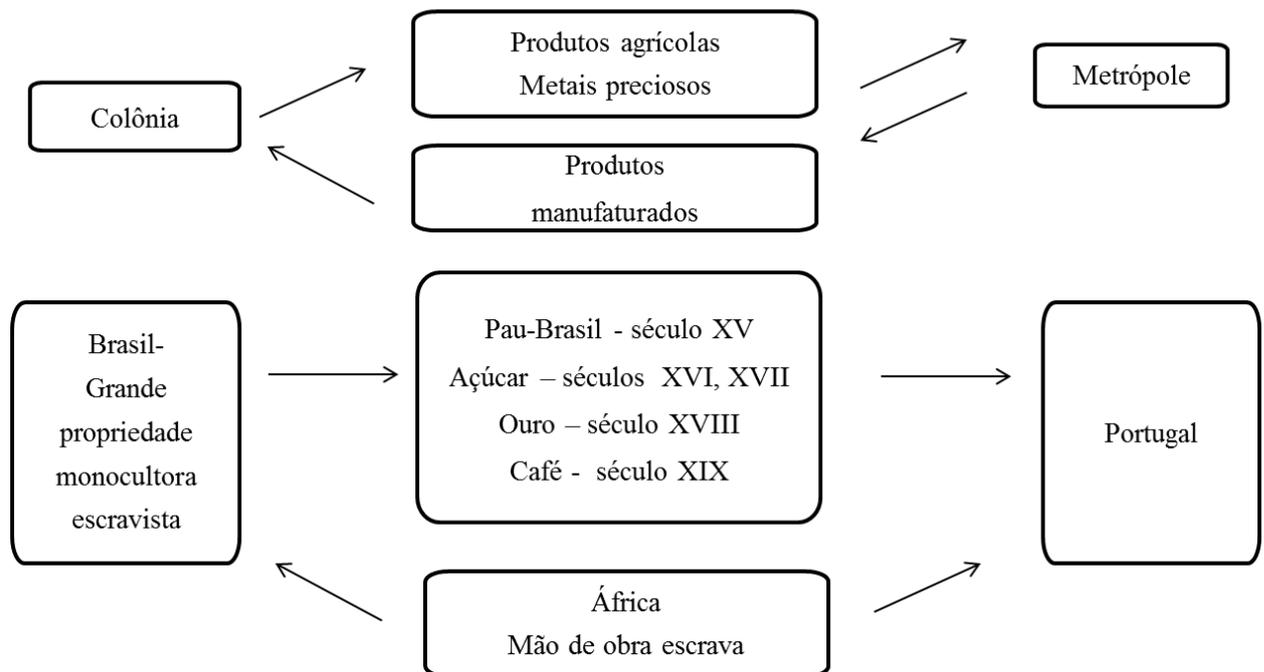
Admitindo a complexidade que envolve a temática, aludimos que no Brasil não tem como discorrer sobre o processo de construção das afrorreligiões sem mencionar a presença do negro na formação cultural e social da sociedade brasileira, daí a necessidade de se reportar ao passado e compreendê-lo a partir das relações sociais de produção e exploração existentes no então contexto sócio-histórico.

De modo que a colonização do Brasil assim como os demais países da América não visou a penas o povoamento e a descoberta do Novo Mundo, mas tem relação com interesses capitalistas comerciais que buscavam principalmente a descoberta de especiarias e metais preciosos a serem comercializados nos mercados europeus.

O sistema colonial tinha como objetivo a acumulação de capital por meio da transferência de renda gerada na colônia para a metrópole. Dessa forma, a produção na colônia estava voltada para mercadorias de grande demanda na sociedade europeia, como o açúcar, o algodão, o tabaco entre outras. Tendo em vista os propósitos do sistema colonial de acumulação de riquezas pela metrópole, o volume, o ritmo e o modo de produção nas colônias eram determinados pelo mercado europeu (MATTOS, 2012, p. 64).

Portanto, foi com o objetivo de produzir lucro para a metrópole que o sistema colonial brasileiro obedeceu a seguinte estrutura:

O SISTEMA COLONIAL



Esquema 01: Sistema colonial

Dentro da conjuntura do sistema colonial, a princípio a mão de obra utilizada pela colonização lusitana foi predominantemente nativa, que logo foi substituída pela mão de obra escrava negra.

De início, o habitante nativo, ou seja, o índio foi escolhido para tal fim, mas logo foi substituído pelo escravo africano, tornando-se um dos braços dessa empresa colonial (MATTOS, 2012, p. 64). Assim, a colonização lusitana no território nacional se caracterizou por dois processos dominantes: o primeiro foi a escravidão da população indígena impondo as formas modernas de trabalho e posteriormente a escravidão negra que visava o então desenvolvimento colonial das capitanias hereditárias, a produção em larga escala para o comércio e acumulação de capital a metrópoles.

Partindo desse pressuposto, a presença do negro no Brasil surge por meio do tráfico negreiro, visando à mão-de-obra escrava para a substituição da mão-de-obra indígena e assim suprir a necessidade capitalista da exploração da cana-de-açúcar, principal produto explorado pela colônia.

O trabalho nos engenhos era dividido por sexo. Aos homens cabiam as tarefas mais pesadas de desmatamento, corte de lenha, enquanto as mulheres eram aproveitadas no corte de cana e na produção de açúcar. Elas eram empregadas, sobretudo, na moenda, onde duas ou três delas passavam a cana pelos tambores, tarefa muito perigosa, necessidade habilidade e atenção, pois a força da moenda era grande e qualquer descuido poderia causar algum acidente, como ter a mão, o braço ou até mesmo o corpo inteiro esmagado (MATTOS, 2012, p. 106).

Para Bastide (1960, p. 49/50) os historiadores apontam duas causas dessa mudança na substituição da mão-de-obra indígena pela negra: a primeira está ligada ao estado de civilização do aborígine, habituado ao nomadismo e a uma agricultura itinerantes que não podia se submeter ao trabalho sedentário, do mesmo modo à disciplina, ao método e ao rigor de uma atividade organizada. E a segunda foi à reação da Igreja Católica contra a escravidão do índio que impedia sua cristianização.

Nesse contexto, é importante enfatizarmos que o tráfico negreiro trazia um grande contingente humano de várias tribos e clãs de todo Continente Africano, onde suas religiões tinham relações com as estruturas e organização sociais familiares. Portanto, a mistura das tribos nativas negras já começava nos navios que desembarcavam em vários países da Europa e no Brasil especificamente entre os séculos XVI e XIX. Segundo Bastide (1960, p. 65):

Os negreiros operavam uma primeira seleção nesse gado humano que vivia nos casebres de tábuas, os pés carregados de pesados ferros, os ombros marcados por ferro em brasa. Recusavam-se a comprar indivíduos por lotes. Olhavam detidamente os dentes, os olhos, os braços e as pernas, os órgãos sexuais para averiguar a força dos escravos, sua saúde, seu poder de reprodução, e esta seleção fazia que no navio a heterogeneidade étnica fosse ainda mais incitada, uma vez que os lotes se achavam fragmentados indivíduos.

O tráfico de escravos negros para o Brasil atingiu níveis elevados transformando os engenhos em verdadeiros estoques de negros. Os escravos vieram principalmente da Nigéria, Daomé, Angola, Congo, Guiné, Camerum e Moçambique e já nos tumbeiros os negros já iniciavam suas redes de relações intraculturais como releva:

Assim, na obediência deletéria dos navios negreiros, sujeitos destinados à escravidão iniciaram relações em redes intraculturais. Estratégias que permitiria a possibilidade de sobrevivência no mundo colonial. Aflorando, com efeito, os operadores da cultura do Atlântico Negro (FERREIRA E SILVA, 2016, p. 46).

Em algumas obras encontramos estimativas de desembarque de africanos no Brasil, que nos permitem ler estatisticamente o tráfico negreiro realizado nos tempos colônias, como podemos observar nas tabelas abaixo:

Tabela 01: Estimativa de desembarque de africanos no Brasil (Período 1531 a 1855)

Período	Estimativa de desembarque	Período	Estimativa de desembarque
1531-1575	10.000	1781-1785	63.100
1576-1600	40.000	1786-1790	97.800
1601-1625	100.000	1791-1795	125.000
1626-1650	100.000	1796-1800	108.700
1651-1670	185.000	1801-1805	117.900
1671-1700	175.000	1806-1810	123.500
1701-1710	153.700	1811-1815	139.400
1711-1720	139.000	1816-1820	188.300
1721-1730	146.300	1821-1835	181.200
1731-1740	166.100	1826-1830	250.200
1741-1750	185.100	1831-1835	93.700
1751-1760	169.400	1836-1840	240.600
1761-1770	164.600	1841-1845	120.900
1771-1780	161.300	1846-1850	257.500
		1851-1855	6.100
Total entrada de escravos africanos:		Total	4.009.400

Fonte: HERBERT Klein, do departamento de História da Columbia University de New York, traduzido e publicado nas estatísticas históricas do Brasil- IBGE, volume 3, Série Demográfica, 1987: 58 apud BENCHIMOL, Samuel. *Amazônia – Formação Social e Cultural*. 3ª ed. – Manaus: Editora Valer, 2009.

Segundo o quadro apontado por Hebert Klein, professor do departamento de História da Columbia University de New York, o gráfico negreiro no Brasil introduziu cerca de 4.009.400 negros durante o período de escravatura.

Alencastro em sua obra “*O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*” citada por MATTOS (2012, p. 104) em História e cultura afro-brasileira revela que do período de 1951 a 1870 desembarcaram no Brasil um contingente populacional de 4.029.800 negros.

Tabela 02: Africanos desembarcados no Brasil

Período	Nº	Período	Nº
1551-1575	10.000	1781-1790	181.200
1576-1600	40.000	1791-1800	233.600

1601-1625	150.000	1801-1810	241.300
1626-1650	50.00	1811-1820	327.700
1651-1675	185.000	1821-1830	431.400
1676-1700	175.000	1831-1840	334.300
1701-1720	292.700	1841-1850	378.400
1721-1740	312.400	1851-1860	6.400
1741-1760	354.500	1861-1870	-
1761-1780	325.900	Total	4.029.800

Fonte: ALENCASTRO, Luís Felipe. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das letras, 2000, p. 69 apud MATTOS, Regiane Augusto de Mattos. *História e cultura afro-brasileira*. 2ª. ed. São Paulo. Contexto, 2012.

Em ambas as tabelas, podemos observar uma grande estimativa de mão de obra negra que desembarcou no país, são números próximos que nos permitem tentar imaginar a dimensão que assumiu a escravatura negra no Brasil Colônia.

Quando esse contingente negro chegou ao Brasil, eles foram separados e agrupados de acordo com os elementos culturais e religiosos que os permitiam aproximar suas matrizes culturais. E foi por meio do modelo separatista lusitano de governa que os diversos grupos étnicos negros foram distribuídos pelo Brasil em diferentes nações diásporas, ou seja, os povos africanos eram agrupados de acordo com elementos de suas matrizes culturais, religiosas e linguísticas.

Em Bastide (1960, p. 67) encontramos um quadro de civilizações que tiveram representantes na América Portuguesa com base em estudos do historiador Arthur Ramos.

- as civilizações sudaneses representadas especialmente pela ioruba (nagô, ijejá, egbá, ketu e etc), pelos denominados do grupo gêge (ewe, fon...) e pelo grupo fanti-axanti chamado na época colonial mina, enfim pelos grupos menores dos Krumans, agni, zema, Timini;
- as civilizações islamizadas representadas sobretudo pelos peuhls, pelos mandingas, pelos haussa e em menor número pelos tapa, bornu, gurunsi;
- as civilizações bantos do grupo angola-congolês representadas pelos ambaldas de Angola (cassangues, bangalas, inbangalas, dembos), os congos ou cabindas do estuário do Zaira, os bengula dos quais Martius cita numerosos tribos escravizados no Brasil;
- por fim as civilizações bantos da Contra-Costa representadas pelos moçambiques (macuas e angicos).

É interessante chamarmos atenção nesse momento histórico, onde o negro longe de sua terra e num estado de subordinação social e econômica, numa condição de proletário, foi proibido de praticar sua religiosidade. Isso porque os negros trazidos da

África, sua terra-mãe, carregaram consigo fragmentos de suas tradições raciais, danças típicas, festas populares, fetichismos, esoterismo, sobrevivências totêmicas, transis psíquicos, devoção e culto aos seus deuses considerados pagãos pelos colonizadores lusitanos cristãos.

Assim, de todas as suas tradições raciais negras que se conservaram no Brasil escravista, as práticas religiosas são as que mais se destacam. Por outro lado, as crenças religiosas dos negros que sobreviveram no Brasil à margem de sua forma pura, foram geradas de maneira híbrida com a crença de seus pares e com o credo dos seus colonizadores, ao mesmo tempo incorporando aspectos da fé nativa. Assim, a crença negra representava nesse momento práticas fetichistas de uma África heterogênea, multireferenciada por uma legião de deuses e divindades, embora não em sua totalidade.

De todas as instituições africanas, entretidas na América pelos colonos negros ou transmitidas aos seus descendentes puros ou mestiços, foram as práticas religiosas do seu fetichismo as que melhor se conservaram no Brasil. No entanto, não se poderia admitir que mesmo entre os africanos as crenças religiosas dos Negros aqui pudessem revestir em absoluto as formas múltiplas e variadas que se manifestam na África. O que foram as práticas fetichistas e a religião dos africanos enquanto durou o tráfico e os diversos povos negros recebiam de vez em quando novas levas de patrícios: o que foram esses cultos mesmo quando, suspenso o tráfico, ainda cada povo negro era representado por avultado número de colonos, não é fácil dizer hoje. (RODRIGUES, 2010, p. 240).

Apesar das diversas condições impostas pela escravidão, os escravos africanos implantaram-se no país por meios de vários grupos que continuaram seus laços religiosos com a África, uma vez que entre os escravos havia também alguns líderes religiosos que desembarcavam dos navios negreiros. Apesar disto, Prandi (1996, p. 56) cita que:

O tecido social do negro escravo nada tinha que ver com família, grupos e estratos sociais dos africanos nas suas origens. Assim, a religião negra só parcialmente pode reproduzir-se aqui. A parte ritual da religião original mais importante para a vida cotidiana, constituída no culto aos antepassados familiares e da aldeia, pouco se refez, pois a família se perdeu, a tribo se perdeu. Na África, era o ancestral do povo (egungum) que cuidava da ordem do grupo, resolvendo os conflitos e punindo os transgressores que punham em risco o equilíbrio coletivo. Quando as estruturas sociais foram dissolvidas pela escravidão, os antepassados perderam seu lugar privilegiado no culto. Sobreviveram marginalmente no novo contexto social e ritual. As divindades mais diretamente ligadas às forças da natureza, mais diretamente envolvidas na manipulação mágica do mundo mais presentes na construção da identidade da pessoa, os orixás, divindades de culto

genérico, estas sim vieram a ocupar o centro da nova religião negra em território brasileiro.

Nessa conjuntura é pertinente ressaltar que a estrutura social familiar religiosa não se reproduziu fielmente no país, uma vez que “o fato de todas as etnias serem assim niveladas pela escravidão constituía ainda outra condição desfavorável a perpetuação das civilizações africanas, em suas originalidades e em suas diferenças” (BASTIDE, 1960, p. 66).

Assim, aos poucos começam a surgir cultos e práticas religiosas realizadas pelos escravos africanos no país por volta do século XVII, principalmente na região que constitui o atual estado da Bahia. Esses cultos religiosos envolviam a relação com a natureza, nas ritualidades, por exemplo, era comum o uso de ervas, possessões de divindades e sacrifícios de animais; os cultos e festas também eram uma forma de comunicação entre os homens e as divindades ancestrais como os Orixás, Voduns, e Inquices, chamados inicialmente de Calundus.

Muitas nações africanas trouxeram consigo a tradição de usar amuletos e praticava o curandeirismo por terem conhecimentos de técnicas medicinais, adivinhações, leituras de búzios e outras nações como os africanos muçulmanos adeptos do islamismo costumavam fazer orações e estudo do Alcorão, como revela Mattos (2012, p. 156).

Os africanos muçulmanos na Bahia eram conhecidos por malês [...]. Organizavam-se em torno de um mestre e reuniam-se em casas de oração e estudo do Alcorão, que, na verdade, eram as residências dos participantes. Aí faziam preces, copiavam orações, aprendiam a ler e escrever em árabe.

Os espaços onde se desenvolviam essas práticas ligadas à comunicação com os ancestrais, serviços de saúde como curas de doenças, além de batuques festivos, danças e oferendas às divindades, por exemplo, eram realizadas em terreiros ou barracões distantes dos olhos dos dominadores.

Entre as nações africanas que cultuavam os ancestrais mortos, já eram comum as práticas de agradá-los com oferendas. As oferendas e homenagens aos ancestrais eram oferecidas em lugares sagrados, em geral, no meio da natureza, debaixo de árvores, num bosque, em rios, ou mesmo em suas tumbas, nos cemitérios e altares construídos nas aldeias e nas encruzilhadas. Era muito comum oferecer alimentos e bebidas (IDEM, 2012, p. 158).

Esse processo religioso foi intensificado principalmente com a chegada de escravos africanos de origem Nagô, que desembarcaram na Bahia em meados do século XVII. A permanência desses escravos no estado baiano possibilitou a esses grupos a criação de seus terreiros visando cultuar os Orixás, que eram representados por uma variedade de divindades.

Nas palavras de Prandi (1996, p.12), a religião dos orixás foi originalmente chamada Candomblé na Bahia, Xangô no Recife e Alagoas, Tambor de Mina nagô no Maranhão e Pará, Batuque no Rio Grande do sul, somente a partir dos anos 60 que o termo Candomblé se generalizou.

Nesse processo de colonização é pertinente ressaltar que as religiões de matrizes africanas, bem como as ameríndias foram consideradas pelos dominadores como falsas, inferior, primitivas, demoníacas, uma vez que não refletiam a organização e a estrutura social europeia. Por tais motivos, estas eram tidas como ameaçadoras ao processo de colonização que impôs forçadamente os valores e a religião da metrópole portuguesa.

Essas perseguições e opressões aos cultos africanos aconteceram ao longo da história do Brasil, principalmente pela Igreja católica Romana que davam ordens para que os escravos africanos fossem batizados e eles deveriam obrigatoriamente participar das missas evangelistas católicos. De acordo com os escritos de Costa (2011, p. 85):

[...] houve, também, muita perseguição e demonização dos cultos africanos de parte da Igreja católica ao longo de toda história do Brasil, sob as mais diferentes formas. Isto, no entanto, mudou fortemente a partir dos meados do século XX, sobretudo o Concílio Vaticano II, com maior abertura da Igreja Católica com relação à diversidade religiosa e à liberdade de expressão religiosa.

Devido essas demonizações dos cultos africanos, esse período de perseguição às religiões de matrizes africanas perdurou-se até o final do século XX. O desrespeito e perseguições eram tão intensos que houve a invasão e fechamento de vários terreiros, casas e barracões, prisão e destruição de imagens de aparência que não correspondiam as dos santos católicos.

Dessa maneira, percebemos que a estrutura social do Brasil escravista como considera Bastide (1960) separava as cores em classes superpostas, cada qual com sua civilização própria, levando naturalmente a uma falsificação de seus respectivos valores, em que o branco não podendo compreender uma religião tão diferente da sua, julgava a religião do negro como "demoníaca" já que não era cristã.

Nesse contexto social do Brasil escravista, percebemos que o mesmo era marcado por um dualismo social no qual se prolongou, por conseguinte, justificando-se também pela oposição as forças do Bem, que iam de Deus ao senhor de engenho, e as forças do Mal, que iam de Satã até os seus sequazes das senzalas e dos mocambos (IDEM, 1960).

Foi nesse contexto sócio-histórico que os escravos buscaram interações com outras religiões, principalmente com o catolicismo para fortalecer a aparência católica dos Orixás e dos terreiros, ou seja, essa interação religiosa foi uma estratégia de sobrevivência dos cultos africanos no Brasil, por isso até os dias atuais existem imagens de Santos Católicos que recebem nomes de outros deuses africanos em terreiros de religiões de matrizes africanas. Prandi (1996, p. 56) explica esse fenômeno como estratégia de sobrevivência religiosa africana dentro da estrutura social do então momento histórico da época, aludindo que:

Se a religião negra, ainda que em sua reconstrução fragmentada, era capaz de dotar o negro de identidade negra, africana, de origem, que recuperava ritualmente a família, a tribo e a cidade perdidas para sempre na diáspora, era através do catolicismo, contudo, que ele podia encontra-se e se mover no mundo real do dia-a-dia, na sociedade dos brancos dominadores, responsável pela garantia de sua existência, não importa em que condições de privação e dor.

As de matrizes afro no país com as denominações de Candomblé de Kêtu, a Macumba, Quimbanda, o Batuque entre outras se desenvolveram nesses contextos de resistência religiosa e social a imposição do catolicismo e do pensamento "superior" do branco. Essa situação modificou não só os cultos africanos, como fez que muitos negros deixassem sua religião de origem para trás e aderisse unicamente à religião católica.

Apesar das intransigências e perseguição dos brancos aos candomblés, perseguição violenta até poucos anos, o negro pode, por muito tempo, ter seus próprios deuses, sendo assim africano, e ser católico, sendo assim brasileiro (IDEM, 1996, p. 61).

A escravidão, porém não agredia o negro apenas no sentido religioso, as constantes torturas, violência sexuais dos senhores brancos para com as mulheres negras fizeram com que os mesmos fugissem para as florestas, como uma forma de se libertar da escravidão. Segundo Bastide (1960, p. 118):

[...] principalmente no período colonial e mesmo no início do século XIX, esses fugitivos, para evitar serem presos novamente, para escapar também aos perigos de enfrentar a sós uma existência difícil na floresta cheia de animais selvagens, às vezes de índios desconhecidos, tomaram o hábito de se reunir. Dessa maneira, formava-se um pequeno grupo que aumentava pouco a pouco, a ponto de formar verdadeiras cidades: são os quilombos ou mocambos.

Os quilombos eram sociedades organizadas, havia a existência de capelas, casas de conselhos, agricultura organizada, a figura de um líder, por isso como aponta Bastide (1960, p. 128) sobre essa situação “[...] muito surpreendeu os historiadores brancos foi que o quilombo não formava um amontoado de fugitivos, um caos indistinto de indivíduos unidos por protesto contra a escravidão, mas um verdadeiro Estado civilizado”.

Nos quilombos também se achava a presença do índio fugitivo da escravidão, o que permitiu a hibridização da pajelança e rituais indígena com os cultos afro-religiosos, permitindo, assim, a gênese das religiões afro-brasileiras. Em consonância com esta afirmação, Ferreira e Silva (20016, p. 46) comentam que “No interior desses lugares de memória há registros de cultos ritualísticos, onde as afroreligiões eram práticas, na oportuna hibridização com religiosidades indígenas”.

Isso só foi possível porque muitos desses quilombos foram construídos próximos a lugares povoados, outros, porém, formaram-se a uma grande distância, no coração das florestas, surgindo dessa forma o contato entre as culturas africanas e indígenas (BASTIDE, 1960).

No que concerne aos santuários religiosos dentro dos quilombos, é que eles abrigavam imagens de santos católicos, divindades negras. Essa nova ordem religiosa também atingiu as tribos indígenas não tocadas pelos europeus, iniciando assim o processo mais complexo de sincretismo religioso que reúne concepções de índios, negros e brancos.

Esse processo de sincretismo religioso pode se compreendido em Bastide (1960) ao relatar que no século XIX, o inglês Burton descobre, entre os quilombeiros das cercadas de Diamantina, sobrevivências africanas, como o uso de certos encantamentos e a utilização de veneno (strazoninum). Sendo que à medida que a civilização dos brancos se estendia para dentro da faixa litorânea e penetrava no interior, os negros fugitivos iam cada vez mais entrando em contato com os índios que anteriormente tinham se refugiado.

O autor acima mencionado, ainda revela que o mais interessante desse contato que permitiu o sincretismo religioso entre negros e índios, é que esse sincretismo foi acrescido de traços culturais brancos e que o negro foi um instrumento de difusão do catolicismo português entre os índios, um catolicismo, provavelmente, bastante modificado e corrompido.

No que diz respeito à organização das afrorreligiões propriamente ditas, esta se deu bastante recentemente. Para Prandi (1996, p, 12):

A organização das religiões negras no Brasil deu-se bastante recentemente. Uma vez que as últimas levas de africanos trazidos para o Novo Mundo durante o período final da escravidão (últimas décadas do século 19) foram fixadas, sobretudo nas cidades e em ocupações urbanas, os africanos desse período puderam viver no Brasil em maior contato uns com os outros, físico e socialmente, com maior mobilidade e, de certo modo, liberdade de movimentos, num processo de intenção que não conheceram antes. Este fato propiciou condições sociais favoráveis para a sobrevivência de algumas religiões africanas, com a formação de grupos de culto organizado.

Nessa perspectiva, fica evidente que as religiões de matriz africana foram incorporadas à cultura brasileira com a escravatura negra, onde essas celebrações religiosas foram à forma encontrada pelos negros de manterem sua tradição religiosa, preservando seus saberes, crenças e conhecimentos oriundos da África.

