

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO AMAZONAS - UEA
ESCOLA SUPERIOR DE ARTES E TURISMO - ESAT
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS
HUMANAS - PPGICH

MARINEIDE SOARES PEREIRA

TERRITÓRIO E TERRITORIALIDADES NA UMBANDA: USOS E
APROPRIAÇÕES DOS ESPAÇOS URBANOS NA CIDADE DE PARINTINS - AM

Linha de Pesquisa 3: Espaços, memórias e configurações sociais

MANAUS - AM

2025

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO AMAZONAS - UEA
ESCOLA SUPERIOR DE ARTES E TURISMO - ESAT
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS
HUMANAS - PPGICH

MARINEIDE SOARES PEREIRA

TERRITÓRIO E TERRITORIALIDADES NA UMBANDA: USOS E
APROPRIAÇÕES DOS ESPAÇOS URBANOS NA CIDADE DE PARINTINS - AM

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas – Linha de Pesquisa: Espaços, memórias e configurações sociais, da Universidade do Estado do Amazonas – UEA, como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências Humanas.

Orientador: Prof. Dr. Pedro Henrique Coelho Rapozo

Linha de Pesquisa 3: Espaços, memórias e configurações sociais

MANAUS - AM

2025

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Sistema Integrado de Bibliotecas da Universidade do Estado do Amazonas.

P436t	Pereira, Marineide Soares Território e territorialidades na Umbanda: usos e apropriações dos espaços urbanos na cidade de Parintins - AM / Marineide Soares Pereira . Manaus : [s.n], 2025. 160 f.: color.; 21,0 cm. Dissertação - Mestrado Interdisciplinar em Ciências Humanas- Universidade do Estado do Amazonas, Manaus, 2025. Inclui Apêndice. Inclui Anexo. Orientador: Pedro Henrique Coelho Rapozo. Coorientador: Reginaldo Conceição da Silva. 1. Territórios. 2. Territorialidades. 3. Religião. 4. Umbanda. 5. Movimentos Sociais. I. Pedro Henrique Coelho Rapozo (Orient.) II . Reginaldo Conceição da Silva (Coorient.) III. Universidade do Estado do Amazonas. IV. Título CDU(1997)168.522(043.3)
-------	---

TERRITÓRIO E TERRITORIALIDADES NA UMBANDA: USOS E APROPRIAÇÕES DOS ESPAÇOS URBANOS NA CIDADE DE PARINTINS - AM

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas – Linha de Pesquisa: Espaços, memórias e configurações sociais, da Universidade do Estado do Amazonas – UEA, como requisito para obtenção do título de Mestre em Ciências Humanas.

Aprovada em: 04/07/2025

BANCA EXAMINADORA

Documento assinado digitalmente
gov.br PEDRO HENRIQUE COELHO RAPOZO
Data: 10/07/2025 12:35:52-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Pedro Henrique Coelho Rapozo (Presidente/Orientador) – UEA

Documento assinado digitalmente
gov.br REGINALDO CONCEICAO DA SILVA
Data: 10/07/2025 12:07:38-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Reginaldo Conceição da Silva (Coorientador) - UEA

Documento assinado digitalmente
gov.br DEILSON DO CARMO TRINDADE
Data: 09/07/2025 00:14:55-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Deilson do Carmo Trindade – IFAM

Documento assinado digitalmente
gov.br LEANDRO EUSTAQUIO GOMES
Data: 08/07/2025 13:07:45-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Leandro Eustáquio Gomes - UNIVALE

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço a Deus, Ele que nunca me abandonou, que sempre me orientou, e que está no comando da minha vida, sem Ele, eu nada seria. Agradeço também aos Orixás e aos Caboclos, pela força e pela abertura dos caminhos no decorrer da pesquisa, uma vez que mergulhar no desconhecido, causa medo e insegurança, no entanto, nunca senti tanto acolhimento, é como se eu já fizesse parte deste território. Axé e saravá!

Agradeço também aos agentes sociais desta pesquisa: Mãe Bena de Oxóssi, do Terreiro São Sebastião; Mãe Cintia, do Centro Espírita Mãe Mariana; e os filhos de santo e ogãs dos referidos terreiros/centros, em especial a mãe Márcia Gabriele e Franciney.

Minha gratidão, em especial, ao meu querido orientador, professor Pedro Rapozo, que acreditou na força do meu trabalho e me conduziu no percurso da escrita da dissertação.

Agradeço também aos professores do Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, da Universidade do Estado do Amazonas (UEA), por todo aprendizado durante minha trajetória no mestrado, em especial ao professor Dr. Alfredo Wagner, por todo ensinamento e paciência em compartilhar tanto conhecimento para conosco, o senhor é inspiração.

Agradeço a FAPEAM, pela bolsa de estudo concedida para realizar esta pesquisa, que possibilitou as viagens à Parintins, bem como o material de consumo para usar nas disciplinas; a Secretaria Estadual de Educação do Amazonas (SEDUC) por conceder licença para que eu pudesse me dedicar aos estudos, me qualificar profissionalmente, e voltar à sala de aula com uma bagagem maior de conhecimentos, meu muito obrigada!!

Agradeço também à minha família, minha querida mãe, Marinalva Soares, que mesmo doente numa rede, sente orgulho da filha, minha mãe sempre fez o que pôde para eu estudar, sempre acreditou na minha capacidade; ao meu pai, Azacler Pereira, mesmo não entendendo muito bem o que era o mestrado, mas sabia da importância que era para minha vida; as minhas irmãs, Marinez, Alcinete, Francinalva, Geliane, que sempre me apoiaram, me ouviram, e me ajudaram. As minhas sobrinhas Cristiane e Mayara, por todo incentivo, justamente por já terem passado por esse processo, e entenderem o quanto é difícil essa caminhada.

Às colegas Olga, Edicleuza, Carla e Hevanna (nosso grupo *Girl Power*), obrigada por segurarem a minha mão em tantos momentos difíceis que passei durante esses dois anos, sou imensamente grata pelo acolhimento, pela paciência com minhas limitações, pelo incentivo para continuar quando as angústias se faziam presentes: meu muito obrigada meninas! Também não poderia esquecer das amigas

Tainá e Suelen, por acreditarem em mim, me encorajarem a não desistir, e serem minha rede de apoio, principalmente com meu filho Murillo.

Ao meu querido Mario Neto, obrigada por me acolher, me escolher, me ouvir, e me mostrar que a vida pode ser mais leve e mais alegre.

Agradeço em especial aos meus filhos, Maria Luiza e Murillo, vocês são minha inspiração, vocês são minha fortaleza, é tudo por vocês e pra vocês meus amores.

Peço desculpas se esqueci alguém, para tanto, deixo meu humilde e singelo agradecimento a todos que contribuíram para conclusão desta dissertação, na certeza de que este mestrado foi um presente que a espiritualidade me concedeu e, portanto, eu reconheço e agradeço a oportunidade que me foi concedida.



Exposição encruzilhadas de Exu no ICSEZ/UFAM - 2024

Dedico esse trabalho

*Ao povo de terreiro da cidade de Parintins,
fonte inspiradora da produção acadêmica.*

RESUMO

Esta pesquisa tem como objetivo geral analisar os processos históricos de constituição da identidade territorial nos terreiros de umbanda na cidade de Parintins-AM e sua relação com as formas de apropriações dos espaços urbanos. Propõe uma análise das dinâmicas territoriais da Umbanda na cidade de Parintins - AM, investigando como os terreiros afro-religiosos se constituem enquanto espaços de resistência, identidade e poder simbólico em meio a uma paisagem urbana marcada pela hegemonia cristã-católica. O trabalho parte da compreensão de que o território não se limita à dimensão física, mas é também um espaço vivido, carregado de significados culturais, sociais e políticos. Por meio de uma abordagem qualitativa, com base na etnografia e na história oral, o estudo busca compreender como os praticantes da Umbanda constroem seus territórios, enfrentam processos de marginalização e constroem estratégias de visibilidade e pertencimento. O recorte empírico concentra-se em dois terreiros da cidade - o Centro Cultural Terreiro de Umbanda São Sebastião e o Centro Espírita de Umbanda Mãe Mariana - cujas lideranças e comunidades foram acompanhadas durante o trabalho de campo. O estudo ainda examina a atuação do Movimento Afro Parintintin, coletivo recente que emerge como importante agente político na luta pelo reconhecimento das religiões de matriz africana como manifestações culturais. A pesquisa evidencia que os terreiros, para além de espaços religiosos, configuram-se como territórios de afirmação identitária e disputa por direitos, revelando tensões entre centralidade e marginalidade, tradição e modernidade, visibilidade e invisibilização no contexto urbano amazônico.

Palavras-chave: Territórios; territorialidades; umbanda; movimentos sociais.

ABSTRACT

This research has the general objective of analyzing the historical processes of constitution of territorial identity in Umbanda terreiros in the city of Parintins-AM and its relationship with the forms of appropriation of urban spaces. Proposes an analysis of the territorial dynamics of Umbanda in the city of Parintins - AM, investigating how afro-religious terreiros are constituted as spaces of resistance, identity and symbolic power in the midst of an urban landscape marked by christian-catholic hegemony. The work starts from the understanding that territory is not limited to the physical dimension, but is also a lived space, loaded with cultural, social and political meanings. Using a qualitative approach, based on ethnography and oral history, the study seeks to understand how Umbanda practitioners construct their territories, face processes of marginalization and build strategies for visibility and belonging. The empirical focus is on two terreiros in the city - the Centro Cultural Terreiro de Umbanda São Sebastião and the Centro Espírita de Umbanda Mãe Mariana - whose leaders and communities were accompanied during the fieldwork. The study also examines the work of the Parintintin Afro Movement, a recent collective that has emerged as an important political agent in the struggle for recognition of African religions cultural manifestations. The research shows that the terreiros, as well as being religious spaces, are territories of identity affirmation and disputes over rights, revealing tensions between centrality and marginality, tradition and modernity, visibility and invisibility in the Amazonian urban context.

Keywords: Territories; territorialities; umbanda; social movements.

LISTA DE CROQUIS

Croqui 01. Divisão Territorial do Centro Cultural Terreiro de Umbanda São Sebastião	76
Croqui 02. Divisão Territorial do Centro Espírita Mãe Mariana	86

LISTA DE FLUXOGRAMAS

Fluxograma 01. Terreiros, Centros e Searas em Parintins - AM	62
Fluxograma 02. Hierarquia Básica no Terreiro (organização vertical, do mais experiente ao iniciante)	68

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Figura 1 A-D. Centros e Searas sem identificação. A. Terreiro da Cabocla Jussara; B. Centro de Umbanda da Cabocla Mariana; C. Centro Espírita de Umbanda Mãe Mariana; D. Centro de Umbanda Oxalá	61
Figura 02. Benedita Pinto (Mãe Bena de Oxóssi)	71
Figura 03. Terreiro de Mãe Bena no Beco José Luiz de Menezes	73
Figura 04. Localização Via Satélite do Centro Cultural de Umbanda São Sebastião	74
Figura 05. Vista frontal do Centro Cultural Terreiro de Umbanda São Sebastião	74
Figuras 06 A-G. Etnofotografia do Centro Cultural Terreiro de Umbanda São Sebastião.	77
Figura 07. Localização Via Satélite do Centro Espírita de Umbanda Mãe Mariana	80
Figura 08. Vista Frontal do Centro Espírita de Umbanda Mãe Mariana	80
Figura 09. Cíntia Corrêa (Mãe Cintia de Oxum)	81
Figura 10 A-E. Etnofotografia do Centro Espírita de Umbanda Mãe Mariana.....	87
Figura 11 A-F. Festa para Oxóssi no Centro Espírita de Umbanda Mãe Mariana	95
Figura 12 A-F. Festa para Oxóssi no Centro Cultural Terreiro de Umbanda São Sebastião	96
Figura 13 A-B. Processo de limpeza e purificação do salão	99
Figura 14. Organização do espaço realizado pela cambone	100
Figura 15. Ornamentação do altar	101
Figura 16. Adereços usados pelos médiuns	102
Figura 17 A-B. Defumação do terreiro	103
Figura 18. Membros do terreiro presentes para gira a Ogum	104
Figura 19. Abertura da gira realizada pela entidade “Cabocla Mariana”	105
Figura 20. Manifestação espiritual do orixá Ogum	106
Figura 21. Manifestação da divindade espiritual Yemanjá	107
Figura 22. I Encontro do Movimento Afro Parintintin	111

Figura 23 A-E. Programação do IV Encontro do Movimento Afro Parintintin .	113
Figura 24. Gira festiva de encerramento do IV Encontro do Movimento Afro Parintintin	114
Figura 25 A-F. Assinatura das mães e pais de santo em Carta Aberta entregue ao prefeito eleito	115
Figura 26. Carta Aberta dos Povos de Terreiros de Parintins	117
Figura 27. Documento de Indicação do Turismo Religioso em Parintins	120
Figura 28. Nota de Repúdio à exclusão das religiões de matriz africana	121
Figura 29. Ofício à Câmara Municipal de Parintins	122

LISTA DE MAPAS

Mapa 01. Localização geográfica da Cidade de Parintins - AM	27
Mapa 02. Territórios Afro Religiosos em Parintins - AM	63

LISTA DE APÊNDICES

Apêndice 01. Roteiro de entrevista	134
Apêndice 02. Termo de autorização de uso de imagem	135
Apêndice 03. Termo de consentimento livre e esclarecido - TCLE	136
Apêndice 04. Carta de anuência 1	143
Apêndice 05 . Carta de anuência 2	144
Apêndice 06. Imagens do Centro Cultural Terreiro de Umbanda São Sebastião: Gira Festiva para Pretos Velhos.....	145
Apêndice 07. Imagens do Centro Cultural Terreiro de Umbanda São Sebastião: Gira Semanal de desenvolvimento mediúnico	147
Apêndice 08. Imagens do Centro Espírita Mãe Mariana: Gira festiva para Maria Mulambo.....	149
Apêndice 09. Imagens do Centro Espírita Mãe Mariana: Gira festiva para o Orixá Ogum.....	151
Apêndice 10. Imagens do IV Encontro dos Povos de Terreiro de Parintins...	153

LISTA DE ANEXOS

ANEXO 1. Aprovação do Comitê de Ética em Pesquisa	159
--	-----

LISTA DE SIGLAS

ALEAM - Assembléia Legislativa do Estado do Amazonas
CMP - Câmara Municipal de Parintins
CNPJ - Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica
DUDH - Declaração Universal dos Direitos Humanos
FAPEAM - Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas
FURABE - Federação Umbandista e Ritos Afro Brasileiros
IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IFAM - Instituto Federal do Amazonas
ICSEZ – Instituto de Ciências Sociais, Educação e Zootecnia
IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
LDB - Leis de Diretrizes e Bases da Educação
MEB - Movimento de Educação de Base
PGMP - Procuradoria Geral do Município de Parintins
PIME - Pontifício Instituto das Missões Estrangeiras
SEMTUR - Secretaria Municipal de Turismo
SEDUC - Secretaria Estadual de Educação
TCLE - Termo de consentimento livre e esclarecido
UEA - Universidade do Estado do Amazonas
UFAM - Universidade Federal do Amazonas

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	18
2. CAPÍTULO I - (IN) VISIBILIDADE E APROPRIAÇÃO DO ESPAÇO PELA UMBANDA EM PARINTINS	24
2.1. “Parintins meiga flor do Amazonas, doce mimo das mãos do Senhor, Terra virgem por Deus escolhida”: o predomínio da paisagem cristã católica na cidade	25
2.2. Terreiros de Umbanda e sua formação histórica	30
2.3. A outra cidade: a (in) visibilidade dos territórios afro religiosos	40
3. CAPÍTULO II - O TERREIRO E O URBANO	50
3.1. Diálogos sobre territórios na cidade: processos de desterritorialização e reterritorialização	52
3.2. Territórios afro religiosos: Caracterização e espacialização dos terreiros de Umbanda em Parintins	58
3.3. “Por Dentro do Terreiro”: Organização, Hierarquia e Relações Sociais nos territórios umbandistas	64
3.4. Centro Cultural Terreiro de Umbanda São Sebastião: Mãe Bena de Oxóssi	70
3.5. Centro Espírita de Umbanda Mãe Mariana: Mãe Cintia de Oxum	79
4. CAPÍTULO III - TERRITÓRIO E RELIGIOSIDADE: O TERREIRO COMO SISTEMA DE PODER	91
4.1. O terreiro em movimento: as giras como construção de um território defensivo	92
4.2. Gira para Ogum no terreiro de Mãe Cintia: uma abordagem etnográfica	98
4.3. Entre a Tradição e a Luta: o Movimento Afro Parintintin	109
5. CONSIDERAÇÕES	124
REFERÊNCIAS	128
APÊNDICES	134
ANEXOS	159

1. INTRODUÇÃO

A cidade é um espaço múltiplo, marcado por diferentes temporalidades, sujeitos e práticas que interagem de maneira complexa. Ela é, como afirma Carlos (1992), a expressão da ordem e do caos, um palco onde se revelam as contradições do cotidiano e onde diferentes grupos sociais constroem e reconstróem seus modos de habitar. É nesse cenário que emergem novos sujeitos sociais e múltiplas possibilidades de sociabilidade, de produção de saberes e de exercício de técnicas de poder. Longe de ser apenas um território físico, ela se constitui como lugar de experiências, de construção de identidades e de conflitos simbólicos.

A cidade configura-se como um espaço privilegiado para a manifestação de culturas, identidades e conflitos que atravessam a vida em sociedade. É, ao mesmo tempo, território de memórias, crenças, afetos e práticas cotidianas. Nesse cenário, os territórios religiosos emergem como formas significativas de apropriação simbólica do espaço urbano, especialmente aqueles historicamente invisibilizados, como os vinculados às religiões de matriz africana — entre elas, a Umbanda. Esses espaços sagrados não apenas expressam a espiritualidade de seus praticantes, mas também operam como territórios de resistência, guardiões de memórias ancestrais e símbolos da luta pelo direito à presença e à dignidade no espaço urbano.

Para entendimento de como essa complexa rede de interações, processos e transformações que ocorrem no espaço urbano, a proposta deste estudo volta-se para os debates e conceitos sobre paisagem, urbano, cidade, territórios, territorialidades, afro religiosidades, e movimentos sociais, levando-nos a compreender a cidade de uma forma mais abrangente, onde os territórios umbandistas são parte intrínseca desta cidade, pois constituem territórios simbólicos urbanos, onde a identidade territorial se constrói por meio de ritos, memórias afetivas e lutas por visibilidade.

O interesse em estudar sobre estes territórios afro religiosos, surgiu no ano de 2021, quando na ocasião, eu estava na gestão interina da escola que eu trabalhava, e fui procurada por duas lideranças, afim de solicitarem o auditório da escola para realização do primeiro encontro de povos de terreiro de Parintins, denominado de Movimento Afro Parintintin. Orientei as lideranças que precisavam oficializar a solicitação e que atenderíamos o pedido. No dia 20 de novembro – dia

da Consciência Negra - data simbólica e de grande representatividade - foi realizado o I Encontro dos Povos de Terreiros de Parintins, onde participei das atividades propostas para este dia. O evento teve uma mesa de abertura, composta por professores da Universidade do Estado do Amazonas - UEA e mães de santo dos terreiros. Foi uma manhã de aprendizados, com debates, apresentações, pontos cantados, celebrando a ancestralidade e resistência desses povos, que culminou em uma grande gira festiva.

No final do evento, o coordenador me convidou à ser apresentada às lideranças dos terreiros, foi quando tive de fato, o primeiro contato com esses territórios afroreligiosos. Para mim foi de grande importância esse contato, uma vez que eu tinha preconceito com algo que eu nem conhecia, e participando, pude compreender que tudo que ouvia falar a respeito destas religiões não fazia sentido, porque o que vi e senti neste dia, foi a celebração de fé e religiosidade de um coletivo, que possui laços de fraternidade e solidariedade, e a resistência de um povo que historicamente foram marginalizados pela sociedade. Minha participação neste evento, foi primordial, pois despertou no meu íntimo, a vontade de querer conhecer de forma mais profunda acerca desta religião.

O locus da pesquisa é a cidade de Parintins, situada no estado do Amazonas, às margens do rio Amazonas. Com uma população estimada em mais de 96 mil habitantes (IBGE, 2022), Parintins é reconhecida nacionalmente pelo Festival Folclórico dos Bois Garantido e Caprichoso, uma das manifestações culturais mais emblemáticas da Amazônia. No entanto, para além do espetáculo folclórico, a cidade carrega marcas profundas da presença católica em sua configuração urbana e simbólica, herança das missões religiosas e da atuação histórica da Igreja na região. A religiosidade católica é visível não apenas nas práticas devocionais, mas também na toponímia urbana, com bairros e ruas nomeados em homenagem a santos, e na centralidade que igrejas e festas religiosas ocupam no cotidiano local.

