

NA TRAJETÓRIA DA UMBANDA E CANDOMBLÉ: RELIGIOSIDADES DE MATRIZES AFRICANAS NA CIDADE DE PARINTINS (1980-2000).

Marcia Gabrielle Rêbeiro Silva¹
Arcângelo da Silva Ferreira²

Resumo: O artigo elucida as afroreligiões na cidade de Parintins, Baixo rio Amazonas. Através de narrativas orais busca compreensão do fazer-se de pais e mães-de-santo e dos centros/terreiros. Assim, investiga como a Umbanda e o Candomblé constrói e reconstrói, historicamente, suas identidades no contexto dos espaços de memória e sociabilidade.

Palavras-chaves: Umbanda; Candomblé; Parintins.

De acordo com a historiografia sobre a temática, as religiões de matrizes africanas se estabeleceram na América Portuguesa com a transplantação de sujeitos das regiões hoje identificadas geograficamente como Nigéria e Benin. Do final do século XVIII a meados do século XIX, vieram lideranças religiosas praticantes do culto aos Orixás (MELO, 2012). Verificamos que no Estado da Bahia, por exemplo, em 1830, já estão ocorrendo às primeiras práticas religiosas relacionadas ao candomblé. Apesar da forte repressão policial, os terreiros conseguem se proliferar (TRAMONTE, 2001). Até os anos de 1970, na Bahia, os terreiros foram considerados casos de polícia. Em Pernambuco, o estado de lucidez de pais e mães-de-santo foi colocado em dúvida pelo sistema de saúde pública (SANTOS, 2012).

Contudo, apesar da histórica perseguição, é da Bahia que o candomblé se espalhou pelo Brasil. Do referido Estado, inclusive, é levado para o Rio de Janeiro, sob a influência do espiritismo kardecista, na passagem do século XIX para o XX. Nesse percurso migratório o candomblé assume várias denominações regionais, ou seja, *xangô* em Pernambuco, *tambor de Mina*, no Maranhão e *batuque*, no Rio Grande do Sul (PRANDI, 2004).

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

¹ Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia, professor auxiliar da Universidade do Estado do Amazonas – CESP (Centro de Estudos Superiores de Parintins) arcasferreira@hotmail.com.

² Acadêmica do 5º período do curso de História da Universidade do Estado do Amazonas do centro de Estudos Superiores de Parintins (UEA/CESP) marcinha.marcinha970@gmail.com.

Ora, desde 1611 a exploração do trabalho escravo indígena era legalmente amparada pela Coroa Portuguesa. Legislação que iria mudar, relativamente, com o advento do Diretório dos Índios (1755-1798), idealizado por Sebastião de Carvalho e Melo, o Marques de Pombal, então responsável pelo processo de modernização do Estado português, sob a égide dos preceitos iluministas. Procurando atingir altos níveis de desenvolvimento econômico, foi instituída a Companhia Geral do Comércio do Grão-Paráⁱ, responsável pela inserção de escravos africanos para o cultivo de produtos agrícolas.

Os estudos históricos e antropológicos contemporâneos, pautados em fontes primárias e secundárias, apontam para a preponderância de negros de origem banto, trazidos, principalmente, de Angola, no referido contexto (BRAGA, 2011). Obviamente, os negros trouxeram suas práticas religiosas africanas para o solo amazônico. Os indícios são evidentes. Há registros, com efeito, de religiosos católicos descontentes com determinadas manifestações de religiosidade africana, à época acusadas de demoníacas (FUNES, 1996).ⁱⁱ

É válido dizer que a presença do “bатуque” ou “babassuê” suscita indício de manifestação relacionada à afrorreligião Mina, porém, por muito tempo ficou na invisibilidade dos africanistas. Estes pesquisadores mencionavam a prática religiosa ameríndia como preponderante na Amazônia, sintetizada por Roger Bastide, por exemplo, como “pajelança negra”. Dizendo de outro modo, a tradição local indígena teria se tornado preponderante às manifestações de matrizes africanas. Não é preciso dizer que esta hipótese já foi superada (CAMPELO; LUCA, 2007).

Nos sons emitidos pelos tambores, ancestrais e contemporâneos, existem inúmeras possibilidades de abrangência da cultura afro-brasileira e, por isso, das manifestações de religiosidade como, por exemplo, a umbanda e candomblé. Desta forma, as músicas, acompanhadas de suas danças, suscitam rituais, remetendo-se à história e memória do povo-de-santo. Os batuques também representam historicidades, caminhos, para o alcance dos fios e rastros da cultura afro-brasileira na Amazônia e, por inclusão, no Amazonas.

