

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
MUSEU AMAZÔNICO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

CARLY ANNY BARROS FIGUEIREDO

**SÃO SEBASTIÃO DO ARRAIAL E DO TERREIRO: TERRITORIALIDADES
URBANAS E AS FESTAS DE SANTO EM PARINTINS (AM)**

MANAUS-AM
2017

CARLY ANNY BARROS FIGUEIREDO

**SÃO SEBASTIÃO DO ARRAIAL E DO TERREIRO: TERRITORIALIDADES
URBANAS E AS FESTAS DE SANTO EM PARINTINS (AM)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas–PPGAS/UFAM como requisito final para obtenção do título de Mestra em Antropologia Social.

Área de Concentração: Cidade, Patrimônio e Práticas Culturais Urbanas.

Orientador: Professor Dr. Sérgio Ivan Gil Braga.

MANAUS-AM
2017

Ficha Catalográfica

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

F475s Figueiredo, Carly Anny Barros
São Sebastião do Arraial e do Terreiro: Territorialidades Urbanas e as Festas de Santo em Perintins (AM) / Carly Anny Barros Figueiredo. 2017
156 f.: il. color; 31 cm.

Orientador: Sérgio Ivan Gil Braga
Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Amazonas.

1. Festa de São Sebastião. 2. Católicos e Umbandistas. 3. Memórias Coletivas. 4. Territorialidades Identitárias. I. Braga, Sérgio Ivan Gil II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

Carly Anny Barros Figueiredo

Dissertação apresentada a Banca
Examinadora do Programa de Pós-
Graduação em Antropologia Social da
Universidade Federal do Amazonas-
PPGAS/UFAM

Aprovado em 02/03/2017

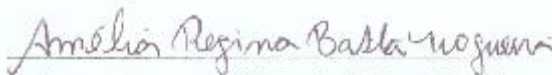
BANCA EXAMINADORA



Professor Doutor Sérgio Ivan Gil Braga
Presidente da Banca



Professor Doutor Sidney Antonio da Silva
Membro examinador



Professora Doutora Amélia Regina Batista Nogueira
Membro examinador

Manaus-AM
2017

Para meus avós, Chico Barros e Filadélfia, curandeiros da floresta e devotos de São Sebastião, e a meu amado tio Sebastião (in memoriam). Meus avós foram minha primeira referência sobre as festas de santo; me repassaram seus conhecimentos tradicionais nas muitas histórias contadas por eles e minha mãe, Carlota Barros. Sem toda essa sabedoria amazônica, a cultura local se perderia como cinzas ao vento!

Agradecimento

Neste momento, quero agradecer a Deus e Jesus por terem me permitido caminhar até aqui. Agradeço a interção de Nossa Senhora, de São Sebastião e dos espíritos de luz que rogaram por mim nesta árdua caminhada.

Não posso esquecer de minha família que me apoiou e, de modo especial, a minha filha Ana Carlyza; minha companheira de vida que sempre foi meu apoio, meu amor, meu amparo e meu abraço nos momentos alegres e difíceis. Certamente sem você ao meu lado “gatinha”, eu não teria chegado nem perto de onde estou.

Agradeço ao Programa de Pós-graduação em antropologia pela oportunidade, o apoio e dedicação dos professores e técnico, aos colegas de jornada e aos amigos que fiz e que sempre contribuíram nesta longa jornada. Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPQ pela bolsa de estudos concedida, pois foi o sustento que permitiu minha dedicação exclusiva à caminha rumo ao fazer antropológico, na cidade de Manaus (AM), tão distante do meu amado Baixo-Amazonas de onde venho.

Às colegas do mestrado e do doutorado Audirene Cordeiro, Magela Ranciaro, Socorro Batalha, Isabelle Honorato e Margareth Cerqueira, um eterno obrigada pelo apoio e ensinamentos nas horas difíceis. Esse é o mesmo sentimento dedicado aos amigos Rodrigo Teixeira, Alvatir Carolino, Denis Pereira e a todos que direta e indiretamente colaboraram com esse trabalho.

Também sou grata ao Ray Santos, folclorista, cineasta, artista parintinense, grande mestre e amigo. Incentivo, sabedoria e humildade é seu primeiro nome meu amigo. Tomara um dia eu conhecer tanto de folclore e de Amazônia quanto você! Um obrigada especial dedico ao Rodrigo Ribeiro, por ser meu braço amigo, apoio e sorriso nas horas difíceis. Sempre disposto a solucionar problemas de modo impecável, ele sorria e apresentava a resposta para as urgências.

Ao meu orientador, Sérgio Ivan, um obrigada especial pelos conhecimentos repassado nas orientações e nas aulas sobre festas amazônicas e outros aprofundamentos em antropologia.

À prefeitura de Barreirinha por ter me permitido fazer as graduações, pois foi nelas que esse caminho se descortinou. E ao Coronel César Gomes que me deu oportunidades de ser professora no CPM-I em 2016.

De modo especial, sou grata à Paróquia de São Sebastião e ao terreiro de São Sebastião, nas pessoas do Pároco e mãe-de-santo, padre Irineu e Mãe Bena, respectivamente, pois sem eles não seria possível esse trabalho. E a todos de modo especial que contribuíram para a existência deste trabalho.

Que todos sejamos abençoados por Deus, pela intercessão de São Sebastião!

*[...] Intercedei
Pelo povo desta terra parintina
Que te saúda com amor e devoção.
Viva São Sebastião! Com fé e alegria (...)
Levou o povo do Itaúna a compreender
A viver a unidade com amor e muita fé
Nossa paróquia te saúda com alegria
És nosso Padroeiro, Viva São Sebastião...
(Pedro Jr).*

*Salve São Sebastião
Santo Pai deste terreiro
Tenho tanta devoção ao meu
Santo padroeiro...
(Beth Carvalho).*

RESUMO

Este trabalho apresenta resultados da pesquisa sobre as Festas de São Sebastião realizadas na paróquia católica e em um terreiro de umbanda, na cidade de Parintins (AM). Busca compreender qual a relação simbólica vivenciada por católicos e umbandistas nas festas de São Sebastião e a relação construída pelos interlocutores relativa ao território conquistado por via da ocupação de terras dos atuais bairros que, atualmente, fazem parte da paróquia. Nesse contexto, observou-se as expressões da memória coletiva pelos devotos nas duas festas (católica e umbandista), como base para comportamentos e atitudes dos indivíduos de cada comunidade religiosa, na qual se constrói laços de identidade entre os grupos com seus territórios e com o santo. A metodologia utilizada ancorou-se na revisão bibliográfica, estabelecendo-se uma interlocução com os autores pesquisados, bem como aportou na pesquisa etnográfica junto aos interlocutores da Paróquia, do Terreiro e participantes das ocupações territoriais. O *locus* da pesquisa são as comunidades católica e umbandista, localizadas nos bairros componentes da paróquia do Santo, Itaúna e Jacaréacanga, e resgata, pela memória coletiva, a conquista da casa própria, na década de 1990 e ano de 2012. Por fim, o estudo interpreta, simultaneamente, a realção entre os moradores que, pela crença, conceberam São Sebastião como padroeiro, benfeitor de conquistas junto ao território pelo qual lutaram e a resitência do movimento social parintinense na luta pela conquista da terra. Assim, as festas se tornaram lugar de memória, de construção de identidade coletiva e atualização de um passado que pertence à cidade, capaz de atribuir sentimento identitário territorial, sociais e religioso aos grupos.

Palavras-Chave: Festas de São Sebastião; Católicos e Umbandistas; Memórias Coletivas e Territorialidade Identitária

ABSTRACT

This work presents the research on the Festivities of Saint Sebastian held in the Catholic parish and in a terreiro of Umbanda, in the city of Parintins (AM). It aimed to understand the symbolic relationship experienced by Catholics and Umbandists in the feasts of St. Sebastian and the relationship built by the interlocutors with the territory conquered via occupation of the lands of the present districts that are part of the parish today. In this context, the access of collective memories by the devotees in the two festivities (Catholic and Umbandist) was observed as a basis for the behavior and attitudes of the individuals of each religious community, in which identity bonds are established between the groups with their territories and with the Saint. The methodology used was bibliographic review and ethnographic research with the parish, Terreiro and participants in territorial occupations. The study points out that the Catholic and Umbandist communities, located in the neighborhoods of the parish of Saint, Itaúna and Jacaréacanga, remember the conquest of the house in the 1990 and in the year 2012. Once the residents received St. Sebastian as patron saint together with the territory for which they fought, with the resistance of the parintinense social movement. Thus, the parties became a place of memory, of building collective identity and updating a past that belongs to the city, capable of attributing territorial, social and religious identity to the groups.

Keywords: Festivities of San Sebastian; Catholics and Umbandistas; Collective Memories and Identity Territoriality

LISTA DE FOTOGRAFIA

Ordem	Descrição	Pág.
Foto 1	Martírio de São Sebastião	63
Foto 2	Igreja Matriz de São Sebastião	71
Foto 3	Pároco Padre Irineu Neubanner	73
Foto 4	Coadjutor Padre Mauro Romanello	75
Foto 5	Banner's dos príncipes e princesas da festa de São Sebastião 2015	79
Foto 6	Cartaz da Festa de São Sebastião do Itaúna 2015	80
Foto 7	Andor do Círio de São Sebastião do ano de 2015	81
Foto 8	Andor da Procissão de São Sebastião do ano de 2015	82
Foto 9	Devotos acompanham o Círio de São Sebastião nas ruas do Bairro Paulo Correia	83
Foto 10	Primeira parte do cortejo do Círio de São Sebastião do ano de 2015	84
Foto 11	Paroquianos no Arraial de São Sebastião do Itaúna do ano de 2015	85
Foto 12	Apresentação do Boi Mirim Tupi no Arraial de São Sebastião em 2015	85
Foto 13	Missa do Novenário na Igreja de São Sebastião em 2015	86
Foto 14	Penúltima Noite de Arraial de São Sebastião	87
Foto 15	Clero na Procissão de São Sebastião em 2015	89
Foto 16	Procissão de São Sebastião percorrem as ruas do Bairro Paulo Correa	90
Foto 17	Última Noite do Arraial de São Sebastião	91
Foto 18	Orixá Oxóssi	92
Foto 19	Montagem Panaiá, Terreiro São Sebastião	100
Foto 20	Muro do Terreiro de São Sebastião	103
Foto 21	Frente do Terreiro de São Sebastião	103
Foto 22	Congá Principal do Terreiro de São Sebastião	105
Foto 23	Congá lado esquerdo: Povo das Águas; Lado direito: Erês	108
Foto 24	Congá Pretos Velhos e de Linha de Léguas	108
Foto 25	Congá da Linha das Matas (índios)	108
Foto 26	Casa do Exús	109
Foto 27	Altar de Pena Verde	110
Foto 28	Mãe Bena trabalha rituais umbandistas	111

Foto 29	Rito de Tirada de Mastro de São Sebastião na Mata do Areal	116
Foto 30	Oferenda para Guias das Matas na Mata do Areal	116
Foto 31	Rito Obrigação a Oxóssi na Mata do Areal	117
Foto 32	Rito Obrigação a Oxóssi na Mata do Areal	117
Foto 33	Abatazeiros no rito de colheita do Mastro de São Sebastião	118
Foto 34	Abatazeiros carregando Mastro de São Sebastião	118
Foto 35	Panaiá Montado no Terreiro de São Sebastião	119
Foto 36	Mãe e filhos-de-santo no rito de Gira de Tambor em Honra a São Sebastião	120
Foto 37	Filhos-de-santo enfeitando o mastro de São Sebastião	123
Foto 38	Mastro de São Sebastião preparado para levantação	123
Foto 39	Momento da reza da Ladainha de São Sebastião por familiares de Mãe Bena	124
Foto 40	Ladainha de São Sebastião por familiares de Mãe Bena	125
Foto 41	Levantação do Mastro de São Sebastião	126
Foto 42	Levantação do Mastro de São Sebastião	126
Foto 43	Filhos-de-Santo na preparação do Almoço de São Sebastião	128
Foto 44	Filhos-de-Santo na preparação do Almoço de São Sebastião	128
Foto 45	Filhos-de-Santo na preparação do Almoço de São Sebastião	129
Foto 46	Filhos-de-Santo na preparação do Almoço de São Sebastião	130
Foto 47	Convidados no Almoço em Honra São Sebastião	130
Foto 48	Convidados no Almoço em Honra São Sebastião	130
Foto 49	Rito de Derrubada do Mastro de São Sebastião	132
Foto 50	Rito de Derrubada do Mastro de São Sebastião	132
Foto 51	Rito da Queda do Mastro de São Sebastião	133
Foto 52	Rito da Queda do Mastro de São Sebastião	133
Foto 53	Rito de entrega do Bolo de São Sebastião	
Foto 54	Festa Dançante em Honra a São Sebastião	

LISTA DE MAPA

Mapa 1: Mapa do Município de Parintins	25
---	----

LISTA DE ABREVIATURAS

AM	Amazonas (Estado)
AVC	Acidente Vascular Cerebral
CEB	Comunidade Eclesial de Base
CNBB	Confederação Nacional dos Bispos do Brasil
FUNRURAL	Fundo de Assistência ao Trabalhador Rural
IBGE	<i>Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística</i>
OT	Ondas Tropicais
PIME	Pontifício Instituto das Missões Exteriores
PUC	Pontifícia Universidade Católica
UEA	Universidade Estadual do Amazonas

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO 1: AS FESTAS DE SANTO NA CIDADE DE PARINTINS	21
1.1 Fatos históricos e o território	21
1.2 Identidade, grupos urbanos e religião	28
1.3 A festa do padroeiro: entre o santo, o orixá e as territorialidades urbanas.....	31
1.3 Devoção aos santos e as festas religiosas	40
1.4 Movimentos sociais e a territorialização do Itaúna.....	50
CAPÍTULO 2: SÃO SEBASTIÃO DO ARRAIAL: ETNOGRAFIA DA FESTA DE SÃO SEBASTIÃO NA PARÓQUIA	63
2.1 Sebastião: marte e protetor	64
2.2 De Villa Bella à diocese de Parintins	66
2.4 E Vivas ao Glorioso Padroeiro! - Festa Católica de São Sebastião.....	82
2.4.1 Preparação	82
2.4.2 O Começo da Festa.....	86
2.4.3 Encerramento da festa	90
CAPÍTULO 3: SÃO SEBASTIÃO DO TERREIRO - ETNOGRAFIA DA FESTA DE SÃO SEBASTIÃO NO TERREIRO DE UMBANDA	94
3.1 Oxóssi - O Orixá Caçador	94
3.2 Origens da Umbanda: A Religião Genuinamente Brasileira	96
3.3 De Mesa de Cura à Terreiro: A Umbanda em Manaus.....	98
3.5 No Território de São Sabazinho: a Umbanda no Terreiro de Parintins	104
3.6 A “Família-De-Santo”: “Mãe” e os “Filhos-De-Santo”	113
3.7 Axé Oxóssi! Salve São Sebastião: a Festa Umbandista.....	118
1ª. Etapa: A Preparação:	119
2ª. Etapa: O início da festa	121
3ª. Etapa: o dia da festa.....	125
4ª. Etapa: o fim da festa	138
CAPÍTULO 4: CO-MEMORAR A LUTA DOS SANTOS, ORIXÁS, HOMENS E MULHERES	140
4.2 A expansão urbana e as comunidades de São Sebastião.....	140
4.3 Território identitário e memórias coletivas	148
CONSIDERAÇÕES FINAIS	156

INTRODUÇÃO

As festas religiosas de São Sebastião são populares. Trata-se de um soldado romano que lutava pelos cristãos e por justiça para os oprimidos. Popularmente, é conhecido como padroeiro contra a peste, a fome, a guerra e também é festejado na Umbanda o nome de Oxóssi. O santo é reverenciado por católicos, candomblecistas e umbandistas no mesmo período de janeiro com ritos diferenciados, próprios a cada crença, em várias cidades brasileiras.

Estudos apontam que o papel dos santos e santas, padroeiros e padroeiras, é definido como o socorro nas difíceis situações da vida cotidiana. Os santos na Amazônia apresentam um modo de aceitação muito peculiar no interior do estado. Uma vez que o catolicismo do caboclo amazônico é marcado pela devoção aos santos padroeiros da localidade e a um pequeno número de santos de devoção identificados à comunidade, cujos festejos são organizados pela comunidade que o santo denomina.

As festas religiosas têm importante papel na construção da sociedade brasileira, devido às trocas culturais ocorridas. O ecumenismo cultural é estabelecido pela “junção” ou “agregação” de aspectos culturais como arte, costumes, comidas, musicalidade e simbologia da crença dos grupos participantes que são repassadas as gerações mais jovens e a novos partícipes das festas.

A pesquisa em foco estuda duas festas em honra a São Sebastião realizadas por duas matrizes religiosas diferentes, na cidade de Parintins (AM). Buscou compreender a relação simbólica presente na festa de São Sebastião com o santo e o orixá com que ele é sincretizado no contexto das territorialidades urbanas, a partir da ocupação dos bairros Itaúna I e II, Paulo Correia, Jacaréacanga e União. O santo vem como cultura com a conquista dos bairros para ser padroeiro do território, como sugestão do padre Gino, missionário do PIME que apoiava o movimento, pela simbologia do guerreiro romano. Depois da vitória do movimento social Sem-Teto e constituição do território, o santo passa a ser festejado como forma de agradecimento e devoção.

Já no terreiro, o santo tem uma carga simbólica mística ao ser sincretizado com o Orixá Ossóxi e com os Guias da Mata (linha de índios), que são *guias de cabeça* da coroa de Mãe Bena de Oxóssi, recebidos como uma espécie de protetores pessoais na cerimônia de iniciação da mãe-de-santo. Por ter sofrido intolerância religiosa no antigo endereço, o centro da cidade

de Parintins (AM), a umbandista trouxe o costume de festejar o padroeiro do Terreiro, por ser uma das missões recebidas por ela e pelos filhos-de-santo de seu templo religioso.

As festas ocorrem em dois espaços diferentes, mas próximos. Uma é realizada na Paróquia de São Sebastião, com sede no bairro Itaúna II; a outra no Terreiro de São Sebastião, localizado no bairro Jacaréacanga, vizinho ao Itaúna II e também parte da mesma paróquia. Cada grupo religioso festeja o santo em seu território com ritos e identidade próprios.

As interpretações das perspectivas de espaço redirecionam os processos sociais e econômicos na vida cotidiana, além de perpassar as identidades coletivas, imbricadas na dinâmica sociopolítica do sistema atual. No perímetro urbano, ao chegarem de outras regiões e/ou localidades, distante do centro da cidade, os novos moradores se dirigem para as terras mais afastadas e sem saneamento básico, tomadas como *desvalorizadas*. Nesses espaços, a reterritorialização é parte da mobilidade, uma vez que abre a necessidade de retrabalhar os espaços sociais. Assim, a dimensão territorial é parte constituidora tanto da organização de resistência, quanto de fortalecimento das identidades regionais e religiosas.

Desse modo, as festas de santo podem encerrar diversos processos sociais vividos pelos grupos que as realizam. O objetivo da pesquisa realizada em Parintins/AM, foi compreender a relação simbólica da festa de São Sebastião com o santo, o orixá e seus devotos no contexto das territorialidades urbanas, a partir das ocupações dos bairros Itaúnas I e II, Paulo Correia, Jacaréacanga e União. Dessa maneira, foi possível perceber a forma como os interlocutores constroem suas territorialidades identitárias, de acordo com cada grupo religioso, e a relação simbólica vivenciada por católicos e umbandistas com São Sebastião a partir da memória coletiva acessada pelos promotores e participantes das duas festas.

O contexto da criação dos bairros formados em três movimentos sociais de ocupação, após a Qualificação da Pesquisa, passou a ser o foco e permear o trabalho, uma vez que trouxe à tona informações, fatos e histórias pessoais que permitiram reconstituir o contexto do movimento social, a chegada do santo nas comunidades e a relação construída entre os grupos com a religião e as festas em honra a São Sebastião, no processo de ocupação territorial. Frente a isso, ficou claro que é no bojo de movimento popular Sem-Teto, com a participação de padres da Igreja Católica, que surge as primeiras festas de São Sebastião e começam as demonstrações de ritos devocionais diferenciados para o padroeiro.

O local onde se fixou a paróquia e o terreiro, apesar de ser habitado por pessoas com baixo poder aquisitivo, considerado de periferia, abriga festas com grande participação popular. Isso pode corroborar a ideia da religião assumida como estratégia adaptativa para lidar com a pobreza e concerne, evidentemente, mais que uma solução funcional para os problemas mundanos. Frente a esses fatores, as pessoas envolveram-se com certas religiões, emocionalmente instigadas por um sacerdote, pelo poder de certos rituais, pela reverência inspirada ou pelas práticas sociais de uma comunidade paroquial, em cujos membros ou lideranças confiam e se mantêm em contato. Além disso, a ideia de comunidade no espaço urbano parece ser um elemento importante no que concerne aos sentidos religiosos associados à cidade.

Pela observação direta e sistemática, percebeu-se que ao longo da realização das festas, a memória coletiva é ativada em diversos momentos em que a imagem de São Sebastião é evocada, seja pela comunidade católica e/ou umbandista articulada aos dos moradores da área a ser conquistada. Isto fica evidente quanto à escolha e aceitação do padroeiro pela comunidade católica e moradores, no que diz respeito ao santo orixá guerreiro e soldado romano, cujo padroeiro deverá estar associado tanto à fé cristã, quanto à luta social pela terra. No lado umbandista, o pai-de-santo que coroou Mãe Bena acessou memórias coletivas de seu grupo religioso para dar-lhe como *Guia* maior Oxóssi, e coube-lhe com isso, a missão de realização da festa de seu protetor até sua morte. E Mãe Bena acessou as memórias coletivas para aceitar a missão de festejar o santo, assim como os filho-de-santo do terreiro de São Sebastião.

Pode-se dizer, simbolicamente, que no lado católico São Sebastião é escolhido pelo padre por ser exemplo de guerreiro. Sob o ponto de vista umbandista, o santo também é guerreiro, mas é o santo que escolhe sua protegida e dá-lhe a missão de fazer a festa junto aos demais filhos-de-santo que frequentam o terreiro. Nos dois casos, todavia, as festas assumem caráter sagrado, por renderem culto ao guerreiro que se tornou um santo miraculoso, de um lado e, por outro, um orixá com poderes mágicos, prontos a socorrer seus devotos. A ele são realizados ritos sagrados, segundo a crença católica e a crença umbandista; ambas para agradecer, dar, receber e retribuir o auxílio prestado por São Sebastião. Contudo, tais crenças também assumem o caráter profano, visto que é na prática sociocultural que se expressa o entretenimento, a diversão com apresentações culturais, música, dança e comida.

No trabalho de campo, diversas situações da vida dos devotos e participantes das festas de São Sebastião foram acessadas com a metodologia da pesquisa etnográfica. Os interlocutores escolhidos são parte das comunidades religiosas, como, por exemplo, os padres que atuaram na área missionária e, posteriormente, paróquia; os integrantes dos movimentos sociais Sem-Teto e Associação de Moradores do Bairro Itaúna II; os moradores dos bairros que compõem a paróquia do santo; a mãe-de-santo e os filhos-de-santo do terreiro; o bispo da diocese, o ex-prefeito de Parintins que era gestor na época da ocupação. Vale ressaltar que os nomes dos moradores, devotos e dos filhos-de-santo são nomes fictícios utilizados para resguardar a identidade dos entrevistados. Com esses atores, procurou-se praticar os preceitos de Cardoso de Oliveira (2000), ver e ouvir, na busca da domesticação teórica do olhar, a fim de interpretar e compreender os grupos religiosos e sociais, bem como o território onde as festas eram realizadas. A negociação ocorreu desde outubro de 2014, porém a entrada em campo ocorreu em janeiro de 2015, período dos últimos preparativos e realização da edição da festa que constitui a base dessa pesquisa.

A observação direta e sistemática e a emersão na literatura antropológica, permitiram analisar e interpretar o percurso de construção de ideias, consoante se verifica posteriormente nos capítulos que compõem a estrutura da dissertação.

No primeiro capítulo, há uma discussão acerca das festas de santos no contexto urbano, na qual se enfoca a cidade de Parintins com suas particularidades, bem como as territorialidades construídas com territorialização e reterritorialização. Posteriormente, trato de questões identitárias dos grupos urbanos; da relação com a religião; e da devoção aos santos, fazendo-se alusão à religiosidade das vertentes realizadoras das festas.

O segundo e terceiro capítulos fazem menção às etnografias das festas de São Sebastião católica e umbandista, respectivamente, com suas nuances e particularidades com o propósito de revelar aspectos do cotidiano dos interlocutores no interior das festas, os ritos festivos próprios das duas religiões e as construções simbólicas criadas e re-criadas com o santo por meio de memórias coletivas. Conversas informais e entrevistas foram realizadas, em horários de atividades ou previamente marcadas, objetivando captar a dinâmica de comportamento e atitudes dos indivíduos que compõem as comunidades religiosas.

O quarto capítulo, por sua vez, traz a discussão teórica e análise interpretativa a respeito das territorialidades, identidade, os territórios construídos, as memórias coletivas e as festas de santo católica e umbandista, bem como as festas amazônicas. Nesse momento, articulou-se as etnografias e a discussão teórica feita anteriormente, a fim de dar ênfase em situações latentes das festas, numa tentativa de captar os diversos significados de comemorar a devoção a São Sebastião no arraial e no terreiro.

E viva a São Sebastião!

CAPÍTULO 1: AS FESTAS DE SANTO NA CIDADE DE PARINTINS

1.1 Fatos históricos e o território

Parintins é uma cidade conhecida por suas festas. Seja para festejar os Bois-Bumbás, as Pastorinhas, Quadrilhas ou seus santos protetores, estes eventos tornam-se particulares, assim como são seus costumes e sua história.

O município está localizado no estado do Amazonas, na Mesorregião do Centro Amazonense, que engloba 31 municípios do estado distribuídos em seis microrregiões, sendo que a microrregião à qual o município pertence é a microrregião homônima, a mais ocidental do Amazonas e que reúne sete municípios: Parintins, Barreirinha, Boa Vista do Ramos, Maués, Nhamundá, São Sebastião do Uatumã e Urucará. Parintins está distante 369 km a leste da capital do estado, Manaus.

Aproximadamente em 1796, em uma viagem de exploração do governo Português, o capitão José Pedro Cordovil permaneceu na ilha a fim de cultivar a terra e a batizou de Tupinambarana, de acordo com Bittencourt (2001). Segundo Cérqua (2009), a palavra Tupinambá era usada para designar “homem viril, forte”; Tupinambarana, dela derivada, significava “tupi não verdadeiro”. De acordo com Souza (2013, p.32), é a partir de 1796 que “tem início o processo de produção de Parintins enquanto cidade”.

O nome Parintins surgiu oficialmente a partir de 1880, escolhido pela Câmara Municipal e encaminhada à homologação da Assembleia Provincial do Amazonas. O objetivo da nominalização da cidade, criada pela lei 499, de 30 de outubro de 1880, foi homenagear os índios Parintintins - um grupo de índios Tupis, que os moradores julgavam serem antepassados deles. Contudo, Braga (2002) mediante pesquisas históricas, afirma que as terras da Ilha Tupinambarana estariam fora dos domínios dos Parintintins, porém “não impede o fato de alguns deles perambularem na Serra de Parintins, próximo à Ilha, na segunda metade do século XIX, (...) praticando guerra contra rivais”, (BRAGA, 2002, p. 312).

O autor atribui essa homenagem feita aos Parintintins a um fascínio dos cidadãos parintinenses pela tribo de bravos guerreiros, que resistiu a pacificação e às características da cultura indígenas. Para o autor,

O fato dos Parintintins serem povos de língua Tupi e provavelmente tributários de uma cultura Tupinambá ou tupinambarana, sugere que os cidadãos parintinense, através de uma idealização dos Parintintins, em fins do século XIX, os estabelecessem

como antepassados, na crença de que os Parintintins resistiram há séculos à conquista do homem branco. Quanto a substituição dos Tupinambaranas pelos Parintintins no imaginário parintinense, é compreensível que a identificação fosse com os vencedores e não com os vencidos, posto que os Tupinambaranas em fins do século XVII se encontravam miscigenados com a população local, tal como aconteceram com outros grupos indígenas *descidos* para a missão de Tupinambaranas nos séculos XVII e XVIII, vindos do Rio Branco e da Área Tapajós_Madeira, entre os quais predominavam os Maués e Mundurucús, pertencentes ao grupo linguístico Tupi, (BRAGA, 2002, pp. 313-314).

Com base na reflexão de Braga (2002), é possível observar que o nome da cidade tem contornos das memórias coletivas construídas dentro de um espaço social repleto de mitos e histórias, a fim de fortalecer a identidade local e estabelecer ligação com o território, onde o município se firmou. A propósito, Little (2002) afirma que a expressão da territorialidade se mantém viva na memória coletiva, pela incorporação das dimensões simbólicas e identitárias na relação do grupo e dele com sua área geográfica.

É dessa relação que surge a profundidade e consistência temporal do território, pois trata-se de uma maneira específica como o grupo constrói sua memória coletiva, cuja identidade depende, em parte, da história de migrações realizadas no passado. Little (2002, p. 11) afirma ainda, que nem sempre a memória espacial se refere a um lugar primordial de origem do grupo. Ela pode se modificar para atender a novas circunstâncias e movimentos.

Souza (2013), por sua vez, afirma que Parintins tem configuração de cidade de porte médio e foi construída em uma ilha denominada Ilha Tupinambarana, localizada em um arquipélago entrecortado de furos, restingas, paranás e igapós que surgem durante as enchentes dos rios. Por isso a área urbana, com 45 Km² de extensão, localiza-se em ilhas de maior e menor porte ligadas por meio de pontes de concreto construídas conforme o surgimento dos bairros. Para Souza (2013), a ocupação da área urbana de Parintins até a década de 1960 ocorreu, simultaneamente, na área central - bairro Centro, zona leste - Bairro da Francesa, e na zona oeste - Bairro São Benedito.

A partir da década de 1970, ocorre uma dinâmica populacional em direção a cidade motivada por processos sociais, políticos e econômicos, como o extrativismo de pau-rosa, castanha, juta, o desenvolvimento da pecuária, e em decorrência da maior enchente vivida pelos ribeirinhos em 1953, dentre outros. Por consequência desses processos, Souza (2013) relata que houve a ocupação do perímetro urbano pela pressão populacional, manifestado no aumento de

27.525 habitantes vivendo em Parintins, na década de 1960, para 38.801 habitantes na década de 1970.

O crescimento demográfico trouxe consigo a necessidade de as pessoas organizarem suas próprias moradias. Ao longo das décadas de 1970 e 1980, desse fato, por via da ocupação, originaram-se os bairros de Palmares, São Vicente de Paula, Nossa Senhora de Fátima, Santa Rita, Djard Vieira, Nossa Senhora de Nazaré.

Nas décadas de 1990-2000, ampliaram-se as ocupações. Diferente daquelas, estas tinham contornos políticos, pois se projetaram a partir de movimentos sociais, assegurados por via de grupos organizados. As áreas, tidas como improdutivas pela população sem moradia – das quais se tinha conhecimento de seus respectivos donos –, foram ocupadas em meio a conflitos entre os Sem-Teto e órgãos da administração pública. Aliado a certas agremiações políticas e/ou agentes religiosos, o movimento social reagia aos conflitos, bem como passou a enfrentar problemas diante das pressões dos proprietários de áreas improdutivas, dentre os quais à do pecuarista paraense Paulo Correia. Tais ocupações, corridas nos anos 90, deram origem aos bairros Itaúna I, Itaúna II e Paulo Correia, em cujos locais atualmente moram, em média, de 27 mil pessoas, consoante dados oferecidos pelos IBGE (2010).

Os latifundiários locais foram forçados a lotearem e venderem suas terras para evitarem prejuízos. Dessa forma, surgiram os novos bairros: Lady Laura, João Ribeiro, Tonzinho Saunier, Djard Vieira e Jacareacanga. Em 2012, o movimento social, organizado pelos mesmos líderes, incidiu na última ocupação de onde originaram-se o bairro da União e os loteamentos Pascoal Alágio e Teixeira. Tal processo imprimiu nova configuração urbana, resultante da emergência desses bairros.

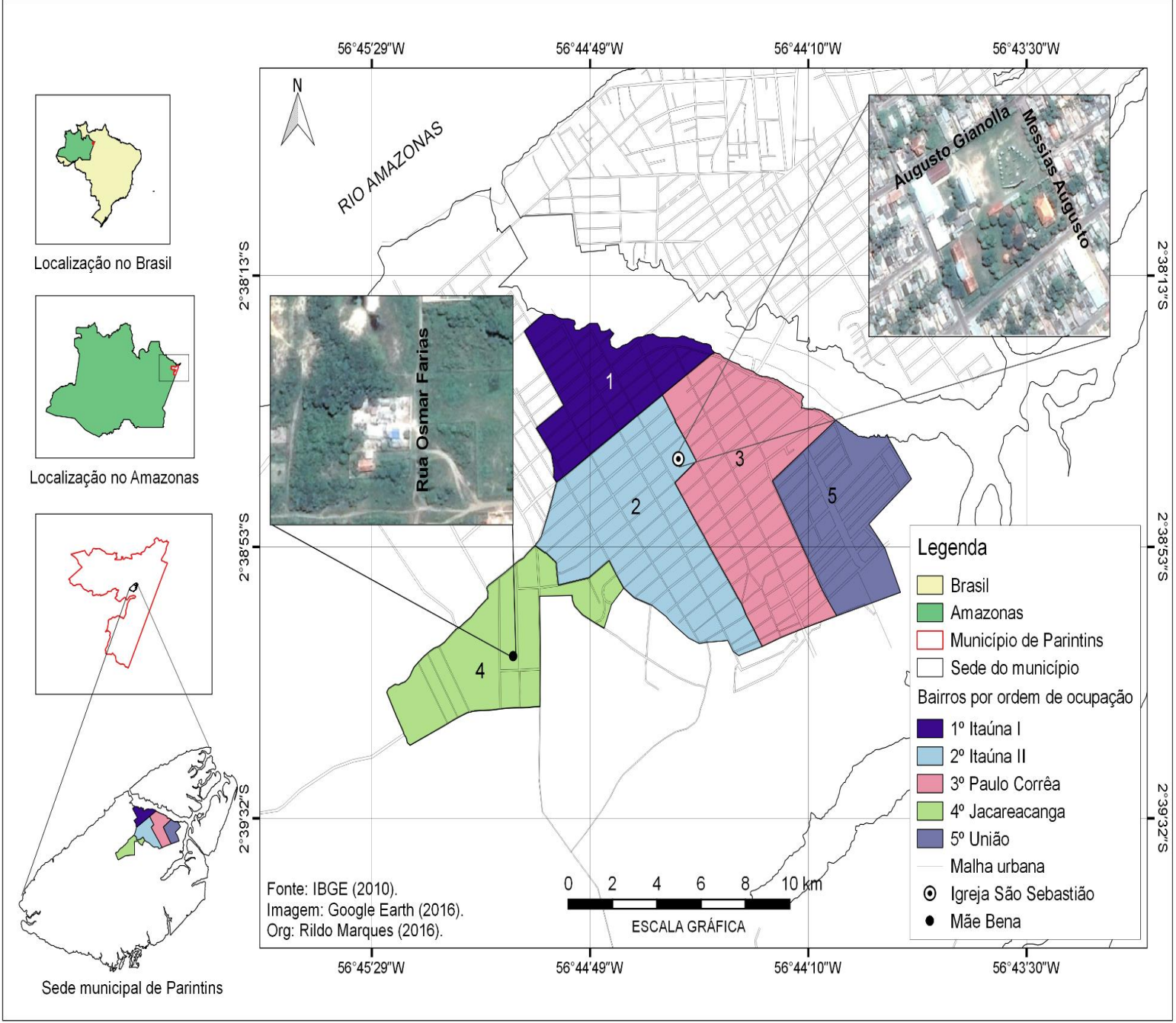
Até dezembro de 2016, para além do Centro da cidade, segundo a Secretaria Municipal de Obras, Parintins possui:

- Vinte bairros - Francesa, Santa Clara, Santa Rita, Palmares, Nossa Senhora Nazaré, Castanheira, São Vicente, São Francisco, Emilio Moreira, Macurany, João Ribeiro, São José, São Benedito, Itaguatinga, Itaúna I, Itaúna II, Paulo Correia, Djard Vieira, Tonzinho Saunier e União;

Três conjuntos habitacionais, dos quais SHAM, João Novo estão localizadas na zona urbana; e Vila Cristina na zona suburbana¹;

- Quatro loteamentos: Lady Laura, Jacaréacanga, Pascoal Allágio e Ramal do Macurany.

¹ O conjunto Vila Cristina está localizado na Comunidade do Macurany (ligada via Terrestre a cidade de Parintins). Na mesma comunidade, em dezembro de 2016, está finalizando a construção de mais um conjunto habitacional que será chamado de Residencial Parintins. A Secretaria de Obras Municipal os denomina como área de subúrbio, por estarem fora dos domínios urbanos.



A apropriação dos espaços é um fenômeno presente e, que, dada a frequência de conquistas do movimento organizativo, resultou em expansões territoriais, imprimindo, conseqüentemente, novas configurações urbanas da cidade de Parintins. De modo geral, trata-se de um processo motivado pelos fluxos dinâmicos de pessoas que chegam às cidades com objetivo de melhorar de vida ou buscar novos rumos, ao apropriar-se de um espaço para habitá-lo. Como identificada por Lefebvre (1986), a apropriação é o uso de um espaço natural modificado para servir às necessidades e às possibilidades de um grupo.

O espaço acaba sendo testemunha e, ao mesmo tempo, o veículo das dinâmicas que se projeta no âmbito da modernidade, devido ao papel indissociável em suas perspectivas natural e social, como afirma Haesbaert (2015). A perspectiva do espaço “natural” e do espaço “social” pode ser interpretado como rugosidades e/ou constrangimento. A rugosidade é o espaço construído; o tempo histórico que se transformou em paisagem, incorporado ao espaço e que, por testemunharem esse passado, não se transformam concomitantemente em processos sociais, interferindo assim na sua dinâmica (M. SANTOS, 1978, p. 138). Na perspectiva do constrangimento, há a interferência de elementos territoriais, seja de ordem natural (como montanha, rio) seja de ordem social, como por exemplo na problemática da expansão sem planejamento urbano, de acordo com conceitos de Guattari; Rolnik, utilizados por Haesbaert (2015).

As interpretações das perspectivas de espaço redirecionam os processos sociais e econômicos na vida cotidiana, além de perpassar as identidades coletivas, imbricadas na dinâmica sociopolítica do sistema atual. Isto implica entender que, apesar de haver possibilidade da mobilidade social e econômica, a desigualdade social formadora das periferias ainda se destaca. Tomando por base o perímetro central, tido como urbano, é para as terras mais afastadas e sem saneamento básico, tomadas como *desvalorizadas*, que os novos moradores da cidade se dirigem ao chegarem de outras regiões e/ou localidades. Nesses espaços, a reterritorialização é parte da mobilidade, uma vez que abre a necessidade de retrabalhar os espaços sociais. A propósito, Haesbaert (2015, p. 82) afirma que “a dimensão territorial é parte constituidora tanto da organização de resistência, quanto de fortalecimento das identidades regionais”.

Em Parintins, como se observa, as áreas territoriais citadinas, ainda que não estejam sendo aparentemente utilizadas, possuem *donos* e, por isso mesmo, são caracterizadas como de uso privado, pertencentes, portanto, aos seus proprietários. Com a chegada de outros atores sociais a esses locais, há também a apropriação, interpretada por Haesbaert (2015), como um processo efetivo que reúne uma dimensão concreta, de caráter predominantemente “funcional”, e uma dimensão simbólica e afetiva. Isso indica que no espaço há duas dimensões que ocorrem simultaneamente: o dominado – com controle físico construído, e o apropriado – sobre o qual laços de identidade social deixam o território imerso em relações subjetiva e/ou cultural-simbólica.

De acordo com o contexto político-social, é importante compreender a diferença entre território e espaço. Na concepção de Haesbaert (2015, p. 82), os territórios estão “ligados a uma ordem de subjetivação individual e coletiva”; o espaço, por sua vez, está “ligado mais a relações funcionais de toda a espécie”. Raffestin (1993, p. 143), assevera que é essencial compreender que o espaço é anterior ao território, porque é o resultado de uma ação conduzida por um ator sintagmático (ator que realiza um programa-ação) em qualquer nível. Na apropriação do espaço concreta ou abstratamente, o ator territorializa o espaço.

O homem, segundo Haesbaert (2015) e Raffestin (1993), se apropria do espaço e enraíza-se nele ao construir uma relação simbólica, afetiva e emocional com o local ao qual se identifica. Ocorre assim a produção de território, quando o espaço físico é modificado, balizado e transformado pelas redes que nele se instalam. Essa relação identificada como *territorialidade*, é que vincula os homens ao meio, à terra, ao espaço e revela relações marcadamente construídas a partir da correlação de forças engendradas no âmbito das esferas de poder.

Na perspectiva de Raffestin (1993), a territorialidade é um conjunto de relações que se origina num sistema tridimensional, sociedade–espaço–tempo, em vias de atingir a maior autonomia possível, compatível com os recursos do sistema. É algo dinâmico, visto que os atores sociais possuem variações suscetíveis ao tempo. Apresenta a maneira pela qual as sociedades satisfazem uma carga demográfica e conjunto de instrumentos determinados para um local em determinado momento. Bem como expõem suas necessidades por via da energia social e informação política. As relações que a constituem podem ser simétricas ou dissimétricas, ou seja, caracterizadas por ganhos e custos equivalentes ou não.

Haesbaert (2015) cita Guattari e Rolnick para afirmar que a territorialidade é relativa a um espaço vivido ou a um sistema percebido, no seio do qual um sujeito se sente em casa. Os autores advertem, segundo Haesbaert (2015), que para o espaço ser concebido; interpretado como *território* precisa ser apropriado a fim de ser sinônimo de uma subjetivação fechada sobre si mesma. Entretanto, no que tange a territórios tribais, Raffestin (1993) refere-se ao território como ocorre na maioria das cidades, na modernidade e pós-modernidade. Nesse conceito de territorialidade, há a “espacialização (concreta ou simbólica) de microgrupos que nos dias atuais (...) tendem a formar comunidades unidas por laços afetuais e territoriais, rompendo com o individualismo das massas” (HAESBAERT, 2015, p. 78).

Observa-se que o território deve ser inscrito dentro de uma produção, uma construção social onde existem trocas e consumo das coisas. Sem deixar de se ater às tessituras, nodosidades e redes constituintes de vizinhanças, acessos, convergências e distanciamentos que os indivíduos e os grupos devem assumir. Dessa forma, o sistema territorial segrega a própria territorialidade, que os indivíduos e as sociedades vivem, pois, a territorialidade se manifesta em todas as escalas espaciais e sociais. Ela é consubstancial a todas as relações.

A territorialidade é ainda composta de três elementos, como classificada por Raffestin (1993, p. 30): “senso de identidade espacial, senso de exclusividade, compartimentação da interação humana no espaço”. Neste sentido, a identidade precisa ser posta em causa, pois, ignorá-la, implica incoerência na concepção imaginária do grupo. É, pois, a exclusividade que completa a identidade do grupo social.