Entretanto, sob essa superfície visível da paisagem cristã-católica, existe uma “outra cidade” — como propõe Rosendahl (2012) — onde resistem e se organizam outras formas de religiosidade e de ocupação do espaço, entre elas, a Umbanda. Embora historicamente marginalizada, a presença da Umbanda em Parintins vem se afirmando por meio da atuação de seus terreiros e de suas

lideranças espirituais. Os terreiros existentes na cidade, como o Centro Cultural de Umbanda São Sebastião (liderado por Mãe Bena de Oxóssi) e o Centro Espírita de Umbanda Mãe Mariana (sob responsabilidade de Mãe Cíntia), são espaços que expressam não apenas religiosidade, mas também territorialidade, ancestralidade e luta política.

O estudo destas casas e de seus agentes sociais oferece uma chave importante para compreender como essas territorialidades se afirmam na malha urbana e como enfrentam os desafios impostos pela intolerância religiosa e pelo racismo estrutural. Como destaca Barros (2008), os terreiros afro-brasileiros constituem espaços sociais, míticos e simbólicos, onde se ressignificam as relações com a cidade e com o sagrado, produzindo uma realidade distinta daquela imposta pelo cotidiano ou pelos discursos hegemônicos. Trata-se de espaços que transformam o território, ressignificam o lugar e acionam estratégias para garantir o exercício da liberdade religiosa. Os terreiros não apenas ocupam o espaço, mas o produzem, reestruturando-o por meio de práticas de territorialização forjadas na resistência e na ancestralidade.

Para guiar a investigação e alcançar o objetivo proposto, este estudo buscou responder às seguintes questões centrais: Como os terreiros afro-religiosos em Parintins se constituem enquanto espaços de resistência, identidade e poder simbólico frente à hegemonia de uma paisagem urbana predominantemente católica, considerando que o sincretismo religioso operou historicamente como uma estratégia de mediação cultural, possibilitando a incorporação de elementos do catolicismo sem que se perdessem os fundamentos cosmológicos das religiões de matriz africana? De que maneira os praticantes da Umbanda constroem seus territórios, enfrentam processos de marginalização e elaboram estratégias de visibilidade e pertencimento? Qual o papel de iniciativas coletivas, como o Movimento Afro Parintintin, na luta por reconhecimento e direitos no contexto urbano amazônico? Para tanto, esta pesquisa teve o objetivo geral de analisar os processos históricos de constituição da identidade territorial nos terreiros de Umbanda na cidade de Parintins (AM) e sua relação com as formas de apropriação dos espaços urbanos. Nesta linha, estabeleceu-se os seguintes objetivos específicos: a) Caracterizar a formação histórica da Umbanda e seus processos de territorialização em Parintins; b) Mapear e analisar a espacialização dos terreiros de Umbanda na

malha urbana da cidade; c) Investigar práticas rituais e formas de apropriação simbólica do espaço pelos terreiros; d) Compreender as estratégias de resistência e visibilidade adotadas pelos terreiros e seus agentes sociais; e) Analisar o papel do Movimento Afro Parintintin como agente de afirmação identitária e disputa territorial no espaço urbano.

A abordagem metodológica adotada para esta pesquisa, é de cunho qualitativo, com base em estudos bibliográficos, análise documental, etnografia, entrevistas e história oral. Esse caminho metodológico busca compreender um fenômeno social complexo, como experiências individuais, interações sociais, significados culturais, narrativas e estratégias simbólicas de um grupo social frequentemente invisibilizado. Para Martins (2004), esse tipo de pesquisa favorece a análise de microprocessos, através do estudo das ações sociais individuais e coletivas, possibilitando realizar um exame minucioso dos dados, e caracterizada pela heterodoxia no momento da análise. Para construção do mapa cartográfico dos territórios afro religiosos de Parintins, utilizamos instrumentos como gps para o georreferenciamento das coordenadas geográficas de cada território afro. O mapeamento social possibilitou reconhecer suas particularidades, entender estratégias de localização e formas de apropriação do espaço urbano, que para Almeida (2012), a noção de território abrange concomitantemente distintos domínios e cria condições para que a cartografia social seja vista pelos afro religiosos como um instrumento teórico que possibilita um conhecimento concreto de suas condições específicas.

A partir desta contextualização, a pesquisa estruturou-se em três capítulos: no primeiro capítulo, discutimos a (in) visibilidade e apropriação do espaço pela Umbanda em Parintins, problematizando a predominância do catolicismo na paisagem urbana e simbólica da cidade. Iniciamos com uma breve reconstrução histórica de Parintins, destacando os fatores que contribuíram para a centralidade da tradição cristã-católica. Em seguida, apresentamos um panorama geral sobre a formação da Umbanda, com base em autores que investigam as religiões afro-brasileiras, evidenciando sua complexidade histórica, cultural e espiritual. A discussão é conduzida até o lócus da pesquisa - a cidade de Parintins - onde analisamos a presença da Umbanda a partir do tensionamento entre visibilidade e silenciamento. Concluimos com um debate sobre os dados do IBGE (Instituto

Brasileiro de Geografia e Estatística), problematizando as lacunas na representação das religiões afro-brasileiras e refletindo sobre os limites das políticas públicas no combate à intolerância religiosa.

O segundo capítulo trata do tema “O terreiro e o urbano”, explorando diferentes concepções de território e territorialidades a partir de um olhar geográfico e antropológico. Através da cartografia social, elaboramos o mapa dos territórios dos afro religiosos da cidade de Parintins, onde analisamos a distribuição espacial desses territórios e seus modos de inserção na malha urbana da cidade. A investigação foi aprofundada por meio do estudo de dois territórios específicos: o Centro Cultural Terreiro de Umbanda São Sebastião, liderado pela sacerdotisa Benedito Pinto (Mãe Bena), localizado em uma área periférica, distante do centro da cidade; e o Centro Espírita de Umbanda Mãe Mariana, liderado pela sacerdotisa Cíntia Corrêa (Mãe Cintia), situado no centro da cidade. A escolha desses espaços permitiu refletir sobre as diferentes estratégias de resistência e afirmação territorial, considerando as condições geográficas e sociais de suas localizações.

No terceiro capítulo, o enfoque recai sobre o terreiro como sistema de poder, discutindo sua relevância política e cultural no contexto urbano, que para Foucault (1977) o poder não é uma posse de um sujeito central, mas algo que se exerce e atravessa redes sociais. Ele é difuso, distribuído e constantemente em circulação, agindo em múltiplos pontos de resistência. Ao considerar o terreiro como um sistema de poder, é possível mobilizar a noção de microfísica do poder, para compreender como as relações de poder operam de maneira capilar no interior dessas organizações religiosas. Em vez de se manifestar de forma centralizada ou autoritária, o poder nos terreiros se distribui em práticas rituais, posições hierárquicas, saberes ancestrais e formas de regulação simbólica e corporal. Nesse sentido, o terreiro não apenas resiste à lógica hegemônica das religiões dominantes no espaço urbano, como também produz subjetividades, normatiza condutas e organiza territórios. Dessa forma, os terreiros podem ser analisados como núcleos de resistência e produção cultural, que articulam dinâmicas de poder-saber, reafirmando identidades e reconfigurando as disputas por visibilidade e legitimidade nos contextos urbanos.

Utilizamos a etnografia como metodologia para descrever e analisar as giras, festas e outras práticas rituais realizadas nos terreiros, entendendo-as como

formas de ocupação simbólica do espaço e de fortalecimento identitário. Neste capítulo apresentamos o Movimento Afro Parintintin, uma iniciativa recente na cidade que busca articular os povos de terreiro em ações coletivas, promover o reconhecimento das religiões de matriz africana como expressões culturais legítimas e ampliar o debate sobre racismo religioso em espaços públicos, como escolas, universidades e praças. Com isso, o movimento inscreve suas marcas na paisagem urbana, disputando os sentidos da cidade e ampliando os horizontes de visibilidade e pertencimento.

Sendo assim, esta dissertação pretende contribuir para o fortalecimento do debate sobre religiosidade afro-brasileira na Amazônia, reconhecendo os terreiros de Umbanda como espaços de produção de saberes, de resistência simbólica e de disputa por direitos e visibilidade na cidade de Parintins.

2. CAPÍTULO I - (IN) VISIBILIDADE E APROPRIAÇÃO DO ESPAÇO PELA UMBANDA EM PARINTINS

Neste primeiro capítulo, propomos uma discussão teórica organizada em três eixos distintos, que nos ajudam a compreender a paisagem religiosa e os territórios de disputa simbólica na cidade de Parintins.

Na primeira seção, partimos da análise de um símbolo oficial: o hino municipal de Parintins, cuja letra e música são de autoria do bispo Dom Arcângelo Cerqua, que foi homologado pela Câmara Municipal por meio da Lei nº 504/2011 - PGMP. O artigo 1º da referida lei, reconhece oficialmente o hino como patrimônio da Prefeitura e o artigo 2º, estabelece que sua reprodução deverá seguir normas específicas definidas por decreto. A composição enfatiza fortemente a centralidade do catolicismo na identidade local, refletindo uma paisagem religiosa marcada pela hegemonia da Igreja Católica. A partir disso, buscamos refletir sobre como essa configuração se consolidou historicamente, lançando luz sobre os processos sociais e políticos que contribuíram para a predominância do catolicismo na cidade.

Na segunda seção, abordamos a formação histórica da religião Umbanda, inicialmente de forma geral, com base em autores que se debruçaram sobre as religiões afro-brasileiras. Exploramos sua complexidade e riqueza, resultantes da confluência de elementos de origem africana, europeia e indígena. Essa abordagem teórica nos permite, em seguida, situar a Umbanda no contexto amazônico e, mais especificamente, na cidade de Parintins, onde se desenvolve o lócus empírico desta pesquisa.

Por fim, a terceira seção se dedica a discutir a existência de uma "outra cidade" dentro de Parintins - um território onde os espaços afro-religiosos resistem apesar de sua recorrente invisibilização. Para isso, utilizamos dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) e dialogamos com autores que questionam as formas de representação e subnotificação dessas religiões nos censos e estudos oficiais. Esta análise nos conduz a refletir sobre a importância desses territórios na luta histórica por reconhecimento e igualdade, bem como sobre os limites e contradições das políticas públicas voltadas ao enfrentamento do racismo religioso. Apesar dos avanços legais, como o reconhecimento de direitos e a criação de mecanismos de proteção, ainda estamos distantes de uma sociedade verdadeiramente antirracista e livre da intolerância religiosa.

2.1. “Parintins meiga flor do Amazonas, doce mimo das mãos do Senhor, Terra virgem por Deus escolhida”: o predomínio da paisagem cristã católica na cidade

O conceito de espaço geográfico ganhou visibilidade com o desenvolvimento da Geografia na década de 1980. Para Silva (1986), espaço geográfico seria a categoria ampla da Geografia, população a segunda, e território a terceira. Conforme o autor, a população vive num determinado território, a qual tem domínio e posse. As formas de vida que surgirão nestes territórios, é que dará origem às paisagens geográficas deste espaço geográfico.

Santos (2004) propõe categorias analíticas para se trabalhar o espaço, definindo que o entendimento da dinâmica espacial deve se utilizar as categorias estrutura, processo, função, forma, paisagem, território e lugar, o que permitem uma análise multifacetada do espaço geográfico, considerando tanto os aspectos materiais quanto os imateriais, bem como as relações de poder e os processos históricos e sociais que moldam o espaço. A autora Massey (2005), vai além da ideia de espaço argumentada por Santos (2004), ela propõe que o espaço não deve ser visto como uma entidade fixa e estática, mas como algo dinâmico e relacional.

Por esse espaço ser dinâmico e relacional, irá constituir paisagens geográficas diferentes. Santos (2006) afirma que essa paisagem não é apenas uma simples representação visual do espaço, mas um conceito complexo que envolve a interação entre a sociedade e o meio ambiente ao longo do tempo, refletindo a interação contínua entre os sistemas naturais e sociais. Essa paisagem se configura de várias maneiras, manifesta-se de formas diferenciadas, como no meio urbano, onde esta paisagem é caracterizada por Carlos (1992), como a expressão da ordem e do caos, manifestação formal do processo de produção do espaço urbano, colocando-se no nível do aparente e do imediato. Essa paisagem não só é produto da história, como também reproduz a história.

A ideia de paisagem revela uma obra coletiva, que é a cidade produzida pela sociedade e, por isso, contempla todas as dimensões humanas. Nessa direção a paisagem revela-se cheia de vida, ao mesmo tempo que expressão de sentimentos contraditórios, paixões e emoções. As marcas do tempo, impressas na paisagem, inscritas nas formas da cidade, reproduzem a condição da constituição da humanidade do homem, revelando uma construção histórica cheia de arte e lembranças, fáceis de serem identificadas no lugar por aqueles que nele vivem, na medida em que o lugar é o espaço da vida. Nesse sentido, a leitura dos segmentos da

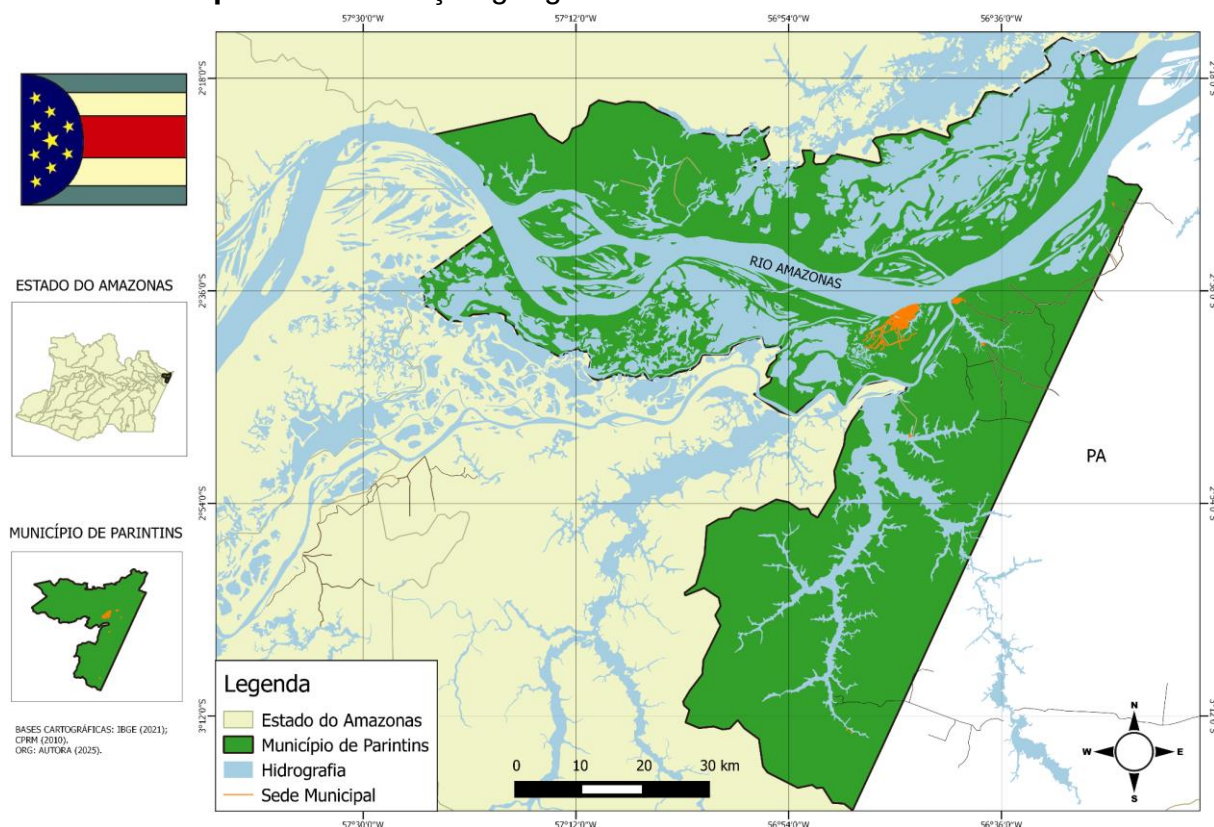
paisagem permite que se contemple a paixão que move a criação humana, uma vez que o trabalho é criador de formas (Carlos, 2007, p. 33).

Neste sentido, Barros (2008) diz que a cidade é um espaço complexo, onde se manifestam diferentes dinâmicas sociais, culturais, políticas e econômicas, a cidade não se limita apenas como um espaço físico, mas também como um lugar de experiências, relações e significados. Onde nesta cidade, a diversidade sociocultural é uma das características que constituem o modo de vida dos espaços urbanos contemporâneos, os quais possuem contornos e ritmos próprios. É na cidade que surgem novos personagens sociais, novas possibilidades, seja de novas formas de sociabilidade e interações ou da construção de novos sistemas de saberes e técnicas de poder, a cidade se apresenta como o lugar em que convivem todas as possibilidades de expressão criadas pela cultura.

É na cidade que cada grupo social pode construir e reconstruir seus territórios e territorialidades, ou seja, a cidade pode ser interpretada, analisada e vivida a partir de diferentes contextos, seja no campo do lazer, da economia, das festas, das religiões, e sempre haverá uma cidade a ser construída conforme suas necessidades e fatores específicos (Carlos, 1992).

Nesse contexto, o local da pesquisa, a cidade de Parintins, é marcada por uma paisagem que reproduz uma história. Parintins é um município brasileiro do Estado do Amazonas com uma população de 96.372 (IBGE, 2022), configura-se como a quarta maior cidade do estado e um dos pontos turísticos mais importantes da Amazônia. Está localizada à margem direita do rio Amazonas a uma distância de 369 km de Manaus por via fluvial, com área territorial de 5.952 Km². O acesso a essas cidades se dá principalmente por meio de transporte fluvial, muito comum na região amazônica. A origem e o nome de Parintins remonta ao período colonial, quando em 1796, a cidade foi fundada e transformada em objeto de disputa entre administradores militares e missionários que desbravaram a região Norte em missões de catequização.

Mapa 01. Localização geográfica da Cidade de Parintins - AM.



Fonte das Bases Cartográficas: IBAMA, 2010.
Organizador: Rildo Marques, 2017.

A cidade é conhecida principalmente pelo seu famoso Festival Folclórico¹, que celebra a cultura local e atrai turistas de todo o país. Em reconhecimento à sua importância cultural, o Festival Folclórico de Parintins foi registrado como Patrimônio Cultural Imaterial do Brasil pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), em 2018. Tal reconhecimento visa garantir a salvaguarda dessa

¹ O Festival Folclórico de Parintins, realizado anualmente no município homônimo no estado do Amazonas, configura-se como uma das mais expressivas manifestações culturais do Brasil, consolidando-se como um espetáculo que articula tradição popular, identidade regional e produção simbólica. Centrado na disputa performática entre os bois-bumbás Garantido (vermelho) e Caprichoso (azul), o evento ocorre tradicionalmente no último final de semana de junho, integrando o ciclo das festas juninas e mobilizando intensamente a população local. Sua origem remonta às primeiras décadas do século XX, quando grupos de moradores da cidade passaram a encenar, de forma lúdica e improvisada, o auto do boi — manifestação de matriz nordestina que, ao adentrar a Amazônia, sofreu ressignificações, incorporando mitologias indígenas, elementos da floresta e narrativas regionais. Com o tempo, essas encenações populares transformaram-se em uma disputa artística altamente sofisticada, marcada pela elaboração de alegorias monumentais, composições musicais (toadas), coreografias e encenações temáticas, que compõem o que hoje é denominado ópera cabocla.

manifestação, reafirmando seu papel como expressão legítima da diversidade cultural brasileira e da memória social das populações amazônidas.

A riqueza cultural dos parintinenses está evidente nas diversas manifestações populares que a cidade oferece ao longo do ano, além do Festival Folclórico, a cidade celebra a festividade religiosa em honra a Nossa Senhora do Carmo, padroeira do município de Parintins, na qual se constitui como uma das expressões mais representativas da religiosidade católica na região amazônica. Celebrada anualmente durante os dias 06 à 16 do mês de julho, a festa mobiliza diversos setores da sociedade local e articula elementos de fé, tradição e identidade cultural. Sua longevidade e vigor, revelam a centralidade do catolicismo popular na constituição histórica e simbólica da cidade.

