



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS – IFCHS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

MÁRCIA GABRIELLE RIBEIRO SILVA

**TERREIROS DE MEMÓRIAS AFROINDÍGENAS: EXPERIÊNCIAS DA
UMBANDA EM PARINTINS/AM (1983–2019)**

Manaus

2019



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS – IFCHS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

MÁRCIA GABRIELLE RIBEIRO SILVA

**TERREIROS DE MEMÓRIAS AFROINDÍGENAS: EXPERIÊNCIAS DA
UMBANDA EM PARINTINS/AM (1983–2019)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Amazonas, como requisito para obtenção do título de Mestre em História.

Orientador: Prof. Dr. Nelson Tomelin Jr.

Manaus

2019

Ficha Catalográfica

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

S586t Silva, Márcia Gabrielle Ribeiro
Terreiros de memórias afroindígenas: experiências da Umbanda em Parintins/ Am (1983-2019) / Márcia Gabrielle Ribeiro Silva. 2019
110 f.: il. color; 31 cm.

Orientador: Nelson Tomelin Jr.
Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal do Amazonas.

1. Religiões de matrizes africanas e indígenas. 2. Resistências. 3. Amazônia. 4. Umbanda. 5. Memórias. I. Jr., Nelson Tomelin II. Universidade Federal do Amazonas III. Título

**TERREIROS DE MEMÓRIAS AFROINDÍGENAS: EXPERIÊNCIAS DA
UMBANDA EM PARINTINS/AM (1983–2019)**

Márcia Gabrielle Ribeiro Silva

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-graduação em História, Linha 3 – Políticas, Instituições e Práticas Sociais, da Universidade Federal do Amazonas, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em História

Aprovada em 12 de setembro de 2019.

BANCA EXAMINADORA:

Presidente: Prof. Dr. Nelson Tomelin Jr.
Orientador – Universidade Federal do Amazonas

Prof.^(a) Dr(a). Alice Fushako Itani (UNESP)

Prof.^(a) Dr. Davi Avelino Leal(UFAM)

Manaus

2019

DEDICATÓRIA

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

Aos meus irmãos, Leandro, Lilian e Ana, que sempre me apoiam em tudo e são grandes incentivadores dos meus estudos. Ao meu companheiro e amigo, Erison Ferreira, pelas sábias palavras durante a pesquisa.

Aos meus sobrinhos, Miguel e Bernardo, que, apesar da pouca idade, ajudaram muito nos momentos de descontração e fizeram com que eu sorrisse quando mais precisei.

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

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço a Deus, aos Orixás e aos Caboclos, pela força e pela abertura dos caminhos no decorrer da pesquisa. Cada ponto desta dissertação não seria possível sem vocês em minha vida. Salve, axé e saravá!

Agradeço também aos atores desta pesquisa: Mãe Bena de Oxóssi, do Terreiro São Sebastião; Mãe Cintia, do Centro Espírita Mãe Mariana; Daniel Filho, pela paciência em mostrar documentos de seu pai, o Babalorixá Daniel Adelino (*in memoriam*); Mãe pequena Sônia Corrêa; Ogã Alberto Alfaia (Beto); e os filhos de santo e ogãs dos referidos terreiros/centros.

Minha gratidão, em especial, ao meu querido orientador, Nelson Tomelin Jr., que acreditou no meu trabalho e me conduziu no percurso da escrita da dissertação, foi paciente com minhas limitações e um grande incentivador para continuar quando as angústias se faziam presentes: meu muito obrigado!

Agradeço também aos professores do Programa de Pós-graduação em História, da Universidade Federal do Amazonas (UFAM); aos funcionários da secretaria do programa, especialmente ao Jailson, pelas “ajudas” que não foram poucas.

Aos professores da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), pelo acolhimento durante o estágio de estudos do Programa Nacional de Cooperação Acadêmica – Projeto PROCAD/CAPES “Trabalho, Cultura e Cidade” (PUC-SP/UFAM/UFCG), no período de 1º de agosto a 8 de dezembro de 2017. Em especial, às professoras Maria do Rosário da Cunha Peixoto e Heloisa de Faria Cruz: cada uma, em sua particularidade, contribuiu no fazer-se desta pesquisa; e ao professor Amailton Magno Azevedo, pelas valiosas contribuições quando os questionamentos foram inevitáveis e um dos amigos que a PUC me proporcionou conhecer: muito obrigada.

Agradeço ao CNPq, pela bolsa de estudo concedida para realizar esta pesquisa, que possibilitou as viagens a Parintins, bem como o material impresso utilizado nas disciplinas, meu muito obrigado. Agradeço ainda ao Programa Nacional de Cooperação Acadêmica – Projeto PROCAD/CAPES “Trabalho, Cultura e Cidade” (PUC-SP/UFAM/UFCG), que me proporcionou uma experiência incrível durante o segundo semestre do ano de 2017 na PUC/SP, levarei para a vida tudo que vivenciei durante o estágio.

Não podia deixar de citar meus amigos e também meus professores do CESP/UEA. Ao professor Arcângelo Ferreira, amigo que os guias colocaram em meu

caminho, pelas inúmeras conversas antes e durante esta pesquisa, pelas sábias palavras nos momentos de agruras. Ao professor João Marinho e Júlio Claudio, por tirarem um pouco de tempo para ajudarem na feitura do projeto de mestrado, bem como nos ensinamentos da vida de pós-graduanda: sou muito grata.

Agradeço também à minha “pequena grande família”: minha querida mãe, Rosilene Ribeiro, que sempre acreditou na minha capacidade; ao meu pai, Sebastião Silva; aos meus irmãos, Leandro Ribeiro e Lilian Cristina Ribeiro; aos meus queridos sobrinhos, Miguel Arcanjo e Bernardo... e, em especial, à minha irmã, Ana Caroline Ribeiro, que esteve e está comigo nesta caminhada: você foi muito importante neste resultado. Ao meu fiel companheiro, Erison Ferreira, pela paciência e amizade.

Às minhas amigas Juliana Ferreira e Josene Souza, estas que me acompanharam na feitura do TCC e sobreviveram comigo na feitura da dissertação: obrigada pelo incentivo de sempre!

Peço desculpas àqueles que, porventura, não foram citados expressamente. Contudo, deixo meu humilde e singelo agradecimento a todos que contribuíram para a feitura e conclusão desta dissertação.

*“Vou abrir minha aruanda,
Vou abrir meu juremá,
Com a licença de mamãe Oxum
E nosso pai Oxalá.”*

*(Ponto Cantado de abertura
dos trabalhos/giras)*

RESUMO

Esta pesquisa procurou analisar perspectivas de solidariedade e de luta política no campo social das vivências da fé em centros e terreiros religiosos de matrizes africanas e indígenas na cidade de Parintins, no estado do Amazonas. Ao se evidenciar aqui tensões, resistências, ambiguidades, conformismos e sociabilidades em período que atravessa o fim da ditadura civil-militar na região (1964-1985) e perspectivas da continuidade de suas práticas no seu após, buscou-se abarcar experiências de trabalhadores que relacionam e disputam, no seu cotidiano, dimensões de culturas religiosas, em defesa de seus modos de viver e crer. A partir de narrativas orais de homens e mulheres, idosos e crianças, indígenas e negros, pretendeu o trabalho revalorizar modos de vida urbanos que articulam, na Amazônia brasileira, a crença e a aposta no tempo presente por esses sujeitos, em memórias, fazeres e saberes comuns da umbanda e da pajelança.

Palavras-chave: Religiões de matrizes africanas e indígenas. Resistências. Amazônia.

ABSTRACT

This research aimed to analyze perspectives of solidarity and political struggle in the social field of the experiences of faith in African-related and Indigenous-related religious centers and *terreiros* in the city of Parintins, in the state of Amazonas, Brazil. By highlighting tensions, resistances, ambiguities, conformism and sociability in a period that goes through the end of the civil-military dictatorship in the region (1964-1985) and the perspectives of the continuity of their practices after that period, this study sought to embrace workers' experiences: people who relate and dispute, in their daily life, dimensions of religious cultures, in defense of their ways of living and believing. From oral narratives of men and women, elderly and children, indigenous and black people, this work intended to reassess urban ways of life that articulate, in the Brazilian Amazon, the belief and bet on the present time by those subjects, in memories, doings, and common knowledge that are originated from *Umbanda* and *Pajelança*.

Keywords: African-related and Indigenous-related Brazilian religions. Resistances. Amazon.

LISTA DE FIGURAS

| | |
|---|----|
| Figura 1 – Mapa de centros e terreiros na cidade de Parintins | 25 |
| Figura 2 – Mãe Bena..... | 29 |
| Figura 3 – Mãe Cintia | 31 |
| Figura 4 – Renovação dos votos de Mãe Cintia | 36 |
| Figura 5 – Mãe e filhos de santo em homenagem a Oxóssi na rua | 40 |
| Figura 6 – Mãe e filhos de santo frente aos mastros na rua | 41 |
| Figura 7 – Ogãs no Centro Espírita Mãe Mariana | 42 |
| Figura 8 – Ladainha | 44 |
| Figura 9 – Defumação no terreiro..... | 54 |
| Figura 10 – Caboclos/encantados no terreiro São Sebastião..... | 56 |
| Figura 11 – Congá do Centro Espírita Mãe Mariana..... | 59 |
| Figura 12 – Mesa com roupas e objetos das entidades | 61 |
| Figura 13 – Pomba-Gira, Centro Espírita Mãe Mariana..... | 62 |
| Figura 14 – Festa de Oxóssi, Centro Espírita Mãe Mariana | 64 |
| Figura 15 – Festa de Oxóssi, terreiro de Mãe Bena..... | 65 |
| Figura 16 – Festa de Ogum, Centro Espírita Mãe Mariana | 66 |
| Figura 17 – Festa de Cosme e Damião, Terreiro de São Sebastião | 67 |
| Figura 18 – Festa de Cosme e Damião, Centro Espírita Mãe Mariana | 69 |
| Figura 19 – Mastros do Terreiro São Sebastião | 88 |
| Figura 20 – Entrada do Terreiro São Sebastião..... | 89 |
| Figura 21 – Arranca-toco | 91 |
| Figura 22 – Mastros de São Sebastião no Centro Espírita Mãe Mariana | 92 |
| Figura 23 – Terreiro na rua, Centro Espírita Mãe Mariana..... | 93 |
| Figura 24 – Terreiro na rua | 96 |
| Figura 25 – Festa de Cosme e Damião | 98 |
| Figura 26 – Guloseimas de Cosme e Damião | 99 |

SUMÁRIO

| | |
|---|------------|
| 1. INTRODUÇÃO..... | 13 |
| 2. AO ABRIR DA GIRA – FILHO DE FÉ PEDE LICENÇA, PARA TRABALHOS COMEÇAR..... | 19 |
| 2.1 NA ILHA DOS PARINTINTINS: A RELIGIÃO E A RELIGIOSIDADE..... | 20 |
| 2.2 O FAZER-SE DOS TERREIROS NA CIDADE DE PARINTINS: MEMÓRIAS DE MÃES DE SANTO..... | 23 |
| 2.3 “HOJE TEM ALEGRIA NO TERREIRO DO MEU PAI”: A GIRA COMEÇOU! | 38 |
| 3. TERREIROS DE MEMÓRIA: CANTANDO OS ENCANTADOS | 48 |
| 3.1 ENCANTARIA AMAZÔNICA: “TAMBOR, TAMBOR, OH, VAI BUSCAR QUEM MORA LONGE, TAMBOR...” | 51 |
| 3.2 ESPAÇOS DE AXÉ: CONSTRUINDO E RECONSTRUINDO MEMÓRIAS NO TERREIRO | 63 |
| 3.3 CANTANDO OS ENCANTADOS: MEMÓRIAS DE OUTRAS VIDAS | 70 |
| 4. O TERREIRO E A RUA: ESPAÇOS DE CULTURA | 79 |
| 4.1 NEGROS E NEGRAS NO AMAZONAS | 81 |
| 4.2 OS LIMITES DO TERREIRO: AS RELAÇÕES E FESTAS NA CIDADE | 86 |
| 4.3 A OUTRA CIDADE: TERRITÓRIOS AFROINDÍGENAS EM PARINTINS..... | 94 |
| 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 101 |
| FONTES (narradores)..... | 104 |
| REFERÊNCIAS..... | 105 |

1. INTRODUÇÃO

“Quando tu fala ‘eu moro em Parintins’, tu sabe que Parintins é uma cidade hospitaleira, mas existe muita perseguição nela pelo próprio povo que nela vive. Sobre a nossa cidade, é uma maravilha, mas sobre o povo que nela vive que não sabe entender a religião do fulano, do sicrano.”

(Mãe Bena, 2014)

A cidade de Parintins está localizada no Baixo Amazonas e é conhecida internacionalmente pelo Festival Folclórico dos Bois Garantido e Caprichoso. É uma cidade, como Mãe Bena ressalta, hospitaleira, mas quando se fala em religião, “o povo que nela vive que não sabe entender a religião do fulano”.

As religiões de matrizes africanas, os terreiros/centros, estão espalhados pela Ilha Tupinambarana¹ e se fazem presentes também por meio das casas que vendem artigos religiosos (velas de sete dias, *tawari/tauari*, vela indiana e banhos preparados).

A umbanda não é uma religião recente. No dia 15 de novembro de 1908, assumiu-se o caráter de data de fundação da religião.²

A institucionalização da umbanda, a partir da criação de federações, foi um reflexo do processo de mudança pela qual passa a sociedade brasileira [...]. A preocupação em edificar uma religião centrada na possibilidade de manifestação de espíritos oriundos das três etnias que formam a nação brasileira, foi certamente influenciada pelo intenso nacionalismo do regime de Vargas e pelo esforço de criar uma cultura nacional como base para a unificação do povo brasileiro. (OLIVEIRA, 2008, p. 109).

¹ Nomenclatura herdada pela passagem da etnia Tupi na cidade.

² O dia 15 de novembro foi instituído como Dia Nacional da Umbanda durante o III Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda, em 1973. Nessa data, passou a fazer parte do calendário umbandista.

É necessário dizer que a religião umbanda foi conquistando pouco a pouco seu lugar junto a outras religiões, haja vista que, antes, seus cultos somente podiam ser realizados às escondidas, frente às fortes represálias. O período analisado nesta pesquisa atravessa perspectivas de superação da ditadura civil-militar na região (1964-1985), momento de forte perseguição à classe trabalhadora e sua cultura. São, portanto, experiências de luta contra a opressão que aqui se evidenciam pela insistência de se viver a fé conforme preceitos ancestrais, culturais e históricos.

Na cidade de Parintins, o culto da umbanda nos centros e terreiros é marcado pela presença da figura indígena, ainda que esta não seja a única que se apresente (há outras entidades). É, porém, nos cultos aos caboclos que esses centros e terreiros vão-se configurando dentro da cidade. Durante a festa de Oxóssi (São Sebastião, para os católicos), podemos perceber quantas casas de cultos existem em Parintins, haja vista que é um orixá bastante cultuado, em homenagens que se vão encontrando e desencontrando com os cultos da religião cristã católica.

Para tanto, os registros das memórias desses praticantes e adeptos são as principais fontes para se narrar a história de resistência da cultura africana em uma cidade com uma diversidade de religiões, tendo o catolicismo um número significativo de adeptos. Mesmo com os pesares e os impasses presentes e apesar da não aceitação, as religiões de matrizes africanas foram consolidando-se e adquirindo seu espaço dentro da cidade. Esses espaços de cultos são geralmente as residências de seus praticantes, onde a família toda se envolve na prática.

Assim, a abordagem adotada para se fazer esta pesquisa foi a História Oral. Portelli (1997, p. 31) menciona que “entrevistas sempre revelam eventos desconhecidos ou aspectos desconhecidos de eventos conhecidos: elas sempre lançam nova luz sobre arcas inexploradas da vida diária das classes não hegemônicas”. Com essa abordagem, buscou-se apresentar as resistências das religiões afroindígenas dentro da cidade de Parintins, valorizando esses sujeitos históricos que fazem acontecer nos centros/terreiros, pois, como vimos, observamos a importância da História Oral para a construção da pesquisa, possibilitando-nos a revalorização de dimensões da experiência, de outra forma, inapreensíveis, além de entender que tais memórias vazam subjetividades e, relacionadas a outras subjetividades afloradas de outras e outras memórias, podem compor níveis de coletividade.

Para Walter Benjamin (1989), na obra *Para um conceito de História*, considerar a necessidade de construção de uma nova História, essa História não poderia ser apenas

a história dos grandes feitos, mas também uma história que soubesse valorizar as minúcias, as coisas esquecidas e aparentemente secundárias, ou seja, uma crítica ao progresso. Benjamin (1989) também enfatiza a articulação entre o passado, presente e futuro com o pensamento de trazer para o debate vozes esmorecidas pela historiografia, evidenciando, assim, essas histórias silenciadas, mostrando a resistência, que foi o que se buscou alcançar no presente estudo.

Concordo com a autora Olga Brites (1992) quando a mesma enfatiza que

a memória social e as tradições populares constituem experiências que não podem ser dissociadas, coisificadas ou reduzidas à condição de meros objetos de contemplação. Nesta hipótese, elas seriam (como foram muitas vezes) profundamente desvitalizadas, espoliadas da própria força que as constituiu. Ao invés de retirar este patrimônio de seu circuito próprio, é fundamental respeitar e compreender seus vínculos profundos com aqueles que o produziram: trata-se de reconhecer que, neste saber-fazer, preservar, difundir, aprender e refazer práticas são elementos indissociáveis. (BRITES, 1992, p. 19).

Assim são as religiões afroindígenas em Parintins, AM. São memórias e fazeres únicos, que não podem ser reduzidos, muito menos desrespeitados, mas devem ser compreendidos profundamente e valorizados.

Autores como Maria Antonieta Antonacci (2013; 2014) e Amailton Magno Azevedo (2017) colocaram-me diante de reflexões que ao longo da escrita busco entrelaçar com os espaços de axé em Parintins, seja pela memória que o corpo carrega, seja nos ensinamentos musicais (pontos cantados) que as micro-Áfricas surgem entre a cidade, revelando as práticas afrorreligiosas, mostrando um estilo negro de se viver.

Entre entidades, caboclos, encantados e bichos visagentos que são mantidas as práticas nos centros/terreiros de umbanda em Parintins. Para Eduardo Galvão (1976) tais práticas são comuns nas cidades Amazônicas, estes são alimentados pelo imaginário dos ribeirinhos. Colocando assim um fim no silêncio da presença negra como Patrícia Sampaio (2011) propõe em sua obra. É um ‘campo negro’ que envolve os espaços de axé com a sociedade em laços sociais e econômicos (Flávio Gomes, 1996).

Como, nesta pesquisa, minha vivência social e humana se entrelaça com perspectivas do tema, começo, em primeiro momento, observando como essas experiências se construíram ao longo de minha caminhada. Minha aproximação com a temática sempre esteve presente em meu dia a dia, seja na brincadeira de boi-bumbá, por meio do “auto do boi”, ou na própria prática da religião de matriz africana de meus familiares. Aos 14 anos de idade, inicio-me, então, na umbanda – e esse tema se torna

vivo, não apenas no âmbito pessoal, mas também na busca por aprender sobre o assunto, e, por meio disso, poder pesquisá-lo e registrar algo que, até então, não poderia ser encontrado na cidade.

Durante a graduação, tive a oportunidade de participar do Programa de Iniciação Científica (PAIC) com o projeto intitulado *Umbandomblé: afrorreligiões na cidade de Parintins-AM (1980-2000)*. Esse projeto contribuiu para que eu pudesse alcançar um olhar histórico acerca das experiências dos centros e terreiros de umbanda e candomblé da cidade, bem como me aproximou de outros trabalhos no Brasil voltados para a área. Em meu trabalho de conclusão de curso defendido em 2016, mantive-me na temática de religião de matriz africana na cidade de Parintins. Para essa minha monografia, dei o título *Salve, axé e saravá: uma história das afrorreligiões na cidade de Parintins-AM (1980-2000)*. Esse trabalho foi o resultado de muito esforço e envolvimento pessoal, além de enriquecer minhas perspectivas teórico-metodológicas sobre fazer história a partir das heranças africanas no Amazonas.

Foi a partir desse meu envolvimento com o tema da pesquisa que busquei aprofundar, nesta dissertação, outras questões que surgiram durante o trabalho de campo e de redação da pesquisa. É nesse fazer-se da pesquisa que o encontro e o desencontro dos centros e terreiros de umbanda se vão fazendo dentro da cidade e aguçam o conhecimento.

Embora ainda seja difícil o reconhecimento da umbanda como religião em uma cidade onde a grande maioria da população professa a fé católica e, eventualmente, manifesta incompreensão com os saberes e práticas das religiões afroindígenas, foi também uma contribuição para se superar esses obstáculos, o que se procurou dar com esta investigação no campo da pesquisa em História. Novos trabalhos que retratem essa religião, considerando a sua essência e o ponto de vista dos seus preceitos e das experiências de seus membros, poderão contribuir para romper com os preconceitos enraizados na sociedade. Dessa forma, faz parte dos objetivos desta pesquisa dar historicidade para a presença e trajetória social dos centros e terreiros de umbanda em Parintins, considerando tais territórios como lugares de memórias e, por extensão, de resistência da cultura afro-brasileira na Amazônia. Tal processo de consolidação dessa cultura se deu na superação de barreiras de uma sociedade fundada na tradição lusófona e que acentua politicamente divisões sociais e econômicas de classe.

A umbanda que gradativamente aparece na cidade de Parintins tem em sua construção histórica vestígios culturais não somente de matriz africana, mas também

indígena e católica. Em Parintins, essa religião tende a possuir características variadas, haja vista as diversas culturas que por aqui passaram ou se instalaram na cidade, ou seja, é evidente no rito religioso a presença e indícios de outras religiões.

Para entrarmos nesse fazer-se dos centros e terreiros de umbanda, faremos como Marcelo Badaró (2012), quando esse autor observa ser “necessário uma análise identitária em que só se considere possível o estudo do fenômeno classe social quando os atores históricos assim se definem” (p. 59). Foi essa análise de identidade dos atores (pais e mães de santo) e a construção social que envolve os terreiros de memórias em Parintins que buscamos evidenciar.

Como proposto já no momento do seu projeto, esta pesquisa partiu de problematizações iniciais de um conjunto de fontes orais, escritas e iconográficas – mais especificamente, fotografias, previamente reunidas junto aos terreiros e centros de umbanda em Parintins –, visando, então, pesquisar a História da umbanda na referida cidade e a presença da cultura afro-brasileira no Baixo Amazonas, bem como as relações que esta tem com as heranças indígenas.

A construção desta pesquisa se deu a partir de conversas com as mães de santo, com os filhos de santo, cambonos e ogãs – e, principalmente, a partir de minha vivência própria nos centros/terreiros, quais sejam: o Terreiro São Sebastião, tendo como zeladora Mãe Bena; e o Centro Espírita Mãe Mariana, sob a zeladoria de Mãe Cintia.

A relação com esses espaços é fruto de uma longa construção. No ano de 2014, inicio as visitas nas casas como pesquisadora participante, haja vista que, desde 2009, já frequentava uma delas. A pesquisa proporcionou a ida a outros centros na cidade, abrindo um leque de questionamentos sobre as práticas nesses espaços.

Com a redação final, o trabalho foi dividido em três outros capítulos. No primeiro deles, intitulado “Ao abrir da gira – filho de fé pede licença, para trabalhos começar...”, proponho a discussão da abertura dos trabalhos, pedindo licença aos guias para iniciar a escrituração e, assim, analisar perspectivas de solidariedade e de luta política no campo social das vivências da fé em centros e terreiros religiosos de matrizes africanas e indígenas na cidade de Parintins, a partir das narrativas tecidas com as mães de santo. No capítulo seguinte, “Terreiros de memória: cantando os encantados”, proponho analisar, por meio de pontos cantados, a encantaria amazônica presente nos terreiros de umbanda, tendo em vista a forte influência dos pontos nas práticas religiosas nesses espaços. O diálogo com imagens e fotografias desses lugares foi central nas problematizações então propostas.

No último capítulo, “O terreiro e a rua: espaços de cultura”, busco evidenciar como esses espaços religiosos se vão encontrando ou desencontrando com a cidade, haja vista que a divisão espacial de Parintins é determinada pelo poder dominante que nomeia e define o lugar do progresso e do civilizado. São o terreiro e a rua protagonizando relações ora de solidariedade, ora de conflitos.