Para o autor, a atitude dos atores sociais de se unirem em alianças para constituir uma força local, própria de um determinado território, passa a ter características fortalecedoras e produtoras de espaço social único, com uma identidade afirmada apesar de estarem na cidade, em cujos espaços há fluxo relacional dinâmico. As relações reais permitem compreender essa territorialidade, porque é imprescindível considerar aquilo que a construiu, os lugares em que se desenvolveu e os ritmos que ela implicou. Tais relações podem ser examinadas a partir das relações entre identidade, grupos e religiosidade, consoante se verifica no item posterior.

1.2 Identidade, grupos urbanos e religião

As alianças mantidas nas periferias da cidade são formadas por pessoas recém-chegadas aos espaços urbanos ou aqueles que ali residem, porém não foram absorvidos pelo sistema

capitalista. Esses atores, geralmente, se colocam em áreas mais afastadas e, via de regra, sem o mínimo de estrutura sanitária. A fim de se manterem na “metrópole”, procuram apoio nas relações pessoais para se integrarem, estabelecendo-se como cidadãos. O grupo de pessoas pode-se denominar comunidade, seguindo a concepção de Magnani (2000, p. 47), cujos laços de pertencimento, evocam que as pessoas estabeleçam relações face a face, permeadas por sentimento de solidariedade e obediência à tradição, regida pelo controle social.

A dinâmica urbana exige esforço intenso do indivíduo no sentido de recriar simbolicamente espaços de referência. A dimensão identitária, a injeção de parceria e a necessidade de coesão interna são primordiais à criação desses territórios; infere ações entre aqueles em que a concepção de um ser e fazer juntos predomina sobre toda outra forma de solidariedade.

O território é concebido como uma posição em comum entre atores com uma forte interação. Haesbaert (2015), afirma que na “metrópole” somos estranhos uns aos outros na busca de resguardar espaços onde sejamos conhecidos e nossos signos encontrem reciprocidade. Assim, cada grupo busca formar os grupos identitários na cidade, de acordo com seus signos de referência, que são excludentes dos demais, ao ponto de estabelecerem matrizes interconectadas que associem códigos sociais a determinados territórios urbanos.

Bomfim (2009) e Haesbaert (2015) ponderam sobre o quanto os grupos se definem pela capacidade de gerar conhecimento eficaz do espaço. Há neles a concepção de um espaço prático, a emergência simplificadora na crença e vida cotidiana, assim como promotor ou comunicador de identidade, bem como sociabilidade. O espaço urbano torna-se, assim, valor comum capaz de ser partilhado por meio das identidades locais impregnadas na demarcação territorial.

Pode-se deduzir que o território é a reconstrução de diferentes espaços, sociais e existenciais dos grupos, descritos no espaço urbano. Nele é possível identificar um modo de recorte e de controle do espaço, no qual se manifestariam formas materiais, de natureza frequentemente simbólica, e um pertencimento identitário.

A identidade, segundo Hall (2003), são as posições do sujeito frente às divisões e antagonismos sociais. Nas sociedades modernas, a identidade se torna uma celebração móvel formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais do entorno.

O autor afirma que a formação da identidade se dá ao longo do tempo, através dos processos inconscientes, portanto não é inata. A plenitude identitária ocorre quando é preenchida pela inteireza que está no mundo exterior e pelas formas através das quais nós imaginamos ser vistos pelos outros. As culturas nacionais não são compostas apenas de instituições culturais, elas precisam dos símbolos e representações. São eles o modo de construir os sentidos que irá influenciar e organizar tanto as ações, quanto as concepções que a pessoa tem de si mesma. As construções simbólicas se alojam na memória individual do homem ou mulher e na memória coletiva do grupo, gerando um processo capaz de unificar e caracterizar o grupo.

No mundo globalizado, Hall (2003) afirma que emergem identidades não fixas, aquelas que estão em transição. Elas se moldam de diferentes tradições culturais e acabam trazendo à tona o conceito de tradução de situações vivenciadas por atores sociais. O conceito descreve aquelas formações de identidades que atravessam e intersectam as fronteiras naturais. São compostas por pessoas que foram dispersas da terra natal. Mas apesar da distância, mantém vínculos fortes com os lugares de origem e as tradições, apesar de não poder retornar à terra natal.

Por isso, as pessoas são obrigadas a negociar com novas culturas em que vivem, sem serem assimiladas por elas e sem perder completamente as próprias identidades. Elas carregam traços das culturas, das tradições, das linguagens e das histórias particulares pelas quais foram marcadas, são pertencentes a culturas híbridas. Vivem em um novo ambiente e são traduzidas, ou seja, transportam seus conhecimentos entre fronteiras e acabam ressignificando sua cultura no novo território, junto à comunidade com quem se integrou.

Essas traduções culturais formam unidades identitárias, na qual a coesão do grupo funda-se ainda em relações sociais privilegiadas e determinadas, em parte, pela participação do indivíduo nas atividades dos grupos. Os estudos das relações de sociabilidade urbana aparecem como ferramenta capaz de possibilitar o levantamento de dados referentes à constituição do grupo e da história dele.

Esses elementos conceituais fundam e balizam a pesquisa realizada em Parintins, através da qual, procura-se analisar e compreender qual a relação simbólica vivenciada por duas festas ocorridas e que se expressam através de duas comunidades religiosas: uma católica e outra umbandista. A primeira faz referência ao padroeiro São Sebastião e a segunda se reporta

aos espaços onde a paróquia e o terreiro foram construídos. A análise considerou as memórias coletivas acessadas pelos promotores e participantes das duas festas, pois servem para a dinâmica de comportamentos e atitudes dos indivíduos que compõem cada comunidade religiosa urbana. No item a seguir, a relação simbólica está analisada de acordo com os propósitos que perpassam as festas de padroeiro e seus respectivos cultos de devoção.

1.3 A festa do padroeiro: entre o santo, o orixá e as territorialidades urbanas

Durante os ritos festivos, as comunidades comemoram as graças, bençãos e milagres ocorridos, segundo suas crenças, pela intercessão do santo, ao mesmo tempo em que lembram os processos de territorialização e reterritorialização do local que se tornou o “pedaço” onde o soldado romano é venerado. A maior benção do padroeiro, de acordo com alguns interlocutores, foi a vitória na ocupação dos Bairros de Itaúna I e II, Paulo Corrêa, União e (mais tarde) Jacaréacanga, local onde se localizam a Paróquia e o Terreiro, ambos referidos a espaços “de São Sebastião”.

Para os devotos, o santo foi intercessor, além de outras dádivas, na luta em prol ao sonho da casa própria. Por isso, as comunidades religiosas prestigiam e ajudam na realização das festas de São Sebastião, sejam elas católica ou umbandistas, ambas têm por propósito agradecer ao padroeiro; pagar promessas e lembrar dos esforços daqueles que lutaram ativamente nas ocupações pela conquista dos bairros. Contudo, observa-se também que existe um motivo para estarem juntos, porque as crenças, os ritos festivos e as memórias de situações vivenciadas pelo grupo podem fortalecer o sentimento de união entre os membros.

A propósito, o sentimento de pertença a um grupo religioso ou família-de-santo é descrito como àquele constituído por laços de consanguinidade reais e/ou fictícios. Laços que podem ser considerados como constituintes de uma comunidade urbana. Ao pensar no contexto das famílias na Paróquia de São Sebastião, e nos filhos e mãe-de-santo do Terreiro de São Sebastião, o pertencimento fundamenta-se numa representação simbólica. Trata-se da imagem que o grupo construiu para si e para os outros e transmitiu ao longo da própria existência.

No território e, para além dele, há relações sociais e territorialidades construídas com base na identidade e pertencimento como ressalta Lévi-Strauss (2003), um sistema de parentesco não consiste nos laços objetivos de filiação ou de consanguinidade entre os

indivíduos. Os laços só existem na consciência dos homens, o que torna um sistema arbitrário de representações, e não o desenvolvimento espontâneo de uma situação de fato.

A ideia de comunidade no espaço urbano pode ser elemento importante na representação dos sentidos religiosos associados à cidade. Theije (2006, p. 77-78) frisa a importância de observar que a maioria dos brasileiros é da vertente católica, e isso inclui os migrantes. O catolicismo dos migrantes remete fundamentalmente à continuidade, na cidade, da noção de comunidade presente na sociabilidade camponesa. Na cidade, contudo, a comunidade católica não se formava tão fácil através do espaço e lugar; embora nem tampouco isso fosse o caso do pentecostalismo e das religiões afro-brasileiras como preconiza Fry (1978).

Na cidade de Parintins observou-se que a Paróquia e o Terreiro (umbandista) de São Sebastião conseguiram criar ou recriar um senso de comunidade e pertencimento nos frequentadores assíduos e simpatizantes. Essa pertença foi constituída, tanto pela conexão dos grupos religiosos com o território, quanto pela construção da comunidade baseada na afinidade. Pode-se dizer que as pessoas experimentam seus grupos religiosos como comunidade estreitamente entrelaçada, conectadas à comunidade local, mas também capazes de arrebatar crentes por toda a cidade, organizando-se também como redes sociais concretas. O indivíduo, geralmente de periferia, acaba por procurar na religião alento para as dificuldades e/ou integração ao meio urbano, constituindo novas redes sociais. Segundo Fry e Howe (1975), a rede é uma segurança contra a crise e uma estratégia social para a vida urbana onde existem confraternizações, trocas, obrigações e cooperação.

A situação corrobora as afirmações de Theije (2006), no que tange o fato de a Igreja Católica abarcar as periferias, a partir do catolicismo libertário das décadas de 1960 a 1970. A instituição religiosa enfatizou a importância das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) que se formaram nos bairros populares. Os preceitos da teologia da libertação – a predileção pelos pobres – constituiu o fundamento fixado na ideia das pessoas se organizarem de acordo com as ruas e bairros nos quais viviam. Portanto, nessa resposta católica às demandas da urbanização, a comunidade religiosa é, antes de mais nada, de base territorial.

Fernando (2014) afirma que as CEB'S é um novo modo de ser igreja, com um diálogo de resistência à ditadura militar e objetivo de dar voz (ou ser a voz) dos que não a tinham. Nesse modelo de comunidade, que já estava presente na década de 1990 em Parintins, havia a valorização da vivência religiosa das classes sociais desfavorecidas e a crença da participação

militante dos católicos para promover a transformação material da sociedade, considerada injusta. A atividade foi considerada uma militância da esquerda política.

Fernando (2014) cita Carranza para afirmar que a politizada concepção dos católicos envoltos nas CEBs estava associada aos mais diferentes movimentos sociais de reivindicação e construção de identidades no campo e na cidade.

Os católicos, próximos a partidos de esquerda, buscavam a libertação da opressão impostas pelo capitalismo, enquanto que a sociedade redescobre a igreja não só como espaço de expressão e nutrição de fé, ou como meio adaptativo de vida no contexto urbano. A igreja católica e seus movimentos eclesiais passaram a ser espaço de organização e mobilização social, onde a vivência religiosa articula-se às práticas coletivas de libertação das opressões que as camadas populares estão submetidas.

A partir da Conferência do Conselho Episcopal Latino-Americano – CELAM- em Medellín², realizada em 1968, o leigo passa a ser a força potencializadora das mudanças em favor dos mais pobres. A Igreja Católica mostra a função social dela no mundo, através de um discurso de defesa dos direitos humanos, denúncias de torturas e desigualdades sociais, por meio da “doutrina social da Igreja”.

Segundo Fernando (2014), a forma popular de catolicismo trouxe a centralidade na Bíblia, as celebrações vinculadas à vida coletiva e um novo meio de organização eclesial, como uma das inovações. A teologia da libertação é a expressão erudita da vida religiosa, desenvolvida com raiz numa espiritualidade fundada na leitura bíblica, dentro da perspectiva dos empobrecidos. Segundo o autor,

[...] o modelo das comunidades eclesiais de base apresenta-se como uma possibilidade mesma de provocar reflexões acerca dos problemas do bairro, da família, do trabalho, no sentido de se sentirem responsabilizadas a criar ou recriar os movimentos populares e autônomos (clube de mães, movimentos custo-de-vida, loteamento clandestino [...]). (FERNANDO, 2014, p. 34).

² II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano realizada na cidade de Medellín, na Colômbia, no período de 24 de agosto a 6 de setembro de 1968. Foi convocada pelo Papa Paulo VI para aplicar os ensinamentos do Concílio Vaticano II às necessidades da Igreja presente na América Latina. A temática foi “A Igreja na presente transformação da América Latina à luz do Concílio Vaticano II”. A abertura da Conferência foi feita pelo Papa, na primeira visita de um pontífice à América Latina. Participaram 86 bispos, 45 arcebispos, 6 cardeais, 70 sacerdotes e religiosos, 6 religiosas, 19 leigos e 9 observadores não católicos, presididos por Antônio Cardeal Samoré, presidente da Pontifícia Comissão para a América Latina, e por Dom Avelar Brandão Vilela, arcebispo de Teresina e presidente do CELAM. No total, participaram 137 bispos com direito a voto e 112 delegados e observadores.

A organização das CEBs tornou-se a possibilidade de movimentos populares criarem condições para uma resistência política. Os membros que buscavam na religião um “sedativo para os sofrimentos”, encontravam um espaço de discernimento crítico frente à ideologia dominante, de organização popular capaz de resistir à opressão e luta por direitos iguais.

Nesses meandros houve condutas de vida cooperativa, inter-gerações culturais e de relacionamentos, assim como os espaços de manifestações de fé e crença católica. Atualmente, a Igreja Católica mantém as Comunidades, mas se ouve menos a denominação CEBs. Na cidade de Parintins/AM, observa-se que várias comunidades constituem uma Paróquia, um termo grego que significa morada, habitação em pátria estrangeira, (CNBB, 2014).

Segundo o Documento Oficial da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil-CNBB³, a Igreja católica considera a paróquia sinônimo de agrupamento de fiéis, segundo Código Canônico, bem como a menor circunscrição local, pastoral e administrativa. Entretanto, trata-se ainda de um território delimitado que envolve a comunidade construída de maneira estável e confiada aos cuidados pastorais de um pároco, o padre, que é seu pastor.

A concepção mudou a partir do Concílio Vaticano II, realizado na cidade de Puebla no período de 27/01 a 13/02 de 1979, no qual definiu-se paróquia como uma rede de comunidades, e, mais recentemente, como o lugar habitado, onde as pessoas interagem e convivem. Nela está a igreja principal com as imagens de santos padroeiros, os quais intercedem pelos fiéis.

Além das comunidades que compõe a paróquia, pode-se citar os terreiros de Umbanda como outro espaço de local religioso que congrega uma comunidade de pessoas. Os participantes do terreiro, que frequentam o local cotidianamente, são denominados *per si* como “família-de-santo”. Têm um pai ou mãe-de-santo que lidera a comunidade, e os diversos filhos-de-santo: abatazeiros ou ogãs⁴, os cambonos⁵ e dos médiuns de corrente⁶.

Segundo Gabriel (1985, p. 85), o *Terreiro* é literalmente o espaço de terra plano e largo, usado para designar o local onde se realizam sessões espíritas, especialmente as dos cultos de

³ Documento aprovado pelo Conselho Nacional dos Bispos no Brasil em 2014, na 52ª Assembleia Geral, ocorrida na cidade de Aparecida/SP.

⁴ Tocadores de tambor/atabaque.

⁵ Auxiliares do “Guia incorporado”.

⁶ Médiuns que incorporam os outros “Guias” presentes nas sessões para trazer axé.

tipo mais africano. Às vezes a palavra é usada para designar o Centro todo, às vezes para designar o espaço aberto, na área central, destinado à dança.

O *terreiro*, de acordo com pesquisas realizadas por Gabriel (1985) em Manaus/AM na década de 1980, é o termo tido como mais específico do Batuque e era usado para designar a estrutura física em que se realizavam as sessões. Todavia, mesmo os cultistas de centros de cura se referem ao seu local de culto como terreiro, enquanto que todos os profissionais, mesmo os do Batuque, chamam as salas de culto de centros. “Todos esses termos - seara, tenda, centro, recinto e terreiro - parecem, na prática, designar o lugar em que se desenrolam as cerimônias religiosas, no mesmo sentido em que se usa templo ou santuário”, (GABRIEL, 1985, p. 87).

Barros (2012), por sua vez, refere-se ao terreiro como o ambiente onde se dá o rito religioso. Nele está o congá com imagens de santos, guias e objetos próprios do rito umbandistas, bem como velas e outros objetos. Trata-se do espaço sagrado onde os adeptos da religião brasileira rezam, invocam os orixás, entidades, e onde os espíritos descem nos iniciados, por meio do transe, provocado pelos atabaques e pontos cantados. Pode ser uma sala, um barracão ou uma casa inteira.

Portanto, os *terreiros* são os locais onde pais e mães-de-santo e filhos-de-santo realizam os cultos, festas, rituais e reuniões comunitárias. É o lugar de congregação dos umbandistas em determinado local que lhes atribui a identidade de adepto dessa religião afrodescendente brasileira, do mesmo modo que as igrejas são para os católicos. As atividades do terreiro de Umbanda começam com as sessões de tambor ou gira, por meio da defumação do salão ou do local completo, para depois iniciar a cerimônia onde os “Guias” vêm dançar, fumar cigarros, cachimbos ou charutos, dar passes e conversar com o público presente. A prática pode demonstrar a importância do local como parte integrante do grupo religioso.

Barros (2012), ainda define os terreiros de Umbanda como o local de atendimento dos pais e mães-de-santo aos consulentes, os quais vêm em busca de ajuda para dificuldades enfrentadas. Deduz-se, assim, que se tornam centros de avaliação e de resolução de uma infinidade de pequenos conflitos que afligem as pessoas no cotidiano profano, segundo

Apesar de fazerem parte de algumas federações de Umbanda existentes há década, no Brasil, os terreiros não procedem de maneira padronizada no que diz respeito à realização de

seus ritos. Cada um tem peculiaridades que, segundo Mãe Bena⁷, “são os próprios caboclos, que são os governantes dos terreiros, os determinadores das cerimônias e ritos”, de acordo com as características dos Guias do Panteão e das linhas. Também levam em conta o santo católico sincretizado com os orixás e linhas da Umbanda, as cores das linhas de caboclo que cada entidade possui como característica no panteão da Umbanda e demais representações simbólicas do grupo religioso.

Observa-se que os membros de comunidade se aliam e seguem um padrão de conduta para estarem juntos e serem reconhecidos entre os seus. No caso dos grupos de igrejas e religiões-afro, os hábitos giram em torno de uma cultura religiosa. A religião assume o papel de congregar indivíduos e torná-los comunidade em busca de interesses semelhantes.

Durkheim (1996) afirma que a religião é eminentemente social, pois são representações coletivas que exprimem realidades de agrupamentos. Para o autor, os ritos religiosos são maneiras de agir que surgem, obrigatoriamente, no interior de grupos coordenados para suscitar, manter ou refazer certos estados mentais daqueles que os celebram. Dessa maneira, as categorias religiosas transparecem coisas sociais, o pensamento do grupo, suas memórias e demais produtos coletivos.

Oliveira (S/d), por sua vez, defende a compreensão da religião como fenômeno humano, que exige a superação do senso comum e das opiniões correntes, por se tratar de algo complexo e profundo. Algo que exige a superação do etnocentrismo que leva a considerar como válida somente a própria experiência religiosa. Da mesma forma, a necessidade do relativismo cultural, que consiste em ver cada cultura a partir dela mesma, de seus valores e significados e não a partir da cultura à qual pertencemos.

Por ser um fenômeno humano, existem peculiaridades no fenômeno religioso que Oliveira (S/d) apresenta. A experiência religiosa é apresentada como a capacidade, típica do ser humano, de sair para fora de si, do seu corpo, da sua situação humana, através da reflexão, do pensamento, do sonho, da imaginação. Ela dá respostas para as diversas perguntas sobre o sentido da vida e da existência, oferece amparo e segurança para os momentos difíceis, preenche aquele vazio gerado pela finitude da vida e garante um destino positivo no final da caminhada do ser humano. Pode-se dizer que, a experiência religiosa pode existir independentemente da

⁷ A mãe-de-santo responsável pelo terreiro de São Sebastião em Parintins/AM.

religião, uma vez que, alguém pode ter uma experiência religiosa sem necessariamente pertencer a uma religião, uma coisa muito comum na atualidade.

A religiosidade, segundo Oliveira (S/d), é a manifestação da experiência religiosa feita por pessoas e/ou grupos e expressa nas suas diversas formas individuais e culturais, como é o caso de orações, crenças, festas, celebrações, símbolos, ritos, rituais etc. Trata-se da crença num ser sobrenatural, transcendente, considerado o criador e mantenedor da ordem cósmica e que se expressa através de atos e objetos visíveis. A religiosidade pode existir sem ligação direta com a religião, e é a busca do princípio infinito que está na origem da vida e do universo, bem como na sua conservação e ordem, manifestada publicamente, exteriormente. Por isso tem caráter antropológico, uma vez que é próprio do ser humano revelar de modo claro e visível o desejo de ir além de si mesmo, de autotranscender-se.

Finalmente, Oliveira (S/d) afirma que a religião se caracteriza por uma estrutura simbólica bem definida, através da qual procura dar unidade e coesão à existência humana. O autor afirma que toda religião, enquanto sistema e enquanto instituição, tem uma origem sobrenatural, pretende ser a única verdadeira, se alicerça na crença em um ente superior e transcendente. Ressalta-se que a religião é a institucionalização da experiência religiosa e da religiosidade. É a padronização do caminho para a relação com o Transcendente, feito por um grupo social ou cultural.

Assim, as representações coletivas “traduzem, antes de tudo, estados da coletividade: dependem da maneira como esta é constituída e organizada, de sua morfologia, de suas instituições religiosas, morais, econômicas”, (DURKHEIM, 1996, p. 23). O autor esclarece que as representações das coletividades têm conteúdo distintos das representações individuais, pois surgem da imensa colaboração estendida no espaço e no tempo. Por isso, homens e mulheres diversos misturaram, associaram, combinaram ideias e sentimentos para criar as representações coletivas. Aliadas a isso, várias gerações posteriores agregaram experiência e saberes, para ter a forma de uma intelectualidade mais rica e mais complexa que a de um único indivíduo.

Durkheim (1996) lembra que o homem tem em si duas categorias, o individual (limitado) e o social, na qual há uma elevada realidade na ordem intelectual e moral. É desse modo que o indivíduo participa da sociedade e ultrapassa a si mesmo, em seu pensar e agir. Passa a adotar pensamentos, ações e hábitos da comunidade da qual é integrante e com a qual se identifica. É o caráter social que permite às categorias do entendimento aceitar e aderir as

noções de tempo, espaço, gênero, número, causa, substância de personalidades, entre outras, sem exame prévio. Por meio dessa autoridade, a sociedade nutriu entendimento e concepção homogênea do tempo e espaço com a concordância necessária para manter o grupo coeso. A autoridade se fundamenta, segundo Durkheim (1996, p. 25), em “uma espécie de necessidade moral que está para a vida intelectual assim como a obrigação moral está para a vontade”.

Os elementos sociais como tempo, espaço, gênero, causa, personalidades estão fundamentadas na natureza das coisas e constituem-se como hábeis instrumentos forjados laboriosamente ao longo de séculos, por isso pode-se dizer que acumularam capital intelectual do povo do presente e dos antepassados.

As mitologias são exemplos desses saberes acumulados dos povos. Segundo estudos de Durkheim (1996), constituem sistemas de representações que tratam de seres que têm simultaneamente os atributos mais contraditórios, que são ao mesmo tempo, unos e múltiplos, materiais e espirituais. Eles podem subdividir-se indefinidamente sem nada perder daquilo que os constitui, uma vez que a parte é equivalente ao todo. As variações que a história se submeteu desde sempre na constituição mental do homem, depende de fatores históricos e, portanto, sociais.

Dessas constituições coletivas podem-se observar peculiaridades dos grupos. A religião exprime o homem e a mulher à sua maneira e o modo de construção coletiva deles. Define-se, assim, a religião como “uma espécie de especulação sobre tudo o que escapa à ciência e, de maneira mais geral, ao pensamento claro” (DURKHEIM, 1996, p.05).

Claude Rivière (2013, p. 20) reuniu significados etimológicos da palavra religião e definições utilizadas ao longo do tempo. Segundo o autor, religião vem “do termo *relegere*, recolher escrupulosamente, prestar atenção” e se define pelo culto rendido aos deuses, os reais geradores do mundo. Os cristãos criaram uma pseudoetimologia, na qual o termo *religare* (religar) não passa de uma elaboração posterior, feita por Tertuliano e Lactâncio, nos séculos III e IV. Já no século XIII, religioso era adjetivo daqueles que eram batizados, eremitas e monges que tivessem votos de perfeição.

A extensão do termo religião variou durante os séculos, de acordo com Rivière (2013). A estabilização, para o autor, ocorreu na obra de Nicolau de Cusa, “A paz da fé”, na qual ressaltou a universalidade da atitude religiosa, das devoções e ritos ocorridos, simultaneamente, à diversidade antropológica das religiões as quais procediam segundo as culturas. No século

XVII a religião revelada se opôs à religião natural para afirmar a superioridade da revelação do religioso. Contudo, o autor adverte que não há acordo entre os critérios que definem o fenômeno religioso, pois, sobrenatural, magia, deuses, espíritos se fundem em crenças.

Isso posto, o autor afirma que a religião foi entendida como conjunto de cultos e crenças; atitudes mentais, gestuais e devocionais orientadas por concepções de “um além”. Contudo, o campo religioso, compreendido de vários ângulos, se especifica ao ponderar a religião tendo, por um lado, o objeto fundamentado no poder de Deus, gênios, fetiches, ancestrais, demônios; e por outro, com os meios sagrados receptores de força: as pedras, árvore, água, fogo, animais.

De acordo com Claude Rivière (2013, p.p. 25-26), esses elementos estão intrinsecamente ligados entre si com o sujeito religioso, que pode ser tanto o homem sagrado⁸, quanto à comunidade da qual é parte⁹. A experiência religiosa vivida, por sua vez, é propagada de maneiras diversificadas. Podem ser: 1) teóricas por meio de crenças, mitos e doutrinas; 2) práticas com os cultos, celebrações, atos mágicos; 3) sociológicas com vários tipos de laços sociais dentro de uma organização religiosa; 4) culturais pelas variáveis existentes segundo os ares e as formas de economia dominante presentes em diferenças, como na religião de um guerreiro, do comerciante e de agricultor, por exemplo. Além de 5) expressão religiosa histórica, onde as mudanças da vida religiosa ocorrem no curso das épocas.

Adotando a ideia de que a religião é extremamente coletiva e, ao mesmo tempo, emocional, a função geral desta, para os fiéis que a vivem, é fazer agir, assim como ajudar a viver o cotidiano com esperança. Há uma espécie de fortalecimento, visto que “o fiel que se põe em contato com seu deus, (...) é um homem que pode mais. Ele sente em si uma força, seja para suportar as dificuldades da existência, seja para vencê-las” (DURKHEIM, 1996, p. 459).

O conceito criado por Durkheim (1996), para a função religiosa, é dividido por Rivière (2013) em funções principais. Para o autor francês, pode ser: 1) explicativa ao compensar um saber empírico deficiente; 2) organizadora quando pressupõe ordem para salvaguardar o universo; 3) ao reduzir a um nível suportável o medo e as tensões psíquicas pela fé e esperança de uma justiça; e 4) integrativa, pois age como mecanismo de controle social, ligado a uma moral do respeito e da sanção, além de criar uma comunhão entre os fiéis. Ambos, todavia,

⁸ Reis, sacerdotes, santos, magos.

⁹ Clã, igreja, a seita, confraria.

concordam que não existe uma religião mais verdadeira ou mais poderosa que a outra. Há sim o sentido de verdadeira, quando a religião ajuda o homem a dar unidade à própria existência.

O sustento de uma religião pode estar fundamentado no ato de crer que varia de grupo para grupo. A crença “produz o objeto sobre o qual se funda. Ela se conforta com as provas” (RIVIÈRE, 2013, p. 97), pois sua verificação parece ganhar peso na proporção do número de adeptos.

Para se tornar visível, o ato de crer se vale dos símbolos que engendra como figuras, estátuas, totens, objetos de culto, gestos rituais. Para se justificar, utiliza curas, milagres, fatos excepcionais atribuídos a um poder divino. É possível afirmar que as crenças são manifestações que surgem dentro das religiões e acabam sendo o motivador de todo o fenômeno religioso.

Cada grupo manifesta a fé com base em certas peculiaridades; as cerimônias religiosas servem para mobilizar a comunidade, afim de celebrá-la. Os grupos têm códigos, conduta determinada, princípios sagrados e símbolos para celebrar ritos que transmitem identidades e crenças regionais. O catolicismo popular e a Umbanda são exemplos de religiões que trazem símbolos sincréticos praticadas por grupos religiosos, em diferentes regiões, assunto a respeito do qual trato no item a seguir.

1.3 Devoção aos santos e as festas religiosas

Na Amazônia, a crença nos santos é muito difundida. Heraldo Maués (2005), demonstra, com base em pesquisas sobre o catolicismo popular, que em algumas variações de crenças e práticas de uma área para outra existe um substrato comum. São constantes os aspectos religiosos da cultura cabocla, rica em mitos, concepções, crenças e práticas, que se diferenciam porque o tema é enriquecido pela diversidade religiosa indígena.

As noções e práticas do catolicismo ibérico, trazidos pelos colonizadores, mesclaram-se a elementos da cultura cabocla. O fato gerou um catolicismo popular, produto da interpretação de camadas sociais diferentes da Amazônia.

Acabei percebendo que não estavam erradas as pessoas ao se declararem católicas, sem mencionar suas práticas xamânicas, já que estas, na verdade, estão incorporadas às crenças e práticas do catolicismo popular que praticam. O catolicismo popular dessas populações, (...) e de várias outras áreas da Amazônia (...) centra-se na crença e no culto dos santos. (...) A concepção a respeito dos santos é a de pessoas que viveram neste mundo e, por processos diversos, se santificaram após a morte. Está presente a ideia de pessoas que, durante a vida, praticaram o bem, mas nem sempre este aspecto é decisivo ou fundamental. A ideia de santificação está relacionada ainda

com o sofrimento ou a morte violenta, assim como com a conservação do corpo sem corrupção por longos anos após a morte (MAUÉS, 2005, p. 260).

Desse modo, o autor afirma que a devoção aos santos é costume comum na região amazônica e no Brasil. Foi fundada pela Igreja Católica, por meio do regime do padroado, na época da colonização. As primeiras famílias portuguesas, ao se instalarem no Brasil, trouxeram consigo a tradição do culto aos santos católicos. Conforme foram povoando as regiões, a prática foi propagada por todo o Brasil.

Ao conhecerem o costume religioso, os grupos sociais de classes populares criaram uma interpretação particular da doutrina católica que receberam. Os hábitos religiosos desses povos trazem à tona aspectos com novas características, adaptadas aos lugares e às necessidades dos devotos. Na Amazônia, os santos são protetores e padroeiros cultuados com vistas à resolução de problemas cotidianos, ou para agradecer pelas graças já alcançadas, por meio da intercessão deles junto a Deus. No imaginário caboclo, os protetores estão mais próximos aos humanos do que Deus, pois são seres que têm uma ambiguidade capaz de poder realizar a mediação entre os seres humanos normais e o mundo sobrenatural, segundo Maués (2005).

A devoção aos santos pode ser individual, familiar, de irmandades ou comunidades paroquiais. É manifestada por meio de ritos em que a imagem do santo está sempre presente, em lugar de honra. Para Galvão (1975), as imagens são símbolos de culto religioso com maior proeminência que a cruz. Entretanto, Maués (2005) afirma que os amazônidas sabem que “o verdadeiro santo é aquele que está no céu, isto é, alguém que já morreu e, por ter alcançado a salvação, encontra-se vivendo nesse lugar, em companhia de Deus, dos anjos e dos espíritos de luz”, (MAUÉS, 2005, p. 262).

Os devotos acreditam que as imagens ou semelhanças foram “deixadas por Deus na terra”. Dessa maneira, as estátuas, pinturas ou fotos em quadros também participam do poder do santo do céu, por meio de um processo que é, ao mesmo tempo, metafórico e metonímico.

A escolha de um santo para padroeiro tem vários caminhos, segundo Maués (1995), isto porque, cada santo possui qualidades específicas que nela influenciam. Alguns santos são interpretados pelo crente com base nas imagens, e acabam sendo aliados a certas profissões, terminando por serem indicados como padroeiro dos que praticam o ofício. Outras vezes, a escolha pode ser política, no sentido de estar ligada à figura e ao prestígio de um líder da comunidade, ou à riqueza de uma família, que já é devota de determinado santo.

O culto aos santos, por sua vez, pode ser da iniciativa individual dos devotos, quando é padroeiro de ocupações e pequenas territórios; ou função da coletividade, quando se trata da festa religiosa anual em honra ao padroeiro das comunidades religiosas maiores, de acordo com Galvão (1975). Segundo o autor, nos festejos ou em reuniões sociais menores, a comunicação ou aproximação com o santo para obter auxílio se faz através de ladainhas e novenas, rezadas na igreja, capela, altares ou oratórios domésticos. Geralmente, o (a) dono (a) da casa convida amigos e vizinhos para uma ladainha, uma vez que as ladainhas são mais comuns nos pagamentos de promessa.

A Umbanda também festeja os santos católicos, contudo essas entidades são sincretizadas com os orixás, e representam outros guias, pertencentes ao panteão de entidades ligadas às sete linhas dessa religião originalmente brasileira. A palavra é derivada de “*u’mbana*”, termo utilizado para designar o “curandeiro” na língua banto natural de Angola, o Quimbundo. A religião tem origem no catolicismo ibérico, no xamanismo e nas religiões africanas. Desde o início, as religiões afro-brasileiras se formaram em sincretismo com o catolicismo, e em grau menor com religiões indígenas. O culto católico aos santos, numa dimensão popular politeísta, ajustou-se como uma luva ao culto dos panteões africanos, segundo Prandi (1995).

A parte ritual da religião original mais importante para a vida cotidiana, constituída no culto aos antepassados familiares, não se manteve, pois, as religiões dos bantos, iorubás e fons são religiões de culto aos ancestrais, que se fundam nas famílias e suas linhagens. Ao invés disso, ocuparam o centro da nova religião negra, em território brasileiro, as divindades mais diretamente ligadas às forças da natureza. Estão envolvidas na manipulação mágica do mundo, assim como na construção da identidade da pessoa, os orixás, concebidos como divindades de culto genérico.

Acrescentou-se ainda, à vertente da religião africana, as contribuições do kardecismo francês, que, por meio da ideia da comunicação com os espíritos dos mortos através do transe, sustenta crenças a fim de praticar a caridade entre os dois mundos (vivos e mortos). E, para se legitimar, enquanto religião independente, a Umbanda procurou apagar feições herdadas do Candomblé, a matriz negra, contudo, manteve os deuses negros na constituição do panteão.

Fora das assembleias religiosas, era o catolicismo do senhor a única fonte possível de ligação com o mundo coletivo projetado para fora do trabalho escravo e da senzala, no que

tange a ser, sentir-se e parecer brasileiro. Pode-se dizer, de acordo com Prandi (1995), que os negros nunca puderam ser brasileiros, sem ser católicos.

A eles era permitido preservar as próprias crenças no estrito limite dos grupos familiares, muitas vezes, reproduzindo simbolicamente a família e os laços familiares através da congregação religiosa. É esse o motivo principal da origem dos terreiros e das famílias-de-santo, segundo o autor. Todavia, a inserção no espaço maior exigia uma identidade nacional capaz de refletir o conjunto geral da sociedade católica em expansão. Dessa maneira, o catolicismo, como cultura de inclusão, hegemônica, não fez oposições, que não pudessem ser vencidas, ao fato de o negro manter uma dupla ligação religiosa.

Nesse sentido, a maneira de culto às entidades umbandistas se dá por meio de rito cantado e dançado, como do Candomblé. O panteão de deuses foi simplificado em orixás sincretizados com santos católicos. O calendário litúrgico reproduz da Igreja Católica e as festas que passam a ser realizadas no compasso desse calendário. Por fim, o centro do culto no cotidiano é ocupado pelas imagens e espíritos dos guias: caboclos, pretos velhos ou exus masculinos e femininos, bem como as pombagiras.

O resumo da religião brasileira genuína, de acordo com Prandi (1995), é o seguinte:

Seu panteão tem à frente orixás-santos dos candomblés e xangôs, mas o lugar de destaque está ocupado por entidades desencarnadas semi-eveméricas, à moda kardecista e africana, ou encantados de origem desconhecida, à moda dos cultos de maior influência indígena: os catimbós, os candomblés de caboclos, as encantarias, de onde também se originam certas práticas rituais, como o uso de bebida alcoólica e tabaco. A umbanda é a religião dos caboclos, boiadeiros, pretos velhos, ciganas, exus, pombagiras, marinheiros, crianças. Assim, estão do lado “direito” os orixás, sincretizados com os santos católicos, e que ocupam no panteão o posto de chefes de linhas e de falanges, que são reverenciados, mas que pouco ou nada participam do “trabalho” da umbanda, isto é, da intervenção mágica no mundo dos homens para a solução de todos os seus problemas, que é o objetivo primeiro da umbanda enquanto religião ritual. Ainda do lado do “bem” estão o caboclo (que representa a origem brasileira autêntica, o antepassado indígena) e o preto-velho (símbolo da raiz africana e marca do passado escravista e de uma vida de sofrimentos e purgação de pecados). Na “esquerda” estão os exus masculinos e as pombagiras, sincretizados com demônios católicos (PRANDI, 1995, p. 73).

A religiosidade trazida pelos africanos deu origem a uma variedade de manifestações que encontraram adequação específica, através de multiplicidade sincrética. As manifestações religiosas resultaram do contato das religiões dos negros com o catolicismo do branco, mediado ou propiciado por relações sociais assimétricas, com as religiões indígenas e, mais tarde, com o espiritismo kardecista. O sincretismo, segundo Bastide (1971, p 446), é uma atividade de

homens reunidos em grupos divergentes ou solidários, capaz de traduzir em dogmas ou ritos o oportuno movimento das estruturas sociais, que se fazem e/ou se refazem.

O autor verbaliza o encontro de civilizações que, quando se interpenetram, segue certas leis de aproximações ou conflitos entre as coletividades portadoras de memórias coletivas e culturas (de modo geral), encerradas no interior dos grupos sociais. O choque está longe de comunicar a ideia de ver o sincretismo como uma adição, ou confusão das civilizações heterogêneas que entram em contato. A propósito, segundo Ortiz (1976), a Umbanda não é uma religião negra, é uma religião resultante do pensamento religioso brasileiro no qual elementos negros, brancos e índios integram o universo da religião.

Nela houve o embraquecimento da cultura negra, onde o negro, submetido ao regime de escravidão, não teve ascensão social dentro dos padrões moldados pela cultura branca. Ele procura embranquecer a própria cultura pela não participação da herança africana e valorização da mestiçagem. Nesse sentido, o autor se refere à religião brasileira como produto resultante de uma bricolagem do pensamento kardecista sobre os elementos de origem afro-brasileira, transpassada pela religião católica de alto a baixo.

Dessa maneira, “os deuses vão se travestir nas imagens de santos católicos”, (ORTIZ, 1976, p. 121). Entretanto, o autor se reporta ao sincretismo religiosos invertido, uma vez que se faz em detrimento à fé católica, pois o deus africano subsiste atrás da máscara fornecida pela tradição cristã. Ou seja, os laços com a África trazidos ao Novo Mundo são rompidos. A divindade africana passa a ser máscara dos valores culturais de uma sociedade branca e católica, numa tentativa de reafirmar uma identidade reinventada.

Rosafa (2008), reporta-se à devoção aos santos católicos, os quais acabaram sincretizados com os deuses africanos, como principal alternativa para os negros manifestarem o contato com o “divino”, porque estavam apoiados pelo colono e pela igreja. Por isso, os afro-brasileiros aproveitaram as festas cristãs, forjando uma devoção aos santos católicos, quando, na realidade, estavam sintonizados aos seus deuses e ancestrais.

O encontro pode ter sido o início da união de mão dupla entre o cristianismo e a religião africana, segundo Bastide (1971). Nas senzalas, colocavam os altares com imagens de santos da cultura dominante e, logo embaixo, os assentamentos de suas entidades de modo disfarçado. A prática permitiu a sobrevivência de costumes religiosos e, mais tarde, a fusão de elementos

sagrados católicos e africanos engendrando uma gradativa “desafricanização do negro” com a paralela “africanização do branco”. (BASTIDE, 1971, p. 389).

Desde a época do Brasil Colônia, os negros tinham várias estratégias para manter as práticas sincréticas populares, dentre elas o culto a seus deuses. Oxóssi-guerreiro das matas, Ogum-deus da guerra, Xangô-deus da justiça e Exu-deus da vingança, (BASTIDE, 1973) poderiam ajudar nos infortúnios vividos no Novo Mundo.

Por conta da convivência com a religiosidade dos índios e os santos católicos, os afro-brasileiros de vários países do continente africano puderam reafirmar certos elementos de seu culto e fortalecer a religião trazida com outros pontos que observaram ser poderosos como rezas fortes, promessas, oferendas e culto às forças da natureza. Mais tarde, o transe mediúnico e a comunicação com os espíritos foram agregados por meio do Kardecismo.

Rosafa (2008) menciona que o sincretismo também foi uma das consequências dos tráficos de africanos para o Brasil. Significa dizer que a união de grupos negros de um mesmo país, ao se encontrarem no Brasil, estes observaram crenças e características culturais religiosas similares e passaram a cultivá-las em celebrações religiosas com elementos mistos. A partir de uma intensa convivência, gerou-se a possibilidade do reavivamento e da manutenção dos cultos por meio dos elementos comuns que comungavam culturalmente. O reavivamento de historicidade também ocorreu entre os indígenas que precisavam fugir ou se adaptar com os novos moradores de seu território e, até mesmo, com os brancos de baixa renda que chegaram.

Maurice Halbwachs (2006) propõe reflexões acerca da aproximação entre o marco conceitual da “memória coletiva” como o “sincretismo”, visto que foi por meio do que se denomina a bagagem histórica de “memória coletiva”, que se concretizou o sincretismo nas religiões e as fortaleceu.

A memória do grupo tem destaque para as lembranças dos eventos e das experiências que dizem respeito a maioria dos membros e resultam da própria vida e da vida (ou de suas relações) com os indivíduos mais próximos, aqueles que tiveram mais contato, (HALBWACHS, 2006, p. 51). O contato comum produz ainda uma identidade própria ao grupo, individualiza costumes e cultura de modo geral. Assim concebida, a memória de um integrante do grupo é reconhecida, se apoia em outras memórias que se encadeiam entre si e são reconhecidas, por todo o grupo, como algo natural e próprio de toda a coletividade.

Pode-se dizer que há uma espécie de manutenção de uma memória específica e socialmente contextualizada, por meio de construções simbólicas reunidas e expressadas. É uma forma de ver o grupo de dentro e durante um período que se desenrola num determinado tempo, o passado. Contudo, as imagens comuns encadeadas são capazes de reconstruir semelhanças capazes de desenvolver conteúdos idênticos e diversos traços essenciais do próprio grupo e esses, por sua vez, particularizam o grupo e unifica os membros.

Segundo o autor, “o grupo vive no primeiro instante e, sobretudo, para si mesmo, visa perpetuar os sentimentos e imagens e que formam a substância de seu pensamento” (HALBWACHS, 2006, p. 5108). Desse modo, o tempo é guardado como se não tivesse decorrido fora da sua vida em grupo; o que é valorizado pelo conjunto são fatos que mostram as características próprias, distintas de todos os outros.