Nela é demonstrada a fé e a devoção não somente dos parintinenses, mas de fiéis de outras localidades que se deslocam para o município a fim de festejar a santa padroeira e/ou pagar alguma promessa. Nossa Senhora do Carmo foi instituída como padroeira do município pelos carmelitas no século XIX. A fé católica nessa cidade está assentada na devoção mariana o que pode ser percebido pela intensa participação dos fiéis nas programações religiosas que ocorrem no período da festividade.

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

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

Desta forma, é evidente o quanto a Igreja Católica foi fundamental para o crescimento do município de Parintins, exercendo função social de grande destaque na paisagem da cidade, transformando-se em uma instituição forte, com poder e legítima por grande parte da população. De acordo com o censo do IBGE de 2022,

56,7% da população brasileira se auto declara cristão católico, e na cidade de Parintins, temos um universo de 73,6% (IBGE, 2022) que também se auto declaram católicos, isso ocorre devido toda influência que a Igreja Católica sempre exerceu. Conforme dados do último censo (2022), o catolicismo ainda é a religião predominante na paisagem urbana da cidade.

E que seria esse catolicismo? Para Cavalcante e Costa (2019), o catolicismo popular seria o lado alegre da igreja, com suas festividades em honra aos santos padroeiros, novenas, cultos, ladainhas, procissão, reza do terço, vigílias, momento de socialização e oportunidade de mostrar sua gratidão aos santos por graças alcançadas, como ocorre no período da festa da padroeira da cidade, Nossa Senhora do Carmo.

Para essas autoras, a riqueza do catolicismo popular é evidenciada pela amálgama de três culturas: a do indígena, conhecedor da selva e do rio com sua pajelança, dos africanos trazendo um lastro cultural muito rico e variado, cheio de calor humano, que se expressava principalmente em suas danças e músicas ritmadas, e dos europeus, que se achavam superiores. “No caso da Amazônia, o sistema religioso que se desenvolveu teve seus elementos básicos no Catolicismo Ibérico” (Galvão, 1976, p. 7).

O catolicismo popular é uma das formas do catolicismo e tem sua funcionalidade centrada nas devoções aos santos. Galvão (1976), nos fala que os santos são considerados divindades, trazem proteção a comunidade, auxiliam na boa colheita, pescaria ou até mesmo proteção para seus animais, a qual é vista como uma forma de contrato que é a promessa, muitas vezes paga adiantada, para que o santo concedesse o pedido.

E quem são esses santos?

São aqueles indivíduos que viveram uma vida exemplar na terra e a quem a Igreja Católica determinou que estejam certamente com Deus. Os santos são mais comumente conhecidos pelo martírio, virtude heróica e milagres a eles atribuídos. Como resultado desses dons, católicos em todo o mundo rezam aos santos, e os honram celebrando seus dias festivos, mencionando-os de tempos em tempos na celebração da Missa, colocando estátuas e pinturas deles, entesourando seus pertences mundanos, bem como seus restos físicos, e dando os nomes deles a seus filhos e a suas igrejas; alguns pais consagram seus filhos ao nascer a um determinado santo ou nomeiam os santos como padrinhos (Cavalcante e Costa, 2019, p. 92).

A presença do catolicismo foi tão marcante na produção e reprodução do espaço urbano da cidade de Parintins, que a maioria dos bairros da cidade receberam o nome de um santo(a) católico, como os bairros de Santa Clara, Santa Rita de Cássia, São José Operário, São Vicente de Paula, Nossa Senhora de Nazaré, São Benedito, São Francisco de Assis e Comunidade de Santa Luzia.

Apesar dessa paisagem católica ser bastante delimitada no espaço urbano da cidade de Parintins, ao emergirmos ao universo da religião e religiosidade, verifica-se que a cidade de Parintins é multifacetada, uma vez que é um espaço onde várias tradições religiosas e culturais coexistem e interagem, influenciando a configuração dos territórios sagrados e as práticas comunitárias, uma vez que uma das funções da cidade, é a capacidade de cada grupo social poder construir e reconstruir seus territórios e territorialidades conforme suas necessidades, e contextos diferentes, seja de lazer, economia, política, religião, sempre haverá uma cidade a ser (re) construída.

Nesses contextos díspares, temos o religioso, onde não se trata apenas de uma única religião que predomina na cidade, mas de muitas outras que foram invisibilizadas na paisagem da cidade, sobretudo as religiões de matrizes africanas, como candomblé e a Umbanda. Estas religiões proporcionam experiências diferentes daquelas vivenciadas no Catolicismo, por isso vistas de forma estereotipada e preconceituosa. Esses territórios, são considerados como espaços sociais, míticos, simbólicos, em que a natureza e seus fiéis se unem para viver uma realidade diferente daquela que o cotidiano ou a sociedade lhes apresenta como o real, na qual as pessoas que o constituem acreditam. A manifestação religiosa do terreiro transforma o espaço, ressignifica o lugar e se utiliza de estratégias espaciais para ter liberdade religiosa, e esses espaços se articulam formando novos territórios, a partir disso, reestruturam-se e se reorganizam criando relações de territorialização vinculadas com as práticas construídas no cotidiano (Barros, 2008).

2.2. Terreiros de Umbanda e sua formação histórica

A história das religiões afro-brasileiras é rica e complexa, pois são tradições religiosas que surgiram no Brasil a partir da mistura de práticas africanas trazidas pelos povos escravizados, com influências de elementos europeus e indígenas. Essas religiões representam uma importante parte do patrimônio cultural e religioso

do Brasil, refletindo a resistência e adaptação das culturas africanas em um contexto de opressão e sincretismo.

De acordo com a historiografia, 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).

A história nos mostra que a formação da nossa população tem origens diversas, seja influência do europeu colonizador que mesclou com o indígena, com o negro, e nesse processo de construção e formação sociocultural do país, deixando suas marcas na identidade mestiça do povo brasileiro. As religiões africanas ao se apropriarem de traços da identidade religiosa indígena e eurocêntricas se firmaram no território brasileiro como religiões de matrizes africanas resultado de muitas lutas, de tantas fronteiras e da própria hibridização cultural da fé e da crença dos indígenas, brancos e negros.

Houve uma hibridização sociocultural com a junção desses sujeitos, onde podemos observar a diversidade religiosa existente no Brasil, desde a forte presença do catolicismo à pajelança indígena, que juntas compõem a religiosidade afro-brasileira. Essa hibridização é destacada por Burkner (2010), ao afirmar que o hibridismo cultural pode ser encontrado em todo lugar, não apenas em todo globo terrestre como na maioria dos domínios da cultura, seja nas religiões sincréticas, filosofias eclesásticas, línguas e culinárias mistas e estilos híbridos, ou seja, nossa nação é fruto desse hibridismo.

Para Rosendhall (1995), a religião sempre foi parte integrante da vida do homem, como se fosse uma necessidade sua para compreender a vida. Tanto a Geografia quanto a Religião estão no mesmo plano espacial, uma porque analisa o espaço, a outra como fenômeno cultural, ocorre espacialmente. Essas religiões são manifestações da resistência e adaptação das tradições africanas em solo brasileiro, moldadas por séculos de escravidão, repressão e, posteriormente, de reconhecimento e valorização.

No Estado da Bahia, por exemplo, em 1830, já era possível verificar a ocorrência das primeiras práticas religiosas relacionadas ao candomblé. Apesar da forte repressão policial, os terreiros conseguem se expandir (Tramonte, 2001). Até

os anos de 1970, na Bahia, os terreiros eram 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).

Embora dada toda perseguição histórica, é na Bahia que o candomblé se difundiu pelo Brasil, inclusive, é levado para o Rio de Janeiro, sob a influência do espiritismo kardecista, na passagem do século XIX para o século 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). O Candomblé, com suas raízes mais profundas nas tradições africanas, é anterior à Umbanda, que se desenvolveu posteriormente como uma religião mais sincrética e adaptada às transformações sociais do Brasil no início do século XX.

Os terreiros de Umbanda têm uma formação histórica rica e complexa, marcada pela confluência de diversas tradições religiosas, culturais e sociais no Brasil. Segundo Barbosa Júnior (2014), a Umbanda no plano Astral, existe muito antes de 1908. Diversos segmentos localizam sua origem terrena em civilizações e continentes que já não existem. Culmino (2015) nos revela que a umbanda como um organismo vivo, possibilita-nos reconhecer sua ancestralidade na forma de uma árvore genealógica, identificando sua origem, a qual não bebe de uma única fonte. Por ser uma religião relativamente nova, seus valores religiosos são ancestrais, isto é, remontam muito antes ao Cristianismo.

E se a Umbanda é uma religião nova, seus valores religiosos fundamentais são ancestrais e foram herdados de culturas religiosas anteriores ao Cristianismo [...], salientamos que ela tem na sua base de formação os cultos afros, os cultos nativos, a doutrina espírita kardecista, a religião católica e um pouco da religião oriental (Budismo e Hinduísmo) e também da magia (Saraceni, 2001, apud Culmino, 2015, p.33).

A fundação da Umbanda no plano terreno está intrinsecamente ligada a dois fatores, o primeiro foi Abolição da Escravidão, quando a princesa Izabel assinou em 1888 a Lei Áurea. Este fator é de suma importância, uma vez que a administração senhorial dos escravizados proibia manifestações públicas de danças, cantos e liturgias que não tivessem caráter cristão. Os quilombos não eram apenas um território de fuga para a situação de escravidão, mas também um lugar onde os escravos poderiam manifestar sua cultura sem o medo das represálias de seus

senhorios. Estes escravizados eram originários de diferentes etnias africanas, esta pluralidade cultural também era encontrada nas fazendas, mas eram duramente coibidos, já nos quilombos existia uma liberdade que propiciou a formação da identidade cultural afro-brasileira. Outro fator foi a perda da condição de religião oficial do catolicismo no Brasil, sendo esta mudança resultado da Proclamação da República (Anselmo, Rolim, *et. al.*, 2018).

Ao longo do tempo, diversos teóricos e estudiosos da Umbanda têm oferecido uma ampla gama de interpretações e conceituações sobre a origem e o significado da palavra "Umbanda". Essas discussões começaram desde o surgimento da religião em 1908, passando pelos debates das décadas de 1920 e 1930, e pelos congressos brasileiros de Espiritismo de Umbanda realizados em 1941, 1961 e 1973, continuando até os dias atuais.

Segundo Costa (2013), o umbandista João de Freitas, autor de uma das primeiras obras dedicadas à Umbanda, publicada em 1938, destacou-se como um dos pioneiros na sistematização e definição do termo Umbanda e de seu significado. Para fundamentar suas reflexões, realizou um extenso trabalho empírico, incluindo visitas e entrevistas em diversos terreiros da época, bem como estudos linguísticos sobre o quimbundo — idioma falado por cabindas, cáfres e angolanos — e o nhengatu, língua de origem tupi. De acordo com suas conclusões, o termo Umbanda possui raiz tupi, embora tenha passado por múltiplas alterações semânticas e gráficas ao longo do tempo, consolidando-se a partir do vocábulo Umbanba. De Freitas observa ainda que o léxico umbandista apresenta notável complexidade e heterogeneidade, resultante da confluência de dialetos africanos, da diversidade linguística tupi, de modificações vernaculares introduzidas pelos mamelucos e da incorporação de elementos de gíria popular, configurando um amálgama idiomático singular.

Ainda de acordo com o aparato teórico de (Costa, 2013).

No Primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda (CBPU), realizado em 1941, vários teóricos e estudiosos apresentaram suas teses sobre a religião Umbanda. Para Martha Justina (1942) "todas as religiões foram trazidas de outros países; a Umbanda, por exemplo, foi trazida da África" (Justina, 1942, p. 88); Baptista de Oliveira (1942) ressalta igualmente que a Umbanda é originada da África, "mas da África Oriental, ou seja, do Egito, da terra milenar dos Faraós, do Vale dos Reis e das Cidades sepultadas na areia do deserto ou na lama do Nilo" (Oliveira, 1942, p.114) Diamantino Coelho Fernandes (1942) destaca que a Umbanda partiu da África trazida pelos negros escravizados, porém, não teve sua origem no

continente negro africano, mas sim "foi por eles trazida do seu contato com os povos hindus, com os quais aprenderam e praticaram durante séculos" (Fernandes, 1942, p. 45). Tavares Ferreira (1942) também, apresentou um trabalho nesse mesmo congresso ocorrido em 1941, e ao procurar definir a religião Umbanda destaca que "Umbanda quer dizer: Luz Divina dentro e fora do mundo" (Ferreira, 1942, p. 84). Carlos de Azevedo (1944) ressalta que o vocábulo Umbanda já é conhecido de longa data como Umbanda, palavra que tem o significado de fraternidade, e que, inclusive, foi "colocado pelos hindus no vértice superior do triângulo do Himalaia, por ser tido como a expressão mais elevada do amor fraterno" (Azevedo, 1944, p. 110)(Costa, 2013, p.87).

Muito se discutiu ao longo dos anos sobre a origem da Umbanda, vários estudiosos se debruçaram acerca desta religião afro religiosa, outros congressos foram realizados para discutir a temática em questão. Cavalcanti Bandeira (1961) ressalta que, no Brasil, o sentido etimológico do termo Umbanda é desconhecido, o que leva a muitas confusões, já que os dicionários oferecem definições falhas, e cada um tenta atribuir sua própria interpretação ao termo. Ele também destaca que ouviu essa palavra em cânticos rituais praticados por negros na Bahia, onde Umbanda significava a arte de curar. Diferente da palavra "kimbanda", que se refere ao curandeiro, uma pessoa distinta do feiticeiro, conhecido como "muloji". Todos esses termos derivam de um mesmo tronco linguístico. O vocábulo "Umbanda" já era usado em várias partes da África antes de ser adotado no Brasil.

Para Ortiz (1976), a umbanda não é uma religião negra, e neste sentido ela diverge do candomblé a qual permanece viva a memória coletiva africana na essência dos cultos religiosos. A umbanda seria o compêndio do pensamento religioso brasileiro no qual os elementos negros, brancos e indígena (vista através da ideologia branca e de classe), integram o universo das religiões, ela é resultado da união de dois movimentos, como o embraquecimento da cultura negra, e o empretecimento da ideologia kardecista. Este autor ainda aborda outro ponto que seria a história desta religião, mas que apesar de todos entraves pela falta de estudos, pode-se afirmar que é uma religião nova e que com certeza antes de 1920 não havia nenhum movimento umbandista no país.

Somente nas décadas de 20, mas intensamente nos anos 30, é que algumas tendas começam a surgir no Rio de Janeiro e no Rio Grande do Sul. Elas são formadas por indivíduos de orientação kardecista que operam com elementos de origem afro-brasileira. Este movimento, que chamamos de empretecimento, se acentua a partir de 1930 para culminar no movimento organizado que celebra o primeiro congresso umbandista em 1941 na Guanabara. Somente a partir desta data podemos falar de Umbanda como movimento que se torna público oficial. Conclusões

importantes decorrem deste fato. Do ponto de vista organizacional, essa reunião de intelectuais é de suma importância, pois é deste núcleo que saíram as primeiras diretrizes de sistematização e institucionalização da religião. Por outro lado, é no discurso dos cérebros religiosos que a ideologia da sociedade global se manifesta de forma mais acentuada. Do ponto de vista sociológico, o nascimento da Umbanda encerra outro argumento importante. A religião emerge no momento em que se consolida a implantação de uma sociedade urbana, industrial e de classes. Isso fará com que a ideologia umbandista, reinterpretando os valores da moderna sociedade brasileira, vá traduzi-los dentro do campo semântico religioso. Mas ainda, a religião parece ser fruto dessas transformações sociais que neste momento envolvem a sociedade global. Não é por acaso que a Umbanda nasce no sudeste brasileiro, numa região de urbanização mas sobretudo industrialização, são responsáveis pela implantação e de um novo estilo de vida (Ortiz, 1976).

Prandi (1996) concorda com Ortiz (1976), ao afirmar que a Umbanda não é especificamente uma religião de matriz africana como o candomblé, nem suas doutrinas são voltadas integralmente para os negros, e acrescenta que esta religião vai se desdobrar para os mais humildes, para os pobres, tendo como princípios básicos a cura e a caridade, diferenciando-se das forças maléficas e benéficas. Prandi (1996, p. 63-64) acredita que:

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

Observamos pelas diversas concepções apresentadas, que não há uma posição unânime sobre a origem e o significado da palavra Umbanda, nem sobre a própria origem da religião. As divergências doutrinas são numerosas, e apontam para diversos lugares do mundo. Barbosa Júnior (2014), diz que apesar de ser conhecida popularmente como matriz africana, na realidade a umbanda é formada por várias matrizes, com elementos distintos, como o africanismo, com o culto aos Orixás, trazido pelos negros escravizados, em sua complexidade cultural, espiritual, medicinal, ecológica, culto aos Pretos-Velhos; bem como o Cristianismo, através do uso de imagens, orações e símbolos católicos (a despeito de existir uma Teologia própria da Umbanda, algumas casas vão além do sincretismo, utilizando-se mesmo de dogmas católicos); também tem forte influência do Indianismo, como a pajelança, emprego da sabedoria indígena ancestral em seus aspectos culturais, espirituais,

medicinais, ecológicos, etc.; culto aos caboclos indígenas ou de pena; assim como intervenção do Kardecismo, com estudo dos livros da Doutrina Espírita e sua vasta bibliografia, manifestação de determinados espíritos e suas egrégoras, mais conhecidas no meio Espírita (como os médicos André Luiz e Bezerra de Menezes), utilização de imagens e bustos de Allan Kardec, Bezerra de Menezes e outros, estudo sistemático da mediunidade, palestras públicas; e por fim, é também formada de matrizes que vêm do Orientalismo, dado aos estudos, compreensão e aplicação de conceitos como prana, chacra e outros, culto à linha cigana (que em muitas casas vem, ainda, em linha independente, dissociada da chamada Linha do Oriente).

Para tanto, o nascimento oficial desta religião, ocorreu no século XX, onde a primeira tenda de umbanda é a Tenda Espírita Nossa Senhora da Piedade, a qual foi fundada no dia 15 de Novembro de 1908 em São Gonçalo no Rio de Janeiro, por Zélio de Moraes, através de seu mentor espiritual, o Caboclo das Sete Encruzilhadas. Este fato fôra repassado por pessoas que conviveram com Pai Zélio de Moraes, que antes de descobrir ser médium, teria como destino servir a Marinha, uma vez que sua família era de filhos, avós, tios, marinheiros. No entanto, Zélio de Moraes havia sofrido uma paralisia, onde a medicina tradicional não conseguiu ajudá-lo. Após isso, ele teria ido a um centro espírita onde teria incorporado o espírito denominado Caboclo das Sete Encruzilhadas, que teria anunciado a criação da Umbanda (Culmino, 2015).

De acordo com Barbosa Júnior (2014), às pessoas que presidiam aquela sessão espiritual consideraram atrasada a evolução espiritual de Pai Zélio, uma vez que os espíritos que se apresentaram na sessão eram de origens negras e indígenas, havendo naquela sessão um embate entre o espírito que estava em Pai Zélio e do presidente da sessão, pois o mesmo questionava sua identidade e sua força espiritual.

Tomado por força alheia à sua vontade e infringindo o regulamento que proibia qualquer membro de ausentar-se da mesa, Zélio levantou-se e declarou: “Aqui está faltando uma flor”. Deixou a sala, foi até o jardim e voltou com uma flor, que colocou no centro da mesa, o que provocou alvoroço. Na sequência dos trabalhos, manifestaram-se no médium espíritos apresentando-se como negros escravos e índios. O diretor dos trabalhos, então, alertou os espíritos sobre seu atraso espiritual, como se pensava comumente à época, e os convidou a se retirarem. Novamente uma força tomou Zélio e advertiu: “Porque repelem a presença desses espíritos, se nem sequer se dignaram a ouvir suas mensagens? Será por causa de suas origens sociais e da cor?”. Durante o debate que se seguiu, procurou-se

doutrinar o espírito, que demonstrava argumentação segura e sobriedade. Um médium vidente, então, lhe perguntou: “Por que o irmão fala nestes termos, pretendendo que a direção aceite a manifestação de espíritos que, pelo grau de cultura que tiveram, quando encarnados, são claramente atrasados? Por quê fala deste modo, se estou vendo que me dirijo neste momento a um jesuíta e a sua veste branca reflete uma aura de luz? E qual o seu nome, irmão?” Ao que o interpelado respondeu: “Se querem um nome, que seja este: sou o Caboclo das Sete Encruzilhadas, porque para mim não haverá caminhos fechados. O que você vê em mim são restos de uma existência anterior. Fui padre e o meu nome era Gabriel Malagrida. Acusado de bruxaria, fui sacrificado na fogueira da Inquisição em Lisboa, no ano de 1761. Mas em minha última existência física, Deus concedeu-me o privilégio de nascer como Caboclo brasileiro.” A respeito da missão que trazia da Espiritualidade, anunciou: “Se julgam atrasados os espíritos de pretos e índios, devo dizer que amanhã estarei na casa de meu aparelho, às 20 horas, para dar início a um culto em que estes irmãos poderão dar suas mensagens e, assim, cumprir missão que o Plano Espiritual lhes confiou. Será uma religião que falará aos humildes, simbolizando a igualdade que deve existir entre todos os irmãos, encarnados e desencarnados” (Barbosa Júnior, 2014, p. 21).