Como foi dito, é da diáspora negra que nasceram as afrorreligiões, dentre estas o *Candomblé*. Etimologicamente este termo é originado da palavra africana *kandombele*, seu significado na Língua portuguesa é “rezar”, “invocar” ou “pedir pela intercessão dos deuses”, denota também o espaço público onde os rituais religiosos acontecem. Já *umbanda* é palavra gerada do termo africano *mbanda*, assume múltiplos significados com sentidos relacionados: “tabu”, “coisa sagrada”, “súplica” ou “invocar os espíritos” (SANTOS, 2012, Apud. CASTRO, 2005). A umbanda, apesar de não haver unanimidade quanto a essa constatação, é, por muitos,

considerada uma religião brasileira. Na sua peculiaridade existe a capacidade de fundir aspectos religiosos das culturas europeias, africanas e indígenas.

Territórios onde 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.

O fazer-se dos terreiros está relacionado à dinâmica social, espacial e cultural. Com efeito, a sua consolidação como ambiente eficaz necessita da revelação divina. A força sagrada desta manifestação justifica 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. É, portanto, na ambiência dos terreiros que umbanda e candomblé consolidaram-se como uma espécie de instituições de resistência a toda e qualquer forma de anulação e preconceito das afroreligiões.

Como os indivíduos inscritos nas práticas afroreligiosas se articulam para perpetrar seus rituais em uma cidade fundada na tradição católica, herdeira do processo de colonização portuguesa? Esta problemática norteará a investigação nas linhas tecidas abaixo. Nesse caminho, o principal objetivo é investigar os terreiros de Umbanda e Candomblé como lugares de memória e, por extensão, de resistência da cultura africana na cidade de Parintins.

A produção historiográfica sobre a presença da cultura afro-brasileira nas cidades amazônicas vêm se construindo num quantum gradativo. No Amazonas, por exemplo, através dos mais diversos recortes cronológicos e *corpus* de análise. Pertinentes problematizações procuram os negros na cidade de Manaus no contexto da libertação dos escravos, 1884? (SANTIAGO, 2010). Indagam qual o papel dos escravos negros no processo de composição do status social e na demarcação das fronteiras do mundo colonial na Amazônia, no contexto do século dezoito? (SAMPAIO, 2011). Ponderam sobre as trajetórias dos negros na Amazônia buscando compreender os sentidos e as especificidades das fugas de escravos no Amazonas na segunda metade do século dezenove (CAVALCANTE, 2011). Analisam a representação dos folguedos de matrizes africanas no cotidiano da cidade de Manaus, na transição do século XIX para o XX, através do imaginário de literatos amazonenses (FERREIRA, 2014). Nessa medida, estas pesquisas vêm contribuindo com a escrita da *História das trajetórias dos negros na Amazônia*.

Mote para procurarmos verificar o lugar das afroreligiões em uma cidade localizada em ecossistema de várzea. Onde o *rio Amazonas* fortalece sentimentos de pertença e identidade. Por sinal, os rios são referências significativas no cotidiano dos grupos humanos viventes na região Amazônica. É, portanto, da confluência dos rios Solimões, Madeira, Amazonas, por exemplo, que começaram as primeiras redes de sociabilidades muito antes dos projetos ocidentais que deram origem aos espaços urbanos à égide dos paradigmas alienígenas europeus. Ora, um belo registo de cidades pré-coloniais foi o deixado pelos cacicados amazônicos (RISÉRIO, 2012).

Parintinsⁱⁱⁱ é uma espécie de “*cidade anfíbia*” (HATOUM, 2008. p. 53). Seus vestígios arqueológicos revelam a presença de etnias diversas. Mas, é provável que seus primeiros grupos humanos tenham sido os Aratu, Apocuitara, Yara, Goidui, Curiatós (CERQUA, 2009). Mais tarde as referidas etnias, em processo de conflito, foram debeladas pelos Tupinambás. Estes criam na existência de um lugar sagrado concebido como “terra-sem-mal” (MONTEIRO, 1994), o que os teria trazido até a localidade que mais tarde, em uma alusão indireta a estes grupos migrantes iria ser chamada de Tupinambarana.

Pesquisadores mantem opiniões divergentes quando a esta peculiaridade. Alguns afirmam que o movimento de busca da terra-sem-mal dos Tupinambá é contemporâneo ao processo de ocupação do Novo Mundo pelas populações europeias. Outros divergem afirmando que a migração faz parte de uma permanência que viria de alhures. Diante disso, observamos que, paralelo a essa espécie de procura do paraíso na Terra, o aludido mote migratório pode ter relação à demanda de conflitos com os portugueses. É consenso na narrativa de cronistas, navegadores do rio Amazonas, primeiro, o ponto de partida dos Tupinambás, isto é, a costa oriental daquilo que viria a ser o Brasil; segundo, os indígenas estariam fugindo da opressão europeia. Constatação corroborada pelas fontes escritas, pois “*no início do século XVII, os cronistas encontrarão os Tupinambá no Maranhão, no Pará e na ilha de Tupinambarana, médio Amazonas*” (FAUSTO, 2006. p. 383).