As religiões sincréticas, como o Catolicismo Popular, a Umbanda e, até mesmo o Catolicismo amazônico, são carregadas de memórias de coletividades que as praticam pois, segundo Durkheim (1996, p. 32), a religião é algo eminentemente coletivo, uma vez que pode conservar e reafirmar os sentimentos do grupo por meio de um sistema de crenças e de práticas peculiares a uma comunidade moral.

As festas religiosas que homenageiam os santos é uma forma de celebrar eventos da memória coletiva de determinados grupos. De acordo com Del Priore (2000), a festa “se faz no interior de um território lúdico onde se exprimem igualmente as frustrações, revanches e reivindicações dos vários grupos que compõe uma sociedade”, (DEL PRIORE, 2000, p. 9). Com sua carga política, religiosa e simbólica, as festas têm a função de introjetar valores, as normas da vida coletiva e partilhar sentimentos coletivos com as crianças, jovens e espectadores.

Na época da colonização do Brasil, por exemplo, os grupos sociais se reuniam para a comemoração anual dos ciclos agrários e isso deu a festa uma função comemorativa. Assim, as festas nasceram das formas de culto externo. Nelas festejavam a divindade protetora das plantações e eram realizadas em determinados tempos e locais. Mas, segundo Del Priore (2000, p. 13), com o advento do cristianismo, tais solenidades receberam nova roupagem e a Igreja determinou dias que fossem dedicados ao culto divino, considerando-os dias de festas, os quais formavam o ciclo eclesial. Essas festas eram distribuídas em honra a Jesus Cristo e os dias comemorativos dos santos.

Benjamim (2008) acrescenta ainda que a catequese da Igreja Católica, única permitida durante a colonização brasileira, determinou um ciclo de festas da igreja que se espalhou no Brasil. Nessas ocasiões, era o momento de relaxar das atividades, trabalhos e incentivar a participação dos escravos na criação das modalidades festivas. Essa mistura de elementos culturais às festas católicas de diferentes procedências determinou um sincretismo religioso muito forte no Brasil. Conforme Benjamim (2008):

[...] embora a imposição da antiga religião oficial tenha desaparecido, permanecem muitas manifestações do catolicismo popular - com diferentes graus de presenças africanas - de forma que essas populações realizem práticas católicas [...] nas mesmas datas, e em alguns casos nos mesmos lugares, reverenciam as entidades das religiões africanas (BENJAMIM, 2008, p. 242).

As práticas religiosas mencionadas são formas de aproximação com o sagrado, utilizadas na maioria das vezes, ao mesmo tempo, com características de vertentes religiosas diversas, baseadas no costume repassado entre gerações. O sincretismo religioso, tal como na Umbanda, representa a fonte na qual o homem amazônico sustenta o modo de explicar a realidade e resolver os problemas cotidianos urgentes.

Maués (1995), afirma que crenças do catolicismo de fontes ibéricas se mesclaram com crenças indígenas e africanas, contribuindo para o desenvolvimento das festas populares de santos com aspectos profanos que nem sempre eram do agrado das autoridades laicas e religiosas. Nas crenças haviam as práticas de feitiçaria, dos aspectos demoníacos, das orações fortes, das pajelanças e dos calundus (MAUÉS, 1995, p. 72).

Um exemplo desse sincretismo são as festas religiosas praticadas na Amazônia, entre elas, as festas de santo cujo objetivo é estabelecer um vínculo direto entre as divindades e os fiéis. Os eventos 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. Assim, as festas religiosas na Amazônia estão ligadas, na maioria das vezes, ao calendário da Igreja Católica e fazem homenagens aos santos.

O Catolicismo vivenciado pelo povo nas festas de santos realizadas nas cidades pequenas do interior, no entanto, não é o mesmo que as autoridades eclesiásticas determinam. Autores como Maués (1995), por exemplo, afirmam existir forte distinção de funções. Para os sacerdotes que vivem um catolicismo ibérico, o período da festa é apenas mais um meio de evangelização e/ou práticas dos sacramentos e liturgias. Já para os devotos praticantes de um

catolicismo mais popular, a festa é um momento de júbilo e tem seu fim em si mesma. Festejar o Santo de devoção é uma honra, mas também é o momento de pedir e agradecer graças, assim como de rogar para si ou para a continuidade a proteção do padroeiro.

O caboclo amazônico vive o catolicismo popular no cotidiano, sua fé sustenta a lida nos rios e matas ou comunidades. Há uma relação próxima com o santo padroeiro de sua devoção ou de devoção da comunidade onde reside. Maués (2005) enfatiza:

As populações caboclas da Amazônia distinguem, por outro lado, entre o “santo do céu” e suas “semelhanças” ou imagens. O verdadeiro santo é aquele que está no céu, isto é, alguém que já morreu e, por ter alcançado a salvação, encontra-se vivendo nesse lugar, em companhia de Deus, dos anjos e dos “espíritos de luz”. Suas imagens ou semelhanças foram, na crença popular, “deixadas por Deus na terra”. Não obstante, essas imagens, por um processo que é, ao mesmo tempo, metafórico e metonímico, também participam do poder do santo do céu. Além disso, algumas delas, de um mesmo santo, são mais “poderosas” ou “milagrosas” do que outras, (MAUÉS, 2005, p. 261).

Galvão (1975, p. 40), esclarece que o culto aos santos padroeiros de ocupações ou espacialidades, depende da iniciativa do devoto. Mas, o culto aos santos padroeiros de freguesias e sítios é função da coletividade, que faz representar pela irmandade religiosa, a qual anualmente faz um festival em honra ao patrono. O autor ainda lembra da ligação íntima do caboclo com outros “santos de devoção”, de importância menor que os padroeiros, ainda assim recebem cultos e cujas irmandades também realizam festas anuais. Nas duas situações, a imagem do santo, em geral antiga e que constitui uma herança tradicional da localidade, é essencial ao culto.

Outra reflexão que aponta para essas discussões é a construção teórica de Cavalcanti (2013), para quem o cristianismo católico dos ibéricos, diante dos outros povos, enfatizou a condição sociologicamente cristã. Dessa maneira, teria aproximado os povos colonizados dos povos não-europeus, por meio de um tempo que não era simples adequação ao trabalho contínuo. Passou a ter caráter de um tempo em que muita alternância entre trabalho e lazer, dança e labor, era propiciado pela própria igreja. Produziu-se assim, uma temporalidade que remeteria a uma série de ritos relacionados à renovação da vida, uma vida qualitativa, concebida de modo diverso de uma série de atividades, lógica e quantitativamente, valoráveis.

Ao aspecto católico europeu apreendido juntou-se os indígenas presentes na cultura da região, e os elementos das religiões africanas advindas. A mistura gerou uma identidade religiosa com aparências comuns entre todas essas matrizes étnicas. Observa-se presentes nos

ritos, segundo Durkheim (1996, p. 414-415), o estado de efervescência entre os fiéis reunidos, que se exterioriza necessariamente na forma de movimentos exuberantes que não se deixam submeter facilmente a fins muito estritamente definidos. Porém, é claro o objetivo: festejar o padroeiro, o patrono, o seu protetor. O autor adverte que a “religião não seria o que é se não concedesse um lugar às livres combinações do pensamento e da atividade”, na busca de divertir o espírito fatigado com a sujeição excessiva no trabalho cotidiano.

O ciclo festivo em todas as religiões se diferencia dos dias comuns e assume, de fato, o caráter mais sagrado. Pode-se dizer ainda quão difícil é distinguir com precisão as fronteiras entre rito religioso e o divertimento público, consoante afirma-se “a ideia mesma de uma cerimônia religiosa, de certa importância, desperta naturalmente a ideia de festa” (DURKHEIM, 1996).

Amaral (2003) lembra as festas religiosas como importante papel na construção da sociedade brasileira, devido às trocas culturais ocorridas. Ocorre, aí, uma espécie de ecumenismo cultural estabelecido pela junção e/ou agregação de aspectos culturais como arte, costumes, comidas, musicalidade e simbologia da crença dos grupos participantes.

As festas religiosas de São Sebastião são exemplos de festas populares. O santo católico foi um soldado romano que lutava pelos cristãos e por justiça para os oprimidos. “Padroeiro contra a peste, a fome e a guerra” (DEL PRIORE, 2000), que também é festejado na Umbanda e Candomblé com o nome de Oxóssi. O santo é reverenciado por católicos, candomblecistas e umbandistas no mesmo período de janeiro com ritos diferenciados, próprios a cada crença, em várias cidades brasileiras. Por isso, despertou pesquisas científicas em algumas regiões do Brasil.

Pires (2003) enfoca a festa da cidade de Catigueira, na Paraíba, cujo leilão de galinhas se transforma em símbolo de ostentação pelos ex-moradores, que conseguiram ascender social e financeiramente após migrarem para regiões mais prósperas, distantes da cidade de origem. Medeiros (2014) estuda os aspectos comunicacionais da Festa de São Sebastião, em Natal (RN), a respeito da qual define a festa pesquisada como uma das linguagens mais comunicativas, carregada de conteúdos e significados simbólicos. Marques (2014), analisa a Festa de São Sebastião, em Goiás, sobre a qual afirma que embora seja uma realização tradicional rural, há elementos como as relações de poder locais que adentram o espaço da festa. Isso a faz perder parte da espontaneidade chegando a ser espetacularizada, ao mesmo tempo, que redesenha

ritualísticas expressivas do mundo rural sertanejo. Luíndia (2001), afirma que, nas festas de São Sebastião, as características dos rituais e das festas amazônicas demonstram a existência de um jogo, o estar-junto da comunidade, visto como elemento essencial das festas-rituais, dentro das mais variadas relações sociais. Rosafa (2008), ao analisar a festa de São Sebastião, realizada em Aparecida, bairro de Goiânia, explicita como a manifestação traduz a identidade do bairro e de um grupo social local.

Associando-se a esses interesses, a pesquisa, em lume, realizada em Parintins (AM) buscou compreender as territorialidades identitárias das festas de São Sebastião, na Paróquia e no Terreiro umbandista, ambos identificados como “De São Sebastião”. O trabalho ancora-se nas orientações de Haesbaert (2004), que pensa, descreve e analisa o território como um processo cultural-simbólico, carregado das marcas dos conflitos vividos para adquirir valor subjetivo de uso. Não obstante, os lugares onde as festas em honra a São Sebastião ocorrem podem guardar situações particulares capazes de levar a compreender os grupos religiosos que as vivenciam.

Ao longo do processo de construção identitária, os vários informantes das comunidades religiosas detêm construções simbólicas que engendram uma relação entre o santo, o território e a luta dos movimentos sociais em prol da terra conquistada. São, portanto, as situações vivenciadas no cotidiano que lhes permite expressar simbolicamente suas crenças recheadas de memórias coletivas. Nas festas em honra ao santo estão manifestadas as crenças e a vivência dos atores sociais e através das quais é possível identificar, politicamente, as peculiaridades dos grupos religiosos, conforme se observa no tópico a seguir.

1.4 Movimentos sociais e a territorialização do Itaúna

O “drama social” é determinado por Turner (1975) como episódios públicos de irrupção tensional capaz de desenvolver a integração de ações sociais. Quando tomado como categoria analítica para pensar o espaço empírico desta pesquisa, é possível compreender como “drama social” a luta dos Sem-teto de Parintins, organizados socialmente para ocupação de terrenos (improdutivos) com o objetivo que se volta para a conquista da casa própria. A apropriação de um desses espaços urbanos possibilitou a formação do território da Paróquia de São Sebastião do Itaúna, no qual são realizadas as festas de São Sebastião: a católica e a umbandista.

O movimento Sem-Teto foi o protagonista na disputa territorial pelas Terras de Itaúnas I e II, Paulo Correia e União, bem como na territorialidade, ou seja, protagonizou-se a ocupação simbólica do local. No bojo do movimento social que atuou na ocupação, pode-se observar, de acordo com Turner (1975), uma espécie de “arena de disputa” de recursos e valores. Concomitante aos dramas sociais, surgem os conteúdos simbólicos trazidos e expressos nas ações dos atores que integram os movimentos sociais, de acordo com Faulhauber (1987).

O movimento social de Parintins reivindicou, no primeiro momento, a moradia – um dos direitos universais. Extensivo a isso, também vislumbravam outros direitos como saúde, educação, direitos a igualdade que, segundo os integrantes do movimento, seriam adquiridos após a consolidação do bairro.

A propósito, Castell (2002, p. 20) define movimento social como ações coletivas com um determinado propósito cujo resultado, tanto em caso de sucesso quanto de fracasso, transforma os valores e instituições das sociedades. Goldman (2007), por sua vez, refere-se aos “novos movimentos sociais” e os define como conjunto de algo heteróclito de lutas com processo específico da sociedade civil, ou seja, aquilo que não era considerado o Estado. Desse modo, o Movimento dos Sem-Teto de Parintins, tem toda a configuração de movimento social por ter características e atributos capazes de representar a identidade de um grupo de pessoas, que tem um objetivo único, nesse caso – a casa própria.

Florianos Lins, repórter que acompanhou o movimento, relembra que uma das situações mais marcantes vividas por ele, na ocupação do Itaúna I, foi a determinação das pessoas em prol do objetivo que acabou tendo caráter individual e ao mesmo tempo coletivo.

Era um grupo reunido consciente de suas necessidades e com um senso de justiça próprio. Todos queriam casa, mas também queriam o melhor para a comunidade que ali se formou. A organização do grupo era impressionante, que quando lembro me emociono. As pessoas estavam tão organizadas que se criou até um júri popular, que se reuniam na rua quando era preciso.

O movimento tinha uma tática de comunicação, que era o foguete (fogo de artifício), porque naquela época não tinha aparelho de som, alto-falante, nada. Dias depois da ocupação, foi erguido um barracão como sede, com bandeira brasileira e tudo para reunir o povo que, quando ouviam um foguete lá no barracão, saíam dos seus lotes e vinham saber das novidades, saber o que acontecia. E nós soltávamos os foguetes por qualquer ameaça que surgisse da polícia chegar, ou para novos direcionamentos dados pelo advogado, que prestava assessoria jurídica para o movimento.

Quando tinha briga por lote de terra, havia o júri popular. Trazia-se as duas pessoas, todas as pessoas se reuniam e os envolvidos na disputam contavam

suas versões. O que acusava e o acusado traziam inclusive testemunhas e comprovava uma das versões e o grupo decidia quem tinha razão. (...) Quando eu fui detido no quartel da PM, pela juíza da época por causa da ocupação, contaram que os companheiros já estavam vindo me buscar armados, com machado, terçado, enxada, etc. Mas a juíza já estava me ouvindo e me mandando sair da frente dela. O grupo era decidido e organizado (Floriano Lins, 62 anos, repórter - Parintins (AM), 22/ 12/2016).

A narrativa parece coadunar-se com as ponderações de Castell (2002), para quem o agrupamento de pessoas apresenta uma identidade coletiva e por meio dela, pode atribuir um papel social ao grupo. A identidade do grupo, neste sentido, é construída na busca de denotar claramente a questão principal da luta e informar *como, a partir de quê, por quem e para quê* o movimento foi deflagrado.

Desse modo, o Movimento dos Sem-Teto parintinense, lutava por direitos essenciais, a moradia. O nome traduzia uma identidade e seu objetivo de luta, tornava clara a identidade do movimento. Para Castells (2002, p. 23), a construção de identidades vale-se da matéria prima que pode ser fornecida pela história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas. Assim também como pode valer-se da memória coletiva e, por fantasias pessoais ou pelos aparatos de poder e revelações de cunho religioso. Todavia, todos esses materiais são processados pelos indivíduos ou grupos sociais que reorganizam seu significado em função de tendências sociais e projetos culturais enraizados em sua estrutura social, sua visão de tempo e/ou espaço.

O movimento social dos Sem-Teto teve dois momentos, visto que há registro de duas ocupações, por isso mesmo possuiu duas diretorias e dois grupos de participantes. A princípio, o papel de Floriano Lins, repórter e diretor de jornalismo do sistema de comunicação da Diocese de Parintins, na época (1992), era de fazer cobertura jornalística. Porém, por ser parte integrante de movimentos sociais de ocupação, nas favelas quando esteve em São Paulo (SP), ingressou na organização dos Sem-Teto, junto a advogados, arquiteto e outras pessoas integrantes de pastorais e movimentos sociais da igreja católica e sociedade civil para organizar as ações do agrupamento.

Floriano Lins conta que na primeira ocupação (que gerou o Itaúna I), participaram 1.200 famílias e a diretoria que atuou, era composta por ele, Carlos Augusto – radialista da época; Everaldo Batista – ativista social, Maria Santarém, Ambrósio, dentre outros que militavam na cidade, engajados em causas sociais. A diretoria tinha o desejo de fazer da fazenda Itaúna, não

apenas uma ocupação invasora e sem propósito. As pessoas que ali chegavam, tinham por propósito transformar o espaço num local de convivência familiar e social, com escolas, praças, igrejas, tendo em vista se tratar da ocupação de um espaço “desocupado” e, portanto, sem nenhuma função social.

Pode-se presumir a vontade do grupo de transformar as terras “desocupadas” ou ditas “improdutivas”, em território e estabelecer uma política de territorialidade especificamente definida. Ao se reportar à luta pela conquista de espaços, Raffestin (1993), define território como o resultado de uma ação conduzida por ator que realiza um programa, em qualquer nível. Ao se apropriar de um espaço, de forma concreta ou abstrata, o ator territorializa o espaço, pois passa a viver nele, estipula laços numa relação social de comunicação. Assim, pode-se definir territorialidade como o conjunto de relações que se originam num sistema tridimensional sociedade-espaço-tempo em vias de atingir maior autonomia possível, compatível com o recurso do sistema.

Little (2002) por sua vez, aborda a territorialidade considerando a conduta territorial como parte integral de todos os grupos humanos. Para o autor, a territorialidade é o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu “território” ou seu lar. É recorrente o fato do território surgir diretamente das condutas de territorialidade de um grupo social, pois é um produto histórico de processos sociais e políticos por ser força latente em qualquer grupo.

Andrade e Vasconcelos (2014) explicam que a expansão urbana se desenvolveu em Parintins, como consequência de uma crise ocorrida no campo, originada da carência de políticas agrícolas incapazes de sustentar a agricultura e, conseqüentemente, as famílias que dela sobreviviam. Além desses fatores, pode-se acrescentar a dificuldade de crianças e adolescentes terem acesso à educação de qualidade, posto que a educação na zona rural não oferecia estrutura adequada. Essas pessoas migraram para a cidade e contribuíram para que o crescimento urbano resultasse das ocupações de áreas periféricas onde também passaram a experimentar a falta de qualidade de vida.

Florianio corrobora a crise experienciada em Parintins na década de 1990, ao relembrar de famílias que viviam em estado de pobreza quase extrema e sem moradia. Ele descreve:

O cenário social das famílias sem moradia em Parintins naquela época, já estava entrando em colapso. O poder público prometia resolver o problema de falta de habitação, mas as promessas não se concretizavam. Diante disso, as pessoas se reuniram junto aos líderes composto por gente que militava na igreja e em movimentos sociais diversos, que se sensibilizaram com a causa. As famílias que foram cadastradas, não possuíam renda fixa, empregos, eram pobres mesmo. Em geral, formado por famílias que moravam de aluguel; moravam com parentes - pais, irmãos, primos ou tios; moravam no interior e deixavam filhos na casa de parentes ou conhecidos, a fim de estudarem nas escolas da cidade; trabalhadores rurais que perderam fonte de renda, para se manter no interior, ou precisavam se manter na cidade para tratamento médico longo, ou já não podiam mais trabalhar na roça (invalidez) (Floriano Lins, Parintins (AM), dezembro de 2016).

Andrade e Vasconcelos (2014) mencionam ainda a grande procura dos parintinenses já residentes na cidade por habitações. Geralmente, tratava-se de famílias que dividiam uma mesma residência, ou “novos moradores” vindos do entorno de Parintins. Andrade e Vasconcelos (2014), transcreve uma das entrevistas da pesquisa de campo, com a finalidade de ratificar a falta de políticas para solucionar o problema de moradia e a revolta que essa situação causava nas pessoas:

Segundo o Vereador Everaldo Batista em entrevista, ele relatou, que no ano de 1992, devido à grande busca por habitações, e promessas por moradias vindas de políticos, “até requisições de terras dadas em mãos, a várias pessoas, mas sem nem uma concretização delas”, levou a insatisfação dessas pessoas, fazendo com que a população se organizasse e chega-se a decisão de ocupar parte das terras do empresário Paulo Correia (ANDRADE e VASCONCELOS, 2014, p. 5).

Motivados por essa situação, os Sem-Teto resolveram se unir para conquistar o direito à casa própria e traçaram como objetivo conseguir a desapropriação de uma grande área. Depois de algumas conjecturas, nas diversas reuniões que avaliavam a situação territorial e quantidade de famílias do movimento, elegeram o local da cidade onde não se registrava produtividade ou moradia há muitos anos: a fazenda Itaúna, pertencente ao pecuarista paraense Paulo Correia.

A partir da ocupação do espaço Fazenda Itaúna - anterior ao território, tem início o processo de construção do território do bairro Itaúna. Dessa forma, ao se apropriar de um espaço que julgavam improdutivo, concreta ou abstratamente (pela representação), os Sem-Teto procuraram territorializar o espaço, passando a ligar-se a ele de modo simbólico, de acordo com a proposta de Raffestin (1993).

Além do espaço físico ocupado, houve um processo simbólico de acordo com Haesbaert (2004), afinal o território também passou por processo cultural-simbólico, carregado das marcas dos conflitos vividos para adquirir valor subjetivo de uso. Assim, por se tratar de pessoas que estão mais destituídas de recursos materiais, o território (a Paróquia e o Terreiro) tem valor afetivo, pois neles aparecem formas mais radicais de apego às identidades territoriais.

Nas ocupações de Parintins, é presumível notar que a territorialidade, além de incorporar uma dimensão estritamente política, diz respeito também às relações econômicas e culturais, pois está intimamente ligada ao modo como as pessoas dos grupos utilizam a terra, como se organizam no espaço e como elas dão significado ao lugar (HAESBAERT, 2004). Por isso, se diz que todo território é, ao mesmo tempo e obrigatoriamente, funcional e simbólico; a pessoa desempenha domínio sobre o espaço tanto para realizar funções quanto para produzir significados.

Conta-se que a primeira ocupação deu origem ao bairro Itaúna I ocorreu em 1992, com objetivo de fazer a Prefeitura Municipal desapropriar uma área para acomodar os Sem-Teto. Em 1993, houve um pequeno levante para fazer pressão ao poder público, mas a Prefeitura não se manifestou até em 1994.

O povo que ocupou uma pequena parte da fazenda Itaúna cobrou um encontro com o proprietário, Paulo Corrêa, mas não obteve resposta. O Movimento se reuniu na atual Avenida Paraíba (rua principal do bairro Itaúna I) para deliberar sobre o passo seguinte que seria a tomada de toda a fazenda Itaúna.

Em uma das reuniões dos Sem-Teto, Dom Gino Malvestio, falecido bispo da Diocese, deu apoio ao movimento, explicando sobre a posição da Igreja Católica acerca dos direitos humanos (dentre eles a casa própria), com base na Doutrina Social e colocou a Pastoral da Terra Diocesana como aliada dos Sem-Teto.

Para a Doutrina Social da Igreja Católica, Segundo Campos (2012), o Papa João XXIII confiou a Igreja Romana a defesa do direito dos empobrecidos, que deveriam ter acesso à Destinação Universal dos Bens. Para tanto, Grupos, como a Comissão Pastoral da Terra-CPT, se ocupavam em assegurar aos pobres direitos como o da casa própria, que lhes proporcionassem dignidade e qualidade de vida. Essa dimensão social da Igreja Católica - já admitida desde Pio XII, no que tange à propriedade dos meios de produção e que leva em consideração os trabalhadores e os pobres - era explicada aos integrantes do MST, bem como

certas dimensões de direitos humanos. Os mesmos temas também eram tratados pelos movimentos católicos em reuniões das Comunidades Eclesiais de Base (CEB's), com o objetivo de esclarecer questões políticas e humanitárias.

Campos (2012, p. 172-173) esclarece que, na segunda parte da encíclica papal de João XXIII, há particular destaque ao mundo subdesenvolvido e à reforma agrária, a qual, pela primeira vez, é evidentemente colocada. O santo padre faz uma análise moral das relações entre países desenvolvidos e subdesenvolvidos; aborda a questão da relação entre o aumento demográfico acelerado e a lentidão da promoção econômica dos países em via de desenvolvimento. Bem como dá à Teologia da justiça social uma nova dimensão, na qual a exigência da solidariedade dos países desenvolvidos aos subdesenvolvidos leve em conta o desenvolvimento do Terceiro mundo.

Segundo esse autor, a Igreja Católica se envolve diretamente nos casos em defesa dos pobres, pois há a necessidade apontada pelo pontífice que, partindo do princípio básico do direito ao uso dos bens por todos, a propriedade seja estendida a todos, em especial aos pobres e trabalhadores, os quais devem ter acesso aos bens de consumo e aos bens de produção.

Dom Gino Malvestio, que em 1990 era pároco de Parintins, segue na defesa dos direitos dos Sem-Teto, segundo Campos (2012), para lhe assegurar o princípio da dignidade da pessoa humana, uma vez que, para a Doutrina Social da Igreja Católica, “não podem coexistir grandes propriedades nas mãos de poucos em detrimento de uma massa de pobres ou trabalhadores” (CAMPOS, 2012, p. 177).

Everaldo recorda-se de uma das situações:

Dom Gino ainda era padre no começo da década de 90. Ele nos falou da Comissão Pastoral da Terra (CTP) e deu apoio, pediu por nós as autoridades. Ficou mesmo do nosso lado! Participou de toda nossa luta junto com Padre João Andena. Nós acertamos que deveria ter um local para a Igreja, casa paroquial e uma escola e creche. Fomos, escolhemos um lugar na rua que demos apelido de rua 3, medimos uma quadra inteira e avisamos a todos os moradores que ninguém podia pegar aqueles lugares, pois era da igreja. Todos concordaram, pois sabiam do esforço do padre” (Everaldo Batista, Parintins (AM) 12/01/2015).

O membro da igreja engajado na luta dos Sem-Teto parintinenses era Gino Malvestio, padre do Pontifício Instituto para as Missões Estrangeiras (PIME), de origem italiana, que atuava na paróquia de São José Operário, da qual a região dos bairros ocupados fazia parte.

Padre Gino foi querido pelos moradores das ocupações, pois o sacerdote abraçou a causa a ponto de ser agredido junto com os ocupantes, em uma das tentativas de reintegração de posse. Ele e muitas famílias se colocaram à frente dos tratores de esteira e da pá mecânica, numa atitude extrema, para evitar que os barracos improvisados (construídos em lona, palha e madeira) fossem derrubados. Há relatos de pessoas que ocuparam os primeiros terrenos do Itaúna I, de que foram vítimas de violência física pelos policiais que cumpriam os mandados de reintegração, expedido pelos Juízes titulares da Comarca de Parintins, na época. Artur, um carroceiro que participou da ocupação, após um silencioso momento, revela:

Eu vi aquele padre ser ferido com a estupidez dos policiais que falavam com a gente. Ele ficou na frente das máquinas, aqueles tratores grandes que colocaram para acabar com os barracos que cada um tinha levantado. Eu e umas quarenta pessoas, homens, mulheres entramos no lado dele. Os policiais vieram pra cima com as máquinas atrás. As mulheres saíram primeiras da frente, porque os homens disseram para não baterem nelas. Quando os tratores vieram para frente da gente, outros homens saíram e ficou padre Gino, eu e mais dois homens. Eles bateram na gente, mas desistiram de passar com o trator nos barracos porque reconheceram o padre. O pobre do padre Gino ficou todo vermelho, batido dos murros e cassetete. Mas ele ficou lá (Artur “carroceiro”, Parintins (AM), 30/08/2015).

Emocionado, ele confessa, em meio às lágrimas; fala da admiração por Gino Malvestio e admite:

Nossa luta pelo pedaço de terra foi muito sofrida. Nós apanhamos, derrubaram nossas coisas, nós fizemos de novo. E padre Gino é um sacerdote que gostamos muito e eu não me esqueço. Foi com a fibra e coragem daquele homem que essas famílias têm sua casinha, pois ele foi incansável por nós. Eu só ajudo a igreja de São Sebastião por gratidão a ele. Já arrematei gado, já doei gado. Com minha casa, minha vida melhorou um pouquinho e meu filho até virou professor. Nós aqui de casa somos gratos ao padre Gino. Ele deixou muitas saudades”, (Artur “carroceiro”, Parintins (AM), 30/08/2015).

Depois dos barracos estarem construídos, os líderes do movimento se mobilizaram para realizarem uma ação para “dar ânimo” aos Sem-Teto. Manoel do Carmo Campos, padre diocesano solidário à causa, foi procurado para celebrar a primeira missa, visto que Gino Malvestio precisou viajar para fora do Município.

Para a celebração foi construído um palco suspenso na ocupação, colocaram mesa e todos os elementos litúrgicos necessários à celebração eucarística. Padre Manoel relembra:

Eu tinha uma visão panorâmica de todo o espaço do terreno onde estávamos. Eu calculei mais de três mil pessoas. O altar ficou rodeado de gente e minha homilia falei de direitos a terra, que era uma preocupação da Igreja católica. Nós trabalhamos isso na Doutrina Social da Igreja com braço na teologia da libertação, mas enfatizávamos a questão dos direitos à moradia, saúde, educação, etc. que deveria chegar a todos. Os moradores dos barracos da ocupação estavam lá e eu conseguia reconhecer muitos dos ex-moradores das comunidades do interior que eu visitava, nas desobrigas. Aqueles que colocavam os filhos para estudar em Parintins, na casa de amigos ou parentes, e depois tiveram que vir para cuidar deles. A missa foi feita para animar o povo que estava sendo vítima de processos de reintegração de posse e enfrentamentos com a polícia, juízes, etc. (Padre Manoel do Carmo, Parintins (AM), 25/09/2015).

O espaço dos bairros de Itaúna I, Itaúna II e Paulo Corrêa, atualmente, comportam mais de 27 mil moradores, segundo o IBGE (2010). Os moradores da época da invasão, que moram nas ruas transversais dos bairros ainda permanecem. Já os terrenos às margens das ruas principais foram comprados por comerciantes.

Segundo uma “professora” municipal Joana (nome fictício), a urbanização do bairro não aconteceu de modo efetivo, demorou por anos. A área era mal vista pelos moradores de Parintins, possuía altos índices de violência, roubos, e a presença das “galeras” – grupos de adolescentes e jovens que se encontravam para cheirar cola de sapateiro e praticar delitos.

Além das *brigas de galeras* rivais, armadas com terçados, outra prática dos *galerosos* era cobrança de pedágio nas pontes improvisadas para os moradores chegarem ao centro e/ou ao outro lado da cidade. As pontes foram construídas sobre pequenos braços do Lago do Macurany, que atravessa a região dos bairros até o Rio Amazonas. A professora relembra:

Eu era adolescente e meus pais participaram da ocupação. Nós vimos muitos barracos serem derrubados e muita coisa triste que faziam com as famílias que não tinham onde morar. No começo do Itaúna, o bairro não tinha água, nem luz, as ruas eram de barro e quando chovia, a gente levava roupa para trocar na escola, por causa da lama que nos sujava. Sem contar que se passasse das seis da tarde, os galerosos cobravam pedágio para deixar passar pela ponte de madeira que tinha aqui no começo do Bairro. Depois de uns 10 anos que melhorou devagar. Mas ainda tem muitos problemas. Mas graças a São Sebastião, nós conseguimos nossa casa. E agora os bairros já são bairro de verdade. É por isso que minha mãe não vende o terreno dela, porque ela lutou muito pra ter. Outros vendem, ela não! (Joana, Parintins (AM), 18/01/2015).

Segundo Andrade e Vasconcelos (2014), com o desenvolvimento dos bairros, ao longo das ruas se desenvolveram atividades econômicas, principalmente as informais, como pequenas lojas, bancas de frutas e verduras, bares, pequenos restaurantes, distribuidoras de alimentos, distribuidoras de bebidas, farmácias, além de pequenos supermercados e a construção de casa em áreas alagadiças.

Com divulgação das ocupações nos jornais locais, outros proprietários de terras improdutivas ficaram com receio de perdê-las. Eles foram forçados a lotear e vender as grandes áreas de terra que possuíam. Desses loteamentos surgiram os Bairros Lady Laura, João Ribeiro, Tonzinho Saunier e Djard Vieira, no fim da década de 2000.

Contudo, em 2012 ocorreu a terceira ocupação que deu origem ao Bairro da União, localizado na parte sudoeste da Ilha, entre o Lago e a Comunidade do Macurany. Nesse último, o movimento dos Sem-Teto foi apelidado pela sociedade de “Os Sem-terra” parintinenses, em virtude da popularidade do MST na região sudeste brasileira, mesmo sem possuir ligação com o movimento social. Foi neste levante também que os líderes sentiram clima mais tenso que na primeira ocupação, propenso a retaliações violentas.

Segundo Everaldo Batista, líder do movimento das ocupações e presidente da Câmara de Vereadores durante o período da pesquisa, os ocupantes estiveram muito próximos de se confrontar violentamente com a polícia, pois se soube que havia ordem para tirá-los a qualquer custo da propriedade:

A ordem chegou aos líderes do movimento, via informantes, amigos nossos infiltrados na prefeitura, delegacia, Fórum; e precisou de articulação política com deputados e senadores para não haver um massacre, pois as autoridades queriam reaver a terra a qualquer custo. Depois de eu e meus correligionários pedirmos para senadores é que a polícia recuou. Ainda demorou dias, mas conseguimos vencer e mais uma vez deixar famílias realizarem seus sonhos da casa-própria (Everaldo Batista, Parintins (AM), 12/01/2015).

Tal como aconteceu na segunda ocupação, os proprietários de grandes terrenos improdutivos começaram a vender pequenos lotes de terra que deram origem aos novos bairros Jacaréacanga, Pascoal Alágio, localizados na parte leste, entre o aeroporto e comunidades de Aninga e Parananema; e Teixeira na parte sudoeste, próximo à comunidade de Macurany.

Quando houve o loteamento das terras que deram origem ao Bairro Jacaréacanga, Mãe Bena adquiriu terrenos e mudou-se da área central da cidade. Como menciona alhures, a mãe-de-santo sofria perseguições de vizinhos contrários às práticas religiosas por ela conduzidas. Segundo ela, muitos condenavam a vertente religiosa, falavam inverdades a seu respeito, outros chegaram a denunciá-la à polícia pelo barulho dos tambores rufados nas sessões e festas:

Quando me mudei pra cá, tive paz. Aqui, não tenho vizinho, posso receber meus Guias, fazer a minha festa para São Sebastião, que cresce cada vez mais. Posso receber meus clientes sem aborrecimentos de ninguém. No centro e no Bairro Palmares, onde morei, tinha muita perseguição. Polícia na minha porta, abaixo-assinado pra me tirar, tudo isso fizeram. Eu gosto daqui, é mato, mas é meu! (Mãe Bena, Parintins (AM), 14/01/2015).

A mãe-de-santo conta que a festa cresceu e se tornou mais conhecida quando passou a ser realizada no novo Terreiro. O espaço é maior, o local de sessão pode melhorar estruturalmente e, conseqüentemente, receber mais clientes. Devido ao novo lugar, houve aumento de devotos de São Sebastião participando dos ritos da festa e dos ritos realizados durante todo o ano no Terreiro. Já os filhos-de-santo mais antigos acompanharam a mudança de endereço do terreiro para participar das atividades religiosas. Atualmente, ao invés de irem ao centro da cidade se dirigem ao Jacaréacanga.

A filha-de-santo Rosa, de mais de 60 anos, é uma das antigas frequentadoras do Terreiro de São Sebastião, quando ainda funcionava no Beco do Sapo, centro de Parintins. Segundo Rosa, ela ainda frequenta o Terreiro porque já teve vários problemas de saúde e do cotidiano resolvidos pelos Guias. Como não é médium de incorporação, canta, dança e ajuda no que pode para o funcionamento do Terreiro.

Eu gosto de cantar e baia para os meus Guias. É meu marido o que se ingera (incorpora). Mas se fosse eu que me ingerasse, minha vida já estava bem melhor. Assim mesmo temos saúde e conseguimos vencer vários problemas da vida. Por isso, enquanto eu tiver saúde eu não deixo minha mãe-de-santo e venho festejar São Sebastião, desde lá do Centro. Os vizinhos dela não respeitavam as sessões. Falavam muitas bobagens, chamavam a polícia, criavam confusão. Quando ela veio pra cá, isso acabou, porque só tem um vizinho e ele entende! (Rosa, Parintins (AM), 09/07/2015).

É possível dizer que os bairros foram territorializados pelos seus ocupantes. De acordo com Faulhaber (1992), eles conquistaram a capacidade de interferir sobre um tempo e um espaço mediante um processo político que envolveu certas relações de força latente e manifesta.

Pode-se dizer que, diante da territorialização de Itaúna, o grupo social Sem-Teto foi peça fundamental na mudança no contexto social, por ter atuado na *interface* entre cultura e política, segundo Goldman (2007). De onde se deduz que o movimento contestou culturalmente noções específicas da política e do político, obrigando a repensar as *dimensões culturais da cidade* e a refletir sobre as “*dimensões políticas da cultura*”. Aliados a isso, os Sem-Teto promoveram novas formas de sociabilidade que acabaram manifestando identidade e cultura particular ao grupo social capaz de fortalecer, mobilizar e engajar participantes para suas lutas.

O Movimento Sem-Teto desenvolve uma concepção alternativa de cidadania, de acordo com o Goldman (2007), por ter encarando as lutas democráticas como lutas pela redefinição da sociedade em todas as suas esferas e para todos os seus segmentos. Seja nas de políticas da identidade ou políticas da cultura que foram introduzidas nos diálogos e lutas sociais visando superar deficiências das conceptualizações mais clássicas.

Ademais, a ocupação implicou em um conjunto de relações de identidade, pois identidade e território estão conectadas com referentes que os define o tempo, o espaço, a cultura e a religiosidade, onde São Sebastião é o santo protetor e intercessor de dois grupos religiosos por meio de sistemas crença.

Pode-se perceber que a Paróquia de São Sebastião do Itaúna congrega pessoas que se uniram para lutar em uma “arena”, no sentido atribuído por Turner (1975), cenário do confronto direto e manifesto, espaço nos quais “são disputados valores, recompensas ou recursos de onde emergem conteúdos simbólicos”. Na nova área, os moradores construíram também o sentimento identitário durante e depois das ocupações. Esse sentimento permite aos indivíduos se sentirem plenamente membros de um grupo, para adquirir uma base espacial ancorada na realidade.

Na perspectiva da identidade e território, no que tange às construções culturais, a territorialidade humana é definida por Raffestin (1993) como o conjunto das relações mantidas pelo homem, seu modo de pertencer a uma sociedade com exterioridade e alteridade através de mediadores ou instrumentos, como as relações concretas com áreas abstratas, tais como línguas, religiões, tecnologias. Em meio a essas variáveis, são estabelecidas a estrutura e a intensidade das relações ecológicas do grupo e geram a categoria social dos recursos naturais.

Nesse sentido, pode-se inferir o surgimento do sentimento de pertença, que fortalece o sentido da luta em busca de seu “*Homeland*” (seu lar), o que, segundo Little (2002), a noção

de lugar também se expressa nos valores diferenciados que um grupo social atribui aos diferentes aspectos de seu ambiente. Essa valorização é uma função direta do sistema de conhecimento ambiental do grupo e suas respectivas tecnologias. As relações específicas impregnadas na noção do lugar, todavia, não devem ser confundidas com as da noção de originariedade, consoante a sensação de pertencer a um lugar refere-se também a uma construção simbólica e, muitas vezes, arbitrária.

Além do mais, o autor afirma que o território de um grupo social determinado, incluindo as condutas territoriais que o sustentam, pode mudar ao longo do tempo dependendo das forças históricas que exercem pressão sobre ele. Os constantes processos de miscigenação biológica e sincretismo cultural criaram novas categorias étnicas e raciais, que formaram parte importante de novos movimentos sociais.

Trata-se da configuração do processo de construção de espaços e conquista de território implementada pela política de territorialidade, adquiriu novas ressignificações. As festas em honra a São Sebastião, realizadas na cidade de Parintins, constituem o ponto de partida da observação sejam elas voltadas para a crença de religiosidade católica ou para aquelas práticas vivenciadas pelos Terreiro de Umbanda, apresentadas etnograficamente nos capítulos subsequentes.

O capítulo posterior discutirá, portanto, a primeira modalidade de participação, cuja etnografia faz referência ao arraial de São Sebastião ocorrido no âmbito do espaço paroquial em que é realizada a festa católica.

CAPÍTULO 2: SÃO SEBASTIÃO DO ARRAIAL: ETNOGRAFIA DA FESTA DE SÃO SEBASTIÃO NA PARÓQUIA

No tocante à festa católica atualmente realizada em honra a São Sebastião, faz-se necessário rebuscar na história dados que, conceitualmente, permitam aproximar e identificar por via de acontecimentos pretéritos, tais práticas, ou seja, costumes e tradições são preservado e vivenciados no cotidiano da cidade de Parintins, no Amazonas.

No primeiro século depois de Cristo, o termo “santo” era reservado somente a mártires e eram realizadas em segredo. Segundo Medeiros (2004), o culto para rememorar o martírio fez com que práticas de devoção a Sebastião saíssem dos subterrâneos; das catacumbas onde eram sepultados e chegou aos espaços familiares, principalmente na época em que houve o período da perseguição aos cristãos. Só mais tarde, quando o cristianismo deixou a clandestinidade e se tornou a religião do Império Romano, é que a devoção aos santos se tornou pública. A partir daí os cristãos estavam livres para prestar culto como quisessem. Depois do primeiro século, houve um forte crescimento do devocionalismo leigo, público e dinâmico aos santos e mártires, segundo Peters (2008, p. 232).

Segundo Del Priore (2000), desde o período colonial, as festas para os diversos grupos sociais constituíam um grito desafiador contra as dificuldades do cotidiano. Era um exutório para tensões acumuladas, seja na vida cotidiana ou em eventos contra diversas autoridades. Mas também significava um repositório imenso de costumes e tradições, capaz de permitir que culturas específicas como a negra, a índia ou ocidental se fecundasse mutuamente, fazendo circular novos símbolos e produtos culturais.

Benjamim (2008), afirma que a catequese da Igreja Católica determinou um ciclo de festas dos santos da Igreja Apostólica que se espalhou no Brasil. A respeito de análises que se voltam para essa realidade, Amaral (2010), lembra que o papel dos santos e santas, padroeiros e padroeiras, é definido para socorrer nas difíceis situações da vida cotidiana.

Os santos na Amazônia têm um modo de aceitação muito peculiar no interior do estado. Segundo Galvão (1955), o catolicismo do caboclo amazônico é marcado pela devoção aos santos padroeiros da localidade e a um pequeno número de santos de devoção identificados à comunidade cujos festejos são organizados pela comunidade que o santo denomina.

A festa católica é realizada na Paróquia de São Sebastião, com sede no bairro Itaúna II; tem duração de nove dias. Inicia dia 11 de janeiro, com o Círio do padroeiro, missa e (após) arraial. Continua de 12 a 19 de janeiro com novenas, missas, arraiais; e encerra no dia 20 de janeiro com procissão pelas ruas da paróquia, missa campal e arraial.