Da mesma forma é evidente que algumas características das afrorreligiões no Brasil tiveram suas origens durante o processo de escravidão, uma vez que o negro passou a absolver do catolicismo e dos ritos indígenas experiências que foram incorporadas a suas crenças.

Assim, as religiões denominadas atualmente de afro-brasileiras, no Brasil tiveram suas origens num mosaico religioso. Trata-se de produtos da hibridização religiosa com origem nos antepassados e ancestralidade africana, em outros termos podemos aludir que essas religiões são produtos da cultura de resistência negra durante a colonização lusitana, para que muitos escravos pudessem cultuar os deuses que religiosamente eles adoravam.

Desta forma, percebemos que as religiões como o Batuque, Candomblé, Cabula Culto aos Egungun, Catimbó, Umbanda, Quimbanda, Xambá, Omolocô, Xangô, Tambor e Voduns mantém características, interfaces e simbologias com os elementos das religiões africanas.

Como já aferimos, no Brasil, a dominação do território nacional indígena e a escravidão imposta aos africanos pelos colonizadores provocaram o processo de missegenação etnicorracial, processo esse que não aconteceu por meio de um fluxo natural, mas a partir de relações baseadas no poder, força e na violência colonial. Consecutivamente esses acontecimentos influenciaram também nas novas configurações dos cultos religiosos, pois formula uma nova fé, agora latente nas celebrações religiões dos brasileiros, que emergiu da confluência indígena, eurocêntrica e negra; e que foi dissimilada e assimilada pela cultura nacional como religiões afro-brasileiras.

Por tais motivos, as afrorreligiões na contemporaneidade já não são exclusivas dos seguimentos negros, essa situação pode ser compreendida, pois o quadro afrorreligioso no Brasil de hoje caracteriza-se pelo processo de hibridização étnico-religiosa, a partir da incorporação e do diálogo com outras religiões como o catolicismo, da pajelança indígena, do islamismo, do espiritismo Kardecista aos cultos de matrizes africanas, ou seja, eis que nos encontramos, estamos diante de uma linha evolutiva, resultado de um processo civilizatório.

2.2 O complexo da religiosidade afro-brasileira

É impossível negar a importância da presença negra na formação social e na identidade do Brasil e do povo brasileiro, ao considerar sua contribuição cultural, religiosa, material e simbólico. Sobre isso, Prandi (1996, p.55) argumenta que:

A presença do negro na formação social do Brasil foi decisiva para dotar a cultura brasileira de um patrimônio mágico-religioso, desdobrado em inúmeras instituições e dimensões materiais e simbólicas, sagradas e profanas, de enorme importância para a identidade do País e de sua civilização.

As contribuições da presença do negro no país está expressivamente marcada nas diversas manifestações religiosas encontradas em todo solo brasileiro. Tais manifestações denominadas afro-brasileiras e suas variantes são produtos de uma construção histórica, social, cultural e geográfica; resultante das relações entre o catolicismo, espiritismo, islamismos, religiões de matrizes africanas e indígenas.

No que diz respeito a religião especificamente, os cultos trazidos pelos africanos deram origem a uma variedade de manifestações que aqui encontraram conformação específica, através de uma multiplicidade sincrética resultante do contato das religiões dos negros com o catolicismo do branco, mediado ou propiciado pelas relações sociais indígenas e bem mais tarde, mas não menos significativamente, com o espiritismo Kardecista. (IDEM, 1996, p.55).

Diante do exposto é pertinente esclarecer que utilizamos a terminologia religiões afro-brasileira para nos referir ao complexo religioso composto por uma variedade de manifestações que dialogam com as matrizes africanas e ameríndias. Dessa forma, esclarecemos que optamos pelo uso do termo religiões afro-brasileiras, pois este "[...] tem a vantagem epistemológica de dar conta de uma complexidade e profundidade do objeto que nenhuma outra definição foi capaz" (CARNEIRO, 2014, p. 23).

Segundo Rivas Neto 2010 (*apud* CARNEIRO 2014. p. 22) na atualidade as religiões afro-brasileiras são divididas e organizadas em três grandes conjuntos: o primeiro sendo composto pelas 'umbandas', o segundo pelas 'encantarias' e o terceiro pelo 'culto de nação africano' (candomblé Ketu, jeje e angola-congo). De forma que estes conjuntos dialogam entre si, sem com isso perder sua identidade.

A seguir exibimos a proposta de um quadro sinótico para as religiões afro-brasileiras encontrado na obra *Religiões afro-brasileiras: Uma construção teológica* de João Luiz Carneiro, 2014, p. 22.

Grupos das religiões afro-brasileiros	Descrição	Tradições, cultos e variações participantes de um mesmo conjunto
Cultos e Nação	Conjunto composto por tradições com forte influência africana. O culto da ênfase aos deuses denominados orixás, vuduns ou inquices.	Candomblé em suas tres principais nações: Ketu (oirubá), Angola (banto) e Jeje (fons); Batuque; candomblé de caboco; Jarê; Culto ao Ifá; Culto aos Egungun; Xangô do Nordeste; Xambá.
Encantarias	Conjunto marcado pela presença dos encantados. Os encantados são seres espirituais que habitam as encantarias ou "incantes". Alguns desses não chegaram a encarnar. Os que vieram em terra desapareceram	Catimbô; Jurema; babassuê; pajelança; cura; tambor de mina; terecô, toré.

	misteriosamente sem morrer.	
Umbandas	Conjunto marcado pela presença de ancestrais ilustres no culto. Por exemplo: caboclo, preto velho, criança, exu (entidade e não apenas o orixá), baiano, marinheiro, boiadeiro, cigano.	Macumba; cabula; umbanda branca ou cristã (também chamado de espiritismo de umbanda); umbanda omolocô; umbandaime; umbanda esotérica ou iniciática; umbanda oriental; umbanda mística; umbanda traçada; quimbanda.

Quadro 1: Quadro sinótico das religiões afro-brasileiras

Fonte: Carneiro (2014).

Ao analisarmos esse quadro sinótico das religiões afro-brasileiras podemos também observar a influência das várias matrizes formadoras do sincretismo que reside no complexo religioso e na identidade do brasileiro. Nessa conjuntura, é relevante nos reportarmos a Bastide (1996) ao aferir que a geografia e a predominância de uma etnia na região determinaram as características de cada culto.

As religiões afro-brasileiras possuem inegavelmente o seu valor específico em cada região onde nasceram e se desenvolveram, exercitando também maior ou menor influência em certos setores da sociedade. Ou seja, expressam-se na diversidade, mas não perdem a característica de unidade (CARNEIRO, 2014, p. 133).

Admitindo as múltiplas formas de apresentação das religiões afro-brasileiras pelos pesquisadores sociais, é pertinente esclarecer e caracterizar algumas dessas variações religiosas para melhor compreensão dentro dos conjuntos nas quais são inseridas.

No grupo dos Cultos de nações encontram-se o Candomblé em suas três principais nações: Ketu (oirubá), Agola (banto) e Jeje (fons); Batuque; candomblé de caboco; Jarê; Culto ao Ifá; Culto aos Egungun; Xangô do Nordeste; Xambá. De modo que, alguns destes nomes necessitem de uma melhor compreensão

O Jarê é uma variação do candomblé de caboclo em cidades da Chapada Diamantina, principalmente em Lençóis. Pode ser considerado um sincretismo dos bantos e nagôs, os quais se uniram aos caboclos pelo ritual. Seu culto foi muito influenciado pela questão trabalhista e econômica dos garimpeiros da região. Sua prática religiosa está centrada no "curador de jarê" e da força do diamante dedicado ao garimpeiro pelas forças sobrenaturais (Aguiar e Senna, 19980 apud Carneiro 2014, p. 45).

O Xambá é uma religião afro-brasileira específica da região de Olinda (PE) e segundo alguns autores como Prandi (1991) ele está praticamente extinto no país (CARNEIRO 2014, p. 43).

No grupo das encantarias estão o Catimbô; Jurema; babassuê; pajelança; cura; tambor de mina; terecô e toré.

O Catimbó é uma religião que tem seus primeiros esboços nas origens da colonização, onde toma o nome de "santidade" (BASTIDE, 1971 apud Carneiro 2014, p.8). O catimbó tinha como culto central um ídolo de pedra chamado Maria, e dirigido por um "papa" e uma "Mãe de Deus". A iniciação era praticamente uma cópia do batismo católico sincretizado com elementos cristãos (igreja, rosários, pequenas cruzes, procissões de fiéis) e de elementos indígenas (poligâmias, cantos, danças, uso de tabaco, "a erva sagrada"). O tabaco e a erva sagrada, por exemplo, eram tragados pelo sacerdote a modo dos feiticeiros indígenas, tragava a fumaça até a produção do transe místico (CARNEIRO 2014, p. 83).

A Jurema é um complexo simbólico rico, fundamentado no culto aos mestres, caboclos e reis. De origem indígena nordestina, seu nome está relacionado ao nome de uma planta cujas raízes ou cascas se produz uma bebida, de igual nome, utilizada ritualisticamente. O ritual de Jurema também remete a um lugar sagrado, para além do plano "carnado", descrito como "reino encantado" ou "cidades de Jurema" (IDEM 2014, p. 82).

O Babassuê é uma religião da linha Codó com presença em "terreiros" de Mina de São Luís (Maximiana), de Belém (Sátiro) e que surgira no Pará com o nome babassuê (Ferretti 203 apud CARNEIRO 2014, p. 44). Bastide (1960) sugere que o nome babassuê é uma aglutinação de barba e soeira, entidade espiritual que chefia a encantaria em terreiros do Pará, mais especificamente em Belém.

O Terecô é a denominação dada à religião afro-brasileira tradicional do Codó, uma das principais cidades maranhenses. É uma religião muito difundida em outras cidades do interior e da capital maranhense, integrado ao tambor de mina ou a umbanda. Algumas de suas variações são a "encantaria de barba soeira", tambor da mata, ou simplesmente mata (FERRETTI, 2003 apud Carneiro 2014, p. 44).

Apajelança, segundo Didier de Laveleye (2008, p. 113) refere-se a um conjunto de práticas rituais e de representações da natureza e do corpo, típica das populações amazônicas, aplicada principalmente pelo pajé na cura de doenças e aflições.

O Toré não tem uma definição única para os povos indígenas no Nordeste, variando entre significados individuais e coletivos. Para alguns grupos, o Toré representa uma obrigação espiritual, entrecruzando com "os encantados". Todo culto brasileiro é cercado de segredos, mistérios e encantos nos quais os seus próprios participantes desconhecem. Não sendo possível datar seu surgimento dessa manifestação que é própria dos povos indígenas, só sabe-se que foi passada de geração para geração através da oralidade (Ferreira, 2007 apud Carneiro 2014, p. 44).

E finalmente no grupo das umbandas está a umbanda branca ou cristã (também chamado de espiritismo de umbanda); umbanda omolocô; umbandaime; umbanda esotérica ou iniciática; umbanda oriental; umbanda mística; umbanda traçada; quimbanda.

A umbanda branca ou cristã: Em Cumino (2015, p.83/88) a Umbanda branca ou cristã são concebidas separadamente. Sendo a umbanda branca está muito mais ligada ao fato de associar ao que é claro, limpo, leve ou simplesmente ausente do negro, escuro, preto. E a Umbanda cristã está ligada ao mito de Zélio de Moraes, pois seus trabalhos tinham fundamentos cristãos.

O Umbandaime: Santo Daime é uma religião nativa do Amazonas, sendo uma variação da Ayausca, que é um chá preparado com duas ervas de poder, o cipó Mariri e a folha da Chacrona. De tanto ter visões de entidades de Umbanda e Orixás em rituais do Daime, alguns grupos de umbandistas passaram a praticar Umbandaime, ou seja, trabalhos de Umbanda ingerindo o Daime ou fazendo rituais de Ayasca, para se comunicar com as entidades de Umbanda (IDEM, p. 86/87).

A umbanda esotérica ou iniciativa é uma forma de praticar a Umbanda estudando os fundamentos ocultos, conhecidos apenas dos antigos sacerdotes egípcios, hindus, maias, incas, astecas, etc. os fundamentos esotéricos da Umbanda foram organizados pela Tenda Espírita Mirim e apresentados, alguns deles, no Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda (IDEM, p. 85).

A umbanda traçada, mista e omolocô são descritas em Culmino (2015, p. 86) como nomes usados para identificar uma Umbanda praticada com influência maior dos Cultos de Nação ou do Candomblé brasileiro, em que se combinam os fundamentos e os preceitos oriundos das culturas africanas com as entidades de Umbanda. O omolocô, por exemplo, é uma religião e não apenas um seguimento da Umbanda, mas apenas os adeptos do omolocô podem dizer qual é pertença, por mais que se concorde ou discorde de seus fundamentos.

A quimbanda é um culto afro-brasileiro com forte influência bantu e muito influenciado pela magia negra europeia (IDEM, 2015). Os textos deste autor ainda apresentam outras pluralidades ou segmentos de umbanda tais como: a umbanda de caboclo, umbanda Eclética, umbanda de Jurema, umbanda pura, umbanda sagrada ou umbanda natural, umbanda tradicional, umbanda popular.

Existem várias correntes de pensamento dentro da Umbanda, sendo que já há uma grande discussão em torno dessa religião, de suas pluralidades, variações ou seguimentos. Sendo que "Há quem defenda um "tipo ideal" de Umbanda, destacando outras formas de praticá-las; assim, alguns reconhecem e outros negam as várias Umbandas" (IDEM, p. 83).

Essas variações de manifestações que compõem o complexo religioso afro-brasileiro possibilitam as várias formas de multiplicidade sincrética que podemos encontrar no país e inseridas na identidade nacional do brasileiro, que caminha entre as mais diversas dimensões sagradas e profanas.

[...] não é sem razão que as religiões afrobrasileiras desenvolveram um enorme senso ritual presidido por inigualável senso estético, capaz de transbordar os limites do sagrado para se impregnar nas expressões mais profanas que modelam a identidade nacional. (PRANDI, 1996 p. 58)

Apesar de sua influência e da sua importância na construção da cultura e da identidade nacional do brasileiro, atualmente mesmo com as novas configurações da contemporaneidade e com a liberdade de expressão da fé religiosa, as religiões afro-brasileiras ainda vêm sofrendo com os rótulos, estereótipos e representações que as classificam como: “feitiçarias”, “bruxarias”, “macumbarias”, “culto aos demônios”, “crendice popular” entre outros estigmas.

As religiões afro-brasileiras também são conhecidas entre outras denominações religiosas como manifestações diabólicas, pois teoricamente mantêm relação e filosofia contrária ao Cristianismo Pentecostal. Este por sua vez não se apoia em uso de imagens, contudo é ancorado numa fé ligada a um Deus único e invisível aos olhos humanos, mas que é supremo, onipotente, onipresente e sobrenatural, também denominado “Criador do Universo”, “Senhor dos Senhores”, “Senhor dos Exércitos”, “Reis dos Reis”, “Altíssimo”, “Poderoso de Israel”, “Salvador da humanidade” que é narrado e descrito em várias passagens do evangelho bíblico.

De acordo com os achados de Mariano (*apud* Prandi, 1996, p. 64-65):

Algumas denominações pentecostais de origem muito recente e grande sucesso entre as massas, como a Igreja Universal do Reino de Deus, Deus é Amor e A Casa da Bênção, atraem boa parte de sua clientela pregando contra a umbanda e o candomblé, identificando-os como fontes do mal. [...] O conflito entre pentecostais e afro-brasileiros é aberto e mesmo incentivado por lideranças pentecostais. Em seus tempos e por meio de seus programas na televisão, pode-se ver, através de incorporação no transe, orixás e caboclo mostrados como manifestações do diabo; transe afro-brasileiro que é metaforseado no transe pentecostal do Espírito Santo, a presença de Deus.

Essas concepções que ligam principalmente a figura do negro ao diabo fazem parte do imaginário humano, há muito tempo e vem dos países pertencentes ao Velho Mundo, por isso analisando-as numa perspectiva sociológica, podemos aferir que essas concepções dogmatistas mascaram na verdade o preconceito religioso contra religiões de matrizes africanas, ou seja, no pano de fundo do preconceito religioso estar oculto o preconceito étnico-racial.

Essas duas formas de preconceitos podem ser observadas até mesmos em algumas programações religiosas de outras denominações transmitidas em canais abertos e fechados de televisão, assim como pela medicina que desconsideram o saber e o conhecimento das práticas de cura dessas religiões afro-brasileiras.

As práticas de oferenda, também têm sido consideradas por uns seguimentos da sociedade como “criminosas”, “assassinas”, “satânicas”, “imorais” e “ilegais”, devido uso de artefatos, plantas, comidas e etc. As vestimentas e as imagens diversificadas com características africanas e indígenas também tem sido alvo das repudias sociais que ferem os direitos constitucionais de liberdade de expressão religiosa.

Assim, não se pode prever o futuro dessas religiões no Brasil, embora assim como estas resistiram a imposição total de outras religiões, não podemos deixar de mencionar que estas possuem a capacidade de se adaptar dentro das estruturais e organizações sociais, assimilando novos contextos socioculturais, originando novas formas de simbiose religiosa.

2.3 Umbanda: uma religião predominantemente brasileira

A Umbanda é considerada uma religião predominante brasileira, porém existem diferentes interpretações e concepções sobre a mesma, sendo muito difícil achar entre os

pesquisadores da área uma única definição que expresse a sua diversidade e totalidade, onde ao longo desses anos de sua existência é possível vermos nas literaturas específicas muitas respostas, pois se trata de uma religião aberta, em formação e transformação.

Existem entre o meio acadêmico, pesquisadores que inclui a Umbanda no grupo das religiões afro-brasileiras, autores como Culmino (2015) a compreendem como uma religião genuinamente brasileira, nem africana e nem afro-brasileira.

O princípio básico da umbanda é a crença na existência de forças sobrenaturais que interferem neste mundo. O conhecimento e a relação com essas forças sobrenaturais requerem rituais e processos iniciáticos. A umbanda faz a distinção entre as forças benéficas e maléficas. As forças benéficas são chamadas guias de caridade, os caboclos, os pretos-velhos e outros espíritos. Por outro lado, as forças do mal formaram um panteão de exus-espíritos e pomba giras, entidades cultuadas para fazer o mal quando este é necessário (MATTOS, 2012, 171).

Nesse sentido a Umbanda não é especificamente uma religião de matriz africana como o candomblé, nem sua filosofia é voltada unicamente para os negros, mas sim para os pobres, tendo como base atividades de cura e caridade, fazendo assim distinção entre as forças maléficas e benéficas. Prandi (1996, p. 63-64) credita que:

A umbanda guardou do candomblé quase tudo, embora escondesse alguma coisa. Ela não é, contudo, uma religião negra nem uma religião de negros. É uma religião de pobres e de indivíduos das classes médias baixas, brancos e negros. A umbanda é uma religião voltada para a maioria, enfim. Chega de segregação. Mas a maioria negra, que faz parte da maioria pobre, continua católica. Parte dela, desacreditada do catolicismo, vai encontrar outras alternativas para o sentido da vida .

Nos seus primórdios, a Umbanda se autodenominava espiritismo de umbanda, e se ela nunca logrou reproduzir completamente esses traços tão caros ao Kardecismo, no mínimo sua preocupação em valorizar o modelo muito contribuiu para arrefecer em parte o preconceito contra religiões de origem negra e assim atrair mais facilmente boa parte de seu contingente de adeptos brancos (PRANDI, 1996, p. 82).

Existem também muitas controversas sobre sua fundação que pode ser compreendida a partir de três correntes segundo Rivas e Jorge (2012, p. 122-123 apud CARNEIRO 2014):

- A umbanda foi fundada em 1908 pelo médium Zélio Fernandino de Moraes ao incorporar o Caboclo das Sete Encruzilhadas.
- A umbanda não surgiu com uma única pessoa, mas que se tratou de um movimento coletivo, espalhado pelos vários estados do Brasil e concentrado na Região Sudeste a partir dos rituais denominados macumbas.
- A umbanda aparece entre as décadas de 1920 e 1930 como uma religião nova, ajustada aos padrões de urbanização e industrialização de uma sociedade que saía de um passado agrícola e buscava encontrar na Modernidade com uma identidade própria.

Sobre a primeira corrente, nascimento ou concretização da umbanda esta apoiada na origem espírita (Kardecista) por meio da história do médium Zélio Fernandino de Moraes ao incorporar o Caboclo das Sete Encruzilhadas.

Segundo Culmino (2015) a primeira manifestação de Umbanda é a incorporação do Caboclo das Sete Encruzilhadas no médium Zélio de Moraes, ao que consta dentro da recém-fundada Federação Espírita de Niterói.

Vários estudos acadêmicos como de Culmino (2015) e Carneiro (2014) relatam que Zélio Fernandino de Moraes até então não era espírita, mas seu pai era simpatizante do espiritismo kardecista. O mesmo possuía apenas 17 anos quando começou a sofrer problemas de saúde física e psíquica.

A família chegou a tentar vários procedimentos médicos que não tiveram sucesso, bem como dirigido a um padre que não conseguiu exorcizá-lo. Então, foi aconselhada a levar Zélio a Federação Espírita de Niterói, presidida na época por José de Souza. Ainda de Zélio a federação aconteceu em 15 de novembro de 1908 em um culto, onde este foi convidado a participar da mesa.

O mito narrado, recontado e constatado por muitos, narra que Zélio levantou-se da mesa, saiu do recinto e passando um tempo retornou a mesa e colocou uma flor, mais precisamente uma rosa branca em cima da mesma, gerando assim certo desconforto aos presentes, mas a atividade mediúnica prosseguiu.

Após a abertura dos trabalhos, muitos médiuns "incorporaram" espíritos de negros, índios e caboclos. O diretor do culto advertiu de tal prática aos médiuns e as entidades. Existia com maior força do que hoje o preconceito de Kardecistas no que diz respeito a incorporação de entidades ligadas aos cultos afro-brasileiros. Normalmente, espíritos de índios, mestiços e escravos são encarados como menos evoluídos quando comparados aos espíritos de padres, médicos, freiras e de outras classes sociais que incorporaram nos centros Kardecista. Normalmente, os espíritos mais ligados ao culto umbandista são

proibidos de se manifestarem. Quando quebram o interdito, tendem a ser "doutrinados" pelos dirigentes da sessão espírita nas sessões típicas de desobsessão. (CARNEIRO, 2014, p 67).

Ainda sobre a ida de Zélio a Federação, neste dia o mesmo teria entrado em transe e incorporou o Caboclo das Sete Encruzilhadas, onde o caboclo teria se voltado para todos os presentes (adeptos do espiritismo kardecista) e questionado a atitude preconceituosa para com os espíritos de negros e índios.

Afirmou, então, que no dia seguinte estaria na casa do "aparelho", jargão religioso no que se refere ao médium que a entidade incorpora, para estabelecer um novo culto. Tal culto seria marcado pela inclusão de todos, incluindo as entidades que sofriam repulsa na mesa Kardecista. Justificava que seu nome era *Setes Encruzilhadas* porque, para ele, não haveria caminhos fechados. (CARNEIRO, 2014, p 67).

O estudo de Carneiro (2014) ainda discorre que no dia seguinte, 16 de 1908, na Rua Floriano Peixoto, número 30, Bairro Neves, em São Gonçalo, RJ, tal evento mediúnico teria ocorrido com uma assembleia composta por espíritas, curiosos e doentes. A comunidade iniciada por Zélio e seu mentor espiritual passaria a ser chamada Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade

Em Culmino (2015) a umbanda nasceu no Brasil em 15 de novembro de 1908, sendo que as primeiras tendas ganharam destaque no Rio de Janeiro a partir da década de 1920. O primeiro centro espírita ou tenda de Umbanda fundada no país foi a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade (TENSP), fundada por Zélio de Moraes "Pai da Umbanda" e seu mentor espiritual, o Caboclo das Sete Encruzilhadas.

Iam a TENSP cegos, paralíticos, mas segundo Carneiro (2014) uma das especialidades de Zélio e do Caboclo das Sete Encruzilhadas era a cura de loucos. O autor ainda comenta que Zélio nunca escreveu nada sobre a Umbanda, mas tinha ao seu lado Leal de Souza, que foi o primeiro autor umbandista.

Contudo essa abordagem, sobre este fato histórico-social nos possibilita verificar que a primeira corrente que justifica a origem da religião admite origens espíritas, católica, africanas, indígena, espiritual, mágicas e místicas por reunir elementos de várias formas de religiosidade.

Porém, a segunda corrente procura explicar a fundação da Umbanda no Brasil, diz que é preciso compreender que o processo que levou à constituição da mesma não se inicia em 1908 com a abertura do primeiro espaço deste culto religioso e sim muito anos

com a chegada dos primeiros navios de tráfico negreiro no Brasil, uma vez que o próprio nome Umbanda tem relação com o nome de um antigo sacerdote na língua africana ki-mbundo.

Nesse sentido a segunda corrente a umbanda não seria criação de uma única pessoa ou grupo, mas de um movimento realmente coletivo. Essa construção coletiva popular, em vários estados do Brasil e em datas diferentes se concentrou na Região Sudeste a partir dos rituais denominados macumbas (CARNEIRO, 2014).