A demografia histórica comprova que os Tupinambás são originários dos Tupi, grupos humanos que “*dominavam a faixa litorânea desde o Iguapé até, pelo menos, a costa do Ceará*” (idem). Por sinal, é desse grupo que provém a etnia Parintintin. Com efeito, a cidade de Parintins ganhou seu nome em alusão à presença dos mencionados indígenas à época da colonização lusófona. É sabido, segundo historiadores diletantes da história local, que durante o período colonial e imperial a cidade de Parintins ganhou algumas denominações, isto é, *Tupinambarana* (1796), *Villa Nova da Rainha* (1803), novamente *Tupinambarana* (1832), *Villa Bella da Imperatriz* (1852) e, finalmente *Parintins* (1880). Com os memorialistas ficamos sabendo que a primeira

denominação, *Tupinambarana*, foi atribuição do então administrador daquilo que era à época uma sesmária, capitão português José Pedro Cordovil no contexto do reinado de D. Maria I, a louca (BITTENCOURT, 2001).

Na contemporaneidade, desde o final dos anos de 1980, Parintins ganhou evidência devido à realização de seu Festival Folclórico. Assim, passou a fazer parte do cenário turístico, nacional e internacional. Nos três últimos dias do mês de junho ocorre a culminância do referido festival, uma espécie de “teatro de arena”. No cerne desse acontecimento cultural, que hoje, ganhou ares cosmopolitas, está um folguedo, hibridizado culturalmente, migrado do Nordeste do Brasil, no final do século XIX^{iv}, e reelaborado no Amazonas. Dito corretamente o “boi de Parintins”, uma espécie de festa de promessa a um santo católico, São João, decerto, é uma ressignificação do “bumba-meu-boi” do Maranhão.

Neste percurso transcultural, antropólogos contemporâneos apontam para a presença da cultura afro-brasileira entrelaçada à europeia e indígena. A festa, a dança, a música, girando em torno do hoje majestoso festival, tem no seu bojo a influência das matrizes africanas. Entretanto, são poucos os cientistas sociais que sinalizam para esta peculiaridade. À sombra está, por exemplo, o alto do boi, no qual é aludido o papel do negro “pai Francisco” na trama do mito de origem dessa brincadeira (BRAGA, 2011).

Ora, se a cidade, historicamente, dissimulou a cultura afro-brasileira no clímax do seu acontecimento mais importante, que dirá no afã da vida banal. Os ritos, de matrizes africanas, ocorridos com mais frequência, igualmente estão na invisibilidade. Estamos nos reportando àqueles acontecidos no interior dos terreiros de umbanda e candomblé. Isto nos fez buscar compreender como estes espaços sagrados se constroem e reconstrói no bojo da história da cidade, através da oralidade de indivíduos religiosos.

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

“A história oral, nós não as usamos tanto para ir além do individual, mas para entender a relação entre o individual e o social” (PORTELLI, 2010, p. 41). Nessa medida, os registros das memórias

desses praticantes e adeptos são as principais fontes para narrarem à história de resistência da cultura africana em uma cidade católica. Partimos das narrativas individuais para, por meio de experiências e vivências, encontrarmos a peculiaridade das afrorreligiões em Parintins.

Assim, começamos através do relato da mãe-de-santo, Benedita Pinto dos Santos, percebendo “*como eu morava ali no centro da cidade [...] Então houve muito atrapalho, muita perseguição, muita discriminação. Eu passei por muita discriminação na minha vida, por causa da minha vida espiritual*”. A narrativa nos faz pensar acerca dos obstáculos, pesares e impasses, nos quais as afrorreligiões encontraram pelo caminho na constante busca da consolidação de seus espaços dentro da cidade. É o que procuramos narrar adiante.

Na trajetória da formação dos centros e terreiros da cidade de Parintins, temos uma figura importante para o povo de santo parintinense, o “Pai Daniel”, um dos primeiros a assumir sua religião, visto que as manifestações de médiuns já existiam, mas com outro nome, os conhecidos “curandeiros”, que faziam pensas, rezas e também benziam. O senhor Daniel Adelino de Souza Brito^v, mas conhecido como “Pai Daniel”, começou sua vida na umbanda lá pelos seus doze anos de idade na cidade de Manaus como relata seu filho Daniel Filho:

[...] ele vivia em Manaus, quando ele inteirou uns 12 anos mais ou menos, ele começou a ter uns tipos de “ataques”, na realidade ele caía muito na rua, na escola, ele caía no meio, ele tava andando de repente ele começava a cair, sem nenhum tipo de explicação [...].

Posto isto, podemos perceber a mediunidade se manifestando na vida do “Pai Daniel”, esses “ataques” que seu filho relata eram frequentes e deixando seus colegas de aula com medo, causando o afastamento das pessoas. Exceto um colega, que levou Daniel para conhecer seu pai, um famoso umbandista da cidade de Manaus, como narra Daniel Filho:

Mas teve um, que foi um colega dele de aula, que levou pra conhecer o pai dele, que era o “João de Castro”, em Manaus um dos maiores umbandistas que tinha lá na época. Foi de lá que ele trouxe a representação pra Parintins.