Da forma que o caboclo das Sete Encruzilhadas anunciou, foi assim que ocorreu. No dia seguinte, dia 16 de Novembro, na casa da família de Zélio, por volta de 20h, faziam-se presentes amigos, vizinhos, componentes da Federação Espírita, e do lado de fora uma multidão. Às 20h, no pai Zélio se manifestou o Caboclo das Sete Encruzilhadas, que declarou o início de um novo culto, onde os espíritos de velhos escravizados, bem como de indígenas nativos do Brasil, trabalham em benefício dos irmãos encarnados, independentemente de cor, raça, condição social e credo. No novo culto, encarnados e desencarnados atuariam motivados por princípios evangélicos e pela prática da caridade. Com isso, Zélio Fernandino de Moraes é considerado o fundador no plano material, da religião Umbanda tradicional, também denominada de Umbanda cristã. Ressaltamos que o dia 15 de novembro é celebrado como o dia nacional da religião Umbanda, assim instituído oficialmente no Terceiro Congresso Brasileiro de Umbanda, realizado em 1973, no Rio de Janeiro.

Assim como o catolicismo que se difundiu pelo Brasil com a chegada dos europeus, os cultos africanos trazidos pelos escravizados foram ganhando força, embora estes não pudessem cultuar seus antepassados de forma livre e legítima, pois poderiam sofrer consequências por estes atos considerados blasfêmicos pelos seus senhorios. Na Amazônia, por exemplo, as primeiras populações africanas foram trazidas a partir dos séculos XVIII e XIX. Simultâneo ao incremento do comércio na região, a concentração 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. Nesta ocasião, desde 1611 a exploração do trabalho compulsório 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 Marquês de Pombal, então responsável pelo processo de modernização do Estado português, sob o amparo dos preceitos iluministas. Procurando atingir altos níveis de desenvolvimento econômico, foi instituída a Companhia Geral do Comércio do Grão-Pará, responsável pela inserção de escravizados africanos para o cultivo de produtos agrícolas (Ferreira e Silva, 2015).

Neste contexto, trazer esse diálogo sobre formação religiosa de matriz africana na Amazônia, ainda é algo complexo em virtude da falta de estudos especializados sobre a região. Para Silva (2018, p. 65):

Submergir no universo da entrada e formação das afro-religiões na Amazônia, é deparar-se com uma realidade autônoma com características que especificam dinâmica e diferenciada, muito própria da região, dotada de ancestralidade, encantarias, elementos do esoterismo, xamanismos e antigas práticas ameríndias, que entrelaçadas aos cultos africanos e com a imposição da crença portuguesa na região; criaram neste sentido uma relação de simbiose, uma forma de convívio religioso que teve sua composição ainda durante a Amazônia colonial portuguesa, traduzindo-se no que hoje compõe uma grande parte do universo da religiosidade amazônica. Para compreender esse ponto, é preciso recorrer a alguns aspectos da historiografia da região, construída e entendida a partir de seus diferentes agentes e formação social.

A autora reforça que tanto a formação como a expansão da religiosidade de matrizes africanas na Amazônia, podem ser compreendidas a partir de algumas problematizações, como a entrada do negro na região, depois das iniciativas pessoais de homens e mulheres que mantiveram contato com as denominações afros. Esse negro é fugitivo da escravidão, que busca refúgio na mata e consequentemente com tribos indígenas.

De modo geral, a história do negro na Amazônia revela uma hibridização cultural e racial com os povos indígenas e com seus colonizadores. Essa presença negra influenciou a cultura e a religiosidade na região, onde é evidente nas danças, culinárias, música.

A Umbanda por reunir todos esses elementos, todas essas influências, nasce de um processo que podemos chamar de bricolagem, dadas às manifestações religiosas das culturas ameríndias, da catequese jesuítica, dos cultos

de matriz africana e a influência da doutrina kardecista. Neste sentido, pais, mães e filhos de santos, são chamados de bricoleur, uma vez que se volta para um subconjunto da cultura, através de ritos, mitos, e de toda uma simbologia, trata-se mensagens que de alguma forma são pré-transmitidas, carregadas de um riquíssimo conhecimento que seus antepassados deixaram, com suas lutas, história, processo de cura, de conexão com a natureza e ancestrais (Strauss, 2008).

No contexto de um processo contínuo de existência e resistência, segundo entrevista com Benedita Pinto (mãe Bena) realizada em Maio/2024, a Umbanda consolidou-se como prática religiosa no Baixo Amazonas, há pelo menos, quatro décadas. Embora a região, e em particular os municípios que a compõem, apresente uma tradição historicamente marcada pelo catolicismo, a presença da Umbanda se expandiu progressivamente, especialmente na cidade de Parintins (AM). Esse avanço, deve-se em grande medida, à atuação de Pai Daniel, responsável pela fundação e oficialização do primeiro terreiro de Umbanda na localidade, marco que possibilitou a institucionalização e o reconhecimento público da religião no cenário religioso local.

Silva (2019) destaca que Daniel Adelino de Souza Brito, conhecido como Pai Daniel, desempenhou um papel fundamental como introdutor da religião de matriz africana no município de Parintins. Mães e pais de santo mais antigos, frequentemente o mencionam em suas narrativas como uma figura inaugural nesse campo religioso local. Tais relatos, contudo, evidenciam que o processo de constituição da Umbanda na cidade, é marcado por múltiplas dimensões históricas e sociais, mobilizando trabalhadores, homens, mulheres, idosos e crianças, que por meio da fé e da esperança, apostam na construção de futuros coletivos e em formas de reunião e solidariedade social.

Natural de Parintins, Pai Daniel residiu por vários anos na capital amazonense, onde já atuava como pai de santo. Motivado por razões profissionais, à época, desempenhava a função de atendente judiciário, Pai Daniel retorna ao município de origem em 1983, conforme relata seu filho:

Quando ele veio pra cá, ele veio meio... Meio obrigado a vim pra cá. Ele não queria mais voltar para Parintins, mas quando ele chegou aqui, ele se deparou com essa potência da igreja católica. E 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 apud Silva, 2019, p. 27).

De acordo com Silva (2019), Pai Daniel estabeleceu em Parintins sua moradia e construiu o centro onde realizava seus atendimentos espirituais, recebia pessoas de todos os lugares, realizava suas ações filantrópicas, além de alguns dias da semana bater tambor juntamente com seus filhos de santo. Este espaço construído por Daniel, foi denominado de “Centro Espírita de Umbanda São Cosme e Damião”. Daniel era também o representante da Federação Umbandista e Ritos Afro-Brasileiros no Estado do Amazonas (FURABE/AM) na cidade, por esse motivo os praticantes da religião se reportam à pessoa dele, pois era responsável pelas autorizações para o funcionamento dos centros/terreiros. É possível verificar que o terreiro de Pai Daniel foi muito importante no que diz respeito ao desenvolvimento de novos médiuns na cidade e, por consequência, na construção de novos terreiros.

2.3. A outra cidade: a (in) visibilidade dos territórios afro religiosos

O dia 20 de novembro rememora a morte de Zumbi dos Palmares, último líder do Quilombo dos Palmares, o maior quilombo do período colonial e um dos mais emblemáticos símbolos da resistência negra no Brasil. Em reconhecimento à relevância histórica dessa luta em defesa da dignidade e dos direitos humanos da população negra, a data foi instituída como o Dia Nacional da Consciência Negra, constituindo-se em um marco para a celebração e reflexão sobre as contribuições, a resistência e a valorização da cultura negra no país.

O Dia Nacional da Consciência Negra foi criado em 2003, e oficializado em âmbito nacional pela Lei nº 12.519 de 10 de novembro de 2011 (Brasil, 2011). Essa lei não exigia que estados ou municípios fizessem a inclusão dessa data como feriado em seus calendários. Estados como Alagoas, Amazonas, Amapá, Mato Grosso e Rio de Janeiro, desde 2011, já haviam adotado a data como feriado estadual, no entanto, em 21 de Dezembro de 2023, através do decreto de Lei nº 14.759 a data de 20 de Novembro ficou decretada como feriado nacional para a celebração do Dia Nacional de Zumbi e da Consciência Negra.

A Lei federal 10.639/03 (Brasil, 2003) altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional (LDB) para incluir a obrigatoriedade do ensino da história e cultura afro-brasileira e africana nos currículos escolares de todas as instituições de ensino, públicas e

privadas, do ensino fundamental ao médio. Esse conteúdo programático deve abranger o estudo da África e dos africanos, a luta dos negros no Brasil, a cultura afro-brasileira e o papel do negro na formação da sociedade nacional, destacando a contribuição do povo negro nas áreas social, econômica e política da história do Brasil. Além disso, o calendário escolar deve contemplar o dia 20 de novembro, Dia Nacional da Consciência Negra. Posteriormente, a Lei federal 11.645/08 (Brasil, 2008) altera a Lei nº 9.394/96 (Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional), incluindo a temática "História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena" no currículo oficial da rede de ensino. Essa inclusão visa combater o racismo e a discriminação, além de promover a igualdade racial e a valorização da diversidade cultural brasileira.

Nas escolas da rede estadual de Parintins, a referida data é, em geral, abordada em sala de aula por professores de História. No entanto, algumas unidades escolares a incorporaram como parte de projetos institucionais, integrando-a ao calendário anual de atividades pedagógicas. É o caso da Escola de Tempo Integral Gláucio Gonçalves, que desenvolve o projeto intitulado "*Minha Consciência tem Cor?*". Tal iniciativa busca contribuir para o aprofundamento do ensino de História e a abordagem de temas transversais, por meio de metodologias ativas que envolvem música, teatro e dança. Dessa forma, promove-se a produção de conhecimentos significativos, articulando teoria e prática na formação cidadã de docentes e discentes.

Embora estas conquistas históricas em detrimento às lutas e resistência negra, onde muito se avançou rumo a uma sociedade efetivamente antirracista e teve como influência a ação do movimento negro brasileiro, observa-se que na prática isso não ocorre, nota-se que nos feriados e dias festivos brasileiros há uma predominância de comemorações que privilegiam a cultura branca, europeia e católica, em detrimento de datas que valorizam as culturas indígena ou afro-brasileira. Ainda que a lei obrigue o ensino da história e cultura indígena como conteúdo programático no currículo, essas práticas ainda são trabalhadas em sua grande maioria apenas no período de comemoração a data de 20 de novembro, o que nos leva a entender que são trabalhadas porque são obrigatórias e não porque são importantes, pois contribuíram para formação cultural e histórica do Brasil, um processo iniciado no século XV durante as grandes navegações e a colonização europeia. Foi nesse período que a introdução dos negros, por meio da escravidão, e

a interação cultural entre europeus, indígenas e africanos resultaram em uma cultura única no Brasil.

A presença negra no Brasil foi e continua sendo de imensa importância para a formação cultural, religiosa, social e econômica do país. A herança africana, trazida pelos milhões de africanos escravizados ao longo de séculos, permeia praticamente todos os aspectos da identidade brasileira, e neste caso, apontamos para as religiões de matriz africana, como o Candomblé e a Umbanda, que são praticadas em todo o Brasil e representam a resistência cultural e espiritual dos africanos e seus descendentes. Esses sistemas religiosos preservam as tradições, mitologias e práticas espirituais trazidas da África, adaptadas e transformadas pela experiência no Brasil.

Abordamos na primeira seção desta dissertação acerca da predominância católica na paisagem urbana da cidade de Parintins, de como o desenvolvimento desta cidade se deu a partir da forte influência da igreja católica, sobretudo com chegada dos padres do PIME (Pontifício Instituto das Missões Estrangeiras), do então bispo Dom Arcângelo Cerqua, que foi o precursor das inúmeras obras sociais construídas na cidade. No entanto, paralelo a esta forte influência da igreja católica na cidade, surgem na paisagem da cidade outros territórios religiosos, como a Umbanda, o que nos leva a concordar com Rosendahl (2012), de que o homem age sobre o espaço lhe atribuindo significações e a manifestação do sagrado.

Conforme Silva (2019), Daniel Adelino de Souza Brito, conhecido como Pai Daniel, foi um anunciador da religião de matriz africana na cidade de Parintins-Am. Mães e pais de santos mais antigos costumam referi-lo em suas narrativas como um iniciador dessas relações religiosas no município, o que aqui chamo de outra cidade, pois embora a Umbanda se faça presente na paisagem urbana da cidade, ela ainda permanece muito invisibilizada, as pessoas se auto declaram cristãs católicas ou evangélicas, mas não umbandistas por conta de todo estigma e preconceito que existe em torno destas religiões. Prandi (2003), observou que no censo de 2000, o Brasil está menos católico, mais evangélico e menos afro brasileiro, onde antigas tendências foram reafirmadas, enquanto novas direções começam a se impor. Religiões recém-criadas entram em confronto com as mais tradicionais, enquanto crenças antigas adotam novas formas e oferecem conteúdos renovados para enfrentar a concorrência crescente no mercado religioso.

Esses dados se comparados aos de 2022, nota-se que o panorama apresentado por Prandi (2003) já não é mais o mesmo, uma vez que os dados apresentados no Censo de 2022, observa-se uma significativa reconfiguração do campo religioso, marcada pelo declínio da hegemonia católica, do crescimento do segmento evangélico, a reafirmação de religiões afro-brasileiras e o avanço das espiritualidades não institucionalizadas. De acordo com os dados comparativos entre os Censos de 2010 e 2022, a proporção de católicos caiu de 64,6% para 56,7%, evidenciando um processo de descatolização que já vinha se desenhando nas últimas décadas. Em contrapartida, a população evangélica cresceu de 22,2% para 26,9%, consolidando-se como a segunda maior força religiosa do país, em grande parte devido à sua capacidade de inserção nos meios de comunicação, no cotidiano das periferias urbanas e nas esferas políticas. Já o espiritismo apresentou leve declínio, passando de 2,0% para 1,8%, enquanto a Umbanda e o Candomblé, religiões historicamente marginalizadas e alvos de racismo religioso, demonstraram crescimento expressivo, saltando de 0,3% para 1,1%, resultado que pode estar vinculado ao fortalecimento das lutas identitárias e à valorização das heranças africanas na formação cultural brasileira. Paralelamente, cresce também o número de pessoas que se declaram sem religião, de 8,0% para 9,3%, o que aponta para a emergência de uma espiritualidade mais subjetiva, fluida e desvinculada das instituições tradicionais. Além disso, o grupo identificado como “outras religiosidades” alcançou 4,2% em 2022, demonstrando o avanço do pluralismo religioso e a diversificação de crenças em um cenário cada vez mais complexo.

Esses dados indicam não apenas uma mudança numérica, mas uma transformação mais profunda nas formas de vivenciar o sagrado, exigindo novas interpretações sobre as dinâmicas de pertencimento, identidade e disputa simbólica na sociedade brasileira. Apesar do significativo crescimento dos afro religiosos, o panorama apresentado nos censos de 2010 e 2022, ainda não retratam a verdadeira realidade da população religiosa brasileira, sobretudo no que tange às religiões de matrizes africanas, as quais sempre foram carregadas de muito estigmas e preconceitos. Acerca do Censo, Prandi (2003, p. 16) analisa que:

Antes de mais nada é preciso observar que, no caso das religiões afro-brasileiras, o censo oferece sempre cifras subestimadas de seus seguidores. Isso se deve às circunstâncias históricas nas quais essas religiões se constituíram no Brasil e ao seu caráter sincrético daí decorrente.

As religiões afro-brasileiras mais antigas foram formadas no século XIX, quando o catolicismo era a única religião tolerada no País e a fonte básica de legitimidade social. Para se viver no Brasil, mesmo sendo escravo, e principalmente depois, sendo negro livre, era indispensável antes de mais nada ser católico. Por isso, os negros que recriaram no Brasil as religiões africanas dos orixás, voduns e inquices se diziam católicos e se comportavam como tais. Além dos rituais de seus ancestrais, frequentavam também os ritos católicos. Continuaram sendo e se dizendo católicos, mesmo com o advento da República, quando o catolicismo perdeu a condição de religião oficial.

As religiões afro brasileiras tiveram que se ressignificar para continuar existindo, como aponta (Souza, 2018), que 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 escravizados, 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. O que nos leva a entender, de acordo com Rosendahl (1995), que a religião nunca é apenas metafísica. Em todos os povos, as formas e os objetos de culto são rodeados por uma aura de profunda seriedade moral. Todo lugar sagrado contém em si mesmo um sentido de obrigação intrínseca. Ele não apenas encoraja a devoção como a exige, não apenas induz a aceitação intelectual, como reforça o compromisso emocional do devoto.

Dessa forma, é possível perceber como as religiões de matriz africana continuam a ser sistematicamente invisibilizadas na paisagem urbana e nos registros oficiais do Estado brasileiro. Em Parintins, por exemplo, os dados do Censo Demográfico de 2022 (IBGE) sequer mencionam explicitamente o número de adeptos da Umbanda ou do Candomblé. O levantamento de dados sobre a população religiosa da cidade, configurou-se da seguinte forma: 73,6% da população se declarou católica, 22,4% evangélica, 1,4% aderente a outras religiosidades, e 2,5% afirmou não possuir religião. Essa ausência de dados específicos sobre as religiões afro-brasileiras não apenas obscurece a pluralidade religiosa do município, mas também reforça a exclusão simbólica e estatística desses grupos, como se não fizessem parte da tessitura religiosa local.

No entanto, a presença de terreiros e territórios sagrados afro-religiosos em Parintins, é uma realidade concreta e pulsante, ainda que marcada por processos de marginalização e segregação espacial. Esses espaços, em sua maioria, localizam-se

fora do centro urbano, em áreas periféricas ou de menor visibilidade, revelando uma lógica urbana que desloca tais expressões religiosas para as bordas da cidade, tanto em sentido geográfico quanto social.

Para Bonifácio (2017), os espaços urbanos das cidades brasileiras são constituídos por diversas territorialidades caracterizadas a partir da história e trajetória sócio espacial dos grupos sociais que as formam, nesses espaços são identificadas também diferentes paisagens repletas de símbolos e significados oriundos das várias culturas que ali se desenvolvem. Dentre os sujeitos responsáveis pelas transformações do espaço e, portanto, formadores de paisagens segundo seus interesses, encontram-se os diversos grupos religiosos presentes no urbano. Nesse contexto, as religiões hegemônicas possuem grande visibilidade no urbano, o que se percebe por meio das suas igrejas e templos, enquanto as religiões de matriz africana estão ocultas ou discretamente caracterizadas nas paisagens urbanas.

Por não conhecerem a religião, criam-se estigmas, estereótipos e preconceito em torno da religião, quando deveria se entender a importância destes territórios para cultura brasileira, uma vez que essas práticas religiosas influenciaram nossa música, dança, culinária e a literatura do país, e não mais importante, são uma parte fundamental da sua identidade cultural.

Nesta identidade cultural, a religião é parte integrante da cultura de um povo, os valores religiosos desenvolvidos pelos grupos sociais também se refletem na paisagem. As práticas religiosas imprimem na paisagem características que estão profundamente ligadas aos aspectos culturais de uma comunidade, permitindo que o espaço seja percebido de acordo com os valores simbólicos representados ali. Isso significa que a religião, por meio da cultura, deixa uma marca na paisagem. Nessa perspectiva, ao analisar uma comunidade e sua identidade religiosa, a paisagem religiosa é fundamental, pois se configura como uma manifestação da espacialidade do sagrado (Rosendahl, 2003).

Neste sentido, a Umbanda é uma religião que valoriza a diversidade cultural e a inclusão social, e tem como princípio fundamental o respeito à natureza e aos seres vivos. Por meio da prática religiosa, os praticantes da Umbanda buscam promover a cura espiritual e física, a harmonia social e a justiça. Silva (2019) relata que apesar da religião católica prevalecer em sua maioria na cidade de Parintins, a

cultura em diversas crenças faz com que muitas pessoas mesmo não sendo frequentadores dos terreiros, procurem as mães de santo para cura de doenças que as mesmas consideram ser de outro plano espiritual, porque não conseguem a cura através da medicina tradicional.