Tal corrente é defendida por Rivas e Jorge (2012, p. 123 *apud* Carneiro 2014) ao argumentarem que no início do século XVIII já havia:

[...] culto sincretizado de elementos africanos, portugueses e indígenas em que eram realizadas curas, adivinhações, com a presença de espíritos, danças e toques, e, portanto, isso já era representação da umbanda, apenas sem a denominação.

Na terceira corrente, a fundação da umbanda é explicada a partir do surgimento das grandes cidades no país entre 1920 e 1930, com o processo de industrialização, a chegada de novos europeus, a marginalização do proletário branco e com a pouca incorporação do negro ao mercado livre. Houve também nessa época o nascimento e a expansão da religião denominada Umbanda, que seus criadores procuravam afirmar que esta não era a mesma coisa que o candomblé.

De acordo com Carneiro (2014, p. 79):

O terceiro momento de compreensão da umbanda está mais interessado não nas raízes do macumbeiro, mas como camada da sociedade urbana, notadamente no eixo Rio-São Paulo, reinterpretou a prática da macumba, preocupado com a constituição de uma religião genuinamente brasileira.

Nas palavras de Mattos (2012, p. 171):

A umbanda começou a ser praticada no século XX, na região Sudeste do Brasil, sobretudo no Rio de Janeiro e em São Paulo. Chamada inicialmente de espiritismo de umbanda, pode-se dizer que essa religião afro-brasileira é uma mistura do candomblé baiano, que chegou ao Rio de Janeiro entre o século XIX e XX, com o espiritismo Kardecista, trazido da França no final do século XIX, e o catolicismo. Deste último a umbanda incorporou alguns valores, as devoções a Jesus, a Maria e aos santos e as orações. Além desses vários elementos, a umbanda ainda associou-se aos símbolos e espíritos dos rituais indígenas.

A expansão da umbanda pelo território nacional foi marcada pela discriminação cultural, intolerância, perseguição religiosa e invasão nos espaços de umbandas. O próprio código penal brasileiro aprovado em 1940 considerava o curandeirismo como crime.

As perseguições e invasões aos espaços sagradas aconteciam principalmente por parte da igreja católica. Segundo Culmino (2015), a igreja católica sempre foi contra a proliferação de quaisquer outras religiões, advertindo seus fieis sobre o paganismo, principalmente contra o espiritismo, ameaçando-os com a excomunhão daqueles que se considerassem hídricos, ou seja, católico-espíritas.

O autor continua (2015, p. 168):

A partir de 1945 fazem, os padres, referencias especificas a Umbanda. No censo da década de 1950, em comparação com 1940, é possível verificar um crescimento protestante e espirita acima do católico, o que desperta um crescimento protestante e espirita acima do católico, o que desperta uma reação da igreja contra essas religiões. A recém-criada Confederação Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) proclama a *ameaça do espiritismo* e constitui uma comissão antiespiritismo; afinal, “espiritismo é nesse momento uma ameaça doutrinaria mais perigosa a religião natural do povo brasileiro”. Com o tempo os ataques se acirraram contra a Umbanda, denunciada em programas de TV e publicações variadas como “uma fraude” [GRIFO DO AUTOR].

Apesar das investidas da Igreja católica, a mesma não conseguiu frear a expansão da Umbanda. Mesmo com a Ditadura Militar os umbandistas conseguiram grandes alianças e conquistas com o governo militar; mantiveram seus direitos e liberdade religiosa preservados, ajudando na institucionalização e na crescente legitimação e legalização dos tempos (IDEM 2015).

De modo que a expansão da Umbanda pelo território nacional contou com a ajuda de intelectuais e sociólogos como Jorge Amado, Gilberto Freire, Luiz de Câmara Cascudo, Arthur Ramos, Edilson Carneiro, Roger Bastide, Candido Procópio Ferreira de Camargo.

Além desses autores que fazem referência ao negro e a umbanda no Brasil, a literatura foi acrescida de literaturas psicografadas por entidades como Exus e pretos-velhos. As literaturas umbandistas ganham destaque com autores que defendem esta denominação como autêntica, novíssima, predominante e genuinamente brasileira. Entre os primeiros autores umbandistas estão: Leal de Souza, João de Freitas, Lourenço

Braga, Emanuel Zespo, J. Dias Sobrinho, Maria Toledo Palmer, Oliveira Magno entre outros.

Diante de tal abordagem, a Umbanda é uma religião viva, complexa e em formação capaz de captar influências de outras religiões. Sobre isso Culmino (2015, p.30) diz que:

Apesar de captar influenciam diversas, a Umbanda está além de simples sincretismo ou bricolagem cultural, para afirmar como Primeira religião brasileira. Dinâmica e adaptável as diferentes realidades sociais, culturais e geográficas, a Umbanda é uma alternativa espiritual e religiosa para um novo tempo.

Contudo, fica evidente que a umbanda enquanto religião brasileira encontra-se em expansão e em desenvolvimento, e representa não apenas o resultado de um sincretismo religioso, mas constitui a base da própria identidade do povo brasileiro.

2.4 A presença das religiões de matrizes africanas na Amazônia

Aprendemos que a população brasileira foi formada por origens distintas tais como: o europeu colonizador que se mesclou com o indígena nativo e como o negro que foi escravizado, que juntos contribuíram com a construção e formação sociocultural do país; estando suas marcas e presença na tessitura da identidade mestiça do povo brasileiro.

A hibridização sociocultural dessas origens é fortemente observada na diversidade religiosa registrada no Brasil, com destaque para o diálogo religioso que há entre o catolicismo, a pajelança indígena e as religiões de gêneses africanas, que juntas compõem a religiosidade afro-brasileira, de caráter ambíguo entre profano e sagrado.

Na Amazônia, discutir sobre as questões das religiões de matrizes africanas não é um percurso fácil, pois desencadeia uma discussão que assume complexidade na ausência de tratamento de informações principalmente em estudos referentes à região.

Submergir no universo da entrada e formação do afro-religiões na Amazônia é deparasse com uma realidade autônoma com características especificam dinâmica e diferenciada, muito própria da região, dotada de ancestralidade, encantarias, elementos do esoterismo, xamanismos e antigas práticas ameríndias, que entrelaçadas aos cultos africanos e com a imposição da crença portuguesa na região; criaram neste sentido, uma relação de simbiose, uma forma de convívio religioso que teve sua composição ainda

durante a Amazônia colonial portuguesa, se traduzindo no que hoje compõe uma grande parte do universo da religiosidade amazônica.

Para compreender esse campo é preciso recorrer a alguns aspectos da historiografia da região, construída e entendida a partir de seus diferentes agentes e formação social. Para tanto, a formação e expansão da religiosidade de matrizes africanas na Amazônia, só podem ser compreendidas a partir de alguns pontos que merecem ser problematizados.

Primeiro, é à entrada do negro na região; seguido das iniciativas pessoais de homens e mulheres que tiveram contato com as denominações afros, em outros lugares, principalmente na cidade de Salvador, onde acabaram fazendo o santo; bem como por importação de pais e mães de santo que vieram para a região iniciar filhos e acabaram instalando-se na Amazônia, construindo assim o que Campelo (2008, p. 259) afirma ser uma memória africanizada na região.

Num primeiro momento, as afro-religiões adentram à Amazônia por meio do negro, este por sua vez entra na região em condições distintas. Na primeira, este é fugitivo da própria escravidão buscando refúgio na mata e em tribos indígenas. Na segunda, o mesmo vem para a Amazônia para práticas de exploração, e numa terceira circunstância o negro chega por meio da Marceologia, compra e venda de escravos.

A entrada do negro na região trata-se de uma forma de resistência individuais e coletivas ao processo de escravização e maus tratos em que se encontravam submetidos. A região amazônica, por ser uma região florestal, nesse sentido, consistia em uma rota de fuga para os escravos, devido o difícil acesso, dificultando o trabalho dos capitães-do-mato. E foi no meio da mata virgem que instauraram uma forma de mocambo heterogêneo, resultado da união entre nativos e negros que juntos passaram a organizar em formas de lutas na resistência contra a escravidão e na busca pelo descatozização.

Segundo Ferreira e Silva (2016, p.48) no baixo Amazonas, por exemplo, o negro escravo usava a fuga como uma estratégia de luta. Fez dos mocambos um espaço de sociabilidade, aprendendo a conviver nas matas com a ajuda de etnias indígenas. No interior desses lugares negros e índios conseguiam passivamente recuperar sua identidade cultural e religiosa, principalmente porque a colônia reprimia as manifestações religiosas de índios e negros.

De acordo com os mesmos autores há registros de cultos ritualísticos nesses lugares, onde as afroreligiões eram praticadas, na oportuna hibridização com religiões indígenas. (idem). Assim podemos observar através desses indícios que havia uma

tendência solidária entre esses dois grupos culturalmente marcados pela escravidão, revelando assim, uma forma de sincretismo afro-indígena que começou a ser desenhado através da pajelança indígena que se misturou com as formas de religiosidade negra dentro desses espaços; contribuindo, assim, com a síntese de unificação que compõe o complexo afro-índio-brasileiro.

No que concerne à entrada do negro na Amazônia como estratégia para práticas de exploração da região, as primeiras populações africanas e afrodescentes adentram a região a partir do século XVIII e XIX conforme revela:

Na Amazônia, as primeiras populações africanas foram trazidas a partir do século XVIII e XIX. Paralelo ao incremento do comércio na região, o afluxo de contingente africano ocorreu com o objetivo de resolver os inúmeros conflitos entre colonos negros e missionários pela posse de controle da força de trabalho ameríndia (IDEM).

A inserção de escravos negros na região cresceu, sobretudo porque a colônia procurava atingir altos níveis de desenvolvimento econômico. Uma das primeiras estratégias de desenvolvimento econômico dos europeus na Amazônia foi à instauração da Companhia de Comércio Geral de Grão-Pará essencialmente estruturada durante o período pombalino para a exploração das drogas do sertão e de outros produtos agrícolas. Esse movimento marca, sobretudo, a substituição da força de trabalho indígena, pela do negro, nos trabalhos da lavoura de arroz, algodão e cultivos de cana-de-açúcar.

Procurando atingir altos níveis de desenvolvimento econômico, foi instituída a Companhia Geral do Comércio do Grão-Pará, responsável pela inserção de escravos africanos para cultivo de produtos agrícolas. É sabido que a colonização da Amazônia é peculiar se comparada a outras regiões enquanto os tempos que o Brasil estava inscrito na América portuguesa. (IDEM).

Na Amazônia a grande maioria da população negra trazida para exploração da região esteve concentrada em Belém, São Luís, nas minas de Cuiabá e na província do Grão-Pará, conforme revela os escritos de Salles (1988: 72, apud Benchimol, 2009, p. 118).

Essa grande maioria da população negra concentrou-se a princípio em Belém e São Luís, onde realizava trabalhos na lavoura de cana, tabaco e algodão, e nas minas de Cuiabá. Na província do Grão-Pará, num levantamento feito em 1849, a população escrava se concentrava em Belém com 19. 189 negros, seguido de Cameté=

4.734, Santarém=3.883, Macapá = 2.934, Bragança = 2.766 3, Rio Negro = 710.

Estes mesmos escritos ainda revelam que no Estado do Amazonas, havia também uma concentração do contingente da população negra em regiões do Baixo Amazonas.

No Amazonas, o rio negro tinha apenas 710 escravos negros, o que vem confirmar a tendência de concentração do contingente da população negra e mulata no baixo Amazonas e Belém, e uma pequena participação no rio Negro e Solimões (SALLES, 1988: 72 apud Benchimol, 2009, p. 118).

Estudos de Ituassú (1981, p. 24) relevam que a região amazonense recebeu escravos, em geral, de quatro fontes: Pará, Maranhão, Goiás e Mato Grosso, não tendo encontrado notícia de algum originário da Bahia ou Pernambuco e Minas Gerais, onde ficaram grupos raciais distintos e nativos de tratos determinados da África. Isso influenciou bastante o aspecto escravagista no Norte, desde que se considere a presença de negros descendentes aqui localizados, nem os impulsos dos que foram arrebanhados em suas terras pela razzias dos negreiros.

Na região da Amazônia paraense e na região do Baixo Amazonas, o contingente africano não foi tão numeroso, como no estado do Maranhão, embora, assim como em outras partes do país, a escravatura africana foi marcada pela luta e resistência na busca da liberdade dos maus tratos, e pelo agrupamento em quilombos e mocambos afro-indígenas.

No Amazonas, quer na capital quer no interior e neste talvez em maior proporção, a escravidão se deu pelas necessidades vitais do desenvolvimento das atividades agrícolas, pastoris ou extrativas, conforme a região. Assim, as localidades do baixo Amazonas – Itacoatiara, Parintins, e Maués -, como as do rio negro - Moura e Barcelos e as do Madeira - Borba, Manicoré e Humaitá, eram os centros de produção e mercantilização e por isso agasalharam quantidades ponderáveis de escravos (ITUASSÚ, 1981, p. 24).

No que diz respeito, principalmente aos negros escravos que se refugiaram na Amazônia paraense, os mesmos vieram fugidos do Maranhão e Pernambuco, contribuindo para a formação de alguns mocambos no interior do Pará.

Muitos desses negros escravos vieram fugidos do Maranhão e Pernambuco e se refugiaram no interior do Pará, formando os

mocambos de Gurupi, Macapá, Mocajuba, tocantim e trombetas. Alguns remanescentes desses mocambos ainda existem acima de Oriximiná, no médio e auto rio Trombetas e Mapuera. É bem provável que muitos deles tivessem participado ativamente na revolução cabana, como muitos dos seus irmãos de Belém o fizeram. No final do século XIX, um novo movimento migratório negro observou-se com a vinda de 2.211 barbadianos do caribe, em 1910, para trabalhar na construção da Estrada e Ferro Madeira-Mamoré. Após a conclusão dessa ferrovia, esses trabalhadores se deslocaram para Manaus e Belém, onde muitas de suas mulheres, as mais humildes, se tornaram lavadeiras e engomadeiras exímias, enquanto que outras e seus maridos conseguiram ascender na escala social em diversos setores e profissão (BENCHIMOL, 2009, p. 118-119).

Durante o ciclo de desenvolvimento econômico na Amazônia por meio da Companhia de Comércio Geral de Grão-Pará, havia nas regiões de Belém, Cametá, Santarém, Macapá, Bragança e Rio negro um contingente populacional de 34.207 escravos negros entre homens e mulheres, conforme revela as pesquisas de Klein Herbert, do departamento de História da Columbia Unisersity de New York, traduzido e publicado nas estatísticas históricas do Brasil- IBGE, volume 3, Série Demográfica, 1987.

Tabela 3: População dos escravos negros do Grão-Pará em 1849

COMARCAS	HOMENS	MULHERES	TOTAL	%
BELEM	9.637	9.552	19.189	56,10%
CAMETA	2.536	2.189	4.725	13,81%
SANTAREM	2.018	1.865	3.883	11,35%
MACAPA	1.516	1.418	2.933	8,58%
BRAGANCA	1.416	1.350	2.766	8,09%
RIO NEGRO	348	362	7.110	2,08%
TOTAL	17.471	16.736	34.207	100,00

Fonte: HERBERT Klein, do departamento de História da Columbia Unisersity de New York, traduzido e publicado nas estatísticas históricas do Brasil- IBGE, volume 3, Série Demográfica, 1987: 58 apud BENCHIMOL, Samuel. *Amazônia – Formação Social e Cultural*. 3ª ed. – Manaus: Editora Valer, 2009.

Durante o decorrer do século XX novos fluxos migratórios trouxeram mais negros por meio de compra e vendas de escravos para a Amazônia, e isso ocorreu devido o constante fluxo de integrantes das forças armadas, fazendeiros, latifundiários e seus familiares na região, fortemente influenciados pelo surto de desenvolvimento econômico da região.

Há registros também da participação negra em pequena escala no ciclo da borracha na Amazônia; bem como em funções servis e braçais nas capitais Belém e Manaus como indica os escritos de Benchimol (2009, p. 118-119).

A participação do negro e dos afro-brasileiros no ciclo da borracha, na Amazônia Ocidental, foi, porém, em pequena escala, dada a avalanche cearense-nordestina que se expandiu nos rios meridionais. Os contingentes negros existentes em Belém e Manaus exerciam funções quase servis, como domésticas, cozinheiras, lavadeiras, trabalhadoras braçais, estivadores, carregadores do porto e outros trabalhos sujos, pesados e perigosos, pois o preconceito e a discriminação social dificultavam a ascensão social.

Fontes históricas relatam a venda e compra de escravos na região amazônica, assim como no próprio Estado do Amazonas. A obra *Escravidão Negra no Amazonas* de Oyama Cessar Ituassú (1981) apresentam fontes documentadas de compra, vendas e trocas de escravo na região. Como isso era transacionado em documentos tabelionescos e a venda era a forma mais comum de negócio, apesar de outros modos de aquisição de propriedade tenham sido a larga escala (ITUASSÚ, 1981, p 11).

Segundo as fontes documentais resgatadas de cartórios dos Estados do Amazonas e Pará pelo autor (ITUASSÚ, 1981), é possível verificar a compra e venda de escravos em Humaitá, Manaus, Belém do Pará, Itacoatiara, Parintins, Maués, Moura, Barcelos, Borba e Manicoré. Em uma dessas fontes documentais resgatada do cartório de Humaitá no Amazonas, o texto é mencionado e transcrito na obra do autor da seguinte forma:

No anno de nascimento de Nosso Senhor Jesus Christo de hum mil oitocentos e oitenta aos dezessete dias de fevereiro do mesmo anno, neste lugar Humaythá, termo de Manicoré na casa de minha residência farão presentes José Gusmão da Silva Amaral, como vendedor e como comprador Lucio Antunes Maciel. E logo pelo vendedor José Gusmão da Silva Amaral foi dito que é senhor e possuidor do escravo de nome Victor, mulato, solteiro, vinte e dois anos de idade, natural de Goyaz e residente neste rio Madeira e dele faz vendo com todos os achaques a Lucio Antunes Maciel pelo preço e quantia de oitocentos mil reais, que recebeu do comprador e como se ache pago e satisfeito, transfere por isso na pessoa do comprador toda a posse, domínio, jus e acção que nele tinha, para que o logre, possua, goze e desfrute como seu que fica sendo desde hoje e para sempre (ITUASSÚ, 1981, p. 11-12).

De modo geral a história do negro na Amazônia revela uma hibridização cultural e racial com os povos indígenas e com os colonizadores. É evidente que isso não

aconteceu totalmente de forma harmoniosa, mas é fruto de um processo de miscigenação motivado por um contexto histórico de lutas e resistências, bem como de uma infinita variedade de cruzamento de várias etnias, que aqui se fixaram na região, como bem apresenta Benchimol (2009, p. 121).

No processo de miscigenação e cruzamento de raças, a sociedade amazônica, à semelhança do restante do Brasil, decorria a fase de superação dos preconceitos, e conseguia absorver e integrar as diferentes nuances étnicas e antropológicas. Portugueses, espanhóis, italianos, negros, judeus, sírio-libaneses, nordestinos e sulistas geravam, nesse processo de miscigenação, enorme massa da população mestiça, que passava pelo mulato, mameluco, mestiço, crioulo, cafuzo, curiboca, cabra, caboclo: uma infinita variedade de cruzamento de várias etnias, que aqui se fixaram.

Nesse sentido, podemos observar que historicamente a presença do negro na Amazônia influenciou a cultura e a religiosidade da região. As contribuições da cultura negra e de afrodescendentes são perceptíveis nas danças como o carimbó, na música do compositor Chico da Silva, na culinária como, por exemplo, consumo de vatapá, comida de origem africana, assim como no símbolo cultural de grande parte da região como é o bumba-meu-boi no Maranhão e o Boi-Bumbá na cidade de Parintins.

Este último por sua vez foi originado a partir de uma promessa religiosa de um negro descendente de escravos maranhenses, Lindolfo Monteverde, a um santo católico São João Batista, na dramaturgia do auto do boi-bumbá, apresentado durante o espetáculo da festa folclórica, como também os protagonistas pai Francisco e mãe Catirina que são personagens negros.

No quadro que compõe a religiosidade da Amazônia, a influência negra pode ser observada na região “[...] com a presença do candomblé, orixás, babalorixás, terreiros, pais e mães de santo” [...] (BENCHIMOL, 2009, p. 121).

Entretanto, é pertinente enfatizar conforme já aferimos que as religiões de matrizes africanas não se inseriram na Amazônia apenas com entrada do negro na região; mas também por iniciativas pessoais de homens e mulheres amazonidas que tiveram contato com as denominações afroreligiosas em outros lugares, principalmente na cidade de Salvador. Essa situação é encontrada nos seguintes achados:

Pesquisas recentes sobre o Estado do Pará comprovam a entrada das regiões afro-brasileiras através de dois movimentos. O primeiro ocorreu com a vinda dos maranhenses no contexto da economia gomífera, no fim do século XIX. O segundo advém das décadas de 70

e anos 80 do século XX por meio de uma viagem de volta, ou seja, a ida de paraenses até a cidade de Salvador para “Fazer a cabeça” com os pais e mães-de-santo do Estado que convencionou denominar de “Meca”, principalmente, da religiosidade (CAMPELO, 2007 apud FERREIRA e SILVA, 2016, p. 49).

A formação e expansão das afrorreligiões na Amazônia, embora não em sua totalidade, já vem sendo estudada por autores como a antropóloga Marilu Campelo (2008) que em seu estudo denominado “*Recontando uma história: a formação e expansão do Candomblé paraense*” abordam o surgimento dessa religião de matriz africana em Belém, a partir do primeiro paraense “Pai Astianax” iniciado na denominação na cidade de Salvador-BA.

De modo geral, a história de Pai Astianax diz que este foi iniciado em Salvador por volta do ano 1952, quando tinha 23 anos de idade, por Manuel Rufino de Souza, da nação “angola”, no antigo bairro do Beiru (hoje Tancredo Neves), para o Orixá Oxumarê. Na sua história contada por ele mesmo, relata que chegou a Salvador incentivado por marinheiros baianos que lhe afirmaram que *seu santo* e *seu pé-de-dança* não eram de Belém (CAMPELO, 2008, p. 61) conforme destacamos um trecho de seu relato extraído da obra estudada:

A minha história é a seguinte: eu viajei daqui março de 1952, porque as pessoas assim, “vai embora pra Salvadô que seu santo, seu Vodum, seu Orixá, não é daqui”. (...) Eu estava dançando a Mina, porque aqui no Pará é Mina, no terreiro de um amigo meu por nome Marcos. Lá no beco do Piquiá. Mas aí minha senhora, eu olhei assim tinha um bocado de soldado do 19 BC da Bahia. Eles me chamaram, né. Eu fiquei assim (faz um ar irreverente e sutil ao mesmo tempo)...mas eu fui atender. _ (os soldados): “Vamos ali no botequim pro Senhor tomar umas cervejas conosco”.]Aí que disseram: “Olhe o seu pé-de-dança não é daqui do Pará, procure imbora pra Bahia, que o Sr. Tá se perdendo”. Então. Com todo sacrifício, viajei pra Salvadô em 1952 [...].

Nas palavras de Campelo (2008, p. 261), falar da história do Candomblé paraense é falar em primeiro lugar, da história de vida de Pai Astianax e das suas ramificações que se seguiram em Belém após a década de 1970 “Ketu” e “Angola”. Negro, magro e muito alto para o padrão físico local, Pai Astianax sobressai-se na multidão. Solteiro e paraense da capital, ele foi o primeiro a iniciar-se no Candomblé. Sem profissão definida, Pai Astianax sempre *viveu do santo* e, ainda hoje, com seus 80 anos vive de uma mirrada aposentadoria do INSS e do que ganha com o jogo de búzios.

A história de Pai Astianax corrobora o ponto que aqui levantamos, ou seja, as denominações de matrizes africanas também se formaram e expandiram-se na região amazônica por iniciativas pessoais de homens e mulheres amazonidas que tiveram contato com as denominações afrorreligiosas como o Candomblé em outras regiões.

De maneira geral, fica evidente que a história da Amazônia foi alinhavada por práticas de exploração não somente indígena, mas negra também, assim, as afrorreligiões na Amazônia também podem ser consideradas afro-indígenas, pois estas envolvem atividades mágicas curativas reunindo saberes e crenças de índios e negros. A história do negro na Amazônia e as formas de religiosidade negra se misturaram com a pajelança indígena se tornando assim uma síntese de unificação, formando um complexo afro-índio-brasileiro.

Religiões afro-brasileiras como a Umbanda, por exemplo, representa bem essa síntese de unificação, fruto da história da formação e expansão da Amazônia portuguesa, haja vista que dentro dos cultos afro-religiosos houve a incorporação da inspiração indígena e a amazônica na linha de caboclos da Umbanda.

Todavia, discutir sobre a formação e expansão das religiões de matrizes africanas na Amazônia, é levar em consideração que a própria religiosidade amazônica nasce de uma confluência índio-negro-branco; trata-se de uma questão de caráter polêmica que atualmente envolve disputa por espaço e poder religioso, eixos de uma disputa político-religiosa que ainda colocam as afrorreligiões na Amazônia no palco do anonimato, o que não representa a verdadeira extensão e história das mesmas na região.