O “Pai Daniel” a partir do momento que conheceu o umbandista “João de Castro”, o qual explicou os porquês dos “ataques” que vinham ocorrendo, gradativamente foi entendendo que era um médium. Logo começou o desenvolvimento de sua mediunidade no Centro de “João de Castro”. Através desta orientação “Pai Daniel” trouxe à cidade de Parintins a representação das afrorreligiões.

Seu filho relata que no decorrer da vida mediúnica de “Pai Daniel”, desde sua juventude, várias foram as manifestações que marcaram sua trajetória:

Quando ele era mais novo uns 12 anos aos 16 anos. mais ou menos, à mediunidade dele era voltada para curas espirituais. Ele fazia cirurgias, certo? Depois... lógico que ele

“pegava” a mesma coisa que ele “pegava” agora, só que ele pegava espíritos de médicos[...]Guias médicos, que curavam as pessoas, tiravam secreções, faziam muitas coisas.

Quando seu filho coloca a palavra “pegava”, o mesmo quer relacionar os guias médicos com as entidades da umbanda. O “Pai Daniel” foi desenvolvendo sua mediunidade, e ganhando admiradores por onde passava. Daniel Filho nos conta que na época que seu pai retornou para Parintins, *“isso em 1984, não... foi em 83, quando ele chegou aqui à religião Católica operava e não tinha quem desmandasse, certo”*. Após suas feitura pela cidade de Manaus, o “Pai Daniel” veio para a cidade Parintins, onde logo se deparou com a forte presença do catolicismo. Mas, conforme seu filho, em nenhum momento ele se sentiu intimidado. Continuou seus trabalhos com a umbanda na cidade de Parintins, ou seja, no início dos anos de 1980.

Recorrendo às fontes escritas verificamos que o referido pai de santo ganhou um diploma de honra do Jornal Médio Amazonas como “O Ispirita do ano de 83”^{vi} pelos seus serviços para com o povo parintinense. Logo vemos o reconhecimento de seus trabalhos através da umbanda. Neste mesmo ano (1983) no dia 27 de setembro o “Pai Daniel”, fundou o seu centro espírita intitulado “Centro Espírita de Umbanda São Cosme e Damião”^{vii}. Conforme a ata de fundação, os festejos em homenagem a “São Cosme e Damião” na cidade de Parintins iniciaram na referida data, motivada por uma promessa que “Pai Daniel” fizera. Assim relata seu filho Daniel Adelino: *“em 1983 mesmo, ele começou a fazer e prometeu que iria fazer a festa de “Cosme e Damião”, que é o que é feito até hoje, mesmo ele tendo... ido embora”*.

Saudoso, seu filho deixa transparecer que, o guia espiritual “Zé Raimundo Boji de Buá da Trindade”^{viii} realizou muitos feitos através da pessoa de “Pai Daniel”, um exemplo a ser mencionado são os atendimentos que o mesmo promovia em sua residência, com o intuito de ajudar ao próximo. Um aspecto importante a considerar é a presença de manifestações religiosas de matrizes africanas na cidade de Parintins, nos anos de 1980^{ix} através dos feitos realizados por “Pai Daniel”, primeiro babalorixá da cidade^x.

Onde através de suas ações “Pai Daniel” começou a ter maior visibilidade, de modo que outros médiuns passaram a procurá-lo em busca de ajuda espiritual. Desta maneira a Mãe de Santo Benedita Pinto dos Santos, mas conhecida como “Mãe Bena” nos informa que a formação de corrente do terreiro de “Pai Daniel” se deu alguns anos depois de sua fundação, como relata:

[...] eu era filha de santo do “Pai Daniel”, e comecei a trabalhar com ele muito jovem né? Então em 85 quando agente começou fazer uma formação de corrente, de 19 filhos de santos, nós preparamos a casa toda e por questão de problemas dentro da casa, eu me

afastei do terreiro né? Então esse foi problema, foi uma questão pessoal de lá mesmo da casa, com o pai, com filhos. Aí eu me afastei, então pra mim fundar o meu terreiro, eu tive que pedir autorização dele, com meu afastamento, pra mim montar a minha casa sozinha [...]

O relato nos mostra duas circunstâncias históricas. 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 apresenta indícios relacionados às relações de gênero. Suscita reflexão sobre o lugar da figura feminina nos centros e terreiros. Como se estabelece as relações de poder, pautadas nas práticas e nas representações inscritas nas afroreligiões? Por outro, a permanência, ou seja, a hegemonia de “Pai Daniel”, posto que para “Mãe Bena” fundar seu próprio terreiro precisou da autorização do referido babalorixá.