O ciclo festivo se diferencia dos dias comuns e assume, de fato, o caráter mais sagrado. Pode-se observar também o conteúdo simbólico vivenciado pelos devotos, nos quais muitos podem ser fortalecidos pelas memórias coletivas guardadas sobre o padroeiro que é guerreiro católico, santo milagroso e orixá poderoso. A seguir será mostrado as faces de São Sebastião que fortalecem as crenças dos devotos.

2.1 Sebastião: marte e protetor

A história de São Sebastião é contada pelo historiador Italiano Padre Graziano Pesenti em seu idioma. Contudo, nesse trabalho, escolhemos a versão em português apresentada por Hécio Medeiros (2014).

Segundo Medeiros (2014), São Sebastião foi martirizado no terceiro século da era cristã e a sua devoção se estendeu ao longo dos séculos. No Brasil, a devoção ao santo surgiu no século XVI no Rio de Janeiro, com a conquista da Baía de Guanabara pelos portugueses, no ano de 1565, apoiado por padres jesuítas. A vitória portuguesa foi marcada pela expulsão dos franceses da região e extermínio dos índios Tamoios que os apoiava. O dia da festa do santo é 20 de janeiro, dia de seu martírio, contudo o ciclo festivo começa, em média, com nove dias de antecedência.

Sebastião vem do grego *sebastós*, quer dizer “venerável”. O santo nasceu em Milão no ano 260 da era cristã e foi martirizado em 310, três anos antes de Constantino se converter e tornar o cristianismo a religião oficial do império romano.

Ainda jovem, entrou para a carreira militar em 283 e, rapidamente, chegou ao cargo de oficial comandante da guarda imperial e pretoriana. Entretanto, Sebastião seguia os ensinamentos cristãos em segredo, pois os imperadores eram implacáveis contra os cristãos, punindo-os com a morte. A ideologia de Cristo conquistava adeptos em toda a sociedade romana, assim secretamente havia a adesão de patrícios, magistrados e militares romanos que

seguiram os ensinamentos cristão de modo clandestino, por medo de perseguições dos imperadores Diocleciano e Maximiliano, nos primeiros séculos.

São Sebastião tinha uma vida dupla, mesmo sendo um comandante importante da guarda imperial romana, visitava o cárcere e admoestava aos cristãos a permanecerem fiéis. Até ser denunciado ao prefeito de Milão, Fabiano, e levado ao tribunal para ser julgado e condenado a morte por atentar contra o estado Romano. Medeiros (2014), descreve a condenação, segundo o historiador Pesenti:

Apesar de ser o comandante do primeiro batalhão da primeira legião (de 6000 homens) do exército imperial, o tribunal iria julgar e processar um oficial de alto escalão pelo mais grave crime contra o estado romano e contra o imperador Augusto, pois o ato constituiria um solene ato de justiça para o bem do império (MEDEIROS, 2014, P. 67)¹⁰.

A execução de Sebastião foi realizada em praça pública. Primeiro foi destituído das vestes oficiais de soldado romano, depois colocaram-lhe uma túnica vermelha e o escoltaram até o local onde foi amarrado em um tronco de árvore. Por último, foi alvejado com flechas pela guarda imperial até morte. Considerado morto, o corpo foi levado por uma senhora da alta sociedade, de nome Irene, que, ao prepará-lo para o sepultamento, percebeu que estava vivo.



Figura ilustrativa de São Sebastião sofrendo martírio (Pimentel, 2015)

¹⁰ *Apud* PESENTI, 2013. Traduzida por Padre Pedro Belcredi do Italiano para o português.

Irene tratou das feridas dele, e, quando se recuperou, Sebastião voltou ao palácio imperial para mostrar que estava vivo. Por isso, consideram-no o santo protetor da saúde contra as pestes e as doenças. No palácio, foi preso novamente e a condenação que recebeu foi a pena destinada a escravos delinquentes, o espancamento até a morte.

Dessa vez, o corpo dele foi jogado no esgoto da cidade (cloaca máxima), mas não ficou esquecido. Luciana, uma mulher da comunidade cristã do soldado, sonhou onde estava o corpo de Sebastião. Encontraram os restos mortais do mártir e o enterraram em uma das catacumbas subterrâneas, na antiga Via Ápia, onde estavam sepultados Pedro e Paulo.

O lugar era uma estrada principal de acesso à Roma e, durante o período de perseguição aos cristãos, celebravam-se cultos nas catacumbas em memória dos que tinham morrido pela fé. A cada ano se recordavam os martírios.

A cor vermelha tornou-se um elemento simbólico relacionado ao santo. A cor é carregada de significados múltiplos. Representa o próprio martírio e o derramamento de sangue em nome da fé em Jesus Cristo, fato que se verifica quando da análise das práticas do catolicismo no âmbito da paróquia do Santo, pertencente à diocese de Parintins.

2.2 De Villa Bella à diocese de Parintins

O Catolicismo é a manifestação religiosa de Parintins com maior número de adeptos. São 83.487 Católicos, o que corresponde a 81,82% da população do Município de Parintins, que segundo o IBGE (2014), de 102. 033 pessoas.

Desde a colonização de Tupinambarana, a Igreja Católica foi força organizadora do local. Dom Arcângelo Cérqua descreve, na obra *Clarões de Fé no Médio Amazonas*, editada em 1980, que os primeiros contatos dos padres jesuítas com os índios da região de Tupinambarana ocorreram nos anos de 1660 em diante.

Segundo Cérqua (1980), em 29 de setembro de 1669 os padres João Felipe Betendorf, Pier Luigi Consalvi e o Irmão Domingos da Costa realizaram uma visita aos jesuítas, Manuel Pires e Manuel Souza, na região e viram uma capela dedicada a São Miguel na aldeia dos Tupinambaranas. Ficava a “umas cinco jornadas do Rio Tapajós, em ponta alta sobre o rio. É a

nossa Parintins, cuja a posição é bastante alta com relação à várzea circunstante”, (CÉRQUA, 1980, p. 23).

Em 1755, o Marquês de Pombal determinou o fim das Missões, expulsão dos padres e, com isso, a aldeia Tupinambarana deixou de existir. Porém, em maio de 1798, o novo Governador do Grão-Pará, Marcos de Noronha Brito, o Conde dos Arcos, recomeçou as Missões ao enviar o carmelita Frei José Alvares das Chagas, para Tupinambarana, pois era visto como amigo dedicado dos índios e falante da língua geral. Segundo Cérqua (1980), o frei José lutava por boas condições de vida para os índios e autonomia para a região, indo de encontro aos interesses de Pedro Cordovil, que governava o local, renomeado Vila Bella da Rainha.

A nova organização política administrativa é criada com a comarca do Alto Amazonas em 25 de junho de 1833, enquanto que a missão se tornou freguesia de Nossa Senhora do Carmo de Tupinambarana. Já em 14 de março de 1853, o território tornou-se município com a denominação de Parintins, em homenagem aos índios Parintintins. Desde as primeiras tentativas para a concretização da cidade, pode-se observar a atuação da Igreja Católica intervindo no destino da região, como será demonstrado.

Parintins, a princípio, foi declarada vila com o nome de Villa Bella da Imperatriz pela Lei nº 2, de 15 de outubro de 1852. A lei foi criada por um padre que também era deputado, Torquato Antonio de Souza, junto aos parlamentares Joaquim da Silva Meirelles e José Bernardo Miquilles, mas a instalação deu-se em 14 de março de 1853.

Também foi esse padre parlamentar (Padre Torquato) que criou a primeira escola para meninos, por meio da Lei do Amazonas nº 15, de 18 de novembro de 1853. A escola objetivou ensinar música vocal aos jovens. Padre Torquato, o primeiro professor efetivo da escola, acreditava que fazer música era uma parte necessária da educação do homem, assim como seria útil a musicalidade nas festas religiosas. Depois, criou a escola para meninas, via Projeto de Lei, em 1857.

Depois de toda reviravolta política, Parintins começa a aventura para se tornar prelazia. A evangelização foi assumida pelo Pontifício Instituto das Missões (PIME) desde 1850. Foram os sacerdotes do PIME que buscaram a criação da Prelazia. Assim padre Arcângelo Cérqua, superior do PIME no Amazonas, fez a primeira visita a Parintins em 26 de abril de 1955, a fim de colher dados e enviar a Nunciatura.

A criação da Prelazia de Parintins, da qual fazem parte Parintins, Barreirinha e Maués, se deu em 12 de julho de 1955, pela Bula Pontifícia, assinada pelo Papa Pio XII, “*Ceu Boni Patris Familias*”¹¹, (CÉRQUA, 1980, p.86). O arcebispo de Manaus Dom Alberto procedeu a instalação da prelazia com a Missa Pontifical, em 13 de novembro de 1955. Já, em 11 de fevereiro de 1961, outra Bula Papal, assinada por João XXIII, constitui Monsenhor Arcângelo Cérqua, Bispo Titular do Prelado de Parintins. A data da carta de João XXIII é 04 de fevereiro, segundo Cérqua (1980).

A organização da cidade de Parintins foi uma das preocupações dos missionários católicos que atuaram em Parintins. Naquele período, havia inúmeras dificuldades peculiares à selva amazônica, como o isolamento. Os padres buscaram meios para tirar os parintinense da situação de descaso e abandono dos órgãos públicos, como falta de assistência médica, de transportes (fluvial e aéreo), escolas e até acesso a meios de comunicação para ter conhecimento dos fatos que ocorriam no Brasil. Por conta disso, os missionários do PIME começaram a criar instituições que resolvessem ou amenizassem os problemas. A construção de um colégio foi uma dessas ações.

Antes da construção do prédio, os missionários depararam-se com a dificuldade de aquisição do material de construção. Por isso, fundaram a olaria Padre Colombo, em 1960, porém a aquisição de máquinas mais eficientes ocorreu em 1967, com doações de verbas da Alemanha. O Centro de Treinamento, que funcionava no mesmo endereço, possuía dormitórios, cozinha, refeitório, salão para reunião, capelas, apartamentos e poço artesiano, foi construído de 1961 a 1977.

O Colégio Nossa Senhora do Carmo foi construído com a parceria da igreja e de parintinenses voluntários, em 16 de julho de 1945, com a benção da “pedra fundamental pelo Padre Victor”.

O início das aulas para os primeiros cem alunos do primário se deu em 12 de março de 1956. Um ano depois (26/02/1956) foi instalado oficialmente o Ginásio gerido pelas Irmãs da congregação Filhas da Caridade. Mais tarde, em 1976, conseguiram um convênio com o Governo Estadual para a implantação do segundo grau Técnico-profissionalizante e Magistério (CÉRQUA 1980, p.183).

¹¹ Como bom pai de família - tradução do latim para português.

Posterior às escolas, começaram em 1962 as obras do entorno da primeira Catedral, atual igreja dedicada ao Sagrado Coração, situada na Praça do Sagrado Coração de Jesus, s/n, centro. As obras tiveram finalização em 1979. Entre as obras estão: casa paroquial; Grupo Escolar Padre Jorge Frezzini; Quadra da Catedral onde realiza-se o primeiro Festival Folclórico de Parintins, para angariar recursos para construção da nova Catedral, em 1967.

Também os missionários buscaram construir a Casa da Cultura; Biblioteca; Casa das Irmãs Filhas da Caridade; a formação do Sindicato dos Trabalhadores Rurais; Cine Teatro da Paz. Ainda buscaram a parceria com o município para funcionar a educação infantil com aulas nas salas do Centro Pastoral, (CÉRQUA, 1980).

Outro desafio enfrentado pelos padres do PIME era vencer o isolamento na Amazônia. Para isso, construíram o prédio para o Seminário nos meses de setembro e, em 1º de outubro de 1967, fundaram a Rádio Alvorada com Ondas Tropicais (O.T) que divulgava informações sobre a cidade, o estado e o país para a região do médio Amazonas. A Prelazia instalou ao lado da Rádio o Seminário João XXIII, em 1968.

No tocante a questões que se voltam para a política de saúde, uma das maiores problemáticas do povo, os missionários médicos e enfermeiros faziam atendimentos aos doentes, contudo era precário e sem contar com nenhum recurso. Para melhorar a assistência médica aos doentes, prestada por padres e irmãs em ambulatórios, a Prelazia estabeleceu convênio com o FUNRURAL para construir o Hospital Padre Colombo, médicos e remédios trazidos (principalmente) da Itália. A inauguração se deu em 1976 e funciona nos dias atuais, com a parceria da Diocese e Governo estadual, o hospital atende amazonenses do baixo e médio Amazonas e os paraenses dos municípios vizinhos a Parintins.

Além do hospital, os idosos abandonados eram assistidos pelos missionários na Casa Santa Isabel. “A Ilha da Paz” era a casa que abrigava e tratava os hansenianos abandonados. Atualmente, o trabalho da Casa de Recuperação continua, pois há o tratamento de doenças de pele, dentre as quais Hanseníase. O espaço, atualmente, é denominado de Clínica Casa Padre Vitório.

Na década de 1990, a Prelazia passa por mais uma elevação. Torna-se Diocese de Parintins, em 12 de março de 1993. A Diocese é a circunscrição eclesial dirigida pelo bispo. Ela é também chamada de Bispado. O Código do Direito Canônico, no nº 369, afirma que a

diocese é a “porção do povo de Deus confiada a um bispo”. Lá existe a Cúria Diocesana, ou seja, o conjunto de organismos com os quais o bispo governa pastoralmente.

Os bispos têm como investiduras o anel¹² e o báculo¹³. São eles os sucessores dos Apóstolos como pastores da Igreja, mensageiros do Evangelho de Cristo. Também são chamados de Sufragâneos. Giuliano Frigenni é o atual Bispo da Diocese, da qual fazem parte as paróquias do Município de Parintins e as paróquias dos Municípios de Barreirinha, Maués, Nhamundá e Boa Vista do Ramos.

2.3 De Ceb à Paróquia: O Impacto de uma Devoção

A devoção a Nossa Senhora do Carmo, padroeira da cidade e da Diocese do Baixo Amazonas, movimenta os devotos no mês de julho. Todavia, como todo o bairro da cidade festeja um padroeiro ou padroeira, as festividades em honra de um santo ou santa ocorrem o ano inteiro.

Segundo o documento de estudo da Comissão Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB, 2014), as paróquias existem desde os primeiros séculos do cristianismo. Persistem como ponto de referência mais próximo para o povo cristão encontrar-se com Deus. É identificada como um determinado território que tem como centro a Igreja Paroquial, e as comunidades parte dela são as Capelas espalhadas por esse território. Os fiéis que residem no local fazem parte da mesma paróquia e buscam serviços religiosos de que necessitam, sobretudo, missa dominical, orações e sacramentos em geral. Mas, para chegarem à denominação de paróquia, devem percorrer certas fases.

Paróquia é uma pequena parte da Diocese, uma espécie de território geográfico onde convive uma comunidade de pessoas. Essa comunidade é entregue aos cuidados pastorais e administrativos de um presbítero que recebe o título de *pároco*. Antes era denominada de Freguesias. O padre deve trabalhar em comunhão com a Diocese de Parintins, as lideranças pastorais e os demais fiéis batizados. Além do pároco, há um vigário coadjutor paroquial¹⁴. Além das pessoas, uma paróquia tem sempre um território e uma igreja principal, chamada

¹² Simbolizando casamento com a Igreja, sua Diocese.

¹³ Lembra um “cajado” usado para simbolizar o pastor que conduz a Diocese.

¹⁴ Sacerdote que o bispo diocesano nomeia para coadjuvar um pároco.

igreja paroquial, já as igrejas menores são chamadas de capelas e são sede dos setores ou comunidades integrantes da paróquia.

A paróquia de São Sebastião, por sua vez, começou como uma Comunidade Eclesial de Base (CEB) cuja padroeira era Santa Maria. Estava localizada à rua Paraíba e pertencia a Paróquia de São José Operário, a qual era geograficamente mais próxima da área de ocupação¹⁵. O marco histórico da paróquia foi a primeira missa realizada embaixo de uma árvore, em 1993, presidida por Padre Manoel do Carmo, com a participação dos ocupantes da área que integravam o movimento dos Sem-Teto, de acordo com o Relatório Histórico da Paróquia (s/d).

Padre Gino Malvestio acompanhou todo processo de ocupação dos Sem-Teto parintinenses e sugeriu, em uma das reuniões do movimento, que o padroeiro do local deveria ser São Sebastião, um soldado católico lutador da fé e justiça. Padre João Andena que acompanhava o sacerdote comenta:

Eles conseguiram vencer a resistência da polícia e permanecer no local ocupado em 24 de janeiro de 1992, mês dedicado a São Sebastião. A invasão foi conseguida graças a união de todos, mas foi resultado de muita luta pelas suas terras. Isso lembrou ao Padre Gino a resistência do soldado romano católico, São Sebastião e ele sugeriu que o padroeiro daquela área fosse São Sebastião. Também o dia de São Sebastião é dia 20 de janeiro, estava tudo próximo da data dedicada a Ele (Padre João Andena - Parintins (AM), 15/01/2015).

Segundo João Andena, a ideia foi aceita pelos moradores. A primeira capela de São Sebastião foi um barracão de palha, situado à rua Messias Augusto, S/Nº, uma das ruas do Bairro Itaúna I (atualmente é a capela da CEB de Santo Antônio). O espaço, posteriormente, passou a ser de madeira, sem luz elétrica e nem qualquer estrutura. Mesmo assim era o local onde se improvisou uma escola e o posto de saúde, segundo relato dos moradores que participaram da ocupação.

O ex-prefeito de Parintins, Enéas Gonçalves, que administrava o município na época da ocupação das terras de Paulo Corrêa, conta que Gino Malvestio foi presença constante junto aos Sem-Teto. Inclusive nos momentos de confronto, quando tratores quiseram derrubar os barracos dos ocupantes, o sacerdote entrou na frente das máquinas para sensibilizar autoridades jurídicas e policiais. É possível dizer que a influência dele foi decisiva para a comunidade

¹⁵ O bairro do Itaúna I, base empírica da pesquisa, está localizado na área de uma antiga fazenda de gado, ocupada na década de 1990, conforme será explicado nas próximas seções deste texto.

aceitar São Sebastião como padroeiro, pois Gino Malvestio era tido como herói entre os ocupantes e, por meio dele, a Igreja Católica era forte aliada.

Em 1996, padre João Andena tornou-se pároco da comunidade, pois Gino Malvestio tornou-se Bispo da Diocese de Parintins. Padre João Andena lembra que na segunda ocupação (que originou os Bairros Itaúna II e Paulo Correia), Padre Gino pediu a Everaldo Batista e outros líderes do Movimento Sem-Teto que deixasse uma área para a construção da igreja, do centro de catequese e da casa paroquial de São Sebastião.

Everaldo Batista afirma que Dom Gino estava presente quando demarcaram o local da igreja. Uma quadra da rua do local foi reservada, a fim de assegurar espaço suficiente para a construção de tudo que os padres almejavam.

Já Betinho, o presidente da associação dos moradores do Itaúna II na ocasião da segunda ocupação, conta que Dom Gino foi imprescindível na negociação entre os donos das Terras, o prefeito e os líderes dos Sem-Teto. Foi esse acordo que assegurou aos moradores as terras para a casa própria. O bispo chegou ao movimento atendendo a um pedido de ajuda do Movimento dos sem-Teto de Parintins, pois o clima de violência aumentava na mesma medida em que a ocupação ganhava força na cidade.

No Histórico da Comunidade (s/d) há o registro de que “para que a igreja fosse construída, os moradores se uniram e fizeram vendas de peixe assado, mungunzá entre outras comidas”. A inauguração da igreja de São Sebastião do Itaúna II ocorreu no dia 22 de novembro de 1998. Nesse mesmo ano a comunidade foi desmembrada e declarada Área Missionária de São Sebastião, por Dom Giuliano Frigenni¹⁶.

A Área Missionária, contudo, era uma área geográfica grande que congregava muitas famílias católicas (maioria dos ocupantes) dos três bairros, Itaúna I, Itaúna II e Paulo Correia; por isso já não podia ser uma Comunidade Eclesial de Base. Segundo João Andena:

Possuía uma pequena Igreja onde já havia a presença definitiva do Santíssimo Sacramento da Eucaristia, já havia sido dividido em oito setores e congregava as comunidades rurais ligadas a Parintins via terrestre, Macurany, Paranema e Aninga, antes pertencentes à Paróquia de São José Operário (Pe. João Andena. Parintins (AM), 12/01/2015).

¹⁶ Bispo que assumiu Parintins, depois do falecimento de Dom Gino.

Segundo Dom Giuliano Frigeni, bispo da Diocese, São Sebastião ainda não poderia ser declarada paróquia, por não possuir estrutura física que a tornasse independente e autossuficiente da Paróquia de São José como: casa para o Pároco morar no terreno da Igreja, Centro de Catequese, Casa para Irmãs Missionárias e autonomia financeira com o dízimo, por exemplo.



Igreja Matriz da Paróquia de São Sebastião do Itaúna, Parintins AM (2015).
Imagem: Carly Anny Barros

Com o passar do tempo, foram erguidas várias construções: a Casa paroquial que abriga as irmãs missionárias (ao invés do padre), os Centros de Formação e Catequese Éden e Oásis, a implantação e fortalecimento da Pastoral do Menor, pelo Bispo, e construção de uma creche que atende a crianças carentes do entorno. Dom Giuliano afirma que a estruturação da Área Missionária permitiu a mudança para o status de Paróquia de São Sebastião. Em 30 de novembro de 2014, em uma missa presidida pelo bispo Dom Giuliano, a Paróquia foi criada e dada aos cuidados do primeiro pároco da nova paróquia parintinense, o padre mineiro Irineu Neubanner.

O prédio da Igreja de São Sebastião está localizado à Rua Padre Augusto Gianolla, nº 3.600, construído em madeira, com aproximadamente 5 metros de largura por 10 metros de comprimento, com piso feito de cerâmicas de cores diversas.

As paredes são feitas de tábuas e ripas para fechar possíveis frestas, conhecida no interior como “mata junta”. Lembra uma casa de fazenda de pequenos criadores, uma casa com uma cumeeira alta, rodeada de varandas. A ventilação é feita por gradios feitos com pequenas

ripas cruzadas na diagonal, na parte superior da parede. Há ventiladores de paredes dispostos ao longo de toda a capela, com espaço de 1,5 metros entre cada um, tanto do lado direito quanto esquerdo.

De acordo com o Documento de Estudo 104 da CNBB (2014), a “paróquia territorial” surge, pois, a antiga relação igreja-casa se enfraquece. Desaparecem as fronteiras entre a comunidade eclesial e a sociedade civil; se identifica a paróquia com a igreja paroquial, caracterizada pelo local de reunião ou o templo religioso. A partir do século IV, aparece, de um lado, a Diocese e, de outro, a Paróquia. A Diocese emerge como expansão das comunidades eclesiais urbanas, a fim de apresentar as normatizações para regê-la, e assegurar o cumprimento das regras católicas.

A paróquia de São Sebastião é uma expressão dessa comunidade urbana, surgida da expansão missionária da Igreja nas pequenas CEBs que rodeavam as cidades. Devido ao crescimento populacional, o padre da Paróquia de São José estava impossibilitado de atender nas atividades pastoral missionária.

São Sebastião passa a ser essencialmente a Igreja instalada na cidade, em rede com as



Pároco Padre Irineu Neubanner, na procissão de São Sebastião, Parintins (AM), 2015.
Foto: Ray Santos.

demais paróquias Barreirinha, Parintins, Nhamundá, Boa Vista do Ramos e Maués que, juntas com a região do baixo Amazonas, formam a Diocese de Parintins, que é a Igreja Particular. Para o Concílio Vaticano II, portanto, a paróquia só pode ser compreendida a partir da Diocese. Em termos eclesiológicos, pode-se dizer que ela é uma “célula da diocese”. A Igreja Particular é apresentada como porção “portio” do Povo de Deus; a paróquia, entretanto, é entendida como parte “pars” da Igreja Particular (diocese).

Padre Irineu Neubanner é um mineiro de 46 anos, que entrou no seminário em Minas Gerais aos 15 anos. Chegou a Parintins em novembro de 2011 sem a ordenação de sacerdote, a fim de fazer uma experiência nas dioceses da Amazônia, após ter cursado filosofia na Pontifícia Universidade Católica (PUC) de Minas

Gerais. Segundo ele, a ideia era conhecer a região que já ouvira falar e toda a diversidade cultural.

Na Ilha parintinense, fez a primeira atuação como auxiliar na Paróquia de Nossa Senhora de Lourdes, no Bairro de Palmares.

Foi ordenado Padre em 2005, e seguiu para Boa Vista do Ramos, município do Baixo-Amazonas, integrante da Diocese de Parintins, onde permaneceu até 2008. Foi transferido para a Área Missionária de Vila Amazônia, comunidade a leste da cidade de Parintins, distante aproximadamente 20 minutos de barco.

Em 2013, Padre Irineu foi transferido para a Área Missionária de São Sebastião para ser o coadjutor (auxiliar) de Padre Mauro Romanello. Em 2014, foi nomeado pároco de São Sebastião, paróquia que abrange a Igreja matriz que nomeia a Paróquia, as comunidades ligadas a Parintins via terrestre Santa Luzia do Macurany, Santa Terezinha do Aninga, São Pedro do Paranema. As capelas de: Sagrada Família do Bairro da União, Nossa Senhora de Fátima e Nossa Senhora Aparecida, ambas no Bairro Paulo Corrêa, Nossa Senhora das Graças do Bairro Itaúna II e a Capela de Santo Antônio do Bairro Itaúna I.

Quanto ao tamanho do Território da Paróquia, descobriu-se mudanças significativas no mês de dezembro de 2016.

O Decreto 01/2014, de 20 de novembro de 2014 (em anexo), traz a determinação do Bispo da Diocese de Parintins, Dom Giuliano Frigeni, através do qual torna São Sebastião uma Paróquia independente. No decreto, a paróquia abrange os bairros: Itaúna I, Itaúna II, Paulo Correia, União, o Conjunto Habitacional Vila Cristina e as três Comunidades Rurais Aninga, Macurany e Parananema, como acima mencionado. Porém, em conversa com o pároco Irineu, soube-se do aumento da área territorial não descrito no decreto 01/2014.

De acordo com Irineu, atualmente, fazem parte da paróquia os bairros: Itaúna I, Itaúna II, Paulo Correia, União, Jacaréacanga, Tonzinho Saunnier, Teixeira, Pascoal Alágio, Ramal do Macurany, Conjunto Habitacional Vila Cristina, Conjunto Habitacional Parintins (ainda em construção); e as três Comunidades Rurais Aninga, Macurany e Parananema. A Paróquia de São Sebastião passa ter, provavelmente, o “domínio” da maior extensão urbana do Município, pois as outras paróquias têm comunidades rurais ribeirinhas em sua jurisdição, enquanto que São Sebastião é uma paróquia que gerencia o contexto urbano e suburbano da cidade.

Com a ajuda dos padres Mauro Romanello e João Andena, eles mantêm os grupos de Catequese, Litúrgia, Cenáculo; Pastorais do Dízimo, da Família, da Criança, do Batismo, da



Padre Mauro Romanello no arraial de São Sebastião, Parintins (AM), 2015.
Foto: Ray Santos.

Juventude; Apostolado da Oração e Congregação Mariana, Ministros da Eucaristia, Coroinhas, Grupo de oração Emaús e o grupo de Terço dos Homens.

Há moradores dos bairros que participam de diversos grupos da Igreja católica de São Sebastião. Por fé no santo padroeiro ou por motivos não específicos, segundo conversas informais. São estas pessoas que integram as comissões da festa. Entretanto existem moradores que não participam de grupos, mas não abrem mão de frequentar missas, novenas e o “evento maior da Paróquia, o primeiro festejo de São Sebastião depois de ter se tornado Paróquia (ao invés de Área Missionária)”.

Reitera-se, aqui, que os nomes usados aqui são fictícios, a fim de resguardar a identidade dos interlocutores por motivos éticos.

Com 68 anos, senhor Benedito¹⁷ é aposentado, viúvo e compositor de marchinha do carnaval e paródias. Toca violino desde os 13 anos de idade em festas, pastorinhas, missas, novenas no interior do Baixo Amazonas e na região oeste do Pará. Segundo ele, a música é um dom divino, pois aprendeu sozinho.

Nasceu em Juruti, interior do Pará, se mudou para Parintins em 1973 na busca de proporcionar educação aos seis filhos pequenos. Na cidade, se instalou no Bairro de Santa Clara, mas se mudou para o Itaúna II na busca de terreno que não inundasse. Mora na paróquia desde 1997 e acompanhou o desabrochar dos bairros dessa área. Segundo ele, a história da paróquia está ligada as três invasões que ocorreram, pois foi desta mobilização que os moradores conseguiram fundar os bairros.

Particpei da primeira invasão e os moradores só queriam terreno para fazer suas casas. Eu estava nela para conseguir um terreno para minha filha, mas até desisti, pois era muito tensa a situação. Depois, na 3ª. Invasão o Alexandre da Carbrás que era o prefeito queria que os terrenos que estavam abandonados fossem ocupados, eu tinha um pedaço de terra aqui no Itaúna

¹⁷ Nome fictício utilizado por motivos éticos.

II, mas perdi porque fiz uma musiquinha pro prefeito e ele não gostou (Benedito, Parintins (AM), 11/01/2015).

Paródia de Benedito sobre a cassação do Prefeito Carlinho da Carbrás:

*Parintins estava tensa,
Prefeito suspenso por falta de amor,
Porque brigou com o povo, com os pecuaristas, com governador,
Quis bancar uma tese contra a Diocese, mas se lascou,
Aí o pau comeu e ele correu, porque o Alexandre bateu no Tadeu (Benedito,
Parintins (AM), 11/01/2015).*

Depois de perder a casa, Benedito desistiu da ocupação e comprou um terreno no Itaúna II de um dos conhecidos que participou da ocupação:

Resolvi comprar este terreno onde moro aqui no Itaúna II. Vi o povo festejar o Santo, neste período todo, com festas pequenas para construir esta igreja matriz de madeira. Na verdade, foram os padres e a comunidade mesmo que fundou e construiu tudo isso. E esse negócio de ser paróquia não sei o que é direito, mas deve ser algo importante para quem já lutou muito (Benedito, 11/01/2015).

Segundo o paroquiano, a igreja era bem menor. Foi aumentada com arrecadação de verbas por meio de festas nos arraiais do santo, no período em que Padre Egídio Mozzato foi pároco. Para o morador, foi um período em que a Área Missionária teve realizações de diversas obras: “Padre Egídio é um padre trabalhador! Muros, esses prédios da catequese, pomar, casa para as irmãs morarem, foi ele quem fez tudo”.

Benedito acredita que a mudança para paróquia pode melhorar o local, a vida dos paroquianos, e acelerar a construção da Igreja São Sebastião de alvenaria.

Eu ainda tenho vontade de ver a igreja nova, a grande, de alvenaria. Este aí perto é o alicerce pronto. Eu ainda venho nas missas, procissão, novena, mas a idade avança, diminui a disposição e condição física. Já enxergo pouco, por isso não toco mais violino na missa. Tomara que não demorem muito para aprontar, quero ver antes de fechar os olhos (morrer). Mas se não der tempo, vejo que a paróquia já melhorou muito. Antes esta área era só mato. Depois da ponte da rua Paraíba, a gente vinha buscar tucumã nesta região toda e agora é todo esse mundo, casa, comércio (Benedito, Parintins (AM), 11/01/2015).

Outro paroquiano é Júnior¹⁸, 30 anos, morador do Bairro Itaúna II há 15 anos. É professor de arte, cantor e músico na cidade de Parintins. P.J chegou a Paróquia depois da segunda ocupação do Itaúna II e conseguiu, com sua família, um terreno à rua Amazonino Mendes. Segundo ele, nesses quinze anos, o bairro onde mora e entorno ganhou estrutura, mais ainda falta melhorar bastante, principalmente, na questão da pavimentação de ruas que são muito esburacadas.

O paroquiano é católico e faz parte do grupo de canto, liturgia e coral na igreja de São Sebastião há um ano. Começou ajudando voluntariamente nos cantos na capela de Nossa Senhora das Graças, Itaúna II. Segundo ele, em uma das missas realizadas na capela, a coordenadora da equipe de liturgia da paróquia viu sua atuação e o convidou para tocar na Igreja matriz de São Sebastião.

Para manifestar sua fé no padroeiro, compôs um canto para São Sebastião. No hino, conta fatos da história do santo católico e da conquista para a construção da casa própria.

Fiz o canto em uma semana. Primeiro pesquisei a história do santo que é um guerreiro e coloquei a questão da luta, que os moradores destes bairros enfrentaram para conseguirem seus terrenos. Inclusive tem gente que nem imagina porque que este é o nosso santo protetor. E já que somos Paróquia tinha que ter algo novo com nossa cara (Júnior, Parintins (AM), 20/01/2015).

O hino a São Sebastião é uma maneira de marcar a mudança para Paróquia, e enfatizar que o São Sebastião é padroeiro do bairro de Itaúna. Segundo Júnior, é algo que se tem como marco da primeira festa da paróquia em honra ao seu padroeiro.

Hino a São Sebastião do Itaúna

*São Sebastião, São Sebastião!
Santo guerreiro, mártir, capitão.
São Sebastião, São Sebastião!
Que resistiu a toda a opressão.
Pelo seu povo cristão lutou na guerra
Em busca da justiça, da sua libertação.
Intercedei pelo povo desta terra parintina
Que te saúda com amor e devoção.
Viva São Sebastião! Com fé e alegria
Viva a São Sebastião! A festa da família (refrão).
Levou o povo do Itaúna a compreender
A viver a unidade com amor e muita fé
Nossa paróquia te saúda com alegria*

¹⁸ Nome fictício utilizado por motivos éticos

És nosso Padroeiro, Viva São Sebastião.

A sacristã da Paróquia de São Sebastião é Maria¹⁹, 19 anos. Ela começou a participar da Paróquia aos 11 anos, no grupo dos coroinhas da igreja do Itaúna II. O trabalho é remunerado, mas não revelou o valor do salário. Ela conta que se tornou sacristã durante a mudança de pároco, em novembro de 2014. Segundo a funcionária, padre Irineu contratou-a porque ela já possuía conhecimentos litúrgicos.

O trabalho da sacristã é zelar pela igreja, limpar, arrumar para as celebrações, lavar e passar os panos do altar, ambão e as túnicas dos padres. O horário de trabalho é das 9 às 13 horas, com intervalo de três horas; recomeça às 17 horas esse estende até 21 ou 22 horas, dependendo da celebração. Ela conta:

Sou daqui do Bairro de Itaúna II, moro e participo daqui desde criança. Fui coroinha, agora sou sacristã. Só falta eu ser ministra da Eucaristia. Ainda mais contente, nós estamos porque somos Paróquia e isso é top! O padre me escolheu porque já conhecia os elementos eucarísticos e litúrgicos, que conheci ao ser coroinha. Agora eu sirvo a uma paróquia (Maria, Parintins (AM), 19/01/2015).

Ao ser questionada sobre a diferença entre “ser Paróquia” e Área Missionária, a jovem, encabulada, admite não saber ao certo, mas acredita ser uma vitória, pois o povo da igreja sempre sonhou ser paróquia.

Ana, 67 anos é Ministra da Eucaristia. É parintinense e mora há 10 anos à rua 2, Itaúna II. É Ministra Extraordinária da Eucaristia, uma das senhoras do Apostolado da Oração e coordenadora do Cenáculo de Nossa Senhora de Fátima, uma das capelas da paróquia. Ela conta que na década de 2000, quando comprou seu terreno, o bairro já não era mais considerado pelos parintinenses “a invasão do Itaúna”. Já possuía água, luz, telefone, entretanto não tinha asfalto, andava-se em ruas de areia, comum ao solo arenoso da cidade.

A ministra veio morar no Itaúna proveniente da Paróquia de Lourdes, Bairro Palmares. Demorou algum tempo a se engajar, pois estranhou muito a comunidade a princípio. Depois de conhecer a coordenadora das *apostoladas*, procurou se aproximar a igreja de São Sebastião; fazia visita a doentes, fez curso para Ministra da Eucaristia, para levar comunhão aos doentes e

¹⁹ Nome fictício utilizado por motivos éticos

pessoas impossibilitadas de ir às missas. Depois, foi nomeada para a coordenação da capela em honra a Nossa Senhora de Fátima, de quem é devota. Ela explica:

Na verdade, não sou devota particular de São Sebastião e sim de Nossa Senhora, mas respeito o nosso padroeiro, me engajo nas atividades da festa. Eu sou daqui do bairro, nós temos que fortalecer a nossa comunidade. A nossa sede e a festa principal são estas e por isso todos ajudam como podem. Ainda mais agora que é paróquia e imagino o dia da inauguração da Igreja de Alvenaria (Ana, Parintins (AM), 13/01/2015).

Durante a festa de São Sebastião, a Ministra da Eucaristia participou da equipe de coleta de donativos junto com as *apostoladas* e os jovens. Ao fim da coleta, a mesma equipe ainda vendeu os Bingos nas casas dos moradores da Paróquia para a construção da Igreja matriz do padroeiro. Durante esse período, acompanhei as atividades e Ana sempre demonstrou muita estima por mim. Ao saber que estava doente dos rins, ela me ensinou chás diversos e até me trouxe folhas de ervas para curar o mal que me afligia e, assim, estar bem no dia da Festa.

Além desses devotos, durante o trabalho de campo, encontramos outros promesseiros e devotos de São Sebastião. Seja no círio, procissão, trabalhando no arraial, apresentando-se como atração no palco ou doando gado para o leilão, essas pessoas retribuem graças recebidas do Santo milagroso e protetor contra as pestes.

Na procissão ou Círio, eles estão com os pés no chão, segurando a imagem do santo, acompanhando os(as) filhos(as) ou netos(as) vestidos(as) de anjo para agradecer uma graça alcançada. Joana, 48 anos, juntamente com as três filhas adolescentes, seguiam a procissão com pés descalços. Perguntei sobre o motivo desse ritual, ela respondeu que era para o santo conceder saúde e paz à família dela.

O devoto Getúlio²⁰, 68 anos, alegou sofrer problemas no coração e ter sido acometido por um AVC (Acidente Vascular Cerebral). Segundo ele, a única coisa que lembrou na hora dos ataques, foi de rogar a São Sebastião para que não lhe deixasse morrer. *Durante a dor, eu prometi que se recuperasse a saúde, eu doaria uma novilha bem gorda para o leilão da festa de São Sebastião, até o fim da minha vida.* Depois de acordar, no hospital, ele repetiu a promessa e, para ele, *foi o santo que permitiu que eu ficasse bom rápido. Em menos de oito meses eu estava saudável novamente.*

²⁰ Nome fictício utilizado por motivos éticos

Maura²¹, 57 anos, é figura conhecida no Itaúna II pelo almoço de São Sebastião que realiza na própria casa. Ela doa uma parte do gado para a festa da paróquia, como uma espécie de dízimo do que consegue arrecadar para o almoço de São Sebastião realizado anualmente. Segundo Maura: *de todos os gados que eu consigo recolher, entrego um quarto da arrecadação para a comissão da festa, para fazer a comida na barraca-do-santo e vender no arraial. Faço isso a muito tempo.*

O motivo é a promessa da mãe dela, feita em busca de cura de doença. Anualmente, no dia 20 de janeiro, a família promove o almoço em honra ao santo protetor e distribui comida (grátis) para quem os visitar. Como é promessa de família, mesmo depois da morte da mãe, Maura vem mantendo o compromisso.

No caso de Lúcia²², o pedido a São Sebastião foi pela intercessão na cura do pai, quando este foi para o hospital com problemas de coração, há alguns anos. Nos dias em que ele seguia internado, ela prometeu ao santo: *se meu pai ficasse com saúde novamente, eu, em troca, ia dar a minha filha de 03 anos, para ser princesa na festa de 2015.*

As princesas e príncipes são crianças que desfilam e disputam o título de príncipe e princesa da festa. Os eleitos são os que conseguirem arrecadar a maior quantia em dinheiro que deverá ser doado para a igreja. Durante o período da festa, os pais promovem bingos, vendas de guloseimas, com o propósito de angariar uma quantia grande em dinheiro com a finalidade de ser o vencedor da disputa. O montante adquirido, tanto pelos vencedores como pelos vencidos, é somado e entregue aos tesoureiros da comissão da festa.

²¹ Nome fictício utilizado por motivos éticos

²² Nome fictício utilizado por motivos éticos



Fotos dos Banners de Príncipes e Princesa de São Sebastião, Parintins (AM) 2015
Imagem: Ray Santos

Dentre tantas formas de agradecer ao Santo, o mais curioso dos promesseiros é o Boi-Bumbá-Mirim Tupi. Segundo o organizador do boizinho: *Sempre que Tupi ganhar a disputa no festival dos Boizinhos da cidade, ele se apresenta de graça no palco do arraial, com todos os itens, para agradecer a São Sebastião a vitória.* A promessa foi feita pelo criador do Boi, Rogério, contudo, todos os brincantes aceitaram pagar “a dívida”. O boizinho é formado por crianças de várias idades todas moradoras do Itaúna II. Mas os pais são engajados no universo da brincadeira e dão suporte nas apresentações no arraial.

2.4 E Vivas ao Glorioso Padroeiro! - Festa Católica de São Sebastião

2.4.1 Preparação

A preparação da festa de 2015 começou em agosto de 2014, com os primeiros encontros do pároco com a diretoria da festa para definir tema e lema. Mas, segundo Lucas, ainda em dezembro de 2014 são definidos assuntos das pregações a serem realizadas nas novenas, no ciclo festivo que inicia dia 12 e se encerra no dia 20 de janeiro, dia de São Sebastião.



Cartaz da Festa de São Sebastião, Parintins (AM), 2015
Imagem: Ray Santos

Nos primeiros dias de janeiro, o trabalho de coleta de donativos e de venda de bingo da festa começa a ser feito pelos jovens e senhoras do Apostolado da Oração. A comissão administrativa faz ofícios pedindo apoio da polícia Militar para a interdição de ruas, liberação de alvarás, patrocínios da Prefeitura Municipal e ajuda na compra de certos materiais para adornar o andor do Círio de abertura da festa, no dia 12 de janeiro.

As atividades desta semana, que antecede o dia 12 de janeiro, começam cedo. As 07h30 os coordenadores da coleta dos donativos denominam os últimos dias de trabalho como os “dias do Arrastão do Bingão e da Coleta para São Sebastião”. Eles visitam as casas dos bairros pedindo doação de alimentos, caixa de frango congelado, refrigerantes ou dinheiro que são colocados num triciclo²³ para ser entregue na “barraca do Santo”. Também são realizadas visitas às famílias para vender bingos de casa em casa, o dinheiro arrecadado é entregue à secretaria paroquial.

O Círio é a parte religiosa que recebe maior atenção, pois abre os festejos. Para isso é confeccionado um andor especial onde a imagem do santo é disposta. O trabalho é feito na capela de Santo Antônio, onde funcionou a primeira Igreja de São Sebastião, à Rua Messias

²³ Veículo parintinense parecido com uma bicicleta. Tem uma carrocinha de ferro na parte da frente, com guidão preso na carroça e parte traseira de uma bicicleta tradicional. É movido com força motriz, como uma bicicleta, porém tem três rodas. É usado para carregar cargas e pessoas.