Estes espaços religiosos de modo geral apresentam-se por meio de elementos discretos em suas fachadas, ou até mesmo não possuem uma identificação, muitos funcionam na própria residência das mães e pais de santo, como é o caso de muitos terreiros na cidade de Parintins, em contrapartida, podemos identificar com muita facilidade inúmeros templos de outras religiões. Isso ocorreu devido às práticas discriminatórias que estas religiões sofreram ao longo da história, foi o que houve com o terreiro de São Sebastião de Oxóssi, que tem como sacerdotisa Benedita Pinto dos Santos, conhecida em Parintins como Mãe Bena de Oxóssi. A sacerdotisa era uma das filhas de santo do fundador da Umbanda em Parintins, Pai Daniel, e conta que depois de um desentendimento com seu pai de santo, pediu autorização para abrir seu próprio terreiro, que inicialmente foi arrumado em sua casa no chamado Beco do Sapo, no centro da cidade de Parintins. Mãe Bena revela que:

É na verdade, quando eu saí do terreiro do Pai de Santo, eu saí pra trabalhar sozinha, mas eu já saí preparada, né, pra montar a minha casa. Já entregue por ele, mas eu morava no beco, no beco no centro da cidade. Foi complicado, fui perseguida, foi baixo assinado, muita coisa, muita coisa, muita coisa pra me perturbar, mandava polícia pra que ele fechasse minha casa, tudo isso eles mandavam. Era uns evangélicos me perseguindo, né? Mas eu nunca, nunca baixei bola pra ninguém, entendeu? Era muita perseguição e discriminação, falta de respeito com a religião, mas eu nunca... No começo eu ficava constrangida de chegar em algum lugar, aí chegou a macumbeira, sabe? ... essa perseguição não vai acabar, porque a mulher negra é perseguida, o povo negro é perseguido, e eu me encontro fazendo parte dessa família, dessa família negra, o afro. Eu passei muito tempo no beco, e sendo perseguida. Eu saí do início de 2008, morei no Palmares, passei quatro meses, se eu não me engano, no Palmares, cinco meses, mais ou menos, quase seis meses. E mudei pra cá (Jacareacanga) em 2008 mesmo, 15 de novembro. Em 2008 eu cheguei aqui, 15 de novembro e não tinha casa em lugar nenhum aqui, só era minha (Mãe Bena, Parintins, entrevista, maio/2024).

Mãe Bena nos relata que sofreu muita perseguição dos evangélicos quando morava no centro da cidade, e decidiu sair do local e construir sua casa e seu terreiro no bairro de Jacareacanga, um bairro distante do centro da cidade, onde ela conta que foi uma das primeiras moradoras naquela rua, fazendo com que ela

sentisse liberdade para cultuar sua religião. Neste sentido, vimos que esse fato se dá devido às práticas discriminatórias sofridas por essas religiões ao longo da história, especialmente nas cidades. Como resultado, adotaram táticas de ocultamento nas paisagens urbanas, ocasionando assim, sua invisibilidade nos espaços urbanos.

Dessa forma, reforço em dizer que os terreiros de Umbanda são territórios de resistência e luta contra a opressão e a discriminação, além de uma religião inclusiva, que acolhe a todos, independentemente de sua origem étnica ou social, e promove a união e a solidariedade entre seus praticantes. No entanto, muitos praticantes dessas religiões enfrentaram e continuam enfrentando perseguição e preconceito.

Desde o início as religiões afro-brasileiras se fizeram sincréticas, estabelecendo paralelismos entre divindades africanas e santos católicos, adotando o calendário de festas do catolicismo, valorizando a frequência aos ritos e sacramentos da igreja. Assim aconteceu com o candomblé da Bahia, o xangô de Pernambuco, o tambor-de-mina do Maranhão, o batuque do Rio Grande do Sul e outras denominações, todas elas arroladas pelo censo do IBGE sob o nome único e mais conhecido: candomblé. Até recentemente essas religiões eram proibidas e por isso duramente perseguidas por órgãos oficiais. Continuam a sofrer agressões, hoje menos da polícia e mais de seus rivais pentecostais, e seguem sob forte preconceito, o mesmo preconceito que se volta contra os negros independentemente de religião (Prandi, 2003, p.16).

A Declaração Universal dos Direitos Humanos - DUDH, proclamada em 1948, que prevê no Artigo XVIII que “Todo ser humano tem direito à liberdade de pensamento, consciência e religião; este direito inclui a liberdade de mudar de religião ou crença e a liberdade de manifestar essa religião ou crença, pelo ensino, pela prática, pelo culto e pela observância, em público ou em particular”, bem como no Artigo II “1 - Todo ser humano tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidos nesta Declaração, sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, idioma, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição”.

Na Constituição Federal do Artigo 5 VIII - ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei; Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno

exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

A Lei nº 6.820, de 27 de março de 2024, do Estado do Amazonas, estabelece sanções administrativas aos que praticarem ações que violem a liberdade religiosa no Estado do Amazonas, segundo o artigo 2º, dentre estas ações estão: praticar, induzir ou incitar a discriminação religiosa, injuriar alguém, ofendendo-lhe a dignidade ou o decoro utilizado de elementos referentes à religião, incutir em alunos, valendo-se da posição de superioridade hierárquica de professor, convicções religiosas e ideológicas que violem a liberdade religiosa. O cometimento de quaisquer condutas descritas no art. 2º desta Lei terá sanção de multa.

Mesmo constando na Declaração Universal dos Direitos Humanos - DUDH, na Constituição Federal e Lei Estadual, sabemos que os sujeitos praticantes da religião continuam sendo marginalizados na sociedade, o preconceito existe desde o período colonial com a chegada dos negros no Brasil. Com a proibição das manifestações advindas do Candomblé, uma das formas de resistência e preservação de suas crenças se deu a partir do processo de sincretismo religioso, cultura e religiões distintas, mas que buscavam a resistência como uma marca inerente das religiões afro-brasileiras.

Para Ferreti (2007, p. 2):

As religiões, embora exerçam influência sobre a sociedade, refletem a estrutura social. Algumas características das religiões afro-brasileiras têm origem na traumática experiência da escravidão vivida por seus fundadores ou organizadores, na absorção forçada ou voluntária do catolicismo por eles e na experiência do “povo-de-santo” com outras religiões cristãs ou não cristãs. [...] As características apresentadas por uma religião podem se apoiar em vários fatores. Quando se indaga, por exemplo, sobre o “por que” do segredo nas religiões afro-brasileiras, as respostas obtidas apontam para: a “mitologia” e para diversos aspectos da cultura africana; para as estratégias de sobrevivência adotadas pelo “povo-de-santo” durante a escravidão e nos períodos de maior repressão às religiões afro-brasileiras; para a centralização do poder e do saber nos pais-de-santo etc.

Por ser uma religião que se renova constantemente, incorporando elementos de outras tradições religiosas e culturais e adaptando-se às mudanças sociais e históricas, as variações interpretativas, a invenção, a recriação na umbanda são um processo dinâmico e constante. Novas “entidades”, novas características, novos tipos estão permanentemente em elaboração a partir da mesma matriz.

Como se pode perceber, a umbanda não tem a pretensão de combater a desordem no mundo ou de instaurar ou restaurar uma ordem universal, homogênea, abstrata. Para a umbanda – e esse é o ponto em que mais claramente ela se mostra como expressão da subalternidade – esse mundo mais amplo ou é desordenado ou possui uma ordem que lhe é própria e inquestionável; tanto num caso como no outro, é uma região incontrolável. O máximo que pode ser feito, segundo essa concepção religiosa, é ordenar e controlar ambientes restritos e privados que deixam fora de si tanto a ordem como a desordem exterior. A umbanda irá dedicar grande parte de seus esforços, portanto, ao soerguimento de barreiras contra o “exterior” (Barros, 2008, p. 61).

A ocupação de territórios é um aspecto importante da experiência dos povos afrodescendentes na Umbanda. A construção de terreiros e espaços religiosos é uma forma de reivindicar um lugar na sociedade brasileira e afirmar a identidade cultural dos afrodescendentes. Além disso, a ocupação de territórios permite a criação de um espaço seguro e legítimo para a expressão livre da espiritualidade e da cultura afro-brasileira.

Dessa forma, partindo de que as religiões existem, elas resistem nos seus espaços, seja no interior de suas casas (terreiros), com suas giras², festas, lugares simbólicos de pertencimento, com a própria prática da religião, sendo estas estratégias para que essas religiões resistam, e sua constante luta pela igualdade, pela liberdade religiosa e pela valorização da cultura e das tradições afro-brasileiras, promovendo a união, a solidariedade e a harmonia entre todos os seres.

²Para Prandi (2004), gira é uma cerimônia ritual da Umbanda, em que os médiuns servem de canal para a manifestação das entidades espirituais, realizando atendimentos aos participantes, promovendo rituais de cura, descarrego, aconselhamento espiritual e a entrega de oferendas.

3. CAPÍTULO II - O TERREIRO E O URBANO

Neste capítulo, propomos um diálogo em torno das relações entre o terreiro e o espaço urbano. Iniciamos com uma reflexão sobre as múltiplas vertentes e interpretações do conceito de território, que ultrapassa a noção de mera delimitação espacial e passa a ser compreendido como um espaço vivido e apropriado, permeado por relações de poder, cultura, identidade e resistência.

Ainda neste capítulo, mobilizamos os resultados da pesquisa de campo, realizada entre abril e novembro de 2024, para demonstrar como os terreiros de Umbanda constituem espaços de resistência cultural e afirmação da identidade afro-religiosa, articulando saberes ancestrais e práticas cotidianas em meio a contextos de intolerância e marginalização, bem como as formas de construção de territorialidades que desafiam a lógica excludente dos centros urbanos e reafirmam a presença dos saberes afro-brasileiros na cidade.

Na seção intitulada "Diálogos sobre territórios na cidade", exploramos como o conceito de território tem sido ressignificado ao longo do tempo. Autores como Haesbaert (2004) e Saquet (2007), oferecem importantes contribuições ao enfatizar a centralidade da identidade territorial na formação e manutenção das comunidades locais. Essa identidade territorial, contudo, não deve ser entendida como um atributo estático; ao contrário, trata-se de um processo dinâmico, constantemente redefinido e negociado pelos grupos sociais que habitam determinado território. Por seu caráter simbólico, a identidade é sempre múltipla e sujeita a contínuas reconstruções. Assim, toda identidade territorial constitui, em última instância, uma identidade social, uma vez que seus referenciais simbólicos emergem do próprio território ou a ele estão intrinsecamente vinculados.

Nesse contexto, os conceitos de desterritorialização e reterritorialização assumem especial relevância para este trabalho, pois oferecem ferramentas analíticas fundamentais para compreender processos de deslocamento, conflito e reconstrução simbólica - processos estes que se manifestam, de modo exemplar, nas experiências vividas nos terreiros de Umbanda inseridos no espaço urbano.

Buscamos também evidenciar a caracterização e a espacialização dos territórios afro-religiosos na cidade de Parintins, revelando formas específicas de inserção, articulação comunitária e resistência cultural, e como majoritariamente

estão localizados em bairros periféricos, ocupando espaços urbanos pouco valorizados, frequentemente à margem dos circuitos centrais da cidade. Essa espacialização geográfica destes territórios, é evidenciada através de um mapa cartográfico, que mostra a configuração espacial no sítio urbano da cidade de Parintins.

Ainda no âmbito da discussão desenvolvida neste capítulo, buscamos aprofundar a compreensão sobre a dinâmica interna dos terreiros de Umbanda, explorando sua organização, hierarquia e as relações sociais que os estruturam. Para essa abordagem, apresentamos a análise de dois terreiros que foram objeto de estudo durante a pesquisa de campo: o Centro Cultural Terreiro de Umbanda São Sebastião, sob a liderança da sacerdotisa Mãe Bena, e o Centro Espírita de Umbanda Mãe Mariana, conduzido pela sacerdotisa Mãe Cíntia. A partir da observação participante e da interação nesses espaços, procuramos evidenciar como essas dimensões organizativas e relacionais se constituem no cotidiano dos terreiros e em suas práticas rituais.

Ressaltamos que antes de adentrarmos neste território afro religioso, houve a necessidade de nos (re) apresentarmos as lideranças religiosas, uma vez que o primeiro contato que tivemos, foi no ano de 2021, durante o primeiro Movimento Afro Religioso, chamado de Movimento Afro Parintintin (abordaremos no terceiro capítulo), que ocorreu no auditório da escola onde eu estava trabalhando. Na ocasião, participei do evento e aproveitei para conhecer as lideranças do movimento, bem como as sacerdotisas e filhos de santo dos terreiros de Parintins. Este contato foi muito importante, uma vez que despertou em mim o interesse em conhecer melhor estes territórios, passando a frequentar estes espaços, estabelecendo uma relação de confiança com os povos de terreiros.

Sendo assim, para que este capítulo pudesse ser construído, apropriamos-nos da metodologia da história oral, onde entrevistamos e dialogamos com as mães e filhos de santo dos terreiros acima mencionados. Nossa abordagem se pautou principalmente no respeito, na empatia, tendo como centro de interesse o próprio indivíduo na história, onde foi possível captar as memórias dos participantes da religião (Alberti, 2008 e Meihy, 2006), contribuindo para a concretude deste trabalho. Desta forma, o diálogo se deu colocando estes agentes sociais num lugar de liberdade, e não de imposição, procurando não somente as condições ideais para

realizar a pesquisa, mas também criar estas condições visando uma comunicação não violenta, cujo objetivo era o de alcançar a maior fidelidade do objeto a ser estudado (Bourdieu, 1997).

3.1. Diálogos sobre territórios na cidade: processos de desterritorialização e reterritorialização

Discutir acerca de território, remete-nos a várias abordagens conceituais, uma vez que esta categoria geográfica é interpretada de diferentes maneiras dado a sua contextualização. O termo pode ser interpretado de várias maneiras, no entanto, o ponto em comum é o poder, no qual os indivíduos exercem dentro de determinado espaço de uma cidade.

Raffestin (1993) foi um dos primeiros autores a aprofundar a reflexão sobre o conceito de território, propondo um entendimento que vai além de sua tradicional associação ao poder estatal. Em sua concepção, o território deve ser compreendido como uma construção social que integra não apenas dimensões político-administrativas, mas também aspectos humanos vinculados à identidade social, bem como elementos econômicos relacionados às dinâmicas da relação capital-trabalho. O autor explica que é importante compreendermos que o espaço antecede o território, e que o território se forma a partir do espaço, ou seja, é o resultado de uma ação conduzida por um ator que exerce uma relação de dependência em qualquer nível, onde ao se apropriar de um espaço, seja concreto ou abstrato, esse ator territorializa o espaço. Neste ínterim, o território é um espaço onde se projetou um trabalho, seja energia, seja de informações, e conseqüentemente, revela relações marcadas pelo poder.

O território nada mais é que um objeto de poder, onde seus atores vão construindo seus ideais, influenciando outros indivíduos que convivem e participam dessa relação, onde buscam fortalecer essa relação, seja em sua casa, na igreja, ou em movimentos sociais e culturais, criando novos territórios.

Já Rogério Haesbaert (2001) conceitua território a partir de três vertentes básicas: 1) jurídico-política, quando o território é entendido como um espaço delimitado e controlado por um poder, especialmente estatal; 2) cultural, onde o território é visto como produto de apropriação feito através do imaginário e/ou

identidade social sobre o espaço; 3) econômica, quando o território é encarado como produto espacial do embate entre classes sociais e da relação entre classe-trabalho.

Este autor nos leva a refletir que o território está intrinsecamente relacionado ao poder — não apenas ao poder político tradicional, mas também àquele exercido de forma mais concreta, por meio da dominação, e de maneira simbólica, através dos processos de apropriação. Podemos então afirmar que o território, imerso em relações de dominação e/ou de apropriação sociedade-espaço, “desdobra-se ao longo de um continuum que vai da dominação político-econômica mais concreta e funcional à apropriação mais subjetiva e/ou cultural-simbólica”. Enquanto “continuum” dentro de um processo de dominação e/ou apropriação, o território e a territorialização devem ser trabalhados na multiplicidade de suas manifestações - que é também e, sobretudo, multiplicidade de poderes, neles incorporados através dos múltiplos agentes/sujeitos envolvidos. Assim, devemos primeiramente distinguir os territórios de acordo com os sujeitos que os constroem, sejam eles indivíduos, grupos sociais, o Estado, empresas, instituições como a Igreja etc. (Haesbaert, 2004).

A partir disso, nosso olhar voltará mais para o ponto cultural de formação dos territórios, dando destaque para fatores de dimensão simbólica e subjetiva, como produto de apropriação através do imaginário e da identidade social de cada grupo sobre o espaço. Esses novos territórios podem adquirir um cunho cultural, simbólico e subjetivo. Em Parintins-AM temos vários territórios religiosos, seja de igrejas católicas, evangélicas, maçônicas, como também os territórios de terreiros de umbanda, onde iremos aprofundar nosso estudo.

Para tanto, é importante destacar que esses territórios não se tratam mais de territórios fixos, mas territórios dinâmicos, que sofreram ou sofrem mudanças, sejam de ordem geográfica ou cultural, simbólica, que aqui chamamos de processo de *desterritorialização* e *reterritorialização*. Compreender como estes processos ocorrem, apoiamo-nos em Deleuze e Guattari; e Hasbaerth. Nesse sentido, é necessário analisar esse conceito sob a perspectiva do 'agenciamento', entendendo que os agenciamentos ultrapassam as fronteiras do espaço geográfico, ampliando ainda mais o significado de território. Assim, tudo o que é agenciado está sujeito a processos de desterritorialização e reterritorialização. Esses agenciamentos formam o que estes autores chamam de *rizoma* ou *teoria das multiplicidades*. O rizoma

propõe uma forma de construção do pensamento em que os conceitos não se organizam de maneira hierárquica, nem se originam de um ponto central de poder ou referência ao qual os demais conceitos devam se subordinar. Os autores procuram pensar e criar por rizoma, buscando os encontros, os agenciamentos e os acontecimentos (Haesbaert e Bruce, 2002, p. 4).

Simplificadamente podemos afirmar que a desterritorialização é o movimento pelo qual se abandona o território, “é a operação da linha de fuga” e a reterritorialização é o movimento de construção do território (Deleuze e Guattari, 1997:224); no primeiro movimento, os agenciamentos se desterritorializam e no segundo eles se reterritorializam como novos agenciamentos maquínicos de corpos e coletivos de enunciação (Hasbaerth, 2004, p. 127).

O que ocorre no processo de desterritorialização, é o que chamamos de transformação ou enfraquecimento do vínculo territorial, não ocorre uma desterritorialização total. O que implicará na reterritorialização, com uma (re) construção de pertencimentos e sentidos territoriais, ou seja, coexistindo junto a desterritorialização.

Dessa forma, assim que os terreiros afro religiosos se configuram em Parintins, em alguns momentos, houve a necessidade de desterritorializar-se para reterritorializar-se, não somente em termos geográficos, mas simbólicos, culturais, reificando suas crenças, costumes, transformando este território dinâmico, conforme suas necessidades. Esse processo, ocorreu primeiramente com a saída dos filhos de santo da casa de Pai Daniel, quando estes foram fundar suas próprias casas, e dessa forma construir suas territorialidades. Um desses terreiros é o de dona Benedita Pinto dos Santos, conhecida como Mãe Bena, é um dos terreiros mais antigos da cidade, e mais conhecido também. Filha de santo de Pai Daniel, Mãe Bena se criou no mesmo território deste sacerdote, e anos depois foi construir seu próprio terreiro.

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, Parintins, entrevista, maio/2024).

Neste sentido, a mãe de santo através de sua mediunidade, embora os problemas de relacionamento no Terreiro Cosme e Damião, precisou construir seu próprio espaço, ou seja, dominar, apoderar-se de seu próprio território, como enfatizado pelo autor Raffestin. Desta forma, esses espaços umbandistas vão se articulando e formando novos territórios, reestruturando-se e reorganizando-se, criando relações de reterritorialização vinculadas com suas práticas construídas e reconstruídas diariamente, pautadas em suas crenças, mitos, costumes, valores, etc.