2.5 Religiosidade Amazônica: um complexo afro-índio-brasileiro

A Amazônia brasileira é uma região marcada pela diversidade social e cultural, embora tenha sido historicamente pensada essencialmente através de um olhar naturalista que reduz o seu território apenas para a sua rica biodiversidade, desprezando assim a sua diversidade étnica e expressões culturais.

Sendo ela uma região muito rica em recursos naturais e em biodiversidade, há também outros importantes recursos, como o seu potencial étnico-humano, formador da região, diversificado socialmente e capaz de revelar muito sobre a formação cultural e religiosa do brasileiro. Embora, entender a realidade mágico-religiosa amazônica em sua totalidade, implica reconhecer que o espaço amazônico, ainda se encontra em

construção através dos seus atores sociais multiferenciados pelo processo que Benchimol (2009) chama de miscigenação biológica e cultural.

Assim, entendemos que a religiosidade trata-se de uma tendência, uma cosmovisão de como o homem acredita que o universo foi organizado, tendo uma referência em considerar certas coisas como sagradas, haja vista que o mesmo ancora sua fé em questões que dialogam com seus princípios existenciais, fazendo do sagrado algo incontável, que merece ser cultuado e, portanto, celebrado.

Na Amazônia brasileira a religiosidade pode ser observada ao longo de sua formação histórica e social, desde o período colonial até os dias atuais. As primeiras experiências e formas de religiosidade na região são reveladas por meio da expressão de fé nativa, transmitida através da oralidade e memória indígena, alicerçada na crença em “Tupã” e entidades da natureza. Dessa forma, “para combater a magia indígena era preciso que a Igreja criasse uma magia concorrente, para que os convertidos tivessem um substituto. Por isso o padre vai ser o substituto do pajé, aquele que daria respostas às doenças através de um novo discurso” (SCHWEICKARDT 2000, p. 108). Por muito tempo o homem amazônico viveu de suas crenças, sem ter a interferência de outros, mas tudo mudou quando os jesuítas chegaram à região, onde desacreditavam da fé nativa e de suas entidades sobrenaturais.

Atualmente, não podemos falar sobre religiosidade na Amazônia sem levar em consideração o mosaico religioso que existe na região. Portanto, para se descrever a religiosidade amazônica, faz-se necessário levarmos em consideração as diferentes formas de crença ou espiritualidade do homem amazônico, haja vista que no complexo espaço amazônico há de se considerar que a religiosidade é constituída por uma diversidade de religiões que são essencialmente constituídas por diferenciações nos tipos de cristianismos, por cosmologias afroindígenas e cosmovisão mestiças e caboclas.

O homem da Amazônia é, na sua grande totalidade, católico. Sua vida religiosa não é intensa. Desliza um tanto fria, serena, sem grandes tons de exaltação. Nas comunidades Amazônicas, em geral, a religião é instrumento de vida social, de meio de diversão, de alívio ao trabalho, de justificativa. Os santos da devoção, em sincretização com a pajelança, com os batuques, com as superstições, formam o sistema de religião. A religião na Amazônia se desenvolve ao modo da largueza do meio geográfico. (ARAÚJO 2003 p. 463)

Como acima mencionado, as populações amazônicas têm no catolicismo, a sua principal opção religiosa. Apesar de ser em sua maioria essencialmente católica, o homem da Amazônia acredita em crendices, lendas e superstições que fazem parte da identidade cultural e religiosa da região, revelando assim um cosmovisão repleta de simbologias e significados que permeiam também o imaginário dessas pessoas. A religiosidade católica é manifestada por meio da fé e devoção a um arsenal de santos e santas católicos que são celebrados em várias cidades e comunidades da região.

Na Amazônia uma característica do Catolicismo na região são as festas aos santos padroeiros que geralmente acontecem uma vez por ano. Essas festas realizadas acontecem para demonstrar à crença, fé, e devoção, por motivos de agradecimento as bênçãos alcançadas e para fazer pedidos de cura e interseção aos santos de devoção. Ainda funcionam como momentos de confraternização geralmente por meio de quermesses em cidades do interior. Assim, as orações, promessas e atos festivos são uma forma que o homem amazônico encontrou para estabelecer relações de culto e veneração com seus padroeiros.

O caboclo, além de muito supersticioso, não deixa de ser um homem religioso, ao seu modo. Sem exageros de certas populações brasileiras, o caboclo, mesmo que superficialmente, age sob influência da religião que adota. Os seus santos, os seus princípios religiosos são forças vagas dirigentes de sua personalidade (ARAÚJO 2003 p. 465). No caso específico das promessas, estas são pagas de acordo com a fé e situação financeira do devoto, onde se materializam em forma de orações, novenas, doações, caminhadas e participações nas procissões, realização de festas, matanças de bois entre outras formas.

Além das festas em homenagens e promessas aos santos padroeiros, outras características do catolicismo na região são as novenas, procissões, romarias e missas realizadas em referência aos santos católicos. Isso porque na Amazônia, como também em várias partes do país, acredita-se que os santos têm a função de proteger os indivíduos, cidades e comunidades. Em consonância com esse pensamento Galvão (1976, p.04), diz que: “Os santos, ao contrário, recebem culto e deles o caboclo se aproxima através de orações, de promessas e de atos festivos. Acredita-se que protejam a comunidade e o indivíduo”.

Na Amazônia, principalmente no estado do Amazonas o catolicismo também tem influenciado os nomes de comunidades populacionais da zona rural de várzea e de terra firme, onde seus nomes estão associados ao nome de um santo ou uma santa

padroeiro do local (PANTOJA, 2005). Nessas comunidades amazônicas, apesar da presença física da igreja católica e da ausência da figura de um padre na comunidade, as missas e outras atividades religiosas são geralmente realizadas por Jácosos e outras pessoas devotas, que permitem a manifestação da prática católica nesses espaços.

No entanto, na Amazônia a ideologia católica europeia está em perfeita simetria com outras cosmovisões do caboclo amazônico, isso porque o homem da Amazônia faz das crendices populares outros hábitos religiosos do seu cotidiano e da sua própria religiosidade. Os momentos religiosos contam com “as ladainhas, os terços, os novenários, a festa do santo padroeiro são feitas diante do altar iluminado a velas, enfeitado de fitas e flores artificiais, estropiando o rito católico desses atos” (ARAÚJO 2003 p. 465).

Nesse sentido, podemos aferir que o homem amazônico mesmo sendo católico e crente em Deus, em Jesus Cristo, no Espírito Santo, em Maria e em demais divindades, compartilha de crenças ancoradas em ancestralidades genuinamente indígenas e caboclas. É pertinente esclarecer que os cultos aos santos católicos não são características religiosas da Amazônia, porém na região uma característica forte é a influência oriunda da crença nativa, revelada e sobreposta em práticas religiosas de cura, pajelança e xamanismo.

O homem da Amazônia tem nos seus hábitos religiosos um modo muito específico de ver, viver, explicar e se relacionar com o sobrenatural fortemente evidenciado no contexto regional, por meio das lendas como elementos socioculturais residentes na subjetividade amazônica. Entre as principais lendas que o homem amazônico acredita estão os botos, curupiras, matinta-perera, mãe-d'águas, cobra-grandes, mapinguaris, jumás, anhangás, juruparis entre outros seres encantados personagens das narrativas místicas da cultura amazônica.

Loureiro (2008, p. 357) discorre sobre os encantados da Amazônia afirmando que:

Na Amazônia das encantarias que são como ilhas da bem-aventuranças, habitam Botos, Boiúnas, Amazonas, Caaporas, Mães-d'água e tantos outros encantados, ao alado de nações indígenas, caboclos, narrativas orais, paisagens, frutas coloridas que exalam epifítico perfume e de inesperado sabor, peixes, paraísos alvoreceres incendiados e pores-do-sol inventando cores e sombras.

Cada uma desses seres encantados são temidos pela maioria das pessoas que habitam a região, há muitos relatos orais de pescadores, mateiros entre outros que afirmam e os classificam como verdadeiros.

Além desses seres encantados na região, acredita-se em “olhadas de bicho”, “bichos e seres visagentos”, “mães de bicho”, “mãe-do-corpo”, “mal-olhados” que tem poder para fazer um ser humano adoecer com moléstias do qual a medicina humana não pode identificar e muito menos curar. Para isso, as populações locais acreditam e recorrem as “rezas”, “benzições”, “defumações” e “pajelanças” consideradas capazes de livrar o doente dessas enfermidades. “O caboclo é imensamente crédulo e os recursos mágicos dominam muito ainda sua vida. O tratamento de suas moléstias é sempre feito dentro desses recursos mágicos. Os remédios caseiros, as plantas, os benzimentos, as defumações com o cigarro de tauari ou com o cachimbo e outras panaceias, dominam sua vida inteiramente” (ARAÚJO 2003 p. 494).

É nesse contexto que a fé católica se hibridiza com as crenças do sobrenatural e encantados; bem com às práticas mágicas curativas de origem ameríndia e cabocla. Dentro dessas práticas curativas, segundo Araújo (2003 p. 495), têm-se a ajuda de “remédios como de certas madeiras, cascas, raízes, folhas, flores, tubérculos, ervas, cipós, capins, óleos, banhas, gorduras, sebos formam o grande estoque da medicina de folk de nossa gente”.

De modo geral, na realidade indenitária religiosa da Amazônia, que é recheada de signos e significados, o sagrado dialoga com as crenças impregnadas em narrativas míticas que compõe o cenário mágico do imaginário, construído na poética oral que estrutura homem e natureza. O mundo dos encantados é muito mais acentuado na Amazônia, pois conforme comenta Loureiro (2008, p. 357):

A Amazônia é uma encantaria do mundo. Um lugar ideal onde habitam seres encantados convertidos em mitos, lendas, paisagens ideais. Iluminação do imaginário universal onde brilham as iluminuras de deuses crenças, brilham as iluminuras de deuses e crenças, poetizando a paisagem de rios e florestas.

Perceber todo esse simbolismo na região é reconhecer que há um processo de secularização do sagrado que só é possível através do olhar antológico do próprio homem da Amazônia, onde natureza, sagrado e imaginário se mistura formando uma simbiose. E é esse olhar que se:

[...] revela a transfiguração do que contempla, no modo como dimensiona o contemplado a medida do contemplador. Mas é, ao mesmo tempo, a perspectiva de uma olhar distanciador, que estranha a realidade, vendo nela além do que ela é, tornando-se o olhar um olho semente de criação, capaz de desencantar realidades na realidade, de

perceber os seres que há em cada ser, de revelar a epifania submersa nas coisas do cotidiano (LOUREIRO, 2008, p. 358-359).

Assim, ficam evidentes que o simbolismo que reside na Amazônia, bem como a relação que o homem amazônico tem com o sagrado são respostas às mudanças sociais produzidos pelo próprio homem que cria novos modos de se relacionar com o profano e o sagrado, ao mesmo tempo são novas maneiras de resistir e manter a identidade religiosa da região, recheada de novas práticas, valores e significados.

Compreender o sistema religioso do homem amazônico é reconhecer que este se estabelece de uma forma muito singular na região, por isso as populações da Amazônia se diferenciam tanto das outras religiões, ao mesmo tempo em que trazem na sua essência práticas e costumes religiosos herdados do processo de sua colonização e formação, manifestado em uma forma bastante simbólica de se interpretar e viver a realidade social.

Dentro desse contexto é importante frisar que as populações amazônicas também vêm sofrendo interferências religiosas, isso devido o aparecimento e o crescimento de outras denominações religiosas, a exemplo estão o crescimento e surgimentos das igrejas pentecostais na região que têm contribuído nos últimos anos para o processo de mudança na vida religiosa dos brasileiros, incluindo das populações amazônicas.

De acordo com Pierucci e Prandi (1996, p. 09) “no Brasil da segunda metade do século XX a vida religiosa mudou e tem mudado em um grau, uma extensão, uma velocidade nunca dantes visto em nossa história”. No estudo desses autores, já era possível perceber essa mudança, os dados estatísticos ainda apontavam que 89,2% da população brasileira se declaravam católica e 6,6% como evangélica. Esses são os mais recentes estudos como já indicam um novo quadro da diversificação da vida religiosas dos brasileiros.

Para Jacob (2004, p. 9), esse crescimento no ritmo da diversificação religiosa no Brasil se acentuou, sobretudo com a perda de influência da Igreja Católica em vários cantos do país. Esse fenômeno de diversificação religiosa no Brasil e na Amazônia é explicitado por Pierucci e Prandi (1996 p. 10) ao aludirem que este resulta de um processo onde, [...] não apenas porque há pessoas que desertam dos seus deuses tradicionais laicizando suas vidas e seus valores, mas também por que há outras que em número crescente aderem a ‘novos’ deuses, ou então redescobrem seus velhos deuses em novas maneiras.

É importante destacar que o crescimento das igrejas evangélicas no país e no contexto local se deu pela entrada de populações norte-americanas e europeias que trouxeram consigo seus hábitos religiosos diferente dos brasileiros do século XIX, ancorados na difusão do Protestantismo.

Na segunda metade do século XIX o Brasil vivenciou um pensamento modernizador de progresso e expansão, proporcionando a entrada de imigrantes da América do Norte e Europa que traziam consigo seus hábitos e suas concepções religiosas distintas das que predominavam no Império brasileiro (NEVES, 2016, p. 1).

No que concerne a entrada do movimento Protestante na Amazônia, segundo o historiador Martim Dreher (1992), considera que a primeira presença protestante região foi do metodista Daniel Parish Kidder com sua esposa, Cinthia Harriet Russel, entre 1839 e 1840, no qual é possível ver o relato dessa curta permanência em obra publicada pelo Senado Federal (KIDDER, 2001 apud NEVES, 2016, p. 7).

Atualmente podemos ver a expansão em massa das igrejas evangélicas e do protestantismo na Amazônia não somente nas cidades, mas também em comunidades rurais. Entre essas igrejas estão a Igreja Universal do Reino de Deus, Quadrangular, Igrejas Batistas, Igreja Adventistas, Deus é Amor, Assembleias de Deus entre outras.

Dentro desse contexto, é importante destacar que a Amazônia, bem como seus agentes sociais não são apenas católicos, pentecostais ou crentes em encantarias, estes também são espíritas, umbandistas, candomblecistas entre outras denominações de oriente espirituais e afroreligiosas.

Sobre as religiões de matrizes africanas na Amazônia, a presença desta pode ser observada na própria formação social e religiosa da região, desde seu processo de colonização que se apresenta associada à religiosidade ameríndia. Atualmente, não tem como negar que existe a presença de cultos afro na Amazônia brasileira, pois estão presentes em vários estados dessa região milhares de terreiros afro-religiosos de Umbanda, Candomblé, Tambor de Mina entre outras, fazendo com que esses espaços religiosos, antes mal interpretados, negados e ignorados se consolidem como territórios em disputa por reconhecimento, respeito e liberdade de expressão religiosa.

Assim, o homem amazônico também traz em sua identidade religiosa as afroreligiões, resultado de um processo de colonização do país, bem como da própria região. Araújo 2003 menciona que “os negros da Amazônia entraram pelo Pará ou vieram através do Maranhão, pelo Pará, para a Amazônia”. Chamamos a atenção para

uma característica da religiosidade onde pessoas católicas frequentam terreiros de religiões de matrizes africanas, comemoram festas em homenagens de santos e orixás em ambas as denominações.

Muitos católicos recorrem às religiões de matrizes africanas para seções de descarrego, afastar mal olhados, livrar-se de encostos. Mas não para por aí, as pessoas também procuram “mães e pais de santos”, “terreiros” e “mesas” para trabalhos relacionados a vários seguimentos da vida, como amorosa, financeira, espiritual, saúde, profissão e demais. Nas cerimônias, usam-se, em alguns terreiros, objetos como: penas de araras, um lenço encarnado que todos os pais de santo são obrigados a usar, chamado de espada. Qualquer trabalho é feito descalço. (idem p. 87)

Apesar da existência dessas outras denominações na região amazônica percebemos que as mesmas muitas vezes ainda aparecem invisibilizadas, destacadas em pesquisas apenas como “outras”, quando na verdade estas são religiões organizadas legalmente que já extrapolarão os limites dos quintais das residências de mães e pais de santos. A esse respeito, Araújo afere que os caboclos da umbanda, os terreiros de influência africana ou a macumba, já são bem comuns entre os amazonenses. (p. 500)

Para tanto, percebemos variações de crenças e práticas religiosas na Amazônia católica, mitológica, cabocla, afro-indígena e, portanto, brasileira. Assim, para caracterizar o homem amazônico não pode existir um substrato comum que nos permita afirmar com certeza de forma generalizada a qual religião este pertence.

Por outro lado, a religiosidade na Amazônia apresenta uma grande variedade de lendas, crenças, saberes e práticas, o que torna a região muito rica, maior no que concerne à diversidade cultural e religiosa de sua população. No palco da religiosidade amazônica, o mundo da encantaria e dos encantados, a pajelança indígena e cabocla e o catolicismo se misturam com as expressões de resistência das religiosidades de matrizes afro brasileira, que assim como em todo o país, vem resistindo historicamente aos preconceitos e perseguição durante anos.

Dessa forma, fica explícito que assim como no Brasil, duas origens nos ajudam a entender o cenário complexo dos processos religiosos na Amazônia, são eles: a presença das religiões de matrizes africanas e a crença do indígena, que juntamente com a imposição do catolicismo, religião dos colonizadores forma a identidade religiosa do homem amazônico.

Essa hibridização ou miscigenação religiosa se manifesta principalmente em terreiros de denominações como a Umbanda e o Candomblé na região, que trazem

consigo elementos da fé do índio, negro e do europeu, que se materializam em espaços de culto africanos heterogêneos, que dialogam com aspectos da pajelança indígena e cabocla, crenças de benzedores e saberes de curandeiros.

CAPÍTULO III - A INFLUÊNCIA RELIGIOSA DA PAJELANÇA INDÍGENA, E DO CATOLICISMO NA UMBANDA NO MUNICÍPIO DE PARINTINS /AM.

Sou guerreiro tropicante
Sou valente, si da dor
Sou da guerra, sou da terra
Eu sou do amor
Sou, sou, sou, eu sou caboclo
Eu vim do negro, vim do branco
Vim do índio
Sou de quem ama
Eu vim do negro, vim do branco
Vim do índio
E se apaixona, ah, ah
Sou daqui dessas paragens
Parintins por te querer
Sou paixão, sou corajoso...
 (Ronaldo Barbosa- trecho da toada
Bicho Homem, Boi Caprichoso 1998).

Início este capítulo com um trecho da toada “*Bicho Homem*” de Ronaldo Barbosa presente no CD do Boi Bumbá Caprichoso do ano de 1998, sendo utilizada como epígrafe, onde trataremos a história da cidade de Parintins, mas não somente a história, e sim um registro histórico e etnográfico, buscando dessa forma compreender as mais variadas formas de sua formação cultural, social e religiosa, cuja presença do negro, do branco e do índio se fazem presentes dentro desse processo formativo.

No caminhar do texto, portanto, procurarei relatar sobre a influência religiosa da pajelança indígena, e do catolicismo na Umbanda no município de Parintins, a partir de um dos territórios onde esta se desenvolve, o “terreiro”. O propósito aqui é expor que a umbanda envolve compreender também que os terreiros são espaços complexos e dinâmicos, que contam histórias, memórias e vivências pessoais, bem como ajudar a entender como a mesma se expandiu no município.

O interesse em realizar uma investigação sobre terreiro se traduz na importância desses espaços para a sociedade umbandista na cidade de Parintins. Assim, trazer para o trabalho o hibridismo que ocorre dentro desse espaço, onde a diferença não existe, as religiões podem se encontrar e compartilharem de um mesmo interesse em comum. Diante disso, Guerreiro (2012, p 19) expõe que se a religião é uma construção social, então deve acompanhar as características de cada sociedade em que aparece.

Este se trata de um diálogo tecido com autores como Cerqua (2009), Trindade (2013), Sodré (2002), Elias (1994) entre outros que nos ajudam a compreender a

formação religiosa na cidade. Tais autores ajudam na discussão apresentada por este variado universo religioso que se constrói na vida de sua população.

3.1 Os Orixás na aldeia amazônica: Nas toadas de boi-bumbá, o reconhecimento da religião no festival.

Observamos que durante o período do festival folclórico de Parintins, muitas são as influências que contribuem para o desenvolvimento deste grandioso evento que acontece no último final de semana do mês de junho. A religião é um desses fatores que movimentam as semanas que antecedem a festa; vimos através da ladainha o envolvimento dos bois com o catolicismo, representado através do pagamento de promessa.

Ao longo dos últimos anos outro fator vem chamando a atenção para esta festa, onde as duas agremiações folclóricas estão trazendo para suas toadas a presença do negro e sua religiosidade. Segundo Farias 2005 (*apud* Cardoso 2013, p. 23) as toadas são “composições musicais feitas para a apresentação dos Bois-Bumbás. Elas versam sobre o tema ou a homenagem escolhida pela agremiação folclórica para o Festival”.

Observamos na citação acima um relato a cerca da toada de boi, estas por sua vez retratam características da região, temas atuais e outros. E foi partindo destas novas inspirações que buscamos trazer toadas de boi que retratam esse momento de resgate étnico e cultural acerca do negro na Amazônia. Abaixo segue a primeira toada.

Boi de Negro²

Afro-brasileiro vindo de além-mar
Desembarcou nas senzalas do Brasil colonial
Cultura africana transfigurada em mitos
Das lendas e histórias se fez o bumba-meu-boi

Ginga, boi
De Zulu a Zumbi
Gira, boi
Afro-parintin
Resistência de um povo Brasil

Maracá, pandeirão, tamborinho

² Composição: Erick Nakanome / Frank Azevedo / Moisés Colares / Raurison Nascimento / Ricardo Linhares. Ano 2018. Fonte: CD Caprichoso.

Meu tambor é de fogo, é de onça
Que dança o miolo debaixo do mito popular

Yorubá, Ijexá
É zambumba, boi-bumbá
Bumba-meu-boi, sangue África
Na minha dança e na festa
Yorubá, Ijexá
É zambumba, boi-bumbá
Bumba-meu-boi, sangue África
Na minha dança e na minha festa

É o saber ancestral nascido de ventre África
Parido, plantado, roubado e negado
É o canto, é brado, manifesto
Que tremula o tambor
E pulsa, regando esse chão
É a festa de Cabanos
De terreiro, rua e quintal
É arte, luta, resistência e revolução

Boi de santo, boi de negro
Boi de Cid, brasileiro
O batuque, o gingado
Cantoria, Pai Francisco
Gazumbá, Catirina

A toada Boi de Negro de 2018 é uma composição de Erick Nakanome, Frank Azevedo, Moisés Colares, Raurison Nascimento e Ricardo Linhares. Ela apresenta como conteúdo temático a valorização do negro e a presença da cultura no processo de construção da sociedade, exercendo influência no boi de Parintins.

Em trechos desta toada como “Desembarcou nas senzalas do Brasil colonial/ Cultura africana transfigurada em mitos/ Das lendas e histórias se fez o bumba-meu-boi” (NAKANOME et al, 2018), os compositores fazem esse resgate histórico da participação do negro na história. Passando pelo bumba-meu-boi, a construção do boi-bumbá de Parintins que tem suas raízes neste primeiro personagem.

No trecho “Boi de santo, boi de negro/O batuque, o gingado” (NAKANOME et al, 2018), percebemos a presença e valorização nas toadas de boi ao santo católico e ao negro, onde o gingado e o batuque se fazem presentes nas apresentações na arena do Bumbódromo, de acordo com Rodrigues 2006 (apud Cardoso 2013, p. 23)“as toadas são a linha mestra daquilo que o boi vai levar para arena. São elas que vão determinar como o boi vai evoluir na arena e dar grandiosidade para os artistas executarem plasticamente

suas ideias”. Nesta toada Boi de Negro, observou-se uma busca históricas das raízes que influenciaram na construção do boi e assim do festival, que hoje se tornou uma das maiores festas populares. A exaltação quanto ao negro e sua cultura no festival folclórico de 2018, ainda podem ser observadas na seguinte toada.

Consciência Negra³

A consciência negra
A bela arte negra
A ciência negra
A ascensão dos negros

É história, é memória praticada
No Mocambo ou refúgio, o sofrimento a superar
Escravos livres, libertos, esquecimento
Ocultamento, o silêncio no Amazonas a esvaziar
Toda visão do desencanto n'alma negra
Foi a rebeldia à autonomia de um lar
A resistência é uma luta permanente
Por espaço mais decente no direito a se igualar

A consciência negra
A bela arte negra
A ciência negra
A ascensão dos negros

A liberdade é um valor da identidade
A qualidade dessa raça, a negritude de viver
Expresso canto e suas danças no batuque
Da marimba, da viola e do xequerê
Derruba mastro colorido na festança
Reza a São Benedito a interceder nesse viver
Dança o lundu, o carimbó ralentado
Pitiú do Ver-o-Peso faz Dona Onete se inspirar

A consciência negra
A bela arte negra
A ciência negra
A ascensão dos negros

Ainda assim o preconceito reproduz tanto defeito
Até aonde a tolerância não há
Afirmação da identidade é o caminho que exalta os negros do meu boi-bumbá

O hip-hop, a capoeira, o berimbau na cachoeira
São andanças desse povo no alegrar
O meu destino é o bem de um menino

³ Composição Paulino Du Sagrado. Ano 2018. Fonte: CD Garantido.