2. AO ABRIR DA GIRA – FILHO DE FÉ PEDE LICENÇA, PARA TRABALHOS COMEÇAR...

No presente capítulo, proponho analisar perspectivas de solidariedade e de luta no campo social das vivências da fé em centros e terreiros religiosos de matrizes africanas e indígenas na cidade de Parintins, no estado do Amazonas. Ao se evidenciar aqui tensões, resistências, ambiguidades, conformismos e sociabilidades, busca-se abarcar as práticas de trabalhadores que relacionam e disputam, no seu cotidiano, dimensões daquelas culturas religiosas. A partir de narrativas orais de homens e mulheres, idosos e crianças, indígenas e negros, pretende o trabalho revalorizar modos de vida urbanos que articulam, na Amazônia brasileira, a crença e a aposta no tempo presente por esses sujeitos, em memórias, fazeres e saberes comuns da umbanda, do candomblé e da pajelança. O período em que se consolidam as experiências da umbanda em Parintins é também o do fim da ditadura civil-militar no País. As contradições que atravessam essa experiência não foram capazes de aniquilar práticas que, entre ambiguidades, souberam, contudo, afirmar espaços de fé contra-hegemônicos. O atual enfrentamento da violência travado pelas religiões de matrizes afroindígenas na região e no Brasil, com o recrudescimento de forte conservadorismo social, evidencia que ditaduras não convivem bem com a diversidade.

“Ao abrir da gira” propõe a discussão da abertura dos trabalhos, como o próprio título destaca. É a abertura das *giras/jiras*, que, no idioma quimbundo, é *nijra* – caminho – e que, na umbanda, vêm a serem as “reuniões, trabalhos, festas” que são realizados dentro dos centros e terreiros de umbanda ou de candomblé. É nesse “abrir da gira” que as trajetórias das mães de santo e pais de santo serão apresentados, e, conseqüentemente, suas lutas e afirmações de identidades religiosas dentro da cidade de Parintins, AM.³ Trago ainda, neste capítulo, ponto cantado dentro dos centros e terreiros: “Filho de fé pede licença, para trabalhos começar...”. Assim iniciam-se as sessões, pedindo-se licença aos guias.

³ Distante cerca de 370 km da capital, Manaus. Sua população foi estimada em 113.832 habitantes pelo último censo do IBGE.

Luiz Carneiro (2014) evidenciará perspectivas brasileiras de genuína religião para a umbanda em seu processo de formação histórica neste lado de cá do Atlântico, reunindo referências de origem africana com as da religiosidade existente no Brasil (CARNEIRO, 2014). No entanto, é na Amazônia que essas religiões de matrizes africanas e afro-brasileiras ganharão destaque, ao se juntarem com outras raízes aqui já estabelecidas, como a pajelança indígena. Aqui, essa união se fará por peculiaridades, diferentes de outras regiões. Assim, o presente capítulo pretende refletir sobre as trajetórias desses praticantes na cidade de Parintins e suas lutas na construção e reconstrução de identidades na Amazônia.

Apresento aqui narrativas orais em diálogos tecidos com mães e pais de santo de Parintins, evidenciando-se aí perspectivas históricas do processo de constituição das religiões de matrizes africanas e afro-brasileiras.

Assim como para Alessandro Portelli (2010), entendemos que

[...] a memória não é só um espelho de fatos, mas um fato histórico: a própria memória é um fato histórico em si. Não há apenas uma memória da História, há também uma história da memória: como muda, no curso do tempo, a maneira de recordar fatos históricos. (PORTELLI, 2010, p.11)

São fatos históricos sendo recordados, são memórias ancoradas nos centros/terreiros de umbanda em Parintins, que marcam a história do povo de axé. São territórios de resistências, de vivências e laços de fé que afirmam uma identidade afrodiáspórica no berço amazônico.

2.1 NA ILHA DOS PARINTINTINS: A RELIGIÃO E A RELIGIOSIDADE

Para falarmos de religião e religiosidade em Parintins, traremos, no primeiro momento, as raízes étnicas que por lá passaram e se fixaram; e, num segundo momento, os laços de fé articulados historicamente na formação dessa cidade, que se localiza no Baixo Amazonas.

Na cidade, há registros de diversas etnias, como os Aratus, Apocuitara, Yara, Goidui, Curiató (CERQUA, 2009). Foi nesse cenário de diversidade étnica, marca que se encontra também em outras regiões do território brasileiro, que, durante o período colonial e imperial, a cidade de Parintins ganhou algumas denominações, como: Tupinambarana (1796); Villa Nova da Rainha (1803); novamente, Tupinambarana (1832); Villa Bella da Imperatriz (1852); e, finalmente, Parintins (1880). Foi por meio

do registro narrativo de memorialistas que ficamos sabendo sobre a primeira denominação, Tupinambarana, como atribuição do então administrador e capitão português, José Pedro Cordovil, no contexto do reinado de D. Maria I, no que, à época, era uma sesmaria (BITTENCOURT, 2001).

Atualmente, a cidade de Parintins é conhecida pela realização do festival folclórico dos bois-bumbás, Garantido e Caprichoso, festa que acontece nos três últimos dias do mês de junho, em uma espécie de “teatro de arena”, onde se encenam as apresentações. No cerne desse acontecimento cultural, está um folguedo, hibridizado culturalmente, migrado do Nordeste do Brasil, no final do século XIX,⁴ e reelaborado no Amazonas. O “boi de Parintins” é uma espécie de festa de promessa a um santo católico, São João, com aspectos de ressignificados a partir das brincadeiras do “bumba-meu-boi” do Maranhão (FERREIRA E SILVA, 2016).

É com estas referências que chego ao ponto “laços de fé”, partindo dos pagamentos de promessa. Segundo Rosemay Corrêa (2011),

aos santos de devoção são dirigidas preces e oferendas com o objetivo de garantir a proteção diante das dificuldades e dos problemas nos quais os devotos se sentem incapazes de agir ou superar. As imagens dos santos protetores são consideradas milagrosas pelos devotos e são a elas que eles dirigem os pedidos [...]. Para aproximar as pessoas das divindades e pagar suas promessas (acordo entre o devoto e o santo) são realizadas as festas, que podem ser a própria promessa. (CORRÊA, 2011, p. 30).

Esses pagamentos de promessa, que foram um dos motivos para iniciar essa brincadeira de boi-bumbá, foram os responsáveis por movimentar a cidade em outro momento, nas festas de santo, sejam eles realizados pelas igrejas, ou por promesseiros em suas residências. Observa ainda Corrêa (2011) que

as festas religiosas são comuns na Amazônia, e em outras regiões brasileiras, porém no imaginário do homem amazônico não existe separação entre os momentos de oração e de diversão [...]. O fato de não existir separação entre o sagrado e o profano nestas ocasiões leva as autoridades eclesásticas a empreenderem esforços para que o profano não se sobreponha ao sagrado. (CORRÊA, 2011, p. 20).

São diversas as manifestações religiosas de santo distribuídas pela cidade de Parintins, mas a festa em honra à padroeira da cidade, Nossa Senhora do Carmo, que

⁴ Estamos nos referindo à contribuição cultural trazida pelos nordestinos, originários do Maranhão, migrados para o Amazonas para trabalhar na ambiência dos seringais, mas também no processo de construção da capital da província do Amazonas no contexto da *Belle Époque* manauara.

acontece uma semana após o festival folclórico, é a maior do Baixo Amazonas. São 10 dias de festa, que se iniciam no dia 6 de julho e terminam no dia 16 daquele mês, com uma grande procissão pelas ruas da cidade.

Podemos destacar a presença desses laços de fé principalmente na apresentação dos bois, pois eles trazem para a arena toadas e alegorias que reverenciam os santos e a pajelança, principalmente a imagem da padroeira e de São João Batista. A pajelança aparece na performance do pajé.

Ao longo do tempo, outras referências religiosas começaram a ganhar destaque na apresentação dos bois, voltadas tais expressões para as religiões de matrizes africanas e afro-brasileiras. Estas, que eram então inviabilizadas, e apresentavam o negro no “auto do boi”, agora podem ser vistas em toadas e imagens de orixás nas alegorias. Segue letra de toada de boi, composta para o Garantindo em 2018, intitulada “As cores da fé”, de autoria de Enéas Dias, João Kennedy e Marcos Moura.

*Terço, batuque, reza e festa,
Sagrado e profano unidos em celebração.
Sincretismo é resistência,
Xangô também é São João.
Kaô!
Kaô Kabecile, Xangô!
Justiceiro, rei nagô,
Chama a rainha dos raios pra dançar.
Eparrei, Iansã,
Que é santo e orixá.
Na fé, tem miscigenação
Colorindo a minha canção.
Meu boi é o mito da resistência,
Da vanguarda e da tradição.
Rito de preto, dança e procissão
Povo de santo, devotos e pajés.
Tem reza, oferenda e cura,
Vodum encantado em orixá,
Rogai por nós em liberdade,
Jesus, Tupã ou Oxalá.*

*Viva a diversidade,
Bandeira do boi da promessa.
Grandeza é ser diferente,
Se unindo pra vencer.
A resistência é fogo,
É fogo no meu coração,
É a chama da fé encarnada
Na festa do boi do povão.*

Na presente toada de boi, percebemos a influência religiosa, seja de expressão católica, seja de pajelança, ou, ainda, de matriz africana e afro-brasileira – que, então, ganham destaque nas apresentações dos bois. O sagrado e o profano articulam-se no festival. Destaco, dessa forma, as mais diversas manifestações de religiosidade que compõem o cenário religioso que se configura em Parintins.

É assim que apresento os laços de fé que caracterizam a cidade, lançando principalmente a existência das raízes africanas que aqui se fixaram, e, aos poucos, os números de casas que praticam a religião surgem e compõem as mais diversas práticas religiosas.

Seja na brincadeira de boi, nos centros e terreiros de umbanda e candomblé, nas igrejas ou nas casas dos promesseiros, a fé marca esses espaços. Para Amailton Magno Azevedo (2012), “a cultura negra mestiça tornou-se hegemônica no Brasil, pois o negro se misturou de forma plástica nesse campo das artes, música, festa, no mundo afetivo-sexual, bem como na culinária, vestuário, poesia e religião” (p. 48). Evidencia o negro, sobremaneira, ainda, a sua presença política nas mais variadas formas de luta e resistência de movimentos sociais, inclusive no campo religioso.

2.2 O FAZER-SE⁵ DOS TERREIROS NA CIDADE DE PARINTINS: MEMÓRIAS DE MÃES DE SANTO

⁵ Acompanho aqui a concepção de “fazer-se” do processo histórico de E. P. Thompson e suas propostas de trabalho e investigação em história a partir das fontes, encontrando dessa experiência os temas próprios da pesquisa. Cf. THOMPSON, E. P. *A formação da classe operária inglesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998; e *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

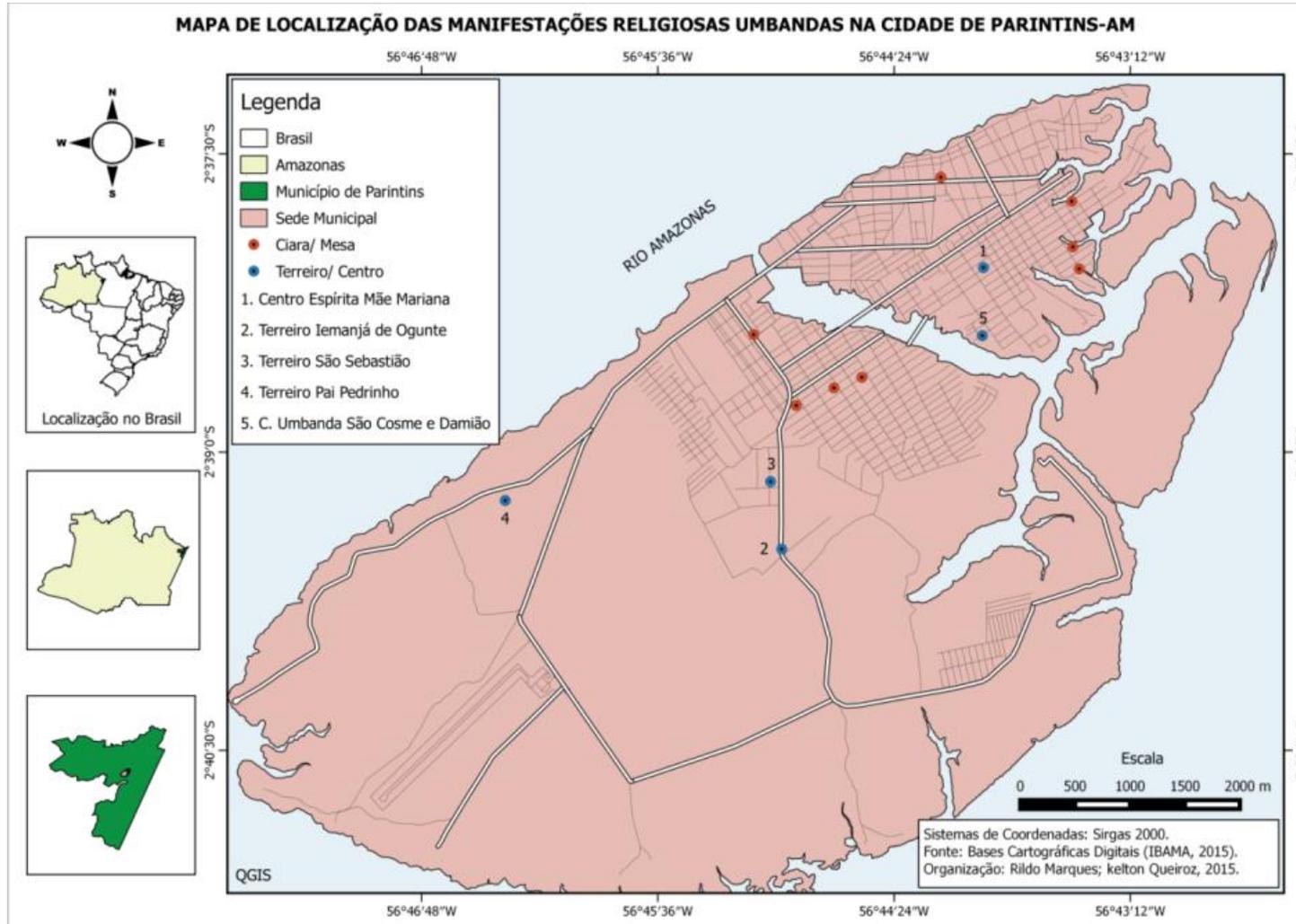
A partir das matrizes culturais dessa cidade, buscamos os centros e terreiros de umbanda como lugares de memória e, por extensão, da resistência da cultura afro-brasileira na Amazônia, bem como no estado do Amazonas.

Na p. 24, apresento um mapa no qual estão representados, em sua distribuição territorial no município, cerca de cinco centros/terreiros de Parintins e oito mesas de atendimento.⁶ Para melhor entendimento, cito os centros e terreiros como espaços onde acontecem toques de tambor. As casas de atendimento, por sua vez, são aquelas voltadas para a prática da religião sem o uso dos tambores, com a prática apenas de jogos de carta, vidências, banhos e outros.

Tais espaços configuram lugares de resistências das matrizes religiosas africanas e afro-brasileiras, e em sua maioria se formam nas próprias residências de seus praticantes, seja dentro ou nos fundos de suas casas.

⁶ Segundo a Pesquisa de Iniciação Científica (PAIC), intitulada *Umbandomblé: afrorreligiões em Parintins-AM (1980-2000)*, feita por Márcia Gabrielle Ribeiro Silva e Arcângelo da Silva Ferreira.

Figura 1 – Mapa de centros e terreiros na cidade de Parintins



Fonte: Silva e Ferreira, 2015.

Ao longo dos anos, desde a pesquisa referida anteriormente, houve aumento dos espaços de cultos de matriz africana, tanto em centros e terreiros quanto em mesas de atendimento. Esta pesquisa possibilitou, em primeiro momento, comprovar a existência da prática religiosa de matriz africana na cidade; e, em outro, mostrou onde esses espaços estão relacionados como territórios de memória (AZEVEDO, 2006).

O levantamento que resultou no mapa anteriormente citado veio de esforço conjunto entre historiadores e geógrafos da região, por meio da técnica da cartografia social. Em sua maioria, localizam-se esses centros e terreiros em bairros afastados do município, com pouca vizinhança no entorno, caracterizando-se, dessa forma, a rejeição que se tem por praticantes e adeptos de tais religiões e, ao mesmo tempo, perspectivas de resistência articuladas por esses grupos ao longo de suas trajetórias comunitárias, fundando e constituindo espaços de solidariedade mesmo onde antes não se imaginava serem possíveis.

Em um desses centros/terreiros foi onde conheci Benedita Pinto dos Santos, com 55 anos de idade, mais conhecida como Mãe Bena, natural de Parintins. Mãe Bena tem na cidade um dos terreiros mais conhecidos, o Terreiro São Sebastião, localizado atualmente no bairro do Jacareacanga, uma área loteada e afastada do centro da cidade.

Quando conversamos sobre sua iniciação na Umbanda, Mãe Bena relatou uma trajetória que remonta aos anos de 1985, no Centro Espírita São Cosme e Damião, ao lado de Pai Daniel – também esse centro localizado em Parintins. Segue narrativa oral de Mãe Bena:

Então, em 85, quando a gente começou a fazer uma formação de corrente, de 19 filhos de santos, nós preparamos a casa toda e, por questão de problemas dentro da casa, eu me afastei do terreiro, né? Então, esse foi problema, foi uma questão pessoal de lá mesmo da casa, com o pai, com filhos. Aí eu me afastei, então, pra mim fundar o meu terreiro, eu tive que pedir autorização dele, com meu afastamento, pra mim montar a minha casa sozinha. (Mãe Bena).

O relato acima apresenta duas circunstâncias históricas no processo de construção de um terreiro. Por um lado, certo nível de separação de Mãe Bena para com seu pai de santo e, por extensão, com o terreiro no qual foi iniciada. A dissidência aí evidencia indícios relacionados às relações de gênero, suscitando uma reflexão sobre o lugar da figura feminina nos centros e terreiros naquele momento. A partir daquele passo que havia sido dado pela filha de santo, houve essa separação de hierarquias. A filha de santo passaria a se tornar mãe de santo. No entanto, para que fosse adiante a sua

empreitada, a mesma precisaria de uma autorização que somente podia ser fornecida por Pai Daniel.

Daniel Adelino de Souza Brito, conhecido como Pai Daniel, foi um divulgador da religião de matriz africana na cidade. Mães e pais de santos mais antigos costumam referi-lo em suas narrativas como um iniciador dessas relações religiosas no município, que, no entanto, evidenciam dimensões constitutivas múltiplas e históricas em seu processo de formação, envolvendo sempre muitos trabalhadores, homens, mulheres, idosos e crianças, que apostam na articulação de seu futuro a partir da esperança e fé em um sentido de reunião social. Natural de Parintins, Pai Daniel viveu muitos anos na capital do Amazonas, retornando para a cidade em decorrência de seu trabalho como atendente judiciário, falecendo nesse município em 9 de agosto de 2013. Buscamos, por meio de relatos de seu filho, saber um pouco mais de suas práticas e permanências culturais ao longo do tempo.

Quando ele veio pra cá, ele veio meio... meio obrigado vim pra cá. Ele não queria mais voltar pra Parintins – mas, quando ele chegou aqui, ele se deparou com essa potência da igreja católica, mas o que que ele resolveu fazer? Ele continuou o trabalho que ele fazia, que é justamente ajudar... certo... as pessoas através da umbanda. (Daniel Filho, 2015).

É nesta volta à cidade que Pai Daniel funda o Centro Espírita São Cosme e Damião. Ressalto ainda que Daniel era representante da Federação Umbandista e Ritos Afro-Brasileiros no Estado do Amazonas (FURABE/AM) na cidade de Parintins, motivo pelo qual os praticantes da religião se reportam à pessoa dele, pois era responsável pelas autorizações para o funcionamento dos centros/terreiros.

Retornando, então, à narrativa de Mãe Bena, é possível verificar que o terreiro de Pai Daniel foi muito importante no que diz respeito ao desenvolvimento de novos médiuns⁷ na cidade e, por conseguinte, na construção de novos terreiros. Os conflitos, como foi posto, sucederam rupturas internas. Dessa maneira, filhos e filhas de santo acabaram fundando seus próprios espaços, sendo Mãe Bena um exemplo:

Aí, eu começo a trabalhar desde 88, 87... Passei dois com ele, três anos eu passei com ele. Em 88, comecei a trabalhar sozinha, e até hoje trabalho sozinha, aí hoje depois com preparo e com muito sacrifício, que não existe felicidade sem sacrifício, né? Aí, fundei o meu terreiro, eu mesma, por convidados dele [do pai Daniel], dos meus amigos, dos meus clientes, meus

⁷ Os médiuns são pessoas capazes de se comunicar com espíritos, podendo estas manifestações serem por meios de incorporações ou não.

irmãos de santo [...]. Então, eu fundei a casa. Não houve assim um pai de santo que fundou a minha casa, a minha casa foi fundada por mim mesma e pelos meus guias, e meu guia de fundação chama-se Pena Verde. Ele é o dono da casa, é ele quem comanda até hoje, é ele quem comanda tudo, tudo se passa pela mão dele. Então, foram assim muitos anos, eu tenho 27 anos, 28 anos vou fazer, vou fazer 30 anos, na verdade, na umbanda, dentro da umbanda, trabalhando puxado mesmo, 27 anos com firmação, coroada, né? Tudo isso, eu já vou completar uns 30 anos. Eu comecei a trabalhar sozinha, me afastei, fiquei trabalhando com os irmãos de santo na minha casa, mais responsável pelo meu terreiro. Então, o fundamento da minha casa, quem fundou foi eu mesma. Só precisei da benção dele pra segurar a minha pedra fundamental. (Mãe Bena).

Nesse relato, podemos observar outros acontecimentos históricos que nos ajudam a compreender o fazer-se das afroreligiões na cidade de Parintins, trazendo novamente a evidência dos “problemas internos” sob a égide do Pai Daniel. Por outro lado, demonstra a resolução da figura feminina aí envolvida na busca de um lugar que garantisse sua representação como mãe de santo legitimada na ordem dos valores afroreligiosos. É interessante mencionar a autonomia que foi sendo construída por meio da experiência adquirida no terreiro de Pai Daniel para o desenvolvimento mediúnico, até então como filha de santo.

Observamos ainda o empenho para permanência e pela prática do direito do fazer, quando a narradora enfatiza “aí, fundei o meu terreiro”. É essa prática histórica, pelo direito de fazer-se e de seu entendimento acerca da religião, que levou Mãe Bena a fundar seu próprio terreiro, ou seja, foi uma luta por afirmação de uma prática religiosa. Não houve um pai de santo que fundasse o terreiro de cima para baixo, e sim a própria mãe de santo com seus guias, evidenciando formas mais complexas de articulação de territórios de memória, forjados de dentro de solidariedades e modos de vida como um todo (WILLIAMS, 1979).

Além disso, em conversa⁸ com Mãe Bena, soubemos também que a mesma foi vice-presidente da União de Tendas de Umbanda e Candomblé do Brasil/Sucursal Parintins na gestão em que Pai Daniel era o presidente.

⁸ Registrada em caderno de campo.

Figura 2 – Mãe Bena



Fonte: Arquivo pessoal.

Apresento acima Mãe Bena de Oxóssi no seu terreiro, este rodeado de imagens, velas. A imagem foi registrada após uma gira de caboclos, podendo ser visualizadas folhas no chão. Geralmente, são utilizadas folhas de canela, trazendo para o terreiro um cheiro agradável, bem como energia para a vinda dos guias.

A dimensão do diálogo com os próprios praticantes sobre essas experiências de terreiro e de centros de umbanda e candomblé de Parintins alcançou, neste trabalho, perspectivas de troca de experiência. Não buscamos neutralidade quanto ao tema da pesquisa, evidenciando, antes disso, a intenção de superação de dicotomias ideológicas, como a da separação entre escuta e fala. Foi, antes, a procura por uma relação de igualdade e ética que contribuiu nesse campo de pesquisa para o aprofundamento das questões que pretendemos entender – e, nesse caminho, as propostas teórico-metodológicas do historiador oral Alessandro Portelli foram centrais. As narrativas orais

são as fontes principais a partir das quais articulamos as problematizações desta pesquisa, observando-se que quanto à “história oral, nós não a usamos tanto para ir além do individual, mas para entender a relação entre o individual e o social” (PORTELLI, 2010, p. 41).

Verena Alberti (2011) também aponta que a história oral “consiste na realização de entrevistas gravadas com indivíduos que participaram de, ou testemunharam acontecimentos e conjunturas do passado” (p. 155), buscando sempre evidenciar o objeto que se pesquisa. Essa foi a estratégia adotada para historicizarmos a presença dos centros e terreiros de umbanda e candomblé como lugares de memórias e, por extensão, de resistência da cultura afro-brasileira na Amazônia.

Assim sendo, a produção da documentação oral aqui consistiu no registro das entrevistas abertas, gravadas em áudio, como uma das alternativas que encontramos para deixarmos os narradores mais à vontade para falar sobre o assunto, permitindo, assim, um diálogo que não se distanciasse do objetivo. A pesquisa desenvolvida a partir da metodologia da História Oral nos permite recuperar aspectos das “versões do passado, ou seja, a memória” (PORTELLI, 1997, p. 16), uma vez que é necessário estar atento ao fato de que a memória é construída na lembrança e no esquecimento, e o uso da memória deve ser entendido, sobretudo, como um fenômeno histórico.