Augusto, S/Nº, Itaúna I. A equipe do andor é composta por Armando, Conceição e o coroinha Pedro. Em conversa informal, Armando ressalta que a preparação do andor começa com uma reunião com padre Irineu para definir quais elementos simbólicos serão utilizados.



Andor do Círio de São Sebastião,
Parintins (AM), 2015.
Imagem: Ray Santos

No ano de elevação à Paróquia, houve a necessidade de construir dois andores, o do Círio e o da Procissão, como forma de comemoração, segundo padre Irineu. As flores coloridas deveriam lembrar a pureza. O andor do círio ficou pronto na manhã do dia 12.

O andor da procissão foi montado em um estilo “mais tradicional”. Trazia São Sebastião, bonequinhos, olhando para o santo, para representar a família que roga a intercessão do padroeiro e segue os desígnios de Deus. As flores coloridas deveriam lembrar a pureza.

A base, ou seja, aos pés da imagem do santo, foi decorada com flores vermelhas e folhas verdes, cores que representam São Sebastião;

e luzes pequenas foram instaladas para iluminar todo conjunto. Esse andor ficou pronto no dia 19 e foi transladado à noite para a igreja, pois segundo os responsáveis, no dia 20 todos estão atarefados com outros preparativos.



Andor da Procissão de São Sebastião do Itaúna
Parintins (AM), 2015
Imagem: Ray Santos

Outra preocupação do pároco e da comissão da festa é o itinerário do Círio. Na tarde do dia 08 de janeiro, às 16h42, Padre Irineu e o casal de coordenadores da festa, Armando e Conceição fizeram uma observação de carro pelas ruas do bairro. Enquanto o padre dirigia, os coordenadores observavam as ruas,

anotando quais poderiam ser percorridas pelo cortejo.

O objetivo era observar as ruas trafegáveis para não haver acidentes, pois o Círio é acompanhado, dentre outras pessoas, por mães carregando bebês, idosos e deficientes. Muitas ruas do Bairro de Itaúna II e Paulo Corrêa estavam esburacadas e, em partes, já não possuíam mais asfalto, fato que dificultaria o tráfego no período chuvoso de janeiro, pois grandes poças de lama se formam nas crateras dispostas nos leitos de algumas ruas. As escolhidas para o trajeto foram Pastor Lessa - > Rua 10 - > 24 de janeiro - > Rua 6 - > Jacarandá - > travessa Ayrton Senna - > Rua Pe. Augusto.

Enquanto esse trabalho era realizado, no terreno da Igreja, o palco começava a ser montado por uma empresa de som patrocinada pela Prefeitura, e brinquedos de um pequeno parque diversões já começam a funcionar. À noite, missas cotidianas e rápidas, com duração de cerca de meia hora.

Os dias 09 e 10 de janeiro são os últimos da coleta de donativos e venda de bingo respectivamente. O carro de som percorre as principais ruas da cidade e todas do bairro anunciando que os coletores estão passando e pede que ajudem na construção da Igreja da Paróquia de São Sebastião, doando aquilo que puderem, seja rancho, frango ou até dinheiro.

As equipes, constituídas de Senhoras do Apostolado, Pastoral do Dízimo e jovens coroinhas, Pastoral da Juventude e catequese batem palma em frente às casas do bairro e os (as) moradores (as) já trazem a colaboração. Esse trabalho começa às 7h30min, com a oração na igreja de São Sebastião e dura até as 11 horas, com o retorno à sede da paróquia para entrega do material e do dinheiro coletado. Após retornarem, é ofertada aos coletores uma sopa feita na barraca da festa.

Já no dia 11 de janeiro é possível observar os trabalhos se intensificarem na barraca da festa. As doações continuam a chegar: caixas de frango, fardos de refrigerantes, produtos alimentícios; o bar da paróquia é montado para vender bebidas aos participantes do arraial e os ajustes finais são efetivados.

A sacristã confere os últimos retoques na igreja e em todos os materiais litúrgicos para a missa. A igreja não é enfeitada, pois não é utilizada na celebração do dia 12 de janeiro, a missa é campal.

2.4.2 O Começo da Festa

A festa de São Sebastião iniciou no dia 11/01/2015 à noite, com a tentativa frustrada de fazer uma carreata. Segundo os participantes, antes era feito a alvorada de fogos, nas primeiras horas da manhã de dia 12 de janeiro.



Devotos percorrem ruas do bairro durante o Círio de São Sebastião, Parintins (AM), 2015.
Imagem: Carly Anny Barros.

Com a mudança para a paróquia a comissão tentou uma ideia nova que não aconteceu. Assim, o ponto alto da abertura da festa de 2015 foi o Círio em honra a São Sebastião. O Círio também é o primeiro dia da novena de São Sebastião. Durante nove dias os devotos rezam pedindo e agradecendo as bênçãos adquiridas graças à intercessão do padroeiro. Os devotos que acompanham o Círio são de idade variada: idosos, adultos, jovens, adolescentes e crianças.

A ordem dos participantes do cortejo organizado, em duas filas (lado direito e esquerdo), era 1º Coroinhas; 2º. Senhoras do Apostolado e Senhores Marianos; 3º. Os padres que seguem no centro das duas filas; 4º. O andor carregado por quatro homens – junto a eles algumas pessoas seguram fitas de cetim coloridas que pendem do andor; 5º. O grupo de canto, de leitores e carro de som; 6º. Grupo de pessoas em geral que já não obedece às duas filas da caminhada, composto por pessoas diversas idades, idosos trazidos pela mão por adultos ou jovens, e mães com crianças de colo ou empurrando carrinhos de bebê.

Durante a passagem do Círio, os transeuntes param. Os moradores vêm para frente das casas para ver o cortejo passar. Algumas casas são enfeitadas e em frente há uma mesinha com



Primeira parte do cortejo do Círio de São Sebastião, Parintins (AM), 2015.
Imagem: Carly Anny Barros

quadros ou imagem de São Sebastião, Jesus, Nossa Senhora e anjos; velas e flores; idosos, cadeirantes e outros deficientes são colocados às margens das ruas por onde o cortejo passa. O padre, quando as vê, pára e dá uma bênção, enquanto os leitores e animadores do Círio rezam pelas famílias, doentes, jovens, crianças, e pelo poder público para melhorar as condições de saúde, educação e infraestrutura do bairro.

Na chegada à sede da paróquia, a missa é campal, realizada em frente do palco que é transformado em altar, de onde o padre celebra a missa, vista pela igreja católica como a Ceia

do Senhor. Os paroquianos que seguiram no Círio e os que só vieram para a missa se acomodam nos bancos arrumados em frente do palco, no quintal da igreja. Depois da celebração, os bancos foram reconduzidos para dentro da igreja, pelos próprios fiéis, sem que ninguém fizesse tal solicitação pelo sistema de som.

Após o término da missa, os organizadores desfizeram o altar e o palco se ilumina para o arraial. Segundo Silva (2010), além da parte religiosa, é possível congregar pessoas de um local com atividades de cultura e lazer após os eventos religiosos de festas de santo. Assim, o arraial é o *locus* de divertimento dos devotos e outros participantes da festa.



Paroquianos no Arraial de São Sebastião, Parintins (AM), 2015
Imagem: Carly Anny Barros.

Silva (2012, p. 86), define o Arraial como “festas promovidas por paróquias das igrejas católicas, que são organizadas por grupos de jovens ou outras organizações da igreja”. Para o autor, as festas possuem características particulares como o fato de ser realizada nas áreas externas da igreja e buscam arrecadar recursos financeiros para as atividades daquela igreja. Para animar as festas de arraial, é erguido um palco com sonorização e iluminação onde o apresentador faz sorteios, rifas, bingos, leilões e há apresentações de bandas musicais e grupos folclóricos.



Apresentação do Boi Mirim Tupi no Arraial de São Sebastião, Parintins (AM), 2015, Imagem: Carly Anny Barros

A comissão da festa de São Sebastião é constituída de casais membros de vários setores da paróquia.

O palco dá lugar a apresentações de bandas musicais com estilos variados, danças, desfile de crianças vestidas de príncipes e princesas, com entrega de presentes por padrinhos. Houve apresentação dos Bois mirins (das escolas de arte) - Caprichoso e Garantido, e dos Bois-Bumbás (grandes) Caprichoso e Garantido, astros do festival, que faz despertar a rivalidade entre os coordenadores da festa em tom de brincadeiras e risadas.



Missa do Novenário de São Sebastião, Parintins (AM), 2015. Imagem: Ray Santos

Nos dias decorrentes, as atividades se repetiram. Missa às 12 horas; às 18 horas e 30 minutos junto a novena (com terços de Nossa Senhora), cantos e orações que refletem momentos da vida de São Sebastião. A pregação dos padres convidados (que já atuaram na comunidade) procura entrelaçar a postura do santo diante das adversidades e a fé, a fim de ser exemplo de vida cristã.

Nas noites de arraial, a atração mais esperada é o Bingão de São Sebastião que traz premiações diferentes para cada noitada como televisores de plasma, gado, camas de madeira maciça, entre outros. O objetivo do

arraial nos últimos anos têm sido angariar fundos para a construção da igreja de alvenaria, que os devotos chamam de Igreja Matriz, a igreja principal da paróquia. Para isso há venda de bebidas e comidas, estas produzidas pelos comunitários que cozinham e as servem voluntariamente nos dias festivos.

O local de venda de comidas é denominado de “Barraca do Santo” ou “Barraca da Festa”. Foi a esse lugar que um dos coordenadores não permitiu a entrada da pesquisadora, alegando que nem tudo deve aparecer ou ser visto, nem mesmo em pesquisas científicas. Além desse local, há outro de acesso restrito: onde se angaria e se guardam as doações; território circunscrito aos coordenadores da festa.

No “Bar do Santo ou Bar da Festa” é onde os homens vendem e servem somente refrigerantes e guaranás, pois bebidas alcóolicas são proibidas no arraial. Tanto o Bar do Santo quanto a Barraca da Santa estão localizados na parte de dentro do muro da Casa Paroquial.



Arraial de São Sebastião, Parintins (AM), 2015
Imagem: Ray Santos

2.4.3 Encerramento da festa

O Encerramento da festa ocorreu no dia 20 de janeiro, com a procissão em honra ao Padroeiro São Sebastião. A palavra é derivada do verbo latino *procedere*, e do substantivo *processionis*, que quer dizer: marchar, caminhar, ir adiante, saída solene. Nesse cortejo religioso, a imagem do santo sai da Igreja Matriz e retorna para ela.

A procissão, segundo Del Priore (2000), é um cortejo onde seguem o sacerdote, andores com santos e os devotos como ato devocional, festivo ou penitencial, propagada pelos jesuítas para atrair índios e edificar colonos na época da colonização. São fenômenos comunitários e hierárquicos, que exprimem solidariedade de grupos sociais subordinados a uma paróquia, reforçando tanto os laços de obediência à Igreja quanto aos poderes metropolitanos.

Na paróquia de São Sebastião, a procissão é o momento mais participado pelos fiéis. Conta com a participação de devotos de idades e classes sociais variadas, porém percorre um itinerário maior, a fim de contemplar vários bairros da paróquia.



Clero na Procissão de São Sebastião
Parintins (AM), 2015.
Imagem: Carly Anny Barros

Em 2015, iniciou na Associação dos Moradores do Itaúna, rua 15 do Itaúna II, percorreu ruas do Bairro Paulo Corrêa, embaixo de uma chuva torrencial, até à avenida Geny Bentes, conhecida como Rua Larga - principal avenida da área sudoeste de Parintins - até retornar à rua da Igreja de São Sebastião.

A organização da procissão é em duas filas: 1º) Coroinhas, 2º) Senhoras do apostolado da Oração e Senhores Marianos, 3º) Crianças, 4º) No centro, à frente do andor, seguem o Bispo da Diocese, Giuliano Frigenni, os Padres Mauro Romanello, João Andena e Irineu; 5º) O andor do Santo carregado por homens e pessoas que o rodeiam segurando as fitas coloridas de cetim; 6º) Carro de Som, cantores, músicos e leitores; 7º) Devotos em geral, com crianças de colo vestidas de anjo, pessoas descalças e com velas com castiçais confeccionados em papel celofane e papelão, nas cores verde e vermelha.

A procissão passa e os devotos vêm para frente das casas para ver e receber as bênçãos do clero e do santo católico. Os padres param e abençoam as casas que possuem mesas com imagens e quadros de santos.

Muitos moradores do bairro aplaudem o cortejo e os coordenadores da procissão pedem que o povo saude com vivas o São Sebastião. Os hinos de São Sebastião são entoados várias vezes.

O fim da procissão se dá no Palco do Arraial do Padroeiro, transformado em altar da missa campal, já esperada por muitos fiéis. Da mesma forma que no Círio, os bancos foram arrumados na frente do palco. A celebração é presidida pelo Bispo e concelebrada por todos os padres que atuam na paróquia.



Procissão de São Sebastião pelas ruas do Bairro Paulo Corrêa/ Parintins-AM
Imagem: Carly Anny Barros

A missa campal é uma necessidade, segundo o coordenador:

Muita gente participa da missa, neste dia 20 de janeiro. Então, a nossa igreja é pequena e não cabe todo mundo”. Nossa paróquia é uma das maiores da cidade, além dos bairros todos, ainda participam as comunidades rurais, que são parte daqui. Não cabe todo mundo nesta igreja pequena de madeira. Por isso, estamos trabalhando na construção desta maior, que, certamente, caberá quase todos, finaliza sorrindo (Armando, Parintins (AM), 20/01/2015).

O último dia de arraial traz atrações diversas, além dos melhores prêmios do Bingão. Há leilão de uma novilha, desfile e premiações dos príncipes e princesas da festa e apresentação de bandas musicais.



Paroquianos no Arraial de São Sebastião do Itaúna, Parintins (AM), 2015
Imagem: Ray santos

O espaço se esvazia após o Bingão, por isso, a atividade é sempre realizada depois das 23 horas, já próximo ao encerramento.

Galvão (1955, p. 40) esclarece que o culto aos santos padroeiros de ocupações ou espacialidades, depende de iniciativa do devoto. Contudo, o culto dos santos padroeiros de freguesias e sítios, é função da coletividade, que faz representar pela irmandade religiosa, que anualmente faz um festival em honra do patrono. Ainda lembra da ligação íntima do caboclo com outros “santos de devoção”, de menor importância que os padroeiros, mas que recebem cultos, cujas irmandades também realizam festas anuais. Nas duas situações, a imagem do santo, em geral antiga e que constitui uma herança tradicional da localidade, é essencial ao culto.

Na paróquia é possível observar o preceito de Durkheim (1996, p. 375), através do qual destaca a importância religiosa das cerimônias, capaz de mobilizar a coletividade e causar o efeito de “aproximar indivíduos e torna-los mais íntimos”. Este é o caso das pastorais e movimentos que trabalham na realização da festa de São Sebastião e dos prestigiadores do evento.

CAPÍTULO 3: SÃO SEBASTIÃO DO TERREIRO - ETNOGRAFIA DA FESTA DE SÃO SEBASTIÃO NO TERREIRO DE UMBANDA

A outra festa pesquisada na cidade de Parintins (AM) acontece no Terreiro de Umbanda de São Sebastião, localizado no bairro Jacaréacanga, vizinho ao Itaúna II, bairro que faz parte da paróquia do padroeiro.

São Sebastião é festejado na religião umbandista por ser sincretizado em cultos das religiões afro-brasileiras, onde é identificado como Orixá Oxóssi, o guerreiro das matas. Segundo Medeiros (2014), é o Orixá da varíola no culto Jeje-Nagô no Rio de Janeiro, Bahia, Alagoas, Recife e até em Cuba.

A festa umbandista do Terreiro de São Sebastião, em Parintins (AM) iniciou dia 05 de janeiro de 2015, com o “assentamento do santo” em lugar de honra, na frente dos tambores que ocupam a frente do salão, onde ocorre as “giras de caboclo”.

Dia 11 de janeiro de 2015 ocorreu a “tirada do mastro” e obrigação a Oxóssi na mata; no dia 18, aconteceu o churrasco de confraternização e montagem do *panaiá*; dia 19 aconteceu a ladainha e *levantação* do mastro do santo.

Em 20 de janeiro foi o dia da realização do almoço gratuito para visitantes do Terreiro de São Sebastião. Junto a isso houve a roda de tambor, “Gira” em louvor ao santo, *derrubação* do mastro e festa dançante. Após esses dias, os filhos-de-santo se encontraram em 23 de janeiro para o “*arranca toco*”.

Durante os dias do ciclo festivo os dias comuns assumem caráter mais sagrado. Várias construções simbólicas e coletivas são celebradas e comemoradas. As construções simbólicas demonstram as tradições e o costumes sagrados dos grupos religiosos. Quanto as memórias têm a oportunidades de serem atualizadas e perpetuadas, pois são transmitidas as novas gerações.

Neste capítulo vamos conhecer mais sobre a festa umbandista e suas peculiaridades.

3.1 Oxóssi - O Orixá Caçador

A história dos Orixás, segundo Prandi (2001), tem o berço nos mitos do povo africano Iorubá. Para eles e para os seguidores da religião nas Américas, os orixás são deuses que receberam de Olodumaré ou Olorum a incumbência de criar e governar o mundo. Cada um deles recebeu a responsabilidade de governar um aspecto da natureza, certas dimensões da vida em sociedade e da condição humana. É o caso de Oxóssi-Odé, o irmão predileto de Ogum.

De acordo com relatos fornecidos por Prandi, (2001, p. 112), foi Ogum que ensinou Oxóssi a lutar contra inimigos a fim de proteger as terras de sua aldeia, seu povo e sua família. Ogum vivia nas guerras e não podia proteger sua família. Porém, o guerreiro afirmou a Oxóssi que sempre que necessário, ele iria até ao encontro do irmão para auxiliá-lo.



Orixá Oxóssi Guerreiro e Caçador
Imagem: Pierre Verger (www.povo.de.aruanda.com)

Para ir tranquilo para as batalhas, Ogum ensinou Oxóssi a caçar, a abrir caminhos pela floresta e mata cerrada. Oxóssi aprendeu com o irmão a nobre arte da caça, sem a qual a vida é muito mais difícil, assim como a defender-se e a cuidar de sua gente. Ogum fez de Oxóssi o provedor (PRANDI, 2001, p. 112). O nome Oxóssi, segundo o mito Iorubano, registrado na obra Mitologia dos Orixás de Prandi (2001), surgiu na seguinte situação:

Para festejar a colheita anual dos inhames, o rei de Ifé deu uma grande festa. Naquele ano, a cerimônia transcorria normalmente, quando um grande pássaro pousou no telhado do palácio. O pássaro era monstruoso e aterrorizador, foi enviada pelas feiticeiras Iá Mi Oxorongá (nossas mães feiticeiras) que não haviam sido convidadas para a

comemoração.

Naquele momento, o pássaro ameaçava o desenrolar das comemorações e o povo corria aterrorizado. O rei chamou os melhores caçadores para matar o grande pássaro, mas nenhum deles conseguiu livrar o rei e o povo. Então, chegou de Irém, Oxotocanxô, o caçador de uma só flecha, aquele que só tinha uma chance para matar o pássaro do mal. Se fracassasse, seria executado junto aos outros caçadores que lhe antecederam.

A mãe de Oxóssi ficou com medo de ver o filho morto, foi a babalaô e ele recomendou que fizesse um ebó que agradasse as feiticeiras. A mãe de Oxotocanxô sacrificou então uma galinha.

Nesse momento, Oxotocanxô tomou seu ofá, arco, flecha e apontou atentamente na direção do pássaro, disparou sua única flecha e matou a terrível ave perniciososa. O sacrifício teria sido aceito e as Iá Mi Oxorongá estavam apaziguadas.

O caçador foi recompensado com metade das riquezas do reino e honrarias, assim como deram liberdade dos caçadores presos. Todos festejaram e cantaram louvores a Oxotocanxô, e este ficou muito popular. Cantavam em sua honra chamando-o de Oxóssi, que na língua do lugar quer dizer “o caçador Oxô é popular”, desde então Oxóssi é seu nome.

Para se tornar Orixá, Oxóssi morreu, mas tornou a viver, graças a oferenda de sua esposa Oxum. Assim é narrado na “Mitologia dos Orixás:

Naquele dia de interdito, a caça e o trabalho era proibido em toda a aldeia, pois era dia de ir à casa de Ifá levar oferenda, mas Odé queria caçar e não respeitou a proibição,

nem consultou o adivinho. Saiu a caçar floresta a dentro. Oxum, esposa de Odé, estava cansada de ver Oxóssi quebrar os sagrados tabus deixou a casa e o esposo.

Caminhando pela mata, Oxóssi escutou um canto que dizia: “Eu não sou passarinho para ser morta por ti”. Era o canto de uma serpente, Oxumarê. Odé não se importou com o canto e atravessou a cobra com a lança, partindo-a em vários pedaços. No caminho de volta para casa, o caçador continuou ouvindo o mesmo canto: “Eu não sou passarinho para ser morta por ti”.

Ao chegar em casa, Oxóssi foi para a cozinha preparar uma iguaria com o fruto de sua caçada e comeu a saborosa comida imediatamente. Pela manhã, Oxum voltou para ver como o marido caçador estava e o encontrou morto, para seu espanto. No chão, perto de onde Odé estava caído, Oxum viu rastro de uma serpente até a entrada da floresta. Desesperada, Oxum foi procura Orunmilá e ofereceu-lhe muitos sacrifícios. Compadecido, ele ouviu o pleito da dolorosa esposa e deixou Oxóssi viver de novo. Além disso, deu a Odé-Oxóssi o cargo de protetor dos caçadores, tornando-o orixá. Posteriormente, o velho feiticeiro, Orunmilá, precisava de um pássaro raro para fazer o feitiço de Oxum.

Ogum e Oxóssi saíram em busca da ave pela mata adentro, mas não encontraram por vários dias. Quando faltavam apenas um dia para o feitiço, Oxóssi deparou com a ave e percebeu que só lhe restava uma única flecha. Mirou com precisão e a atingiu, conseguindo o raro elemento que o feiticeiro necessitava.

Oxóssi voltou para a aldeia com o pássaro na mão e Orunmilá estava encantado e agradecido com o feito do filho. A determinação de Oxóssi e sua coragem deixou o velho adivinho admirado. Por isso, ofereceu-lhe a cidade do Queto para governar até sua morte e fez dele orixá da caça e das florestas (PRANDI, 2001, pp. 114-116).

3.2 Origens da Umbanda: A Religião Genuinamente Brasileira

Segundo Chester Gabriel (1985), a fundação da Umbanda no Brasil ocorreu entre os anos de 1920 e 1930, cujo esforços foram necessários para haver sua consolidação.

A Umbanda representa uma fusão das práticas e crenças do Kardecismo e da Macumba, esta última descrita como variante do culto afro-brasileiro, predominante no Rio de Janeiro e arredores, em fins do século XX e início do século XXI. Nessa época, o Rio se tornara o centro da migração interna dos escravos e, com a chegada das populações negras, chegava também práticas culturais religiosas afro mistas vivenciadas por esses povos.

Gabriel (1985) cita Brown (1974) para explicar que a Umbanda é termo genérico pelo qual se tornou conhecido, naquela cidade, um conjunto de práticas diversas. É uma expressão da tradição regional, que tem como principal característica o alto grau de sincretismo e de suscetibilidade à mudança contínua.

As origens principais são o Candomblé de nações, onde vários grupos étnicos inseriram os próprios nomes de espíritos e práticas rituais na estrutura religiosa (basicamente) Yorubá, aliado ao Candomblé de caboclo que foi responsável por incorporar aspectos de práticas indígenas, ameríndias, talvez derivados do Catimbó.

Foi dessa maneira que o Candomblé proporcionou a estrutura básica do ritual religioso e contribuiu com as principais entidades sobrenaturais africanas chamadas de orixás, em sincretismo com os santos do catolicismo. Já o Candomblé de Nações permitiu a incorporação de elementos de outras nações (grupos) africanas nessa estrutura básica, sem contar com contribuições de um novo sincretismo de práticas africanas e índias, com a presença de espíritos e índios e uso de técnicas de cura da pajelança, de acordo com Brown (1974) citada por Chester Gabriel (1985) na obra *Comunicação dos Espíritos*.

Quanto às estruturas dos rituais, houve novas influências advindas do culto Cabula, que já tinham incorporado em suas cerimônias aspectos do Kardecismo como “os adeptos vestidos de branco, cantos em português e a prática de consultas com os espíritos”. Segundo o autor, mais antigas cerimônias do culto Banto, no Rio, tinham retido elementos da Cabula como o nome do sacerdote (Embanda ou Umbanda) e de seu assistente (cambône) que se assimilou todo o candomblé (GABRIEL, 1985, p.p. 50-51). A feitiçaria, por sua vez, foi o último elemento que foi desenvolvido na Umbanda e lhe trouxe as práticas mágicas que parecem ter atingido no Rio um grau extraordinário e deu a religião brasileira a fama e o aumento da procura para resolver problemas urgentes da vida moderna.

Contudo, o momento de fundação da Umbanda tem várias versões. Gabriel (1985) escolheu como a menos complicada, a versão da pesquisadora Brow (1974)²⁴:

Conta-se que por volta de 1920, o jovem Zélio de Moraes ficou paraplético e diante do fracasso de tratamentos médicos, seu pai o corretor de imóveis em Niterói, e Kardecista, levou-o para uma consulta na Federação Espírita Brasileira, na cidade do Rio de Janeiro. Neste momento, o espírito de um padre jesuíta lhe disse que ele devia fundar uma nova religião, que seria verdadeiramente brasileira, dedicada à veneração e propiciação de espíritos brasileiros sob a forma espíritos de caboclos (mistura de brancos e índios), espíritos de índios e Pretos Velhos (espíritos de africanos escravos no Brasil). Pois esses espíritos tinham sido injustamente desprezados, negando-se a sua admissão às sessões Kardecistas. Na mensagem havia o prenúncio da visita de um espírito-guia especial que daria as indicações de como proceder para a concretização da religião.

Após este dia, Zélio de Moraes recebeu a visita do Caboclo das Sete-Encruzilhadas para dizer que a nova religião brasileira seria chamada Umbanda, como deveria organizar o centro e o modo pelo qual outros seguidores deveriam fundar mais sete centros religiosos em lugares diversos, para que a nova religião fosse irradiada e se espalhasse. O primeiro centro foi Nossa Senhora da Piedade, fundado no Subúrbio de Niterói.

²⁴ *Apud* Gabriel (1985, p.p. 51-54).

Contudo, Gabriel também apresenta a explicação de Renato Ortiz em sua obra, na qual afirma que Zélio de Moraes é apenas um dentre os líderes que fundou vários centros pelo Rio de Janeiro neste período. O primeiro centro umbandista, para Ortiz, é Tenda Mirim, fundada em 1924 por Benjamim Figueiredo, contador kardecista que buscava pregar a caridade de maneira concreta, mais perto das massas populares. O centro Nossa Senhora da Piedade foi um centro kardecista fundado em 1908, onde Zélio de Moraes começou a praticar a nova forma ritual a partir de 1930. Entretanto, nas duas versões é Zélio de Moraes que procura fundar mais sete centros na cidade do Rio de Janeiro, a pedido do Espírito-Guia Sete-Encruzilhada.

Após todos esses fatos e versões desconstruídas da história, Gabriel (1985, p. p. 52-53) enfatiza outra data importante para a Umbanda brasileira, o ano de 1939, quando foi estabelecida a primeira Federação de Umbanda. Frente a isso, pode-se dizer que a Umbanda tem seu início dentro de um processo complexo sendo ela um produto das comoções socioeconômicas próprias da época de industrialização da cidade do Rio de Janeiro.

3.3 De Mesa de Cura à Terreiro: A Umbanda em Manaus

Em Manaus (AM), três federações foram fundadas por volta de 1974. Nos estudos realizados por Gabriel (1985), fica evidente a independência da maioria dos centros em Manaus e por todo o Brasil. Contudo, as federações e seus integrantes de classe média e alta, acabavam por influenciar comportamentos e dar diretrizes às cerimônias:

O fato de duas das três federações, que examinaremos em Manaus, estarem diretamente afiliadas às principais federações no Rio e em São Paulo é um indício de que, (...) em relação ao ritual, a federação muitas vezes dá diretrizes rígidas para a condução das cerimônias que exercem algum efeito na sua padronização por todo o país, mesmo embora os membros individualmente sejam um tanto ecléticos na aplicação delas. Isso ficou evidente para mim em Manaus onde, num pequeno centro operado por um único cultista tipo curandeiro, fui capaz de identificar um canto ou saudação ritual reconhecendo-o imediatamente como umbandista (GABRIEL, 1985, p. 58).

Para o autor, a publicidade que as Federações conseguiram através dos meios de comunicação de massa lhes trouxe posição de prestígio e legitimação, bem como permitiu a criação de um senso de identidade e solidariedade entre os umbandistas como grupo, em todo o Brasil. Pode-se dizer que, fizeram-se porta-vozes, conseguiram elevar as aspirações de todos os membros, transformando a Umbanda, de grupo de culto local, em religião oficialmente reconhecida em nível estadual e até, querem alguns, em nível nacional.

Chester Gabriel (1985), afirma que a divulgação da Umbanda pelos veículos de comunicação difundiu a nova religião, além de fortalecer as informações trazidas por novos moradores à Capital do Amazonas. Os nordestinos trouxeram um arcabouço com tradições religiosas, costumes e ritos no período em que o Estado tentou dar um último estímulo à “extinta era da borracha”. É dessa maneira que a Umbanda chega a Manaus e inicia uma transformação em cultos dos curandeiros da cidade. Segundo o autor:

A Segunda Grande Guerra propiciou trégua momentânea para a atrasada economia da região. Com a perda das fontes asiáticas da borracha tão necessária para o esforço de guerra dos Aliados, os governos do Brasil e dos Estados Unidos fizeram tentativas de reavivar a produção da borracha no Amazonas. Procurou-se reativar a coleta local e até mesmo fazer plantações de seringueiras (...). A iniciativa não obteve sucesso e foi abandonada por volta de 1946. Todavia, no processo desse segundo surto, Benchimol calcula que uns 150.000 imigrantes entraram na região, vindos principalmente do Nordeste (1977: 251). Dessa vez, quando veio o colapso, grande número desses nordestinos se encontrava em Manaus, procurando ganhar a vida como podia (...). É provável que esses novos imigrantes, malvistas especialmente por causa de sua agressividade, tenham trazido com eles novas idéias religiosas (...). Nesse período que se encontram as primeiras menções de Umbanda em Manaus (...). Essas práticas podem ter chegado com os nordestinos, vindas do Nordeste onde já tinham se espalhado... (CHESTER GABRIEL, 1985, p. 151)

O autor afirma que, com a chegada dos nordestinos que traziam consigo suas crenças e ritos, o cenário da cidade de Manaus tornou-se um lugar de cultos mistos. Porém, com o passar do tempo, os velhos nordestinos iam falecendo e não havia quem continuasse com o estilo ou forma de realizar os batuques. Por isso, essa época ficou marcada por mudanças, pois começou a surgir novas influências nos centros de culto regionais que coincidiram com o declínio dos batuques tradicionais.

Em 1947, era comum identificar aspectos de práticas de culto mais indígena (Pajelança) nos centros de tipo africana e elementos dos centros mais africanos eram incorporados nos ritos de cura da Pajelança. Tornava-se difícil identificar claramente os vários tipos de culto prevalentes na região, pois os centros viviam uma mistura de ritos de cura do tipo pajé ao mesmo tempo em que faziam referência a espíritos africanos.

No entanto, Gabriel (1985) cita Salles (1969) porque o autor havia percebido duas formas de Pajelança sendo praticada em Manaus na época, a urbana e a rural. A Pajelança urbana tinha incorporado em grau maior elementos dos centros africanos, do kardecismo, da Umbanda e de outras fontes. A rural, por sua vez, permanecia mais simples, em cujos ritos o médium usava os conhecimentos de ervas para curar doenças e outros males, assim como a ajuda dos *Guias do fundo*. Permaneciam com os costumes dos *sacácas* em suas *mesas* em um

canto de sua residência, local no qual atendiam seus clientes sem ajudantes, velas, tambores e outros elementos mais africanos.

A definição de Sacaca, segundo o autor é buscado na obra de Salles: “A palavra *sacaca*, (...) é de origem amazônica e é usada, ao que parece, com o mesmo sentido de pajé, significando, em alguns casos, um pajé com poderes excepcionais” (SALLES, 1969)²⁵.

Não convém dizer, todavia, que foi apenas a influência nordestina que fez a Umbanda expandir-se em Manaus. Havia outros fatores externos às práticas do culto que também estavam contribuindo para a mudança na natureza dos batuques e incorporação nos centros e cerimônias de Umbanda. Posto que, as novas federações de Umbanda de Manaus aceitaram a afiliação dos centros e organizações sem levar em conta o que eles dizem ser, porquanto a convicção da nova religião brasileira propunha que um dos papéis da federação era o de educar os líderes de culto da cidade e da região.

A adoção de tantos cultos diferenciados sob a égide da Umbanda deixou seus mais novos adeptos sem saber definir o que era a religião. Porém, eles se sentiam valorizados com a alcunha de umbandista, fato que causava cada vez mais o desinteresse pelo batuque.

Para piorar a decadência deste culto regional (batuque), era cada vez mais raro encontrar especialistas que explicassem o sentido religioso dos ritos com tambor, enquanto que a divulgação da Umbanda em panfletos e outras publicações crescia. As publicações explicavam quase tudo do ritual e da crença umbandista, apesar de algumas contradições. A fim de fortalecer mais a religião, houve a inauguração de lojas que vendiam produtos usados nos centros de Umbanda do Sul. Isso tornava o nome da Umbanda ainda mais visível, conhecido e atraente.

Chester Gabriel (1985) afirma que o fator decisivo para a afirmação da Umbanda na capital do Amazonas ocorreu nos idos de 1973 a 1977, com o surgimento de três federações de Umbanda em Manaus: (1) Federação dos Cultos dos Orixás de Umbanda e Kimbanda do Estado do Amazonas; (2) Conselho Federativo de Umbanda e dos Cultos Afro-Brasileiro do estado do Amazonas; e (3) Cruzada Federativa Espírita de Umbanda do estado do Amazonas, cada uma delas afiliada a uma federação no Rio de Janeiro. As federações viviam em atrito, pois queriam ser a única voz com autoridade sobre questões de Umbanda e culto, na cidade. Todas as três disputam entre si a afiliação dos grupos de culto locais. Ademais, havia a veiculação de notícias

²⁵ Salles (1969) *apud* Gabriel (1985, p.155).

relacionadas a Umbanda e Kimbanda em coluna específica nos jornais, subsidiadas por integrantes umbandistas federados com cargos políticos e públicos fez a nova religião ser amplamente difundida na cidade.

A nova religião chega a Manaus, como se viu, no período da urbanização por meio da transmissão das ideias da Umbanda do Rio de Janeiro, São Paulo ou até de outra região do Brasil para Manaus. A divulgação de livros, panfletos, gravações em TV e para programas de rádio; divulgação e venda de produtos para banhos, velas especiais, e ervas para defumações contribuíram para a divulgação da religião, assim como pessoas adeptas e a formação das federações de Umbanda em Manaus. Com a chegada das informações sobre a Umbanda, essas federações se implantam na região e entre seus habitantes, isso faz aumentar o número de seguidores. Os fatos corroboram com as ideias trazidas por Gabriel (1985), para quem a Umbanda não tem o processo de fundação na cidade, mas sim de transformação de centros de culto afro-brasileiro-ameríndio já existentes na cidade.

Um dos comentários de Gabriel (1985) demonstra o motivo da religião não conseguir ser unificada:

A primazia do "código espiritual" indica que as federações não conseguirão fazer da Umbanda uma religião única, unificada. Isso foi dito por um líder de culto, de formação universitária: "A Umbanda nunca será *uma* religião única e unida porque são os espíritos que mandam e não tem *um* espírito só que manda". Se a primazia das mensagens dos espíritos desaparecesse da Umbanda e dos cultos regionais interligados, essas seitas perderiam o seu dinamismo; teria desaparecido o elemento que facilita a difusão da Umbanda em andamento [...] (GABRIEL, 1985, p. 251).

Para o autor, a Umbanda sempre conservará a mistura sincrética de vários povos, pois a sua gênese contém vários espíritos e todos devem mandar na religião, isso a deixa mais viva, dinâmica assim como com desencontros e diversidades desde suas origens.

3.4 O Resultado da Mistura na Terra dos Sacacas: Sincretismo na Umbanda Amazonense

O sincretismo é visto por muitos estudiosos como sinônimos das religiões afro-brasileiras, consideradas por eles religiões sincréticas por excelência. Elas foram formadas no Brasil com a inclusão de elementos de procedências africanas, ameríndias, católicas populares, católicas ibéricas entre outras.

Ortiz (1999), ao identificar questões sincréticas na Umbanda, chamou de a "morte branca do feiticeiro negro", ou seja, o "embranquecimento" dos elementos africanos trazidos do candomblé que alimentavam os rituais da Macumba e da Cabula no Rio de Janeiro. No

projeto dos umbandistas de classe média, com posturas modernizante e nacionalista, o “primitivismo” dos cultos mais africanizados deveria ser refinado pelo racionalismo do ideal civilizacional kardecista. Dentro desse contexto, o Candomblé permaneceu como religião de “negros”, “animista”, “fetichista”, “primitiva”. O Culto aguardava o momento para ressurgir como uma religião universal e africana (dita “pura”).

Bastide (1973), contudo, pensa o sincretismo como “representação coletiva, uma pressão do meio à qual geralmente não corresponde nenhuma atitude subjetiva. E lembra que, por ser algo complexo, é comum pensar na explicação sociológica como a mais justa. Nesta, os africanos tiveram de mascarar suas crenças sob um catolicismo de empréstimo e a fusão dos orixás com os santos se manteve, posteriormente, por tradição.

A ruptura do universo religioso dos escravos e a assimilação de seus elementos pela tradição cristã resultou na cristianização das religiões africanas, ao invés da africanização do cristianismo nos trópicos. Trata-se da maneira prática e/ou forma encontrada pelos negros e mestiços para serem aceitos num ambiente dominado por uma elite, que se pretendia europeia. Segundo Gabriel (1985), com o passar do tempo, houve uma espécie de amalgamação entre os elementos da cultura cabocla, da Pajelança (Mesa de Cura), alguns traços dos centros kardecistas da cidade de Manaus com aspectos dos centros negros. O autor afirma que o resultado final desta mistura e junção é o sincretismo que tem como palco a Manaus contemporânea.

Bastide (1973), na obra “Estudos Afro-Brasileiros”, lembra que o sincretismo não é um fenômeno recente e nem estritamente localizado. A respeito, ressalta o autor que Nina Rodrigues já havia identificado a união do catolicismo primitivo com lendas cristãs, mitos pagãos e elementos culturais indígenas, dentro da hagiografia católica. Além disso, Bastide dá conta de um lugar sincrético desde a colonização:

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

Pode-se atribuir à colonização da igreja católica, com a devoção aos santos, a possibilidade de atualização dos orixás africanos com santos católicos, bem mais flexível se comparado com a América protestante. Em terras americanas, há a ausência do culto aos santos, o que impediu os negros de fazer a união orixá-santo.

Os deuses são trazidos pelos africanos ao Brasil na memória coletiva e estas são ressignificadas e atualizadas, segundo Halbwachs (2006). Um exemplo desta mistura ocorre com Oxóssi que só “pode” unir-se a santos guerreiros como São Sebastião, São Jorge ou São



Montagem Panaiá no Terreiro de São Sebastião, Parintins (AM), 2015. São Sebastião Sincretizado com Oxóssi e a Linha de Índio (Mata).
Imagem: Carly Anny Barros

Miguel, pois trata-se de soldados ou guerreiros. É protetor contra pestes, capaz de matar dragões (o símbolo do mal), afinal Oxóssi é, com efeito, o orixá da caça. Observa-se que as ressignificações dos orixás e santos depende das cidades onde ocorrem, por isso o mesmo deus pode ser sincretizado com santos diferentes.

Bastide (1973, p. 181), atribui essas escolhas distintas à residência de nações africanas diferentes dotadas de crenças, ritos e gestos regionais diferenciados. Para o autor, a questão não é apenas fusão dos deuses da África com os santos. Trata-se da participação do Candomblé com a vida da Igreja

Católica, pois o catolicismo, uma vez imposto ao negro, lhe forçou (por política) ligar seus orixás aos santos para não ser molestado e ser visto como ‘bom católico’. Contudo, a atitude precisava encontrar uma explicação plausível para ser possível em certo tipo de mentalidade do negro.

Enquanto os católicos canonizam seus santos, o africano desconhece a canonização, porém, reconhece outros traços nos ritos católicos. Assim, enquanto o orixá se manifesta, desce em seu “cavalo”, o padre católico pede a intercessão e reconhece as manifestações dos seus santos. Esse fato pode exemplificar uma das assimilações do que “o Catolicismo apresentava de semelhante em seu culto ao que o africano já conhecia, a ideia de anjos protetores, o evemerismo, e, ao mesmo tempo, as diferenças que sempre separaram as duas religiões” (BASTIDE, 1973, p. 81).

Nesse sentido, o catolicismo popular, se comparado ao catolicismo ibérico, é o que mais possui as preces “fortes” endereçadas a alguns santos para evitar certas moléstias, certos

acidentes. As miraculosas situações multiplicavam a fama dos “milagres” realizados por determinado santo, em resposta a essa ou aquela prece desesperada. Frente a esses costumes, o negro reconheceu a existência de uma força inegável na religião de seus senhores brancos, ou dos caboclos, com quem conviveram mais tarde.

Roger Bastide (1973), estabelece a presença de uma ligação inconsciente no espírito desse negro entre a força superior do *mana* católico e o nível superior ocupado pelo branco na pirâmide social. E, por isso, deveria enxertar na sua tradição mágica a tradição católica, a fim de fortificar a primeira, emprestar as rezas fortes do catolicismo da população e alguns outros elementos para misturar aos seus próprios ritos, a fim de torná-los mais seguros e mais eficazes.

Essa prática, atualmente, ocorre nos festejos dos Terreiros de Umbanda e nos festejos dos santos Católicos, seguindo ao calendário que a Igreja Romana determinou. Neste sentido, para os negros, os orixás morrem como os homens, só que seus espíritos reencarnam depois da morte e, no decorrer da evolução, eles reencarnaram em homens do ocidente.

Por se tratar sempre dos mesmos orixás poderosos, apesar da diferença dos corpos físicos, segundo Bastide (1973), o povo compreendeu que eles eram deuses e os canonizou. São os santos. Eis por que dizemos que o espírito do orixá e o espírito do santo são um único e mesmo espírito; esse é o motivo do nome do santo ser a tradução portuguesa do orixá.

3.5 No Território de São Sabazinho: a Umbanda no Terreiro de Parintins

Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística/IBGE, não existem adeptos da Umbanda na cidade. O registro do IBGE (2010) conta 54 pessoas seguidoras do Espiritismo, isso corresponde a 11% dos parintinenses, porém não especifica se são umbandistas, candomblecistas, kardecistas ou de outra denominação²⁶.

Pode-se deduzir que a Umbanda, em Parintins, é uma religião que tem poucos adeptos “assumidos”. Dois terreiros de Umbanda na cidade possuem placa informativa, ambos ficam em um bairro pouco povoado, o Jacaréacanga. Os outros pais ou mães-de-santo, filhos(as) de santo, realizam as práticas em segredo, apenas para clientes, e sempre de modo reservado.