Sou filho de Catirina o qual nunca se ouviu falar
 A expressão maior não se contém naquela carta de alforria e o respeito limitar
 O negro é conceito escrito e irrestrito
 Na pele, nos olhos e na alma brasileira

A consciência negra
 A resistência negra!

Já na toada Consciência Negra do mesmo ano é do compositor Paulino Du Sagrado, que há muitos anos faz parte do quadro principal de compositores do Boi-bumbá Garantido. A referida toada por sua vez vem retratando características de resistência e luta do negro por espaços na sociedade, a afirmação de sua identidade em um Brasil ainda preconceituoso.

No trecho “A consciência negra/A bela arte negra/A ciência negra/A ascensão dos negros” (DU SAGRADO 2018), nestas palavras percebe-se a importância do negro e a sua presença na arte, na ciência, que, por sua vez, está em busca de sua ascensão, ainda bloqueada pelo preconceito, mas que com luta e resistência estão firmando seus espaços.

Ainda nesta toada temos o trecho que menciona “O hip-hop, a capoeira, o berimbau na cachoeira” (DU SAGRADO 2018), traços da cultura negra, que são praticados em muitos lugares, e através destes buscam formas de expressão, luta e resistência. São atividades que negros e brancos praticam, brincam, se alegram, e as pessoas de outros países vêm ver e assim transmitir para outros o quanto o negro é presente na construção histórica do Brasil, da Amazônia, e também na cidade de Parintins.

Reconhecer o negro e sua cultura nos ajuda na luta destes por espaços na sociedade, perceber que o resgate deles nas toadas de boi é uma forma de reconhecimento. Exalta-se a presença em todos os lugares, nas mais variadas manifestações culturais do país, e o boi de Parintins vem neste ano retratando fortemente a presença do negro na Amazônia e na cidade.

Aspectos religiosos também são trazidos nas toadas, apresentando o Candomblé, a Umbanda para dentro do festival, onde a representatividade de Orixás e entidades desta religião pôde ser vistas nas apresentações durante o festival de 2018. A seguir temos uma toada do boi Garantido que expressa essas características da religiosidade afro-brasileira e do hibridismo com os santos católicos.

As Cores da Fé⁴

Terço, batuque, reza e festa
Sagrado e profano unidos em celebração
Sincretismo é resistência
Xangô também é São João

Kaô!
KaôKabecile Xangô
Justiceiro, rei nagô
Chama a rainha dos raios pra dançar
Eparrei Iansã
Que é santo e orixá

Na fé tem miscigenação
Colorindo a minha canção
Meu boi é o mito da resistência
Da vanguarda e da tradição

Rito de preto, dança e procissão
Povo de santo, devotos e pajés
Tem reza, oferenda e cura
Vodum encantado em orixá
Rogai por nós em liberdade
Jesus, Tupã ou Oxalá

Viva a diversidade
Bandeira do boi da promessa
Grandeza é ser diferente
Se unindo pra vencer

A resistência é fogo
É fogo no meu coração
É a chama da fé encarnada
Na festa do boi do povão

Na toada *As Cores da Fé* do referido ano, vê-se uma composição de Enéas Dias, João Kennedy e Marcos Moura. Temos no primeiro trecho “Terço, batuque, reza e festa /Sagrado e profano unidos em celebração/Sincretismo é resistência /Xangô também é São João” (DIAS et.al 2018), onde os compositores mencionam o sincretismo religioso, que por muito tempo fez e faz parte da resistência negra. Um exemplo descrito é Xangô que por sua vez é São João, o qual demonstra como o negro praticava sua religião.

⁴ Composição Eneas Dias / João Kennedy / Marcos Moura. Ano 2018. Fonte: CD Garantido

Ao atentarmos para a toada observamos outro trecho que retrata estes aspectos culturais de sincretismo da religião “Rito de preto, dança e procissão/Povo de santo, devotos e pajés/Tem reza, oferenda e cura/Vodum encantado em orixá/Rogai por nós em liberdade/Jesus, Tupã ou Oxalá” (DIAS et.al 2018). A toada continua em suas estrofes, trazendo as formas de expressão que o negro utilizou para manter sua religião, mesmo que algumas vezes tivesse que disfarçar seu Orixá de santo, praticar escondido sua cultura. Daí a importância dos compositores no festival folclórico, porque são eles através das apresentações que contam a história, muitas vezes invisibilizadas, os bois de Parintins estão já a alguns anos cantando o negro, não mais como coadjuvante, mas como sujeito que faz parte do processo histórico.

Quando falamos da presença dos Orixás no Festival Folclórico de Parintins, estamos retratando o que vem sendo observadas nas toadas dos dois bois, nas apresentações de arena, com a presença de alegorias, fantasias, danças. Um conjunto que vem resgatando a cultura negra como parte na construção desta festa, ao fazer isso está reconhecendo que o negro se faz presente na cidade, assim como a religiosidade que também é reconhecida nestas apresentações. “As letras das toadas transmitem um conhecimento popular, um saber cultural do povo que criou este tipo de texto. Assim, entender suas letras é uma tarefa que ajuda a compreender a identidade do povo amazonida”. (AZEVEDO E SIMAS 2015, p. 51).

Os Santos e os Orixás podem ser vistos juntos nesta festa, dividindo o mesmo espaço, tendo a mesma importância na apresentação, o sagrado e o profano juntos. O festival traz dois bois de pano, cada um com sua história, mas que descendem do bumba-meu-meu. Garantido é o boi que tem na tradição o pagamento de promessa a São João Batista, e Caprichoso realiza missas no galpão de alegorias no início e ao término dos trabalhos, os dois bois compartilham o sentimento religioso vivenciado na cidade. Nos últimos anos estão resgatando a presença do negro e sua cultura para dentro das apresentações, o reconhecimento da religião ajuda a evitar o preconceito que existe.

3.2A história da Umbanda no território Parintinense: contextualização da religião na cidade

A Umbanda em Parintins teve início com Daniel Adelino de Souza Brito⁵, mais conhecido como “Pai Daniel”. Este homem chega à cidade de Parintins em 1983, vindo da cidade de Manaus onde já realizava seu trabalho como Pai de santo. Na cidade, ele estabeleceu moradia e construiu o centro onde realizava seus atendimentos espirituais, denominado de “Centro Espírita de Umbanda São Cosme e Damião”.

Neste centro, Pai Daniel recebia pessoas de todos os lugares, realizava ações filantrópicas, além de alguns dias da semana bater tambor juntamente com seus filhos de santo. De modo que na cidade ele era bastante conhecido por seu trabalho, vale ressaltar que naquele tempo a Umbanda não era bem vista pela sociedade, não que tenha mudado muito, mas hoje há uma tolerância com a prática. De acordo com Ferreira e Silva (2015, p. 11) em 1985, já havia o significativo número de 19 filhos de santo em corrente espiritual, sob a égide de “pai Daniel”.

A partir de suas ações como pai de santo e trabalhando no desenvolvimento de novos filhos de santo, Pai Daniel ajudou a formar novos pais de santos que hoje trabalham na cidade. Segundo Ferreira e Silva 2015 em seu artigo intitulado “Umbanda e Candomblé: Religiosidades de matrizes africanas em Parintins, cidade do médio Amazonas, originada da expansão lusófona”, faz referência à formação de centros/terreiros na cidade, sendo Benedita Pinto dos Santos uma dessas primeiras mães de santo a construir seu espaço (Ferreira e Silva 2015, p. 10), como segue relato a seguir:

Eu na verdade, eu era filha de santo do pai Daniel, e comecei a trabalhar com ele muito jovem né? Então em 85 quando agente começou fazer uma formação de corrente, de 19 filhos de santos, nós preparamos a casa toda e por questão de problemas dentro da casa, eu me afastei do terreiro, né? Então esse foi problema, foi uma questão pessoal de lá mesmo da casa, com o pai, com filhos. Aí eu me afastei, então pra mim fundar o meu terreiro, eu tive que pedir autorização dele, com meu afastamento, pra mim montar a minha casa sozinha, entendeu? Aí eu começo a trabalhar desde 88, 87(...) passei dois com ele, três anos eu passei com ele, em 88 comecei a trabalhar sozinha, e até hoje trabalho sozinha, aí hoje depois com preparo e com muito sacrifício, que não existe felicidade sem sacrifício, né? Aí fundei o meu terreiro, eu mesmo, por convidados dele (do pai Daniel), dos meus amigos, dos meus clientes, meus irmãos de santo, que a maioria quando eu saí do terreiro, saíram junto comigo justamente por questão pessoal mesmo dentro da casa, por falta de respeito como médium e eu me afastei por isso, né? Mas não deixe de ser filha dele. Então eu

⁵Primeiro Babalorixá da cidade, representante da “Federação Umbandista e Rito Afro Brasileiros no Estado do Amazonas”. (Falecido em 09/08/2014).

fundei a casa, não houve assim um pai de santo que fundou a minha casa, a minha casa foi fundada por mim mesmo e pelos meus guias. E meu guia de fundação, chama-se pena verde, ele é o dono da casa, é ele quem comanda até hoje, é ele quem comanda tudo, tudo se passa pela mão dele. Então foram assim muitos anos, eu tenho 27 anos de, 28 anos vou fazer, vou fazer 30 anos na verdade na umbanda, dentro da umbanda, trabalhando puxado mesmo, 27 anos com firmação, coroada, né? Tudo isso, eu já vou completar uns 30 anos.

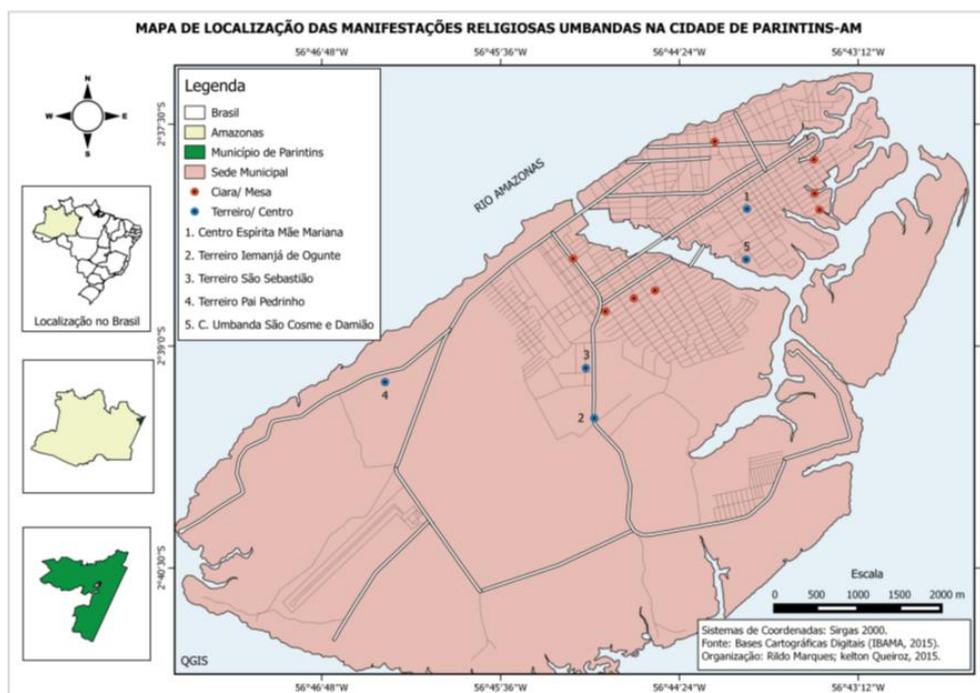
Como observado no relato acima dona Benedita a partir de certos desentendimentos com seu pai de santo, sentiu-se motivada a construir seu próprio centro/terreiro de umbanda, mas apesar desses desentendimentos com seu pai de santo, a mesma precisou da ajuda dele “*eu tive que pedir autorização dele, com meu afastamento, pra mim montar a minha casa sozinha*”. Pai Daniel foi um grande pai de santo na cidade, ajudou no desenvolvimento de muitos médiuns, dos quais muitos desses foram seus filhos de santo e nos dias de hoje possuem seus próprios centros. Todavia esses centro/terreiros ainda são em menor número como relatado a seguir.

Os centros/ terreiros de Umbanda e Candomblé são relativamente poucos em Parintins. Por ser uma cidade fundada na tradição católica, os adeptos e praticantes das afroreligiões estão constantemente envolvidos em disputas de territórios físicos e culturais. Muitos dos centros/ terreiros já mudaram de lugar devido a evidente falta de alteridade. Determinados seguimentos religiosos não aceitam a convivência com religiosidades diferentes, ou seja, as religiões de matrizes africanas. Apesar de todas as mudanças ocorridas em busca de um lugar para fixarem seus centros/ terreiros, podemos verificar na história dos mesmos que com suas saídas dos lugares de origem pode-se ainda constatar que as culturas de matrizes africanas deixaram em cada um desses lugares indícios de suas influências (SILVA e FERREIRA 2015, p.1062).

A Umbanda na cidade ainda é muito conhecida como “macumba”, seus praticantes ainda são vistos de forma diferente pela sociedade, o preconceito que gira em torno da religião é muito forte como visto na citação de Silva e Ferreira. Norbert Elias (2000, p. 24) menciona que afixar o rótulo de “valor humano inferior” a outro grupo é uma das armas usadas pelos grupos superiores nas disputas de poder, como meio de manter sua superioridade social.

Na cidade de Parintins existem atualmente 5 terreiros identificados, os mesmos são denominados: Centro Espírita Mãe Mariana, Terreiro Iemanjá de Ogun, Terreiro São Sebastião, Terreiro do Pai Pedrinho e o Centro Umbanda São Cosme e Damião como demonstrado abaixo.

Figura 4: Localização dos Centros/terreiro de Umbanda



SILVA, Márcia Gabrielle Ribeiro. FERREIRA, Arcângelo da Silva. *Na trajetória da Umbanda e Candomblé: Religiosidades de matrizes africanas na cidade de Parintins (1980-2000)*. Anais do XIV Simpósio Nacional da ABHR Juiz de Fora, MG, 15 a 17 de abril de 2015.

No entanto, ainda existem outros terreiros que atuam de forma simples e tímida, onde no momento dos trabalhos realizados nos dias de tambor, podemos perceber traços culturais da pajelança e do catolicismo. Nesse dia o centro/terreiro recebe um banho de descarrego para retirar as impurezas e prepará-lo para a gira, quando chega à noite o local está todo arrumado com imagens de santos e caboclos, velas e atabaques.

Para a cerimônia, os filhos de santos usam vestimentas nas cores de seus caboclos, a mãe ou pai de santo também está vestido e se localiza no centro do lugar para dá início ao trabalho. O cambono ajuda durante a gira servindo bebida e ajudando o caboclo a trocar de roupa. A gira acontece com todos que participam da corrente dançando e catando, é uma grande festa, as músicas e as batidas do atabaque ditam o clima no lugar.

A Umbanda na cidade aos poucos está construindo uma história de conquistas e lutas na busca de firmar seu espaço, onde seus praticantes a cada gira renovam suas forças para lutarem por seus direitos e contra o preconceito que existe. Todo o processo de formação e os grupos étnicos deram a cidade características próprias, além dos índios

e dos missionários portugueses e dos negros, a cidade também acolheu como moradores os Judeus, os Japoneses e Italianos. Estas culturas tão diferentes encontraram na ilha um lugar de prosperidade. Ferreira e Silva (2015, p. 15) apontam que a presença dos terreiros de Umbanda e Candomblé na cidade de Parintins é a evidência daquilo que Solano Trindade verificou como uma possível arte de viver, apesar dos preconceitos e discriminações de toda ordem. As religiões de matrizes africanas continuam vivas, mesmo que latentes, portanto.

A construção histórica de Parintins nos revela vestígios de tempos passados, suas origens indígenas continuam forte nos dias de hoje, a igreja católica ainda é maioria, mas aos poucos novos grupos religiosos surgem. A contribuição de outras culturas para a cidade proporcionou a criação de uma mestiçagem própria do lugar e são estas diferenças que formam a população parintinense.

3.3Terreiro de Umbanda: histórias e vivências de uma “Mãe de santo”.

O terreiro é um espaço material e simbólico, é um espaço físico real onde existem concepções simbólicas que aproximam o homem do sobrenatural. É um espaço sagrado para os umbandistas, plural e singular, resultado de uma construção da realidade sócio-histórica, em que é possível um grupo social assumir sua identidade sem restrição. Este território “aparece assim, como um dado necessário à formação da identidade grupal/individual, ao reconhecimento de si por outros” (SODRÉ 2002, p.15).

Por ser um território de culto de memória africana, o terreiro é um lugar de trocas de reações e interação, de cura, festas, celebração, mas, sobretudo, de resistência e lutas. Um das figuras mais emblemáticas dentro do território dos terreiros, além dos orixás ou entidades, são os pais, mães, filhos e filhas de santos. Porém ser pai, mãe, filho ou filha de santo implica em uma escolha que ultrapassa a dimensão pessoal e terrena, uma vez que assumir essa missão na Umbanda tem relação com o “divino”. Em outras palavras, são os orixás que escolhem seus “cavalos⁶” que podem realizar as atividades mediúnicas em seu próprio terreiro.

Assim, a criação de um terreiro umbandista é um espaço considerado “sagrado”, um “privilegio” destinado a poucos membros da Umbanda. É nesse contexto que os “privilegiados”, escolhidos por alcançar seu desenvolvimento mediúnico são inseridos

⁶ Corpos humanos que servem como suportes concretos dos orixás

nesse ofício árduo, complexo e dinâmico, considerado por muitos seguimentos religiosos e grupos sociais como atividade “profana”.

Mãe Sinhá⁷ é um desses “privilegiados” com qualidades e nível de desenvolvimento necessário para ser elevada a categoria “mãe de santo”, no qual sua missão terrena é servir aos orixás. Mãe Sinhá, natural de Parintins, tem 33 anos e foi consagrada a filha e posteriormente a mãe de santo ainda durante sua adolescência.

Conforme ela mesma relatou sua entrada e iniciação na Umbanda foi determinada por manifestações de entidades durante sua adolescência. Essas manifestações começaram entre os doze e treze anos de idade dentro da escola em que estudava.

Nesse contexto, a mesma foi orientada a procurar uma benzedeira, onde segundo Pereira e Gomes (2002, p.143) “as benzedoras e os benzedores são os detentores da capacidade especial para manipular as forças do sagrado. O domínio dessas forças não se dá sem alguma forma de iniciação e sem a aceitação social”. Mãe Sinhá então foi encaminhada a dona Maria⁸ (falecida) que orou, benzeu, fez os rituais dela e disse a mesma que esta tinha uma “Pomba Gira” uma entidade, um caboclo que precisava ser desenvolvido; a partir de então a mesma começou a frequentar o terreiro do “pai de santo” João⁹, e lá ficou por cerca de dois anos (98 e 99) para o desenvolvimento.

Depois desses dois anos como “filha de santo” seu orixá ou entidade solicitou que a mesma abrisse um próprio terreiro e começasse a desenvolver seus próprios guias. Mãe Sinhá, por ser ainda muito jovem e não contar com recursos financeiros próprios para construir esse espaço, contou com a ajuda e compreensão de seus pais biológicos que cederam o terreno atrás de sua casa para abrigar o terreiro e barracão, criado em 15 de junho de 2000. Assim contava: *foi um momento de realização, onde eu deixei de ser “filha de santo” e atuar como “mãe de santo”, receber os meus médiuns, a fortalecer minha corrente, fazer minhas obrigações de “mãe de santo” e não, mas de médium que eu fazia no terreiro do pai João.*

A criação deste terreiro não representa somente um desejo do “divino”, mas também a expansão da Umbanda na cidade de Parintins, no qual a população até os dias de hoje são majoritariamente católicas e evangélicas. Assim como, ajuda a contar com

⁷ Nome fictício

⁸ Nome fictício

⁹ Nome fictício

esses espaços enquanto suportes territoriais que contribuem para a continuidade litúrgica da cultura e da identidade negro-brasileira em Parintins.

Sodré (2002, 19) ajuda a compreender esse fenômeno afirmando que as comunidades litúrgicas, conhecidas no Brasil, como terreiros de culto, constituem exemplo notável de suporte territorial para a continuidade da cultura do antigo escravo em face dos estratagemas simbólicos do senhor, daquele que pretende controlar a cidade. Tanto para os indígenas como para os negros vinculados às antigas cosmogonias africanas, a questão do espaço é crucial na sociedade brasileira.

Assim, para dar início aos trabalhos em seu próprio terreiro “Mãe” Sinhá batizou-o com o nome de “Centro Espírita Mãe Mariana”, pois, segundo o que a mesma conta, seu caboclo “Pomba Gira” lhe deu liberdade para fazer esta escolha. O nome do terreiro então emergiu em homenagem a primeira imagem que ela ganhou, a cabocla “Dona Mariana”. As demais imagens foram adquiridas aos poucos, trazidas por médiuns e por pessoa que recebia alguma graça como forma de agradecimento, assim foi sendo montada a mesa.



Figura 5: Mesa com imagens de santos e entidades da Umbanda
Fonte: SILVA, 2017

A mesa atual do terreiro abriga imagens de santos católicos, de orixás e outras com aparência indígena. Tal situação revela que a Umbanda em Parintins mantém relação com a própria construção histórica da cidade, revelando vestígios de suas origens indígenas, do catolicismo que é a religião predominante na região amazônica,

herança europeia, assim como percebemos que aos poucos novos grupos religiosos como a Umbanda vêm tentando conquistar seu espaço.

Prosseguindo, é pertinente dizer que a criação deste terreiro de Umbanda em Parintins na década do ano 2000, apesar da liberdade de culto e dos locais de culto já previsto na Constituição Federal de 1988, não impediu casos de discriminação religiosa e desigualdade na cidade.

Como em outros terreiros na cidade de Parintins, o “Centro Espírita Mãe Mariana” no começo de seus trabalhos enfrentou percalços ocasionados pela não aceitação dos vizinhos que chamavam os padres, denunciavam, queria fazer com que as atividades parassem, pois atribuíam os trabalhos e a Umbanda e aos cultos como demônios. Essa situação ocasionou também a intervenção da Igreja Católica, o *padre Benedito que era o pároco, veio pregar a palavra, dizer que era uma coisa errada, tentar explicar e que eu parasse com aquilo, mas ele veio aqui por influência dos vizinhos terem ido lá pedir pra ele vir aqui. Aí eu falei pra ele que em primeiro lugar aqui era residência dos meus pais e o que eu fazia era algo que não era prejudicial a ninguém, convidei ele pra assistir, mas ele não veio.* Esse texto foi mantido no estudo para mostrar que a umbanda era vista antigamente por parte da população parintinense e da igreja católica como uma prática anticristã, fruto de uma intolerância religiosa ao diferente.

Quanto à parte legal que oficializassem o terreiro “Mãe Sinhá” diz que não teve tanta dificuldade em sua relação com “Pai Daniel”, até então presidente do conselho umbandista em Parintins. *O Daniel na época era o presidente do conselho aqui em Parintins, então ele agilizou tudo, apesar de na época eu ser menor de idade, daí ficou pelo nome da mamãe, ele tentou agilizar de toda forma e ele respondia por qualquer irregularidade.*

Relembrando fatos passados “Mãe Sinhá” descreve como foi o primeiro trabalho no terreiro e destaca o sentimento de realização pessoal em ver seu terreiro aberto. *Nesse dia eu lembro que chamei umas primas minhas, o terreiro de terra batida, aí tinha um tambor que era feito de tronco de madeira, meu irmão tinha um colega e ele veio aqui, e os dois começaram a tocar, então foi uma coisa assim que foi a realização de um sonho.*

No que concerne a primeira festa realizada no terreiro “Centro Espírita Mãe Mariana”, aconteceu em honra a São Sebastião. A primeira festa aconteceu no ano de 20001 a pedido das entidades, e “Mãe Sinhá” realizou os festejos em agradecimento aos

bens e as graças recebidas. Esse ato de devoção a São Sebastião ou Oxóssi já é realizado há quinze anos no terreiro.

A festa em homenagem a São Sebastião na cidade de Parintins é a segunda maior manifestação religiosa da população católica, estando somente atrás da festa em honra a Nossa Senhora do Carmo, padroeira da cidade e da Diocese do Baixo Amazonas, que acontece no mês de julho entre os dias 06 a 20.

Nesse contexto, fica explícito que a Umbanda em Parintins, assim como em outras regiões brasileiras em determinados contexto histórico, precisou interagir com outras religiões, principalmente com o catolicismo para fortalecer a aparência católica dos Orixás e dos terreiros, sendo este sincretismo religioso uma estratégia de sobrevivência dos cultos afros e indígenas na cidade de Parintins.

Quanto à função do terreiro, a mãe de santo afirma que a função do “Centro Espírita Mãe Mariana” é desenvolver médiuns, trabalhar as entidades que se manifestam, fazer as oferendas, e realizar a parte social que é trazer conhecimento sobre o que é a Umbanda, assim como seu significado na vida de cada médium.