No relato de “Mãe Bena” é possível verificar que o terreiro de “Pai Daniel” foi muito importante no que diz respeito ao desenvolvimento de novos médiuns na cidade, por conseguinte na construção de novos terreiros. Os conflitos, como foi posto, sucederam rupturas internas. Desta maneira, filhos e filhas de santo acabaram fundando seus próprios terreiros, sendo “Mãe Bena” um exemplo, conforme o relato adiante:

Aí eu começo a trabalhar desde 88, 87... passei dois com ele, três anos eu passei com ele, em 88 comecei a trabalhar sozinha, e até hoje trabalho sozinha, aí hoje depois com preparo e com muito sacrifício, que não existe felicidade sem sacrifício, né? Aí fundei o meu terreiro, eu mesmo, por convidados dele (do pai Daniel), dos meu amigos, dos meus clientes, meus 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 mesmo e pelos meus guias. E meu guia de fundação, chama-se “Pena Verde”, ele é o dono da casa, é ele quem comanda até hoje, é ele quem comanda tudo, tudo se passa pela mão dele. Então foram assim muitos anos, eu tenho 27 anos de, 28 anos vou fazer, vou fazer 30 anos na verdade na umbanda, dentro da umbanda, trabalhando puxado mesmo, 27 anos com firmação, coroada, né? Tudo isso, eu já vou completar uns 30 anos, eu comecei a trabalhar sozinha, me afastei, fiquei trabalhando com os irmãos de santo na minha casa, mas 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.

Neste relato podemos observar mais alguns acontecimentos históricos para compreender o fazer-se das afroreligiões na cidade de Parintins. Novamente a evidência dos “problemas internos” sob a égide do “Pai Daniel”. Contudo, a resolução da figura feminina aí envolvida no que tange a busca de um lugar que garantisse sua representação como “Mãe de santo” legitimada na ordem dos valores afroreligiosos. Vale dizer que a referida autonomia foi construída por meio da experiência adquirida na convivência de alguns anos no terreiro de Pai Daniel para desenvolvimento mediúnico, até então como filha de santo.

Para a referida “Mãe de santo” seu terreiro foi fundado com muito sacrifício. Mãe Bena atribui seus feitos aos seus guias, sendo seu guia espiritual o caboclo “Pena Verde”^{xi}. A representatividade desta entidade é muito forte, como ela mesma afirma: “*ele é o dono da casa, é ele quem comanda até hoje, é ele quem comanda tudo, tudo se passa pela mão dele*”, tendo o nome do seu terreiro “Terreiro São Sebastião”^{xii}. Uma vez mais percebemos a figura feminina construindo, historicamente, seu espaço social por meio da legitimação religiosa.

Apesar dos referidos conflitos existentes no terreiro em que Mãe Bena atuava, a presença de Pai Daniel foi fundamental para que ela pudesse fundar seu próprio terreiro, fato mencionado quando Mãe Bena cita que *só precisei da benção dele pra segurar a minha pedra fundamental*. É possível até mesmo afirmar que em torno da liderança de “Pai Daniel” existe certo nível de unidade dos centros e terreiros afrorreligiosos na cidade de Parintins. Não queremos afirmar que os terreiros vivem à sombra de “Pai Daniel”, porém, há o reconhecimento de que através dele as afrorreligiões foram representadas e iniciaram seu processo de consolidação.

Assim como Pai Daniel e Mãe Bena, existem outros pais e mães de santo na cidade, Mãe Cintia pode ser mencionada como alguém que faz parte do desenvolvimento da Umbanda em Parintins. Sua história na Umbanda começa por volta dos anos de 1997 e 1998, como ela relata:

comecei bem novinha, tempo de escola, acho que com meus doze, treze anos né? Começou a aparecer às primeiras manifestações, desmaios, previsões e... é... a mediunidade começa a se manifestar de maneira aleatória né, sem controle. Aí deste então agente foi orientada pela própria “irmã” lá do colégio onde eu estudava, que agente procurasse uma pessoa que entendesse do “babado” como ela mesmo falava.

Diante do posto, vimos que as manifestações mediúnicas na vida de Mãe Cintia, começaram na escola. Sendo a mesma orientada pela própria “irmã” do colégio onde estudava, para que procurasse ajuda, pois, as manifestações que vinham acontecendo de alguma forma estavam prejudicando sua vida. Com os acontecimentos causados por sua mediunidade, Cintia, até então uma adolescente, buscou ajuda para seu problema, mas ela ainda não sabia do que se tratava. Foi encaminhada a uma pessoa que de certo poderia ajudá-la:

E nessa época agente procurou a dona Iracema, hoje ela já é falecida. E ela rezando, agente...eu... nunca tinha frequentado esse tipo coisa, ela rezando, orando fazendo um monte de coisa. Aí ela disse que eu tinha uma mediunidade né que, só que ela enquanto mesa branca, mesa... mesa somente não poderia desenvolver o trabalho[...].