Esse foi apenas o primeiro processo de desterritorialização protagonizado por Mãe Bena, pois mais tarde, depois de sair da casa de Pai Daniel, vai construir sua própria casa, localizada no chamado Beco do Sapo, no centro da cidade de Parintins, no entanto, depois de um tempo, é obrigada a se deslocar deste local, e se instalar num bairro distante do centro urbano. Esse deslocamento dos terreiros para regiões mais afastadas do centro urbano resultou na formação de novos territórios nos arredores dos bairros centrais, como o bairro Jacareacanga, onde está localizado o terreiro de Mãe Bena. Conforme observa Ana Fani (2003), as zonas periféricas evidenciam os modos de reprodução do espaço urbano, refletindo uma sociedade estruturada a partir de hierarquias de classe. Essa organização social desigual e contraditória dá origem a novos territórios marcados por dinâmicas próprias de exclusão e resistência.

Os espaços periféricos para os quais os terreiros são deslocados encontram-se, em grande parte, marcados por processos de precarização urbana. Muitos desses bairros ainda estão em fase de consolidação e apresentam deficiências significativas em infraestrutura básica, como redes de esgoto, pavimentação, iluminação pública e saneamento. É nesse contexto que emergem novos territórios simbólicos e sociais, reconhecidos pelos frequentadores, moradores e mesmo por aqueles que apenas os conhecem de nome, como locais onde se estabelece a presença de um terreiro.

Então eu tenho 15 anos já aqui. Depois que eu mudei pra cá, no entanto, quando nós fizemos esse barracão aqui, aí nós compramos só telha nova. Era só um barracão pra gente vir todos os finais de semana. Nós cobrimos quando foi... Parece mentira que foi no dia 1º de abril que a gente tinha que voltar aí, né? Aí o meu sobrinho chegou lá em casa e disse, deixa tu cobrir tua casa, jantar, bora fazer um assado lá no barracão. Chegamos lá na rua, não tinha uma telha. Eles terminaram de cobrir e ele deixou a escada aí. Levaram todas as telhas. Tudo, tudo. Não ficou uma. Eu fiquei tão, sabe? Eu disse, não, eu não quero isso pra minha vida, não. Aqui, se a gente constrísse, se a gente não morar aqui, vão roubar tudo. Tudo que a gente

colocava aqui, levava. Cadeira, mesa, o que a gente vinha passar a semana, o que a gente deixava aqui, no fim de dia a gente não achava mais (Mãe Bena, Parintins, entrevista, maio/2024).

Motivada pela intolerância religiosa, marginalização, segregação, espaço físico, medo da inexperiência, e/ou até mesmo a busca por um local que desse condições para cultuar sua fé de maneira que ela se conectasse de forma mais profunda com sua ancestralidade, houve a necessidade de passar novamente por esse processo. Ressalta-se, que não se trata apenas de mudança geográfica, mas também dos agentes sociais, dotados de sentimentos, percepções e atos cognitivos - como a líder espiritual, os médiuns da casa, os visitantes.

Os processos sociais e naturais, e mesmo nosso pensamento, efetivam-se na e com a territorialidade cotidiana. É aí, neste nível, que se dá o acontecer de nossa vida e é nesta que se concretiza a territorialidade. O território é apropriado e construído socialmente, resultado e condição do processo de territorialização; é produto do processo de apropriação e domínio social, cotidianamente, inscrevendo-se num campo de poder, de relações socioespaciais, nas quais, a natureza exterior ao homem está presente de diferentes maneiras (Saquet, p. 58, 2007).

O autor nos ajuda a compreender que a constituição de um novo território implica necessariamente em um processo de (re) construção também do espaço social. Nesse contexto, estabelecem-se novas relações entre os indivíduos e o ambiente, bem como entre esses sujeitos e os diversos agentes e dinâmicas que compõem o cotidiano local. Esse conjunto de interações dá origem aos processos de (des) (re) territorialização, no qual o território é estruturado e ressignificado.

Esse movimento pode alterar vários elementos, sejam espirituais, sejam físicos, de modo positivo ou negativo e é por isso que não cabe dizer que é só um processo territorial. Ele acontece de acordo com o tempo, a velocidade, a intensidade e o movimento relacionados entre espaços, corpos e momento. Fixar enquanto territorialização, movimento dinâmico enquanto desterritorialização e reterritorialização enquanto a dinâmica de repetir o processo, mas à sua maneira com capacidade de ultrapassar limites e redefinir o próprio território. É importante ressaltar que este tempo em que processo acontece, existem vários fatores associados. Mãe Bena, na época, detinha uma determinada idade, mais jovem, com responsabilidades espirituais e familiares, com uma percepção cotidiana e religiosa diferente do que se tem atualmente. Sem muito discernimento de como lidar com as discriminações. Suas relações afetivas com familiares, conhecidos e amigos foram se alterando à medida que suas experiências eram vividas. Essas experiências se reconfiguram, as memórias criadas ali ganham um novo sentido neste processo de desterritorialização e reterritorialização. É por isso que não se move apenas de espaço, mas tudo em volta, tudo que faz parte deste território em um fluxo constante (Lira, 2024, p. 150).

Esses processos, reverberam que a territorialidade na Umbanda é expressa através de práticas simbólicas e rituais que reforçam a identidade e a relação dos fiéis com o território ocupado. Esses territórios estão para além de apenas espaços concretos, trata-se de territórios em movimento, de espaços de encontro e diálogo, onde as pessoas se reúnem para compartilhar experiências, buscar ajuda e apoio, e construir uma comunidade unida pelo amor e pela fraternidade. A ocupação de territórios por meio da Umbanda pode ter um impacto positivo na saúde mental e emocional dos fiéis, oferecendo um espaço de acolhimento e apoio para aqueles que enfrentam discriminação e exclusão na sociedade brasileira.

De acordo com a nossa perspectiva, a territorialidade adquire um valor bem particular, pois reflete a multidimensionalidade do "vivido" territorial pelos membros de uma coletividade, pelas sociedades em geral. Os homens "vivem", ao mesmo tempo, o processo territorial e o produto territorial por intermédio de um sistema de relações existenciais e/ou produtivistas. Quer se trate de relações existenciais ou produtivistas, todas são relações de poder, visto que há interação entre os atores que procuram modificar tanto as relações com a natureza como as relações sociais. Os atores, sem se darem conta disso, se automodificam também (Raffestin, 1993, p. 158).

Em Parintins - AM existem vários terreiros de Umbanda, no entanto, como já mencionado, esses territórios estão invisibilizados, uma vez que a maioria da população, por ser cristã católica, entende esta religião como *lugar da macumba* (linguagem coloquial), de culto às forças demoníacas. Nascemos e vivemos numa sociedade fortemente preconceituosa, que por não conhecer outras religiões, consideram a Umbanda menos importante, ou pagã, culturalmente entendida como errada.

Para tanto, apoiamo-nos nas palavras de Barros (2008), quando diz que os terreiros de umbanda são territórios sociais, míticos e simbólicos, onde a natureza e os seus fiéis se unem para compartilharem experiências diferentes das vividas no cotidiano que são consideradas reais, na qual as pessoas que participam acreditam. É nesse território que se dá a transmissão e se adquire conhecimentos da tradição religiosa afro-brasileira. O terreiro significa, para os seus frequentadores, um local idealizado, divino, onde "orixás" e "guias" incorporam para manifestar ali o encontro desses com a sua comunidade religiosa. É entendido como um local de vida, de reunião, de participação, espaço social, além de religioso.

Sendo assim, entendemos que estes territórios afro religiosos estão em constante movimento, territorializando-se, desterritorializando-se e reterritorializando-se. Trata-se de um processo marcado por pressões externas, intolerância religiosa, marginalização, segregação socioespacial, como também pelas dinâmicas internas, seja pela necessidade de expansão e reorganização, aumento do número de médiuns, consulentes, adeptos da religião, dinâmicas internas próprias da religião, relação com a natureza e o sagrado. Todos esses processos mencionados refletem a flexibilidade, resiliência e adaptação da religião ao contexto urbano e social, bem como mostram como os terreiros constroem uma espacialidade própria que desafia as lógicas hegemônicas da cidade. Eles produzem territórios simbólicos, afetivos e políticos, mesmo diante de conflitos, buscando sempre a resistência e existência de sua religião.

3.2. Territórios afro religiosos: Caracterização e espacialização dos terreiros de Umbanda em Parintins

Caracterizar e espacializar os terreiros em Parintins, implica compreender como essa religião afro-brasileira se manifesta em um contexto amazônico singular, atravessado por especificidades culturais, territoriais e sociais. Primeiro é importante entender que a maioria destes territórios seguem linhas da Umbanda, mas que diferente de outros lugares, na Amazônia, ela incorpora elementos das culturas indígena, cabocla e negra, assim como do catolicismo. É comum a presença de entidades como caboclos amazônicos, encantados da floresta, pretos-velhos, boiadeiros, mostrando uma adaptação regional da cosmologia.

Os terreiros coexistem com o catolicismo popular, o protestantismo evangélico e práticas indígenas, onde o sincretismo é latente, mas a intolerância religiosa também é presente, especialmente vinda de setores neopentecostais. Esses terreiros são dirigidos em sua maior parte por mulheres, com forte base familiar, sustentada por relações de confiança, hierarquia religiosa e laços afetivos construídos no cotidiano das práticas rituais.

Os terreiros se concentram predominantemente nas periferias urbanas da cidade, em áreas onde o custo do solo é mais acessível e onde há maior liberdade para a expressão religiosa. Contudo, essa localização não se explica apenas por

fatores econômicos e sociais: ela reflete também a valorização de uma maior proximidade com elementos naturais, como a mata e o rio, que reforçam os vínculos simbólicos com entidades da natureza, a exemplo dos caboclos e dos encantados. Essa espacialização, orientada pela busca de uma integração com o ambiente natural, expressa uma lógica de territorialidade sagrada, ou território cósmico, que se encontra profundamente enraizada na paisagem amazônica e nas cosmologias que estruturam as práticas religiosas da Umbanda local.

Em geral, os terreiros em Parintins são modestos, têm origem em espaços residenciais, frequentemente fundados nas casas dos próprios médiuns, que se tornarão dirigentes, e todos eles estão à margem da legalização institucional por meio de um CNPJ (Cadastro Nacional de Pessoa Jurídica), e alguns funcionam apenas com alvará expedido pela prefeitura.

Quase nunca o terreiro é um edifício construído específica e exclusivamente para esse fim. Na maioria dos casos é a adaptação ou o aproveitamento de um espaço no quintal ou na casa do pai ou mãe-de-santo: uma construção no jardim, a ampliação de uma garagem, a adaptação de um quarto, um “puxadinho” nos fundos da casa. O terreiro é, em geral, a própria casa de seu chefe, não tanto porque ele mora no terreiro, mas, porque ele transformou sua casa num terreiro (Barros, p. 56, 2008).

Em muitos casos, o espaço sagrado se estabelece em anexos dessas residências, e arquitetonicamente são construções simples, e na maioria das vezes, não possuem identificação visível na entrada. Basicamente, o terreiro constitui-se, em muitos casos, na própria residência de seu dirigente espiritual, contudo, mais do que simplesmente residir no local, trata-se de uma transformação simbólica e funcional da casa em um espaço sagrado e consagrado às práticas religiosas, fazendo com que estes espaços (profanos e sagrados), de acordo com Barros (2007), mantenham-se fluidas, não sendo rigidamente delimitadas. Essa configuração espacial evidencia a fluidez entre o sagrado e o profano, cujos limites não são fixos nem rigidamente estabelecidos.

Durante pesquisa de campo, identificamos quatorze terreiros/searas/centros da religião da Umbanda na cidade de Parintins - AM, e basicamente todos funcionam (vam) na própria casa do pai ou mãe de santo, ou de algum familiar. As construções são simples, alguns têm apenas um barracão de chão batido, outros num salão, mas em termos gerais, possuem esta configuração espacial. No entanto, abro um parênteses para destacar que existem lugares no Brasil, como na cidade de

Codó no Maranhão, que essa configuração espacial foge totalmente à regra. Existem terreiros que são construções tão grandes, que chegavam a ocupar quarteirões inteiros da cidade, sendo frequentados pelo alto escalão da cidade, como políticos, fazendeiros, autoridades locais, como era o caso das casas de culto Tenda Espírita de Umbanda Rainha de Iemanjá e a Tenda Espírita de Umbanda Raio Solar, onde as imagens das entidades eram tão grandes, que acabavam por acompanhar os visitantes do portão central da casa até o palácio de Iansã (Barros, 2007).

Comumente quando visitamos um terreiro, costumamos ser levados por alguém, seja um frequentador, ou um filho da casa, o que indica uma busca por auxílio. Encontrar um terreiro não é tarefa fácil; caso alguém deseje visitá-lo, seja por necessidade ou curiosidade, geralmente será necessário algum tipo de mediação ou indicação.

Em Parintins, a identificação dos territórios afro-religiosos também se revelou um desafio. Para me assessorar nessa busca, fui auxiliada pela mãe de santo, professora e pesquisadora Márcia Gabrielle da Silva³, a qual forneceu um panorama inicial com os nomes dos terreiros, seus respectivos sacerdotes ou sacerdotisas e, em alguns casos, os contatos telefônicos. Essa colaboração foi fundamental para a delimitação inicial dos espaços, embora não tenha eliminado as dificuldades encontradas durante o processo, visto que muitos terreiros não possuem identificação visível em suas fachadas, e, ao questionar moradores da vizinhança, a resposta frequentemente era de desconhecimento. “Não conheço nenhum terreiro”. “Não sei dessas coisas não”. “Já ouvi que tem por ali”. Revelando o apagamento simbólico e físico desses espaços no tecido urbano.

Na figura 01A-D, é possível observar que nenhum dos terreiros/searas possuem uma identificação do local, como ocorre com outros centros religiosos na cidade, como as igrejas católicas e evangélicas, onde é fácil identificar a existência das mesmas.

³ Doutora e Mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Amazonas - PPGH/UFAM. Professora do Instituto de Ciências Sociais, Educação e Zootecnia – ICSEZ/UFAM. Membro do Grupo de pesquisa Estudos Históricos do Amazonas/ GEHA. Mãe de Santo e coordenadora do Movimento Afro Parintintin.

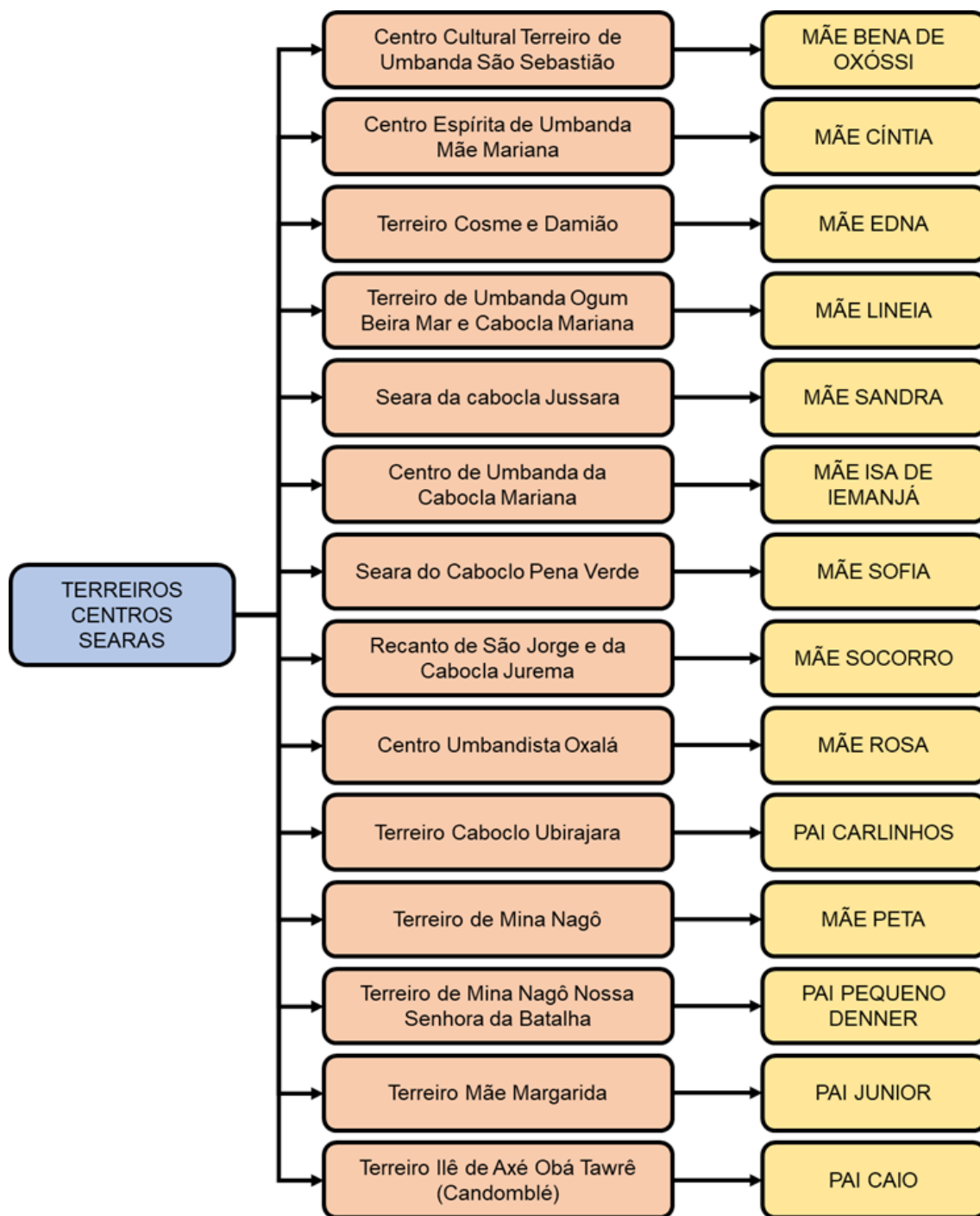
Figura 01 A-D - Centros e Searas sem identificação. A. Terreiro da Cabocla Jussara; B. Centro de Umbanda da Cabocla Mariana; C. Centro Espírita de Umbanda Mãe Mariana; D. Centro Umbandista Oxalá.



Fonte: Arquivo pessoal da autora, 2024.

Caracterizar a espacialização desses territórios afro religiosos tornou-se um desafio, tanto por conta da difícil acessibilidade, quanto por serem escondidos. No entanto, foi possível identificar 14 (quatorze) terreiros/centros/searas na cidade de Parintins, representados no fluxograma 01.

Fluxograma 01. Terreiros, Centros e Searas em Parintins - AM.



Terreiro

Espaço físico de religiões de matrizes africanas com toque de tambor.

Centro ou Seara

Espaço físico que não utilizam toque de tambor, apenas atendimento espiritual.

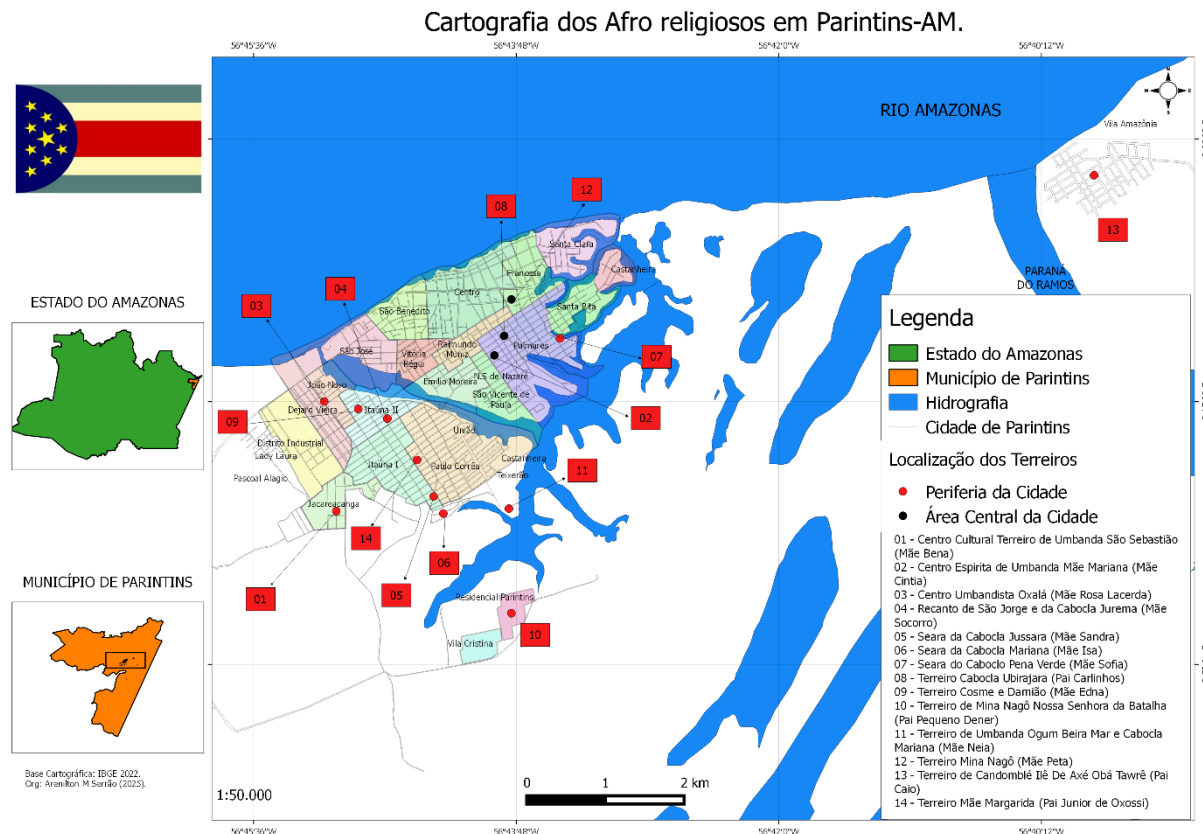
(Neste segundo algumas casas já utilizam toque de tambor, e a nomenclatura herdada pelo dirigente e guia espiritual da casa que assim nomeou)

Fonte: Organizado pela autora, 2025.