Mãe Sinhá evidencia em suas palavras reconhecimento, sentimento e orgulho de ter seu destino a servir aos orixás, reconhecendo o cumprimento de suas atividades como algo que está intimamente ligado ao seu ser e sua subjetividade, bem como revelou também que suas atividades nem sempre são aceitas e compreendidas por outras pessoas. *É uma coisa que me faz bem, que eu tenho orgulho, que agente vai aprendendo com o passar do tempo e hoje em dia agente já sabe ter esse domínio e conciliar o que é bom o que é ruim, é sabendo lhe dar com as pessoas que são contra, aquelas que querem te colocar pra baixo, não posso ter vergonha, não posso querer esconder, é algo que está me acompanhando sempre.*

Atualmente o terreiro “Centro Espírita Mãe Mariana” realiza suas atividades pelo menos uma vez por semana, trata-se de um dia escolhido onde todos os membros possam ir. Nos dias de trabalho o toque do tambor e os pontos cantados sugerem o andamento dos trabalhos no terreiro. É um momento para agradecer e receber as entidades, os guias de cada um, de mãe e de filhos de santo.

Analisando o processo de institucionalização do terreiro “Centro Espírita Mãe Mariana”, percebi que esse acontecimento ajuda a contar também a expansão da Umbanda na cidade, assim como os preconceitos e desafios que essa religião vem enfrentando na conquista e lutas na busca de firmar seu espaço no território

parintinense, visando superar as concepções e estereótipos que a considera profana e feitiçaria. Fato este que também acontece com a Umbanda em todo Brasil.

Com isso, compreendemos que a formação histórica deste terreiro em Parintins é resultado de um processo de desenvolvimento de um membro da Umbanda, no qual lhe é concedida uma missão pelas entidades para fazer desse espaço um lugar de muito sincretismo religioso.

Dessa forma, contar a história do terreiro “Centro Espírita Mãe Mariana”, é também falar de seus sujeitos, é conhecer o processo de iniciação dos umbandistas na cidade. É contar uma história na perspectiva de baixo e revelar as formas de ver e viver dos escolhidos, representantes da Umbanda dentro do território multifacetado dos terreiros.

3.3.1 É chegada a hora: A preparação do terreiro

Iniciamos aqui falando a respeito da preparação do “*local*” em que acontece o ritual, este por sua vez merece um olhar especial de todos, pois é um espaço de grande importância para as pessoas que frequentam e praticam a religião. De forma que o mesmo é preparado seguindo orientações dos próprios caboclos, os quais direcionam o que deve ser feito e utilizado para a condução do descarrego¹⁰ do local.

Com todas as orientações repassadas, é então designada uma pessoa para realizar todo o processo, que envolve a utilização de variados materiais como ervas, defumação, banhos de cheiro, entre outros, sendo que os “rituais são bons para transmitir valores e conhecimentos e também próprios para resolver conflitos, e reproduzir as relações sociais” (PEIRANO 2003, p. 08). A esse respeito, Elias (1994, p.16) menciona que “a sabedoria popular muitas vezes exprimiu a importância da imaginação para a própria saúde do indivíduo, para o equilíbrio e a riqueza de sua vida interior”. Nesse contexto, podemos perceber a importância das práticas ritualísticas para firmamento de um grupo na sociedade, de modo que, a partir desses atos, a tradição e a cultura de um grupo estão sendo repassadas para as novas gerações.

À medida que segue a preparação do local para a Gira da noite, a pessoa responsável em executar as recomendações que lhe foram atribuídas começa o preparo dos banhos, e as defumações que serão utilizados para limpar as energias negativas do lugar. Ao amanhecer, o barracão é lavado com banhos de cheiro, segundo seus

¹⁰ Limpar as energias negativas através de banhos e defumações.

praticantes, acredita-se que assim atrairá energias positivas para o lugar; são também preparados banhos para os médiuns e os atabazeiros¹¹, sendo que esses momentos antecedem a ritualística. Assim, percebe-se que “o uso de chás, banhos de ervas e defumações é algo em comum para indígenas, africanos e europeus [...]” (CUMINO 2015, p.56). PRANDI (2008 p. 47) menciona que “os fiéis creem que seus caboclos, mestres e encantados, de todas as origens, seguem em sua dança de transe, abrindo-lhes o caminho na religião deste mundo material e passageiro dos humanos ao mundo eterno e espiritual habitado pelos deuses”. As práticas realizadas pelas diferentes culturas possuem seus significados, e para a Umbanda, não poderia ser diferente, tendo em vista as várias formas de demonstração que podem ser observadas no seu dia-a-dia, em que banhos, defumações, entre outros, servem para religar esse mundo e o mundo espiritual.

Após todo o processo de purificação do local com os banhos e as defumações, o encarregado espalha algumas folhas de canela¹² para perfumar o local, com isso dando um aroma todo especial, o que transmite paz e tranquilidade. Mas não é somente o barracão em que acontece a Gira que recebe esse tratamento, a casa da família também é lavada, tudo isso para afastar energias negativas, que podem trazer embaraços e atrapalhar as incorporações dos médiuns na hora da Gira. Seguindo o processo de purificação, ainda se faz o uso da pólvora no local, na qual se acredita atrair energias positivas. Sobre isso se observa que “de sua raiz indígena, a Umbanda recebe o amor à natureza e à influência do xamanismo caboclo e da pajelança, bem como o uso do fumo, que é considerado erva sagrada para os índios” (CUMINO 2015, p. 56). Todo o processo utilizado para a purificação do local possui influência do xamanismo, haja vista a Umbanda possuir esse entrelaçamento na sua origem, com traços do espiritismo, catolicismo e a pajelança indígena. E é da pajelança indígena que a Umbanda carrega consigo essa tradição do uso de ervas, entre outros elementos da sua ritualística.

Ainda, no barracão, uma mesa é preparada para as imagens de santos católicos, caboclos, orixás, assim como copos são cheios de água e algumas guias¹³ podem ser encontradas sobre a mesma. Em outra mesa estão ordenados as espadas¹⁴, as taças, o cigarro de tauari, velas entre outros. Pode-se observar que esses rituais ocorrem toda vez

¹¹ Nome utilizado dentro do terreiro para o homem que bate o atabaque.

¹² Folha da árvore (*Cinnamomum zeylanicum*).

¹³ Colar que protege a pessoa.

¹⁴ Toalha que pode ser de diferentes cores que o caboco utiliza. Dependendo do caboco a espada é usada em volta do corpo, amarrada na cintura, ou como uma capa.

que se tem uma Gira no barracão, os médiuns acreditam que tudo isso pode interferir no decorrer do trabalho, de modo que em alguns momentos se ouve falar que o “*terreiro está carregado*”, ou seja, que há muita energia negativa interferindo, e que isso é causa dos caboclos não “*baixarem no médium*”. Desse modo, observa-se que os “rituais e representações formam, à vista disso, um par indissociável. Mas, para sua sobrevivência, é necessário um grupo de pessoas, uma comunidade moral relativamente unida em torno de determinados valores” (PEIRANO 2003, p. 14). É através de todo o processo antes da Gira que se permite a realização do trabalho, sendo todo esse ritual como parte essencial do andamento do trabalho. Percebe-se que todas as práticas descritas possuem representações, tendo em vista que cada ato realizado nesse momento possui uma tradução, como os banhos e as defumações que são feitas para melhorar as energias dentro do terreiro. Tem-se, no ritual que antecede os trabalhos no barracão, como necessário para os momentos que se seguirão, caso contrário, acredita-se que as energias negativas podem interferir no processo. Sendo assim, a limpeza do espaço possui um grande significado para os praticantes que acreditam nos embaraços causados pelas energias que consideram negativas.

3.3.2 A Gira¹⁵ do terreiro em Parintins

Uma das figuras mais emblemáticas dentro do território do terreiro, além dos orixás ou caboclos, são os pais, mães, filhos e filhas de santos. Porém ser pai, mãe, filho ou filha de santo implica uma escolha que ultrapassa a dimensão pessoal e terrena, uma vez que assumir essa missão na umbanda tem relação com o “divino”. Em outras palavras, são os orixás que escolhem seus “cavalos¹⁶” que podem realizar as atividades mediúnicas em seu próprio terreiro. Um dia de trabalho no terreiro pode ter muitos significados para as pessoas que o frequentam. Por conta disso, para as filhas de santo esse momento traduz-se como um momento de “*celebração da vida, das entidades, dos guias da casa. Uma festa, renovação e aperfeiçoamento, encontro de si mesmo dentro do local*”.

Como pôde ser observado nas palavras acima, o terreiro possui todo um significado: é um espaço de aprendizagem, celebração e de autoconhecimento. Nestas palavras, podemos ver a simbologia que o espaço tem. Quando apresentamos este

¹⁵ Como é chamada a celebração pelos seus praticantes.

¹⁶ Corpos humanos que servem como suportes concretos dos orixás

espaço de múltiplas funções se podem compreender o sentimento que seus frequentadores têm ao mencionarem o lugar.

O terreiro é um espaço material e simbólico; espaço físico real onde existem concepções simbólicas que aproximam homens e mulheres do sobrenatural. A esse respeito, Eliade considera que “o símbolo revela certos aspectos da realidade - os mais profundos – que desafiam qualquer outro meio de conhecimento” (ELIADE 1991, p. 08). Também “podemos verificar que algumas sociedades possuem representações simbólicas de tipos de conhecimentos que são ausentes em outras sociedades. Em geral, o que não possui representação simbólica na língua de uma sociedade não é conhecido pelos seus membros” (ELIAS 1994, p. 05). Pode-se tirar das palavras de Eliade e Elias a importância da representação simbólica traduzida durante a Gira, onde cada elemento é revelado através de seus rituais ou não, e o que não possui representação não pode ser conhecido. Nesse viés, a necessidade de se traduzir os elementos que compõem o terreiro, contribui para o fortalecimento dessa cultura.

O terreiro é um espaço sagrado para os umbandistas, é resultado de uma construção da realidade sócio histórica, onde é possível um grupo social assumir sua identidade sem restrição. Esse território “aparece assim, como um dado necessário à formação da identidade grupal/individual, ao reconhecimento de si por outros” (SODRÉ 2002, p.15). Traduz-se o terreiro como um “*espaço sagrado das entidades, dos caboclos, dos guias pertencentes aquele terreiro. O terreiro significa um espaço de conhecimento, de aprendizado*”. Observa-se que o terreiro é para seus praticantes um lugar único, pois é neste local que os mesmos conseguem respostas e assim constroem sua identidade.

Por ser um território de culto de memória africana, o terreiro é um lugar de trocas de reações e interação, de cura, festas, celebração, mas, sobretudo, de resistência e lutas. É nesse espaço que seus adeptos podem praticar sua religião sem medo de serem rotulados, de modo que, nos dias de trabalho, o toque do tambor e os pontos cantados sugerem o andamento do ritual no terreiro. Nas palavras de seus praticantes este é “*um momento para agradecer e receber as entidades, os guias de cada um, de mãe e de filhos de santo, é um trabalho de alegria, busca de forças. O dia de trabalho é um momento de orientação para os médiuns, onde aprendem com seus guias*”. Quando se fala em terreiro nota-se nele inúmeras traduções, principalmente para seus praticantes, onde esse sentimento de pertencimento aflora nos dias de Gira.

Assim, o terreiro umbandista é um espaço considerado “sagrado”, um “privilegio” destinado a poucos membros da Umbanda. É nesse contexto que os “privilegiados”, escolhidos por alcançar seu desenvolvimento mediúnico, são inseridos nesse ofício complexo e dinâmico, considerado por muitos seguimentos religiosos e grupos sociais como atividade “profana”. Para BOURDIEU (1989), os símbolos são os instrumentos de integração social, instrumento de conhecimento e comunicação. O teórico traduz nessas poucas palavras a importância do terreiro e tudo o que ele representa, tendo em vista que é através das práticas que nele se exercitam que a Umbanda pode quebrar barreiras sociais ainda hoje encontradas.

3.3.3 A hora do tambor

Quando se fazem essas referências aos momentos que acontecem no terreiro, parte-se em direção ao desconhecido, onde contando com novas descobertas e a cada instante o sobrenatural pode surpreender. Nos rituais realizados no terreiro, observam-se inúmeras manifestações, práticas que a cada novo dia se renova.

Com toque do tambor, os trabalhos se iniciam. Aqui começamos a percorrer um mundo desconhecido para muitos, mas que para os praticantes da Umbanda possui todo um significado, primeiramente passando pelo espaço em que tudo acontece, de modo que sua descrição acontece da seguinte forma: “*o terreiro encontra-se aos fundos de uma casa, sua estrutura é de alvenaria com duas divisões, na primeira encontra-se o barracão de chão cimentado, enfeitado com bandeirolas coloridas, bancos e cadeiras para os frequentadores. No outro cômodo podemos ver imagens de santos católicos, caboclos, orixás, velas, atabaques, roupas utilizadas pelas entidades*”. Nessas observações, percebemos como está estruturado o terreiro, sendo ele o espaço onde as manifestações acontecem, é nele que pai, mãe e filhos de santo podem, sem medo, expressar seus dons, é onde também as pessoas se reúnem para assistir e participar.

O dia de trabalho no terreiro, como já mencionado, acontece seguindo todo um processo, que tem continuidade à noite com a Gira, e é nessa Gira que as incorporações e a celebração, por parte dos caboclos, ocorrem: “*em seu início a gira começa com os pontos*¹⁷ *para que possa haver uma interação, até que ocorra a incorporação pelos médiuns*”. Neste começo, a Gira segue com suas músicas e danças, onde algumas pessoas se fazem presentes, e tudo acontece de forma organizada, as mães e as filhas de

¹⁷ Música cantada pelos cabocos

santo estão devidamente vestidas e em posições diferenciadas no terreiro. No que segue a Gira, os pontos continuam, o uso de cigarro para defumações é utilizado pelos médiuns, a seguir se têm alguns desses pontos cantados no início do trabalho, sendo eles pontos de abertura.

Abrimos a nossa gira, pedimos a proteção (2x).
A Deus pai todo poderoso e a Virgem Conceição (2x).

É só um Deus na terra, é só um Deus (2x)
Aqui na terra é só um Deus, e lá no céu é só um Deus
Graças a Deus, louvado seja Deus (2x)

Os pontos acima, muito utilizados nas Giras do terreiro ajudam a perceber o sincretismo religioso que existe na Umbanda, de modo que os dois pontos fazem menção ao lado do catolicismo do qual a mesma incorporou traços. Por outro lado, apesar de toda essa influência, a Umbanda sofre com a intolerância por parte de pessoas que apenas a veem como feitiçaria ou bruxaria.

Alguns pontos cantados têm presente em suas letras palavras que remetem ao misto católico da Umbanda. Mas também se podem perceber pontos que tendem a influenciar as incorporações por parte dos médiuns. Abaixo seguem alguns desses.

Ô meu irmão, ô irmão meu (2x).
Cadê o seu irmão que não vem baiair mais eu (2x)
Vamos chamar o povo do céu, vamos chamar o povo do mar (2x).
Aêê pra trabalhar, aêê pra me ajudar (2x)

Tambor, tambor ou vai buscar quem mora longe tambor (2x)
Ô vai buscar quem mora longe tambor. (2x)

Durante as horas em que o trabalho segue, temos cantoria, danças, momento em que os médiuns fazem suas incorporações e os caboclos celebram sua estadia naquele lugar. Sempre que algum médium é incorporado, ele faz saudações da seguinte forma: “*Salve a casa, Salve os médiuns, Salve os pontos firmados, Salve o povo presente, Salve a quem têm fé e a quem não têm*”, saudações como essas são feitas logo após o caboclo ser incorporado; o caboclo também faz referência a outras entidades, à natureza, entre outros. Desse modo, “as entidades sobrenaturais da Umbanda não são deuses distantes e inacessíveis, mas sim tipos populares como a gente, espíritos do homem comum numa diversidade que expressa à diversidade cultural do próprio país” (PRANDI, 2008, p.

42). O autor expressa bem o caboclo, sendo eles pessoas que já existiram em nosso mundo, retornando através das incorporações para terminarem sua missão neste plano.

À medida que a Gira segue, as incorporações continuam e, em determinado momento, após o transe, observa-se que o caboclo incorporado chama-se Cabocla Mariana¹⁸, sendo esta entidade incorporada por uma das mães de santo. Essa caboca “*veste blusa e saia branca com detalhes dourados, possui chapéu com rosas vermelhas e em volta de seu corpo está sua espada vermelha amarrada, a caboca bebe cerveja na cuia e fuma um cigarro*”. Durante toda a celebração, são cantados os pontos, momento em que as entidades incorporadas e os médiuns dançam.

Ele brandou na aldeia, brandou na cachoeira em noite de luar (2x).
 No alto da pedreira vai fazer justiça pra nos ajudar
 Ele brandou na aldeia caôcaô
 E ainda vai brandar caôcaô
 Ele é Xangô da pedreira
 Ele nasceu na cachoeira lá no juremá
 No alto da pedreira ele vai fazer justiça pra nos ajudar
 Eu vi a encrenca rolar, cachoeira rolar e de repente parou ôô
 Eu vi Xangô na pedreira, mamãe Oxum na cachoeira
 Saravá meu pai Xangô
 Olé, olé caôôô (3x).

Foi numa tarde serena, lá na mata da Jurema eu vi os cabocos brandar,
 Mas foi, foi numa tarde serena, lá na mata da Jurema eu vi os cabocos brandar.
 Quiôquiôquiôquiera (2x)
 A sua mata tá em festa, sarava seus Sete Flechas ele é o rei lá da floresta.
 Quiôquiôquiôquiera (2x)

Pode-se observar no ponto acima menção a Jurema, “muitas vezes na Umbanda se usa o termo Jurema para identificar um local do mundo espiritual de onde provêm os caboclos” (CUMINO 2015, p. 56). Como mencionado pelo autor, Jurema é o mundo sobrenatural de onde as entidades veem, este lugar é muito referenciado nos pontos cantados durante a Gira, por quem todos têm um grande respeito.

Na Gira, a cada momento, os médiuns são incorporados, as entidades permanecem apenas alguns minutos e vão embora. O que pôde ser observado é eles apenas vêm para deixar alguma mensagem, beber, dançar e cantar, um momento de celebração para eles quando estão entre os vivos novamente. Nos pontos cantados, tem-

¹⁸ É uma guia turca da linha dos encantados, é chamada também de D. Mariana.

se a influência que a Umbanda sofreu ao longo do tempo, “a Umbanda manteve da matriz africana o culto aos orixás, o transe de possessão e o rito dançado, no entanto seus ritos, celebrados em português são bem mais simples e acessíveis” (PRANDI 2008, p. 43). Ao longo de todo esse tempo em que a Umbanda vem firmando seu espaço, ela acaba por incorporar traços da cultura local, e essas características podem ser constatadas nos pontos cantados.

Durante as incorporações, chama a atenção o momento em que a filha de santo incorpora uma Preta Velha, conforme Prandi (2008, p. 46) “o caboclo e o preto-velho são as entidades fundantes da Umbanda e continuam sendo ainda mais cultuadas. Índio e negro são matrizes tanto do povo brasileiro como dessa religião”. Preto velho não é o que sofreu e se amargurou, mas sim aquele que esteve e está acima de todo o sofrimento (CUMINO 2015, p. 46). O Preto Velho é figura conhecida na Umbanda e muito respeitada por todos, tendo em vista os vários conhecimentos que possui.

No que se aproxima do fim da Gira no terreiro, outro momento, sendo este caminhando para o lado mais obscuro da Umbanda, onde os médiuns incorporam Exús e Pombas Giras. De acordo com Prandi (2008, p. 44/45):

As pombas-gira teriam sido mulheres de má vida; elas desconhecem limites para a ação e são capazes, a fim de atender os desejos de seus devotos e de sua vasta clientela, de fazer o mal sem medir as consequências. As famosas pombas-gira, os exus femininos, foram em vida mulheres perdidas, prostitutas, cortesãs, companheiras bandidas de bandidos amantes [...]. A ela coube, sobretudo a fatia da magia relacionada a assuntos amorosos.

Neste instante todos os médiuns já estão incorporados, sejam por Exús ou Pombas Giras, as figuras femininas usam roupas nas cores preta e vermelhas, elas são sempre muito vaidosas e dançantes. Já a figura masculina apenas usa preto, sempre mais contido em suas ações. O ponto a seguir demonstra como este momento é conduzido, podemos descrevê-lo ele como o ápice da Gira.

Com meu vestido vermelho, ela veio trabalhar;
Com seu colar, brinco e pulseira, usa os melhores perfumes só pra trabalhar
Pomba Gira tem o seu destino e o seu destino é esse, é se divertir;
Mas ela cumpre o seu destino, só pra se divertir;
Gira, Gira, Gira, Gira, Girá (2x)
Ela é a Pomba Gira que veio trabalhar;
Mas ela é a Pomba Gira pra todo mal levar

Passadas mais de duas horas de trabalho no terreiro, a celebração chega ao fim, onde muitas foram as incorporações, sempre conduzidas pelas fortes batidas dos tambores e acompanhadas pelos pontos. Em alguns momentos, a Gira fora interrompida para as saudações das entidades aos seus pares.

Uma Gira onde figuras masculinas e femininas dividem o mesmo espaço, e em muitas vezes o mesmo médium, sempre respeita a pessoa que os recebem. Esse hibridismo que existe na Umbanda tem a capacidade de proporcionar situações como estas, onde em um único local podemos presenciar as mais variadas crenças e culturas, mas que naquele instante se unem com um objetivo em comum.

3.4 O etnoconhecimento e as práticas de cura nos terreiros de Umbanda em Parintins

No terreiro muito são os processos de manipulação de ervas no espaço, a gira que acontece envolve rituais, os banhos, defumações que são feitos seguem suas especificidades, tendo em vista a finalidade de cada um. Em todas as suas manipulações e finalidades um preparo diferente, um ritual também diferente, pois vai ser direcionado a casos diversos de seus usuários.

As plantas/ervas que são utilizadas nos preparos acima mencionados são cultivadas no quintal da própria mãe de santo, mas não vindo a ter em casa, pois esta sabe onde as encontrar. Parintins por se tratar de uma pequena cidade no Baixo Amazonas, a população ainda utiliza plantas/ervas como remédios naturais para as enfermidades que surgem, ainda há a crença de que este tipo de medicamento é mais eficaz que os de laboratórios. De acordo com Souza 2002 (*apud* Trindade 2013, p.145) [...] as plantas por si só tem a capacidade de afugentar os males que rodeiam os homens, os animais e as próprias plantas [...].

O processo que acontece dentro do espaço do terreiro envolve uma prática diferente, banhos, defumações são feitos seguindo um processo determinado pela Mãe de Santo, onde cada passo é guiado por uma entidade. *Cada entidade trabalha com um tipo de erva, então geralmente nós trabalhamos com os banhos que servem tanto para descarrego, como para negócios e os banhos atrativos. Os banhos de descarrego, geralmente as entidades elas utilizam ervas que tenham uma essência forte como: sacaca, mucuracaá, pau-de-angola.* Podemos observar que as práticas realizadas neste

lugar seguem instruções de entidades, onde a Mãe de Santo vai aplicar o que lhes é ensinado, ajudando aquelas pessoas que a procuram.

A Mãe de Santo ainda fala que *eles fazem os banhos através da maceração, eles misgalham as folhas na água até sair aquele sumo, e eles vão adicionando através da oração, através de conhecimento de mistura de uma erva com a outra, até chegar assim num ponto forte, dependendo de cada situação que a pessoa chega aqui no terreiro, aqui na casa*. No desenvolvimento desses banhos foi percebido que a Mãe de Santo guiada por uma entidade prepara os banhos, inconscientemente e aquele conhecimento é desenvolvido no momento; passado esse transe ela já está com o banho preparado. Para Lévi-Strauss 1975 (*apud* Trindade 2013, p.119) [...] não há, pois razão de duvidar da eficácia de certas práticas mágicas. Mas, vê-se, ao mesmo tempo, que a eficácia da magia implica na crença da magia.

O etnoconhecimento utilizado no terreiro demonstra as influências étnicas que acompanham o processo construtivo da cidade de Parintins, onde povos de diferentes etnias e culturas ajudaram a construir os saberes locais. Não apenas sendo utilizado este conhecimento no terreiro, mas também por sua população. O espaço do terreiro por sua vez é guiado por entidades que de outros tempos e lugares repassam seus saberes para a Mãe de santo, que por sua vez repassa aos seus filhos de santo, e assim esse saber vai sendo transmitido, neste caso a ajuda das entidades colabora para esta ação. Onde Miranda 2009 (*apud* Silva 2015, p.06) aponta que:

[...] aquele conhecimento produzido por povos indígenas, afrodescendentes e comunidades locais de etnias específicas transmitido de geração e, geração, ordinariamente de maneira oral e desenvolvidos à margem do sistema social formal. São conhecimentos dinâmicos que se encontra em constante processo de adaptação, com base numa estrutura sólida de valores, formas de vida e crenças místicas, profundamente enraizadas na vida cotidiana dos povos. Podemos então, considerar etnoconhecimento o conhecimento produzido por diferentes etnias em diferentes locais no globo terrestre a partir do saber popular.