É em meio às tensões e conflitos internos e externos que outros centros e terreiros vão surgindo dentro da cidade e, aos poucos, se consolidando. Nesses territórios, as religiões de matrizes africanas constroem e reconstroem formas de resistência, sendo o Centro Espírita Mãe Mariana mais um dos inúmeros centros que, ao longo dos anos, foram surgindo. É Mãe Cintia quem responde por esse terreiro.

Cintia Corrêa Costa, a Mãe Cintia, tem 35 anos de idade e é natural de Parintins. Iniciou-se na umbanda em 1998, já nessa cidade. Enfatiza a narradora, nas conversas que tivemos, a sua faixa etária de iniciação na religião, pois, que, mesmo com tão pouca idade, alcançou respeito e reconhecimento dos seus irmãos de santo. Diz a narradora: “comecei bem novinha, no tempo de escola. Começou a aparecer as primeiras manifestações [...]. A mediunidade começa a se manifestar de maneira aleatória né, sem controle”.

Mãe Cintia evidencia a aleatoriedade do “sem controle”, dimensão da própria prática religiosa, que é entender valores que não estão circunscritos no campo do controle e do determinismo, caminho pelo qual se orienta o pensamento racional. É uma expressão do entendimento, do sentimento que vem sem controle, como também da

indeterminação da história, e desse fazer-se que também é sem controle, muitas vezes (FENELON, 1992).

Figura 3 – Mãe Cintia



Fonte: Ana Silva.

A imagem acima é da referida mãe de santo, registrada durante a festa de Oxóssi no ano de 2019. Na ocasião, a mãe de santo se encontrava na rua, com seus filhos, momentos antes da derrubada do mastro⁹.

Em conversa com mãe Cintia, soubemos que, para o desenvolvimento inicial do espaço social do seu terreiro, a mesma procurou o apoio de outros membros da

⁹ O mastro são pedaços de madeiras de aproximadamente três metros de altura, estes são tirados dias antes do evento. No dia de levantar, são enfeitados com fitas, frutas e outras guloseimas, sendo derrubado no último dia, à simbologia de levantar e derrubar é em agradecimento as graças concedidas.

comunidade, como Pai Wilson, já falecido. Assim como Mãe Bena, Cintia também permaneceu pouco tempo em seu terreiro.

Aí, naquele momento fiquei pouco tempo ali, porque a gente começou a se desentender, acho que foi um ano e meio mais ou menos aí, porque [...] ele não dividia os recursos né. Aí, não achei justo e resolvi sair, né, fundar o meu próprio terreiro, né. Porque eu era nova na época. Aí, falei pro papai e pra mamãe que queria trabalhar sozinha, né. É... na época, né, foram meus pais que tiveram que procurar o Daniel, que também já é falecido, que era o responsável da umbanda em... aqui no Amazonas: ele era o presidente da associação, e depois fomos pelas igrejas também, né, pra pedir pras entidades religiosas, tinham que dá uma autorização, né; e as coisas foram se modernizando, foram se adaptando as pessoas, que também logo no começo, começaram a estranhar porque era um barulho diferente, era um ritual como eles chamam, diferente. (Mãe Cintia).

Observamos algumas semelhanças que levaram as referidas mães de santo a fundarem seus próprios centros/terreiros. É evidente que conflitos internos foram o ápice das mesmas para a construção de seus espaços de prática religiosa. Tais dimensões de ambiguidades se configuram nessa definição de lugar social das mães e pais de santo. O sentido de ambiguidades a que me refiro aqui segue perspectivas teóricas e análises históricas enfatizadas por Marilena Chauí (1989), ao observar que

não é falha, defeito, carência de sentido que seria rigoroso se fosse unívoco. Ambiguidade é a forma de existências dos objetos da percepção e da cultura, percepção e cultura, elas também ambíguas, constituídas não de elementos ou de partes separáveis, mas de dimensões simultâneas. (CHAUI, 1989, p. 123).

Assim como Bena, Mãe Cintia também recorreu a Pai Daniel para formalizar a abertura de seu centro. No entanto, elas não procuraram Pai Daniel na perspectiva de ele fundar seus centros e terreiros, mas para formalizar legalmente seus espaços. Ainda de acordo com Marilena Chauí (1989),

o esforço para ascender da condição de magia à religião, e da condição de seita à igreja [...] explica o surgimento das federações. A federação deve ser a portadora de prestígio e de respeitabilidade, o que as obriga a distinguir entre cultos verdadeiros e falsos e a colocar esses últimos nas mãos da polícia. (CHAUI, 1989, p. 130-131).

Podemos então destacar essa busca pelas mães de santo ao referido pai de santo, como uma forma que se tinha para a oficialização de seus espaços de culto. Haja vista que as religiões de matrizes africanas ainda são perseguidas desde suas origens no

Brasil, dessa maneira, filiadas a uma federação, tinham como provar a legitimidade do culto que praticavam.

Apropriamos-nos de Jaqueline dos Santos (2018) quando a autora enfatiza que:

As construções sociais que incidem sobre os corpos, contudo, não se limitam ao gênero, operando também por meio de marcadores como classe e raça. Não é possível isolar o machismo e a violência de gênero sofrida por essas mulheres do racismo estrutural, do preconceito religioso e das representações estereotipadas das mulheres negras em nossa sociedade. Nesse sentido, cabe pensar a *interseccionalidade*, ou seja, o entrecruzamento ou articulação de marcadores sociais de gênero, raça, religiosidade e geração. (Santos, 2018, p. 49).

Pensar esta interseccionalidade no interior dos terreiros, bem como fora deles, é afirmar ainda o poder que racismo estrutural, bem como do próprio machismo dentro e fora das casas de axé. Tais construções sociais foram marcantes para as referidas mães de santo fundar seus espaços de culto. São histórias de luta e resistências de mulheres que deram outro caminho para suas histórias. Este primeiro passo dado por elas, nos revela o quão forte foram em carregar o ser mãe de santo em uma cidade fundada em berço católico.

Destaca-se assim a faixa etária de Mãe Cintia ao iniciar seus trabalhos, então com 15 anos de idade, requerendo o apoio dos pais nessa primeira caminhada de formalização do seu espaço de trabalho religioso, aos fundos de sua residência. Impressiona, nesse caso, a aposta no próprio destino e protagonismo da infância na realização dessa trajetória, firmando desde muito cedo o seu caminho de sujeito histórico articulador de territórios de memória na cidade.¹⁰ Chama a atenção, ainda nesse cenário em que Mãe Cintia vivenciou para a abertura de seu centro, o fato de que seus pais tiveram de conversar com o representante religioso da igreja católica, a fim de articular apoio para o seu espaço de culto. Tais percursos evidenciam ampla articulação de luta e resistência por direitos que se firmam de dentro de espaços familiares e se relacionam na comunidade religiosa mais ampla com grande capacidade de diálogo. Como ressalta Sônia Costa, 61 anos de idade, a mãe biológica de Cintia,

¹⁰ Sobre o tema da infância na pesquisa em história e revalorizações de experiências de resistência nessa faixa etária, conf. BRITES, Olga. *Imagens da infância. São Paulo e Rio de Janeiro, 1930 a 1950*. São Paulo: Tese de Doutorado em História, PUC-SP, 1999; BRITES, Olga. *Infância, trabalho e educação. A Revista Sesinho (1947/1960)*. São Paulo: Dissertação de Mestrado, PUC-SP, 1992; e MOURA, Esmeralda Blanco Bolsonaro de. "Infância operária e acidente de trabalho em São Paulo". In: PRIORE, Mary Del (Org.). *História da criança no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1991.

foi procurado o pastor da diocese, que é o bispo, foi procurada a justiça, foi procurado o babalorixá na época, que hoje não existe mais, que era o falecido Daniel, e [...] pra poder a gente resolver legalizar tudo, pra poder funcionar..., rufar tambor. (Sônia Costa).

Segundo a narradora, foi uma forma que ela encontrou para informar à sociedade que sua filha começaria a trabalhar com o toque de tambor, ou, como ela mesma diz, “rufar tambor”. É observado ainda esse legado de dissimulação da cultura afro-brasileira no clímax do seu acontecimento mais importante, que dirá no afã da vida banal.

Os ritos de matriz africana são os principais alvos de questionamentos e, muitas vezes, tornam-se invisibilizados, ou seja, para Mãe Cintia trabalhar, houve a necessidade de se avisar e pedir autorização – reporto-me às práticas acontecidas no interior dos terreiros de umbanda e candomblé, de forma que buscamos compreender como esses espaços sagrados se constroem e se reconstroem em sua história na cidade.

Ainda quando pergunto à Mãe Cintia sobre a fundação e formação de seu centro, isso após a saída da casa de Pai Wilson e as idas ao bispo e ao Pai Daniel, ela nos conta que

não achei justo e resolvi sair, né, fundar o meu próprio terreiro, né. Porque eu era nova na época, tinha uns 15 anos. Aí, falei pro papai e pra mamãe que queria trabalhar sozinha, né. Aí foi que na época que meu irmão conhecia uns meninos que tocavam tambor, né, aí ele trouxe as pessoas pra cá, uns dois rapazes pra... pra... rufar tambor pra mim. Aí, eu comecei a trabalhar, só eu e os meninos, e depois foram aparecendo as outras pessoas, né, os outros médiuns foram começando a chegar aos poucos. Era chão batido, aqui mesmo na residência dos meus pais, onde é até hoje. Eu que abri a casa e mais duas pessoas, que eram até colegas de aula minha, elas não tinham assim mediunidade, mas vieram pra me dar uma força, né. Aí, com o passar do tempo, foram aparecendo os médiuns, né, pra fazer o tratamento, que é o que a gente trabalha hoje em dia desenvolvimentos de médiuns. Só que a gente atua também com carta, joga carta, faz banhos, mas a gente trabalha mais pra desenvolvimento dos médiuns. (Mãe Cintia).

Nesse relato, constatamos que a própria mãe de santo buscou por seu próprio espaço de culto, este a ser realizado com a ajuda da família e amigos, já a partir dos 15 anos de idade, referindo-se, portanto, a trajetória social em faixa etária que remete para antes desse momento de sua vida. Podemos ressaltar a autonomia dessas mães de santo ao fundarem suas casas e, principalmente, autonomia de carregar o estigma que a religião de matriz africana traz consigo, e isso desde a infância e a adolescência.

O centro de Mãe Cintia ainda está localizado no fundo da residência de seus pais. Hoje, o chão batido foi substituído pelo piso, e os trabalhos que aconteciam semanalmente foram substituídos por quinzenas, devido à mãe de santo residir no

interior da cidade, onde trabalha como professora. Quando esta se encontra na cidade, avisa os filhos de santo sobre os trabalhos no terreiro.

No ano de 2018, em janeiro, Mãe Cintia completou 20 anos de “feitura no santo”, termo que se utiliza para iniciação de alguém aos cultos de matriz africana. Em uma cerimônia fechada para filhos de santo e sua família, Mãe Cintia renovou os seus votos de umbandista. A partir da imagem na página a seguir, comento aspectos desse momento.

Figura 4 – Renovação dos votos de Mãe Cintia



Fonte: Márcia Silva (2018).

O registro fotográfico acima foi realizado em 26 de janeiro de 2018. O espaço é o do Centro Espírita Mãe Mariana. Na ocasião, o lugar estava sendo preparado para a renovação de votos de Mãe Cintia. Após a festa de Oxóssi, que havia ocorrido nos dias 19 e 20 de janeiro, Mãe Cintia já havia comunicado à casa que, naquele ano, renovaria seus votos, uma vez que fazia 20 anos de iniciação no santo.

Como os dias de festa em homenagem a Oxóssi foram bastante movimentados, e uma renovação de votos precisaria ter o caráter de cerimônia reservada, Cintia marcou para o dia 26 de janeiro a renovação, apenas com os filhos de santo e familiares. A casa e os filhos de santo, além dos cambonos¹¹, foram preparados uma semana antes da data, com banhos de ervas, para, no primeiro momento, descarregar e limpar as forças negativas, além de outros banhos atrativos para ajudar na força dos médiuns que estariam na corrente naquele momento de renovação dos votos.

No dia da renovação, os filhos de santo prepararam a casa, preparação que consistiu em banhos e defumações feitas para Oxóssi, pois comemorava-se o mês de reverências a esse orixá naquele momento. Colocaram o andor com a imagem de São

¹¹ Na umbanda, na cabula e em outros cultos de influência banta, é o ajudante do pai ou mãe de santo, ou assistente dos médiuns incorporados ou, ainda, auxilia para várias finalidades rituais no terreiro ou centro.

Sebastião (Oxóssi) na frente, para que ele ficasse junto à cabeça de Mãe Cintia. Em seguida, vieram os tambores, e por último, não menos importante, as oferendas e velas para Oxóssi, colocadas no chão e na frente da cabeça da mãe de santo, para o momento em que estivesse renovando seus votos.

No chão, como também se observa na imagem, é possível ver ervas (folhas de canela) por toda extensão do centro, e um pano branco, coberto no meio por uma palha trançada que havia antes passado por defumação. Nesse espaço, foi onde a mãe de santo deitou perante seus guias, a casa e filhos de santo para a renovação de seus votos.

A cerimônia foi à noite e durou aproximadamente duas horas, iniciando-se com a casa em silêncio, à espera de Mãe Cintia. Quando autorizado pela referida mãe de santo, os filhos iniciaram a canto dos pontos/cantigas – naquele momento, ainda sem acompanhamento do tambor. Esses somente seriam tocados quando o primeiro guia se manifestasse e pedisse. Mãe Cintia cumprimentou os filhos um a um e deitou-se no lugar que já estava preparado para ela. Passou-se um tempo para que a mãe de santo renovasse e se banhasse novamente com ervas para sua entrega novamente no santo.

Enfatizamos aqui, neste trabalho, o cuidado que se tem com o embelezamento do espaço, como retratado na imagem. As folhas no chão, as velas, o andor enfeitado, cada detalhe faz referência de que algo importante acontecerá: a casa está arrumada.

Esse local, em que são realizados os cultos do Centro Espírita Mãe Mariana, é um espaço que, nos dias em que não há culto, é utilizado para a família, como mais um cômodo da casa. Destacamos, então, que, naquele momento de culto, a família abre sua casa para receber os guias e as pessoas, tornando-se aquele um espaço sagrado para os dias de trabalhos. A articulação dos locais de fé com os de moradia evidencia amplas perspectivas dos sentidos relacionados aos significados de família e convivência familiar nesses terreiros de Parintins. Os modos de vida aí praticados ampliam relações íntimas, em conjunto com os significados de relações comunitárias que trazem para dentro do espaço social e familiar da casa a natureza e formas de convívio histórico nesse meio. É também indígena a umbanda em Parintins.

O centro de Mãe Cintia está localizado próximo ao centro regional da cidade, no bairro dos Palmares, em uma área residencial. Nos dias de toque, ela tem hora para começar e hora para terminar, por conta dos vizinhos. Isso acontece desde que abriu sua casa. Em dias normais de culto, ela começa às 20h, e termina às 22h. Em dias de festa para algum guia, os trabalhos vão até às 23h, com aviso prévio na polícia para esse funcionamento. A relação com instituições de controle da ordem faz lembrar aí de

relatos de Carlos Cachça e Sinval no filme *O fio da memória* (1991), do cineasta Eduardo Continho, quando comentam aqueles sambistas compositores da Escola Mangueira relações de conformismo e resistência na articulação de seus direitos históricos e de cidadania cultural na cidade. Também eles precisavam pedir permissão na polícia para pular o carnaval, ao menos quando iniciaram aquela escola de samba, diversificando-se atualmente suas resistências.

O autor Nina Rodrigues (1896) reforça ainda que “mesmo liberto, o negro não podia encontrar na lei proteção e amparo para a livre manifestação das suas crenças, durante o regime da escravidão, porque a lei tinha então a missão de manter esse regime” (p. 18). Talvez venha ainda de dimensões de relações assim o aviso na polícia para a roda de samba acontecer, bem como o pedido de permissão da igreja católica para que o terreiro funcione.

Ressalto ainda que, hoje, apesar da não representação na cidade de Parintins de uma federação que ampare os povos tradicionais de terreiros, os referidos pais e mães de santos não precisam ir aos bispos pedir “autorização”. Com o uso das mídias sociais, as informações chegam rapidamente, informando o povo de terreiro de seus deveres e obrigações quanto à fundação de seus espaços de cultos.

Alguns pais e mães de santo buscam a capital do estado para legalizar seus espaços de cultos. Embora ainda haja casas que não são vinculadas a nenhuma federação ou associação, esses espaços não deixam de praticar sua fé.

Dessa forma, os terreiros e centros de umbanda vão mudando o cenário em que a cidade de Parintins foi fundada, “cidade católica”, segundo escritores locais. A cidade do Baixo Amazonas mostra-se, então, multirreligiosa, com laços de fé que ora aproximam, ora separam. De todo modo, a visibilidade que hoje se dá para esses enfrentamentos no campo da cultura e da prática da fé não oculta as dimensões históricas de negros e indígenas na região desde há muito.

2.3 “HOJE TEM ALEGRIA NO TERREIRO DO MEU PAI”: A GIRA COMEÇOU!

O subtítulo acima faz referência a um ponto/cantiga que é cantado dentro dos centros e terreiros de umbanda e candomblé na cidade de Parintins. Para melhor apresentar essas giras, utilizamos fontes fotográficas, acompanhando, para essas análises, perspectivas metodológicas de um “olhar político” (SARLO, 1997) sobre essas fontes, conforme perspectiva metodológica apontado por Carlos José Ferreira dos

Santos (2008, p. 21), ao evidenciar esse autor possibilidades de se problematizar resistências onde nem sempre são perceptíveis à primeira vista. Também a música aponta caminhos de entendimento dessas experiências de luta no campo da fé religiosa afroindígena.

Maria Antonieta Antonacci (2013, p. 217) amplia perspectivas desse entendimento, ao observar que a música, entre povos africanos, está integralmente relacionada com sua visão de mundo, constituindo-se símbolo de sobrevivência e permeando aspectos diversos de seus modos de vida. É nessa perspectiva que os pontos cantados são apresentados aqui, assim como as imagens analisadas, podendo-se evidenciar a partir dessas fontes dimensões do fazer-se desses centros e terreiros afroindígenas.

A imagem a seguir apresenta os filhos de santo do Centro Espírita Mãe Mariana e a mãe de santo Cintia, trajando roupa vermelha no centro da imagem. A fotografia foi feita em janeiro de 2015, durante a festa de Oxóssi. Na ocasião, estavam todos na rua para a abertura da gira em homenagem ao orixá.

A posição em que se encontram faz com que todos fiquem diante dos mastros que serão levantados, do andor do orixá e dos atabaques, para início das homenagens. Cantam os pontos, principalmente os que remetem a Oxóssi – São Sebastião.

*Salve São Sebastião, santo pai deste terreiro,
Tenho tanta devoção, ao meu santo padroeiro. [bis]
Todo 20 de janeiro sempre vou à missa,
Para pagar promessa, agradecer a Deus,
Comprar as fitas pro bem da quermesse,
Renovar as preces para fortalecer,
Eu vou...
Eu vou, vou na fé do meu senhor, eu vou, eu vou. [bis]*

Figura 5 – Mãe e filhos de santo em homenagem a Oxóssi na rua



Fonte: Márcia Silva (2015).

Outro ponto relevante que se constata na fotografia é a formação da corrente dos filhos de santo. A corrente mediúnica é o elo que os médiuns têm com as vibrações dos guias. Então cada presente é uma parte viva desta corrente, para que assim os trabalhos firmados sejam bem recebidos pelos guias. O trabalho social e histórico evidenciado nessa imagem lembra que corpos ancoram memórias, articulando correntes de resistência ao se unirem nesses atos de fé e luta por seus modos de vida, fazendo-se juntos naquilo que sozinhos mostrar-se-ia excessivamente penoso, senão impossível (ANTONACCI, 2013).

A corrente é formada na primeira linha pela mãe de santo e os filhos mais velhos da casa. Na linha seguinte vêm os filhos mais novos. As cores das vestimentas falam e produzem vibrações neste elo entre os médiuns e os guias, pois as cores representam o ‘guia de cabeça’ de cada um dos presentes.

Na imagem da página a seguir, observamos os filhos de santo e a referida mãe de santo diante dos mastros, que estão para serem levantados, a fim de que se iniciem as homenagens em honra a Oxóssi. Este festejo na cidade de Parintins, nos centros e terreiros, tem duração de dois dias, realizando-se geralmente nos dias 19 e 20 de janeiro. O primeiro dia é voltado para a subida dos mastros, que aparecem aí enfeitados com frutas, bebidas e balas, artigos da cultura de consumo alimentar e social da região.

No segundo dia, dá-se a distribuição de comidas aos presentes, assim como a apresentação de bandas e venda de bebidas por partes dos festeiros. Em ambos os

momentos, as giras acontecem, tanto para levantar quanto para a derrubada dos mastros, o que carrega o sentido de que as promessas foram pagas naquele ano.

Figura 6 – Mãe e filhos de santo frente aos mastros na rua



Fonte: Márcia Silva (2015).

Todos os presentes em uma gira são importantes para a continuidade dos trabalhos, assim como os filhos de santo. Temos também os cambonos, mais conhecidos como secretários das entidades, os quais zelam para um bom funcionamento dos trabalhos e auxiliam os guias quando estão na casa. Os cambonos não incorporam os guias, apenas os ajudam.

Temos também os ogãs, que são as pessoas que batem os atabaques, que, segundo as mães de santo,¹² indicam e manifestam as forças da casa. As giras começam quando os ogãs chegam ao centro ou terreiro, mas suas funções não são apenas nas giras: eles zelam pelos atabaques e os preparam antes dos trabalhos, para que estejam afinados.

Geralmente, os centros e terreiros de Parintins têm seus ogãs fixos, mas há os que “batem” em várias casas. Logo, não se tem um impedimento de frequentarem outras

¹² Conforme registrado em caderno de campo.

casas além das que os iniciaram. A função é importante também para boas vibrações antes, durante e após o transe. Por isso, todos que batem os atabaques têm de estar na mesma sintonia.

A fotografia a seguir mostra os ogãs em uma gira em homenagem a Oxóssi. Em um primeiro momento, atentamos para as mãos dos filhos de santo, que aparecem em movimento corporal de sintonia. Outro aspecto é a posição que esses filhos ocupam, na frente e ao lado do andor de São Sebastião. Podemos destacar sua posição como a importância que esses filhos têm nesse centro e terreiro de umbanda e candomblé.

Figura 7 – Ogãs no Centro Espírita Mãe Mariana



Fonte: Márcia Silva (2016).

Embora cada um tenha uma função específica, na hora da gira, todos assumem uma única função: a de trazer boas vibrações para que o trabalho aconteça. É como se, naquele momento, todos formassem uma única corrente que os unisse, amparando-se para o fortalecimento rítmico do ponto, igualmente difícil de articular individualmente. Se os pensamentos, confiança e diálogo corporal não forem articulados proximamente, fica prejudicada a concentração, e conseqüentemente o desempenho para o santo.

Exemplo disso são as batidas dos atabaques. Para cada momento da gira, é um tipo de batida, seja em ritmo mais acelerado, seja em ritmo mais lento, ou ainda os próprios filhos de santo, que, em cada letra do ponto, ajudam na incorporação. Os cambonos também, que, do começo ao fim, farão com que tudo ocorra para um bom trabalho.

Nesse momento, vemos a união de cada um e seu compromisso com a gira, compromisso expressado na presença deles no centro ou terreiro, haja vista que deixam seus afazeres em casa para estar ali comparecerem.

Concordamos aqui com Amailton Azevedo (2017), quando observa que

a reconstrução da memória se insere na perspectiva historiográfica que atenta para as práticas vividas nos microprocessos sociais, o que pode iluminar contextos e estruturas maiores que se fizeram com as formas de viver dos grupos negros na redefinição de seus valores culturais no espaço urbano. (AZEVEDO, 2017, p. 17).

São essas práticas que buscamos quando adentramos nos terreiros e centros em Parintins, lembrando que os grupos dos quais nos propomos aproximar pela pesquisa histórica são compostos por negros e indígenas, que nos apresentam fortes heranças enraizadas nas giras, embora a religião seja de matriz africana. Entre práticas e vivências, encontramos valores que vão além do urbano, que adentram casas de adeptos e não adeptos da religião. São espaços de solidariedade que estão para além das giras e festas nos centros e terreiros.

A Figura 8, a seguir, traz o momento anterior à derrubada dos mastros na festa de Oxóssi, prática registrada em 20 de janeiro de 2015. Um dos elementos aí é a liturgia da ladainha em latim. Todos os anos antes da derrubada dos mastros, faz-se a reza em latim, herança esta do berço cristão. Perspectivas ambíguas da permanência dessa prática em cultura afroreligiosa de Parintins evidenciam tanto dimensões de conformismo e resistência quanto diálogos com aspectos da relação autoridade/fé, o que problematizamos aqui a partir da análise de elementos de poderes populares e associações comunitárias e solidárias de enfrentamento de outros poderes nessas experiências (CALDEIRA, 1984; DIAS, 1984). Efetivamente, a prática de umbanda em Parintins não se relaciona com conjunturas isentas de contradições, inclusive com igrejas de denominações diversas.