O relato mostra que com dona Iracema o desenvolvimento de Cintia não poderia acontecer. Por isso, a referida senhora encaminhou Cintia para outra pessoa, como nos diz a Mãe de Santo, por meio do depoimento adiante:

Aí ela me indicou um rapaz, que também já é falecido, Wilson o nome dele, e a partir daí eu comecei a frequentar lá, entrei pra corrente de força. Não era só eu, tinha várias, na época meninas ainda. E ali naqueles primeiros momentos, primeiros dias de frequentar ali o terreiro dele começou a se manifestar né? De maneira mais forte, mais avançada, e os próprios cabocos já iam falando o que queriam, o que tinha que fazer pra parar com essa “aporrinbação” que eles faziam na época né... desmaios, tonturas e... monte de coisa que agente passava mal.

A partir do momento que Mãe Cintia passou a frequentar o terreiro e a trabalhar o seu gradativo desenvolvimento espiritual, as manifestações mediúnicas que vinham ocorrendo de forma aleatória, não mais aconteciam, tendo em vista o seu tratamento, como nos relata:

Aí naquele momento fiquei pouco tempo ali, porque agente começou a se desentender, acho que foi um ano e meio mais ou menos [...]. [...] resolvi sair né, fundar o meu próprio terreiro né. Porque eu era nova na época tinha uns quinze 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 às outras pessoas né, os outros médiuns foram começando a chegar aos poucos.

1067

Assim como Mãe Bena, Mãe Cintia viu a necessidade de criar seu próprio terreiro, para tanto ela contou com ajuda de sua família nesse começo, tendo em vista também ser muito jovem. No seu relato percebemos esse envolvimento familiar, com a ajuda de seu irmão e os amigos dele para rufar tambor. Tendo este terreiro o nome de “Centro Espirita Mãe Mariana”^{xiii}. A partir desse momento e da necessidade de ter seu próprio terreiro, Mãe Cintia começou a acolher novos médiuns para assim como ela desenvolver suas mediunidades, e não mais sofrerem com algo que até o momento desconheciam. Mãe Cintia também buscou “Pai Daniel” para que seu terreiro fosse legalizado, tendo em vista o mesmo ser o encarregado das autorizações^{xiv} na cidade. Como nos relatou:

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.

É importante evidenciar que Mãe Cintia, buscou os representantes das igrejas (católicas, pentecostais e outras) em Parintins para que os mesmos emitissem uma autorização, sendo um tanto incomum naqueles tempos um terreiro de umbanda na cidade, até mesmo para evitar qualquer tipo de conflito futuro que pudesse ocorrer.

Quando indagamos, sobre a influência da sociedade nas práticas religiosas de umbanda e candomblé, Mãe Bena afirma que:

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 cirano. Existe o evangélico, o católico, existe o espírita várias outras religiões que tem surgido, tá surgindo, cada um tem que respeitar a religião do outro, se eu não vou na tua casa, se eu não gosto de ti porque que eu vou na tua casa, então seu eu não gosto da tua religião não tem porque mexer, não é?

Mesmo sendo “*uma cidade hospitaleira*” Mãe Bena destaca a perseguição da sociedade e o não entendimento de muitas pessoas acerca das religiões não cristãs, principalmente as afrorreligiões. Na sua fala percebemos a diversidade das religiões que se fixaram em Parintins, podemos ressaltar uma grande pluralidade religiosa nessa cidade onde reside a predominância da matriz católica. O preconceito religioso não está distante da realidade do parintinense, mas a cada dia os adeptos das afrorreligiões lutam pelo respeito à prática de sua religião. “*Cada um tem que respeitar a religião do outro*”, assevera Mãe Bena. Para ela, agindo assim todas as religiões “*poderão conviver pacificamente*”. Reside nesta aceção a essência da relação de alteridade.

Mãe Cintia também relata que a sociedade parintinense muitas vezes critica o que não conhece, muitas vezes bloqueando sua mente para não saber sobre as afrorreligiões, como revelado pela narrativa oral:

[...] 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. Mas, não que agente sofresse assim é...preconceito, mas tem aquelas pessoas que não gostam e as vezes ficam criticando né.

Quando indagamos sobre o posicionamento de indivíduos sobre os rituais das afrorreligiões, Mãe Cintia não as vê como preconceituosas. Percebe certa indiferença acerca da prática realizada em seu terreiro, onde a mesma menciona que “*tem aquelas pessoas que não gostam*”. Para ela, muitas vezes a ignorância acerca da religião da qual não se é adepto induz a criação de certos estereótipos negativos, assim causando um sofrimento naquele que é adepto.

Para “Mãe Cíntia” faz-se necessário, portanto, a compreensão da peculiaridade dessas manifestações religiosas.