Os saberes de plantas/ervas utilizadas no terreiro seguem um processo para a feitura dos banhos, as plantas/ervas não são as mesmas, dependendo da finalidade o preparo segue um caminho, a Mãe de Santo fala que: *pra cada espécie de problemas que tu tenha, ele vai determinar um banho; banho pra negócios, eles vão trabalhar com manjerição, arruda, com batatas de plantas, não é somente as folhas, assim como os espinhos também. Das descargas, eles geralmente vão trabalhar com ervas que tenham*

um cheiro forte porque eles trabalham através da essência, aquele cheiro da planta, da folha, da batata ou do espinho vai juntar através do preparo que eles vão fazer, ele vai lidar com aquela energia negativa que você tem no seu corpo, e tudo pra isso dar certo vai depender da fé também que tu tem.

Observamos que no ambiente do terreiro os preparos dos banhos seguem uma finalidade, tendo os banhos de descarrego, banhos atrativos, banhos para o amor, dependendo do pedido das pessoas que procuram a Mãe de Santo. Tem um banho que pode ajudá-la naquele seguimento. No entanto, não se deve pensar que a Mãe de Santo tira as misturas da cabeça dela, o preparo do banho é guiado pela entidade, é o guia que vai dizer o que será utilizado naquele banho em específico e qual a forma de ser utilizado.

A Mãe de Santo então menciona: *nós trabalhamos com aqueles assim pra atrativos, são os mais procurados aqui, a pessoa vem querendo um banho pra conquistar determinada pessoa, o que agente vai colocar nesse banho são rosas, chegate a mim, mutuquinha são ervas que agente utiliza, o banho de banquinho, são folhas que tem ligação uma com a outra, pra determinada situação, são utilizadas folhas específicas, nunca feitos de modo aleatório. O banho para o amor a gente vai trabalhar com mutuquinha, juquirí, alecrim, são folhas que vai atrair isso no conhecimento das entidades.*

O etnoconhecimento utilizado pela Mãe de Santo na preparação dos banhos segue aquilo que seus guias falam, eles também segunda ela mostram a forma de fazê-lo e como deve ser utilizado, por outro lado, a mesma diz que: *às vezes eles(cliente) querem que agente faça porque ele tem aquela fé que se agente fizer, no caso eu fizer vai dar certo, e se a pessoa fizer ela não vai fazer acreditando, mas é a questão que eu falo, vai da fé, por exemplo eu estou com uma dor, vou fazer um chá e tomar, aí se eu não tiver fé que aquilo vai me curar é mesmo que nada, ele vai agir, mas vai demorar um pouco mais pra fazer o efeito. Aqui pra gripe eles passam a pitanga, ferve a pitanga, coloca mel de abelha e limão, aí tu vai melhorar, aqui no terreiro agente vai trabalhar mais baseado na fé, assim como eu posso fazer um trabalho baseado só na oração, porque eu vou utilizar a minha fé.*

Ao se fazer uso das plantas/ervas no espaço do terreiro, a Mãe de Santo traz conhecimentos adquiridos por seus guias, pois são eles que mostrarão para ela a forma de se trabalhar com aquele material. Muitos desses guias são índios, pretos velhos, exús entre outros. Cada um viveu em épocas diferentes, trazendo os seus conhecimentos, a

ligação homem e a entidade é muito forte, pois o guia é aquele que mostra ao seu cavalo como fazer. Desta forma Borrás 2003 (*apud* Scudller, Veiga e Jorge 2009, p.186) aponta que [...] detém a sabedoria aqueles chamados de pajés, xamãs, curandeiros, feiticeiros, benzedoras, rezadeiras que consideram as plantas como seres sensíveis e sensitivos. Sobre isso Prandi, Vaiado e Souza (2004, p.121) acrescentam que se acredita que os caboclos conhecem profundamente os segredos das matas, podendo assim receitar com eficácia folhas para remédios e banhos medicinais.

No ambiente do terreiro, inúmeras podem ser as plantas/ervas utilizadas para o preparo dos banhos, a seguir segue um quadro demonstrativo que trazem algumas destas plantas/ervas utilizadas nos diversos banhos.

Quadro 2: Tipos de banhos e plantas/ervas.

TIPOS DE BANHOS	BANHOS DE LIMPEZA	BANHOS PARA ABRIR CAMINHOS	BANHOS ATRATIVOS	BANHOS DE DESCARGA
PLANTAS/ERVAS	espada de São Jorge, de Joana gonça, de mariana, comigo ninguém-pode.	rosas brancas e vermelhas, catinga da mulata, erva de passarinho.	canela, arruda, oriza, manjerição, mutuquinha, alecrim	sacaca, curauá, envirataia, mucuracaá, pimenta malagueta, môrta.
UTILIDADE	Essas espadas fervidas vão ser trabalhadas como defesa do ambiente, limpar a casa, fortalecer a energia.	Porque ela te junta, faz uma ligação contigo e o teu espiritual.	Atrair energias positivas, dependendo do pedido da pessoa esse banho tem o intuito de atrair o que se pede.	Tem a função de afastar as energias negativas, descarregar as perturbações.

De acordo com o quadro acima, podemos visualizar alguns tipos de banhos e plantas/ervas que são utilizados dentro do terreiro, sendo que para cada banho há uma função. A Mãe de Santo fala que: *esse é o conhecimento das entidades porque eles falam que no tempo em que viviam não existia médicos, ou outros tipos de conhecimento se não fosse o natural*. De acordo com Schweickardt (2002, p. 85): [...] as

respostas que a medicina oferecia para a doença eram insuficientes, trazendo, algumas vezes, um mal maior, fazendo com que as pessoas buscassem um curandeiro para a aplicação de chás e remédios para a cura do seu mal. Percebemos que a utilização do etnoconhecimento vem sendo trabalhada há muito tempo, o conhecimento afro-ameríndio colabora para o desenvolvimento desta medicina que usa elementos da natureza na cura de suas enfermidades, sendo assim transmitido de geração a geração.

Além dos banhos que utilizam plantas/ervas, as defumações em alguns casos também são feitas com o uso deste material, a Mãe de Santo sobre a defumação fala que: *No caso das defumações, tu vai utilizar ervas com cheiro assim bastante forte, breu, envirataia, e espinhos porque os espinhos na linguagem dos caboclos eles defendem das maldades.* Percebemos o constante uso das plantas/ervas dentro do terreiro, sendo estas utilizadas para banhos e defumações, o etnoconhecimento desenvolvido neste espaço nos revela a importância que estes deste tipo de conhecimento têm para as pessoas.

Ao se fazer os usos destas práticas estão preservando a cultura de grupos étnicos que colaboraram para a construção da cidade de Parintins, conhecimentos estes repassados por pessoas mais velhas que pela vivência conhecem as técnicas de uso, curandeiros (as), benzedeiros (as), pajés, rezadores, pais e mães de santo. São pessoas que transmitem e ajudam através de seus preparos, mas como mencionado pela Mãe de Santo a fé é um elemento importante, aquele que procura por este tipo de remédio tem que acreditar que vai dar certo, caso contrário de nada adiantará.

3.5 A fronteira onde o hibridismo acontece: Festa de São Sebastião ou Oxóssi?

Uma das festas de santo mais comemorado na cidade de Parintins é a de São Sebastião, na Igreja Católica, nos terreiros de Umbanda, no pagamento de promessas nas comunidades de várzea e terra firme nos arredores da cidade. Este santo é festejado durante todo o mês de Janeiro, a devoção que as pessoas têm nele pode ser observada nos dias de arraial. De acordo com Eduardo Galvão (1976, p. 31) os santos podem ser considerados como divindades que protegem o indivíduo e a comunidade contra os males e infortúnios. A relação entre o indivíduo e o santo baseia-se num contra mútuo, a promessa.

A Festa de São Sebastião ou Oxóssi no Terreiro de Umbanda tem seu início com o término da anterior, onde são escolhidas as pessoas que farão as doações para a

realização da festa, que são chamados de festeiros. Os festeiros são pessoas que através das contribuições feitas para a realização da festa do santo estão pagando promessa ou esperam alcançar alguma graça, não existe um número determinado de festeiros, nem qualificações, podendo assim qualquer pessoa se tornar um. Na fala de uma das organizadoras da festa: *os festeiros que são as pessoas que bancam a festa... essas pessoas estão comigo a mais de 5 anos, as mesmas pessoas, eles não trocam, acho que gostaram muito da festa aqui, então já fica se preparando pra Janeiro.*

A organização de uma festa dentro do terreiro acontece com meses de antecedência, sendo que ao final da mesma e com a derrubada no mastro¹⁹, já podem começar os preparativos da festa do ano seguinte. Antes do mês de Janeiro a coordenação da festa reúne com os festeiros para verificar o que cada um vai poder contribuir, e durante conversa eles dividem as funções de cada, onde se juntam para dar a carne, outro fica com o macarrão, outra pessoa fica para dar o arroz, e assim vão se dividindo. Até que todos possam de alguma forma colaborar.

Parintins uma cidade fundada em berço católico vive momentos múltiplos que expressam esse lado religioso, desde a sua fundação percebe-se a presença da igreja por toda a cidade. A população em sua maioria segue o catolicismo, nos bairros há sempre a presença de uma igreja católica que festeja determinado santo. Mas que ao passar do tempo foi vendo novas religiões conquistarem seus espaços e ganhando novos adeptos, assim acontece com a Umbanda. Segundo Silas Guerreiro (2012, p. 19) se a religião é uma construção social, então deve acompanhar as características de cada sociedade em que aparece. A universalidade da religião dá-se, no sentido de que as forças que ela representa estão presentes em todas as formações sociais.

A festa a São Sebastião/Oxóssi acontece no período de 11 a 20 de Janeiro, dentro do catolicismo amazônico. São Sebastião é caracterizado como santo, soldado e guerreiro. Na umbanda, Oxóssi também é um grande guerreiro, destemido, corajoso, guardião das matas, sempre disposto a defender seus seguidores, os quais são colocados sob sua guarda. Essas características e os pedidos dos seus devotos são encontrados no ponto cantado pelos umbandistas em todas as giras de caboclo.

Eu vi chover, eu vi relampiar.
Mas mesmo assim o céu estava azul

¹⁹ Tronco de uma árvore com cerca de 2 metros, enfeitado com frutas, bebidas, dinheiro, contém uma bandeira que fica na parte mais alta, quem pega esta bandeira torna-se o próximo colaborador da festa.

Samborê pemba
 Folha de Jurema
 Oxóssi reina
 De norte a sul
 Oxóssi é Rei no Céu
 Oxóssi é Rei na Terra
 Ele não desce do Céu sem Coroa.
 E sem a sua mungangas de guerra.
 São Sebastião! Santo Padroeiro!
 Ilumino os filhos! E a mãe do terreiro!
 Ilumina os filhos! E a mãe do terreiro

Conhecido também como santo guerreiro, São Sebastião tem consigo uma legião de devotos distribuídos por toda a região, a crença neste santo ultrapassa todas as barreiras do preconceito. Um exemplo pode ser observado nas festas a esse santo que acontecem nos centros/terreiros de Umbanda localizados na cidade de Parintins. Durante os dias festivos, os devotos do santo podem ser vistos nos terreiros de Umbanda, tendo como principal objetivo festejar São Sebastião. Por outro lado, não participam da gira que acontece no barracão, mas somente é participada pelos adeptos da Umbanda. As giras são rituais públicos nos quais os médiuns posicionam-se em círculo, dançam e cantam ao som dos atabaques, incorporando entidades espirituais conhecidas pelos participantes e adeptos (ASSUNÇÃO 2010, p. 193 *apud*. Carneiro 2014, p. 88).

No ano de 2018 a festa de São Sebastião/Oxóssi no Centro Espírita Mãe Mariana, que é um terreiro de Umbanda localizado em uma parte central da cidade de Parintins, teve grandes momentos que reafirmam a tradição da festa de determinado santo dentro do terreiro, sendo este um território visto não com bons olhos pela sociedade. Mas que a cada ano vem conquistando seu espaço dentro da religiosidade do homem parintinense.

O início da festa deu-se no dia 19 no terreiro, como já mencionado anteriormente a festa começou seus preparativos com meses de antecedência, onde são escolhidos os festeiros e decidida toda a logística. Mãe Pequena²⁰ fala que: *a Festa de São Sebastião não é uma promessa, uma promessa de santo... é uma colaboração que a gente faz pra São Sebastião porque ele é o protetor da Umbanda, na religião Umbanda, ele é o protetor. A gente tem aquela obrigação, todos os terreiros que rufa tambor tem obrigação de oferecer um almoço para pessoas convidadas, aí agente faz o seguinte,*

²⁰ Denominação dada ao cambono chefe pela mãe de santo

uns três dias antes da festa, já estamos fazendo todas as preparações. Para tal afirmação da Mãe Pequena nos apropriamos de Muniz Sodré (2002) quando diz que:

[...] A herança cultural repassada (tradição é uma forma de comunicação no tempo) faz dela um pressuposto da consciência do grupo e a fonte de obrigações originárias, que se reveste historicamente de formas semelhantes a regras de solidariedade. (p. 103)

Seja esta herança repassada na festa de Oxóssi, assim como já afirmado acima, é uma obrigação que esta tem em fazer a festa. Podendo, assim, ser constatado estas regras de solidariedade com quem participa, sejam estes festeiros, filhos de santo, aos que vão pegar a comida, até aqueles que ficam apenas olhando sem expressar nenhum interesse.

Este ano um casal de artistas que trabalham no festival folclórico e no carnaval se encarregou de fazer o andor do santo e a ornamentação do barracão como forma de pagar uma promessa e agradecer pelas graças alcançadas.



Figura 6: Andor de São Sebastião/Oxóssi
Fonte: SILVA, 2018

Na figura 6 pode ser observado o andor de São Sebastião confeccionado por esse casal, nesta imagem podemos *ver o Divino Espírito Santo no alto do andor, temos também as fitas coloridas que representam os pedidos dos devotos do santo. As flores brancas e amarelas estão representando a renovação dos votos da mãe de santo, desde que se iniciou na Umbanda,* a composição estética do andor segue a orientação do guia

da casa que através da incorporação vem dizer como devem ser feitas as coisas para a realização da festa.

Para Schweickardt (2002, p. 126) “a religião e magia estão intrinsecamente relacionadas quando se trata de explicar os infortúnios e os sofrimentos, compartilhando das mesmas formas de ver o mundo [...]”. Desta forma, através do hibridismo religioso podemos socializar determinado santo dentro dos terreiro/centros de Umbanda sem que haja conflitos no período da festa, tendo em vista cada um estar celebrando o santo católico ou a entidade Oxóssi.

A preparação das celebrações começou logo pela manhã, onde os filhos de santo deram início na organização do barracão, neste momento este espaço já se encontrava ornamentado com bandeirolas e o andor com a imagem do santo já estava concluída. Para os filhos de santo foi direcionada a seguinte tarefa, *comprar frutas referentes à sua entidade, onde as mesmas seriam decoradas para a composição de uma mesa de oferendas*, como observado na figura 7 abaixo.



Figura 7: Mesa de oferendas
Fonte: SILVA, 2018

Para a organização deste espaço de oferendas, os filhos de santo se dividiram nas tarefas, um grupo ficou responsável pela decoração das frutas, e outro pela ornamentação com folhas de canela na base da mesa. Em seguida as frutas foram dispostas na mesa de folhas para que ocupassem todo o lugar, além das frutas a mesa está enfeitada por flores e arranjos de plantas o que nos remete a ideia de natureza. Após

isso, *uma das filhas de santo pegou um cigarro de tauari e defumou as frutas, logo após, os filhos de santo se organizaram em uma fileira para cumprimentar e acender velas diante da mesa de oferendas, as cores das velas também fazem referência à entidade de cada filho de santo.*

Finalizado esse momento, os mesmos foram liberados para descansarem e retornarem às 16 horas para o início da festa de Oxóssi. Em uma conversa com Mãe Pequena, a mesma menciona que: *Aquela mesa de oferenda representa cada ano que a mãe de santo é da Umbanda. Cada médium oferece aquilo referente à Oxóssi, aí tem pessoas que perguntam assim: a gente pode comer essas frutas aí, pegar alguma coisa daí, eu respondo: se a mãe de santo liberar tudo bem, se não liberar não pode pegar nada. São coisas que não podemos pegar de jeito nenhum. E a gente preparou essa mesa porque há muitos anos atrás nunca preparamos a oferenda do santo. No ano que ela completasse 20 anos tinha que renovar o contrato dela com eles, então a partir deste ano todos os outros vão ter a mesa de oferendas. Quando completar 30 anos, aí será outra coisa diferente. Aquelas velas representam cada orixá, a branca vem representando o povo das águas, as verdes o povo da mata, as azuis representam as crianças que também vêm pelas águas, e as vermelhas são para os exús, e tem a vela do santo de São Sebastião e uma vela grossa que esse ano foi usada que representar São Jorge. As oferendas são despachadas na mata, tudo o que é de Oxóssi é despachado nas matas.*

Desta maneira Muniz Sodré (2002 p. 60) afirma que “o próprio culto ao caboclo, apesar de toda sua simbologia indígena, é uma reelaboração nacional do culto negro aos ancestrais. Logo concordamos com a afirmação, visto que pensamos nesta reelaboração dos cultos africanos na Amazônia trazidos por estes negros que por aqui passaram. Onde a festa de santo e entidade no terreiro faz essa ressignificação, visto os elementos introduzidos na prática religiosa.

Na figura 8, podemos ver o lugar de destaque para o andor de São Sebastião, a mesa de oferendas e os atabaques, estes que ajudam a compor o cenário do barracão, a festa deste santo envolve muitas pessoas dentro do terreiro, além dos filhos de santo, a família da mãe de santo, outras pessoas de fora ajudam com a doação de alimentos e frutas. A disposição destes elementos demonstra o significado simbólico que os mesmos têm dentro do terreiro.



Figura 8: Lugar de destaque para o andor, atabaques e as oferendas no Terreiro.
Fonte: SILVA, 2018

O processo de organização da festa passa por muitas etapas até o momento da gira, um desses processos é a confecção do mastro, que é um elemento importante nas festas de santo nos terreiros. O mastro é um tronco de árvore que na manhã antes do dia da festa é coletado na mata, onde passa por um processo de limpeza e ornamentação para que possa receber as frutas.



Figura 9: Preparação do mastro com as frutas
Fonte: SILVA, 2018

Na figura 9 observamos a preparação do mastro que será utilizado na festa de São Sebastião, este foi enfeitado nas cores verde e branco e já podemos ver algumas sacolas com as frutas sendo colocados, pois a direção da festa aceita todos os tipos de frutas, muitas delas doações de devotos do santo e da entidade. Por outro lado, apenas

algumas sacolas são colocadas no mastro, para que não haja, durante o período noturno, no momento em que o mastro estiver levantado, o furto das mesmas, sendo colocado o restante na manhã seguinte.

Após todo esse processo de organização da festa feita pelos filhos de santo, já com o barracão enfeitado e os elementos que o compõem nos seus lugares, os filhos de santo começaram a chegar às 16 horas, se reunindo no barracão até o momento da abertura dos trabalhos. Neste ano a roupa usada era branca com turbantes na mesma cor. Vale ressaltar aqui que o encontro dos filhos de santo antes do trabalho, ajuda-os na concentração para que tudo ocorra bem na hora da gira.

A palavra gira, em si mesma denota um contato direto do homem com a entidade espiritual a que estaria subordinado, uma situação constante entre os habitantes dos territórios sagrado e profano e, por esta extensão, entre esses dois territórios. Este processo “interativo” pressupõe um posicionamento homem-entidade. (SENNÁ 2004, p. 80).

Para que haja este processo de interação entre homem-entidade, o filho de santo precisa estar com a força espiritual em ordem, deixando de lado qualquer tipo de problema que possa estar lhe afligindo, caso contrário irá atrapalhar o contato com a entidade e, por conseguinte, a sua incorporação. Estas são recomendações da própria mãe de santo, pois a falta de concentração acaba atrapalhando a desenvoltura de todos na gira, segundo ela *as entidades não baixam e ficam rondando o médium, judiando dele e enfraquecendo a corrente*.

Neste encontro dos filhos de santo no barracão, também são repassadas algumas instruções, tendo em vista que no primeiro momento eles se deslocaram para a rua, dando início a abertura da festa, *a mãe de santo diz que eles não precisam sentir vergonha de estar lá, pois outras pessoas estarão observando cada movimento deles*. A mãe de santo pede para que alguns homens levem os mastros para frente da residência e pede para que os filhos de santo também se direcionem para a rua, organizando-se em volta dos mastros. Aqui são cantados pontos que mencionam São Sebastião nas suas letras, esses são pontos que serão cantados durante toda a gira, podendo se repetir inúmeras vezes. A mãe de santo começa saldando a entidade festejada: *Saravá Oxóssi! Salve São Sebastião!* em seguida canta o ponto abaixo:

De janeiro em janeiro tem festa no terreiro;
Eu vou rezar pra meu santo guerreiro e protetor (2x)

Salve o guerreiro, salve o guerreiro
 Salve São Sebastião
 Salve o guerreiro, salve o guerreiro
 Salve São Sebastião

Levar uma fita vermelha pro guerreiro, pra vencer o inimigo no terreiro;
 Uma vela branca pedindo amor e paz, amor e paz
 Levar uma fita vermelha pro guerreiro, pra vencer o inimigo no terreiro;
 Uma vela branca pedindo amor e paz, amor e paz

Este é um dos pontos que será cantado durante a gira, fazendo sempre esta saudação ao santo, como uma forma de reverência, trazendo a importância do santo para a festa, o papel da fita vermelha pra vencer o inimigo no terreiro e a vela branca pedindo amor e paz. São símbolos que fazem parte da festa, onde seus participantes através deste momento possam saudar a entidade, renovando seus votos diante do mesmo. Trata-se de um momento importante para o início da festa, onde os filhos de santo encontram-se na rua, sendo observados por populares, sujeitos a qualquer forma de preconceito. No entanto não é o que se observa, as pessoas olham com curiosidade cada detalhe até o momento do levantamento dos mastros.

Na figura 10 podemos ver a mãe de santo, os filhos de santo rodeando os mastros que já estão com as frutas, eles estão usando roupas brancas, somente a mãe de santo está utilizando uma espada vermelha. É ela quem inicia a abertura da festa, fazendo saudação e cantando os pontos, nesse primeiro momento de abertura o movimento na rua é tranquilo, apenas contando com a presença dos vizinhos. À medida que os cânticos seguiam o mastro ia sendo erguido, após este momento a mãe de santo volta com os filhos para o barracão, continuando com os trabalhos.



Figura 10: Levantamento do mastro
 Fonte: SILVA, 2018

Já na figura 11 podemos observar a imagem do santo, que também é levada para a rua juntamente com os atabaques, eles ajudam a compor esse cenário de abertura da festa, pois o santo é fundamental nesta ocasião para levantar o mastro. O atabaque ajuda a dar ritmo aos pontos, e o andor com o santo carrega a representatividade do santo e da entidade, de modo que os cânticos mencionam essa devoção que se tem nele. Durante o tempo que fica exposto na rua é tido como o centro das comemorações, as pessoas próximas observam a todo instante, como que esperassem pelo momento, para ver o que acontece.

Tendo em vista que a festa já é realizada há muitos anos, e os vizinhos ainda olham com curiosidade, como se nunca tivessem visto aquele tipo de manifestação religiosa. O período que eles ficam expostos na rua é muito curto, apenas vão para a rua no levantamento do mastro e ao final, no encerramento da festa com a derrubada, após a ladainha.



Figura 11: Andor de São Sebastião/Oxóssi com atabaques na rua
Fonte: SILVA, 2018

Na figura acima podemos observar andor e atabaques, os atabaques estão de acordo com as cores do santo, eles ajudam no andamento da festa, pois dão ritmo, até eles podem prejudicar a gira, precisam estar afinados para que o trabalho dê certo. A seguir mais um ponto cantado no levantamento do mastro.

Salve São Sebastião santo pai desse terreiro;

Tenho tanta devoção ao meu santo padroeiro,
 Todo 20 de janeiro eu sempre vou a missa pra pagar promessa agradecer à Deus;
 Comprar as fitas para o bem da quermesse, renovar as preces pra fortalecer;
 Eu vou, vou na fé do meu senhor, eu vou, eu vou (2x)

Os pontos até aqui cantados nos remetem a esse sentimento de devoção que se tem no santo/entidade, que assim como *pai do terreiro*, *é também santo padroeiro*. Que o 20 de janeiro é o dia deste santo, dia de pagar promessa e renovar as preces, dia em que as pessoas tanto no terreiro como na igreja festejam e celebram o guerreiro, o protetor. Com o levantamento do mastro a festa continua no barracão, onde acontece a gira no terreiro.

O dia da festa 20 de janeiro se inicia com a movimentação na cozinha, onde as mulheres preparam a comida que será distribuída para as pessoas, este também é um processo que faz parte de festas de santo. Aqui são utilizadas as doações dos festeiros e pagadores de promessa, a alimentação é feita principalmente pelas mulheres da família da mãe de santo, irmãs, mãe, tias, pai, e os filhos de santo que ajudam na distribuição da comida. Tendo em vistas que os mesmos não podem se cansar muito, pois ao final da tarde estarão presente no encerramento da festa e na realização de mais uma gira, para fechar o trabalho aberto no dia anterior.