No ritual abaixo, muitos praticantes, sem distinção de religião, ouvem a ladainha. Os atabaques silenciam, e mãe de santo, filhos de santo e demais presentes acompanham o ato, que dura em torno de 20 minutos.

Figura 8 – Ladainha



Fonte: Márcia Silva (2015).

Observo ainda a liturgia de se voltarem todos para a imagem de São Sebastião, que se encontra no andor enfeitado, tendo ao lado mastros e atabaques. Ao final da ladainha, a mãe de santo agradece aos presentes e aos que contribuíram de alguma forma para a festa. Cantam-se, então, os pontos que reverenciam Oxóssi.

*Oxóssi é, Oxóssi é,
Oxóssi é a luz que nos alumia.
Ai, ai, Oxóssi. Ai, ai, meu Deus, Oxóssi.
Oxóssi é a luz que nos alumia.*

*Eu vi meu pai assobiar,
 Pra me chamar...
 Pra trabalhar...
 É de aruanda, aê,
 É de aruanda, aê.
 Seu Pena Verde
 É de aruanda, ele é de umbanda.*

Na cantoria desses pontos, filhos e mãe de santo fazem suas homenagens. Dão, assim, continuidade à gira, a ser praticada ainda por horas. Depois de autorizado pela mãe de santo, o cambono avisa que podem ser derrubados os mastros. As pessoas autorizadas a darem golpes com o machado até que o mastro caia são, em um primeiro momento, os festeiros; em seguida, os ogãs – e assim fazem até conseguir derrubá-lo. Várias pessoas esperam os mastros caírem, para colher a frutas, doces e bebidas que o enfeitam.

Antonio Candido (2010, p. 145), em *Os parceiros do Rio Bonito*, lembra de práticas de distribuição de alimentos em eventos festivos da cultura caipira paulista como ato de retorno à comunidade daqueles frutos do trabalho que surgiram da solidariedade de mutirões e outras experiências comuns, evidenciando que o fazer junto é criação histórica que supera dificuldades e extenuações demasiadas do fazer só. A umbanda é trabalho comum, e os corpos que dançam sua cultura indicam que temos ventre e baixo ventre (BAHKTIN, 1987).

Após a derrubada, a gira volta para os fundos da casa, onde continua. Nesse retorno, percebe-se que apenas os praticantes e alguns adeptos da religião acompanham os trabalhos, fato que evidencia dificuldades de aceitação pela comunidade dessa prática religiosa, mesmo com os diálogos que trava com elementos culturais ampliados de religiões diversas. Maria Antonieta Antonacci (2013) observa que

Desde o período colonial, com denominações genéricas como batuques, ajuntamentos, calundus, linguagens africanas consideradas entraves ao progresso e civilização foram demonizados e segregadas por intolerância à utilização de instrumentos de percussão e do próprio corpo. Corpos negros escravizados, em construídas performances, transitaram em situações limítrofes. (ANTONACCI, 2013, p. 224).

A prática de entrada, em referência à imagem de São Sebastião, é interpretada pelos não praticantes da umbanda como simples festa de promessa. Quando a prática volta para os fundos da casa, mesmo com o convite para que todos entrem e acompanhem o festejo, retornam perspectivas sociais de desvalorização.

Quanto à suposta divisão entre a entrada da cerimônia e sua continuidade nos fundos da casa, importante lembrar de Homi Bhabha (1998), ao denominar de “fronteira” o lugar do qual começa a se fazer presente a experiência, não sendo o que divide e separa duas práticas, mas o que reúne e mistura. Esses “entre lugares” fornecem o terreno para a elaboração de estratégias de subjetivação, singular ou coletiva, que dão início a novos signos e identidades.

Esse trabalho fronteiriço da cultura exige um encontro com o novo, pois é a partir de então que surge uma nova perspectiva de se falar das minorias, ou seja, dessas histórias alternativas dos excluídos (Bhabha, 1998, p. 25). Compreender essa diferença cultural como produção de identidades é ponto importante para se entender esse local da cultura.

Stuart Hall (2003) põe-nos diante do “pensar cultura” e a dificuldade em falar e escrever sobre esse tema. O autor pensa a cultura como hegemonia, sem opor ou dicotomizar a cultura popular da cultura de elite.

Ainda segundo Hall (2003), é a partir da “relação” que se vai definir cultura popular, pois o campo da cultura se apresenta de maneira diversa, muitas vezes como resistência e contestação. É, porém, também pensar uma disputa que é política e de luta de classes.

Quanto ao entendimento do processo histórico e a formação de hegemonias, penso necessário vincular o conceito de contra-hegemonia de Antonio Gramsci, quando o autor evidencia o aspecto do movimento e transformação da história, em posições e reposições contínuas em campo social de disputas e lutas de classes. Quem melhor traduz esse aspecto é Marilena Chauí (1986):

Pode-se dizer que, para Gramsci, a hegemonia não é um “sistema”: é um complexo de experiências, relações e atividades cujos limites estão fixados e interiorizados, mas que, por ser mais do que ideologia, tem capacidade para controlar e produzir mudanças sociais. Numa palavra, é uma práxis e um processo, pois se altera todas as vezes que as condições históricas se transformam, alteração indispensável para que a dominação seja mantida. Como cultura numa sociedade de classes, a hegemonia não é apenas conjunto de representações, nem doutrinação e manipulação. É um corpo de práticas e de expectativas sobre o todo social existente e sobre o todo da existência

social: constitui e é constituída pela sociedade sob a forma da subordinação interiorizada e imperceptível. (CHAUI, 1986, p. 21-22)

É dessa forma que esse local peculiar da cultura se vai formando na cidade de Parintins, seja na brincadeira de boi, seja mesmo na prática da religião de matriz africana e afro-brasileira. São lugares limítrofes que se vão configurando e dando um novo olhar para o “fazer-se” dessas práticas no Amazonas.

E. P. Thompson (1998) evidenciou, em sua obra, perspectivas de análise que problematizam um campo de indeterminação na formação dos processos sociais, não surgidos estes apenas a partir de lugares determinados e exclusivos como o Estado, os sindicatos, ou partidos, mas antes de muitos lugares, e eventualmente em formas não organizadas de luta, em que se afirmam experiências e práticas de um “fazer-se” da sociedade, com a revalorização nessa trajetória de sujeitos históricos diversos, em uma história “vista a partir de baixo”.

Na linha do entendimento thompsoniano da formação do processo histórico e das experiências, Amailton Magno Azevedo afirma que “as micro-áfricas foram pensadas desse modo, como ressignificação da diáspora e seus desdobramentos” (AZEVEDO, 2017, p. 14). Com esse conceito, procuramos evidenciar lugares ressignificados, ou como Azevedo mesmo observa, “micro-áfricas”, que se vão configurando dentro da cidade, abrindo olhares para essa cultura peculiar que são os centros e terreiros em Parintins.

3. TERREIROS DE MEMÓRIA: CANTANDO OS ENCANTADOS

Na África, a música tem papel e função em todos os aspectos da vida, do nascimento à morte. Para os vivos, é uma ferramenta didática usada para instruir os membros de uma geração mais jovem quanto a seus papéis como membros efetivos de suas comunidades. Além disso, a linguagem também providencia informação pertinente sobre a natureza da música, indo da estrutura melódica de uma música e sua organização rítmica, a suas implicações harmônicas e ao papel que ela desempenha no dia a dia das pessoas

(KAZADI WA MUKUNA, 2014, p. 11).

A prática da umbanda na cidade de Parintins une negros, brancos e indígenas em laços históricos de fé e relação com os encantados que habitam o imaginário da população local. Neste capítulo, buscamos apresentar, através de pontos cantados, a encanteria amazônica presente nos terreiros de umbanda, observada a forte influência dos mesmos nas práticas religiosas nesses espaços.

Quando mencionamos os seres encantados nos terreiros de umbanda, buscamos, através dos pontos de cada ser, evidenciar sua presença no espaço, de modo a dar visibilidade para o fato de que a relação do homem amazônico está ligada ao seu imaginário: a população acredita na existência dos encantados e tem uma relação de respeito com esses seres, que podem prejudicá-la ou não. Nas cidades localizadas no interior do estado do Amazonas, como o município de Parintins, o respeito e diálogo social com os seres encantados é muito ampliado.

Podemos destacar, ainda, na linhagem dos encantados, os bichos visagentos mencionados por Eduardo Galvão (1976) em sua obra *Santos e visagens*. A crença nesses seres é tão relevante que se acredita que eles habitam em todos os lugares, sendo

necessário pedir-lhes licença para uma boa pesca, boa caça. O respeito e observação dos locais e horários do dia em que se caminha também é fundamental nos espaços habitados por seres encantados na Amazônia.

Por meio dos pontos cantados nos terreiros de umbanda da cidade de Parintins, percebemos histórias contadas em suas letras: de lugares, pessoas, situações que aconteceram, e que, através da música, alimentam a imaginação. O encantado, nesse contexto, é um ser que já viveu em algum momento na terra, mas sofreu um encantamento em determinada situação e manifesta-se como uma entidade nos terreiros nos dias de gira, cantando e contando suas histórias para as pessoas, alimentando a crença e o respeito que se tem por eles.

Eduardo Galvão (1976) revela-nos como o imaginário caboclo nas cidades ribeirinhas está fortemente ligado às mais variadas manifestações de fé do povo. São experiências distintas com a encantaria amazônica, que fazem com que histórias se tornem vivas no cotidiano. Essas práticas de culto ao encantado são comuns nas pequenas cidades dos interiores amazônicos, onde acreditar na existência de uma cidade abaixo do rio, onde esses seres imaginários moram e estão esperando para virem, faz parte da crença da população. Importante salientar que não fazemos aqui qualquer divisão entre dimensões materiais e imateriais, evidenciando que o engendramento do social se dá juntamente com suas expressões pensadas (BENJAMIN, 1993).

Muitos destes encantados vêm a terra por um processo conhecido pelos locais como *engeramento*. Para a autora Maria Audirene Cordeiro (2017),

o se ingerar é um modo de assegurar a reexistência à concepção do corpo limitado, assujeitado. Portanto, um exercício de construção de um corpo em permanente devir, um Corpo Sem Órgãos, provavelmente, uma indicação da não aceitação à sujeição colonial ou da memória de uma etnicidade descodificada. (CORDEIRO, 2017, p. 249)

Nesse processo de engendamento, os conhecidos bichos do fundo vêm para a terra para se sujeitarem a diferentes processos, como roubar a sombra do indivíduo, seduzir e deixar ser seduzido. A situações, assim, estão ligadas aos botos, pois acredita-se que estes se engendam em gente para seduzir mulheres nas pequenas vilas interioranas. Essas e outras histórias são frequentes em diversas localidades amazônicas e mesmo em regiões urbanas, mantendo, dessa forma, o imaginário vivo nos bichos visagentos. Também a divisão entre cidade e campo nesse meio evidencia-se como dicotomia ideológica que oculta importantes perspectivas de relação e experiência que se

engendam simultaneamente nos diversos lugares do social e do político, bem como de sua circularidade (BAKHTIN, 1987; WILLIAMS, 1989).

Para Luis Bandeira (2013), as expressões culturais afroindígenas são a formação identitária de negros oriundos das várias Áfricas¹³ que vieram para o Brasil, sendo na Amazônia que estes vão reconfigurar e ressignificar suas experiências, encontrando-se entre bezendeiras, curadores, pajés, erveiras, babalorixás, ialorixás, pais e mães de santo, entre outros.

Maria Antonieta Antonacci (2013) menciona que a música e a dança funcionam como um meio de comunicação e documentação e servem como ferramentas essenciais para a tradição oral. É com esse intuito que problematizamos os pontos cantados neste capítulo, com a perspectiva de revalorizar, no campo da experiência viva e social, a história dos encantados que estão nos centros e terreiros de umbanda em Parintins. As imagens que registram esses processos são importantes para explicitar o diálogo desses fazeres com muitos elementos do cotidiano, bem como relações sociais dos seus praticantes. José Ferreira dos Santos (2008) enfatiza que

As fotos não são compreendidas assim como um anexo ao trabalho, uma fonte à parte contendo a confirmação das formulações realizadas, a verdade sobre a realidade fotografada e/ ou como um simples reflexo do mundo real e exterior ao fotógrafo. São entendidas aqui como leituras, a partir de um olhar, sobre o instante fotografado, possuindo em si mesmo e na forma como são percebidas (organizadas, expostas etc.) vários significados acerca do que se desejava representar. (SANTOS, 2008, p. 21).

São pontos encontrando-se entre fotos, sinalizando laços de fé que, muitas vezes, são invisibilizados, mas que se apresentam, afirmando que as práticas continuam acontecendo nas quintas dos parintinenses, rodeados, muitas vezes, por não praticantes, mas que insistem em traçar vínculos e relações de solidariedades com o povo de terreiro.

Tais fontes oportunizam leituras realizadas a partir de um olhar político, como o autor observa. Evidenciam-se aí modos de viver que são registrados em imagens, terreiros de memória e centros de experiência, aposta e resistência de uma cultura que se quer viva e atuante, como possibilidade de se fazer o presente e o futuro que se quer,

¹³ O termo “Áfricas” propõe pensar que a África não é um território homogêneo. Ao contrário, há diferenças entre as culturas, os tempos históricos e os povos que ali habitam. Nesse sentido, há uma diversidade de Áfricas que multiplicam as memórias que lá foram e são vividas (p. 14). Azevedo, Amaílton Magno. *Sambas, quintais e arranha-céus: as micro-áfricas em São Paulo*. São Paulo: Olho d’Água, 2017.

realizado, tanto quanto sonhado no campo da utopia. Eventualmente, a utopia de uma religião sem divisão de classes. A ditadura civil-militar de 1964 foi também evidente no arrocho salarial, concentração de terras, ataques às populações indígenas e negras, bem como às suas culturas. Perspectivas de encontro ecumênico e político se afirmaram nesse meio, como enfrentamento e resistência. A Teologia da Libertação foi prática nesse sentido experienciada no meio da fé católica, mas que contou com o diálogo com diversas outras denominações religiosas, inclusive umbanda e candomblé, também na região amazônica.

3.1 ENCANTARIA AMAZÔNICA: “TAMBOR, TAMBOR, OH, VAI BUSCAR QUEM MORA LONGE, TAMBOR...”

Início esta seção com um ponto cantado no começo das giras: esse tambor que busca quem mora longe, seja na mata, seja nos rios, nas ruas, nos cemitérios. É um ponto de chamamento das entidades/guias, pois os trabalhos já se iniciaram naquele momento nos centros e terreiros. Com esse ponto, as entidades estão convidadas a participarem da gira, por meio das incorporações nos médiuns que cantam suas histórias sobre o tempo, o lugar, as pessoas com quem conviveram no período em que se encontravam neste mundo, antes de serem encantadas.

Com isso, busco evidenciar como as encantarias se vão formando na Amazônia, particularmente na cidade de Parintins, por práticas que se circunscrevem em centros e terreiros de umbanda. Trata-se de fazer cultural marcado por forte presença indígena: as giras. Não haveria, assim, um conceito pré-concebido de encantado, pois, como Eduardo Galvão (1976) expõe, “este é definido localmente como uma força mágica atribuída aos sobrenaturais, seres humanos, animais, objetos podem ficar encantados por influência de um sobrenatural” (p. 66). O encantamento se dá de várias formas, num terreiro ou não, casos comuns nos interiores da cidade de Parintins.

É esse sobrenatural que acontece que não tem explicação, mas que, para o homem amazônico, logo é justificado, atribuindo-lhe sentidos de encantamento, ou engeramento. Embora seja também experiência de superação de receios e medos relacionados aos seus modos de crer e de viver, o homem da Amazônia tem aposta em meios de ser e acreditar, em paz com esses acontecimentos, mas não sem lutar e resistir por essa paz, como podemos ver em Galvão (1976):

A atitude fundamental é de respeito pelas forças que presidem a natureza, ao mesmo tempo de insegurança ante esses poderes cuja ação escapa à interferência protetora dos santos. As técnicas de que o homem se utiliza para lidar com esses sobrenaturais incluem práticas católicas, o uso das rezas, de cera ou de água benta, por exemplo, e de outras de origem as mais diversas, pimenta e alho para afastar o indesejável boto, defumações, tratamento pelos curadores, etc., que se pode classificar como práticas mágicas. (GALVÃO, 1976, p. 80)

Essas práticas mágicas, conforme mencionado há pouco, podem também ser observadas nos terreiros de umbanda, principalmente com os defumadores, antes, durante e depois da gira. O defumador ganha várias funções, seja esse de *chamamento* de entidades para o trabalho, como também de *afastamento* de alguma doença.

As práticas estão no dia a dia dos povos da Amazônia, sendo esses povos tradicionais, de terreiro, ou não, posicionando-se além de uma religião propriamente dita. É possível encontrar ainda, nos quintais das casas, algumas ervas medicinais, ou amuleto para afastar alguns males, como dizem. Se superstição ou não, o fato é que acreditam nessas forças, que vão além do natural e que rompem com modelos epistêmicos ocidentais, ou formas de catalogação do real regidas pela razão (ANTONACCI, 2013). São acontecimentos cuja única explicação se encontra no místico, ou, como chamam, nas visagens, formas de relação intercultural que dialogam também saberes e comunicações diaspóricas, de um povo que resiste por seus modos de vida e de fé e pela aposta no direito de ver mais.

Os praticantes dos cultos afroindígenas relacionam tais espaços e acontecimentos com moradas ‘encantadas’, quais sejam, as encruzilhadas, o cemitério, as matas, os furos de águas entre outros.

Os lugares de uso comum, portanto, são espaços fundamentais para a manutenção da prática religiosa dos umbandistas em Parintins. Esses lugares em algum momento é o sagrado destes praticantes, que entre oferendas e saudações deixam transparecer que existem religiões de matriz africanas na cidade. O povo de santo ‘possuem uma ligação muito forte de pertença identitária com tais espaços. Tais laços são comumente tensionados nos “arquivos de memória” que informam conflitos entre “os estabelecidos e os de fora”. Estes acabam “intruzando” os territórios tradicionais, como já denunciados em inúmeras trajetórias individuais e familiares (Rocha, 2019, p. 326)

Estes lugares simbólicos tem a função de manter o axé, ou seja, fazer crescer o conhecimento que harmoniza as forças da natureza, como os do mundo invisível e visível. (Santos, 2019)

A seguir, podemos observar um ponto muito cantado durante as giras no momento em que se está fazendo a defumação. Assim como também, na letra, vemos nomes de ingredientes que estão presentes nesta defumação. O próprio ponto ensina como fazer.

Dá licença, pai José, filho quer se defumar.

A umbanda tem fundamento, é preciso preparar.

Com incenso e alfazema, bejoim e alecrim,

Defuma filhos de fé com as ervas da Jurema [2x]

No momento em que começam a cantar o ponto de defumação, a mãe pequena da casa inicia a defumação dos médiuns. Esse ato de defumar tem alguns significados na gira. Quando a mãe pequena usa a vela indiana para defumar, é como se ela tivesse preparando o médium para receber as entidades. A defumação com alecrim, alfazema, bejoim, ajuda a afastar as energias negativas, ou, como eles mesmos falam, ajuda a descarregar o ambiente, preparando o lugar, para naquele momento, receber as entidades.

Figura 9 – Defumação no terreiro



Fonte: Silva, 2018

Na foto acima, percebemos o momento em que se está defumando uma área onde estão presentes algumas imagens de entidades da umbanda. Nesse espaço, vemos velas de cores variadas acesas. Antes de se iniciar a gira, os médiuns e a mãe de santo acendem essas velas como forma de respeito à entidade. Assim como se observa na foto, todos os espaços do terreiro são defumados. Um a um, os médiuns também recebem essa defumação, pois acredita-se que a fumaça contém energia e força para afastar todo o mal e perturbações daquele momento.

As defumações realizadas nos terreiros da cidade de Parintins trazem muito das origens indígenas, quando os caboclos as utilizavam justamente para afastar os espíritos malignos. Como já mencionado, através de cada defumação, alcançam uma finalidade específica: para afastar as energias negativas, as defumações atrativas, as de chamamento de caboclo, entre outras. O alecrim tem a finalidade limpar o corpo e o espírito, a arruda de abrir os caminhos, a alfazema deixa o lar mais suave, limpando e purificando, o eucalipto é um poderoso chama para caboclos.

Em cada momento e para determinado fim, as defumações são preparadas. Cabe entendermos que não basta colocar os ingredientes: as intenções e a fé são fundamentais para o preparo de qualquer defumação, banho ou obrigação.

Quando questionamos a Mãe Pequena Sônia sobre as ervas usadas no Centro espírita Mãe Mariana, ela nos revela que

Olha, erva a gente usa pouquinha erva, costumamos trabalhar mais com defumador de São Jorge que já vem preparado, chama, desatrapalha, comigo-ninguem-pode. Mas eu uso ouriza, manjericão, as folhas cheirosas. A casa não pode ser descarregda nos dias de trabalho, nem com defumação, nem com banho pesado, tudo é cheiroso, os dias que eu descarrego a casa é segunda, quarta e sexta. O alecrim é a coisa mais essencial do banho porque ele é o chama.

Dona Sônia naquele centro assim como em outras casas geralmente se tem dia para tudo, logo se tem dia para fazer o descarrego da casa. Embora se tenha dias determinadas de descarga, está não pode ser feita nos dias de gira, ou de trabalho como a mesma se refere, o ambiente precisa estar leve para aquele momento, por isso ‘tudo é cheiroso’, sem falar que é indispensável o alecrim, sendo este considerado um ‘chama’. Este que chama boas vibrações e chama os guias para o trabalho.

Ao adentrarmos o terreiro de Mãe Bena, observamos que, no entorno do salão, as imagens se encontram organizadas por entidade. O espaço representado na Figura 10 é dedicado aos caboclos(as). Estão aí representados Cabocla Jurema, Cabocla Toya Jarina, Cabocla Herondina, Caboclo Flecheiro, Caboclo Pena Verde, entre outros.

Figura 10 – Caboclos/encantados no terreiro São Sebastião



Fonte: Márcia Silva, 2015

Tentando compreender a singularidade que a umbanda parintinense tem no campo religioso, identificaram-se perspectivas de valores de heranças aos ancestrais; estes que, por muito tempo, foram os únicos moradores da região, os indígenas. Cada casa terá um lugar dedicado aos mesmos, tal como observamos na imagem no terreiro de Mãe Bena, assim como numa casa de atendimento. Haverá sempre algo que identifique o culto aos caboclos, aos donos da terra.

O autor Eduardo Galvão (1976) afirma que “os elementos ameríndios que integram a religião do caboclo derivam dos povos que habitavam o vale anteriormente à expansão dos portugueses a região” (p. 5). O caboclo, aqui, apresenta-se como o homem amazônico, este que cultua os elementos muito antes da expansão lusófona na região.

Nas cuias que aparecem na imagem, estão servidas bebidas, podendo ser cachaça ou uma bebida preparada, a jurema. A bebida ‘jurema’ é preparada com a casca da raiz da árvore que leva o mesmo nome, bem como cachaça e mel, é deixado para descansar/apurar durante umas cinco horas, em seguida é coado em um pote de argila e enterrado durante vinte e um dias, este o processo de enterrar e desenterrar são realizados cerimoniais de fundamentos para está bebida sagrada (a quantidade de cascas

e materiais variam para a quantidade que se deseja da bebida)¹⁴. As velas na figura são conhecidas como “sete dias, sete noites”, referência à duração da queima e a intervalos temporais simbólicos do catolicismo. Sobre essas entidades, não africanas, como é o caso dos caboclos, Mundicarmo Ferretti (2000) observa que:

Os encantados não africanos, embora agrupados em famílias (tal como os voduns), são geralmente classificados como pertencendo às matas, a água doce, água salgada e muito raramente ao astral, espaço que se considera habitado pelos espíritos que baixam na “mesa branca” (ou nas seções espiritas). (FERRETTI, 2000, p. 2)

Como na citação de Ferretti (2000), percebemos que os caboclos, estes que habitam na mata – falo aqui dos que se apresentam na imagem anterior – ocupam uma classificação de encantados, embora, para Muniz Sodré (2002), “o próprio culto ao caboclo, apesar de toda a sua simbologia indígena, é uma reelaboração nacional do culto negro aos ancestrais” (p. 60).

No terreiro São Sebastião de Mãe Bena, a mesma nos diz que “meu guia de fundação, chama-se Pena Verde, ele é o dono da casa, é ele quem comanda até hoje, é ele quem comanda tudo, tudo se passa pela mão dele” (2014). Quanto à fundação de seu terreiro, Mãe Bena destaca que a entidade de sua proteção é o Caboclo Pena Verde. Esta falange¹⁵ está ligada à linha de Oxóssi, o qual vai ter como representação, no hibridismo religioso, o santo São Sebastião, reconhecido no nome do próprio terreiro zelado por essa mãe de santo.