²⁶ No Mapeamento dos Especialistas em Práticas Populares de Cura da Zona Urbana de Parintins (AM), realizado por Cordeiro (2014), dos 256 agentes em práticas de cura registrados, 10 indicaram a Umbanda como religião e 01 o Candomblé.

Geralmente, o local de atendimento é denominado “banca”, fica nos fundos do terreno da casa do *médium* – alguém que possui dons especiais – porém não diz que é umbandista²⁷, algumas vezes se autodenomina de *sacaca*, pois traz o dom desde criança. São vistos pelos clientes como curador ou “*macumbeiro*”.

Durante a segunda etapa do campo, percorri dez bairros a procura dos *médiuns* que “atendem”, e notei que todos da vizinhança sabem onde são realizadas leitura de cartas, vidência, colocação de desmintidura de osso, benzimentos e até consulta com os *Guias* chamados por eles de “cabocos”. No entanto, a maioria não coloca placa indicativa em frente ao local de atendimento, a informação do endereço é feita de “boca a boca”, depois de alguém ter ouvido falar, precisado de ajuda e ter o problema assistido ou resolvido.

O motivo para essa prática ser feita em segredo pode ser explicado por meio do preconceito religioso que os vizinhos manifestaram quando perguntado onde moravam as pessoas “que atendiam”. Pode-se deduzir que o medo dos umbandistas ou simpatizantes, sacacas e curadores sofrerem discriminações é grande e mantém-se em segredo.

O Terreiro de São Sebastião é um dos que afirma a presença na cidade. Está localizado à rua Osmar Farias, bairro do Jacaréanga, um dos bairros que surgiram de loteamento de terras ditas improdutivas. O acesso é feito por uma travessa sem identificação.

A rua não tem asfalto, nem iluminação pública, mas o endereço é conhecido pelos parintinenses.

²⁷ Conversei com doze *médiuns* em Parintins, aqueles sobre os quais já ouvira falar, visto que sou da cidade. Apenas dois se assumiram como umbandistas. Os demais se diziam católicos que receberam de Deus o *dom de cura*, para ajudar os outros. E que, inclusive, frequentam ritos católicos como procissões, missas, entre outros. Também informaram que o “dom” é passado de geração em geração, na família deles.



Frente do Terreiro vista da Rua Oscar Freire, Parintins (AM), 2015.
Imagem: Ray Santos



Frente do Terreiro vista de dentro do quintal da mãe-de-santo, Parintins (AM), 2015.
Imagem: Ray Santos

Gabriel (1985, p. 87) definiu terreiro como “o lugar em que se desenrolam as cerimônias religiosas, no mesmo sentido em que usamos templo ou santuário”. Pode-se dizer ainda que é literalmente espaço de terra plano e largo, usado para designar o local onde se realizam sessões espíritas, especialmente as dos cultos de tipo mais africano. Algumas vezes, a palavra é usada para designar o Centro todo, este é caso do Terreiro de São Sebastião de Parintins, que consiste na sede religiosa, onde há a área central, destinado à dança assim como o espaço aberto do entorno.

A casa da mãe-de-santo é separada, fica ao lado do centro religioso, apesar de estar localizada no mesmo terreno. Há um barracão do lado direito, onde é servido o almoço de São Sebastião, durante a festa. Atrás, há dois pequenos barracões em cujo espaço funciona a cozinha com o fogão de barro e churrasqueira; ali se prepara a comida servida durante a festa de São Sebastião.

A sede é feita de madeira com piso de concreto e cerâmica. Tem uma varanda, pequenas janelas e apenas uma porta. Perguntei ao *Guia Pena Verde* porque não havia porta dos fundos no terreiro. Ele explicou que para ser filho-de-santo é necessário cumprir obrigações para com os *Guias* e para com o Terreiro. A vida do umbandista deve ser regrada, simples e deve servir a todos com caridade. Se o “filho” deixar o Terreiro, deve pedir permissão dos *Guias* e cumprir ritos específicos. Por isso, é uma porta para entrar e deve ter permissão para se retirar; não pode

sair pela porta dos fundos (às escondidas). Daí a expressão usada: “Umbanda só tem uma porta, quem tá fora quer entrar e quem tá dentro quer sair”!

A partir do dia que o “filho” entra na *corrente*²⁸, precisa obedecer, participar de banhos de limpeza de corpo e das rodas de tambor, para fortalecimento de *coroa*²⁹. É obrigação do umbandista trazer velas, frutas, bebidas e outros elementos para oferendas, quando solicitado.

Dentro do terreiro há bancos de madeira compridos. Na parede esquerda, há um espelho e outro banco de madeira. Tem a mesa baixa com bebidas ofertadas aos *Guias* pelos clientes e “filhos”, uma mais alta onde ficam as *guias de contas*³⁰ dos filhos-de-santo, abatazeiros, cambonos e mãe-de-Santo.

É no salão, ao centro, o local que “os espíritos descem para trabalhar em suas *giras* quando são invocados por seus pontos cantados”. Segundo Mãe Bena: “dão passes” – espécie de benzimento em que as más influências espirituais são afastadas; “consultas” – ouvem e aconselham; indicam “trabalhos” – procedimentos com oferendas ou descarrego; e “banhos” com ervas para purificar o corpo e o espírito. Na parte de trás do terreiro, há o consultório, onde a mãe-de-santo recebe seus clientes e os *Guias* (incorporados em Bena) podem conversar reservadamente para prescrever o tratamento, jogar cartas ou falar de outros assuntos.

Ao adentrar o salão, se observa à frente, próximo à parede, o Congá³¹, com vários santos da Igreja Católica, distribuídos em quatro andares (como degraus de escada). No andar mais alto estão as imagens de Jesus Cristo, abaixo as de Nossa Senhora. Nos dois mais abaixo, estão São Sebastião, São Lázaro, São Bento, São Jorge, entre outros santos. No centro do altar, mais baixo, estão anjos, uma bola de cristal e dois *copos de vidências*, copos largos e compridos com água e conchas.

²⁸ Fila onde os médios esperam o transe, a fim de “emprestar” seu corpo para ser usado pelos seus guias, durante o transe mediúnico.

²⁹ O lugar no alto do crânio do médium onde ‘simbolicamente’ ficam os guias de acordo com a linha da umbanda e o panteão do filho-de-santo.

³⁰ Os colares usados pelos médiuns durante as sessões e giras e também utilizadas pelos filhos da casa representando os seus guias (*Orixás*), variando a cor conforme a Linha na qual o espírito atua.

³¹ A palavra “congá” é de origem banto e é utilizada no ritual de umbanda para denominar o “altar sagrado” do terreiro. Esse altar é composto de imagens de santos católicos, caboclos, preto-velhos e outros.



Congá principal do Terreiro de São Sebastião em Parintins (AM), onde estão santos católicos e objetos sagrados Parintins, janeiro de 2015. Imagens: Ray Santos

Num altar pequeno, e exclusivo, do lado direito do Congá, estão imagens de São Sebastião, o patrono (ou padroeiro/protetor) do terreiro, em um santuário particular, preso à parede.

A definição do panteão umbandista definida por Chester Gabriel (1975) concerne à ordem seguida nos terreiros umbandistas como o de Bena. Para o pesquisador, no sistema cosmológico umbandista prevalece a ordem do mundo espiritual católico de céu, inferno, purgatório e crenças afins. Povoam esse mundo, em ordem hierárquica, Deus Pai, depois Jesus Cristo e o Espírito Santo, seguidos pela Virgem Santíssima, os anjos e os santos. Abaixo deles se encontram os espíritos em geral, que são as almas dos fiéis que morreram e todos aqueles espíritos que se manifestam nos diversos cultos, inclusive os espíritos da floresta, dos rios, de índios, os espíritos *caboclos*, os seres encantados. Abaixo deles, estão os espíritos inferiores ou maus espíritos e, finalmente, Satã ou o diabo.

Gabriel (1975), afirma ainda que existe uma exposição mais elaborada do panteão umbandista, na qual a posição dos espíritos e sua ligação com os santos, e entre si, são apresentadas com muita elaboração e inúmeros detalhes. As figuras da hierarquia apresentam-se em paralelo ou em sincretismo com várias deidades africanas ou ameríndias. Assim é que Deus é designado como Zambi, no termo bantu, ou Tupã, no termo ameríndio. Mas é possível

ocorrer lugares que apresentam o conceito católico de Deus, na maioria das vezes, designado como Deus mesmo.

Em se tratando de Jesus Cristo, os cultistas usavam o termo Oxalá, de origem iorubana, nos rituais e nas explicações. Ora, Oxalá é usado, originalmente, em referência a alguma deidade iorubana específica, porém os cultistas sustentam que Oxalá é simplesmente a palavra Cristo em um dos dialetos africano. As outras explicações sobre Oxalá ou Cristo são de natureza católica, segundo a obra “Comunicação dos Espíritos” (GABRIEL, 1975).

Passando ao terceiro nível para baixo, no esquema, as distinções entre os vários espíritos e santos tornam confusas. A Virgem Santíssima, dependendo do título devocional invocado, é associada aos semideuses ou espíritos iorubanos, Iemanjá ou Oxum, ou com o espírito ameríndio, Iara. A relação nem sempre é clara, mas há quem diga que os diferentes nomes se referem à mesma entidade. Entretanto, devotos que conhecem um pouco mais sobre a nova religião apresentam uma explicação muito precisa que vem da Umbanda. A Virgem Santíssima ou um dos espíritos é tida como a protetora de uma *linha* de espíritos. A cabeça dessa linha seria Iemanjá, um dos seres espirituais mais importantes de origem iorubana, que tem a Virgem Santíssima como santa de sua devoção. Nessa explicação, é de sua santa de devoção que o espírito tira a sua força e é nela que ele confia para cumprir as tarefas solicitadas. Em cada uma dessas linhas há uma multidão de outros espíritos.

Na escala mais baixa da hierarquia está a linha vermelha e preta. Outro grupo de espíritos designados pelo termo africano Exu, frequentemente associados ao Diabo, ou Satanás e são temidos e respeitados da mesma forma que o demônio e suas legiões. Muitas vezes os Exus são simplesmente associados aos espíritos mais baixos, incultos, rudes, ou aos maus espíritos. No contexto africano tradicional, de acordo com estudos de Chester Gabriel (1975), os seres eram espíritos trapaceiros que não mereciam confiança. Esses espíritos associados à magia negra têm grande poder e a maioria dos centros avisa que é necessário trabalhar com a ajuda deles, especialmente nos casos difíceis ou renitentes e, de modo particular, no combate a algum trabalho para o mal, feito contra um cliente ou médium.

Os umbandistas enfatizam que eles têm poder para fazer o bem e que não devem ser totalmente associados com o mal que, no entanto, podem ser persuadidos a fazê-lo. Os Exus são designados como espíritos da *esquerda*. A “esquerda” é sempre usada no sentido ritual indicando que os espíritos Exus têm acesso a um tipo de poder diferente, mas complementar. Os Exus completam a última escala da cosmologia.

Assunção (2008), por sua vez, indica que Exu não recebeu responsabilidade por nenhum setor do universo, somente a capacidade de dominar todas as palavras e de jogar com todas as significações. Isso o faz o intérprete, o mediador que permite às múltiplas divindades se comunicarem entre si e entre os homens, passando a ser conhecido como o mensageiro, aquele que encaminha os pedidos. Passa a ser, assim, o orixá que estabelece a comunicação, o princípio dinâmico da transformação e movimento, pois é possuidor do dom da ubiquidade, de estar em toda parte, em ação.

Exu é responsável por transportar o axé (a força mágica sagrada), por isso recebe os tributos iniciais – o padê, a oferenda inicial. É necessário que ele receba a oferenda, pois ele precisa ser invocado primeiro na intenção de que a cerimônia prossiga em bom andamento. Se não lhe forem dadas as oferendas, ele pode revidar bloqueando os caminhos, não permitindo assim o prosseguimento dos rituais, pois, para Assunção (2008), o sistema religioso já deixa claro que o desagravo a Exu, quebra a ordem, a partir do momento em que o orixá não pôde cumprir com a sua função.

O Terreiro de São Sebastião possui ainda, além do Congá, seis altares distribuídos por todo o terreiro, próximos às paredes, com altura de mais de 60 centímetros, onde ficam expostas várias imagens. São índios, negros, soldados, sereia, índias, negras e crianças. A ordem de distribuição obedece às sete linhas da umbanda, de acordo com Negrão (1996).

A definição destas sete linhas e sua hierarquia é própria de cada terreiro, mas há a tentativa de ordenar hierarquicamente o panteão, que é comandado por um orixá identificado a um santo católico e inclui um conjunto, mais ou menos, homogêneo de *Guias* (NEGRÃO, 1996).



Altar esquerdo: Povo das águas (fundo); lado direito: Erês (as crianças). Terreiro de São Sebastião, Parintins (AM), 2015.
Imagem: Ray Santos

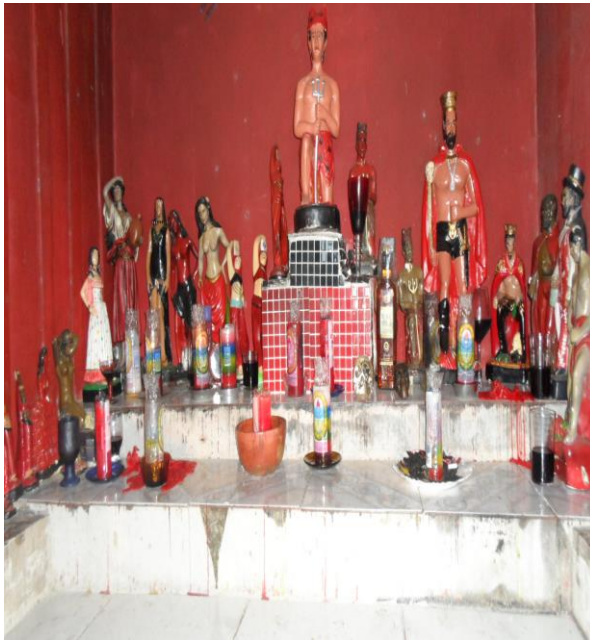


Altar dos Petros Velhos e Linha de Léguas. Terreiro de São Sebastião, Parintins (AM), 2015
Imagem: Carly Anny Barros



Altar dos Índios. Terreiro de São Sebastião, Parintins (AM), 2015.
Imagem: Carly Anny Barros

No Terreiro de Mãe Bena, observou-se a linha das águas, representada pela cor azul ou azul e branca, que representa Iemanjá e outros guias das águas.



Casa dos Exús, Terreiro de São Sebastião
Parintins (AM), 215.
Imagem: Carly Anny Barros

Eles são chamados por alguns frequentadores de *Guias do Fundo* ou *Povo branco*. A linha das crianças – *os erês* – é representado pela cor rosa. As entidades de *léguas* são representadas pela cor amarela; os pretos velhos pela cor branca; os índios e índias pelo verde.

Com entrada somente por fora, há um quarto do lado esquerdo, separado do salão principal. O local é chamado de Casa do *Exú*, que abriga os guias representados pelas linhas de cores pretas e vermelhas, são as *Pombas-gira*, os malandros dentre outras entidades.

As cores das sete linhas da Umbanda são usadas em colares de contas pelos filhos-de-santo, de acordo com a entidade maior presente em sua coroa.

Como supramencionado, os santos ocupam lugar no panteão umbandista. A explicação de Chester Gabriel (1975) afirma que há um agrupamento desses deuses principais e os santos católicos correspondentes em sete linhas que “é encabeçada por um santo católico que é o santo da devoção de um ser espiritual. Essas linhas se subdividem em sete legiões e cada legião em sete falanges, e assim por diante, repetindo-se a divisão em sete” (GABRIEL, 1975, p.121).

A partir dessa perspectiva, São Sebastião é associado à Oxóssi, conhecido como o guerreiro das matas. A cor dele é o verde, representando as matas das quais é o senhor absoluto. Também é conhecido como o caçador, mas diferente do candomblé; por ser caçador de animais, vai em busca de almas e de homens, sendo a catequese seu maior objetivo. No aspecto espiritual, ele é conhecido por aliar a força com o bom senso, essas características emanam e se manifestam nos trabalhos de Umbanda, principalmente na manifestação dos caboclos e suas falanges, de acordo com Prandi (1975).



Altar de Pena Verde (Dono do Terreiro de São Sebastião, Parintins (AM), 2015.
Imagem: Carly Anny Barros

Durante uma entrevista a pesquisadora perguntou ao Guia “*Pena Verde*” se São Sebastião era o mesmo Oxóssi. O Guia respondeu que são os homens os necessitados de dar nomes diferentes. Para os espíritos o importante é atender ao chamado para ajudar os que precisam. Segundo o Guia, Oxóssi emana a coragem, pois o orixá transmite grande segurança aos seguidores. As matas são de domínios de Oxóssi; a função vibratória das matas é afirmar ou dar resistência a trabalhos e consolidar trabalhos e obrigações.

Por associação, de acordo com Gabriel (1975), os espíritos enviados por Oxóssi são os índios de diversas nações das matas. Esses enviados são os grandes conhecedores dos grandes segredos das ervas e plantas para as curas, para afastar influências negativas e proteger os seguidores da Umbanda.

3.6 A “Família-De-Santo”: “Mãe” e os “Filhos-De-Santo”

Benedita Pinto dos Santos é devota de São Sebastião. A Mãe-de-Santo tem 52 anos de idade, foi coroada há vinte e dois anos como filha de Oxóssi. Na umbanda, como já foi exposto, o santo católico equivalente ao orixá é São Sebastião, por isso é o nome do terreiro.

Ao receber Oxóssi como protetor, Mãe Bena recebeu a missão de realizar festejos para São Sebastião, em janeiro. Sua coroação na Umbanda se deu em 1985, e desde lá a festa em honra a São Sebastião é realizada todos os anos. As primeiras nos anos de 1985 a 2007 foram realizadas no Centro de Parintins, à rua Senador Álvaro Maia, Beco Raimundo Luiz de Menezes. Os festejos eram pequenos, com algumas pessoas, pois o lugar não permitia som alto para não perturbar os vizinhos, que já se incomodavam com o rufar dos tambores.

Segundo Mãe Bena, a “perseguição” dos vizinhos evangélicos era constante. Sempre arranjavam um meio de implicar. O momento mais tenso desta “intolerância religiosa” ocorreu por volta de 2000 ou 2001, quando os evangélicos tentaram apresentar à Câmara de Vereadores

um abaixo assinado, a fim de “banir” a Mãe-de-Santo do lugar onde residia. Dois vereadores a defenderam e alertaram sobre preconceitos contra aquela religião afrodescendente.

Durante pesquisa de campo, entrei em contato com um dos vereadores citados por Bena, porém ele pediu que não o identificasse, por isso o chamaremos pelo nome fictício de Celson. O ex-vereador Celson nos confirmou a existência do Abaixo Assinado. Contudo, disse que não chegou a entrar em pauta na sessão da Câmara. Em meio a um sorriso, afirmou:

Isso é falta de informação daqueles vizinhos. Acho uma besteira. Não é que eu tenha visto o Abaixo-Assinado, mas ouvi falar dele por uma conhecida de minha família que contou, em minha casa, que estava acontecendo isso. Conheço a Bena, mas não tive contato, assim, próximo. É uma pessoa normal de Parintins, mas o povo é preconceituoso com essas coisas, aí tudo aconteceu (Ex-Vereador Celson, Parintins (AM), 14/01/2015).

Nessa conversa observei que há receio de o próprio ex-vereador ser vinculado a figura da umbandista. Receosa e, para escapar à discriminação, mãe Bena mudou-se, em 2008, para uma área pouco povoada, localizada na estrada do Macurany, bairro Jacaréacanga. Com um local maior, a festa aumentou. Permanece sem fins lucrativos; é realizada pela mãe-de-Santo, seus filhos-de-santo e simpatizantes, que pagam promessas.

Dentre os filhos-de-santo de corrente (os que frequentam regularmente as giras e possuem dom de incorporação pelos *Guias*), cambonos (auxiliares das entidades), abatazeiros (chamados de ogãs no candomblé, são os percussionistas dos atabaques) e os simpatizantes.



Mãe Bena “trabalhando” em rituais umbandista no terreiro de São Sebastião/ Parintins(AM), 2015.
Imagem: Ray Santos.

Segundo ela, nove pessoas estão como filhos de corrente e de 30 a 50 pessoas passam por ali com alguma regularidade.

Quanto à cliente, a mãe de santo diz atender cerca de 30 pessoas por dia. Vale ressaltar que os simpatizantes mais assíduos ajudam na realização da festa com donativos.

A mãe-de-Santo assume-se umbandista, mas os filhos do terreiro dizem ser católicos, que precisam cumprir missão na Umbanda, por serem espíritas/médiuns em desenvolvimento. Isto porque, se não vir ao

terreiro *se tratar*, cumprir suas obrigações, o *Guia* pode baixar a qualquer hora, em qualquer lugar.

Resalta-se que, a partir deste trecho, os nomes utilizados são fictícios por questões éticas, para resguardar os interlocutores. Lúcio, por exemplo, é o nome fictício que foi dado ao cambono do terreiro. Na década de 90, chegou para pedir ajuda e se livrar de um *trabalho* que uma ex-amante teria feito para ele ficar sem nada, e retomar o relacionamento amoroso rompido. Segundo ele, tudo estava ruim e começou a vir nas sessões do terreiro, primeiro pelo tratamento e depois por ter gostado da sensação de paz que encontrou.

Ele lembra:

Sou um auxiliar do guia atualmente e também, em um dos ebós, recebi a autoridade sobre os guias, principalmente aqueles que maltratam seus cavalos ou aparelhos, quando eles descem no corpo do médium. Mas a minha vida aqui começou quando eu já não sabia mais como me livrar de “muita negação”. Então minha irmã me trouxe e eu expliquei ao Guia que estava na coroa da Mãe, (Cigana Margarida) que o meu trabalho estava ruim, meu casamento quase acabando. Eu não aguentava estar em casa e pensei que estava em um beco sem saída. Aqui com banhos, orações, defumação e os trabalhos ordenados, eu fiquei em paz e progredi no trabalho e na vida em geral (Lúcio, Parintins (AM), 08/01/2015).

Como ocorreu com Lúcio, também daremos nomes fictícios aos outros integrantes do terreiro que serviu de base empírica para a pesquisa. Os irmãos de Lúcio, Juliano e Júlio, também entraram no Terreiro, tornaram-se cambonos e, posteriormente, se casaram com duas filhas da mãe de Santo. De fato, existe uma família que extrapola o laço de grupo religioso e passaram a ter parentesco consanguíneo.

Depois de estar livre dos problemas, Lúcio passou a frequentar e trazer bebida e cigarro nos dias de sessão. Desde o início, ele servia bebida para o Guia, acendia os cigarros; depois passou a defumar a Mãe Bena no fim das incorporações e ajudá-la a sair do transe. Segundo ele, não esconde de ninguém que é umbandista, algumas pessoas ainda o olham com preconceito, mas sua família não o recrimina.

Na festa do patrono, Lúcio faz parte da organização e ajuda a resolver a parte funcional e mais prática da festa, pois assim ajuda a Mãe-de-Santo a cumprir a missão da umbanda, que segundo ele é a caridade, posto que na festa muitas pessoas necessitadas vêm em busca de comida em todos os dias de festas.

Além de Bena, a família dela (três filhas, dois filhos, genros, noras e o marido) e o cambono, existem outras pessoas que ajudaram na realização da festa. Dj Júnior é um

colaborador. Segundo a mãe Bena, ele prometeu trazer a atração musical principal do dia 20 de janeiro de Manaus, durante alguns anos, pelas graças recebidas pela interseção de São Sebastião.

Os filhos-de-santo da corrente, abatazeiros³², as três cozinheiras (simpatizantes do terreiro) juntos limpam e organizam o local, cozinham, buscam e partem lenha, ajudam a servir os(as) visitantes. Os clientes ajudam a festa doando produtos alimentícios, refrigerantes, foguetes; o gado sacrificado no almoço é doado pelos festeiros.

Na festa realizada pelos umbandistas, a figura dos promesseiros também existe. Esses devotos se comprometem com Mãe Bena, sempre na edição anterior da festa, informando qual será o donativo para agradecer pelas graças alcançadas. Grande parte dos entrevistados nem se quer cogita o não cumprimento da promessa por medo da “*porrada do santo*”. Alguns dizem que viram pessoas que esqueceram de a promessa terminarem muito doentes ou com problemas financeiros. Essas histórias são antigas e repassadas de geração a geração no interior da região do Baixo Amazonas, da mesma forma que corre a fama de São Sebastião como santo milagreiro.

Getúlio já foi doador de gado para a festa do terreiro em 2013, para agradecer ao santo a graça de ser curado de um problema cardíaco. Segundo ele, a promessa pode ser paga no terreiro também. Ele já doou gado na igreja nesta festa de 2015 e no terreiro em outros anos, porque para ele “o santo é o mesmo, São Sebastião. E o Deus também é o mesmo”.

A filha-de-santo Carla e o irmão também pagaram promessa doando dois bois para o almoço do santo para agradecer pelo recebimento de uma graça que não revelou. Segundo Carla, a festa maior do terreiro é a festa de São Sebastião, é necessário que todos colaborarem, caso contrário santo pode ficar bravo se o devoto não pagar o que se deve.

O Dj Júnior é festeiro desde 2014, quando pegou a bandeira do santo na queda do mastro. Mas, pretende ajudar a festa “até quando Deus permitir!”. A colaboração dele é a atração musical. Ele leva de Manaus bandas como Xiado na Chinela, Forró Bombado, entre outras para se apresentarem gratuitamente na festa de São Sebastião da Umbanda. O compromisso foi firmado com os *Guias*, pois lhe ajudaram a sair de dificuldades financeiras e conjugais. Júnior mora em Manaus onde participa das atividades de paróquia católica como

³² Percussionista que tocam os atabaques nas sessões de Umbanda. Segundo os Guias do Terreiro, eles são tocam as tumbas ou tambores.

grupo de oração. Contudo sente vontade de agradecer a São Sebastião, o patrono do terreiro do qual é filho-de-santo quando vai a Parintins.

Tereza é sobrinha de Mãe Bena. É filha-de-santo do terreiro, mas não tem incorporações. Foi festeira de 2015, motivada por uma indicação do *Guia* Cabocla Mariana, em 2014. Segundo Tereza, os *Guias* dão muita força em todos os âmbitos de sua vida, por isso sente obrigação de retribuir, apesar de enfrentar dificuldades financeiras.

Nas conversas informais com devotos e devotas de São Sebastião, que é igualado a Oxóssi, pai e protetor da casa e dos índios, merece toda a reverência pelas graças que concede nos trabalhos do terreiro, e pelos dons e graças concedidas em outras áreas da vida deles e delas. As sessões de tambor sempre iniciam com um trecho do samba de Beth Carvalho, adaptada para ponto de umbanda. Na versão cantadas pelos abatazeiros, a frase “do meu Rio de Janeiro” é modificada para “santo Pai deste terreiro”.

Salve São Sebastião (Beth Carvalho)

Salve São Sebastião
Santo Pai deste terreiro
Tenho tanta devoção ao meu
Santo padroeiro
Todo vinte de janeiro, bem cedo eu vou
À missa
Pra pagar promessa e agradecer a deus
Comprar a fita pro bem de quermesse
Renovar a prece pra fortalecer
Eu vou
Eu vou, vou na fé do meu senhor
Eu vou, eu vou

A relação entre as pessoas do terreiro baseia-se num contrato mútuo, onde cada qual cumpre o seu papel. A propósito, Marcel Mauss (1974, p. 58), menciona o “sistema de prestação total” em que o contrato não envolve apenas a obrigação de retribuir os presentes recebidos, mas supõe as obrigações de igual importância: *dar, receber e retribuir*. Pode-se pensar na oferta voluntária de doações das pessoas para a realização da festa, embora sejam, no fundo, obrigação. Não se pode recusar a dar ou recusar-se a receber e/ou retribuir com obrigações o que o santo ou *Guia* determinar, com sanções que vão desde a ruptura de aliança ou comunhão (neste caso do terreiro) dos filhos-de-santo desobediente com o São Sebastião e os Guias.

O ponto cantado pelos umbandistas em todas as giras de caboclo descreve os pedidos que fazem ao santo e a devoção:

“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!
Ilumina os filhos! E a mãe do terreiro!
Ilumina os filhos! E a mãe do terreiro! ”

3.7 Axé Oxóssi! Salve São Sebastião: a Festa Umbandista

A festa de São Sebastião do terreiro parintinense iniciou o ciclo festivo no dia 05 de janeiro de 2015, com a preparação e “assentamento do Santo em um lugar de honra”, (GALVÃO, 1975). Mas não foi possível acompanhar esse rito, pois foi feito pela Mãe-de-Santo e seus *Guias*, nas primeiras horas do dia, sem a presença de ninguém.

Às 21 horas houve reunião no terreiro, entre os participantes e os *Guias* Pena Verde e Zé Raimundo³³ para tratar da distribuição das responsabilidades de cada um para a realização da festa. Como por exemplo, a definição das atividades para ajudar a arrecadar o dinheiro para pagar o palco, hospedagem da banda e outras despesas adicionais dos festejos do patrono.

O trabalho foi coordenado pelo *Guia* seu Zé Raimundo, que determinou quem ficaria responsável por resolver cada detalhe. O *Guia* Pena-verde, por sua vez, é encarregado dos ritos de cura e arrumação de oferendas realizadas nos festejos do patrono.

Naquela noite não houve o rufar dos tambores; quando abriram para perguntas ou dúvidas, a pesquisadora perguntou se poderia acompanhar todos os ritos da festa, inclusive os que não eram públicos. Zé Raimundo respondeu: “Minha filha, veja tudo o que a senhora queira ver para seu trabalho. Mas é bom que faça um vídeo com os bastidores da festa para deixar na casa”. A pesquisadora aceitou o pedido e, com a ajuda do cineasta Ray Santos, foi possível fazer um vídeo com os bastidores da festa, conforme o pedido do *Guia*.

Nos dias seguintes, todos os filhos e filhas realizaram as tarefas: confecção de enfeites, limpeza e arrumação do terreiro; coletar e partir lenha para preparo das comidas; costurar roupas para os *médiuns* usarem na roda de tambor e durante os festejos entre outras atividades.

Para observar cada etapa, elaborou-se um cronograma. A festa de 2015 foi realizada em quatro etapas:

³³ Ambos *Guias* participam incorporados na Mãe de Santo, um de cada vez.

1ª. Etapa: A Preparação:

A primeira atividade da preparação da festa do patrono do terreiro umbandista é a tirada do Mastro de São Sebastião. Foi realizada, em 11 de janeiro de 2015, um domingo, na mata do Areal, área próxima ao terreiro que não é povoada. No local há árvores altas e vegetação de capoeira, em tempos pretéritos funcionava como reserva de areia para construções.

Choveu forte desde às 05 horas da manhã daquele domingo, por isso filhos(as)-de-santo, cambonos e abatazeiros chegaram às 11 horas da manhã. A caminhada até o Areal, vizinho ao bairro de Jacaréacanga, teve início por volta das 12 horas. Às 12h40 uma árvore alta, de tronco reto, foi identificada com potencial para o mastro. O Chefe do Tambor (e filho de Bena) derruba a árvore com a ajuda dos colegas abatazeiros, e juntos fazem uma oferenda aos guias da mata.



Tirada do Mastro de São Sebastião na Mata
Imagem: Carly Anny Barros



Oferenda para os Guias da Mata
Imagem: Carly Anny Barros

Apesar de toda a seriedade do ato, o clima é de descontração, a julgar pelas brincadeiras, sorrisos e gargalhadas. Depois de cortada, a árvore é retirada de dentro da mata e conduzida para a estrada que percorremos a pé até o centro do terreiro.

A obrigação a Oxóssi, por sua vez, é a segunda atividade de preparação da festa e ocorreu às 13h50 horas. Foi um rito realizado na mata. Todos os filhos levaram uma garrafa de cachaça, um maço de vela branca ou verde, frutas e um metro de fita. Segundo, o guia Pena Verde, é um rito de oferendas em troca do pedido de força para o Terreiro, para os filhos e para a Mãe-de-Santo.

Tudo começou com a entrada em uma parte de mata mais fechada. A Mãe-de-Santo recebeu Pena Verde, o dirigente do ritual. Depois, os outros *médiuns* incorporaram Jarina,

caboclos Flecheiro e Tupinambá. Os *Guias* cantaram os pontos de cada entidade para saudar a chegada, acompanhado de palmas, enquanto cumprimentam as pessoas presentes com beijos nas mãos e toques nos ombros direito e esquerdo, de modo cruzado. Após a chegada, as garrafas de bebida são abertas e as velas distribuídas entre os participantes, assim como copos, fitas verdes de cetim e as frutas.



Rito umbandista denominado “Obrigação à Oxóssi e Guias da Mata”. Parintins (AM), 2015.
Imagem: Carly Anny Barros

Pena Verde pede aos que “filhos” encontrem uma árvore forte ou uma palmeira (palmeira), amarrem nelas as fitas, acendam as velas, sirvam as bebidas nos copos descartáveis; descasquem as bananas, laranjas, mangas e coloquem aos pés das árvores. Diz para pedirem luz, proteção, paz e força para o terreiro, assim como para os participantes e clientes; também sucesso, amor e o que mais desejarem, posto que o povo das matas estava ali para realizar. Depois de terminado os ritos, Pena Verde mandou bater a cabeça na terra, aos pés da árvore, bater palmas duas vezes e sair sem olhar para trás.

No retorno, ao passamos pelo toco que restou da árvore do futuro mastro, Pena Verde mandou colocar uma garrafa de cachaça, um cigarro aceso e uma fruta. De acordo com Van Genep (1977), o depósito de objetos e oferendas é uma forma de pedir permissão e invocar o gênio do lugar. Assim sendo, pode-se dizer que aquela oferenda era para pedir permissão ao protetor das matas para a retirada de uma árvore, e, ao mesmo tempo, invocar o poder do “gênio do lugar” para potencializar a madeira que se tornaria o mastro da festa, portanto, uma madeira sagrada.

Depois de cumprir a parte ritual, o caule da árvore foi conduzido para o terreiro nos ombros dos cambonos e abatazeiros que se revezavam de três em três, sem parar de correr devagar.

O futuro mastro não pode ser transportado por nenhum veículo, deve ser carregado nos ombros do povo do terreiro.



Abatazeiros coletam e conduzem o caule da árvore que será o mastro de São Sebastião. Parintins (AM), 2015.
Imagem: Carly Anny Barros

2ª. Etapa: O início da festa

O início da festa aconteceu no dia 18 de janeiro de 2015. As cozinheiras e ajudantes começaram a preparar desde cedo o acompanhamento do churrasco e a sopa que foram servidos gratuitamente aos participantes. Esse primeiro momento é chamado de *esquentada da festa de São Sebastião*. Segundo Lúcio, cambono e um dos organizadores da festa, o objetivo era angariar fundos com o dinheiro da venda de bebidas para custear o palco onde as bandas se apresentam durante a festa, orçado em 4 mil reais. A degustação do churrasco começou por volta das 11 da manhã, mas a carne foi preparada dia 17 à noite, pelos filhos de santo e as cozinheiras devotas do santo, na cozinha atrás do terreiro.

A louvação a Oxóssi é mais uma atividade característica. O rito iniciou às 13 horas, com a montagem do *panaiá*. A montagem consiste numa obrigação para obter segurança para o terreiro, os filhos, e a Mãe-de-Santo, bem como para assegurar que não haverá problemas durante o andamento da festa. A pedido dos guias, os “filhos” trouxeram uma garrafa de bebida, várias frutas, velas brancas e verdes (tanto pequenas quanto às denominadas de velas de 07 dias), assim como uma cuia. Esse material foi deixado aos pés da mesa onde a imagem de São Sebastião foi assentada.

O panaiá é construído pela mãe e filhos-de-santo na parte de fora do salão principal. Trata-se de um ritual de sacrifício de oferenda de bebida e comida ao santo, para a segurança da festa. Para o “povo das matas” se oferece frutas e bebidas finas, segundo Bena.



Panaiá montado no Terreiro de São Sebastião, Parintins (AM), 2015.
Imagem: Carly Anny Barros

Como é possível ver na imagem acima, o panaiá é uma espécie de casa construída com folhas das palmeiras Inajá e Buriti, tecidas e abertas. São fixadas com varas feitas de arbustos compridos, finos e maleáveis, pois precisa ter o formato de uma gruta. Depois de construída, pedras médias são colocadas para assentar uma imagem de Pena Verde, o *Guia* da casa representante de Oxóssi no terreiro, e a imagem de São Sebastião. A imagem do índio mede cerca de 80 centímetros de altura e é colocada na parte de trás “da casa”. Já na parte central da frente, a imagem de São Sebastião, o santo patrono, com cerca de 20 centímetros de altura é assentada.

Em frente às imagens são dispostos dois alguidares de barro (um de cada lado) com frutas cortadas (melancias, mangas, laranja, banana, melão, uva). Além das frutas, dois chocalhos indígenas, feitos de cabaças pequenas, pintadas de preto, e ornadas com penas cinzas e brancas, são colocados perto do índio. Ainda compõem o panaiá, dez cuias novas, doze velas de 7 dias (verdes e azuis), garrafas de diversas bebidas (vinho branco, champanhe, vodca comum e de limão, conhaque, uísque, martine), velas pequenas (verdes e brancas); e na frente de tudo, frutas inteiras são colocadas em duas travessas.

A montagem demorou cerca de 5 horas e os frequentadores do terreiro que não ajudavam no churrasco e sopa, ajudaram no *panaiá*. Seja cortando as frutas, buscando material ou limpando o terreiro.

Às 20 horas, estavam *médiuns* de corrente, os cambonos, os ogãs ou abatazeiros e a Mãe-de-santo, todos vestidos de branco e verde, para o início da Louvação a Oxóssi. Seu Pena Verde, chegou. Os participantes rezaram o Pai-Nosso, uma Ave-Maria o Credo e cantaram o ponto de abertura:

Eu abro a nossa gira
Com Deus e Nossa Senhora
Eu abro a nossa gira
Sambolê pemba de angola
Eu abro a nossa gira
Com Deus e Nossa Senhora
Eu abro a nossa gira
Sambolê pemba de angola
Abriu, abriu, abriu
Abriu deixa abrir
Com as forças da Jurema
Jurema Juremá

Logo em seguida, outros médiuns incorporam Jurema, Flecheiro, Sete Flechas, Jussara e os cambonos começam a defumar os participantes que estão no terreiro. Cada guia que está na casa cumprimenta, canta seu ponto; somente depois de receberem a espada³⁴ e o chapéu, são servidos com bebida e cigarro.

Pena Verde³⁵ ordena aos cambonos que levem os quatro tambores para fora do terreiro, próximo do *panaiá*. Os presentes começam a cantar pontos que falam da mata, de Oxóssi e São Sebastião, enquanto o Guia defuma todos pessoalmente. Num segundo momento, convida todo para ascender velas dentro do *panaiá*, pede que mantenham o pensamento positivo e que, ao acender as velas, peçam sucesso para festa, união e que nada de negação e fracassos afetem a Mãe e os filhos-de-santo. Depois disso, todos podem fazer os pedidos pessoais, sucesso, emprego, estudo e o que mais os(as) filhos(as) desejarem.

³⁴ Segundo o guia Zé Raimundo, em uma das explicações dadas aos novos filhos do terreiro, a espada é uma espécie de toalha de cetim colorida, tida como proteção do caboclo e do médium e também a marca de identificação do guia, visto que cada qual tem uma espada de cor diferente.

³⁵ Pena Verde, pertence a linha dos caboclos, espíritos das primeiras civilizações que viveram durante o Brasil colonial, é conhecedor da terra e das matas, além de ser ótimo caçador e guerreiros. Ele é o indígena que “deixa de ser aquele que não se deixou dominar no processo histórico brasileiro para representar, na sua gama de significados, o verdadeiro senhor da terra” (BARROS, 2012, p. 300).



Gira de Tambor em Honra a São Sebastião. Parintins (AM), 2015.
Imagem: Carly Anny Barros

Conforme eram chamados, as pessoas chegavam à frente do *panaiá*, batiam a cabeça ou a testa no chão do *panaiá*, acendiam uma vela, e serviam três bebidas alcoólicas diferentes em uma das cuias dispostas no interior da casa do santo, para “alimentar” o “guerreiro das matas”.

Os tambores silenciam. Os primeiros a ascender velas de segurança assentadas no *panaiá* são os abatazeiros, os tocadores de atabaque, que fazem axé. São responsáveis pela defesa e pela vibração alta e positiva do terreiro. O chefe-do-tambor explica que o toque de tambor dissipa as energias negativas e demandas, antes de chegar aos “filhos” do terreiro. São vistos como *médiuns* com dons musicais natos. Esses abatazeiros explicaram ter aprendido percussão só ouvindo os outros.

Os próximos a acenderem o ponto no *panaiá* são os cambonos, que coincidentemente neste terreiro, também são irmãos (de sangue): Lúcio, Juliano e Júlio. Os cambonos são *médiuns* de sustentação; são tão importantes quanto os *médiuns* de incorporação nos trabalhos da casa umbandista, porquanto eles também devem seguir certos procedimentos e ter a mesma dedicação e responsabilidade.

Depois deles, outros participantes da organização da festa tomaram parte no rito de segurança, como as cozinheiras do almoço e preparadores do churrasco que será servido gratuitamente na casa. São senhoras que não são *médiuns* de incorporação, nem sempre frequentam o terreiro, mas trabalham na festa, gratuitamente, por devoção a São Sebastião.

Outros rapazes que ajudaram na tirada do mastro, *içamento* de bandeirolas, limpeza e arrumação do terreno onde se realiza a festa, também são chamados para ascender sua vela e servir a bebida no *panaiá*. Foi junto com este grupo que a pesquisadora participou do rito. Pena

Verde instruiu: “Primeiro *bata a cabeça*, minha filha; pegue sua vela e peça força para nós, o sucesso de seu trabalho, saúde e sucesso pra nossa festa”.

Para iniciar o oferecimento de orações e velas aos espíritos-guias, no rito umbandista, foi realizado o movimento chamado pelos umbandistas como “*bater a cabeça pro santo*”. O corpo precisa estar todo esticado no chão, como se fosse fazer uma flexão de braço. Deve-se apoiar na ponta dos pés e com as mãos no chão, encostar a cabeça no chão. Posteriormente, acende-se uma vela branca pequena para depois ascender a vela de sete dias verde e faz-se os pedidos. Por último, serviu-se a cuia com um gole de uísque, um de vodca e um de champanhe de uva; “*bate-se a cabeça*” de novo e levanta-se.

Depois de todos os(as) filhos(as) terem feito a obrigação, Pena Verde se despediu. Antes, ele declarou que estava feliz com o clima de união que estava na casa. E que todo o mal, inveja e inquizila que estava sendo mandado para o terreiro, levava consigo para a mata virgem e para o fundo do mar sagrado.

Depois, chegou Zé Raimundo, o *Guia* que cuida dos pontos específicos do terreiro. Ele é da linha de Boiadeiro ou léguas, desce para resolver problemas “funcionais” no terreiro. Repreendeu a todos pela falta de um dos abatazeiros no rito. A ausência, segundo o *Guia*, pode atrapalhar a vibração do trabalho espiritual realizado e a segurança da festa. Pois há uma ruptura de um “*filho-da-casa*” que não está em comunhão. Por isso, foi determinado que o “filho” não participe do tambor até depois da festa.