A distribuição da comida se inicia às 11:30 da manhã, pessoas de todos os lugares se fazem presente, algumas levam vasilhas para pegarem a comida, outras comem lá mesmo, já que há toda uma estrutura para acolher quem vai lá. A festa ainda conta com serviço de bar, som ao vivo, venda de bolo, pudim, tacacá; vale ressaltar que o serviço de bar e som é de responsabilidade dos festeiros, em conjunto eles dividem os custos. Segundo Mãe Pequena *eu costumo distribuir essa comida... eu dou de panela, eu dou para as pessoas que vem comer na casa... a comida que tem eu dou tudo, tudo o que tem eu dou, tudo o que o santo ganho a minha preocupação é servir as pessoas que vem pra comer, pedir, eu tô ali sorrindo pra todo mundo, as vezes com alguns problemas, porque sabe que quem trabalha em festa é pesado.*



Figura 12: Encerramento da festa
Fonte: SILVA, 2018

Na figura 12 podemos ver a mãe e os filhos de santo na rua para o encerramento da festa de São Sebastião que se dá com a derrubada do mastro, aqui estão presentes também o andor e os atabaques, observamos a presença de pessoas que estão para festejar o santo, a entidade, ou por curiosidade. *Dia 20 às 17 horas tem a derrubada do mastro, antes da derrubada tem a ladainha, a gente reza uma ladainha para o santo, depois a derrubada do mastro. E em seguida a gente vem pro terreiro, que no nosso caso chamamos de Casuá, aí já é trabalho com os médiuns dentro da casa, já é o encerramento dia 20 de janeiro, a gente já está encerrando a festa.*

O encerramento começa com a mãe de santo saudando São Sebastião/Oxóssi, na presença de todas as pessoas, ela então começa a cantar o seguinte ponto:

Naquela estrada de areia
Onde a lua clareou
Onde os cabocos paravam para ver a procissão de São Sebastião (2x)
É o rei, é o rei, é o rei Sebastião (2x)
Mas ele é o rei dos encantados da praia do Maranhão
É o rei Sebastião, ele é guerreiro, é militar (2x)
Ô Shapaná ele é pai do terreiro;
Marcha nas dunas da coroa imperial;
Shapaná é rei, Shapaná real (2x)

Após este ponto, são cantados outros, no entanto se percebe que quando se trata deste momento de culto afroreligioso as pessoas de fora não participam, elas ficam lá bebendo, comendo, conversando umas com as outras, não ligam muito para o que está

acontecendo. Por outro lado, quando se inicia a ladainha, o que se observa é uma atitude totalmente diferente por parte dessas mesmas pessoas, onde elas participam das orações, se mostram atento a tudo o que é dito. Como se “lugar de santo é na igreja, lugar de orixá é no terreiro” [...] da porteira para dentro é uma coisa; para fora, outra.” Muniz Sodré (2002, p.62). Fourez 1995 (apud SCHWEICKARDT 2002, p. 132), ainda menciona que “começamos sempre olhando o mundo já com um certo número de ideias na cabeça: ideias preconcebidas, representações, modelos, sejam eles científicos, pré-científicos, ou místicos”. Seja este o pensamento errôneo de muitos ainda na sociedade, fato que não impede em nenhum momento que o terreiro saia dos seus “muros” para a rua, exemplo disso é a festa de Oxóssi começar e terminar na rua como já observamos.

No momento em que a mãe e os filhos de santo estão cantando, apenas as pessoas que participam diretamente no terreiro é quem se mostram atentas, ajudam a cantar, batem palmas, demonstram respeito pelo o que está acontecendo. Como se naquele instante houvesse uma divisão entre as pessoas, umas estão lá pelo santo São Sebastião, e outras pela entidade Oxóssi, por outro lado, não é explícito alguma forma de preconceito ao que está acontecendo.

O encerramento da festa é como as palavras de um dos pontos já mencionados, é celebrar o santo, renovar as preces pra fortalecer, onde cada um pode fazer seus pedidos, suas orações, fazer novas promessas. Cada pessoa faz seu pedido para aquele em quem acredita, seja estes santos católicos ou entidades da Umbanda, o importante é que durante os dias de festa não houve nenhum tipo de problema que envolvesse alguma forma de preconceito, os presentes participaram de acordo com suas crenças.

Uma festa onde o hibridismo está presente demonstra a resistência que o negro ao longo dos anos vem traçando, este momento de celebração carrega consigo grandes significados, onde um culto afro-brasileiro pode ser praticado em conjunto com uma festa de santo.

A fronteira entre santo e entidade, São Sebastião e Oxóssi, representa a cultura religiosa presente na cidade de Parintins, onde terreiros de Umbanda dividem seus espaços com as festas de santo. A Umbanda praticada a cidade de Parintins traz características fortes do homem/mulher da Amazônia, aquele que crer na existência de seres sobrenaturais como os encantados, entidades que vivem nos rios, lagos, florestas. Que no momento da Gira realizada no terreiro, vem incorporar o médium, deixar sua mensagem, os seres encantados conhecidos na região impõe medo e respeito da população que creem em suas forças místicas.

O terreiro de Umbanda torna-se um elo de ligação desses seres sobrenaturais com o mundo dos vivos, desta forma percebemos as particularidades da Umbanda praticada na cidade de Parintins, onde o hibridismo religioso vivenciado nas celebrações demonstra a fé do homem parintinense, o mesmo que crê nas promessas de santo, também crê nos banhos de plantas/ervas feitos pela mãe de santo; visto que a religiosidade ajuda a construir essa identidade da população.

CONCLUSÃO

O estudo sobre a influência religiosa da pajelança indígena, e do catolicismo na Umbanda no município de Parintins, nos levou muito além das inquietações iniciais. Dentro de nosso objetivo procuramos compreender as influências da pajelança indígena e do catolicismo dentro da Umbanda parintinense, tendo em vista as particularidades que a mesma assume com o lugar. Verificamos estas presenças nos momentos de Giras no terreiro e nas festas realizadas para as entidades, que fazem o hibridismo com os santos católicos.

Para a realização desta pesquisa procuramos em teóricos que nos oportunizassem conhecer um pouco da história do negro no Brasil, suas influências na cultura, religião e entre outros mais, para assim darmos início aos estudos. Autores como Nina Rodrigue, Roger Bastide, Reginaldo Prandi, colaboraram para a escrituração do texto, destacando em suas obras para o sincretismo religioso que aconteceu com a chegada do negro ao Brasil, possibilitando o surgimento da Umbanda, uma religião genuinamente brasileira segundo Alexandre Cumino.

Verificamos no material utilizado que a influência da pajelança indígena e do catolicismo é presente na Umbanda, haja vista a necessidade dos negros praticarem sua religião, assim sincretizando suas entidades com os santos católicos, e com as fugas de seus senhores que foram para as matas e junto aos índios adquiriram conhecimentos da pajelança. Fato esse que pode ser observado nos momentos de Gira dentro dos terreiros de Umbanda. Na cidade de Parintins há uma maior proximidade com a pajelança, usando para esta prática o auxílio das plantas/ervas em seus banhos e defumações.

Nesta pesquisa, propusemos realizar estudos que encontrassem a relação destas duas características da religiosidade brasileira para a formação da Umbanda, assim trazer para a pesquisa os momentos em que as mesmas são utilizadas, seja nos momentos de Gira, preparação dos banhos ou nas festas de santo/entidade que acontecem durante o ano dentro do terreiro. O contato com o terreiro foi fundamental para toda a pesquisa em si, no sentido de conhecermos acerca da Umbanda praticada na cidade de Parintins, e como mãe e filhos de santo se relacionam com a religião.

Buscou-se, no transcurso das análises, adquirir o conhecimento sobre as condicionantes para a presença da pajelança indígena e do catolicismo na Umbanda parintinense, mais especificamente dentro do terreiro, se existe a presença destas duas nos momentos de Gira e como podem ser identificadas. Procuramos, através das

observações e ensaios etnográficos verificar estas presenças no lócus da pesquisa, de modo que pudessem ser trazidas para o corpo do texto, comprovando a ligação que existe entre branco, negro e índio para a formação da mesma.

A cidade de Parintins como observado passou por muitos momentos na sua organização, tendo a igreja católica forte influência no lugar, mas que ao longo dos anos foi observando o aparecimento de novas ordens religiosas na cidade. Recentemente, a Umbanda vem ganhando novos espaços na cidade, apesar do catolicismo predominante, esta nova religião que se mostra a população ainda é vista como estranha, distante dos ideais deste povo que viu no catolicismo a única verdade, mas que ao se fazer uma análise nos escritos de memorialistas como Dom Arcangelo Cerqua percebeu a presença negra na cidade e como estes colaboraram para a construção da mesma.

As práticas realizadas na cidade de Parintins estão muito relacionadas com a fé da população, como muitas cidades do interior do Amazonas, as festas de santo se tornam frequentes durante o ano, sendo estas partes também do Festival Folclórico, onde Garantido e Caprichoso pagam suas promessas através das ladainhas, trazendo para suas apresentações imagens de santo. Nos últimos anos esses bois vêm trazendo além dos santos, as entidades da Umbanda e Candomblé para dentro do Bumbodrómo, fazendo um resgate da história cultural não só da cidade, mas um resgate de suas origens.

Em suas características históricas, a cidade de Parintins tem como fato importante a chegada dos Jesuítas na cidade, de modo que naquelas terras já havia os índios como habitantes, que aos poucos foram sendo catequizados. A pequena vila foi ganhando aspectos maiores e vindo a se tornar uma cidade, que veio a ser denominada de Parintins em homenagem aos índios parintintin que moravam no lugar.

A cidade de Parintins vem apresentando sua ligação com a religiosidade, o que demonstra a relação da população com o catolicismo, muitas são as festas de santo que acontecem na cidade e nas pequenas comunidades que ficam ao entorno. A religiosidade deste povo demonstra a importância que a mesma tem na construção da história local.

Assim como o catolicismo fez parte do processo histórico da construção da cidade, não podemos esquecer que os índios como primeiros moradores do lugar contribuíram, através de sua cultura e religiosidade, que mesmo passados anos, ainda se torna presente no cotidiano das pessoas, principalmente no que diz respeito ao uso das plantas como remédios medicinais. Desta forma também o negro se fez presente, Ituassú

em seu livro *Escravidão no Amazonas* que menciona a passagem de negros pela cidade; aspectos dessa cultura podem ser vistos na culinária, na população e na religiosidade com a presença da Umbanda.

Sobre a Umbanda, percebe-se que a religião é uma mistura da pajelança indígena e do catolicismo com traços da religião afro, resultando na Umbanda parintinense, onde podem ser vistos nas Giras a presença de cada um. A Gira que acontece no terreiro começa com agradecimentos aos santos católicos pedindo sempre força e proteção, seguem os pontos cantados e a saudação às entidades que se fazem presente, e no decorrer desta celebração o uso de velas, charutos e bebidas são frequentes, a hibridização religiosa acontece nesses encontros dentro do terreiro ou nas festas na rua.

A prática religiosa que acontece no terreiro envolve, além da pajelança indígena e do catolicismo, a presença de mulheres e homens que praticam a religião, que contam suas trajetórias e a importância que veem na religião para o seu crescimento pessoal. O terreiro não é apenas um espaço para celebrações, mas também um lugar de aprendizagem, encontros e desencontros.

Os momentos de festas contam com a participação de muitas pessoas, sejam elas ou não da religião, mas que a relação santo/entidade faz com que estas se sintam à vontade para ajudar. Nesse aspecto percebemos a ligação religiosa das pessoas, que mesmo se tratando de um terreiro ajudam na festa, ainda que só participem do ato religioso católico.

Verificou-se neste estudo que nestes últimos cinco anos, a Umbanda vem ganhando um maior destaque na cidade, deixando os espaços do terreiro e caminhando para a rua. No caso do festival folclórico, ela vem ganhando a arena do Bumbódromo, onde os bois trazem um pouco da cultura e da religião afro para a brincadeira de boi, as toadas em seus versos mencionam o negro, a religião, cultura, sua importância para a formação do país, da Amazônia e de Parintins.

Ainda são necessárias mais reflexões e um estudo mais aprofundado a respeito da influência religiosa da pajelança indígena, e do catolicismo na Umbanda no município de Parintins. Pois, ainda há muito que se falar a respeito desta na cidade, aspectos da religião, do terreiro, das pessoas que precisam de maiores detalhes. Quando falamos destas influências estamos fazendo um resgate histórico do processo de construção da cidade, onde brancos, negros, índios e outros grupos étnicos ajudaram a formar a cultura local. Estudos como este irão contribuir para que mais adiante as

peças possam ler e perceber quem foram os atores sociais que colaboraram na formação cultural, religiosa, social, econômica do município.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, André Vidal de. **Introdução à Sociologia da Amazônia**. 2ª ed. Revista – Manaus: Editora Valer/Governo do Estado do Amazonas/Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2003.

BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil**. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo. 1960.

BENCHIMOL, Samuel. **Amazônia – formação Social e Cultural**. 3. ed – Manaus: Editora Valer, 2009.

BIANCHEZZI, Clarice. SILVEIRA, Diego Omar da. Demografia, cartografia e história das religiões em Parintins: Novas possibilidades para o estudo da diversidade religiosa na Amazônia. In: FERREIRA, Arcângelo da Silva et. al (org.). **Pensar, fazer e ensinar: desafios para o desafio do historiador no Amazonas**. – Manaus (Am): UEA Edições; Valer, 2015.

BORTONI-RICARDO, Stella Maris. **O professor pesquisador: Introdução a pesquisa qualitativa**.- São Paulo: Parábola Editorial 2008.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Tradução: Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.

CAMPELO, Marilu Marcia. Recontando uma história: a formação e a expansão do Candomblé paraense. In: MAUÉS, Raimundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira (org). **Pajelanças e religiões africanas na Amazônia**. – Belém: EDUFPA, 2008.

CARNEIRO, João Luiz. **Religiões afro-brasileiras: uma construção teológica**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

CERQUA, Dom Arcângelo. **Clarões de Fé no médio Amazonas**. 2 ed. Manaus. ProGraf. –Gráfica e Editora, 2009.

CUMINO, Alexandre. **História da Umbanda: uma religião brasileira**. São Paulo: Madras, 2015.

LAVELEYE, Didier. Distribuição e heterogeneidade no complexo cultural da “pajelança”. In: MAUÉS, Raimundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira (org). **Pajelanças e religiões africanas na Amazônia**. – Belém: EDUFPA, 2008.

ELIADE, Mircea. **Imagens e Símbolos: ensaios sobre o simbolismo mágico-religioso**. Tradução: Sônia Cristina Tamer – São Paulo, Martins Fontes, 1991.

ELIAS, Norbert. **Teoria Simbólica**. Tradução: Paulo Valverde. Oeiras: CELTA, 1994.

Elias, Norbert. **Os estabelecidos e outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**. - Rio de Janeiro. Jorge Zahar. Ed, 2000.

FERREIRA, Arcângelo da Silva; SILVA, Márcia Gabrielle Ribeiro. ENCANTOS, ENCONTROS, DESENCONTROS DOS TERREIROS COM A CIDADE: AFRORELIGIÕES EM PARINTINS. In: MORGA, Antônio Emílio (org.). **História, sentimentos, cidades, encontros e desencontros** – Manaus: EDUA, 2016.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e visagens**. 2ª ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

ITUASSÚ, Oyama Cesar. **Escravidão no Amazonas**. Manaus. Editora: Metro - Cúbico, 1981.

JACOB, César Romero. **A diversificação religiosa**. In: *Revista Estudos Avançados. Dossiê As Religiões no Brasil*. São Paulo: USP/ IEA, v. 18, n. 52, 2004. pp. 09-11.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Maria de Andrade. **Fundamento de metodologia científica**. – 7.ed. - São Paulo: Atlas, 2010.

LIMA, Zeneida. **O mundo místico dos caruanas e a revolta de sua ave**. 3. ed. Belém: CEJUP, 1993.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. Olhar ontológico. In: MAUÉS, Raimundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira (org). **Pajelanças e religiões africanas na Amazônia**. – Belém: EDUFPA, 2008.

MATTOS, Regiane Augusto de Mattos. **História e cultura afro-brasileira**. 2ª. ed. São Paulo. Contexto, 2012.

OLIVEIRA, Silvio Luiz de. **Tratado de Metodologia Científica**. São Paulo: Pioneira Thonsom Learning, 2002.

PANTOJA, Mariana Ciavatta. A várzea do Médio Amazonas e a Sustentabilidade de um modo de vida. In: LIMA, Deborah. **Diversidade socioambiental nas várzeas do rio Amazonas e Solimões: perspectivas para o desenvolvimento da sustentabilidade**. Manaus: IBAMA, Pro Várzea, 2005. 157-205.

PEREIRA, Edmilson de Almeida; GOMES, Núbia Pereira de Magalhães. **Flor do não esquecimento: cultura popular e processos de transformação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro – Zahar, 2003.

PIERUCCI, Antonio Flávio & PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil: Religião, sociedade e política**. São Paulo: HUCITEC, 1996.

PRANDI, Reginaldo. A dança dos caboclos: uma síntese do Brasil segundo os terreiros afro-brasileiros. In: MAUÉS, Raimundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira (Org). **Pajelanças e religiões africanas na Amazônia**. Belém: EDUFPA, 2008, p. 31/49.

PRANDI, Reginaldo; VAIADO, Armando; SOUZA, André Ricardo de. Candomblé de Caboclo em São Paulo. In: PRANDI, Reginaldo. **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, cabocos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004).

RODRIGUES, Raymundo Nina. **Os Africanos no Brasil**. Biblioteca Virtual de Ciências Humanas do Centro Edelstein de Pesquisas Sociais. Rio de Janeiro, 2010.

SCHWEICKARDT, Júlio Cesar. **Magia e religião na modernidade: os rezadores em Manaus**. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 2002.

SELL, Carlos Eduardo. **Sociologia Clássica: Marx, Durkheim e Weber**. 2 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010- (Coleção Sociologia).

SELL, Carlos Eduardo. **Max Weber e a racionalização da vida**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

SENNA, Ronaldo de Salles. Jarê, a religião da Chapada Diamantina. In: PRANDI, Reginaldo. **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, cabocos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: A Formação social negra-brasileira**. Rio de Janeiro: Imago Ed: Salvador, BA: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.

TRINDADE, Deilson do Carmo. **As Benzedeadas de Parintins: práticas, rezas e simpatias**. Manaus: Edua, 2013.

Artigos publicados em revistas e anais de eventos

AGUIAR, Sylvana Maria Brandão et al. **Marx e a religião: a construção do conhecimento histórico**. Anais do II Colóquio de História- Brasil: 120 Anos de República UNICAP- Recife- PE. 19 a 22 de outubro de 2009.

GUERREIRO, Silas. **A atualidade da teoria da religião de Durkheim e sua aplicabilidade no estudo das novas espiritualidades**. Estudos de Religião, v. 20 n°42. Edição Especial, 11-26, 2012.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião**. Estudos avançados, v. 19, n. 53, p. 259-274, 2005.

NEVES, Fernando Arthur de Freitas. **Entre católicos e protestantes, as religiosidades na Amazônia oitocentista, 1850-1888** in: II SIMPOSIO INTERNACIONAL DA ABHR; XV SIMPOSIO NACIONAL DA ABHR; II SIMPOSIO SUL DA ABHR. História, gênero e religião: violência e direitos humanos. 23 a 29, jul, 2016. UFSC/ FLORIANOPOLIS, SC.

SCUDLLER, Veridiana Vizoni; VEIGA, Josephina Barata da; JORGE, Lúcia Helena de Araújo. **Etnoconhecimento de plantas de uso medicinal nas comunidades de São João do Tupé e Central (Reserva de Desenvolvimento Sustentável do Tupé)**. Biotupé: Meio Físico, Diversidade Biológica e Sócio cultural do Baixo Rio Negro, Amazônia Central volume 2. UEA Edições, Manaus, 2009.

SILVA, André Luiz dos Santos. **Informação, Fontes de informação e etnoconhecimento: contribuições da biblioteconomia para o estudo do negro no Brasil**. Revista África e Africanidades- Ano 7; nº 19, abr. 2015.

SILVA, Márcia Gabrielle Ribeiro. FERREIRA, Arcângelo da Silva. **Na trajetória da Umbanda e Candomblé: Religiosidades de matrizes africanas na cidade de Parintins (1980-2000)**. Anais do XIV Simpósio Nacional da ABHR Juiz de Fora, MG, 15 a 17 de abril de 2015.

Azevedo, Juliana Batista; SIMAS, Hellen Cristina Picanço. **Amazônia nas toadas do Boi Bumbá Garantido**. RELEM- Revista Eletrônica Mutações, julho-dezembro, 2015.

Monografias, Teses ou dissertação

CARDOSO, Maria Celeste de Souza. **Cancioneiro das toadas do boi-bumbá de Parintins**. Dissertação (Mestrado em Letras e Artes) – Universidade do Estado do Amazonas, 2013. – Manaus: UEA, 2013.

CORRÊA, Rosimay. Festa de Santo: **O Pagamento de promessas de santos na cidade de Parintins – Am**. Manaus 2011. Dissertação de Mestrado em Sociologia- Instituto de Ciências Humana e Letras. - Departamento de Geografia, Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 2011.

COSTA, Renilda Aparecida. **Religião de matriz africana em Lages (SC) espaços e práticas de reconhecimento identidade étnicorracial**. São Leopoldo 2011. 186 f. (Tese de Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais, Universidade do Vale do Rio dos Sinos.

SOUZA, José Camilo Ramos de. **Parintins: uma ilha urbanizada**. Manaus 1998. 60 f. (Monografia de Bacharelado em Geografia)- Instituto de Ciências Humana e Letras. - Departamento de Geografia, Universidade Federal do Amazonas. Manaus, 1998.

APÊNDICES

1- FESTA DE OXÓSSI- SÃO SEBASTIÃO



Fig. 1: Filha de santo ao lado do andor de Oxóssi
Fonte: SILVA, 2018.



Fig. 2: Andor e atabaques na frente da casa
Fonte: SILVA, 2018



Fig. 3: Oxóssi na gira do terreiro

Fonte: SILVA, 2018



Fig. 4: Festa na rua

Fonte: SILVA, 2018

2- FESTA DE OGUM- SÃO JORGE



Fig. 5: Mesa de oferendas

Fonte: SILVA, 2018



Fig. 6: Filhos de santo acendendo as velas.

Fonte: SILVA, 2018



Fig. 7: Saudação a Ogum

Fonte: SILVA, 2018



Fig. 8: Comidas, fruta e bebidas nas oferendas

Fonte: SILVA, 2018

3- FESTA DE COSME E DAMIÃO



Fig. 9: Mesa com as imagens de santos/entidades
Fonte: SILVA, 2018



Fig. 10: Mesa com doces para as crianças
Fonte: SILVA, 2018



Fig. 11: Início da Gira de Cosme e Damião
Fonte: SILVA, 2018



Fig. 12: Mãe de santo incorporada por erê
Fonte: SILVA, 2018

4- OBJETOS UTILIZADOS NAS GIRAS



Fig. 13: Roupas das entidades
Fonte: SILVA, 2018



Fig. 14: Tauari e vela indiana
Fonte: SILVA 2018



Fig. 15: Atabaques
Fonte: SILVA, 2018



Fig. 16: Mesa com objetos usados na Gira
Fonte: SILVA, 2018

5- PLANTAS/ERVAS PARA BANHOS E DEFUMAÇÕES



Fig. 17: Manjerição branco
Fonte: SILVA, 2018



Fig. 18: Comigo-ninguem-pode
Fonte: SILVA, 2018



Fig. 19: Espada de São Jorge
Fonte: SILVA, 2018

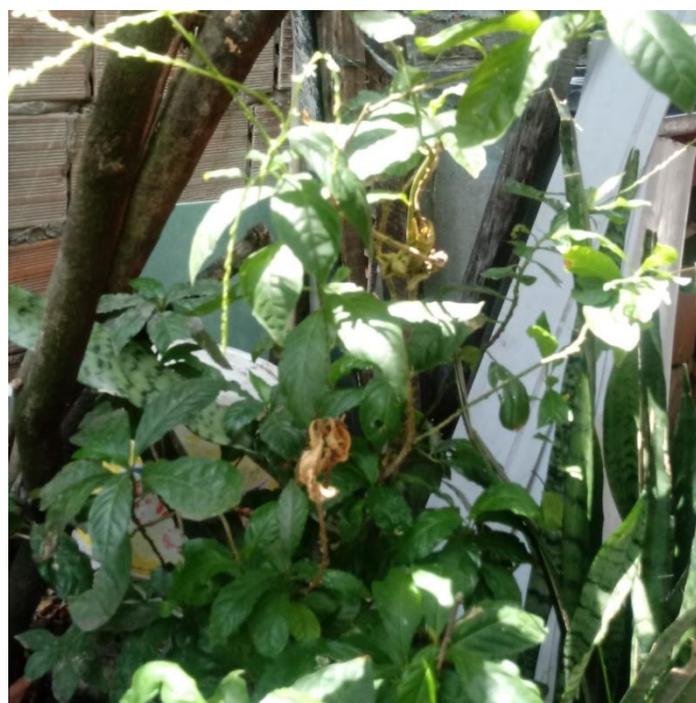


Fig. 20: Mucuracá
Fonte: SILVA, 2018