Compreende-se aqui o hibridismo, nesse caso o religioso, a partir das considerações de Néstor Canclini (2003), que, na obra *Culturas híbridas*, ressalta dimensões explicativas desse conceito a partir da “encenação do popular” e que “a sociedade se desenvolve de forma híbrida”. Dessa maneira, evidenciamos as práticas da umbanda como um hibridismo religioso em que diversas culturas se encontram, de forma que as presenças negra e indígena se destacam.

Percebemos que as práticas das religiões afroindígenas estão ligadas à umbanda na cidade de Parintins. Concordamos quando Luis Bandeira (2013) menciona que esses grupos negros “recriaram no ‘rastros/resíduo’ de suas memórias, práticas religiosas, rituais de cura, novas culturas materiais e imateriais, reinventando espaços de liberdade” (p. 85).

¹⁴ O modo de preparo da bebida é diferente de uma casa para outra, bem como de região.

¹⁵ As falanges são agrupamentos de espíritos, cada orixá terá suas linhas de falanges

Nesses espaços de liberdade, os centros e terreiros vão-se formando, colocando, assim, um fim ao silêncio quanto à presença negra na Amazônia e, conseqüentemente, quanto aos fazeres e saberes de religiões de matrizes africanas na região. Estes lócus são estratégias para permanência da herança herdada por esses corpos falantes. (ANTONACCI, 2013).

Para entendermos um pouco mais sobre essas entidades não africanas cultuadas nos terreiros de umbanda, vale citar ainda Mundicarmo Ferretti (1998), quando essa autora observa que

as entidades não africanas cultuadas em terreiros de Candomblé, Xangô, Mina, Batuque e Umbanda têm sido classificadas, em conformidade com o mito das ‘três raças formadoras da sociedade brasileira’ nas seguintes categorias: 1) caboclos (representantes da população nativa/indígena ou de segmentos populares da sociedade brasileira ligadas à área rural); 2) pretos-velhos (representantes dos escravos africanos); 3) e senhores ou “gentes fina” (representado pelo colonizador europeu-branco). (FERRETTI, 1998, p. 39).

Concordamos também com a autora quando a mesma enfatiza uma hibridização no culto das referidas religiões de matrizes africanas, destacando dessa forma a umbanda na cidade de Parintins. Esta se evidencia pela presença indígena muito forte, não em razão direta quanto à região em que está localizada, mas em resultado da força e resistência de um povo que criou táticas para a defesa de sua cultura e soube defendê-la e mantê-la contra os ataques constantes da sociedade dominante, afirmando-se mesmo como uma contra-hegemonia (CHAUI, 1986). Vale mencionar que a cultura religiosa que aqui se formou tem, em suas giras, a presença de vários grupos étnicos representados pelas entidades no momento em que os médiuns estão incorporados, sendo a incorporação o momento em que as entidades vêm para este “mundo” deixar suas mensagens.

Apoiamo-nos das palavras de Maria Antonieta Antonacci (2013), quando a historiadora nos diz que as memórias corporais são experiências de vida nas tradições não letradas, destacando, assim que o “ritmo corporal que ativa acelera respiração, revigora forças e energias, corpos transbordam seus limites, revivem experiências, renovam saberes e rituais, liberam crenças e valores que vêm de seus antepassados” (p. 136). A partir do caminho teórico-metodológico trilhado pela autora, com olhar que escapa às perspectivas etnocêntricas da razão ocidental e busca memórias ancoradas em corpos e em chave oral, podemos voltar para o momento em que o médium está em transe: naquele momento, o corpo é quem apresentará a entidade que acabou de chegar

à gira. Os movimentos vão aos poucos revelando, entre danças e pontos cantados, “que caboclo será”.

A imagem a seguir é do Centro Espírita Mãe Mariana, que tem como zeladora Mãe Cintia. Diferentemente do terreiro de Mãe Bena, o presente espaço ocupa os fundos da residência de seus pais, um quarto onde as imagens estão distribuídas, nesta mesa, no chão e também algumas prateleiras colocadas na parede.

Figura 11 – Congá do Centro Espírita Mãe Mariana



Fonte: Silva, 2018.

Na imagem do congá¹⁶ do Centro Espírita Mãe Mariana, podemos observar santos e entidades da umbanda, quais sejam: Cabocla Mariana, ao centro (há três imagens, uma grande e duas pequenas ao redor), Caboclo Ubirajara, Zé Pelintra, São Cosme e Damião, São Sebastião, Sagrado Coração de Jesus, Cabocla Janaína e outros.

Na mesa, as imagens que ficam bem evidentes são as da Cabocla Mariana, em três diferentes representações. A referida cabocla foi uma princesa turca, que fora encantada nos lençóis maranhenses, e neste processo de encantamento chegou à Amazônia, tendo sua história contada de várias formas pelos admiradores. Considerada por ela mesma a patrona da marinha brasileira.

¹⁶ É um altar.

Os espaços que definem os dois terreiros são diferentes, como observamos. Um ocupa todo um “barracão” e outro, apenas um cômodo, condição que se explica por motivos financeiros, pois Mãe Cintia ainda não tem casa própria. Já o Centro de Mãe Bena fica ao lado de sua casa. O terreno é grande e localiza-se numa área distante do centro da cidade. São referências de lugares distintos.

Para Muniz Sodré (2002):

[...] embora o terreiro possa ser em conjunto apreendido por critérios geotopográficos (lugar físico delimitado para o culto), não deve, entretanto, ser entendido como um espaço técnico suscetível de demarcações euclidianas. Isto porque ele não se confina no espaço visível, funcionando na prática como um “entrelugar” – uma zona de interseção entre o invisível (orum) e o visível (aiê) – habitado por princípios cósmicos (orixás) e representações de ancestralidade à espera de seus cavalos, isto é, de corpos que lhes sirvam de suportes concretos. (SODRÉ, 2002, p. 80-81).

Seja numa casa completa, num barracão ou em apenas um cômodo da casa, Muniz Sodré (2002) revela-nos que o terreiro está além desses limites. O espaço é plástico, podendo este ser feito por meios de rituais adequados, trazendo a presença de representações místico-religiosas.

Cada centro e terreiro tem seu fundamento, independente dos fundamentos da religião. Estes são criados para um bom funcionamento da casa, das relações com os que frequentam como filhos de santo, ou não. As giras também são diferentes, ressaltando que nenhuma casa será igual, mesmo as oriundas de uma mesma matriz fundante.

Nas giras, no centro de Mãe Cintia, como observado, a primeira entidade a abrir os trabalhos nas sessões é a Cabocla Mariana. “Baixada” essa entidade, os filhos da casa podem incorporar as demais, que, nesse primeiro momento, são representadas pelos caboclos/encantados, dos rios ou das matas.

Nos dias de gira, um espaço ao lado do quarto é montado: colocam-se algumas imagens para o lado de fora, acompanhadas dos atabaques, velas, roupas das entidades, fios de contas ou guias, que são os colares utilizados pelos médiuns, e acessórios, como chapéus, taças e cocar, como pode ser observado na fotografia a seguir.

Figura 12 – Mesa com roupas e objetos das entidades



Fonte: Márcia Silva, 2018

A cada novo trabalho de gira no terreiro, há uma preparação, como se fosse um ritual, no qual estão presentes os banhos de descarrego, os banhos atrativos, as defumações, a arrumação do espaço para a noite, com a ornamentação da mesa com imagens e velas, o espaço para a organização dos itens a serem utilizados pelas entidades durante a gira... tudo tem de estar pronto para esse momento em que as entidades serão recebidas e incorporadas pelos médiuns da casa. Destaca-se, ainda, a própria preparação do médium em si, bem como dos ogãs, mães e pais de santo: cada um, em particular, se prepara para a gira.

Na Figura 13, podemos visualizar a organização do espaço para a festa de Pomba-Gira, com a imagem da entidade representada na escultura. Os espaços produzidos dentro do terreiro trazem consigo a força das entidades para a gira, que, por sua vez, pode ser observada durante a gira da noite. A foto tem elementos como as velas, que dão força, as bebidas que agradam a entidade e flores e frutas. Tratando-se de uma entidade feminina, as joias estão presentes. Entre outros elementos estéticos, estão presentes os pontos cantados e as danças.

Amailton Azevedo (2017) comenta que:

Assim como as formas de religiosidade eram o centro vital na vida africana, as expressões estéticas também estavam intimamente ligadas ao sentido da existência, pois não há separação, ao cultuar-se os ancestrais, entre religião, corpo, dança e música. Em outras palavras, cultuam-se os espíritos ancestrais dançando e cantando. São esses elementos que possibilitam a comunicação com o mundo espiritual. (AZEVEDO, 2017, p. 27).

O todo é um meio de comunicação, desde as velas, as danças, os cantos. São meios de ligação com o sagrado. Para cada gira, a composição de um espaço, espaços estes para trazer força e luz para o trabalho a ser realizado. Para a festa visualizada na fotografia abaixo, há um tipo específico de preparação, pois, dependendo da entidade, a casa prepara-se de uma forma: povo da água, da mata, das ruas, cada um tem suas especificidades na gira, e o espaço produzido para recebê-los determina o bom andamento da gira.

Figura 13 – Pomba-Gira, Centro Espírita Mãe Mariana



Fonte: Márcia Silva, 2018.

Embora a Pomba-Gira seja a homenageada, outras entidades vieram também nos médiuns presentes, como caboclos, pretos-velhos e outros. Para Muniz Sodré (2002, p. 104), “o axé é capaz de gerar espaço”, e é dessa forma que os centros/terreiros de umbanda de Parintins vão se construindo e reconstruindo, gerando espaços de memórias e, acima de tudo, espaços de vivências.

O axé é interpretado de diferentes formas. Nesse caso, é interpretado como a fé, capaz de gerar e recriar espaços. São resistências sociais que vão redefinindo valores nas práticas da umbanda nessa cidade do interior da Amazônia brasileira.

3.2 ESPAÇOS DE AXÉ: CONSTRUINDO E RECONSTRUINDO MEMÓRIAS NO TERREIRO

Os terreiros/centros de umbanda da cidade de Parintins são espaços de (re)construção de memórias. Nesses espaços sagrados para a religião, a cada nova gira, são construídas e reconstruídas as memórias da mãe de santo, dos filhos de santo, pois cada gira é diferente da outra, quando novos ensinamentos são repassados aos médiuns por meio de suas entidades.

No decorrer da gira, muitos são os ensinamentos, conforme narra a Mãe pequena Sônia Corrêa, do Centro Espírita Mãe Mariana.

Aquelas velas representam cada orixá: a branca vem representando o povo das águas; as verdes, o povo da mata; as azuis, representam as crianças que também vêm pelas águas; e as vermelhas são para os exus, e tem a vela do santo, de São Sebastião e uma grossa que esse ano foi usada, que representa São Jorge. As oferendas são despachadas na mata, tudo o que é de Oxóssi é despachado nas matas. (Mãe Sônia).

A referida mãe pequena faz alusão às velas da imagem a seguir, registrada no decorrer dos dois dias de festa em homenagem a Oxóssi, no ano de 2019. Nesses dias, as velas acesas em volta da oferenda tinham seus significados, como a própria mãe pequena nos relata. Após as festividades, tudo é despachado nas matas, dando por encerradas a obrigações.

Figura 14 – Festa de Oxóssi, Centro Espírita Mãe Mariana



Fonte: Márcia Silva, 2019.

Ainda quando questionada sobre a imagem, Mãe Sônia narra que:

Aquela mesa de oferenda representa cada ano que ela é da umbanda. No ano que vem, vamos fazer uma coisa bem diferente. Cada médium oferece aquilo referente a Oxóssi. Aí, tem pessoas que perguntam assim: a gente pode comer essas frutas aí, pegar alguma coisa? Daí eu respondo: se a mãe de santo liberar, tudo bem. Se não liberar, não pode pegar nada. São coisas que não podemos pegar de jeito nenhum, tem que devolver pra ele. (Sônia, 2019).

A cada ano, as oferendas são diferentes, desde o lugar do terreiro que será escolhido para colocá-las até as velas, frutas e bebidas ofertadas. Após os trabalhos no terreiro, se for permitido, pode-se comer as frutas; caso contrário, não. Quando na narrativa acima, é observado que “não podemos pegar de jeito nenhum, tem que devolver pra ele”, Mãe Sônia está se referindo ao despacho das oferendas na mata. Daí a afirmação em devolver para ele, visto que as homenagens são para Oxóssi, aquele que está lá, nas matas.

Muniz Sodré (2002) diz-nos que “o conhecimento simbólico não se transmite por enunciados axiomáticos, mas pela narrativa em geral, pequenas histórias adaptáveis às variadas circunstâncias de lugar e tempo” (p. 175). Estas são repassadas pelo grupo ou pela própria entidade, por meio de seus pontos cantados.

Os terreiros são singulares, mas as entidades, independentemente de qual casa seja, são as mesmas. Observamos, a seguir, as oferendas ofertadas para Oxóssi no terreiro de Mãe Bena.

Figura 15 – Festa de Oxóssi, terreiro de Mãe Bena



Fonte: Márcia Silva, 2019

São frutas, bebidas e ervas, em lugar destacado do terreiro, juntamente de uma imagem em tamanho real do Caboclo Pena Verde ao lado, o guia responsável pelo terreiro de mãe Bena, como a mesma enfatiza em sua fala. Nas histórias registradas em caderno de campo, conta-se que este caboclo é oriundo de uma tribo Asteca, que migrou até chegar à Amazônia onde se fixou. Homem forte, alto e de pele escura, andava de calça de couro e um penacho de cor verde nas mãos. Figura assim representada pelas imagens observada no terreiro.

As duas últimas imagens referenciam Oxóssi (São Sebastião hibridizado) na umbanda parintinense, em terreiros distintos. Observa Maria Antonieta Antonacci (2013) que esse é o único santo que mostra o corpo, além de Jesus Cristo. Para os povos nativos e africanos, diz a historiadora, seria não apenas um corpo, mas antes um corpo santificado. Antonacci (2013) vai mais adiante em suas contribuições, quando comenta que

por muitos caminhos, linguagens orais, visuais, sonoras trazem lutas sem fronteiras por liberdade, evidenciando que corpo e memória são indissociáveis entre povos e grupos socializados em matrizes orais. Suas tradições, transmitidas em presença de corpos, materializam-se em gêneros não-verbais de narratividade inerentes à moldagem de corpos enquanto fontes vivas, que perenizam rumores de culturas latentes em “dobras” da dominante civilização cristão. (ANTONACCI, 2013, p. 154).

São fontes vivas entrelaçadas nos centros e terreiros de umbanda em Parintins, marcando lutas e resistências de corpos falantes, transmitidas pela oralidade. É assim que as identidades são construídas nestes terreiros de memórias.

No universo da umbanda parintinense, muitas são as giras dedicadas aos orixás, caboclos e encantados, que ganham um lugar de destaque e elementos que fazem referência ao homenageado da gira. A imagem a seguir é do Centro Espírita Mãe Mariana.

Figura 16 – Festa de Ogum, Centro Espírita Mãe Mariana



Fonte: Márcia Silva, 2018

A Figura 16 mostra-nos uma mesa preparada para Ogum. É ele o homenageado do dia: são comidas, velas e bebidas dedicadas a esse orixá. A composição da mesa é marcada por folhas de samambaias e palmeiras, evidenciando que dimensões estéticas,

éticas e práticas culturais não se separam. No momento em que se organiza uma festa no terreiro, busca-se sempre fazer o melhor para aquela entidade. A comida, bebida, as frutas, tudo tem de ser preparado de acordo com o homenageado.

Assim como para Carlos José dos Santos (2008), as fotografias aqui ganham importância fundamental por permitirem estabelecer um diálogo, através do olhar (p. 76), oportunizando possíveis visíveis das experiências vivenciadas por estes sujeitos sociais nos centros e terreiros de umbanda.

Na imagem da festa a seguir – o terreiro em destaque é o Terreiro de São Sebastião – a homenagem é para São Cosme e Damião. Na fotografia encontram-se a Mãe Bena e seus filhos de santo, rodeados por crianças.

Figura 17 – Festa de Cosme e Damião, Terreiro de São Sebastião



Fonte: Márcia Silva, 2018.

Rente ao chão é possível visualizar um tapete de guloseimas (bolos, doces, etc.), onde apenas as crianças fantasiadas são convidadas a sentar-se ao redor. Os demais convidados ficam sentados nas laterais do barracão. Um aspecto importante é que essas crianças são as “donas” da festa, pois trata-se de uma festa de Cosme e Damião. São elas as primeiras a serem servidas. A festa é para elas. Quando pensamos nas redes de

relações estabelecidas entre o terreiro e a comunidade, percebemos a presença dos adultos na festividade, contribuindo direta e indiretamente naquele momento.

Nas festas do terreiro de Mãe Bena, a mesma realiza convites para a população em uma determinada rádio local, bem como nas mídias sociais. As festas da mãe de santo costumam ser participadas: a logística é planejada de um ano para o outro. Mãe Bena preserva esforços enormes de organização em relação às suas festas no terreiro. Para a realização de tais eventos em seu espaço, Mãe Bena recebe doações de adeptos e não adeptos. Comerciantes locais estão entre os doadores, observando, sobretudo, que os filhos biológicos e de santo fazem suas contribuições também.

As festas aqui são culturas populares encontrando-se entre vivências e práticas, compreendo o termo ‘cultura popular como todas as coisas que o povo faz ou fez’ assim como Stuart Hall enfatiza (2003, p.256). Hall ainda vai além a suas contribuições onde afirma que

o princípio estruturador do “popular” neste sentido são as tensões e oposições entre aquilo que pertence ao domínio central da elite ou da cultura dominante, e a cultura da “periferia”. É essa oposição que constantemente estrutura o domínio da cultura na categoria do ‘popular’ e do “não-popular”. (Stuart Hall, 2003, p.256)

Assim como o próprio autor é entre oposições de classes que o termo cultura popular vai se formando. Apresentando o termo como um modo característico de vida, estas aqui apresentadas nas festas de terreiros, são culturas populares e de periferia.

No centro de mãe Cintia as festas também são realizadas por doações, algumas anônimas, trazendo perspectivas táticas de participação e apoio àqueles festejos de santo. As religiões de matrizes africanas carregam experiências de relação com tais formas de “dissimulação” de sujeitos participantes de sua história. Os doadores anônimos não querem seus nomes associados a essas práticas, que, por muitas vezes, são condenadas por terceiros devido à falta de conhecimento e interesse por valores e poderes diferentes, disputados no campo social. Na foto a seguir, a festa de São Cosme e São Damião é realizada no Centro de Mãe Cintia.

Figura 18 – Festa de Cosme e Damião, Centro Espírita Mãe Mariana



Fonte: Márcia Silva, 2018.

A Figura 18 foi registrada momentos antes da gira em homenagem a São Cosme e Damião. Nela aparecem o congá, que recebeu as obrigações, e as cuias, onde é servida “água doce” (refrigerantes). Quando os erês (entidades crianças) chegam, pedem por água doce. O cambono imediatamente os serve.

Sobre a festa, Mãe Cintia comenta que

[...] se a gente for fazer vontade de orixá, vontade de caboclo [...], todo dia tem festa no terreiro. Então, financeiramente a gente não tem essas condições, então a gente opta por fazer duas festas, né... de Cosme e Damião, em setembro dia 27, e de São Sebastião, dia 20 de janeiro. São as duas festas que mais lotam, chamam pessoas de todo tipo, chamam católico, seja crente ou não. É nessas duas festas a gente vê... vê, nessa forma assim, a aceitação que eles têm, porque eu vou no lugar, eu aceito aquilo, porque eu quero alguma coisa dali [...]. É aquela fé, mas é no anonimato, eu quero dá, mas não quero que meu nome seja divulgado. (Mãe Cintia).

A narradora nos diz que devido às questões financeiras, seu centro realiza apenas duas festas por ano, tirando as homenagens para os guias durante as giras. Segundo Mãe Cintia, são essas as que mais “lotam” seu centro. São essas duas festas que analisamos nesta pesquisa, quais sejam: as de São Cosme e Damião e as de São Sebastião (Oxóssi). Durante os festejos, vêm pessoas de diferentes estratos socioeconômicos, evidenciando laços de solidariedade naquele espaço, pois algumas dessas pessoas ajudam com doações para que a festa seja realizada, mesmo enfrentando dificuldades financeiras próprias, ou a necessidade do anonimato para participarem.

As marcas de discriminação religiosa que as religiões de matrizes africanas sofreram/sofrem pode ser um dos principais motivos para que existam pessoas que não queiram ter seus nomes ligados a tais práticas.

3.3 CANTANDO OS ENCANTADOS: MEMÓRIAS DE OUTRAS VIDAS

*Caboclo não tem caminho para caminhar:
Caminha por cima da folha, por baixo da
folha
E em qualquer lugar.*

Início esta seção com ponto exaltado nas giras de que tive a oportunidade de participar no terreiro São Sebastião e Centro Espírita Mãe Mariana. O ponto em epígrafe, que faz referência aos caboclos-encantados, os quais não têm caminho para caminhar e chegam a qualquer lugar, é geralmente entoado quando já estão incorporados nos médiuns.

Como diz Homi Bhabha (1998), esse “trabalho fronteira da cultura exige um encontro com ‘o novo’” (p. 25). Assim, vamos ao encontro do novo, este que pode nos colocar diante de vários lugares e experiências distintas, pois nenhum terreiro/centro é igual: os fundamentos, as giras são diferentes. Como se, a cada gira, fôssemos surpreendidos pelo novo, esperando pelo caboclo/encantado que, naquele momento, se manifestará.

Assim, entramos mais profundamente nos pontos cantados, pois são eles que apresentam o caboclo/encantado que está chegando, ou que já chegou à casa. Para cada entidade, há um ponto cantado, bem como as batidas nos atabaques – uns, mais lentos; outros, mais rápidos; ou simplesmente param de soar.

Para problematizar esses fazeres sociais rítmicos, nós nos apropriamos de Homi Bhabha (1998) novamente, quando observa que “mais uma vez, é o desejo de reconhecimento, de outro lugar e de outra coisa, que leva a experiência da história além da hipótese instrumental” (p. 29). Sim, é um desejo de reconhecimento acima de tudo, principalmente de quem acabou de chegar, que veio de muito longe – faço aqui menção ao ponto de chamamento ao qual me refiro na primeira seção.

Em conversa com o ogã do Centro Espírita Mãe Mariana, Carlos Alberto Alfaia Barbosa, de 34 anos, mais conhecido como Beto, natural de Parintins e que faz parte da banda musical do boi-bumbá Caprichoso e está há mais de 10 anos na casa de umbanda, ficamos sabendo sobre os pontos cantados que:

[...] a gente tem uma sequência de caboco que vem, caboco e exus. Então, por isso que existe a nossa cambona, é ela quem ajuda a gente. Às vezes, quando não sabemos quem é, ela vai e pergunta, depois comunica nós no tambor e fala qual o caboco ou exu que está na casa. Então, a gente já sabe qual é o ponto pra puxar para eles, mas antes de qualquer exu ou caboco sempre tem aquele ponto para chamar ele, tanto de caboco, como de exu. (Ogã Beto).

Como já evidenciamos, há um ponto para cada momento na gira, bem como para cada entidade. Em alguns momentos, nas giras, são os ogãs que puxam os pontos para reverenciar a entidade presente. Com a ajuda dos cambonos, eles identificam o caboclo/encantado e cantam. Essa sintonia que existe entre os cambonos e os ogãs é fundamental para o desenvolvimento do trabalho. Diferentemente dos médiuns da corrente, ogãs e cambonos não entram em transe.

Quando buscamos falar dos pontos cantados e não os riscados, foi uma forma encontrada de apresentar esses encantados que estão presentes nos centros e terreiros da cidade de Parintins, sendo esta uma das chaves escolhidas para abrir o “portal da encantaria” nessas práticas religiosas, portal que se aprende dia a dia nas giras, como narra o ogã Beto:

Os pontos, eu aprendi no terreiro mesmo conforme o decorrer do tempo. Cada caboco puxa o seu ponto. O exu também puxa, eu tento fazer o máximo possível para memorizar todos os pontos; o ritmo, a mesma coisa. Tem que aprender com quem já sabe e tentar aprimorar para aquele terreiro. Eu aprimorei meu ritmo para o terreiro que eu toco, então meu ritmo só vai ser tocado nesse terreiro, se eu for pra outro terreiro participar, vou levar outro ritmo pra ele. Cada terreiro tem sua doutrina, seu ritmo. Eu tento passar um pouco do que eu sei tocar para os que estão iniciando. (Ogã Beto).

É um aprendizado constante e ímpar, e cada indivíduo pertencente ao terreiro aprende diferente. Trago a experiência a partir do ogã, este que pode ou não ser médium, mas que, de certa forma, tem uma mediunidade: ele que está ao lado do congá, assistindo à gira de uma posição privilegiada no terreiro.

Para Mãe Rosa,¹⁷ os pontos, sejam “cantados ou riscados são uma invocação de espírito, sendo o ponto cantado essencial para uma abertura de gira, pois é através do ponto cantado que chama o guia”. Buscamos, assim, compreender a importância dos pontos cantados durante uma gira.