3ª. Etapa: o dia da festa

Os ritos que iniciam a festa em honra ao patrono do Terreiro são a Ladainha e Levantação do Mastro de São Sebastião. Considerado como primeiro dia da festa, o dia 19 de janeiro (véspera do dia de São Sebastião), é o dia de enfeitar o mastro, matar os bois que serão servidos no almoço, terminar os últimos retoques nas roupas e no espaço onde ocorrerão os eventos do dia de São Sebastião.



Filhos do Terreiro enfeitando o Mastro de São Sebastião. Parintins (AM), 2015.
Imagem: Ray Santos

constrangedoras para visitantes e convidados.

Pouco depois das 14 horas, as peças de carne verde (pedaços do boi) já chegavam e eram penduradas pelos ajudantes, para as cozinheiras começarem o preparativo. Os outros



Mastro de São Sebastião preparado para levantamento. Parintins (AM), 2015.
Imagem: Carly Anny Barros

O horário de chegada dos filhos que ajudarão as cozinheiras no tempero e corte de carne e verduras; corte de lenha para alimentar o fogo que para preparação da comida, é a partir das 14 horas.

Enquanto isso, Bena e a família dela providenciam os gêneros que faltam para o preparado das comidas; a recepção e hospedagem dos cantores da banda manauara que será a atração principal da festa; o contato com os promesseiros que doarão as reses que serão sacrificadas; a contratação de seguranças particulares, a fim de prevenir brigas ou situações

colaboradores cortavam as verduras; arrumavam e limpavam mesas e cadeiras no barracão (onde funcionou o bar); colocando no gelo as cervejas, águas e refrigerantes, que seriam vendidos aos participantes da festa; e cavavam o buraco onde seria levantado o mastro.

Mãe Bena, cambonos e outros trabalham na tecitura do mastro e preparação das oferendas. O mastro mede cerca de dez metros, é um tronco de árvore retirado da mata há uma semana. Depois de retirado a casca do caule pelos filhos-de-santo, as

palhas de piririma³⁶ e cipó são trançadas em todo o comprimento. As frutas são colocadas em sacolas, (as que parecem redes amarelas onde se coloca fruta nas feiras) e presas aos cipós do mastro desde a base até a ponta.

No alto, são afixadas duas sacolas, igual as das frutas, uma com garrafa de uísque e outra com dinheiro; bem no alto, uma bandeira vermelha, pintada com a imagem de São Sebastião é afixada. Com exceção das palhas e cipós, todos os outros elementos são ofertados pelos filhos do terreiro, colaboradores e aqueles que têm promessa com o santo.

Nesse momento, chegam duas equipes de televisão, uma local e outra retransmissora do maior sistema de comunicação da Amazônia, a fim de entrevistar Mãe Bena e filmar o ambiente para uma matéria jornalística. Isso pode ser um indício de que a umbanda de Parintins está se afirmando.

Depois de tudo organizado, todos se preparam para a sessão de umbanda. Às 20 horas, começam a chegar os convidados e os filhos e/ou filhas-de-santo tomam seu lugar. Mãe-de-Santo, cambonos, *médiuns de corrente*, abatazeiro estão prontos para a festa e já começam a defumação dos presentes.



Ladainha rezada e devotos em honra ao patrono do Terreiro São Sebastião. Parintins (AM), 2015. Imagem: Carly Anny Barros.

³⁶ A piririma é o mesmo que pirima, uma palmeira da família das arecáceas de médio porte com sementes comestíveis, que ocorre na região Norte do Brasil e também na Guiana e Suriname. Também é conhecida como janarana, iatá, japá, pirima e pupunha-brava (HOUAISS, 2002).

A sessão é especial, pois conta com a presença do pai e mãe de Bena. São estes senhores que rezam a ladainha em latim, na frente da mesa onde está assentado São Sebastião. Antes de começar, Bena estende uma toalha branca no chão, em frente à imagem e leva os senhores e senhoras (pai, mãe, tio e amigo da família) que cantam a ladainha até as cadeiras que ficam no centro do terreiro.



Ladainha rezada em Latim pela família da Mãe-de-Santo e devotos em honra ao patrono do Terreiro São Sebastião. Parintins (AM), 2015. Imagem: Carly Anny Barros.

A ladainha é falada em um latim popular provavelmente aprendido com os pais e avós. Cerca de trinta pessoas estão dentro do terreiro acompanhando a ladainha, além dos dez *filhos da corrente*. Logo após a Ladainha, todos os presentes são convidados a ir para fora do terreiro, para onde está o mastro ainda “deitado” no chão. Os tambores são colocados próximo ao mastro, os abatazeiros tomam os tambores e começam a tocar.

Os *médiuns* se organizam e começam a cantar e bailar, enquanto a cabocla Jupira desce na Mãe-de-Santo e passa a dirigir a *levantação* do mastro. Assim como Jupira, Sete Flechas, Flecheiro, Jussara, Jurema são incorporados e bailam na festa por cerca de 30 minutos. Logo depois, Jupira dá lugar a Pena Verde, e este ordena que comece a *levantação* do mastro, enquanto cantam o ponto:

Eu vi chover, eu vi relampear
Mas mesmo assim o céu estava azul
Firma seu ponto nas folhas da Jurema
Que Oxóssi reina de norte a sul.

A *levantação* do mastro começa pelas mãos dos homens, que se reúnem para retirar do chão, colocaram em cima de um banco comprido de madeira e colocar na base no buraco, já cavado na parte da frente do terreiro. São necessários doze homens para conseguir carregar o mastro, mas, mesmo assim, outros cinco aparecem para dar assistência aos carregadores.

Para içar o mastro, é utilizada uma escada de madeira como apoio e os quinze homens fazem força e o mastro de São Sebastião é levantado/erguido. Todos os presentes batem palmas, festejando a *levantação*.



Levantação do Mastro em honra a São Sebastião, Parintins (AM), 2015.

Imagem: Carly Anny Barros



Mastro de São Sebastião em pé. Parintins (AM), 2015. Imagem: Carly Anny Barros

Depois de estar em pé, a base do mastro é fixada com ajuda de areia e pedras, mas não há muita dificuldade, pois, o solo está úmido devido à chuva que caíra em na madrugada. Fixo no chão o mastro ainda recebe uma vela branca e uma cuia com cachaça, depositadas por um cambono para os *Guias* que protegerão o lugar. Há uma nova salva de palmas e o rito está encerrado. Depois de mais alguns pontos cantados, cigarros e bebidas dadas aos caboclos, Pena Verde sobe e deixa Bena descansar para preparar os detalhes do grande dia. Os filhos-de-santo e as cozinheiras vão

para a cozinha preparar as carnes e separar o tempero do churrasco e da sopa.

Um grupo de dez pessoas cuida de cortar carnes e verduras; outro grupo de cinco pessoas separa e lava grandes panelas de alumínio, escorredor, travessas; depois vão conferir os donativos deixados aos pés da imagem de São Sebastião para o almoço. Dentre as doações há arroz, macarrão, condimentos, legumes e refrigerantes.

Fardos de refrigerantes e o dinheiro para colocar no mastro, foram solicitados aos frequentadores assíduos do terreiro, enquanto que os produtos alimentícios foram ofertados por clientes, amigos e promesseiros que quase nunca “se mostram” na festa.

Os preparativos do almoço terminam à meia noite. Os médiuns, cozinheiras e ajudantes são aconselhados pela Mãe-de-Santo a ir descansar e estar no terreiro às 08 da manhã, a fim de começar o preparo da comida.

Á pesquisadora foi cobrado um *making off* para ser exibido no dia da festa aos colaboradores e realizadores do evento. Todos foram embora, depois de tomar a sopa servida depois das sessões de tambor, como de costume.

O dia da festa começa com foguetes às 04 horas da manhã, soltados por Francisco, *médium* de pouco mais de 40 anos que é “*cavalo*” de seu Flecheiro. É Francisco também que é o responsável pela matança do boi servido no almoço.

Às 08 horas, como combinado, começou o preparo da comida. Equipes diferentes executam as tarefas, com rapidez, e em clima descontraído. A primeira equipe é das cozinheiras, gerenciada por Ester, filha mais velha de Bena. Ela administra o material, mas não se envolve diretamente na preparação, pois tem um bebê de dois meses que requer cuidados.



Preparação da lenha para cozinhar o almoço em honra a São Sebastião. Parintins, 2015. Imagem: Carly Anny Barros



Preparação do almoço em honra a São Sebastião no Terreiro Mãe Bena. Parintins (AM), 2015. Imagem: Carly Anny Barros

Atuando diretamente na cozinha estão as três cozinheiras e seus ajudantes. São eles que temperam as carnes cortadas para churrascos ou sopas, e distribuem para outros colocarem no espeto. Na churrasqueira outra equipe assa e retira a carne do espeto; a equipe que serve, coloca a carne nos pratos, já servidos de antemão com arroz branco, macarrão temperado e farofa.

Já na parte da sopa, é necessário ter força para levantar e colocar no fogão à lenha as panelas com 30 litros de sopa, partir lenha e atizar o fogo, mexer, com uma colher de pau grande, para não queimar.

Ficou visível na cozinha: 1) a preocupação com higiene e limpeza nos preparos. Todos usavam luvas plásticas, touca e tinham cuidado em deixar tudo embalado, pois janeiro era o mês das chuvas em Parintins e, por causa disso, as moscas ficavam sobrevoando por toda a parte. 2) a convivência e o trabalho constante, gerou pequenos desentendimentos, justificados, pois grupos sociais que não convivem muito tempo não conhecem os temperamentos uns dos outros e, além disso, o cansado contribuiu para pequenos entressos que não geraram dificuldades no decorrer da festa, mas fizeram com que algumas pessoas ficassem chateadas e deixassem de falar umas com as outras.



Preparação do Almoço em honra a São Sebastião no Terreiro da Mãe Bena. Parintins (AM), 2015
Imagem: Carly Anny Barros

No serviço de atendimentos aos convidados está outra equipe. Cinco mulheres, entre 20 a 30 anos, se revezaram em meio às mesas dos convidados, com pratos descartáveis com churrasco e copos descartáveis (750 ml) com sopa levados nas bandejas.

Outra equipe ficou responsável pela limpeza e se revezava, recolhendo os pratos, limpando as mesas e devolvendo as garrafas de cerveja vazias para o bar. Geralmente essa equipe é composta por pessoas amigas do terreiro. São ex-frequentedores, clientes e amigos dos “filhos(as)-do-terreiro” que gostam de ajudar na festa.

Os rapazes do bar são gerenciados por dois cambonos, os genros de Bena. Eles se ocupam em vender as bebidas, colocar a cerveja para gelar e comprar o gelo para manter tudo na temperatura ideal. Para esse trabalho, contam com a ajuda de outros irmãos-de-santo, os abatazeiros na ativa ou aqueles que estavam longe da casa.

Enquanto o almoço é servido, três bandas locais e um Dj se revezam no palco cantando forró, pagodes e tocando músicas eletrônicas.



Almoço em honra a São Sebastião no Terreiro de Umbanda de Mãe Bena. Parintins (AM), 2015
Imagem: Carly Anny Barros

Por volta das 13 horas teve início uma chuva que durou cerca de 90 minutos e movimentou todo o evento. Na cozinha, houve o corre-corre para deslocar carvão e churrasqueiras para um local coberto, assim como proteger a lenha e não deixar apagar o fogo da panela de sopa (que não para de produzir). No barracão construído ao lado do terreiro para abrigar os convidados, os organizadores se apressam em reacomodar as pessoas para não serem

atingidas pelo temporal; para permitir o acesso ao bar, uma lona é providenciada de modo que as pessoas possam transitar do Terreiro ao barracão sem se molhar; e no palco os trabalhadores da empresa contratada se esforçam para cobrir as caixas de som de mais de 15 metros de altura.

Depois da chuva, tudo retoma seu curso, por volta de 14h30 horas a equipe de som coloca no ar uma emissora de rádio nas caixas principais, por meio das quais se reconhece a voz de Mãe Bena falando da festa (que ocorre) em programa de veiculado em uma das rádios FMs da cidade. Também na internet e jornal impresso há uma reportagem da festa realizada pelo terreiro à São Sebastião. A mãe-de-santo acaba sendo muito prestigiada pela imprensa. Os filhos-de-santo comentam a repercussão em tom de vitória.

O terreiro recebe visita durante toda a tarde. As pessoas vem saborear o churrasco com familiares, outras são atraídas pela música, bebida e bate-papo com os amigos devotos do santo, e há ainda os que vem cumprimentar a Mãe Bena.

Além desses amigos, convidados e devotos chegam ao terreiro, as pessoas que vem buscar os miúdos do gado, ossos e comida pronta. São pessoas pobres que não se misturam aos demais. Em geral, mulher com filhos pequenos, crianças descalças, outras trajando roupas mais humildes e gastas; geralmente não entram, chegam ao portão da propriedade, os filhos-de-santo os vêem, recebem as panelas ou sacolas vazias, vão à cozinha e trazem os recipientes cheios de comida e pedaços de carne crus e já cozidos ou assados.

No fim da tarde é hora de arrumar o terreiro. O som das bandas é silenciado e o serviço de som informa que em uma hora começará a derrubada do mastro e terão início os ritos umbandistas. Os filhos-de-santo da cozinha se arrumam no terreiro ou em suas casas. E às 18 horas começam a chegar novos convidados vestidos com roupas mais formais (calças, camisas, vestidos), as ditas “roupas de domingo³⁷”.

Os filhos do terreiro se vestem de modo padrão: homens com calça verde e camisa branca pintada com a imagem de São Sebastião; mulheres com saias longas e rodadas verdes e camisa branca pintada com imagem do santo; a Mãe de Santo usa uma saia rodada longa e uma blusa com babados, com estampa de folhagem que, juntos, parecem um vestido.

³⁷ Expressão para especificar a roupa que o interiorano usa nas missas de domingo, vista como dia especial.

Às 18h30 horas, os tambores são levados para junto do mastro no terreiro, os convidados reúnem-se em torno do mastro e são defumados por um dos cambonos, assim como os tambores. Todos começam a cantar os pontos de louvação a Oxóssi:

Eu vi chover, eu vi relampear
Mas mesmo assim o céu estava azul
Samborê pemba
Folha da Jurema
Oxóssi reina
De norte a sul

Oxóssi é rei no céu
Oxóssi é rei na terra
Ele não desce do céu sem coroa
Sem sua moganga (?) de guerra

Bena chama os homens a chegarem mais perto do mastro, para ajudar a segurá-lo na hora em que for derrubado. Mulheres e crianças são convidadas a se afastar, para evitar acidentes. Os tambores silenciam e começam os golpes de machado às 19 horas. Bena dirige a derrubada do mastro sem incorporar. Chama de um por um, aqueles que golpeiam uma vez o mastro, na seguinte ordem: Marido, pai, mãe e filhos dela; depois cambonos, abatazeiros e os *médiuns* do terreiro; anônimos que ajudaram na festa, colaborando com algo.



Rito de Derrubada do Mastro no Terreiro de São Sebastião. Parintins (AM), 2015.
Imagem: Carly Anny Barros



Queda do Mastro em honra a São Sebastião no Terreiro Umbandista de Mãe-Bena. Parintins (AM), 2015. Imagem: Ray Santos

A queda do mastro mobiliza todos os envolvidos, pois é necessário segurá-lo com as mãos e contar com a escora de uma escada de madeira, para que ele caia sem machucar as oferendas em busca das quais mulheres e crianças correm assim que o mastro toma.

Os filhos do terreiro protegem a bandeira, o uísque e o saco com dinheiro para não ir parar em as mãos alheias. Esses brindes mais valiosos devem ficar com os próximos financiadores da próxima festa.



Bolo de São Sebastião. Parintins (AM), 2015
Imagem: Ray Santos

Depois de estar segura a bandeira, a bebida e o dinheiro, as pessoas se empurram, puxam as frutas, as crianças juntam o que cai no chão; as gargalhadas de todos são bem marcantes, apesar do empurra-empurra. Abacaxis, mangas, cocos, goiabas, pupunhas e outras oferendas são muito disputadas. No toco que restou do mastro é colocada uma vela branca pequena e uma cuia com cachaça. A tradição amazônica³⁸ rege que a bandeira do

³⁸ Tradição referida no texto foi conhecida pela pesquisadora durante a infância com as idas a festas de santo realizadas por promesseiros amigos dos avós maternos.

santo, o dinheiro e a bebida devam ser apanhados pela pessoa que tem interesse em patrocinar a festa seguinte, são os chamados festeiros; as frutas, por sua vez, ficam com quem pegar.

Galvão (1955), afirma que essa tradição amazônica é comum nas festas realizadas por famílias devotas. Nesta festa de 2015, segundo Mãe Bena, o festeiro veio se oferecer, por isso o dinheiro a bebida e a bandeira foram resgatados pelos próprios filhos do terreiro. Os outros festeiros são tirados com o bolo do santo. Para isso, os tambores foram levados para dentro do terreiro onde teve início uma *gira de caboclo*, coordenada pela Cabocla Jupira, da linha das matas. Depois de cantar os pontos, o bolo, com a imagem do santo, foi partido pela mãe-de-santo. A primeira fatia foi entregue pela entidade aos novos festeiros que devem patrocinar a festa de 2016.

Terminado o rito, começa a festa dançante. Bandas se revezam, mas a chuva torrencial chega por mais 40 minutos. Situação preocupa os organizadores da festa que temem pelo sucesso do evento. Eles precisam que um grande número de pessoas participe da festa, pois o dinheiro arrecadado com a comercialização de vagas no estacionamento para motos e carro, assim como com a venda de bebidas é necessário para pagar o hotel, que hospedou a banda manauara e o palco montado para a apresentação das atrações.



Festa dançante no Terreiro de São Sebastião. Parintins (AM), 2015.
Imagem: Carly Anny Barros

A chuva parou por volta das 23 horas e as bandas continuaram a apresentação para cerca de 60 pessoas. Depois de 23h40 horas, toda a área do terreiro já estava lotada.

No portão de acesso, seguranças revistam os recém-chegados a fim de evitar entrada de bebida comprada fora da festa. Duas equipes de filhos-de-santo e familiares, com cinco pessoas

(em cada), coordenam a arrumação das motos, carros, bem como a cobrança do estacionamento. O serviço permanece até o fim da festa, que se estendeu a até às 03 horas da madrugada.

4ª. Etapa: o fim da festa

Durante o fim da festa, há ritos que devem ser devidamente cumpridos pelo “povo do terreiro”. O *panaiá* é desfeito no dia 23 e despachado pela mãe-de-santo. Já o fim da festa de São Sebastião, neste terreiro de Umbanda, ocorre no dia 26 de janeiro com o rito arranca-toco quando os presentes tentam arrancar o toco do mastro que ficou enterrado, depois da derrubada.

Aquele que conseguir arrancá-lo será um dos promesseiros da festa do ano seguinte. É o momento de confraternização com todos os realizadores da festa. Nesse dia um jantar foi oferecido por Bena aos ajudantes e festeiros da festa de 2015.

O ritual começou com a sessão de tambor e gira de caboclo já descrita alhures. Os tambores foram levados para fora do salão, e dispostos ao lado do toco do mastro. O *Guia* Jupira chegou para a arrumação do rito, mas foi Pena Verde quem o presidiu.

Depois, a corrente dos *médiuns* foi arrumada, e uma vela foi acesa no toco do mastro, os pontos de louvação a Oxóssi, a São Sebastião e *Pena Verde* foram entoados para chamar um por um os “trabalhadores da festa”. Eles seguram com as mãos e balançam o toco, para depois tentar puxá-lo da terra. A ordem foi de tentativa foi a seguinte: marido, filhos (de sangue) de Mãe Bena, cambonos, abatazeiros, filhos de corrente e colaboradores.

A vez da pesquisadora puxar o toco foi depois das cozinheiras. No momento a preocupação era: patrocinaria a festa, se o toco saísse nas mãos dela. Porém ninguém arrancou o toco na primeira tentativa e o *Guia* ordenou que se começasse novamente. O toco foi arrancado por Joaquim, abatazeiro que, coincidentemente, é sobrinho de Bena.

Joaquim foi cumprimentado por todos os presentes e foi aplaudido, pois é uma honra para os escolhidos serem festeiros. Os Guias chegam e cantam pontos, bailam, fumam, bebem, e, rapidamente, são ordenados a “subir” por Pena Verde. Os “caboclos” deixam os “filhos” para que eles participem do jantar. O *Guia* Zé Raimundo fica durante todo o jantar, conversando e rindo com todos.

Depois do final da festa celebrado, a família do Terreiro de São Sebastião volta a se encontrar no dia 28 de janeiro, para uma sessão de tambor em agradecimento. Inicialmente, foi feita a abertura com defumação dos presentes e chegada dos *Guias*. Depois de todos os guias cantarem os respectivos pontos, chegou *Pena Verde*, o chefe do terreiro, para agradecer aos

filhos do terreiro pela ótima realização da festa. Tratou-se do momento de falar dos destaques da festa, prestar contas e resolver problemas de comportamento do grupo.

Com aspecto sério, *Pena Verde* falou:

Quero agradecer a todos os filhos que ajudaram na festa de Oxóssi, uns se envolveram mais e outros menos, mas foi lindo ver os filhos empenhados e trabalhando com união. Pois esse é o principal modo de vencer as enquizilas colocadas em cima de nossa festa que foi a melhor desta terra. Também quero chamar a filha de corrente que gritou com a cozinheira (Pena Verde, incorporado na Mãe Bena. Parintins (AM) 28/01/2015).

Pena Verde olha para uma “filha” e esta fica com a cabeça baixa. Ele repreende:

Eu quero deixar claro que não gostei de seu tratamento com minha filha. Ela cozinha pra mim há anos e nunca aconteceu falta de respeito. Não ensino meus filhos tratar mal ninguém, vocês são irmãos! Agora vá a ela e se desculpe e você filha cozinheira, desculpe e se abracem. Isso não pode ocorrer de novo! (Pena Verde, incorporado na Mãe Bena. Parintins (AM) 28/01/2015).

As duas se encontram se desculpam e se abraçam, todos se abraçam e a sessão segue para o seu rito final. Zé Raimundo também chega para agradecer, há a despedida dos filhos e colaboradores.

Com o fim da festa, a vida retoma o curso cotidiano. Mas já existem conversa nos bastidores do terreiro tecendo ideias e planos para a próxima edição da festa do santo. O intuito dos devotos é que a festa do ano vindouro supere a edição do ano de 2015.

Nesses acontecimentos comuns da vida em comunidade, observa-se a importância de obediência a uma regra de conduta capaz de unir um grupo. Afinal, é por meio da vida coletiva que se dá a continuação e força das representações dos seres sagrados. Para Durkheim (1996), é na vida em grupo que as representações se formam e atingem seu máximo de intensidade. Nas reuniões imediatas, as pessoas comungam da mesma ideia e do mesmo pensamento e podem levar os seres sagrados e suas representações coletivas a rejuvenescer, pois assim mergulham os seres de novo na “fonte mesma da vida religiosa, isto é, nos grupos reunidos”, (DURKHEIM, 1996, p. 372).

CAPÍTULO 4: CO-MEMORAR A LUTA DOS SANTOS, ORIXÁS, HOMENS E MULHERES

A paróquia de São Sebastião do Itaúna é constituída por bairros conquistados por movimentos sociais e/ou resultantes dos loteamentos estrategicamente criados para evitar que os donos de latifúndios urbanos³⁹ perdessem esses patrimônios. Nesse cenário marcado por situações de tensão, vários atores sociais lutaram pela apropriação de territórios, conquistados de modo concreto e simbólico.

Os ocupantes, vindos de locais diferenciados, segundo Faulhauber (1987), são portadores de ideologias carregadas de símbolos em síntese, donde é possível identificar um largo depósito da historicidade constituintes de identidade. A propósito, as representações estabelecidas pelos agentes sociais a respeito de sua história e construções simbólicas traduzem peculiaridades do grupo ao qual pertencem. São as identidades que traduzem os significados, características e atributos que distinguem dos demais grupos sociais.

Nesse capítulo serão apresentadas algumas discussões, acerca de situações que marcaram a territorialidade identitária do “povo de São Sebastião do Itaúna” e os motivos que mantêm as festividades em honra ao padroeiro. Desse modo, o território é o cenário para transformações sociais, ocorrido nas últimas décadas, e as festas do padroeiro podem ser vistas como a manifestação de identidades, marcadas por construções simbólicas e memórias coletivas do grupo social que ocupou os bairros constituintes da paróquia do santo, consoante análise do subitem a seguir.

4.2 A expansão urbana e as comunidades de São Sebastião

A expansão urbana na cidade de Parintins que começou na década de 60, segundo Souza (2003), se acentuou gradativamente até a metade da década de 80, porém teve explosão nas décadas de 1990 e 2000. Foi impulsionada pelos fatores: a inadequação das políticas do campo que inviabilizou a vida do interiorano nos locais de origem; o subdesenvolvimento da educação; e, conseqüente necessidade de buscar melhor educação para os filhos, posto que na cidade houve melhora de escolas e implantação da UEA (Universidade Estadual do Amazonas) na cidade.

³⁹ Grandes áreas de terra não habitadas ou não utilizadas com frequência.

Aliado a isso, o Festival Folclórico dos Bois-Bumbás atingiu o auge, em consequência desse “progresso” prometia a expansão do turismo e geração de renda ao povo de Parintins. Todos esses fatores foram promessas de melhor qualidade de vida, porém apenas geraram a realidade da ampliação da periferia na cidade, onde houve diversas lutas dos movimentos por direitos sociais.

Simmel (1973) ressalta o papel estratégico das cidades grandes enquanto arena para as lutas, entrelaçamentos e mudanças nas maneiras de definir o papel do indivíduo no todo da sociedade. Com a vida que requer recursos financeiros para todas as atividades, os moradores urbanos mais pobres, na maioria, não conseguiram se tornar assalariados e o poder público não conseguiu dar-lhes qualidade de vida. Para Theije (2006), o foco na religião como estratégia adaptativa para lidar com a pobreza é bastante difundido; é nela que se busca força para aguentar a vida cotidiana desprovida de recursos diversos.

A busca pela religião concerne, evidentemente, mais que uma solução funcional para os problemas mundanos. As pessoas envolvem-se com uma religião porque foram emocionalmente instigadas por um sacerdote, pelo poder de certos rituais, pela reverência inspirada ou pelas práticas sociais de uma comunidade paroquial com cujos membros se mantêm contato. Para tanto, a ideia de comunidade no espaço urbano parece ser um elemento importante no que concerne aos sentidos religiosos associados à cidade.

Por meio destas comunidades urbanas, cria-se o lugar antropológico, de acordo com Augé (2012). O lugar antropológico é criador de identidade, fomentador de relações interpessoais que se move num tempo e no espaço estritamente definidos. Nele há o princípio de sentido para quem o habita e também o princípio de inteligibilidade para quem o observa. Dessa maneira, são identitários, relacionais e históricos, pois trazem em si o lugar da intimidade e das coisas nossas. Os parâmetros demarcam, de forma precisa, as fronteiras entre *eu* e os *outros* e falam da história nativa do lugar no qual se constrói uma identidade que passa por sua localização em um espaço, simbolicamente construído.

A cidade pode ser, segundo Marc Augé (1997), “um mundo”, pois contém simultaneamente um espaço simbolizado e utilizado pelos indivíduos; e outro que reflete todos os traços do mundo atual. A cidade dos indivíduos é o mundo onde cada um mantém relação com o lugar a partir da memória, do cotidiano, das experiências vividas. A identificação de cada pessoa com o lugar sobressai dessa ligação forte com um território. O território, expresso pelo sentimento de pertença, pode ainda construir, por fatos e hábitos, a relação concreta e simbólica

do grupo social (ou comunidade) com o espaço vivido, posto que dá conta de vicissitudes e contradições da vida social.

Raffestin (1993) se refere à territorialidade humana como conjunto das relações mantidas pelo homem, isto é o sentimento de pertencer a uma sociedade ou grupo, com exterioridade e alteridade através de mediadores ou instrumentos. O autor sustenta que a conexão – identidade e território – existe devido à dimensão espacial, na qual a identidade implica referentes sem os quais não poderiam ser marcas de uma dita comunidade ou grupo.

Nesse caso, o tempo, o espaço, a cultura e os sistemas de crença acentuam o “sentimento identitário” e é por esse fator que os participantes se sentem plenamente membros de um grupo, dotado de uma base espacial ancorada na realidade, segundo Clavall, (1999). No caso de Parintins, o espaço-lugar de cultura, crenças e tradições são os bairros componentes da Paróquia de São Sebastião, pois a apropriação do espaço se deu por redes de sociabilidades, hostilidades, capazes de estabelecer construções identitárias de fronteiras nesses bairros. Dessa maneira, tornaram-se espaços de subjetivação, traduzidas nas formas de pertencimento, nos quais tradições rurais como as festas de santo, com ritos do catolicismo popular, são trazidos à cidade e são re-significados em honra ao São Sebastião, santo cultuado no interior do Baixo-Amazonas por ser reconhecido como “protetor das pestes do gado” e miraculoso protetor dos devotos.

Nesse sentido, pode-se fazer um exercício da aplicabilidade da noção de etnicidade, a partir da relação dos ribeirinhos vindos de comunidades rurais para a cidade de Parintins, a relação dele com o espaço urbano, com performances artísticas, simbólicas, rituais e até relações políticas. Os dados das ocupações permite compor um panorama situacional a partir de elementos culturais e étnicos agenciados das mais variadas formas pelos atores sociais em situações específicas.

Agier (2011, p. 148) defende que no momento da produção cultural, a criação de significado pode ser apreendida na interpretação implícitas nas práticas ou nas interações dos atores em meio ao rito. As representações tomam o caráter de performances ao formar relação mais distanciada com o contexto social de origem, e quando o público se ampliou a ponto de poder dar outros sentidos às obras. O ritual, como mediação simbólica, é capaz de transformar uma multidão de indivíduos sem nomes numa comunidade do momento ritual com qualidades inerentemente fugazes, afinal traduzem a essência da tradição sociocultural.

Sem as representações simbólicas e identificações sociais e culturais, os habitantes das grandes cidades experimentam o reverso de liberdade, que seria frequentemente a solidão. Na

leitura de Simmel (1973), a liberdade experimentada pelos moradores da cidade traz um desconforto ligado à vida emocional. Dessa forma, a cidade (quanto maior é) apresenta uma forma de solidão mais intensa que não existia antes nos espaços rurais. Para o autor, os cidadãos são indiferentes e o princípio da indiferença apaga os traços pessoais, abrangendo os indivíduos numa multidão anônima.

O anonimato e a impessoalização seriam a contrapartida de uma objetividade característica do modo de vida moderno das grandes cidades. Simmel (1973) propõe que a liberdade associada ao afrouxamento da rigidez interna e da unidade dos grupos sociais, por causa do crescimento demográfico e a crescente divisão do trabalho, propiciaria um aumento da individualidade no interior da vida urbana. Por isso, quanto menor o círculo social, mais restritas são as relações com os integrantes do grupo.

É possível inferir que a expansão urbana da cidade de Parintins trouxe uma heterogeneização, ou seja, apresentou diferenças de estrutura, função, distribuição de bens e de culturas dividindo o mesmo espaço. Segundo Park (1916, p. 32), a estrutura da cidade impressiona por sua vastidão e complexidade visíveis, pois é o habitat onde nações, os governos, a política e as religiões se apoiam no fenômeno básico da existência humana. Por isso, ressalta-se que a cidade está enraizada nos hábitos e costumes das pessoas que nela habitam. Desse modo, a organização moral, cultural e organização física interagem mutuamente a fim de se moldarem e se modificarem.

O autor afirma que fatores naturais e físicos do território da cidade definem o esboço geral da planta urbana, enquanto que as formas de associação mais simples e elementares se encontram na proximidade entre vizinhos. Simmel (2004), por sua vez, enfatiza que a vizinhança existe no âmbito social e político, e é a menor unidade local. Na vizinhança as interações pessoais, suas mudanças e alterações no círculo social influenciam o sentimento público, ao ponto de assegurar o surgimento de um controle social.

Além disso, instituições tradicionais como igreja ou centros religiosos, por exemplo, se apropriam desse “novo espírito de vizinhança” e constrói, com seus adeptos, uma comunidade religiosa onde passa a ser natural indivíduos sem prévio contato construírem laços sociais de proximidade. Trata-se, segundo Simmel (2004), do processo de segregação de classes vocacionais, pelo qual os cidadãos vivem uma espécie de isolamento, análogo aos das comunidades rurais mais antigas. Swatowski (2009) ratifica a ideia de Simmel e enfatiza o fato das instituições religiosas (ou a religiosidade) oferecerem elementos para orientar os indivíduos, no mapeamento e circulação do espaço urbano.

A propósito, Faulhaber (1992), por sua vez, afirma que a Comissão Nacional dos Bispos do Brasil-CNBB determina que a Igreja Católica, seguindo as metas delineadas no encontro de Medellín, busque organizar as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) em áreas rurais e urbanas, a fim de descentralizar a paróquia quanto a lugares, funções e pessoas (CNBB, 1972:6 *apud* FAULHAUBER 1992). Desse modo, pode-se dizer que “as CEBs podem se transformar em comunidades territoriais”. É o que ocorreu na Paróquia de São Sebastião do Itaúna, posto que iniciou sua fundação como CEB, posteriormente Área Missionária e terminou sendo proclamada Paróquia.

O orgulho da vitória da comunidade foi comprovado no fato de serem recorrentes nos moradores do bairro a fala orgulhosa da mudança: “Agora somos Paróquia de São Sebastião!”.

Pode-se afirmar que, ao ser elevada à Paróquia pela Diocese de Parintins, por meio do Decreto episcopal 01/2014, os bairros componentes, que foram a “*invasão do Itaúna*” no passado (como era chamado pelos parintinense), poderia proporcionar aos moradores a sensação de aceitação pela sociedade parintinense. Ser Paróquia independente, parece ser a vitória final do “povo do Itaúna”, pois muda o estigma social de invasores sem propósito. Itúnas I e II, Paulo Correia e União são bairros parintinenses como os demais, com o status de realizar a segunda maior festa do padroeiro (a maior festa religiosa é de Nossa Senhora do Carmo.

O ex-presidente do Bairro Itaúna II, que atuou na segunda invasão, Beto, afirma que:

O povo do Itaúna tem orgulho da sua história! As terras para fazer as casas foram conseguidas com luta. Até a igreja do padroeiro São Sebastião, foi construída com doação de tijolo, de dinheiro e dos arraiais feitos pelos próprios moradores. No começo, a comissão da festa ia pedir donativos de casa em casa e todos ajudavam, porque todos amam o santo. E hoje, as pessoas reconhecem que a nossa festa cresceu. Já é a maior festa de padroeiro aqui em Parintins, só fica atrás da Festa do Carmo. A cidade toda ajuda a festa, muitos doam gado e outros prêmios grandes para o leilão, porque reconhecem a importância da festa. Eu tenho muito orgulho de ser do Itaúna, e da festa de São Sebastião (Beto, Parintins (AM), 28/12/2016).

Na primeira festa da (nova) Paróquia de São Sebastião, realizada em janeiro de 2015, os moradores e devotos procuravam fazer tudo novo. Os andores do Círio e Procissão, as missas e novenário, as atrações do arraial tudo deveria marcar “a independência do território”. Júnior, com talentos de músico, compôs letra e música do hino ao santo de Itaúna, com particularidades da sua comunidade religiosa e marcas identitárias.

Frases como: *Intercedei pelo povo desta terra parintina, que te saúda com amor e devoção; (...) Viva a São Sebastião! A festa da família; levou o povo do Itaúna a viver a unidade*

com amor e muita fé; Nossa paróquia te saúda com alegria, és nosso padroeiro, viva São Sebastião, são expressões carregadas de marcas identitárias que particularizam a festa e o padroeiro, os paroquianos e a paróquia de Itaúna. Apesar de serem quatro bairros, é demonstrada unidade do grupo social no território (a paróquia), sob a identidade do nome que batizou a “ocupação do Itaúna” (popularmente chamada invasão do Itaúna, pelos de fora do movimento).

Hino a São Sebastião do Itaúna

(...) São Sebastião, São Sebastião!

(...) Pelo seu povo cristão lutou na guerra

Em busca da justiça, da sua libertação.

Intercedei pelo povo desta terra parintina

Que te saúda com amor e devoção.

Viva São Sebastião! Com fé e alegria

Viva a São Sebastião! A festa da família (refrão).

Levou o povo do Itaúna a compreender

A viver a unidade com amor e muita fé

Nossa paróquia te saúda com alegria

És nosso Padroeiro, Viva São Sebastião.

Do lado umbandista, a mudança para o loteamento que, posteriormente, se transformou no Bairro Jacaréacanga influenciou na transformação de um evento religioso e social de caráter mais íntimo, restrito a um grupo de devotos, em algo popular e prestigiado por pessoas de diferentes credos. A festa passou a ser não obrigatoriamente só de umbandistas e simpatizantes ou devotos de São Sebastião, mas um evento festivo urbano.

Contudo, a mudança de local do Terreiro de São Sebastião, motivado por perseguições de pessoas de outros credos que moravam na vizinhança, intolerantes à prática religiosa ainda denota a solidariedade, mudança de território e apropriação de outro lugar. Mãe Bena e seu grupo, passaram por uma desterritorialização, no momento da troca do endereço, no centro da cidade, e uma reterritorialização, ao instituir novo centro religioso noutro bairro, dessa vez mais afastado, na periferia da cidade. Seguindo a teoria de Haffestin (1993), o território da mãe-de-santo passou por desterritorialização, pois abandonou o seu território, e ao chegar em seu novo endereço, houve a reterritorialização de outro lugar que se tornou o território do terreiro de São Sebastião.

Durante o trabalho de campo, pode-se observar que os “filhos do Terreiro de São Sebastião” compõe um grupo de pessoas que nem sempre se diz umbandista, mas que se organizam em torno de interesses comuns e comportamento coletivo nos ritos religiosos diante

do terreiro e com os Guias, bem como diante da mãe-de-santo que é a líder religiosa (e social). Os comportamentos coletivos também podem fortalecer a identidade do grupo, pois criam sociabilidades que constroem solidariedades entre os membros do grupo, de acordo com Geertz (2008).

No processo de territorialização e reterritorialização que se passou no (e com) o terreiro umbandista, os filhos-de-santo dirigiram-se ao novo endereço, em local afastado e mais próximo da mata, para continuar a prática de seus ritos de forma mais “livre”. Pode-se inferir que a mãe-de-santo, ao se mudar despertou a *solidariedade* dos filhos-de-santo que a seguiram, apesar da distância e falta de urbanização do bairro.

Por outro lado, Goldman (2007) afirma que nas lutas sociais ligadas às noções de identidade ou cultura há algo mais do que esforços para criar e sustentar identidades ou para inventar e afirmar culturas. Trata-se do movimento produzido, não importando apenas as tentativas identitárias ou culturalizantes mas, também as linhas de fuga que são traçadas e os territórios existenciais que são aí construídos. Para o autor, “Ser uma minoria” pode consistir apenas em um modo de “não ser” maioria, ou seja, uma forma para exprimir situações de resistência frente a uma situação majoritária qualquer, no caso de Mãe Bena, ela seria a minoria; enquanto que os cristãos evangélicos que lhe eram intolerantes a sua crença, a maioria.

O autor assegura que como linhas de fuga para escapar do majoritário, as minorias podem ser capazes de detonar processos incontroláveis. Por isso, mesmo as tentativas de estabelecer identidades aparentemente muito bem enraizadas podem valer mais pelos movimentos que desencadeiam do que pelas supostas identidades que criaram ou cristalizaram.

Nesse sentido, pode-se inferir que a expressão da territorialidade desse grupo religioso não reside na figura de títulos territoriais, mas se mantém viva nos bastidores da memória coletiva que incorpora dimensões simbólicas e identitárias na relação do grupo com sua área, o que dá profundidade e consistência temporal ao território, segundo Little (2002). A maneira específica como cada grupo constrói sua memória coletiva dependeria em parte da história de migrações que o grupo realizou no passado. Por isso, a memória espacial nem sempre se refere a um lugar primordial de origem do grupo, mas pode se modificar para atender a novas circunstâncias e movimentos.

A territorialidade identitária do Terreiro de São Sebastião pode ser observada seja na sua história, memória e nas construções simbólicas irradiadas no terreiro, dentre os quais estão: o nome do terreiro e a bandeira com imagem do santo no alto do mastro, exposta em dias festivos, assim como é entoado o ponto cantado das sessões de tambor.

Apesar de ser algo que não foi composto por nenhum deles (como na comunidade católica), os filhos do Terreiro reconhecem São Sebastião como o rei, aquele que manda, o padroeiro que protege e ajuda. Na letra do ponto, expressões como “São Sebastião! Santo padroeiro! Ilumina os filhos e, a mãe do terreiro”, podem ser vistas como as marcas identitárias do Terreiro de São Sebastião.

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!
Ilumina os filhos! E a mãe do terreiro!
Ilumina os filhos! E a mãe do terreiro!

Na letra da segunda canção, que é uma adaptação de um samba de Beth Carvalho, as trocas de palavras são usadas para marcar a identidade do padroeiro do terreiro de Parintins. Na versão original “Salve São Sebastião/do meu Rio de Janeiro”, na versão cantada no terreiro da Mãe Bena transforma-se em “Salve São Sebastião/santo pai deste terreiro”.

Salve São Sebastião

Salve São Sebastião
Santo Pai deste terreiro
Tenho tanta devoção ao meu
Santo padroeiro
Todo vinte de janeiro, bem cedo eu vou
 À missa
Pra pagar promessa e agradecer a deus
Comprar a fita pro bem de quermesse
 Renovar a prece pra fortalecer
 Eu vou
Eu vou, vou na fé do meu senhor
 Eu vou, eu vou

Nas duas letras de canções os filhos-de-santo particularizam o santo como pai e padroeiro do terreiro deles. Constroem laços identitários entre a mãe-de-santo, os filhos-de-santo e o terreiro que leva o nome do santo católico. Pode-se inferir que a territorialidade do terreiro de São Sebastião é também irradiada de modo geográfico e simbólico, pois a territorialização depende de como são determinadas as relações sociais por meio de ações interativas em determinado tempo pelo grupo.

4.3 Território identitário e memórias coletivas

Swatowski (2009) afirma que os locais de culto das religiões estão inseridos na paisagem urbana e, por isso, é dotada de dimensão referencial o que demarca também a capacidade de qualificar seu entorno, onde estão contidos os territórios e as identidades com suas diversificações culturais.

Nesse sentido, Magnani (1998) discorre sobre o “padrão-aldeia”, no qual estabelece distinção clara entre “os de dentro”, aqueles reconhecidos por pertencerem a uma cadeia de obrigações recíprocas e “os de fora” – que devem ser evitados, ou encarados com cautela.

Magnani (1998) corrobora com Swatowski (2009), ao estabelecer que a cidade admite e abriga grupos heterogêneos, está fundada nessa heterogeneidade e pressupõe sua presença. Para o autor, a diversidade produzida pelas cidades reside no fato de conter tantas pessoas, tão perto umas das outras e ostentando tão diferentes gostos, habilidades, necessidades, suprimentos e excentricidades. Com a possibilidade de ampliar um sistema de trocas e contatos entre estranhos, ampliam-se também os grupos familiares, domésticos, de vizinhança ou outros, estabelecidos em laços de confiança pessoal e conhecimento direto.