Como podemos observar, na cidade de Parintins, existe a predominância dos terreiros de Umbanda, onde as mulheres protagonizam esses territórios. Para tanto, foi possível identificar um terreiro de Candomblé que está localizado na Zona Rural do município, na comunidade de Vila Amazônia.

No mapa 02, é possível identificar a espacialização geográfica destes territórios na cidade de Parintins. Esses centros, searas e terreiros estão localizados em bairros periféricos do município, nos bairros de Itaúna I, Itaúna II, Paulo Correa, Residencial Parintins e outros firmaram seus territórios em locais distantes do aglomerado populacional, como é o caso do Centro Cultural de Umbanda São Sebastião, localizado no bairro Jacareacanga e o Centro Cultural Ogum Beira Mar e Cabocla Mariana, localizado no bairro Teixeira. Isto evidencia tanto a rejeição social enfrentada por seus praticantes quanto às estratégias de resistência desenvolvidas por esses grupos ao longo de suas trajetórias comunitárias, que acabam por fundar e consolidar espaços de solidariedade mesmo em contextos inicialmente hostis.

Mapa 02. Territórios Afro Religiosos em Parintins - AM.



Fonte: Base Cartográfica IBGE, 2021.
Organizador: Marineide Soares, 2025.

A priori, a cartografia aqui apresentada retrata a configuração atual dos territórios afro-religiosos na cidade de Parintins. Contudo, é importante destacar que essa espacialização dos terreiros não é fixa nem definitiva. Assim como em outras cidades, Parintins está sujeita a processos recorrentes de reterritorialização, nos quais os terreiros podem ser deslocados em função de diferentes fatores, sejam eles de ordem econômica, resultantes de episódios de perseguição religiosa, ou decorrentes do crescimento e das novas demandas dos grupos. Essa mobilidade territorial reflete uma dinâmica contínua de resistência e adaptação, conforme já discutido na seção anterior, evidenciando a capacidade dos terreiros de se reconfigurarem em resposta às transformações do contexto urbano e social.

3.3. “Por Dentro do Terreiro”: Organização, Hierarquia e Relações Sociais nos territórios umbandistas

A representação externa de um terreiro de Umbanda, frequentemente construída a partir de estigmas e interpretações equivocadas, começa a ser desconstruída a partir do momento em que se adentra o espaço e se estabelece uma vivência direta com suas práticas e significados. Para os médiuns, estes territórios são sagrados, que vão desde o chão do seu terreiro, às folhas com que fazem os banhos. Cada elemento utilizado é sacralizado e simboliza as forças da natureza e dos orixás, representando, assim, a ancestralidade que é resgatada e invocada em auxílio da comunidade. Este sagrado constitui o fundamento da existência, da força e sustenta suas trajetórias cotidianas, ressignifica a vida, desperta o desejo de autoconhecimento com intuito de se tornar um ser humano melhor, mais evoluído.

Os significados atribuídos ao sagrado permitem compreender que sua dimensão ultrapassa os limites físicos e territoriais do terreiro. O sagrado expande-se para além do espaço ritual, manifestando-se nas simbologias exteriores e, sobretudo, no interior subjetivo de cada indivíduo. Em cada médium, o vínculo com o divino se constitui de maneira singular, traduzindo-se em formas próprias de sentir, perceber e se relacionar com o sagrado.

Dessa forma, o sagrado assume um papel estruturante na vida dos médiuns, conferindo sentido à existência, que vão desde as práticas mais simples, como pisar descalço no chão do terreiro em sinal de reverência, o manuseio dos atabaques, o

cuidado no trato com as folhas sagradas utilizadas em banhos e defumações, até as experiências mais profundas, como o resgate da ancestralidade e a possibilidade de reencontro consigo mesmo.

Chama a atenção o fato de que a difusão da existência desses terreiros ocorre, prioritariamente, por meio da oralidade. Alguém é convidado, chega pela curiosidade ou por uma demanda pessoal, participa de uma ou mais sessões, observa a ética e a credibilidade da casa, vivencia algo significativo, compartilha sua experiência com outra pessoa, e assim o ciclo se perpetua, indicando que ali se configura um espaço sagrado, onde fé, crença, ritual, ética, verdade e respeito se entrelaçam.

Trata-se de um lugar onde a felicidade pode ser experimentada nas ações mais simples, como no ato de servir a uma entidade espiritual. Um espaço de autoconhecimento, de aprendizado, de encruzilhadas afetivas⁴, de despertar sensível e de acolhimento das diferenças, que se (re) conhecem na igualdade. Enfim, um lugar onde o viver e o “ser” se entrelaçam em harmonia com o mundo ao qual se pertence.

Conforme as observações, esses territórios constituem-se em ambientes religiosos com uma estrutura particular, sustentada por uma hierarquia clara e por relações sociais que entrelaçam elementos espirituais, normas de conduta e laços afetivos. Ao contrário da visão estereotipada que os associa à desordem ou improvisação, esses espaços operam com bases simbólicas e sociais sofisticadas, que orientam as práticas e organizam a vivência religiosa dos seus integrantes.

O espaço físico, normalmente é dividido entre o salão principal (onde ocorrem os rituais), a tronqueira (espaço de Exu), os quartos de santo ou de preparo, e às vezes uma cozinha comunitária ou jardim sagrado. Mas também podemos encontrar terreiros onde esta divisão territorial está concretizada em apenas um único espaço, como veremos mais adiante na seção que analisa o Centro Espírita de Umbanda Mãe Mariana. Segundo Ademir Barbosa Júnior (2007), o terreiro funciona como uma instituição religiosa estruturada, com divisão de funções, regras de convivência, calendário ritual e normas de conduta. Ele compara

⁴ São espaços simbólicos e materiais onde diferentes trajetórias, memórias, vínculos e experiências emocionais se cruzam e se (re)significam. O termo é frequentemente utilizado para refletir sobre os encontros entre pessoas, culturas e histórias marcadas por afetos, conflitos e resistências, especialmente em contextos de pertencimento, identidade e espiritualidade.

o terreiro a uma "família espiritual", onde todos têm um lugar determinado, com base em suas experiências, iniciações e tempo de casa.

Barbosa Júnior (2014, p. 332-348) em sua obra "O livro essencial da umbanda", traz uma visão dos espaços que normalmente compõem um terreiro.

Pontos vibracionais, pontos-chave do templo, contribuindo para sua segurança e para sua vibração. Note-se que nem sempre um ponto chamado de casa é realmente uma construção desse quilate, porém um pequeno ou grande espaço estabelecido conforme a estrutura física do terreiro. **Assentamento**, elementos da natureza (ex.: pedra) e objetos (ex.: moedas) que abrigam a força dinâmica de uma divindade. São consagrados e alojados em continentes (ex.: louça) e locais específicos. **Firmeza**, cada firmeza é uma forma de segurança nos rituais de Umbanda, conforme suas Leis. Acender uma vela, por exemplo, representa, significa e aciona muito mais energias do que possa parecer. Com uma firmeza, estreita-se a relação com os Orixás, Guias, Entidades, Guardiões e outros, além de proporcionar a eles campo de atuação mais específico. A firmeza não deve ser uma atitude mecânica, mas plena de fé, amor, devoção e consciência do que se está fazendo. **Tronqueira**, trata-se de local de firmeza, logo à entrada do terreiro, para o Exu guardião da casa, mais conhecido como Exu da Porteira, pois seu nome verdadeiro só é conhecido pela alta hierarquia do terreiro. **Casa dos Exus**, local dos assentamentos dos Exus dos médiuns, bem como de entregas e oferendas. **Casa de Obaluaê**, local do assentamento de Obaluaê. **Quartinha de Oxalá**, localizada acima da porta, ao lado do local onde se acendem velas para os anjos da guarda. Ponto de atração das energias de Oxalá, irradiadas para todos que aí passarem. **Casa do Caboclo**, local onde se homenageia o Caboclo fundador da casa, bem como onde se acendem velas para os Caboclos. **Cozinha**, local para o preparo de pratos ritualísticos e mesmo para cuidados gerais da casa. Alguns terreiros não dispõem de cozinha, sendo utilizada a da casa do Dirigente Espiritual ou de algum médium. **Centro do terreiro**, uma das principais colunas energéticas do terreiro é seu centro (chão). **Ariaxé**, ao centro do terreiro, no alto. Trata-se de outra das colunas energéticas do terreiro. **Congá**, o altar em si, onde ficam imagens dos Orixás, seus otás (pedras especialmente preparadas e consagradas), suas oferendas, objetos litúrgicos e outros. Em algumas regiões, congá é também sinônimo de terreiro. **Casa dos Orixás**, local onde se mantêm os assentamentos dos Orixás dos médiuns, bem como, por vezes, lhe são entregues oferendas. **Atabaque e coro**, em espaço previamente destinado ficam os atabaques, bem como o coro, o que se denomina de curimba (toque e canto). Embora todos os envolvidos na gira (médiuns da casa e assistência) sejam convidados a cantar os pontos, o papel do coro é fundamental para que se mantenha a vibração desejada.

O autor oferece importantes contribuições para a compreensão da dinâmica organizacional e espacial desses territórios religiosos. Contudo, é importante ressaltar que cada terreiro possui uma organização interna própria, marcada por especificidades que refletem as particularidades de cada casa e de sua comunidade. Essas dinâmicas organizacionais não seguem um modelo fixo e podem se reconfigurar em função das necessidades e dos contextos vividos por seus

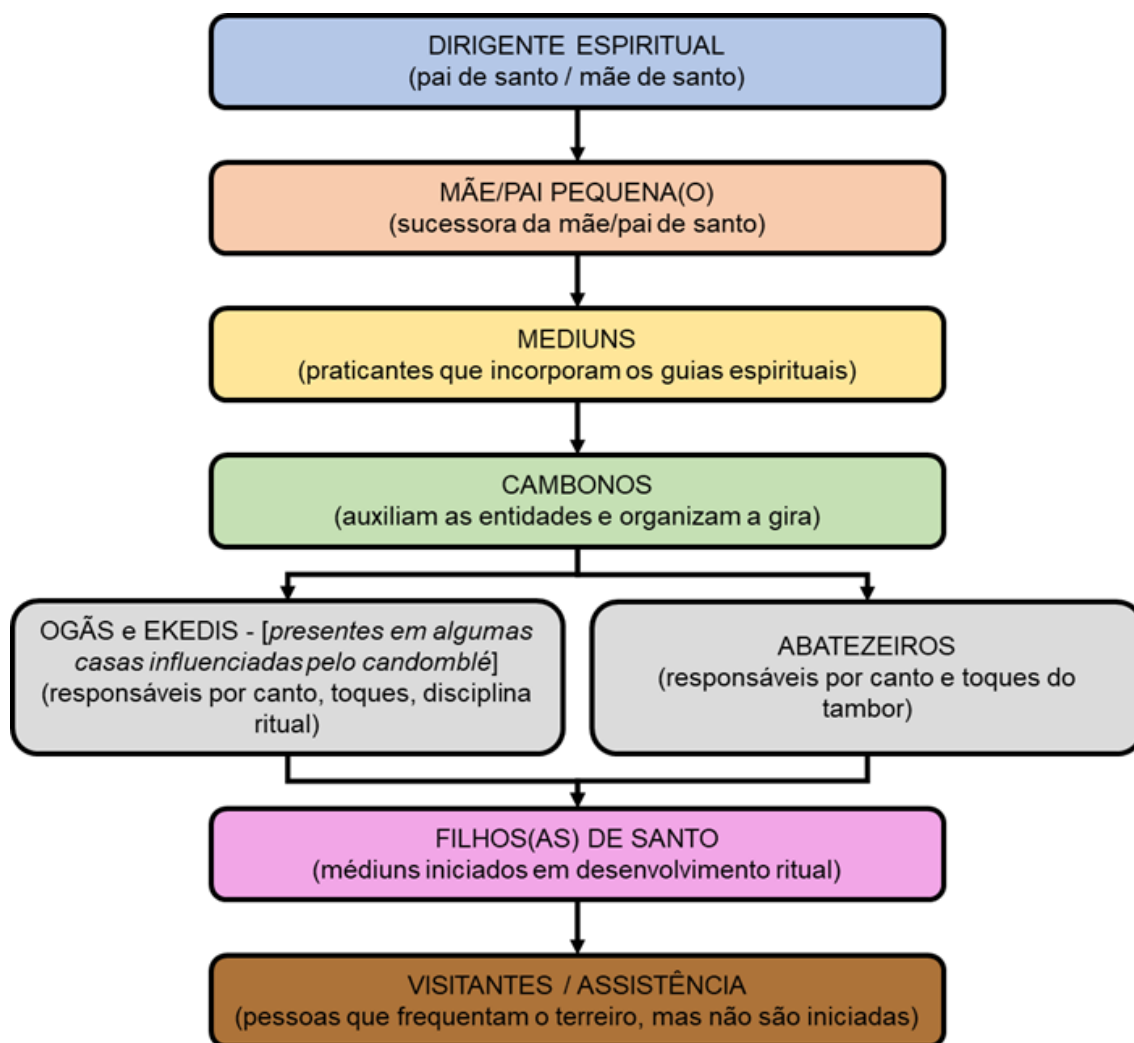
praticantes. Um exemplo ilustrativo é o Centro Espírita de Umbanda Mãe Mariana, onde, durante a semana, o espaço se integra às funções cotidianas da residência, enquanto nos finais de semana o quintal é simbolicamente transformado em um espaço sagrado, consagrado às práticas religiosas e à expressão da fé.

Os terreiros têm como autoridade central, o Pai ou Mãe de Santo, que coordena os rituais, media a relação com as entidades e orienta os filhos de santo. Existem funções específicas: cambonos, ogãs, filhos de santo iniciados, visitantes, etc.

A hierarquia na Umbanda não é tão escalonada como, por exemplo, no Candomblé. Sob a responsabilidade dos Dirigentes Espirituais (Babás e Pai pequeno e/ou Mãe-pequena), estão os médiuns de incorporação, os Ogãs e cambones. Alguns filhos têm funções bem específicas (como os seguranças de canto e porta, os quais, hierarquicamente, estão abaixo do Pai-pequeno e/ou da Mãe-pequena), sem que haja gradações hierárquicas entre eles, mas sim coordenação de responsabilidade (Barbosa Junior, 2014, p. 329).

O terreiro se organiza em torno de calendários próprios com sessões semanais, que normalmente ocorrem nas sextas-feiras ou sábados, bem como festas para orixás/entidades, batizados, obrigações e giras específicas. As atividades como limpeza, organização dos materiais litúrgicos e alimentação, são divididas entre os membros, geralmente de acordo com sua posição na hierarquia. Essa hierarquia é construída pela antiguidade na casa, pela iniciação ritual e pelo reconhecimento das entidades. A autoridade do dirigente espiritual não é apenas formal, ela é validada e legitimada pela experiência, pelo conhecimento ritualístico e pela evolução espiritual. O sistema de hierarquia se assemelha a uma estrutura de parentesco simbólico, onde o terreiro é visto como uma "família espiritual", e pode ser entendido como um *campo religioso*, onde se acumula capital simbólico (reconhecimento, saber, prestígio) que legitima a posição do dirigente espiritual (Bourdieu, 1989).

Fluxograma 02. Hierarquia Básica no Terreiro (organização vertical, do mais experiente ao iniciante).



Fonte: Fluxograma baseado em Reginaldo Prandi (2005) e Barbosa Júnior (2014), adaptado pela autora conforme pesquisa de Campo (Maio/2024).

Com base em Prandi (2005), o fluxograma apresentado permite visualizar a estrutura hierárquica típica de um terreiro de Umbanda. No topo da hierarquia encontra-se o dirigente espiritual, Mãe ou Pai de Santo, que exerce a liderança máxima, sendo responsável pela condução dos rituais e pela formação dos filhos e filhas de santo. Em seguida, situam-se a mãe pequena ou o pai pequeno, considerados sucessores diretos da liderança espiritual e preparados para dar continuidade aos trabalhos da casa.

Os médiuns ocupam uma posição central na dinâmica ritual, pois são os praticantes que incorporam os guias espirituais durante as giras. Complementarmente, os cambonos desempenham um papel essencial de apoio: embora não incorporem, são responsáveis por prestar assistência aos médiuns e às entidades, organizar o espaço ritual e fornecer os materiais necessários durante os trabalhos espirituais.

Os cargos de ogãs e ekedis, segundo Prandi (2005), são mais comuns em terreiros que seguem uma vertente de Umbanda mais ritualizada ou sincrética. Esses membros não realizam incorporações, mas possuem funções fundamentais nos ritos, como a execução de toques e cantos e o cuidado com os médiuns durante as cerimônias.

Os filhos e filhas de santo, por sua vez, são membros iniciados no terreiro, com obrigações e deveres espirituais específicos. São considerados aprendizes que, ao longo do tempo e da experiência adquirida, podem assumir funções de maior responsabilidade dentro da casa.

Na base da hierarquia situam-se os visitantes, também chamados de assistência ou consulentes, frequentadores que, embora ainda não integrem formalmente o corpo religioso, participam das giras em busca de atendimento ou orientação espiritual.

Importa ressaltar que, conforme observa Prandi (2005), essa organização hierárquica não é uniforme em todos os terreiros, uma vez que a Umbanda não possui um modelo único de estrutura organizacional. Cada casa desenvolve seus próprios rituais, práticas e formas de organização interna. Contudo, certos elementos comuns conferem à religião uma identidade partilhada, que contribui para seu caráter plural, dinâmico e adaptável às diferentes realidades locais.

No caso de Parintins, teremos essas diferenças de um terreiro para outro, apenas no terreiro Ilê de Axé Obá Tawré que é do Camdonblé, e a Seara da Cabocla Jussara que teremos a existência de ogãs na hierarquia. Na Seara da Cabocla Jussara, a sacerdotisa da casa está aos poucos migrando da Umbanda para o Candomblé, portanto, alguns rituais, hierarquia, pontos, são diferentes. Mas o que teremos de forma geral na hierarquia dos terreiros em Parintins, são abatezeiros, os quais são responsáveis pelo toque do tambor.

Nesse contexto de hierarquia, as relações sociais dos membros do terreiro acabam formando uma família espiritual, fortemente marcada por uma lógica de parentesco simbólico, onde eles se referem uns aos outros como "pai", "mãe", "irmão" ou "filho de santo". Existe respeito, silêncio ritual, disciplina e obediência, além de todo um processo contínuo de formação religiosa. Tal processo formativo se dá por meio da participação nas práticas rituais, da aprendizagem experiencial e da incorporação das regras internas do grupo. Assim, constroi-se uma rede de vínculos afetivos e espirituais, que fortalece a coesão do coletivo e consolida o sentimento de pertencimento à comunidade religiosa.

3.4. Centro Cultural Terreiro de Umbanda São Sebastião: Mãe Bena de Oxóssi⁵

O Centro Cultural Terreiro de Umbanda São Sebastião, configura-se como um espaço simbólico impregnado de elementos históricos, cuja capacidade de produzir e ressignificar sentidos entre seus adeptos contribui de forma decisiva para a manutenção e continuidade das práticas umbandistas no contexto de Parintins. A história deste território umbandista, está intrinsecamente ligado à história da umbanda em Parintins, através de sua sacerdotisa, Benedita Pinto, conhecida como Mãe Bena de Oxóssi (Figura 2).