Dessa forma, cada ogã vai ter seu estilo/ritmo de tocar e cantar, sendo isso que diferencia as casas. É como se cada um usasse desse atributo para marcar sua trajetória. Ao observar as giras, tanto no Centro Espírita Mãe Mariana quanto no Terreiro São Sebastião, o que chama a atenção são as “viradas no tambor”, momentos em que as batidas ficam intensas, assim como o ponto cantado, pois é sinal que tem caboclo/encantado chegando à casa. São momentos em que todos ficam atentos e curiosos para saber qual será o caboclo.

Aproprio-me aqui das considerações de Amailton Azevedo (2018) quando menciona que as

culturas musicais e religiosas irrigadas e hidratadas pelos valores culturais afro-atlânticas. No campo musical, a presença triunfante dos tambores perpetuando a memória dos ritmos cruzados africanos (polirritmia). Concreta e simbolicamente, a África musical e religiosa era tomada como um ponto de partida e de chegada. De modo que os negros persistiam com sua memória nas ruas, esquinas, avenidas, becos e vielas. (AZEVEDO, 2018, p. 50).

De fato, essa cultura musical é um ponto de partida e de chegada, evidente nas giras, pois é o som do tambor, com os pontos cantados, que busca e leva a entidade para o terreiro. O som aqui é memória que se passa de geração em geração, como observa Kazadi Wa Mukuna, citado como epígrafe deste capítulo. É também por esses fazeres que a história é contada, ou melhor, cantada.

Os ensinamentos são repassados na oralidade, podendo se dar isso muitas vezes através das músicas, nas batidas do tambor, até no silêncio deles. Se o tambor soa, tem um significado; se fica em silêncio, tem outro: tudo é interpretado pelos médiuns. Assim são os pontos cantados que, dependendo da entidade, entoam seus pontos nas giras. O ponto a seguir faz reverência à chegada da Cabocla Jurema na gira.

¹⁷ Rosineide Lacerda, conhecida como Mãe Rosa, ou simplesmente Rosa, de 36 anos de idade, natural de Parintins. É uma vidente conhecida na cidade e possui uma casa de atendimento, sem toque de tambor.

*Que lindo capacete de pena,
 Que traz a Cabocla Jurema.
 Ele é lindo, quem lhe deu foi Oxalá.
 Cabocla Jurema, filha de Tupinambá.*

Esse ponto é um dos mais cantados nas duas casas de umbanda, tanto de Mãe Bena como de Mãe Cintia. Essa cabocla, dependendo da casa, tem um capacete (cocar) feito de penas, que utiliza quando chega, acompanhado de seu cigarro tauari (cigarro artesanal feitos de ervas, é comum nas comunidades indígenas), sua cuia com bebida e sua espada na cor verde.

O ponto ainda nos revela que a Cabocla Jurema é filha de outro caboclo que se chama Tupinambá, fazendo alusão à etnia Tupi, que pela região passou, fundando a cultura do lugar, e que hoje aí permanece por seus decentes e respectivos modos de viver, trabalhar, resistir e crer. A presença da cultura Tupi aparece em músicas conhecidas e entoadas na cidade: “na ilha Tupinambarana, nasceu Parintins que eu vou decantar...”. A presença dessa etnia na região deixou marcas que se fazem presentes nos terreiros/centros de umbanda.

Nesse momento, percebemos que os pontos cantados estão diretamente ligados à história da região, ou seja, não são apenas músicas: são histórias cantadas. Ressalto, contudo, que a sua presença na cultura local é fruto de luta e táticas de permanência, jamais podendo ser naturalizado esse pertencimento em razão de aí terem vivido. O fato, porém, é que permaneceram, em traços culturais e humanos. Os traços indígenas estão presentes nos pontos, nas roupas, nos objetos utilizados durante as giras. Segue-se ponto cantado durante as giras que reverenciam a Cabocla Jurema.

*Jurema é um pau encantado,
 É um pau de ciência,
 Que todos querem saber;
 Se eu falo de Jurema, Jurema eu dou a você.
 Caboclo bebeu Jurema,
 Caboclo se embriagou,
 Na folha do mesmo pau, caboclo se levantou.*

Neste ponto cantado, é possível observar que Jurema trata-se também de um pau (erva), utilizado para se fazer uma bebida, feita em celebrações específicas dentro do terreiro – e apenas algumas poucas pessoas podem beber, pois é considerada uma bebida sagrada, que faz uma conexão com as entidades. Jurema também é o nome de uma entidade feminina de características indígenas. Por meio dos pontos, é possível visualizar o momento que se fala da entidade ou da bebida.

Para cada entidade que chega a casa, um ponto é cantado, e é por meio do ponto que se identifica o caboclo, como se fosse sua apresentação para os presentes na casa. Em alguns casos, a entidade apenas vem de passagem, não fala seu nome e logo vai embora. A seguir reproduzo o ponto da Cabocla Mariana, que anuncia sua chegada.

*Do rio negro, os murerus viraram flores.
 Na mata virgem, o sabiá cantou.
 Ela é a Cabocla Mariana,
 A bela turca que aqui raiou.
 Aruanda, aruanda, ê.
 Aruanda, aruanda, á.
 Aruanda, aruanda, ê,
 Mariana veio trabalhar.*

A Cabocla Mariana é uma cabocla da água. O mais curioso desse ponto é que nele se tem o Rio Negro como referência para ela chegar ao terreiro, evidenciando modificações que evidenciam a presença da região. Os pontos cantados ou são a própria história das entidades, ou são mensagens para aquele dia de trabalho.

Estar atento às letras dos pontos é visto como fundamental. Em um primeiro momento, não me atentei muito a isso, pois, cantadas e acompanhadas pelo tambor, as

músicas tendem a ecoar diferente. Quando damos atenção ao conteúdo, percebemos as grandiosas histórias que estão sendo cantadas nas giras. Stuart Hall (2003) pensa a cultura como

esse padrão de organização, essas formas características de energia humana que podem ser descobertas como reveladoras de si mesmas- “dentro de identidades e correspondências inesperadas”, assim como em “descontinuidades de tipos inesperadas”- dentro ou subjacente a todas as demais práticas sociais. (HALL, 2003, p. 136)

São descobertas reveladoras dentro destas práticas sociais, que, para Hall (2003), podem ser interpretadas pela energia humana, no aspecto aqui trabalhado, dentro das giras. O terreiro aqui é esse espaço simbólico de pertencimento do qual seus adeptos são parte, mas esse espaço também pode ser muitas vezes gerado em cima de outros. Seja na rua, no cemitério, nas matas, no fundo das casas ou no barracão o que vai determinar aquele espaço é o axé, ou seja, é a fé de cada um.

No ponto abaixo descrito, temos referência a Xangô, entidade muito relacionada à justiça. Assim como a entidade Jurema, a bebida do mesmo nome, temos ainda o juremá, que seria um lugar onde habitam as entidades.

Ele bradou na aldeia, bradou na cachoeira em noite de luar.

No alto da pedreira, vai fazer justiça pra nos ajudar

Ele bradou na aldeia, caô, caô.

E ainda vai bradar, caô, caô.

Ele é Xangô da pedreira,

Ele nasceu na cachoeira, lá no juremá.

No alto da pedreira, ele vai fazer justiça pra nos ajudar

Eu vi a encrenca rolar, cachoeira rolar e de repente parou, ô, ô,

Eu vi Xangô na pedreira, mamãe Oxum na cachoeira.

Saravá, meu pai Xangô

Olé, olé, caô, ô, ô. [3x]

É na aldeia, ou seja, é no terreiro que essa entidade dará seu brado. É para onde a mesma virá, para que a justiça aconteça. Os pontos cantados durante as giras realizadas nos terreiros/centros de umbanda na cidade de Parintins demonstram muito da história de cada entidade, de suas vivências em outro tempo.

Ao buscarmos apresentar, por meio dos pontos, essas histórias, esperamos trazer essas entidades que estão presentes no imaginário do homem, da mulher e da criança amazônica, pois são elas que, ao longo dos tempos, repassam para as novas gerações as lendas em torno dos seres encantados da Amazônia.

Logo abaixo, temos um ponto cantado que faz referência ao marinheiro Júlio Galego, um ser encantado, muito presente nas giras. Quando esse marinheiro está incorporado no médium, o mesmo usa como vestimentas roupas brancas, uma capa e um chapéu de palha. Bebe também cerveja na cuia, e, ao entoar seu ponto, começa a dançar no centro do barracão.

Coragem, meus marinheiros, coragem pra navegar.

Seu nome é Júlio Galego, seu palácio é de cristal.

Suas águas são cristalinas, mas seu palácio é de cristal...

Mas ele ouviu a voz lhe chamando, ó meu Deus, por que mandou me chamar?

E assobiou na ponta da praia, e assobiou na ponta da maré.

Nossa rainha vai ver quem é Júlio Galego: é homem, não é mulher.

No ponto acima mencionado, percebemos, na letra, a apresentação da entidade Júlio Galego. Pode-se deduzir que reside em um palácio de cristal, localizado em profundezas de águas cristalinas. Essa entidade, na gira, tem a aparência de um pescador, tem uma voz muito firme, podendo, em alguns momentos, aparentar estar sempre irritado com algo. Após cantar seus pontos, ele pede para sentar, fuma seu cigarro de tauari e bebe cerveja na cuia, permanecendo na gira por cerca de 10 minutos, para, logo em seguida, deixar de incorporar no médium.

Quando incorporado no médium, a entidade não permanece por muito tempo na gira. No entanto, cada médium tem em sua coroa uma entidade que fica por mais tempo, o que chamamos de pai ou mãe de cabeça. No caso da mãe de santo Cintia, sua mãe de cabeça é a Pomba-Gira Cigana. Essa entidade é incorporada na parte final da gira, sendo esses minutos finais dedicados aos Exus e Pombas-Giras.

A seguir, transcrevo um ponto cantado que se refere a Codó do Maranhão, no trecho “sou filho de légua”. O mesmo indica a linha da qual faz parte, que se trata da linha dos léguas, entidades estas que, ao se manifestarem na gira, se reportam à cidade de Codó. Cantando com saudosismo do tempo em que viveram no lugar, recordando seus antepassados.

Codó, Codó, Codó
Codó é do Maranhão
Ô Deus, me salve essa grande linha,
Sou filho de légua do Codó do Maranhão.

Podemos perceber, ao longo do texto, que os pontos cantados trazem, em si, a história das entidades, memórias que se referem a outro tempo, outros lugares. Ao se manifestarem nos terreiros/centros de umbanda da cidade, porém, as entidades, ainda em seus pontos, fazem menção a Deus, à Virgem Maria, presentes também em suas saudações na hora que são incorporados na gira.

Adiante, temos um ponto muito cantado durante a festa de São Sebastião nos terreiros/centros de umbanda de Parintins. Esse ponto faz menção ao rei Sebastião, mesclando, assim, a entidade Oxóssi com o santo da igreja católica. Ao observarmos o trecho “Onde os caboclos paravam para ver a procissão de São Sebastião; é o rei, é o rei, é o rei Sebastião”, percebemos a importância que o santo tem para os caboclos, que, ao avistarem sua procissão, paravam para assistir. No segundo momento, temos passagem em que se menciona que “é o rei, é o rei Sebastião”.

Nesse ponto, ainda percebemos mais uma vez a referência ao Maranhão, mais precisamente à sua praia, lugar em que reside o rei Sebastião, uma entidade que foi encantada, rodeada de muitas histórias, que ronda o imaginário das pessoas.

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

Compreendem os praticantes de umbanda de Parintins que os pontos cantados durante as giras nos revelam outro universo, transportando-nos para os diversos lugares,

mexendo com o imaginário e, em alguns casos, despertando o medo. No entanto, ao percorrermos por eles, observamos histórias vividas de pessoas que, por algum motivo, retornaram como entidades para dar continuidade às coisas que deixaram pendentes em suas vidas terrenas.

Em alguns desses pontos, somos levados a passear pelas matas, rios, cachoeiras, a viver com a entidade o seu mundo, transportando-nos como atores de suas histórias. Na busca de interpretar os pontos, percebemos o quão são ricos de informação. Os seres encantados trazem, nas letras, suas histórias, sendo eles guerreiros, marinheiros, boiadeiros, caboclos que em algum momento foram encantados e assim continuaram com as suas missões, agora feitas por meio da incorporação dos médiuns. As suas mensagens, defumações, banhos e rezas ajudam àqueles que acreditam em seus poderes. Na região da cidade de Parintins, a procura por esse tipo de atendimento tem aumentado com o passar dos anos, o que não impede o preconceito com os praticantes da religião.

É entre um ponto e outro que as entidades vão se revelando no terreiro. Os atabaques fazem um chamamento à parte, avisando que a gira começou. Assim, aos poucos, as entidades vão-se apresentando e deixando suas mensagens e cantando suas histórias.

Aguçando os ouvidos, é possível compreender que, nas noites de culto aos orixás, caboclos e encantados, os tambores continuam testemunhando a presença das afroreligiões. Sendo elas religiões, acima de tudo, políticas, continuam a bater seus tambores, no balanço de suas danças, no entoar de seus pontos/cantigas. Na cultura imaterial, inscrevem-se, de forma profícua, as evidências da história das trajetórias das religiões afroindígenas nas cidades amazônicas.

4. O TERREIRO E A RUA: ESPAÇOS DE CULTURA

O fazer-se histórico dos terreiros está relacionado à dinâmica social, espacial e cultural no qual está inserido. Com efeito, a sua consolidação nesse campo se relaciona com dimensões vividas do divino. Dimensões sociais do “sagrado”, nessa manifestação, justificam a escolha do espaço como um ponto primoroso: uma parte no mundo onde o indivíduo religioso se sente orientado para se comunicar com seus Deuses, articulando aí seu território de memória e espaço social de produção humana como sujeito histórico.

No primeiro momento, busco contextualizar essa presença negra na região amazônica, bem como no estado do Amazonas, pois, para chegarmos nesses encontros dos terreiros com a cidade, é essencial sabermos como essa herança negra chegou aqui, posto que, por muito tempo a presença negra aparece invisibilizada nos registros.

São referências historiográficas: Patrícia Sampaio (2011), Elaine Archanjo (2015), Amailton Magno Azevedo (2006; 2016) e outros. É nesta luta diária para se dá um fim ao silêncio que se tem em querer ocultar a presença negra, e conseqüentemente às práticas religiosas de matriz africana no Amazonas, que Patrícia Sampaio (2011) contribui para a reflexão sobre essa presença humana, social, política e cultural na região. São contribuições que visam defender que não é de hoje que os negros se estabeleceram aqui, oriundos de outras partes do Brasil, haja vista que este era originado de grupos genuinamente africanos. Elaine Archanjo (2015) revaloriza as experiências de homens e mulheres da comunidade quilombola de Oriximiná, trazendo estes como sujeitos ativos dentro da história de luta pela titulação de suas terras, a partir de seu conhecimento, visão de mundo, e modos de vida (p. 17). Pensa assim nos centros/terreiros de umbanda em Parintins são lutas por espaço, por reconhecimento e modos de viver que estão dentro das casas de axé. São contribuições que visam a defender que não é de hoje que os negros se estabeleceram aqui, oriundos de outras partes do Brasil, haja vista serem originado de grupos genuinamente africanos.

A cultura africana e afro-brasileira na Amazônia, e, por conseguinte, no Amazonas, através da umbanda e do candomblé, faz-se presente na relação que promove, muitas vezes, desencontros, mas significativos encantamentos e encontros marcados com muito axé, no culto aos orixás. A luta diária e constante pela territorialidade geofísica, geopolítica e, principalmente, cultural suscita a presença das afroreligiões nas cidades.

Amailton Magno Azevedo (2016), com seu conceito de micro-áfricas, oportuniza uma chave teórico-metodológica para entendermos esses vários espaços que estão dentro da cidade, como os terreiros afroindígenas.

Discutiremos esses encontros do terreiro com a rua, quando nos apropriamos de reflexões de Raquel Rolnik (1992), Maria Antonieta Antonacci (2013), Michael Foucault (1994), Homi Bhabha (1998), Muniz Sodré (2002), entre outros. Buscamos evidenciar, em problematizações nesse campo conceitual, o encontro do “terreiro com a cidade”. Para chegar a essa problemática, pensamos nessa história urbana em que a cidade se foi construindo, quando terreiros de candomblé e umbanda foram invisibilizados em Parintins, ou afastados das áreas urbanas, em uma disputa por espaço e poder.

Raquel Rolnik (1992) aponta a necessidade de pensar a urbanização numa perspectiva de processo de transformação da sociedade. Podemos perceber que a experiência social urbana, ou seja, a vivência nas cidades, constitui uma identidade, e que a arquitetura urbana cumpre o papel da escrita, onde o historiador irá ler e interpretar esse espaço que é uma de suas fontes mais essenciais. É também através da arquitetura da cidade que percebemos como esta se foi construindo em um campo de disputas, e, nessa medida, “afastando” os terreiros dos grandes centros urbanos.

A peculiaridade em que se encontram os terreiros e suas configurações na cidade lança-nos o desafio de pensar como essas culturas não letradas conseguem se constituir e se construir dentro de uma cidade. Nessa perspectiva, Maria Antonieta Antonacci (2013) assinala como toda uma população negra em cultura diaspórica irá reinventar-se, e que essa reinvenção indica também espaços de religiosidade dentro da cidade. Mesmo que o afastamento seja supostamente inevitável em nome do “moderno/progresso”, esses corpos negros deixam marcas e se reinventam em outros espaços dentro da cidade, pelo direito à memória (SÃO PAULO, 1992).

Pensando ainda nesse afastamento dos terreiros dos grandes centros urbanos, acreditamos ser fundamental pensar como essa disputa de espaço e como essa luta por poder fizeram com que as histórias de muitos terreiros fossem apagadas dos locais, mas não das memórias dos praticantes. Quando trago essa disputa do espaço, tenho como referência Michel Foucault (1994), no que este autor problematizou a respeito de perspectivas de poder e saber na relação de definição, segmentarização e exclusão de espaços sociais, definidos usos e toda uma dietética do comportamento nesses lugares, o que envolveu a prática da fé e seus poderes instituídos. Um dos pontos levantados aqui

é a questão do direito à cidade e de para quem é a cidade, pois, se pensarmos nesse direito à cidade ou aos grandes centros, observamos que é socialmente escolhido, num campo de luta de classes, quem pode morar ou ocupar esses espaços. Logo, os terreiros de umbanda e candomblé, que trazem em suas histórias uma imagem negativa dessas práticas religiosas, não podem ocupar os grandes centros.

Outro aspecto a ser trabalhado são as imagens e as entrevistas desses protagonistas da religião de matriz africana e afro-brasileira em Parintins, para se refletir a liberdade dos cultos afros na cidade, e em que ponto essa prática é mesmo exercida e como esses espaços religiosos se vão encontrando ou desencontrando com a cidade, haja vista que a divisão espacial da cidade é determinada pelo poder que a sociedade nomeia de urbano e civilizado.

Antonacci (2013) explicita que pensar os terreiros na cidade envolve considerar que memórias estão ancoradas em corpos negros, que falam através das danças, das tradições cantadas que inventam uma África, ou muitas micro-áfricas. A identidade e a vivência classificam o espaço que se pode ter dentro da cidade. Logo, o corpo negro, este corpo que é espaço de cultura, que teve sua história marginalizada, tem muito de seus terreiros invisibilizados em nome do progresso. É nessa perspectiva que se pretende trabalhar neste capítulo, observando as mais diversas faces do terreiro com a rua.

Partindo desses autores e de outros, mas sobretudo dos próprios narradores, teceremos, neste capítulo, um refletir e pensar sobre “a outra cidade”, esta que, por ora, é de negro, branco e indígena, visto que o que os une são laços de fé e de resistência, que estão na prática da umbanda parintinense.

4.1 NEGROS E NEGRAS NO AMAZONAS

Nesta primeira seção, buscou-se trabalhar a presença negra na Amazônia e, conseqüentemente, no Amazonas, pensando como a África se propagou nessa região, evidenciando assim as matrizes étnicas que aqui se estabeleceram. Dessa forma, mostrar os históricos “laços de fé” que compõem a região de Parintins, uma cidade localizada no Baixo Amazonas.

Para evidenciarmos a presença negra na região amazônica, voltamo-nos ao trabalho de dissertação de Elaine Archanjo (2015), que contribui para reflexões sobre a presença negra na Amazônia, haja vista que sua pesquisa, sobre a comunidade

quilombola de Oriximiná, no estado do Pará, buscou evidenciar experiências de trabalhadores e trabalhadoras negras da região na luta por terras e, conseguinte, autoafirmação de sua cultura remanescente de quilombolas. Superam esses estudos a ideologia histórica da inexistência, ou “existência inexpressiva”, de negros na Amazônia.

Nessa luta para que se dê um fim ao silêncio e ocultamento da presença negra no Amazonas, e, conseqüentemente, de suas práticas religiosas de matriz africana, também Patrícia Sampaio (2011) contribui para a reflexão. Os ensaios da autora visam a evidenciar a ocupação histórica desses sujeitos na região, oriundos de outras partes do Brasil, e de grupos africanos diversos.

Na Amazônia, aos poucos, e com muita luta, essa legitimação da religião de matriz africana com a sociedade foi-se firmando. Exemplo disso são os números de espaços de religiosidade que vêm crescendo com os anos. É necessário destacar que, na Amazônia, a religião africana se “juntou” à pajelança indígena, ganhando outros aspectos e entidades. Pode-se afirmar que, em cada região do Brasil, as ditas religiões de matrizes africanas vão-se reconstruindo com a cultura local.

Nesses territórios, as religiões de matrizes africanas constroem e reconstróem formas de resistência. Os terreiros de candomblé e umbanda representam a baliza onde se abriga a diversidade de Deuses e entidades inscritas em um espaço considerado sagrado. Mas também espaços de sociabilidade e memória, onde a história do povo de santo é encenada por meio dos ritos, essencialmente os iniciáticos, nos quais se constituem os pais e mães de santo.

A junção de povos, como o caboclo, o mestiço imigrado, o branco, o negro, o mulato, o índio, o zambo cafuzo, o curibaco, ajudaram na construção cultural da Amazônia, e a mestiçagem ocorrida entre eles possibilitou o crescimento da região (BATISTA, 2002). Foi em meio a esses encontros culturais que a umbanda e o candomblé surgiram, abrindo espaços de experiência após 21 anos de ditadura civil-militar na região, com perseguição e exploração destacada do povo negro e indígena brasileiro.

Fugas e alforrias escravas no Amazonas são objetos das pesquisas de Ygor Cavalcante (2011) e Provino Pozza (2011), os quais fazem reflexão sobre o viver de homens e mulheres escravizados no Amazonas imperial e suas estratégias na conquista da liberdade.

A pesquisa *A festa de São Benedito*, de Jamilly Souza da Silva (2011), aborda aspectos desta celebração feita no bairro Praça 14, em Manaus, herança deixada pela migração maranhense que ali consolidou território. O fato é que a presença negra do Amazonas está muito viva e que esse silêncio, que durou décadas, tem sido enfrentado.

Sabe-se que, na trajetória histórica das cidades amazônicas, devido ao processo de ocupação lusófona, aos poucos, os traços culturais indígenas e africanos foram subsumidos. Entretanto, estudos contemporâneos mostram que as etnias indígenas e as africanas usaram alternativas para guardar as raízes de suas identidades culturais, mesmo inseridas em sistemas que armavam e amarravam a ordem dos valores, marcados primeiro pelo teocentrismo, dos séculos XVI ao XVII, e mais tarde por meio do racismo, o qual já inscreve suas sementes na segunda metade do século XVIII e posteriormente se fundamenta em leituras evolucionistas das ciências humanas do século XIX.

Assim como Azevedo (2017), entendemos que:

do lado de cá do Atlântico, as micro-áfricas manifestavam-se nos ritmos, vocábulos, cantos, performances, que foram recuperados nos fragmentos de saberes e fazeres, possibilitando a reconstrução da experiência social. (AZEVEDO, 2017, p.14).

É nessa experiência social que os centros e terreiros de umbanda marcam sua presença dentro da cidade. É uma afirmação a cada batida de tambor. O que nos interessa aqui é mostrar como essas micro-áfricas estão resistindo no íntimo das casas de axé existentes em Parintins.

É difícil saber ao certo quantos africanos, escravos ou não, vieram para a Amazônia e aqui permaneceram. Já que se tem a presença negra como uma hipótese, mas que pode ser levantada através da permanência da cultura africana, seja pela culinária ou pelas manifestações religiosas que aqui se hibridizaram com a pajelança, posto que, nesta região, há grandes concentrações de indígenas de etnias diversas.

Durante todo o processo de construção e busca do negro por sua essência, fica evidente a força que os mesmos demonstraram ao longo de todo o tempo. Enquanto escravos, tinham de manifestar sua fé através de outra religião, a cristã católica, mas, com o passar dos anos, conseguiram, com muita luta, afirmar perspectivas próprias do sagrado, articuladas às suas crenças a dimensões culturais de resistência, sempre um receio da sociedade de classes, sobretudo branca.