As cidades precisam se manter financeiramente, por isso existem várias ocupações econômicas que lhe gerem renda. O cotidiano da cidade, geralmente está ligada a uma rotina de trabalhos diversos. O lazer, para Dumazidier (1973, p.p 33-34), é definido por oposição ao conjunto das necessidades e obrigações da vida cotidiana, principalmente o trabalho. Só é praticado e compreendido pelas pessoas que o praticam dentro de uma dialética da vida cotidiana, na qual todos os elementos se ligam entre si, e reagem uns sobre os outros para cumprir a função de descanso, divertimento e recreação, bem como desenvolvimento da personalidade.

As festas religiosas se tornaram uma forma de lazer dentro do contexto urbano, pois conseguem: 1) Permitir descanso do trabalho (devido aos feriados); 2) Divertir e entreter as pessoas, pois em geral o evento é gratuito, apesar de ter produtos comercializados no seu interior; 3) E desenvolve a personalidade, pois na festa estão presentes agrupamentos recreativos, culturais e sociais, capazes de contribuir para condutas inovadoras do indivíduo que, ao estar livre das obrigações profissionais, pratica comportamentos livremente escolhidos dentro de estilo de vida social e cultural.

Dentro desse contexto, as duas festas de São Sebastião são consideradas formas de lazer associadas a ritos que celebram as mudanças significativas no ciclo vital e têm como referência

a família, ou seja, suas festas religiosas e/ou batizado, aniversário, casamento, por exemplo. Trata-se de eventos que ocorrem e, em cujos locais, se expressa uma espécie de encontro e lazer. Magnani (1998), assim, considera os bares, lanchonetes, salões de baile, salões paroquiais e terreiros de candomblé ou umbanda, campos de futebol de várzea, etc, (localizados no entorno) como sendo considerados “em casa”. O segundo termo da oposição, “fora de casa”, segundo o autor, pode dividir-se em “na vizinhança” e “fora da vizinhança”.

Em meio a esses dois grupos distintos, “casa” e “fora de casa”, encontra-se o espaço demarcado que se torna o ponto de referência para distinguir determinado grupo como pertencentes a uma rede de relações; são os frequentadores do “pedaço”. Mas, para integrar em rede de sociabilidade é imprescindível o cumprimento de determinadas regras de lealdade que funcionam também como proteção.

A definição de pedaço, segundo Magnani (1998, p.116), é “o intermediário entre o privado (a casa) e o público, onde se desenvolve uma sociabilidade básica, mais ampla que a fundada nos laços familiares, porém mais densa, significativa e estável que as relações formais e individualizadas impostas pela sociedade”, uma vez que:

[...] entre uma e outra situa-se um espaço de mediação cujos os símbolos, normas e vivências permitem reconhecer as pessoas diferenciando-as, o que termina por atribuir-lhes uma identidade que pouco tem a ver com a produzida pela interpretação da sociedade mais ampla e suas instituições (MAGNANI,1998, p. 116-117).

Como é um local intermediário ou “o pedaço”, apresenta características tanto do espaço privado quanto do público. Alvarir Silva (2012), acrescenta que o pedaço combina o espaço público e o privado e possui novas regras: “a casa é o ambiente de segurança, a rua o ambiente da novidade, do imprevisto, a possibilidade de contato com pessoas que não estão vinculadas pelo espaço do parentesco” (SILVA, 2012, p. 73). Por isso, os frequentadores do *pedaço*, como acima mencionou-se, ou quem pode circular por este não é alguém estranho, mas alguém próximo.

Segundo Silva (2012), o bairro é um território que tem a delimitação geográfica definida por critérios e procedimentos oficiais ou oficializados em normas jurídicas, pode ser considerado “o pedaço”. Desse modo, no pedaço (onde há a abertura da casa em direção ao espaço público), a sociabilidade ocorre no dia-a-dia. Porém, ele deve ser conquistado, uma vez que precisa ser construído com presença, uso e criatividade do grupo.

No uso presencial é que surgem a prática da devoção, a troca de informações e pequenos serviços, assim como os conflitos ou a participação em atividades na vizinhança. O “pedaço”

é, ao mesmo tempo, resultado de práticas coletivas e condição para seu exercício, oportunidades e divertimento.

Para afirmar a identidade, no entanto, o grupo utiliza a imaginação criativa de uma coletividade, de acordo com Faulhaber (1992), que intervém sobre um tempo e um espaço em termos de criação de uma materialidade territorial, que dá sentido à sua existência enquanto grupo social. A autora considera nesse processo de territorialização e identidade, a presença de um jogo econômico das relações de mercado capaz de produzir a subordinações das unidades de produção rurais nos circuitos urbanos. Com a mudança de pessoas do meio rural para a cidade, há um dilaceramento e fragmentação da vivência da territorialidade, em função daquilo que o mundo urbano pode lhes oferecer como sistema educacional, sistema sanitário, dentre outras ofertas em torno do consumo e ascensão social. Mesmo assim, são mantidos os vínculos territoriais, tanto em termos materiais, no sentido da reprodução econômica, quanto em termos da constituição do imaginário de sua identidade social e dos liames com seu grupo de referência.

A mudança para a cidade, promove um encontro com um mundo desprovido de formas de segurança que os sujeitos, vindos do meio rural, estavam acostumados. Isso pode causar-lhes uma sensação de confusão e desamparo, fato que leva essas pessoas a procurar meios de sociabilidade no contexto urbano, como os grupos religiosos, a fim de buscar as redes onde estão grupos que constroem seus territórios e lhe conferem identidades.

Haesbaert (2004, p. 08) cita Zambrano para tratar de territórios pertencentes aos grupos ou movimentos sociais. Segundo o autor, a definição de território é designada como o espaço terrestre, real ou imaginário, que um povo ocupa ou utiliza de alguma maneira, sobre o qual gera sentido de pertencimento, que confronta com o de outros, e organiza de acordo com padrões de diferenciação produtiva (riqueza econômica), social (origem de parentesco) e sexo/gênero (divisão sexual dos espaços e sobre o qual exerce jurisdição). O pertencimento real ou imaginário é o gerador do sentido de domínio sobre o lugar e, com estas características, surge a identidade ou o lugar antropológico, segundo Augé (1997, p.84).

Pode-se presumir que, ao conceber o território sem as amarras da propriedade, segundo Haesbaert (2004, p. 04), mostra-se com nitidez o espaço de relações políticas entre distintas representações de domínio sobre esse mesmo espaço. Esses domínios podem se transladar com os atores que deixam suas marcas nas localidades. A jurisdição tem o sentido de territorialidades identitárias e, como exemplos dessas situações ditas, pode-se citar os grupos guerrilheiros, paramilitares, indígenas, eclesiásticas e afro-descentes, entre outros.

Isso posto, é possível identificar nas cidades a presença de territorialidades ou jurisdições reais e imaginárias que incidem sobre os mesmos territórios estruturados e habitados. Nesse sentido, surgem os territórios plurais com as multiplicidades de espaços diversos que produzem formas particulares de identidade territorial. Muitas vezes esses territórios não se concretizam apenas em um bairro, mas abrangem outros locais do entorno ou até mesmo aqueles mais afastados. A definição de território físico não dá conta de abranger todo o domínio simbólicos dos grupos, “pois estes inscrevem na cidade territórios que vão além dos limites físicos por conta de uma extensão mental que constroem” (SILVA, 2012, p. 75).

Armando Silva (2010, p. 21) define esses territórios como “diferencial que consiste numa marca territorial usada e inventada na medida que o cidadão nomeia e o inscreve”. Trata-se assim de um território que ultrapassa fronteiras e só pode ser entendido por meio de uma “cartografia simbólica”, pois “oferece melhores condições para apreender noção territorial que não se limita ao bairro, mas se estende de acordo com os processos socioculturais experimentados pelos grupos” (SILVA, 2012, p. 76).

Ao olhar pela perspectiva da “cartografia simbólica”, desprendida do espaço físico e geográfico dos bairros, é possível identificar o sentimento identitário construído na subjetividade sociocultural em um endereço de moradia, mas também de apreço e empatia a um endereço onde o grupo (nesse caso religioso) tem seus lugares sagrados afirmados. No que tange ao território identitário do grupo da Paróquia de São Sebastião, os devotos nem sempre residem nos bairros de Itaúna I ou Itaúna II, entretanto como a Igreja Matriz da Paróquia é localizada no Itaúna II, o padroeiro é denominado como São Sebastião do Itaúna, sendo que a Paróquia abrange além dos Itaúnas I e II, Paulo Correia, Jacaréacanga e União. Enquanto que, no lado da Umbanda, o Terreiro que se mudou para Jacaréacanga (dentro da Paróquia do santo) é conhecido como Terreiro de São Sebastião da Mãe-Bena. Com a mudança, os filhos-de-santo se dirigem para o bairro Jacaréacanga para as sessões e ritos umbandistas e, mesmo sem residir no bairro, dizem ser parte do Terreiro de São Sebastião.

No período de ciclo festivo, é comum as propagandas volante ou programas radiofônicos anunciarem a programação da Festa de São Sebastião do Itaúna, assim como o convite para participar do almoço e derrubada do Mastro de São Sebastião no Terreiro da Mãe-Bena. Presume-se que a identidade dos grupos descritos se alinha à definição de identidade, segundo Hall (2003, 13), pois trata-se de um conjunto de representações culturais construído em situações específicas. Além do modo de construir sentidos que influenciam e organizam, tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos. Surge nesse caso/exemplo,

de etnicidade, segundo Barth (1998, p. 186), pois se faz presente uma forma de organização social, fundamentada na atribuição categorial que classifica as pessoas em função de sua origem suposta ou real, que se acha corroborada na interação social pela ativação de signos socioculturais diferenciadores. Essas sensações são utilizadas como forma de estabelecer os limites do grupo e de reforçar sua solidariedade, marca identitária, assim como memória das relações sociais vividas.

As memórias dos grupos encerram fatos históricos que são filtrados pela vivência dos atores sociais. Dessa maneira, a historicidade se compõe de um conjunto de representações no qual os fatos históricos são interpretados pelos autores sociais com intensidade e ritmos distintos. A memória coletiva preocupa-se em reter do passado as lembranças de fatos importantes capazes de viver na percepção do grupo.

Nas festas em honra a São Sebastião, observadas na cidade de Parintins (AM), ambas recorrem à memória coletiva para receber São Sebastião – o guerreiro romano e/ou guerreiro das matas – como o padroeiro e protetor e passam a reconstruir ritos (peculiares aos dois grupos religiosos) e manifestarem a crença no santo. Ortiz (2006, p.133), reporta-se a essa pluralidade de manifestações heterogêneas e fragmentadas no espaço correspondente à diversidade de grupos sociais. A cultura do povo é portadora de memórias diferenciadas mantidas à medida que se ritualizam no grupo social que as comportam. Portanto, a memória coletiva relaciona-se à vivência de grupos sociais e pode revelar hábitos, costumes e sentimentos peculiares aos parintinenses desse meio urbano.

Para tanto, há uma inter-relação entre a cidade, os grupos religiosos, os espaços urbanos (que cada grupo ocupa), a memória coletiva acessada por grupos para escolha de seu padroeiro, e a forma de crer e festejá-lo. Os paroquianos e os a família-de-santo construíram na paróquia e no terreiro, respectivamente, uma relação particular com seu respectivo território, que segundo Little (2002, p.04) é uma cosmografia, ou seja, os saberes ambientais, ideologias e identidades – coletivamente criados e historicamente situados – que um grupo social utiliza para estabelecer e manter seu território.

O autor esclarece que a cosmografia de um grupo inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele. Diante disso, as festas de São Sebastião, constituem-se num meio de comemorar juntos, memorar em uma

sociabilidade, a conquista de um território que se tornou o lar das famílias que residem e, no caso do terreiro, que o frequentam.

Ademais, as lembranças históricas sobre São Sebastião que os dois grupos religiosos possuem são de alguma forma comuns. De acordo com Chester Gabriel (1985, p. 49), o catolicismo ibérico se fundiu com a religião indígena, a africana e o Kardecismo para o surgimento da Umbanda. Assim, as religiões possuem lembranças que surgem da vivência em grupo e, ao serem reconstruídas ou simuladas, instituem representações passadas.

Essas memórias coletivas acessadas por um sujeito do grupo, de forma dialógica, se apoia na percepção de outros integrantes do grupo e constitui seu sentido. Neste aspecto, a memória, ao “apoiar-se não somente sobre a nossa lembrança, mas também sobre a de outros, nossa confiança na exatidão de nossa evocação será maior”, (Halbwachs, 2006, p. 25), pois a mesma experiência dá a impressão de ser vivida por várias pessoas.

De acordo com Halbwachs (2006, p. 55), há uma imagem engajada em outras imagens, ao imaginar o ato ocorrido ou a internalização das representações de uma memória histórica. Os católicos e os umbandistas dividem o mesmo conhecimento milenar da Igreja Católica sobre o santo guerreiro, porém acessam-na de acordo com a tradição de seu grupo religioso, por isso rendem-lhe veneração com ritos festivos peculiares.

Nesse caso, São Sebastião é um guerreiro da justiça (na versão católica) e das matas (na versão umbandista). O santo que protege contra o mal, é o intercessor na questão da terra; ajuda e auxiliar constantemente os devotos em situações cotidianas na vida urbana, por meio da magia que lhe é atribuída. Há uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente, preparada por outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora manifestou-se alterada. Uma vez que, “os acontecimentos que ocorreram no grupo, se resolvem em semelhanças, pois parecem ter como papel desenvolver sob diversos aspectos um conteúdo idêntico, os diversos traços essenciais do próprio grupo” (HALBWACHS, 2006, p. 109).

As festas realizadas em honra a santos na Amazônia como as de São Sebastião, segundo Luíndia (2001, p. 2), podem ser vistas como momento ritual, sagrado, relacional e comunitário, bem como instrumento de reprodução de padrões vigentes, aquele que traduz a busca no passado, para manter significações no cotidiano e na vida social presente. Nesse sentido, Hobsbawm (1984, pp. 09,10), afirma que o conjunto de práticas de natureza ritual ou simbólica

objetivam incorporar determinados valores e comportamentos definidos por meio da repetição em um processo de continuidade em relação ao passado. Nessa repetição invariável surge a tradição, a fim de impor práticas fixas, normalmente formalizadas. Contudo, também é possível identificar o costume, que não impede as inovações e as muda até certo ponto, para cumprir a “exigência de parecer compatível ou idêntico ao precedente” (HOBSBAWN, 1984, p. 10). Na estrutura organizacional da festa amazônica em honra aos santos, identificou-se diferenças que podem ser atribuídas a tradições e costumes.

Nas festas realizadas na Paróquia de São Sebastião, a tradição católica rege que a festa seja organizada pelo Pároco e padre coadjutor com a ajuda de uma comissão da festa. Juntos, eles planejam e dividem as tarefas com outros grupos. Desse modo, a parte de músicas, orações e leituras bíblicas ficam sobre a responsabilidade da equipe de liturgia; os donativos para o santo são pedidos por um dos participantes da comissão da festa, com alguns jovens que vão nas casas dos paroquianos, nos comércios da cidade em busca de doações de dinheiro, alimentos não perecíveis e foguetes (fogos de artifício); as cozinheiras e ajudantes da “barraca e do bar do santo” se ocupam da produção e comercialização de comidas e bebidas no arraial; e os patrocinadores da festa, os devotos ou promesseiros, que manifestam gratidão ao santo doando gados, eletroeletrônico para o leilão e bingos, ou aqueles voluntários que ajudam em atividades dos festejos.

No Terreiro de São Sebastião, o costume da família-de-santo é de organizar a festa com os abatazeiros, os percursionista que tocam e cantam nas giras; as cozinheiras e ajudantes que preparam e servem o almoço que é doado pelo terreiro aos visitantes e convidados no dia da festa; a Mãe e filhos-de-santo que realizam as cerimônias religiosas nas giras de tambor; os rezadores da festa são senhores que entoam a ladainha em latim em honra ao santo; e os festeiros que doam gados para o almoço, as bandas para a festa dançante que encerra o evento, bolo confeitado; e os demais devotos que entregam donativos diversos ao terreiro para ajudar a festa. Dentre os produtos ofertados estão frutas, verduras, bebidas, produtos não perecíveis, condimentos e temperos etc.

Nas duas festas encontra-se elementos que se assemelham e até os que se repetem como fruto de tradição ou costume: Os promesseiros existem nos dois eventos, e não é raro que as mesmas pessoas colaborem com as duas festas, contudo na festa umbandista eles são denominados festeiros. Os cantores, músicos, leitores e rezadores integrantes da equipe litúrgica católica podem se equiparar aos rezadores de ladainha, abatazeiros e os filhos-de-santo

que realizam os ritos no terreiro umbandistas. Ademais, os cozinheiras e ajudantes são ocupações que se repetem nas duas festas, bem como os garçons do bar. O padre e a mãe-de-santo podem ser equiparados a figura do presidente das festas de santo. Isso posto, é possível inferir que, segundo Luíndia (2001, p.3), a festa católica pode ser uma evolução da festa realizada, anteriormente, no catolicismo popular da região amazônica, do qual se identificam alguns elementos na festa realizada pelo terreiro de São Sebastião, em Parintins.

A autora descreve que festeiros, rezadores de ladainha, tocador de instrumento, presidentes são elementos que compõe a estrutura das festas de santos dos amazônidas. São esses os encarregados que cuidam da execução das atividades e da repetição delas nas festividades, a fim de fazerem valer a “memória/tradição” na Amazônia.

Hobsbawm (1984, p.18), destaca que a invenção de tradições seria um meio de formalização e ritualização sempre se referindo ao passado, impondo repetição. Por meio dessas tradições: 1) estabelecem-se ou simbolizam-se a coesão social ou as condições de admissão de um grupo ou de comunidades reais ou artificiais; 2) estabelecem-se ou legitimam-se as instituições, status, ou relação de autoridade; e 3) há a concretização da socialização, a inculcação de ideias, sistemas de valores e padrões de comportamento.

Assim, as festas religiosas de santo se tornam lugar de memória, de construção coletiva e atualização de um passado que pertence à cidade, capaz de atribuir identidades sociais a setores amplos da sociedade, bem como servir como palco de territorialidades identitárias de grupos. Por meio das tradições existentes no interior das duas festas de São Sebastião, a crença ganha sentido para os grupos por meio da memória coletiva acessada. As memórias coletivas dão ao símbolo do Santo Guerreiro a mística que fortalece a imagem do poder miraculoso, ao mesmo tempo em que fortalece a tradição cultural religiosa para os católicos e umbandistas, nas cidades amazônicas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As festas de santo na Amazônia são eventos tradicionais com estrutura complexas. Por outro lado, são eventos largamente realizado nas comunidades religiosas que encerram situações particulares por traduzirem a fé por meio das crenças, costumes e ritos. Diante disso, as festas do santo padroeiro realizadas na Paróquia e Terreiro de São Sebastião, em Parintins (AM) são festas que traduzem a territorialidade e identidade dos devotos que realizam ou participam do evento.

Nas festas religiosas católica e umbandista, acompanhadas em 2015, observaram-se inúmeras situações, contudo, foram destacadas algumas, que pela força motriz, parecem indispensáveis a compreensão das construções simbólicas das festas como: memórias coletivas, crenças, sinais identitários e a importância do território.

No primeiro capítulo observou-se a importância das memórias coletivas para construção do nome da cidade (e município), baseado na história dos bravos índios parintintins largamente difundida na região. A ilha foi territorializada aos poucos e teve uma expansão urbana de maior escala nas décadas de 1990 e 2000, com a ocupação de terras que não possuíam função social, segundo o Movimento Sem-Teto. Little (2002, 04), afirma que o território é construído com aspectos geográficos, simbólicos e ambientais, pois a expressão da territorialidade se mantém viva na memória coletiva, pela incorporação das dimensões simbólicas e identitárias na relação do grupo e dele com sua área geográfica.

Com a ocupação ocorridas, houve a construção de um território nos bairros, segundo Haesbaert (2015). Trata-se da reconstrução de diferentes espaços, sociais e existenciais dos grupos, descritos no espaço urbano. Nesses “novos espaços” é possível identificar modo de recorte e de controle espacial, no qual se manifestam formas materiais, de natureza frequentemente simbólica, e um pertencimento identitário.

A identidade se apropria das considerações de Hall (2003), por entender que nos “territórios de São Sebastião” são as posições do sujeito frente às divisões e antagonismos sociais. Desse modo, a identidade se torna uma celebração móvel formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais do entorno. Já no que tange a formação da identidade, ela se dá ao longo do tempo, através dos processos inconscientes. A plenitude identitária ocorre quando é preenchida

pela inteireza que está no mundo exterior e pelas formas através das quais imaginamos ser vistos pelos outros.

Desse modo, observou-se que a Paróquia e o Terreiro (umbandista) de São Sebastião conseguiram criar ou recriar um senso de comunidade e pertencimento nos frequentadores assíduos e simpatizantes. Essa pertença foi constituída tanto pela conexão dos grupos religiosos com o território, quanto pela construção da comunidade baseada na afinidade e fortalecida pelo movimento social em favor da moradia, posto que as pessoas experimentam a comunidade e os grupos religiosos entrelaçados por interesses comuns. Dessas constituições coletivas podem-se observar diversas peculiaridades dos grupos, pois a religião exprime o homem e a mulher à sua maneira e o modo de construção coletiva deles. As festas religiosas amazônicas possuem caráter peculiar; mistura vários elementos religiosos provenientes do catolicismo ibérico, catolicismo popular e costumes dos povos afrodescendentes. Durkheim (1996), afirma o caráter únicos no ciclo festivo de todas as religiões, por se diferenciar dos dias comuns e assumir o caráter mais sagrado. Amaral (2003), por sua vez, lembra das festas religiosas como importante papel na construção da sociedade brasileira, devido às trocas culturais ocorridas. Ela destaca a presença do ecumenismo cultural estabelecido pela junção e agregação de aspectos culturais como arte, costumes, comidas, musicalidade e simbologia da crença dos grupos participantes.

Portanto, as festas religiosas de São Sebastião são exemplos de festas populares. O santo católico que foi um soldado romano, lutava pelos cristãos e por justiça para os oprimidos é visto, popularmente, como “Padroeiro contra a peste, a fome e a guerra” (DEL PRIORE, 2000, p. 23), também é festejado na Umbanda e Candomblé, com o nome de Oxóssi. O santo é reverenciado por católicos, candomblecistas e umbandistas no mesmo período do mês de janeiro com ritos diferenciados, próprios a cada crença, em várias cidades brasileiras.

No segundo e terceiro capítulo se expôs a etnografia das festas realizadas no arraial (católica) e no terreiro (umbanda), a fim de apresentar particularidades observada pela pesquisadora e especificidades nativas trazidas à tona pelos interlocutores. As etnografias demonstram situações concretas do ambiente e cenário em que são realizadas as festas de São Sebastião para entender as formas específicas dessa diversidade de território.

O quarto capítulo demonstra a importância do movimento social para a mudança do contexto urbano, onde as pessoas que não possuíam moradias se uniram para enfrentar um drama social, definido por Turner (1975) como episódios públicos de irrupção tensional, capaz

de desenvolver a integração de ações sociais. Dentro do espaço empírico desta pesquisa, o drama social é a luta dos Sem-teto de Parintins e, a partir dela, construíram-se sociabilidades para proceder na ocupação de terrenos (improdutivos), com o objetivo de conquistar a casa própria. A apropriação de desses espaços urbanos possibilitou a formação do território da Paróquia de São Sebastião do Itaúna, no qual são realizadas as festas de São Sebastião católica e a umbandista.

Como já foi mencionado, Castell (2002) define movimento social como ações coletivas com um determinado propósito cujo resultado, tanto em caso de sucesso quanto de fracasso, transforma os valores e instituições das sociedades. O conceito é ratificado por Goldman (2007), e acrescenta que o movimento social também pode ser um conjunto de algo heteróclito de lutas da sociedade civil. Desse modo, o Movimento dos Sem-Teto de Parintins, se insere na configuração de movimento social, pois nele se reconhece características e atributos capazes de representar a identidade de um grupo de pessoas, que tem um objetivo único – a casa própria.

Pode-se afirmar, com base na pesquisa empírica, que o espaço físico onde as festas de São Sebastião ocorrem passou por um processo de conquista e territorialização, de acordo com Haesbaert (2004). Os bairros tornaram-se território ao passar por processo cultural-simbólico, carregado das marcas dos conflitos vividos para adquirir valor subjetivo de uso. As pessoas que estão mais destituídas de recursos materiais, construíram no seu território (a Paróquia e o Terreiro) laços afetivos, que demonstram formas radicais de apego às identidades territoriais. Por isso, a paróquia e o Terreiro do santo é, ao mesmo tempo e obrigatoriamente, funcional e simbólico, pois pessoas desempenha domínio sobre o espaço tanto para realizar funções, quanto para produzir significados.

As festas de São Sebastião estudadas, realizadas em Parintins (AM), se constroem com o objetivo de rememorar, dentro de duas sociabilidades (grupo católico e grupo umbandista), a conquista da casa própria e as benesses concedidas pelo santo católico. Desse modo, as festas se tornaram lugar de memória, de construção coletiva e atualização de um passado que pertence a cidade.

Ademais, se conseguiu atribuir sentimento identitário territorial, social e religioso aos grupos. Não obstante, a memória (coletiva) carece de referência territorial que permanece relevante para a definição ou fortalecimento de identidades. Ortiz (2006), reporta-se a esta pluralidade de manifestações heterogêneas e fragmentadas no espaço correspondente à

diversidade de grupos sociais. A cultura do povo é portadora de memórias diferenciadas mantidas à medida que se ritualizam no grupo social que as comportam. A memória coletiva relaciona-se à vivência de grupos sociais e pode revelar hábitos, costumes, bem como sentimentos peculiares aos parintinenses, pertencentes àquele espaço urbano.

Logo, as lembranças históricas sobre São Sebastião que os dois grupos religiosos possuem são de alguma forma comuns. A propósito, de acordo com Chester Gabriel (1985), o catolicismo ibérico se fundiu com a religião africana, a indígena e o Kardecismo para o surgimento da Umbanda. Assim, as religiões possuem lembranças que surgem da vivência em grupo e, ao serem reconstruídas ou simuladas, instituem representações passadas.

Para tanto, as memórias coletivas acessadas por um sujeito do grupo, de forma dialógica, se apoiam na percepção de outros integrantes do grupo e constitui seu sentido. De acordo com Halbwachs (2006), há uma imagem engajada em outras imagens, ao imaginar o ato ocorrido ou a internalização das representações de uma memória histórica. Os católicos e os umbandistas dividem o mesmo conhecimento milenar da Igreja Católica sobre o santo guerreiro, porém acessam-na de acordo com a tradição de seu grupo religioso, por isso rendem-lhe veneração com ritos festivos peculiares na festa católica e na festa umbandista.

Quanto ao território, ao se tornar Paróquia houve a conquista definitiva da terra, onde a ocupação (ilegal) dos Bairros da periferia de Parintins ganhou reconhecimento positivo de toda a cidade, uma espécie de emancipação que, segundo a crença, foi uma vitória adquirida pela intercessão de São Sebastião.

Por conseguinte, a festa serve para agradecer ao Santo guerreiro por meio de novena, missas, Círio e procissão, bem como o arraial (parte social). Já no Terreiro, o novo Bairro de Jacaréacanga, surgido de um loteamento no bojo da ocupação dos Sem-Teto, permitiu a popularidade e aumento das atividades religiosa e social, sem “perseguições” de vizinhos. Consequentemente, mais devotos participam da festa que ganhou visibilidade e a Mãe-de-Santo pode cumprir sua missão (realizar a festa) com todos os ritos: roda de tambor, mastro, almoço e festa dançante em honra a São Sebastião, louvação e montagem do panaiá à Oxóssi sem perturbações. Segundo Mãe Bena, foi por essa via que se conquistaram os espaços de ocupação à terra e em cujos locais é permitido aos participantes das festas manifestarem suas crenças e devoção a São Sebastião, o padroeiro e santo protetor do território conquistado.

Amém... Axé!!!

REFERÊNCIAS

- AGIER, Michel. Antropologia da cidade: lugares, situações, movimentos. São Paulo: Terceiro Nome, 2011.
- AMARAL, R. Festa à Brasileira. Significados do festejar, no país que “não é sério”. São Paulo: USP/ Dep. de Antropologia. Tese de Doutorado, 1998.
- _____. Festas católicas brasileiras e o milagre do povo. *In: Civitas - Revista de Ciências Sociais*, Porto Alegre, v. 3 n°. 1, jun. 2003.
- ANDRADE, Lindaura Gusmão, VASCONCELOS, Brycht Ribeiro de. Expansão Urbana: Uma análise da ocupação urbana na cidade de Parintins – AM. *In: <http://www.cbg2014.agb.org.br/resources/anais/1/1404426857>* (2014), acesso: 01, 17, 19 de junho de 2016.
- ASSUNÇÃO, Alvaadir. O Boi-Bumbá Corre Campo e outros Famas. Manaus: Edições Muiraquitã, 2008.
- AUGÉ, Marq. Por uma antropologia dos mundos contemporâneos. 15. Edição brasileira: Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 1997.
- _____. Não lugares: introdução a uma antropologia da sobremodernidade. 1ª edição francesa. Lisboa, 90 Graus, 2005.
- BAKHTIN, M. Marxismo e Filosofia da Linguagem. 6. ed. São Paulo: Hucitec, 1992.
- BARROS, Sullivan Charles. As entidades “Brasileiras” da Umbanda. *In: Espiritismo e religiões afro-brasileiras*. São Paulo, ED. UNESP: 2012.
- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. *In: POUTIGNAT, Philippe e Streiff-Fenart, Jocelyne. Teorias da Etnicidade seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. Traduzido por: Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.*
- BASTIDE, Roger. As religiões africanas no Brasil. São Paulo: Livraria Pioneira, 1971.
- _____. A macumba paulista. *In: Estudos afro-brasileiros. Col. Estudos 18. São Paulo, Ed. Perspectiva, 1973.*
- BENJAMIM, R. Festas da Afro-Descendência. *In: SILVA, René Marc da Costa. Cultura Popular e Educação. Salto para o Futuro. Brasília: MEC, 2008.*
- BITTENCOURT, Antônio C. R. Memória do Município de Parintins: Estudos Históricos sobre sua origem e desenvolvimento moral e material. Manaus: Livraria Palan Royal, 2001.
- BOMFIM, Natanael Reis. Noção social de território: em busca de um conceito didático em geografia: a territorialidade. - Ilhéus: Editus, 2009.
- BRAGA, Sergio I. G. Festas Religiosas e Populares na Amazônia: Cultura Popular, Patrimônio Imaterial e Cidades. *In: Oficina do Centro de Estudos Sociais-CES, No. 288. Laboratório Associado. Faculdade de Economia. Universidade de Coimbra, 2007.*

_____. Os bois-bumbás de Parintins. Fundação Nacional de Arte-FUNARTE/ Ed. Universidade do Amazonas, 2002.

CAMPOS, Manoel do Carmo. O Princípio da Destinação Universal dos Bens na Doutrina Social da Igreja. Contribuição da Moral Social para o Acesso dos Bens aos Pobres; Departamento de Pós-Graduação em Teologia Moral. Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção – PUC/São Paulo. UEA Editora/ Ed: BK, Manaus, 2012.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O Trabalho do Antropólogo. 3a ed. São Paulo: UNESP, 2006.

CASTELLS, Manuel. O poder da identidade. São Paulo, De. Paz e Terra, 2002.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. A festa em perspectiva antropológica: carnaval e os folguedos do boi no Brasil, 19 de janeiro de 2013. *IV*: <http://cral.in2p3.fr/artelogie/spip.php?article183> 2013;

CERQUA, Dom Arcângelo. Clarões de Fé no Médio Amazonas. Parintins: Prelazia de Parintins, 1980

CLAVAL, P. A geografia cultural: o estado da arte. In: CORRÊA, R.L. et al. (org.). Manifestações da Cultura no Espaço. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.

CNBB. Puebla. Comunidade de Comunidade: uma nova paróquia. A conversão pastoral da paróquia. Documento final da 52ª Assembleia Geral da CNBB, realizada em Aparecida/SP, de 30 de abril a 09 de maio de 2014. Texto em PDF.

CORDEIRO, M. A. de S. Mapeamento dos Especialistas em Práticas Populares de Cura da Zona Urbana de Parintins (AM), 2014. (Aguardando publicação).

DAWSEY, John C. Victor Turner e antropologia da experiência. Caderno de Campo No. 13, 163-176, 2005;

DEL PRIORE, Mary. Festas e utopias no Brasil Colonial. São Paulo: Brasiliense, 2000.

DUMAZIDIER, Joffre. Lazer e Cultura Popular. São paulo: Perspectiva, 2000.

DURKHEIM, Émile. As formas elementares da vida religiosa. São Paulo: Perspecctiva S.A, 1996.

FAULHAUBER, Priscila. O Navio encantado: Etnia e alianças em Tefé. Museu Paraense Emilio Goeldi. Belém: PA, 1987.

_____. O Lago dos Espelhos: Um estudo antropológico das concepções de fronteiras a partir do movimento dos índios em Tefé/AM. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal de Campinas- UNICAMP (Tese). Campinas: SP, 1992.

- FERRETTI, Mundicarmo. Maranhão Encantado: encantaria maranhense e outras histórias. São Luís: UEMA Editora, 2000;
- FERRETTI, Sergio. Religião e Cultura Popular. Estudo de festas populares e do sincretismo religioso. In: Revista Os Urbanitas. www.osurbanitas.org. Recife, 2001;
- FRY, Peter. A morte Branca do Feiticeiro Negro. Petrópolis: Editora Vozes, 1978;
- FRY, Peter e HOWE, Gire Nigel. “Duas respostas à aflição: umbanda e pentecostalismo”. Debate e Crítica, 1975;
- FERNANDO, Adelson da Costa. Globalização, religião e mercado de bens simbólicos: manifestações carismáticas na cidade de Manaus. São Paulo: Todas as musas, 2014;
- GABRIEL, Chester E. Comunicação dos Espíritos. Umbanda, Cultos Regionais em Manaus e a Dinâmica do Transe Mediúnico. São Paulo: Ed. Loyola, 1985;
- GALVÃO, Eduardo. Santos e Visagens. Um estudo antropológico da vida religiosa de Itá, Amazonas. São Paulo, Companhia Ed. Nacional: 1955;
- _____. Santos e Visagens. Um estudo antropológico da vida religiosa de Itá, Amazonas. São Paulo, Companhia Ed. Nacional: 1976;
- GEERTZ, Clifford. ‘Um jogo absorvente: notas sobre a briga de galos balinesa’. In: A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC, 2008;
- GOLDMAN, Márcio 2007. Ilha – Revista de Antropologia / Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. V. 9, números 1 e 2 (2007) - Florianópolis: UFSC/ PPGAS, 2009
- HAESBAERT, R. O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multi-territorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- _____. SOBRE AS I-MOBILIDADES DO NOSSO TEMPO (E DAS NOSSAS CIDADES). Mercator, Fortaleza, v. 14, n. 4, Número Especial, p. 83-92, dez. 2015. ISSN 1984-2201, In: <http://www.scielo.br/pdf/>, acesso: setembro de 2016.
- HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. São Paulo Centauro, 2006.
- HALL, Stuart. A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- HOBBSAWM, Eric. “Introdução” In: HOBBSAWM, Eric. RANGER, Terence. A invenção das tradições. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984
- IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. In: www.ibge.com.br. Acesso: março de 2016.
- ISAIA, Artur Cesar. MANOEL, Ivan Aparecido. As entidades “Brasileiras” da Umbanda. In Espiritismo e religiões afro-brasileiras. São Paulo, ED. UNESP: 2012;
- LEFEBVRE, Henri Le Retour de la Dialectique. Paris: Messidor/Éditions Sociales, 1986.
- LÉVI-STRAUSS, C. Antropologia Estrutural. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- LITTLE, Paul E. Territórios Sociais e Povos Tradicionais No Brasil: Por uma antropologia da territorialidade. In: www.scielo.br. Acesso: junho de 2016.
- LUÍNDIA, Luiza Elayne Azevedo. Festas, Festas De Santo: Rituais Amazônicos. In: INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação. XXIV

- Congresso Brasileiro da Comunicação – Campo Grande /MS. Núcleo de Altos Estudos Amazônicos- NAEA/ Universidade Federal do Pará (U.F.P.A): 2001.
- MAGNANI, José Guilherme. Festa no Pedço. São Paulo: Hucitec, 1998.
- MAGNANI, J. Guilherme & TORRES, Lilian. Na metrópole: textos de antropologia urbana. São Paulo, Edusp/Fapesp, 2000.
- MARQUES, Ana Carolina de Oliveira. “De Habitus e Religiosidade no Sertão Goiano: Reflexões sobre a Festa de São Sebastião no Povoado de Pouso Alto”, *In: Simpósio Internacional e Nacional Sobre Espacialidades e Temporalidades de Festas Populares, Goiânia: GO, 2013. Anais do I Simpósio Internacional e II Nacional Sobre Espacialidades e Temporalidades de Festas Populares / LABOTER, IESA, UFG, 2013 – Goiânia: LABOTER/FUNAPE, 2014;*
- MAUÉS, R. Heraldo. Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico. Belém, Cejup, 1995;
- _____. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. *In: ESTUDOS AVANÇADOS, 2005. Disponível em www.revistas.usp.br > Capa > v. 19, n. 53. Acesso em janeiro de 2016.*
- MAUSS, M. Ensaio Sobre a Dádiva. *In: Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac e Naify, 1974.*
- MEDEIROS, Helcio Pacheco de Medeiros. Os processos comunicacionais na festa de São Sebastião-Bairro do Alecrim- Natal/ RN. Universidade Federal do Rio Grande do Norte (Tese). Natal: RN, 2014.
- M. SANTOS. Por uma Geografia Nova. São Paulo: Hucitec, Edusp, 1978.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo, Edusp, 1996.
- OLIVEIRA, José Lisboa Moreira de. Antropologia da Religião. *In: www.ucb.br/sites/000/14/PDF/antropologiadareligiao.pdf, acesso: dezembro, 2016.*
- ORTIZ, Renato. A morte Branca do Feiticeiro Negro. *In: Estudos Rurais e Urbanos. Caderno nº 9. Universidade Federal da Bahia, 1976.*
- _____. Diversidade cultural e cosmopolitismo. *Revista Lua Nova, n. 47. Ago./ 1999.*
- _____. Românticos e folcloristas. São Paulo: Ed. Olho d’água, 2006;
- PARK, Robert. A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano. *In Velho, Octávio Guilherme (org.). O fenômeno urbano. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.*
- PETERS, F.E. Os monoteístas: judeus, cristãos e muçulmanos em conflito e competição. São Paulo: Contexto, 2008.
- PIMENTEL, Elam de Almeida. São Sebastião invocado para proteger da violência. Novena e Ladainha. Rio de Janeiro: Vozes, 2015.

PIRES, F. Os filhos-ausentes e as penosas de São Sebastiãozinho. Etnografia da Festa da Catingueira / PB. 2003. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional;

PRANDI, Reginaldo. Mitologia dos Orixás. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso, In DOSSIÊ RELIGIÕES NO BRASIL. Revista USP, Estudos Avançados. vol.18 no.52 São Paulo Sept./Dec. 2004.

_____. As religiões negras do Brasil. Para uma sociologia dos cultos afro-brasileiros In: Revista USP, São Paulo (28). Dezembro/ Fevereiro 1995/1996.

RAFFESTIN, C. Por uma Geografia do Poder. São Paulo: Ática, 1993

RIVIÈRE, Claude. Socioantropologia das Religiões. São Paulo: Ideias e Letras, 2013.

ROSAFA (2008), Vagner. Terreiro de Umbanda de São Sebastião: Registros de patrimônio imaterial. Dissertação de mestrado profissional em gestão do patrimônio cultural/ Área de concentração: Antropologia. Universidade católica de Góias. Góiania, 2008.

SALLES, Vicente. Questionamento teórico do Folclore. Separata das Vozes. Ano 63, n. 10, outubro de 1969.

SILVA, Alvatir Carolino da. Festa dá trabalho!: as múltiplas dimensões do trabalho na organização e produção de Grupos Folclóricos da Cidade de Manaus. Manaus: Muiraquitã, 2012.

SILVA, Armando. Imaginários Urbanos. São Paulo: Perspectivas; Bogotá, Col: Convenio Andrés Belo, 2010.

SILVA, Vagner Gonçalves da. O antropólogo e sua magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras, São Paulo, Edusp: 2001.

SIMMEL, Georg. “A metrópole e a vida mental”. In: VELHO, Otávio Guilherme (org.). O fenômeno urbano. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.

_____. Estudos Históricos. IN: <http://bibliotecadigital.fgv.br/ojs>, Rio de Janeiro, nº 33, 2004. Acesso: maio 2016.

SOUZA, Nilciana Dinely. O processo de urbanização da cidade de Parintins (AM): Evolução e Transformação. FFLC/USP: 2013 (tese);

SCHIAVO, Luigi. Conceitos e interpretações da religião. In: LAGO, Lorenzo; REIMER, Haroldo; SILVA, Volmor da (Organizadores). O Sagrado e as construções de mundo. Roteiro para as aulas de introdução à teologia na Universidade.

SWATOWISK, Cláudia Wolf. Dinâmicas espaciais em Macaé: Lugares públicos e ambientes religiosos. In Religiões e Cidades: Rio de Janeiro e São Paulo. São Paulo: terceiro nome, 2009.

THEIJE, Marjo de. RELIGIÃO E TRANSFORMAÇÕES URBANAS EM RECIFE, BRASIL. In: Revista Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, ano 8, n. 8, outubro de 2006. <http://www.seer.ufrgs.br/CienciasSociaiseReligiao>.

TURNER, Vitor W. O Processo Ritual. Estrutura e anti-estrutura. Rio de Janeiro: Vozes, 1975.

VAN GENNEP, Arnold. Os ritos de passagem. Trad. Mariano Ferreira. Apresentação Roberto da Matta. Petrópolis: Vozes, 1977.

VERGÊ, Pierre. Oxóssi, Povo de Aruanda. www.povodearuanda.com.br. Acesso novembro de 2016.

Anexo

DECRETO: 01/2014

Parintins, 20 de novembro de 2014.

Havemos por bem, comunicar, que pelo bem da nossa Igreja local, eu Dom Giuliano Frigeni, Bispo desta Diocese de Parintins,

Determino que a **ÁREA MISSIONÁRIA DE SÃO SEBASTIÃO BAIRRO DO ITAÚNA**, que foi desmembrada da Paróquia de São José Operário no dia 24 de janeiro de 1.992 e que em 1.996 passou a englobar também o Itaúna II e Paulo Correia, seja transformada em **PARÓQUIA DE SÃO SEBASTIÃO**, em consonância com as normas do Direito Canônico e do Nosso Direito Particular, com os deveres e direitos de seu cargo.

A nova Paróquia englobará também o Bairro da União, o Conjunto Habitacional Vila Cristina e as três Comunidades Rurais: Aninga, Macurany e Parananema.

Esta nossa provisão devidamente registrada, será dada ao conhecimento da Comunidade Eclesial pelos meios que forem oportunos.

Dada e passada em Nossa Cúria Diocesana, em 20 de novembro de 2014, sob nosso sinal.


Pe. Vincenzo Pavan
Chanceler da Diocese


Dom Giuliano Frigeni
Bispo Diocesano