Pensando em tais peculiaridades, através das idas a campo, observamos a formação dos terreiros regidos pela Umbanda e o Candomblé, formalizando certo hibridismo, tendo em vista o Candomblé como sendo a primeira inserção dos filhos de santo, fato que vem ocorrendo no restante do país e em grande parte dos terreiros de Candomblé de São Paulo, praticamente todos os filhos da casa tem caboclo [...] (PRANDI *et al* 2004, p.143). Com o referido historiador podemos afirmar que os terreiros da cidade de Parintins se inscrevem na modalidade “*umbandomblé*”, posto que haja hibridização das duas religiões, umbanda e candomblé, nos terreiros pesquisados. Um exemplo pode ser constatado no seguinte ponto/“cantigas”:

*Arreda homem que chegou mulher,
ela é a **pomba gira** rainha do candomblé.
Tranca rua vai à frente pra mostrar quem ela é.*

O *ponto/cantiga* mostra entidades da umbanda inseridas no candomblé, quando mencionada “*ela é a pomba gira rainha do candomblé*”. Diante do que foi exposto podemos perceber uma junção das duas modalidades para a formação dos centro/terreiros na cidade de Parintins, desta maneira construindo e reconstruindo sua identidade nesta Amazônia que no alvorecer do século XXI já não é mais tão Católica.

Aderimos aos posicionamentos de Martins (2012) quando afirma que as afroreligiões podem ser consideradas “religiões políticas”, posto que desde o momento em que os negros foram desenraizados, vem reproduzindo e recriando seus rituais na estrutura de sistemas, marcados, essencialmente pelo preconceito, assim como pelas tentativas de desmobilização das práticas e representações religiosas afro-brasileiras.

A permanência histórica de seus rituais é o testamento desta peculiaridade. Concebendo-as como “religiões políticas”, procuramos demonstrar, nas linhas acima, algumas reflexões sobre a história da Umbanda e do Candomblé no Brasil e na Amazônia, assim como em uma cidade do Baixo Amazonas.

Em Parintins, com Prandi (2004), verificamos que os terreiros nascem um dos outros, mas não há dois iguais, mesmo quando se observam os terreiros mais antigos, surgidos da mesma matriz fundante. De fato concordamos com o autor, pois mesmo tendo raízes

próximas nenhum terreiro se parece com o outro, cada um possui suas particularidades, sendo estas estabelecidas pelos guias espirituais de cada pai ou mãe de santo.

FONTES

- CERQUA, Dom Arcângelo. **Clarões de Fé no médio Amazonas**. 2 ed. Manaus. ProGraf. – Gráfica e Editora, 2009.
- COSTA, Cintia Correa. **Cintia Correa Costa**. [Jan., 2015]. Entrevistadora: Márcia Gabrielle Ribeiro Silva: Entrevista concedida em sua residência, 2015.
- FILHO, Daniel Adelino de Souza Brito. **Daniel Adelino de Souza Brito Filho**. [Jan., 2015]. Entrevistadora: Márcia Gabrielle Ribeiro Silva: Entrevista concedida em sua residência, 2015.
- SANTOS, Benedita Pinto dos. **Benedita Pinto dos Santos**. [Dez., 2014]. Entrevistadora: Márcia Gabrielle Ribeiro Silva: Entrevista concedida em sua residência, 2014.

REFERÊNCIAS

- 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.: CAMPELO, M.M.; LUCA, T.T. **As duas africanidades estabelecidas no Pará**. Revista Aulas (UNICAMP), V. 4, p. 1-27, 2007.
- CAVALCANTE, Ygor Olinto Rocha. “Fugindo ainda que sem motivo: escravidão, liberdade e fugas escravas no Amazonas Imperial”. In.: SAMPAIO, Patrícia Melo (Org.). **O fim do silêncio: presença negra na Amazônia**.- Belém: Editora Açai; CNPq, 2011.
- FAUSTO, Carlos. “Fragmentos de História e Cultura Tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico”. In.: CUNHA, Manuela Carneiro (Org.). **História dos índios do Brasil**. São Paulo, Companhia das Letras, 2006.
- FERREIRA, Arcângelo da Silva. **A brincadeira de preto velho Severino ou a representação da cultura afro-brasileira no imaginário de Carlos Gomes**. Revista Decifrar: Uma Revista do Grupo de Estudos e Pesquisas em Literaturas de Língua Portuguesa da UFAM. Manaus, Vol. 02, N° 4 (Jul./ Dez.-2014) Edições Especiais: Amazônia.
- FUNES, Eurípedes 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.
- HATOUM, Milton. **Órfão do Eldorado**. – São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- MARTINS, Cynthia Carvalho. “Prefácio”. In.: **Cartografia social das afrorreligiões em Belém do Pará: religiões afro-brasileiras e ameríndias da Amazônia: afirmando identidades na diversidade**. IPHAN – Programa Nacional de Patrimônio Imaterial. Belém, 2012.
- 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.
- MONTEIRO, John Manuel. **Negros da terra; índios e bandeirantes nas origens de São Paulo**. – São Paulo: Companhia das Letras, 1994.6
- PORTELLI, Alessandro. **Projeto História: História, Historiadores, Historiografia**. n° 41. Dezembro de 2010.