Ao construírem um campo de liberdade, com táticas e estratégias complexas de relação social pela invenção de solidariedade, encontraram pela frente muita resistência. (REIS; GOMES, 1996). GOMES (1996) nos revela este campo de liberdade é nomeado por ele como “campo negro”, sendo considerado

Campo negro é essa complexa rede social. Uma rede que podia envolver em determinadas regiões escravistas brasileiras inúmeros movimentos sociais e prática socioeconômicas em torno de interesses diversos. O campo negro, constituído lentamente, acabou de se tornar palco de luta e solidariedade entre os diversos personagens que vivenciavam os mundos da escravidão. (p. 278)

Este campo negro vai além do campo geográfico, são relações sociais e econômicas quem ligam diversas classes sociais, não necessariamente negros e escravos. São redes construídas que mostram que os grupos subalternos não estavam tão isolados assim, são modos de sobrevivências e resistências circunscritos na historiografia.

Da união entre negros e índios, surgiu também uma junção de cultura e práticas religiosas que foram se cruzando, resignificando ambas as culturas. Essa união se estabeleceu em mocambos, formados pela união entre negros e indígenas contra os colonizadores. Apesar dos conflitos com algumas etnias indígenas, na grande maioria das vezes, houve alianças, e assim os negros foram aprendendo a viver nos sertões da Amazônia e fundar novas territorialidades, lugares de memória (VAINFAS, 1996).

Volta-se, então, para essa união de culturas na Amazônia, que, assim como o Brasil todo, sofreu influência em sua formação. A umbanda encontrou na pajelança indígena uma forma também de cura e mística entre seus atos espirituais. A prática umbandista observada na cidade de Parintins contém traço forte indígena. De acordo com Yamã *apud* Trindade (2013), “no início da cura, o pajé ascende seu cigarro tawary, extraído do vegetal do mesmo nome. E aspira-o fortemente inúmeras vezes soprando a fumaça sobre o corpo do doente” (p. 64-65). Assim como o pajé, o pai ou mãe de santo se utiliza dessa técnica para tratar seus doentes e iniciar o processo de cura.

O mesmo cigarro é utilizado também para defumações no início das giras: o cambono sopra a fumaça na cabeça do médium, e nas mãos. Já, no ogã, a fumaça além de ser na cabeça e nas mãos, é aspirada nos atabaques. Ressalta-se, ainda, que o primeiro ente a ser defumado é a mesa; em seguida, vêm a mãe de santo, filhos de santo e ogãs. Feita a defumação, iniciam-se os trabalhos.

Ainda durante os ritos no terreiro, observa-se, em alguns momentos, vestígios da pajelança, como a cuia, onde são servidas algumas bebidas, geralmente para caboclos, o cigarro de tawari e acessórios nas vestimentas, como penas.

Por outro lado, a umbanda também carrega consigo traços do catolicismo. Fruto do hibridismo cultural, traz experiências táticas de resistência em suas práticas, como a dos escravos que usavam os santos católicos para esconderem seus orixás e assim poder exercer sua religião sem serem castigados pelos seus “senhores”. No terreiro, por exemplo, há um momento dedicado à ladainha, rezada em latim. Passado esse momento, volta-se o culto para a matriz africana, e os atabaques continuam a ecoar na festa de Oxóssi.

Homi Bhabha (1998), em *Locais da cultura*, observa pelo conceito de “fronteira” o lugar que se faz presente, não o que divide e separa duas coisas, mas o que reúne e mistura. Esse trabalho fronteiro da cultura exige um encontro com o novo, pois é a partir disso que surge uma nova perspectiva de se falar das minorias, ou seja, dessas histórias alternativas dos excluídos (BHABHA, 1998, p. 25). Compreender essa diferença cultural como produção de identidades é um ponto importante para se entender esse local da cultura.

É nessa perspectiva que entendemos a religião umbandista na cidade de Parintins. Assim como aquele autor, não nos atemos à necessidade de se fazer conceitos, mas sim entender e explorar essas culturas aqui apresentadas pela peculiaridade que é a religião no Amazonas.

Quando questionadas as mães de santo sobre essa ligação da umbanda com outras culturas e religiões, as mesmas mencionam que:

Existe uma ligação, que é chamada de sincretismo religioso né. Os próprios santos da [...] igreja católica são os santos com outros nomes dentro da umbanda, mas são as mesmas pessoas, vamos dizer assim, a gente cultua, né. Como, olha... agora a gente tá em plena festa de Oxóssi né, que é o São Sebastião. Nós também festejamos Nossa Senhora da Conceição, que é dona Mariana, Iemanjá na umbanda; e entre outros santos também que fazem parte da religião católica. (Mãe Cintia, 2015).

Bom, eu não tenho assim, né, por exemplo tenho um envolvimento muito na igreja católica. Não é uma questão de envolvimento, eu sou católica! Querendo ou não, o padre não vai me expulsar de lá, porque eu sou filha de Deus, né; e os meus filhos todos passaram, são batizados, meus filhos têm a primeira comunhão, têm... fizeram a crisma todos eles, entendeu? Eu sou casada na igreja católica, eu sou casada na civil, sou casada na igreja católica, eu não tenho bem uma ligação dentro do terreiro. Terreiro/Igreja, entendeu,

isso eu não tenho – mas eu, Bena, pessoa tenho, com certeza! (Mãe Bena, 2015).

O catolicismo além de ter influência direta na umbanda, evidenciou-se pelo reconhecimento das mães de santo em ter essa religião como parte da religião afro e de suas vidas e de suas famílias. Além do catolicismo, o espiritismo kardecista também é muito presente, assim como o pentecostalismo, compondo esses o cenário religioso preponderante na cidade atualmente.

Para Mãe Cintia, existe uma ligação por ela própria denominada “sincretismo religioso”. Por muito tempo, pensou-se num sincretismo, ou seja, numa fusão entre as religiões – mas hoje, como mencionado por Homi Bhabha (1998), não vem a ser essa uma fusão, mas uma mistura de culturas.

Diferente de Mãe Cintia, Mãe Bena logo faz uma afirmação quando questionada sobre a ligação, ‘eu sou católica’, apesar da afirmação a referida mãe de santo ressalta que não vê essa ligação de terreiro e igreja. Embora o nome de seu Terreiro seja ‘Terreiro São Sebastião’, entendemos quando ela enfatiza que a igreja é uma coisa e o terreiro é outra. São espaços de diferentes cultos, tais afirmações não diminuem a fé de ambas as mães de santo na prática da umbanda.

Para tanto, quando ‘buscamos fontes orais porque queremos que essas vozes – que, sim, existem, porém ninguém as escuta, ou poucos as escutam – tenham acesso à esfera pública, ao discurso público, e o modifiquem radicalmente’ (Portelli 2010, p.03). É com esta necessidade que trabalhamos com as narrativas dessas mães de santo, são vozes que vão além das paredes de seus centros e terreiros.

São memórias vivas que estão no interior das casas de axé, que estão nas ruas, que estão nos pontos e nas imagens dos terreiros. Vozes que ecoam a cada batida do tambor, vivências de práticas sobrenaturais, firmando assim identidades afrodiáspóricas, que são construídas diariamente por pais e mães de santo.

4.2 OS LIMITES DO TERREIRO: AS RELAÇÕES E FESTAS NA CIDADE

Os limites dos terreiros aqui apresentados não estão apenas nos fundos das casas: podem ir além dos muros, ou seja, para a rua. É de fato um encontro do terreiro com a cidade como, Muniz Sodré (2002) tanto fala. São espaços recriando-se e afirmando-se dentro da cidade. O terreiro tem, em sua essência, uma cultura dinâmica

que faz, que constrói e que se movimenta. É um campo ambíguo, é vivência. A partir dessas vivências, trago as relações de festas do terreiro com a cidade, com a rua: ora o terreiro é na rua, ora a rua está dentro do terreiro.

Nesses terreiros de resistências, observei que, durante o ano todo, há festas específicas dentro das giras, muitas vezes em homenagem a algum guia – mas a festa em que se tem uma presença do qual eu vou chamar de rua é a de Oxóssi.

A festa acontece nos dias 19 e 20 de janeiro, tanto no Centro Espírita Mãe Mariana quanto no Terreiro São Sebastião. O primeiro dia se conhece como o dia que se vai abrir os festejos, quando a gira se inicia e os mastros levantados avisam que as homenagens começaram.

A imagem a seguir é do Terreiro São Sebastião. É o terreiro que tem uma das maiores estruturas na cidade, perdendo apenas para os festejos da igreja católica. Ressalto, dessa maneira, que o terreiro de Mãe Bena é um dos maiores, senão o maior da cidade de Parintins. As logísticas em torno dos festejos saem terreiro afora, trazendo o “povo” para dentro da casa. O importante é frisar que são os laços construídos aos longos dos anos para que a festa chegasse na proporção que é hoje: são elos firmados constantemente.

Figura 19 – Mastros do Terreiro São Sebastião



Fonte: Márcia Silva.

Este espaço onde o palco e os mastros estão compõe a propriedade de Mãe Bena. Nesse terreno, está o seu terreiro e também sua residência. Nesse espaço, na frente do palco, são montados camarotes, pois, no último dia de festa, há um grande *show* de bandas locais, organizado por ela e seus amigos, onde a cidade toda comparece: a entrada é franca, e apenas a bebida consumida é paga. Para o evento, é preparada uma logística de seguranças e estacionamento.

Frisando-se que, durante as festividades, “a cidade toda” comparece, parece contraditório dizer que os praticantes da religião sofrem preconceito, já que a cidade toda estaria lá. Importante aqui destacar perspectivas de ambiguidade em que também as práticas do terreiro encontram diálogo com a cultura dominante, por meio de espetáculos com *hits* musicais do momento e outros elementos da cultura comercial e hegemônica do lazer de consumo.

De todo modo, sejam nas relações de respeito, sejam nas de amizade, as festas ainda são os meios que ligam uns aos outros, em laços de solidariedade.

Figura 20 – Entrada do Terreiro São Sebastião



Fonte: Márcia Silva.

A fotografia acima mostra a entrada da propriedade de Mãe Bena. O registro dessa imagem foi feito em 20 de janeiro de 2019, momentos antes da distribuição do almoço para a população. Segue narrativa de Mãe Bena sobre a festa:

Tu sabe que São Sebastião tem muitos devotos, ele é muito assim, ele é venerado demais. É interior, é cidade. Olha, aqui na cidade, tem muita gente que festeja São Sebastião, né. A igreja católica, que é o nosso padroeiro daqui, mas assim eu acredito que termos São Sebastião, a primeira coisa que me satisfaz, é satisfazer o povo, o povo que vem na minha casa. Eu não dou a bebida pra ninguém, mas eu dou a comida, essa é a coisa mais importante. Isso aí eu não vendo, eu dou; se eu mato três, quatro boi, é pra dar pra pessoa comer, então isso aí... Eu fico feliz por isso, tá entendendo? A nossa festa não tem fins lucrativos; porque o que a gente vende é a cerveja, por exemplo. Terminou, o menino vende; vai ajeitando a casa, porque o que tem de lucro na venda da bebida, a gente vai tentando organizar o terreiro pra ficar bonitinho, né, e, daqui pra frente, pra ficar bem mais bonito ainda. (Mãe Bena).

Pela narrativa de Mãe Bena, observamos a dimensão da festa que ela promove em honra a São Sebastião, a considerar pelo número de bois que ela mata para dar de comer a quem for à casa no dia 20. Em conversa registrada no caderno de campo,

sabemos que alguns dos bois que são doados para o almoço vêm de outros promesseiros/festeiros, assim como os complementos que variam entre arroz, macarrão, farinha e outros produtos doados para a cozinha.

Os promesseiros/festeiros responsabilizam-se pela realização da festa, pela doação da comida e demais produtos como forma de agradecimento pela graça recebida, seja esta graça alcançada no momento de enfermidade, seja também nos negócios. Quanto ao dinheiro arrecadado na venda de bebidas, Mãe Bena informa que servem à manutenção do terreiro. As vendas de bebidas iniciam-se no dia 19, depois da gira, quando se tem um momento social para assim se arrecadar os recursos.

Como já falamos em outro momento, cada casa tem seus fundamentos, e conseqüentemente suas regras. Mãe Bena utiliza-se das vendas das bebidas para manutenção de sua casa. Já Mãe Cintia, não. As bebidas são vendidas no terreiro durante a festa, e geralmente o responsável fica com os recursos arrecadados. São casas distintas, com regras distintas.

Em sua dissertação de mestrado Carly Anny (2017) pesquisou sobre a festa de São Sebastião na igreja e no terreiro, precisamente o terreiro de Mãe Bena. Aponta a autora datas festivas que até hoje são repetidas.

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”. (ANNY, 2017, p. 94).

As datas citadas por Carly Anny (2017) ainda permanecem, e, todos os anos, segue-se o mesmo ritual. A festa de Oxóssi se dá por encerrada no dia do “arranca-toco”. A expressão vem em razão de se tirar o toco do chão, este que permanece depois da derrubada dos mastros. Tirados esses tocos, dá-se por finalizadas as homenagens do ano.

Figura 21 – Arranca-toco



Fonte: Ana Silva.

A presente imagem é do “arranca-toco” no Centro Espírita Mãe Mariana. Nesse dia, os trabalhos iniciaram-se nos fundos da residência. Ao chegar a primeira entidade, representada por “Mãe Mariana”, ou simplesmente Cabocla Mariana, é pedido que todos se dirijam à rua e se coloquem na frente dos tocos, bem como os atabaques.

Iniciam, assim, novamente os toques, já na rua, com uma vela no meio dos tocos. Depois de alguns pontos cantados, a Cabocla Mariana incorporada pela mãe de santo pede que os cambonos tirem os tocos. Estes saem aplaudidos pelos presentes. É uma comemoração à parte, em agradecimento por mais um ano de homenagens a Oxóssi.

Os tocos tirados vão para os fundos e devem ser despachados no dia seguinte na mata. Dá-se continuidade à gira após esse momento, na rua. Todos retornam para os fundos da residência para que a gira continue.

Figura 22 – Mastros de São Sebastião no Centro Espírita Mãe Mariana



Fonte: Márcia Silva.

Assim como no terreiro de Mãe Bena, na casa de Mãe Cintia, é montada uma estrutura para as homenagens dos dias 19 e 20 de janeiro. Pode ser observado na imagem que a mesma traz os mastros levantados na frente da residência dos pais de Mãe Cintia. Esse é o espaço onde acontecem as homenagens. Na varanda da residência, é montado o bar, que fica por conta dos festeiros/colaboradores da festa. A renda, então, é deles. Sônia Côrrea nos diz que:

A Festa de São Sebastião não é uma promessa, uma promessa de santo... É uma colaboração que a gente faz pra São Sebastião porque ele é o protetor da umbanda. Na religião umbanda, ele é o protetor. A gente tem aquela obrigação, todos os terreiros que rufa tambor tem obrigação de oferecer um almoço para pessoas convidadas. Aí a gente faz o seguinte: uns três dias antes da festa já estamos fazendo todas as preparações: subida do mastro, subi as frutas para ornamentar o mastro, reuni os festeiros que são as pessoas que bancam a festa... Essas pessoas estão comigo há mais de 5 anos, as mesmas pessoas, eles não trocam, acho que gostaram muito da festa aqui. Então, já fica se preparando pra janeiro, todo 20 de janeiro a gente faz aquela coisa bem bonita, faz a festa na rua, tem a levantação do mastro dia 19 de, e dia 20, às 17 horas, tem a derrubada do mastro. Antes de derrubada tem a ladainha, a gente reza uma ladainha pro santo, depois a derrubação do mastro; e, em seguida, a gente vem pro terreiro, que, no nosso caso, chamamos de casuá. Aí

já é trabalho com os médiuns dentro da casa, já é o encerramento dia 20 de janeiro, a gente já está encerrando a festa. (Mãe Sônia).

Para a cambona e mãe biológica de Mãe Cintia, a festa não é uma promessa, mas uma obrigação, como a mesma relata. No dia 20, a rua é interditada, pois é nesse espaço que acontecerá o baile dançante e a derrubada dos mastros. Mesas são espalhadas, bem como uma tenda montada. Após a distribuição do almoço, dá-se início à festa dançante, que segue até às 17 horas com a ladainha e, em seguida, a derrubada do mastro.

Já se passaram cinco anos com os mesmos festeiros/colaboradores. Segundo a narradora, eles gostam muito da festa que realizam. A gira se inicia na rua e segue para os fundos, dando continuidade. Lá, são agradecidos os colaboradores e filhos da casa por mais um ano de obrigações pagas. A festa termina com gira, que vai até 20h do dia 20 de janeiro.

Figura 23 – Terreiro na rua, Centro Espírita Mãe Mariana



Fonte: Ana Silva.

Na imagem, vemos Mãe Cintia, de verde, ao centro, agradecendo a todos pela ajuda e colaboração, momentos antes da derrubada dos mastros. Podemos também observar alguns filhos presentes, bem como outras pessoas, entre vizinhos e visitantes.

O número de pessoas dobra ao longo da festa. Vêm elas de todos os cantos da cidade, adeptas ou não da religião. É como se, naquele momento, não importasse se é um terreiro de umbanda que promove a festa, embora todos estejam cientes desse fato. Alguns ainda acompanham a gira quando vai para os fundos; outros ficam somente nos festejos da rua.

O terreiro não impede a presença de outras pessoas para observar a gira nos fundos, assim como também não obriga que os presentes na festa participem. Todos são livres para escolher se querem ou não participar. Para a autora Marlene dos Santos (2019), as festas de terreiros são festas religiosas predomina a alegria, mas não existe lugar para a transgressão as normas da comunidade de terreiro, são festas de profunda religiosidade e de muita reverência (p.78).

Para Amailton Azevedo (2018) “a música, dança, pintura e evocação dos ancestrais significam modos de celebrar vida, o que implica em desafiar uma visão desencantada do mundo” (p. 48). Concordamos com o autor nesse celebrar a vida que cerca os terreiros de matrizes africanas, particularmente os de Parintins aqui analisados, embora afirmemos que o estilo negro e indígena marque esse território, também conhecido como “casas de axé”.

São territórios que fazem parte da composição do sagrado nos terreiros de Parintins. É esse sagrado que é vivido, que é marcado e que resiste ano após ano. São espaços múltiplos, pois há uma apropriação do espaço urbano, bem como de criação de outros espaços. Logo, o terreiro não tem limte, desde que tenha axé: é o suficiente para se ter uma gira.

4.3 A OUTRA CIDADE: TERRITÓRIOS AFROINDÍGENAS EM PARINTINS

Com a perspectiva de uma outra cidade, fazemos aqui referência aos centros e terreiros de umbanda na cidade de Parintins, demarcando esses territórios como o lugar de fala desses praticantes da religião afroindígena. Para Amailton Azevedo (2018):

No universo da cultura negra, a memória do corpo-música e da música- corpo são indissociáveis, dependentes uma da outra, completando-se interpretando-se e reelaborando a África na sua dimensão rítmica, na palavra oral

sacralizada, nas devoções religiosas aos ancestrais, na arte visual e comunicativa. (AZEVEDO, 2018, p. 47).

A cultura negra vai-se reelaborando, seja no corpo, seja música, bem como na própria prática da religião. Quando, porém, falamos em umbanda na cidade de Parintins, nós nos deparamos com um hibridismo, em que várias culturas se encontram e onde a cultura negra e indígena se destacam.

Quando faço referência aos cultos de origem africana, estes podem ser observados como cultos aos orixás nas giras, sejam na casa de Mãe Bena, sejam na casa de Mãe Cintia.

São dimensões de um estilo negro, como Leopold Senghor (2011) observa, mas, na Amazônia, esse estilo é afroindígena, expressão de relação e coragem de uma diálogo cultural de séculos. Importante sempre lembrar de Paget Henry, quando lembra esse autor que

Uma cultura é uma herança da qual os indivíduos ou grupos não podem ser despojados do mesmo modo em que podem sê-lo da propriedade ou do poder político. Mas precisamente por causa da habilidade da cultura para afetar o equilíbrio do poder, é necessário que as elites governantes conttenham esse poder distintivo. Uma via tem sido através da racialização ou etnização. (PAGET *apud* ANTONACCI, 2014, p. 7).

Os terreiros aqui são tratados, como diria Raquel Rolnik (1992), como “espaços vivos”. Para Muniz Sodré (2002):

O negro no Brasil, com suas organizações sociais desfeitas pelo sistema escravagista, reconstruir as linhagens era um ato político de repatrimonialização. O culto aos ancestrais de linhagem (egun) e dos princípios cósmicos originários (orixás) ensejava a criação de um grupo patrimonial (logo de um ‘território’ com suas aparências materiais e simbólicas, o terreiro) que permitia relações de solidariedade no interior da comunidade negra e também um jogo capaz de comportar a sedução pelo sagrado, de elementos brancos da sociedade global. (SODRÉ, 2002, p. 75).

É no terreiro que as relações de solidariedade com a sociedade são estabelecidas e elementos ditos da sociedade global são incorporados – mas, quando falamos desses espaços em Parintins, fazemos referência a outra cidade dentro da cidade.

Os terreiros ainda se encontram distantes dos grandes centros urbanos, ou em residências sem placas indicativas. Sabe-se das giras quando os tambores começam a soar, aí os curiosos se aproximam, ou querem uma consulta para uma vidência, muitas vezes, com a solicitação de que ninguém mais saiba que frequentam esses espaços.

Essas mesmas pessoas, porém, que dizem não gostar e demonizam essa prática, muitas vezes, estão nas festas que os terreiros promovem, chegando mesmo a colaborar para a sua realização. São dimensões de tensões sociais que se desenrolam na forma de uma pseudopaz ou ausência de conflitos abertos. Limites impostos servem aí à manutenção de um certo equilíbrio, como violência socialmente institucionalizada.

Figura 24 – Terreiro na rua



Fonte: Ana Silva.

A fotografia acima foi tirada no dia 20 de janeiro ano de 2017, durante a festa de Oxóssi no centro de Mãe Cintia. Nela, percebemos a mãe de santo rodeada de seus filhos de santo, bem como a sociedade.

Trata-se do momento que antecede a derrubada do mastro, quando a festa se volta para a prática religiosa e a gira começa em meio à rua – e todos ficam com os olhares atentos ao ritual. É então que os primeiros pontos começam.

Salve, São Sebastião
Santo pai deste terreiro.
Tenho tanta devoção
Ao meu santo padroeiro.

*Todo 20 de janeiro, sempre vou à missa,
 Para pagar promessa, agradecer a Deus.
 Comprar as fitas para o bem da quermesse,
 Renovar as preces para fortalecer
 Eu vou, eu vou...
 Vou na fé no meu senhor eu vou, eu vou...*

O presente ponto somente é cantado durante a festa, e por várias vezes. Por meio da letra, observamos que as promessas já foram pagas mais um ano, e as fitas servem para que se renovem as promessas para o ano seguinte. Perspectivas de continuidade da festa são renovadas durante o festejo que se está encerrando.

Nesse momento, os praticantes afirmam que, de fato, a gira começou na rua. É quando os pontos cantados começam. É um terreiro que é formado naquele momento bem diante da sociedade. A rua verá uma grande gira. O axé é carregado por cada médium presente, e então o espaço sagrado pode ser formado em qualquer lugar, podendo ser na mata, no rio e também na rua, pois, como já diz o ponto cantado, “vou na fé do meu senhor... eu vou...”.

Muniz Sodré (2002) enfatiza os mais diversos tipos de forças, sejam essas sobrenaturais, sejam naturais. O ponto em que se quer chegar, porém, é essa força que move os “espaços”, como os terreiros e o próprio corpo – o corpo como espaço de força. Nesse caso, temos o axé, um dos elementos mais importantes e conhecidos nos terreiros. O axé, que, ao mesmo tempo, gera espaço dentro do terreiro, assim como no interior de cada praticante daquela fé.

Também evidenciamos o terreiro como *a outra cidade* durante a festa de São Cosme e Damião. Momento em que o terreiro também promove grande festa e é frequentado por visitantes de todas as idades. O terreiro vai-se encontrando com a cidade em laços de fé e solidariedade, e também de superação da ausência de espaços de lazer e de reunião social na cidade, para as crianças, adultos, trabalhadores e trabalhadoras que lutam contra a carestia e insegurança alimentar, articulando-se tradicionalmente em mutirões e puxiruns, para a defesa de seus modos de viver e crer no presente e no futuro. De certa forma, o terreiro é mutirão, é puxirum¹⁸.

¹⁸ Essa prática de solidariedade no trabalho acontece também em outras regiões do Brasil e possui em cada local uma denominação específica tal como ajuri, adjunte, adjuntório, entre outros. [...] É importante ressaltar que é uma prática de sociabilidade não restrita ao trabalho na roça. É através do puxirum que se

A fotografia a seguir foi registrada no dia 27 de setembro de 2018, no terreiro São Sebastião, quando Mãe Bena, com a ajuda de seus familiares, biológicos e de santo, bem como amigos, promove a festa para as crianças. A festa é dedicada às crianças, mas todos, independentemente de idade, também participam da culminância da festa. Trata-se de esperança e aposta no futuro, signo maior da infância e do nascimento para todas as matrizes religiosas.