- PRANDI, Reginaldo. **O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso.** Estudos Avançados 18 (52), 2004.
- _____; VALLADO, Armando; SOUZA, André Ricardo de. “Candomblé de caboclo em São Paulo”. In.: Prandi, Reginaldo (Org.). **Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados.** Rio de Janeiro: Pallas, 2004.
- _____. “Prefácio”. In.: CARNEIRO, João Luiz. **Religiões afro-brasileiras: uma construção teológica.** – Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.
- RISÉRIO, Antônio. **A cidade no Brasil.** – São Paulo: Editora 34, 2012.
- SAMPAIO, Patrícia Melo (Org.). **O fim do silêncio: presença negra na Amazônia.** - Belém: Editora Açai; CNPq, 2011.
- SANTIAGO, Maria Célia. “A presença negra em Manaus durante o processo de libertação dos escravos”. In.: MACIEL, Elisângela Socorro (org.) **Revista Clio: história em perspectiva.** Ano 1, n,1 – Manaus : Uninorte/Laureate, 2010.
- SANTOS, Erisvaldo Pereira dos. **Formação de professores e religiões de matrizes africanas: um diálogo necessário.** Belo Horizonte: Nandyala, 2010 (Coleção Repassando a África, volume 4).
- SANTOS, Francisco Jorge dos. **Além da Conquista: guerras e rebeliões indígenas na Amazônia pombalina.** 2 ed. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 2002.
- TRAMONTE, Cristina. **Com a bandeira de Oxalá: Trajetórias, práticas e concepções das religiões afro-brasileiras na Grande Florianópolis.** – Itajaí: UNIVAL, 2001.

ⁱ A colonização da Amazônia é peculiar se comparada às outras regiões aquando os tempos em que o Brasil estava inscrito na América Portuguesa. Senão vejamos: o mote inicial de sua ocupação foi militar, objetivando proteger a região dos “invasores” franco-batavos; por quase todo o processo de colonização sua economia, essencialmente estruturada na extração das “drogas do sertão”, foi alavancada pela escravidão indígena; foi administrada através de legislação específica para sua realidade, compreendendo suas relações humanas e circunstâncias geográficas, vazando certa autonomia político-administrativa, verifica-se isto através de suas denominações, isto é, *Estado do Maranhão* (1621); *Estado do Maranhão e Grão-Pará* (1654); *Estado do Grão-Pará e Maranhão* (1751); *Estado do Grão-Pará e Rio Negro* (1772) (SANTOS, 2002).

ⁱⁱ Pesquisas recentes sobre o Estado do Pará comprovam a entrada das religiões afro-brasileiras através de dois movimentos. O primeiro ocorre com a vinda dos maranhenses no contexto da economia gomífera, no final do século XIX. O segundo advém das décadas de 70 e 80 do século passado por meio de uma viagem de volta, ou seja, a ida de paraenses até a cidade de Salvador para “fazer a cabeça” com os pais e mães-de-santo do Estado que se convencionou denominar de “Meca”, principalmente, da religiosidade Mina (CAMPELO; LUCA, 2007).

ⁱⁱⁱ Localizada aproximadamente a 369 quilômetros de distancia de Manaus, capital do Estado do Amazonas, possuindo 102.033 habitantes.

^{iv} 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.

^v Falecido no dia 09/08/2014.

^{vi} Diploma concedido pelo Jornal O Médio Amazonas, para os destaques no ano de 1983.

^{vii} Ata de fundação do Centro Espirita de Umbanda São Cosme e Damião, realizada no dia 27.09. 1983.

viii Caboclo Zé Raimundo Boji de Buá da Trindade é originário de Codó (importante centro de encantaria do Tambor de Mina), Maranhão, aos 16 anos de idade foi encantado nas águas do referido Maranhão.

ix Atualmente estamos desenvolvendo um projeto de pesquisa com o intuito de verificar as primeiras formações dos centros/terreiros de Umbanda e Candomblé no médio Amazonas, seus vieses históricos e culturais.

x Conforme a carteira de identificação cedida pela União de Tendas de Umbanda e Candomblé do Brasil Secção-Amazonas, emitida em 20 de dezembro de 1993, filiado nº 75.

xi Caboclo Pena Verde é representado por um imigrante ameríndio asteca que, após passar pelos Estados Unidos, se fixou na Amazônia.

xii Localizado no Bairro de Jacareacanga s/n, na cidade de Parintins.

xiii Localizado no bairro de Palmares, 2135 na cidade de Parintins.

xiv Pai Daniel emitia autorizações pela “União de tendas de Umbanda e Candomblé do Brasil- Sucursal de Parintins”, filiada à “União de tendas de Umbanda e Candomblé do Brasil- São Paulo” e também pela “Federação Umbandista e Ritos Afro- Brasileiros no Estado do Amazonas”.