Um palco foi montado, e nele foram apresentadas várias brincadeiras. No primeiro momento, os netos de sangue de Mãe Bena tomam conta da festa. Em seguida, um palhaço promove brincadeiras com as crianças presentes.

Figura 25 – Festa de Cosme e Damião



Fonte: Márcia Silva.

organizam as festas da comunidade, constroem-se espaços coletivos como barracões que servirão como centros sociais e escolas. É um modo de trabalho, mas também é um modo de vida (pp. 53-54). MEDEIROS, Mônica Xavier de Medeiros. **PUXIRUM DE HISTÓRIAS: Lutas por terras e águas em Vila Amazônia- Parintins/AM (1980-2000)**. São Paulo: Tese de Doutorado em História Social, PUCSP, 2017.

As crianças, fantasiadas, podiam pegar à vontade as guloseimas que estavam sobre o tapete e a mesa: determinação da mãe de santo. Acontecem, nesse momento, os sorteios dos presentes, bem como são distribuídas as guloseimas no intervalo de cada sorteio.

A Figura 26, a seguir, mostra como estavam dispostas as guloseimas sobre a mesa. Devido ao espaço do terreiro de Mãe Bena não poder comportar todos na festa, a mesma dispôs de outro lugar, em um local aberto no seu terreno, para a festa de Cosme e Damião, e, conseqüentemente, para a gira.

Figura 26 – Guloseimas de Cosme e Damião



Fonte: Márcia Silva.

O tapete ao centro com as guloseimas é para todos, principalmente para as crianças fantasiadas. Estes podem se aproximar, sentar-se ao lado e comer o que está servido no tapete.

Após várias brincadeiras e intervalos de guloseimas, o toque do tambor vai soando entre as crianças. É chegada a hora das criancinhas (entidades) descerem para fazerem parte da festa. Assim, como diz o ponto, “as criancinhas já vão descer”.

É nesse encontro de solidariedade que o terreiro se encontra, demarcando essa outra cidade dentro da cidade. Trata-se do encantado em meio às pessoas, marcando a pluralidade de espaço em meio às tensões e laços sociais de ligação com o outro, seja pela própria prática religiosa, seja também pelo gesto de compartilhar as comidas e guloseimas com o próximo.

Muniz Sodré (2002) destaca a resistência que a cidade tem com as religiões de matrizes africanas. O mesmo ressalta a posição do lugar social em que se insere o terreiro dentro da cidade e de que forma a identidade desses adeptos das religiões de matrizes africanas se confirma diante dessa resistência em que se depara. O autor busca compreender o espaço (sagrado) e como ele foi, ao longo do tempo, se modernizando, ou seja, incorporando influências outras da sociedade – e como esse processo de modernização influenciou o crescimento das religiões africanas. Ora a religião apareceu sofrendo resistência da sociedade, ora essa sociedade ajuda os adeptos na construção de sua identidade religiosa, mesmo que seja, muitas vezes, “sem querer”. Buscamos aqui refletir sobre essa tensão que existe entre o terreiro e a cidade, valorizando mudanças e resistências pela sua continuidade, bem como dos modos de viver e crer que representa.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O estudo sobre *Terreiros de memórias afroindígenas: experiências da umbanda em Parintins-AM (1983-2019)* levou-nos muito além das inquietações iniciais. Dentro de nosso objetivo, procuramos historicizar a presença dos centros e terreiros de umbanda em Parintins, considerando-os como lugares de memórias e, por extensão, de resistência da cultura afro-brasileira na Amazônia.

Para a realização desta pesquisa, procuramos tecer um diálogo com pais e mães de santo, evidenciando-se aí perspectivas históricas do processo de constituição das religiões de matrizes africanas e afro-brasileira. Verificamos que esta investigação possibilitou, em primeiro momento, evidenciar relações de experiência da prática religiosa de matriz africana na cidade que extrapolam os limites daqueles terreiros e centros e encontra lugares sociais do político, como a solidariedade. Também buscamos revalorizar tais práticas como articuladoras de territórios de memória. São espaços que carregam fazeres e saberes de inúmeros sujeitos históricos, direta e indiretamente relacionados aos modos de viver da fé afroindígena.

Os centros/terreiros de umbanda são espaços de memória, aprendizagens, onde, através desses momentos, são construídas suas lembranças, onde cada membro da casa carrega consigo parte da história do lugar. A história oral foi fundamental nesse percurso, tanto pelo aporte teórico-metodológico da pesquisa histórica, como pela possibilidade de colocar em diálogo experiências que passam também pela trajetória de vida desta pesquisadora.

A cidade de Parintins, aos longos dos anos, passou por diferentes momentos na sua organização social quanto às manifestações religiosas de fé, tendo forte influência da igreja católica. Mais recentemente, novas denominações religiosas, evangélicas ou mesmo carismáticas, vêm revelando outros espaços na cidade e também modos de trabalhar e viver, em um campo de disputas sociais marcado pela divisão de classes. Nos últimos anos, a umbanda tem ganhando visibilidade na cidade. Como as religiões de matriz cristã tradicional e conservadora são predominantes na cidade, um difícil caminho de resistências precisa ainda ser percorrido, por respeito e espaço para a diversidade social que, também no plano da fé, se evidencia. A presença negra e

indígena em Parintins, seus movimentos sociais e modos de vida têm garantido um marco civilizatório mínimo de convivência nesse campo, que, de outra forma, seria ainda mais problemático.

Em sua construção histórica e conforme relatado pela ideologia dominante de memorialistas, bem como da história oficial do município, a cidade de Parintins carrega como fato importante a chegada dos jesuítas, sendo o desenvolvimento local devido a eles, suas ações de filantropia. Segundo essa narrativa, teriam contribuído no processo de construção econômica, cultural, social e religiosa da cidade – mas, apesar da chegada dos jesuítas à ilha, neste local, já estavam os índios e sua cultura de grande capacidade de relacionamento social com o diferente e o novo, como evidenciam suas constantes aproximações com a população negra evidenciada nesta pesquisa.

Muito religiosa, a cidade de Parintins demonstra a relação de sua população com o catolicismo, sendo inúmeras as festas de santo que ocorrem na cidade e nas comunidades que ficam no seu entorno. A religiosidade local, demonstrada por meio de seus fiéis e suas festas mais populares em torno das agremiações dos bois Garantido e Caprichoso, constroem balizas oficiais da história local. No entanto, assim como o catolicismo fez parte do processo histórico da construção da cidade, não podemos nos esquecer da forte influência indígena que muito contribuiu via cultura e religiosidade, ainda presente no cotidiano da população, principalmente no que diz respeito ao uso das ervas medicinais. Como a cultura indígena se faz presente na história local, a presença negra também deixou sua contribuição por meio de suas passagens em diferentes momentos pela cidade, bem como de sua permanência efetiva durante todo esse período, aspectos vistos na culinária, na população e na religiosidade com a presença da umbanda.

Assim como observa Maria Antonieta Antonacci (2013), são corpos falantes, são memórias ancoradas nas ruas, nos bairros e no interior das casas dos parintinenses. São memórias que, nos centros e terreiros de umbanda, resistem. São relações de solidariedade e fé que unem. Os atabaques soam avisando que hoje é dia de gira, soam como um convite. É entre festas e giras que as redes de relações se vão firmando, acabando de vez o silêncio da presença negra na Amazônia. Ora são Áfricas e Amazônias apresentando-se dentro da cidade, ora são cidades dentro da cidade.

Num esforço de apresentar terreiros de memórias, nos encontramos diante de múltiplas memórias ancoradas em cada assentamento dentro do terreiro, quais sejam, nos pontos cantados, nas danças, nas imagens, tudo remete a uma memória de

resistência. Verificou-se, nesta pesquisa, a visibilidade que a umbanda vem ganhando, deixando os espaços do terreiro até então localizados nos fundos de quintais e alcançando a rua. O festival folclórico tem sua participação nesse avanço, possibilitando aos brincantes e torcedores conhecerem a religião, onde são trazidas um pouco da cultura e da religião afro-brasileira para a brincadeira de boi, que, em seus versos cantados na arena, mencionam o negro, a religião, cultura, sua importância para a formação do País, da Amazônia e da cidade de Parintins.

Ainda são necessárias maiores reflexões e um estudo mais aprofundado acerca da presença dos centros e terreiros de umbanda em Parintins, considerando-os como lugares de memórias e, por extensão, de resistência da cultura afro-brasileira na Amazônia. Em Parintins, a religião vem conquistando seu espaço. A resistência e perseverança das mães de santo em manter seus terreiros apresenta-nos a força da mulher, que não deixa ficarem no esquecimento suas memórias, as influências religiosas presentes na cidade, onde brancos, negros, índios e outros grupos étnicos estão enraizados historicamente na cultura local. Esperamos que estudos como este contribuam para que as pessoas possam ler e perceber os atores sociais que colaboraram na formação cultura, religiosa, social, econômica do município.

FONTES (narradores)

- **Benedita Pinto dos Santos.** [dezembro, 2014]. Entrevistadora: Márcia Gabrielle Ribeiro Silva. Entrevista concedida em sua residência, 2014.
- **Carlos Alberto Alfaia Barbosa.** [agosto, 2018]. Entrevistadora: Márcia Gabrielle Ribeiro Silva. Entrevista concedida em sua residência, 2018.
- **Cintia Côrrea Costa.** [janeiro, 2015]. Entrevistadora: Márcia Gabrielle Ribeiro Silva. Entrevista concedida em sua residência, 2015.
- **Cintia Côrrea Costa.** [junho, 2017]. Entrevistadora: Márcia Gabrielle Ribeiro Silva: Entrevista concedida em sua residência, 2017.
- **Daniel Adelino de Souza Brito Filho.** [outubro, 2016]. Entrevistadores: Júlio Claudio da Silva e Márcia Gabrielle Ribeiro Silva. Entrevista concedida em sua residência, 2016.
- **Rosineide Meireles Lacerda.** [julho, 2019]. Entrevistadora: Márcia Gabrielle Ribeiro Silva. Entrevista concedida em sua residência, 2019.
- **Sônia Maria Côrrea Costa.** [janeiro, 2015]. Entrevistadora: Márcia Gabrielle Ribeiro Silva. Entrevista concedida em sua residência, 2015.
- **Sônia Maria Côrrea Costa.** [outubro, 2018]. Entrevistadoras: Márcia Gabrielle Ribeiro Silva e Ana Caroline Ribeiro Silva. Entrevista concedida em sua residência, 2018.

REFERÊNCIAS

ALBERTI, Verena. História dentro da História. In.: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). **Fontes históricas**. São Paulo: Contexto, 2011.

ALMEIDA, Ronaldo de; MAFRA, Clara (Orgs.). **Religiões e cidades: Rio de Janeiro e São Paulo**. Editora Terceiro Nome, 2009.

ANTONACCI, Maria Antonieta. **Memórias ancoradas em corpos negros**. São Paulo: Educ, 2013.

ANTONACCI, Maria Antonieta. **Memórias ancoradas em corpos negros**. São Paulo: Educ, 2014.

ANTONACCI, Maria Antonieta. **Descolonizando Histórias de África, culturas africanas e da diáspora**. Revista História e Diversidade. Cáceres: UNEMAT Editora. Vol. 6, nº1, (2015), p.77-92.

ANTONACCI, Maria Antonieta. **ÁFRICA/BRASIL: corpos, tempos e histórias silenciadas**. Revista Tempo e Argumento. Florianópolis, v. 1, n. 1, p. 46-67, jan./ jun. 2009.

ARCHANJO, Elaine Cristina O. F. **Oriximiná terra de negros: trabalho, cultura e luta de quilombolas de Boa Vista (1980-2013)**. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2015.

AZEVEDO, Amailton Magno. **A memória musical de Geraldo Filme: os sambas e as micro-áfricas em São Paulo**. 2006. 234 f. Tese (Doutorado em História), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006.

AZEVEDO, Amailton Magno. **Sambas, orixás e arranha-céus: a música de Geraldo Filme**. **Cad. Pesq. Cdhis**, Uberlândia, v. 25, n. 1, jan./jun. 2012.

AZEVEDO, Amailton Magno. **Sambas, quintais e arranha-céus: as micro-áfricas em São Paulo**. 2. ed. São Paulo: Olho d'Água; 2017.

AZEVEDO, Amailton Magno. **Samba: um ritmo negro de resistência**. Revista do Instituto de Estudos Brasileiros, n. 70, p. 44-58, ago. 2018.

BANDEIRA. Luís Cláudio Cardoso. **Rotas e raízes de ancestrais intinerante**. Tese (Doutorado em História), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2013.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**. São Paulo: Brasiliense, 1993. (Obras escolhidas, vol. I).

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. São Paulo: Hucitec, 1987.

BARROS, José D'Assunção. **O projeto de pesquisa em História:** da escolha do tema ao quadro teórico. 3 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

BARROS, José D'Assunção. **O campo da História:** especialidades e abordagens. 5. ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

BATISTA, Djalma. **Amazônia, cultura e sociedade.** Manaus, AM: Valer, 2002 (Coleção Poranduba).

BHABHA, Homi. **O local da cultura.** Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BITTENCOURT, Antônio C. R. **Memória do município de Parintins:** estudos históricos sobre sua origem e desenvolvimento moral e material [fac-similado]. Manaus: Edições do Governo do Estado, 2011.

BRAGA, Sérgio Ivan Gil. Danças e andanças de negros na Amazônia. In.: SAMPAIO, Patrícia Melo (Org.). **O fim do silêncio:** presença negra na Amazônia. Belém: Editora Açai; CNPq, 2011.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil, 1988.** Brasília: Senado Federal, Subsecretaria de Edições Técnicas, 2008, 464 p.

BRITES, Olga. **Imagens da infância:** São Paulo e Rio de Janeiro, 1930 a 1950. Tese (Doutorado em História). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1999.

BRITES, Olga. **Infância, trabalho e educação:** a Revista Sesinho (1947/1960). Dissertação (Mestrado em História), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1992.

CAHEN, Michel; BRAGA, Ruy (Orgs.). **Para além do pós(-)colonial.** São Paulo: Editora Alameda, 2018.

CALDEIRA, Tereza Pires do Rio. **A política dos outros:** o cotidiano dos moradores da periferia e o que pensam do poder e dos poderosos. São Paulo: Brasiliense, 1984.

CAMPELO, M. M.; LUCA, T. T. As duas africanidades estabelecidas no Pará. **Revista Aulas** (UNICAMP), v. 4, p. 1-27, 2007.

CANCLINI, Nestor Garcia. **Culturas híbridas:** estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: EDUSP, 2013.

CANDIDO, Antônio. **Os parceiros do Rio Bonito:** estudos sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. Rio de Janeiro: Ouro Sobre Azul, 2010.

CORDEIRO, Maria Audirene de Souza. **“A canoa da cura ninguém nunca rema só”:** o se ingerar e os processos de adoecer e curar em Parintins (AM). Tese de doutoramento (doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal do Amazonas, 2017.

CARNEIRO, João Luís. **Religiões afro-brasileiras:** uma construção teológica. Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

CERQUA, Dom Arcângelo. **Clarões de fé no médio Amazonas**. Manaus: ProGraf Gráfica e Editora, 2009.

CHAUÍ, Marilena. **Conformismo e resistência: aspectos da cultura popular no Brasil**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

CORRÊA, Rosemay. **Festa de santo: o pagamento de promessas em Parintins - AM** Dissertação (Mestrado em Sociologia), Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2011.

COSTA, Renilda Aparecida. **Batuque: espaços e práticas de reconhecimento da identidade étnico-racial**. São Leopoldo: Casa Leira, 2017.

COUTINHO, Eduardo. **O fio da memória** [filme, 35 mm, 120 min.]. Rio de Janeiro, 1992.

DIAS, Maria Odila Silva. **Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

FENELON, Déa Ribeiro. O historiador e a cultura Popular: história de classe ou história do povo? **Revista História & Perspectivas**, v. 6, 1992.

FERREIRA, Arcângelo da Silva; SILVA, Márcia Gabrielle Ribeiro. Encantos, encontros, desencontros dos terreiros com a cidade: afroreligiões em Parintins. In.: MORGA, Antônio Emilio (Org.). **História, sentimentos, cidades, encontros e desencontros**. Manaus: EDUA 2016.

FERREIRA, Arcângelo da Silva; SILVA, Márcia Gabrielle Ribeiro. Umbanda e candomblé: religiosidades de matrizes africanas em Parintins, cidade do médio Amazonas, Originada da Expansão Lusófona. In: I Congresso Lusófono de Ciência das Religiões, 9 a 13 de maio de 2015. **Anais...** Lisboa, 2015.

FERRETTI, Mundicarmo. **Encantaria maranhense: um encontro do negro, do índio e do branco na cultura afro-brasileira** [trabalho apresentado na XXII Reunião Brasileira de Antropologia, Brasília, 15 a 19 de julho de 2000]. Brasília, 2000.

FERRETTI, Mundicarmo. **A mulher no tambor de mina** [trabalho apresentado no 18º Encontro Anual da ANPOCS, Caxambu - MG, 1994]. Caxambu: 1994.

FERRETTI, Mundicarmo. **Tambor-de-mina e diversidade afro-brasileira no Maranhão** [trabalho apresentado na 53.^a Reunião Anual da SBPC, Salvador - BA, 2001]. Salvador: 2001.

FERRETTI, Mundicarmo. A presença de entidades espirituais não africanas na religião afro-brasileira: um caso de sincretismo afro-ameríndio. In: CLARKE, Peter B. **New trends and developments in African religions**. London: Greenwood Press, 1998 (Cap. 3, p. 37-44).

FIGUEIREDO, Carly Anny Barros de. **São Sabazinho no arraial e no terreiro:** etnografia das festas da paróquia e do terreiro de umbanda São Sebastião/ Parintins (AM). Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2016.

FOUCAULT, Michel. Espaço e poder. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, v. 23 – Cidade, 1994.

FUNES, Eurípides A. Nasci nas matas, nunca tive senhor. In.: GOMES, Flavio dos Santos. **Liberdade por um fio:** história dos quilombos do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e visagens:** um estudo da vida religiosa em Itá, Baixo Amazonas. 2. ed. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: INL, 1976.

GOMES, Flavio dos Santos. Quilombos do Rio de Janeiro no século XIX. In.: GOMES, Flavio dos Santos. **Liberdade por um fio:** história dos quilombos do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

HALL, Stuart. **Da diáspora:** identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

KOURY, Yara Aun. Narrativas orais na investigação da história oral. **Projeto História São Paulo**, v. 22, p. 79-103, jun. 2001.

MATTOS, Marcelo Badaró. **E. P. Thompson e a tradição ativa do materialismo histórico.** Rio de Janeiro: IUFRRJ, 2012. Pp. 57-117.

MAUÉS, Raimundo Heraldo e VILLACORTA, Gisela Macambira (Org.). **Pajelações e Religiões Africanas na Amazônia.** Belém: EDUFPA, 2008.

MEDEIROS, Mônica Xavier de Medeiros. **PUXIRUM DE HISTÓRIAS:** Lutas por terras e águas em Vila Amazônia- Parintins/AM (1980-2000). São Paulo: Tese de Doutorado em História Social, PUCSP, 2017.

MELO, Emerson. Memória e resistência na formação dos terreiros de candomblé. In.: FELINTO, Renata (Org.). **Culturas africanas e afro-Brasileiras em sala de aula:** saberes para professores, fazeres para alunos: religiosidades, musicalidade, identidade e artes visuais. Belo Horizonte, MG: FT Editora, 2012.

MOURA, Esmeralda Blanco Bolsonaro de. Infância operária e acidente de trabalho em São Paulo. In: PRIORE, Mary Del (Org.). **História da criança no Brasil.** São Paulo: Contexto, 1991.

MUKUNA, Kazadi Wa. Prefácio. in: ANTONACCI, Maria Antonieta. **Memórias ancoradas em corpos negros.** São Paulo: Educ, 2014.

OLIVEIRA, José Henrique Motta de. **Das macumbas à umbanda: uma análise histórica da construção de uma religião brasileira.** Limeira: Editora do Conhecimento, 2008.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira.** 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 1999.

PACHECO, Agenor Sarraf. **Cosmologias afroindígenas na Amazônia marajoara. Projeto História São Paulo**, v. 44, p. 197-226, jun. 2012.

PACHECO, Agenor Sarraf. **No tempo das festas: sociabilidades e conflitos em cidades e florestas marajoaras. Projeto História São Paulo**, v. 58, p. 9-44, jan.- mar. 2017.

PAOLI, Maria Célia; SADER, Eder; TELLES, Vera da Silva. **Pensando a classe operária: os trabalhadores sujeitos ao imaginário acadêmico. RBH**, São Paulo, v. 3, n. 6, set. 1983.

PORTELLI, Alessandro. **Forma e significado na história oral: a pesquisa como um experimento em igualdade. Projeto História São Paulo**, v. 14, p.7-24, fev. 1997.

PORTELLI, Alessandro. **Tentando aprender um pouquinho: algumas reflexões sobre a ética na história oral. Projeto História São Paulo**, v. 15., p. 13-50, abr. 1997.

PORTELLI, Alessandro. **História oral e poder. Conferência no XXV Simpósio Nacional da ANPUH, Fortaleza, 2009. Mnemosine**, v. 6, n. 2, p. 2-13, 2010.

POLLAK, Michael. **Memória e identidade social. Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992, p. 201-215.

PRANDI, Reginaldo. **O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. Estudos Avançados**, v. 18, n. 52, 2004.

REIS, João José e Gomes, Flavio dos Santos. **Liberdade por um fio.** São Paulo, Companhia das Letras, 1996.

REVISTA PROJETO HISTÓRIA (PUC-SP). **Dossiê Diásporas.** Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, v. 44. São Paulo: Educ, jan.-jun. 2016.

REVISTA PROJETO HISTÓRIA (PUC-SP). **Dossiê Stuart Hall.** Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, v. 56, São Paulo: Educ, maio-ago. 2016.

ROCHA, João Marinho da. **Das sementes aos troncos: história e memória do movimento quilombola do Rio Andirá.** Manaus, Tese de Doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, UFAM, 2019.

RODRIGUES, Nina. **O animismo fetichista dos negros bahianos. Revista Brasileira**, Edição de Reis & Comp., 1900.

ROLNIK, Raquel. História urbana: história na cidade? In: **Cidade e história: modernização das cidades brasileiras nos séculos XIX e XX**. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo), Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1992.

SADER, Eder. **Quando novos personagens entram em cena: experiências e lutas dos trabalhadores da Grande São Paulo (1970-1980)**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SAMPAIO, Patrícia Melo (Org.). **O fim do silêncio: presença negra na Amazônia**. Belém: Editora Açai; CNPq, 2011.

SANTOS, Erisvaldo Pereira dos. **Formação de professores e religiões de matrizes africanas: um diálogo necessário**. Belo Horizonte: Nandyala, 2010 (Coleção Repassando a África, v. 4).

SANTOS, Francisco Jorge dos. **Além da conquista: guerras e rebeliões indígenas na Amazônia pombalina**. 2 ed. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 2002.

SANTOS, Carlos José Ferreira dos. **Nem tudo era italiano: São Paulo e pobreza: 1890-1915**. 3. ed. São Paulo: Annablume/Fapesp, 2008.

SANTOS, Jaqueline Sant'Ana Martins dos. **Mulheres de santo: gênero e lideranças femininas no candomblé**. Revista NGANHU: Dossiê do I Seminário Geparrei. Vol. 1, 2018.

SANTOS, Marlene Pereira dos. **Festas, danças e histórias de terreiro em Foteleza**. Editora Via Dourada, 2019.

SÃO PAULO (cidade). Secretaria Municipal de Cultura. Departamento de Patrimônio Histórico. **O direito à memória: patrimônio histórico e cidadania**. São Paulo: DPH, 1992.

SARLO, Beatriz. **Paisagens imaginárias: intelectuais, artes e meios de comunicação**. 1 ed. São Paulo: Edusp, 1997.

SENGHOR, Leopold. O contributo do homem negro. In: SANCHES, Manuela Ribeiro (Org.). **Malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais**. Lisboa: Edições 70, 2011, p.73-93.

SILVA, Eduardo; REIS, João José. **Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

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

SODRÉ, Muniz. **O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira**. Rio de Janeiro: Imago; Salvador, BA: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.

THOMPSON, E. P. **A formação da classe operária inglesa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

THOMPSON, E. P. **Costumes em comum**: estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TRAMONTE, Cristina. **Com a bandeira de Oxalá**: trajetórias, práticas e concepções das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis. Itajaí: UNIVAL, 2001.

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

VAINFAS, Ronaldo. Deus contra Palmares: representações senhoriais e ideias jesuíticas. In: REIS, João José (Org.). **Liberdade por um fio**: história dos quilombos do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

WILLIAMS, Raymond. **Marxismo e literatura**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

WILLIAMS, Raymond. **O campo e a cidade**: na história e na literatura. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

WILLIAMS, Raymond. **Cultura e materialismo**. São Paulo: Unesp, 2011.