⁵Mãe Bena é chamada de "Mãe Bena de Oxóssi" porque ela é a sacerdotisa (Mãe de Santo) e cultiva o Orixá Oxóssi em seu terreiro. Ela se dedica ao culto e aos rituais em honra a Oxóssi, o orixá da caça, das matas e da fartura (*Mãe Bena, Parintins, entrevista, maio/2024*).

Figura 02. Benedita Pinto (Mãe Bena de Oxóssi).



Fonte: Arquivo pessoal da autora, 2024.

Esse terreiro foi fundado no final da década de 80, entre os anos 1987 e 1989, no Beco Raimundo Luiz de Menezes, popularmente conhecido como Beco do Sapo, no município de Parintins. A fundação aconteceu por meio do guia de cabeça, Pena Verde, índio guerreiro das matas, sendo Pai Daniel o responsável pela consagração de mãe de santo a Benedita Pinto. Entretanto, segundo Lira (2024), naquele período, a fundação de um terreiro exigia, além de outras formalidades, a obtenção de autorização por parte do bispo, enquanto representante da autoridade religiosa local.

Mãe Bena iniciou suas atividades religiosas aos 18 anos e ocupou o cargo de vice-presidente da União de Tendas de Umbanda e Candomblé do Brasil – Sucursal Parintins, durante a gestão presidida por Pai Daniel. Para tanto, sua história com a religião se deu desde o ventre de sua mãe, considerando-se médium de nascença, e lembra que cresceu vendo sua mãe que também era médium, a benzer⁶ e puxar desmentiduras⁷, acrescentando que somente na adolescência foi entendendo o que acontecia com ela.

⁶É um veículo que possibilita ao seu executor estabelecer relações de solidariedade e de aliança com os santos, de um lado com os homens, de outro, e entre ambos simultaneamente. A benção é então um instrumento pelo qual homens produzem serviços e símbolos de solidariedade para si e para sujeitos da classe social da qual fazem parte. E na maioria das vezes, eles produzem bênçãos através da religião a que pertencem (Oliveira, 1985, p. 9).

Então a minha vida vem desde berço né, eu conheci até completar os 16-17 anos que começaram por muitas coisas acontecendo na minha vida desde criança em vez de criança minha mãe me contar que eu desmaiava, me pegava na escola, e uma vez caí na água né. Graças a Deus e eu tá próximo deles e conseguiram me tirar. Mas era assim não, era eu, era o povo que me acompanhava, porque eu sou filha de Oxossi eu tenho meu povo de alho eu tenho meu povo sacaca. Eu tenho um povo espiritual muito bonito, quando você é jovem você não consegue enfrentar uma espiritualidade (Documentário – Cultura e Sabedoria de Terreiro Protagonizado por Mãe Bena, 2021).

Pai Daniel desempenhou um papel fundamental não apenas na vida espiritual de Mãe Bena, mas também na trajetória de diversas outras mães de santo em Parintins. Foi um importante difusor das religiões de matriz africana no município, sendo frequentemente citado por sacerdotes e sacerdotisas mais antigos como uma figura pioneira na consolidação dessas práticas religiosas na cidade. A mãe de santo relata, que:

Então quando eu conheci o Daniel, né? Eu fui na igreja do São José Operário, foi comigo com a minha irmã, fomos lá, que eu vi o toque de tambor, 3 de dezembro lá, tava tocando muito, e eu achei muito importante aquilo, mexeu muito comigo, né? E aí nós entramos lá. Me peguei no dedinho. Era na 31 de março. A gente vinha do São José do Operário. E eu entrei, já entrei praticamente pra ficar, né? Porque quando eu entrei lá, eu tava lá na porta, lá na porta eu recebi o santo. E aí quando eu quando eu me recordei, eu tava no meio do povo. Entendeu? E aí foi que a minha mãe acompanhou entrar no terreiro do Daniel, eu tinha uns 17 anos, 16 anos. Aí a minha mãe perguntou se eu ia ficar no terreiro. Eu falei pra ela que eu só ficaria no terreiro se o pai de santo respeitasse. [...] E eu passei pra trabalhar mesmo, né? Quando eu comecei a incorporar, eu já incorporei ele mesmo pra trabalhar. E eu trabalhava no braço direito dele lá. Mas quando eu comecei a trabalhar, é o Sr. Pena Verde. O Sr. Pena Verde é o dono da minha cabeça, é o dono da minha casa, é o dono de tudo, né? Então depois que eu comecei a desenvolver, eu passei um ano recebendo o senhor. Um ano. Um ano inteiro que não tinha outro guia. Só era ele que eu recebia. Aí depois de um ano eu fui fazendo minhas preparações, aí que os guias foram descendo. Mas eu já tava bem aprimorada naquilo que era pra ser, né? Mas hoje, a entidade que trabalha na minha casa, é dona Margarida (Mãe Bena, Parintins, entrevista, maio/2024).

Com o apoio de Pai Daniel, Mãe Bena organizou suas primeiras celebrações, destacando-se as festividades em honra a Cosme e Damião e a São Sebastião. Mãe Bena permaneceu neste seu primeiro território por cerca de vinte

⁷Um desconforto físico provocado por uma tensão muscular, um deslocamento de vértebra, torção articular, ou uma fratura óssea [...].A intensidade da dor, o aparecimento de um inchaço ou a percepção de um escurecimento, meio arroxeado, no local onde sofreu o impacto, comprova a suspeita de que está com uma desmentidura. Vale ressaltar que a pessoa pode pegar uma desmentidura sem causa aparente: um movimento brusco, involuntário ou dormir de mau jeito podem desmentir a pessoa (Cordeiro, 2017, p. 104-105).

anos, depois mudou em 2008 para o bairro de Palmares, onde perdurou por cerca de seis meses.

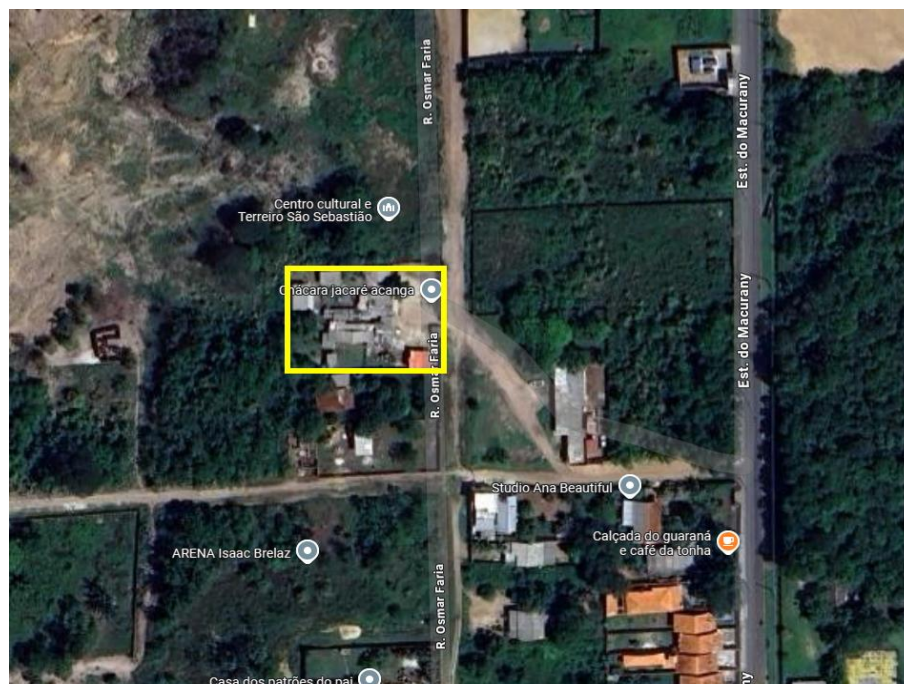
Figura 03. Terreiro de Mãe Bena no Beco José Luiz de Menezes.



Fonte: Arquivo de Mãe Bena (Década de 1990)

Na imagem (Figura 3), temos a figura de Mãe Bena, cercada de sua religiosidade, quando o terreiro ainda funcionava no centro da cidade. Lembrando que Mãe Bena foi forçada a deixar este espaço devido às constantes perseguições devido a intolerância religiosa. No dia 15 de novembro de 2008, Mãe Bena se muda para o bairro Jacareacanga, onde atualmente é o seu terreiro, que está localizado à rua Pecuarista Osmar Farias, nº 331, no Município de Parintins - AM (figuras 4 e 5), e possui como referência de localização, a Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Não é difícil encontrar o terreiro, no entanto, o acesso a ele se torna complexo principalmente quando chove, devido a inexistência de asfalto.

Figura 04. Localização Via Satélite do Centro Cultural de Umbanda São Sebastião (destacado em amarelo).



Fonte: Google Maps, acesso em 17 de Maio de 2025

Figura 05. Vista frontal do Centro Cultural Terreiro de Umbanda São Sebastião



Fonte: Arquivo pessoal da autora, 2024

A residência de Mãe Bena, que também abriga seu terreiro, foi uma das primeiras edificações do bairro. À época de sua instalação, praticamente não havia outras moradias na região; os poucos vizinhos existentes encontravam-se a uma

considerável distância. Essa condição inicial contribuiu para consolidar seu espaço e firmar sua presença territorial. Por ter sido a primeira a se estabelecer, Mãe Bena assegurou simbolicamente seu direito ao lugar, como ela mesma expressa, quem viesse posteriormente teria de aceitar a convivência com o som do tambor, que, uma vez entoado, jamais seria silenciado.

Atualmente o espaço geográfico ocupado pelo terreiro de Mãe Bena configura-se como um ambiente marcadamente familiar. Os filhos biológicos da sacerdotisa estabeleceram suas próprias residências no entorno, contribuindo para a formação de um território religioso de caráter comunitário. Nesse contexto, os laços familiares e os vínculos religiosos entrelaçam-se, fortalecendo sentidos de pertencimento, solidariedade e, por conseguinte, assegurando a continuidade das práticas religiosas. O território do terreiro tornou-se, assim, um espaço intergeracional de convivência, no qual mães, pais, filhos e netos compartilham o cotidiano. Nessa dinâmica, o saber ritualístico e simbólico é transmitido de forma orgânica entre os membros da família, garantindo a preservação e a renovação das tradições da casa.

A análise deste território afro-religioso possibilitou compreender suas principais características, bem como sua organização espacial interna. No Terreiro de São Sebastião de Oxóssi, observa-se uma divisão territorial simbólica, na qual cada linha espiritual ocupa um espaço específico, marcado por elementos representativos como imagens de gesso, figuras de santos católicos, além de representações de indígenas, negros, crianças e mulheres, que materializam a diversidade das entidades cultuadas.

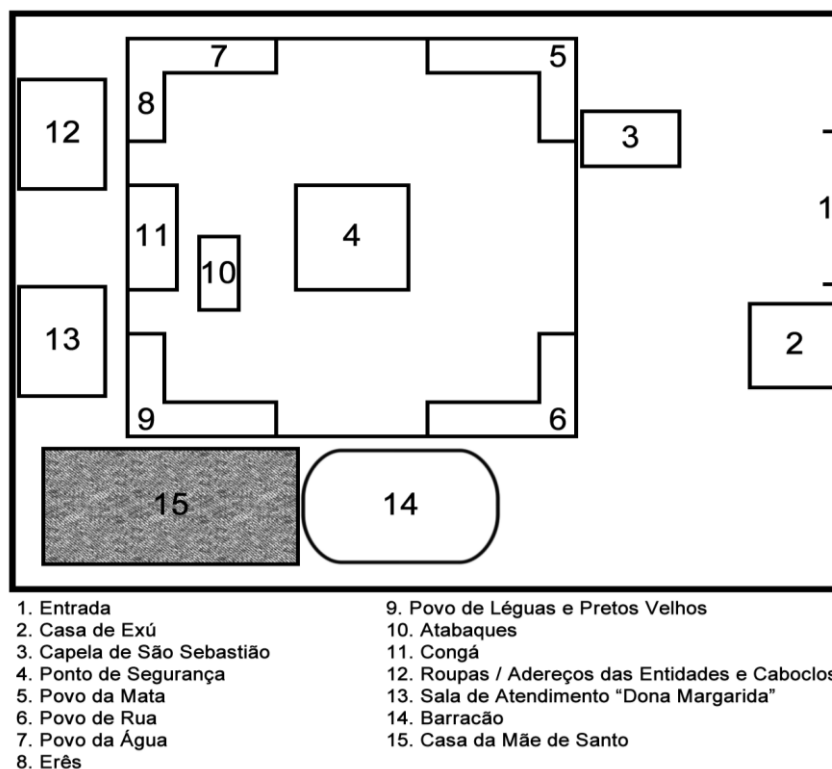
Além destas divisões, o terreiro possui um altar central, chamado de congá⁸, o qual é composto por imagens, estátuas, elementos, símbolos, velas, incensos e tudo o que representa as Linhas, os Tronos, os Orixás e os Guias de Lei da Umbanda, com exceção dos da Esquerda, que ficam localizados do lado de fora do terreiro. Esses elementos captam as energias cósmicas e universais e as redirecionam para a casa, envolvendo todos ali presentes em sua luz. Funciona como um facilitador e concentrador de energias e ponto de conexão com o alto.

⁸O altar em si, onde ficam imagens dos Orixás, seus otás (pedras especialmente preparadas e consagradas), suas oferendas, objetos litúrgicos e outros (Barbosa Junior, 2014, p. 345).

Através do croqui 01, é possível identificarmos como ocorre a divisão territorial do terreiro, o que nos leva a entender que existe um processo de territorialização do espaço, no qual foram delimitados por áreas representando cada linha da umbanda. Essas linhas são descritas por Culmino (2015), como entidades que não são apenas de uma raça ou de uma religião, vindas de todos os lugares da Terra, trazendo consigo os seus últimos ensinamentos religiosos, porém já purificados dos tabus criados pelos encarnados.

Além da divisão territorial do salão principal do terreiro (congadas com as diversas linhas da Umbanda), observamos que, ao lado dele, existe um barracão, onde normalmente é usado para encontro dos familiares e amigos, bem como para preparar a alimentação para os dias festivos, e logo atrás do barracão, temos a residência de Mãe Bena. Durante a pesquisa de campo, ainda foi possível identificar que o terreiro passava por uma pequena reforma, e que também estava sendo construída uma capela, onde Mãe Bena, muito emocionada, relata-nos, que esta construção era um sonho antigo de seu esposo Vanderley, falecido em 2021, vítima da Covid 19.

Croqui 01. Divisão Territorial do Centro Cultural Terreiro de Umbanda São Sebastião



Fonte: A autora (maio/2025).

No interior do terreiro de Mãe Bena, o salão ritual configura-se como um espaço específico no qual diferentes nações e linhas de trabalho espiritual se manifestam. Espíritos encantados de Orixás, Pretos-Velhos, Erês (ou crianças), Exus e Pombagiras, caboclos indígenas, santos católicos, entre outros, ocupam territórios simbólicos próprios dentro deste ambiente ritual. Cada espaço é demarcado pela representação simbólica das entidades que compõem as diversas linhas da Umbanda.

A disposição dos congás, altares sagrados, constitui um elemento central no processo de territorialização simbólica do terreiro. Cada área do espaço ritual desempenha funções específicas e carrega significados próprios, contribuindo para a construção de um ambiente sacralizado no qual o domínio de cada entidade é reconhecido e respeitado. Essa organização espacial reforça a lógica simbólica do terreiro e estrutura a dinâmica das práticas religiosas que ali ocorrem.

Figuras 06 A-G. Etnofotografia do Centro Cultural Terreiro de Umbanda São Sebastião.

A. Parte interna do Salão do Terreiro (vista da entrada); **B.** Parte interna do Salão do Terreiro (vista do fundo); **C.** Congá Central; **D.** Congá do Povo de Légua e Pretos Velhos; **E.** Congá do Povo da Água; **F.** Congá dos Erês; **G.** Congá do Povo da Rua; **H.** Congá do Povo da Mata (Caboclos).





Fonte: Arquivo Pessoal da Autora, 2024.

Como podemos observar nas figuras 6A-H, cada congá possui seu próprio território, essa configuração espacial ocorre por vários fatores, sejam elas rituais, simbólicas e/ou para organizar melhor as cerimônias. Cada congá possui atributos, funções, energias e arquétipos próprios. No plano ritualístico, algumas entidades não devem estar próximas umas das outras, devido possuírem energias diferentes e às vezes conflitantes. Essa forma de organizar os congás varia de uma casa para outra, seguindo uma tradição que é transmitida de geração em geração, e modificar a disposição sem o devido cuidado, pode afetar o equilíbrio espiritual do espaço.

Assim, o território afro-religioso constituído pelo Centro Cultural Terreiro São Sebastião conforma-se a partir de uma tradição própria, tanto em sua configuração espacial quanto em sua organização social, refletindo uma identidade singular como casa de axé. Trata-se de um espaço dedicado ao desenvolvimento mediúnico, ao acolhimento e cuidado de seus praticantes, fundamentado em saberes ritualísticos e na celebração da religiosidade e da ancestralidade afro-brasileira. Nesse contexto, o terreiro reafirma continuamente sua função simbólica, espiritual e comunitária.

Destaca-se ainda o protagonismo da mãe de santo da casa, Benedita Pinto, Mãe Bena de Oxóssi, figura amplamente reconhecida por sua dedicação à espiritualidade. Mulher negra de trajetória marcada pela resistência, Mãe Bena jamais ocultou sua religiosidade e, ao longo de mais de quatro décadas de atuação como sacerdotisa, tem enfrentado e combatido ativamente a intolerância religiosa, posicionando-se de forma firme em defesa da liberdade de culto e da valorização das tradições afro-brasileiras. Em reconhecimento a essa trajetória, em 2019, Mãe Bena foi homenageada em sessão solene pela Assembleia Legislativa do Estado do Amazonas (ALEAM), como uma das principais e mais influentes lideranças religiosas de matriz africana do Médio e Baixo Amazonas. Sua história inspira respeito e admiração, consolidando-a como uma referência central na luta por reconhecimento e valorização das religiões afro-brasileiras na região.

3.5 Centro Espírita de Umbanda Mãe Mariana: Mãe Cintia de Oxum⁹

Assim como o Centro Cultural Terreiro de Umbanda São Sebastião, o Centro Espírita de Umbanda Mãe Mariana, constitui um espaço simbólico permeado por elementos históricos, cuja potência de produção e ressignificação de sentidos entre seus frequentadores desempenha um papel fundamental na preservação e continuidade das práticas umbandistas no contexto de Parintins. A escolha deste território religioso deu-se justamente por estar localizado geograficamente num local de grande aglomerado urbano, possibilitando a análise de como esses territórios se constroem em diferentes zonas da cidade, como o centro urbano e a periferia,

⁹Oxum é um orixá feminino cultuado tanto no Candomblé e na Umbanda. De acordo com Prandi (2001), trata-se de uma divindade associada ao amor e a fertilidade, reconhecida como senhora das águas, além de guardiã do ouro e da vaidade.

Este território afro religioso, está localizado na Rua Nhamundá, nº 2135, bairro Nossa Senhora de Nazaré na cidade de Parintins. Diferente do terreiro descrito na seção anterior, este território está localizado no centro urbano da cidade, cercado de outras residências, sem identificação, com traços de uma “residência comum”, tanto que durante a pesquisa de campo, eu não sabia que ali funcionava um terreiro.

[illegible]

Figura 08. Vista Frontal do Centro Espírita de Umbanda Mãe Mariana



80

A sacerdotisa desta casa de axé, é a mãe de santo Cintia Correa Costa (Figura 09), conhecida como Mãe Cintia, uma mulher de 41 anos de idade, mãe, e professora na Escola Municipal Pedro Reis Ferreira, localizada na comunidade rural Espírito Santo do Meio, onde leciona as disciplinas de História, Artes e Ensino Religioso. Como nossa agente social trabalha nesta comunidade rural, durante a semana ela fica na comunidade e, no final de semana ela vai para “cidade”, uma vez que a mesma tem compromisso com sua religiosidade.

Figura 09. Cíntia Corrêa (Mãe Cintia de Oxum)



Fonte: Arquivo pessoal de Mãe Cintia (2024)

A trajetória de Mãe Cíntia na Umbanda teve início em 1998, ainda na infância, com o apoio fundamental de seus pais, Sônia e Basílio, que contribuíram para sua inserção no universo religioso. Em sua narrativa, ela revela que começou a se envolver com a religião por volta dos 12 ou 13 anos, buscando auxílio em diversos terreiros da cidade, entre eles o de Pai Daniel e o de Mãe Iracema (in memoriam). Mãe Cíntia recorda que, naquele período, entre 1999 e 2000, o preconceito em relação à Umbanda era intenso: a prática era frequentemente

estigmatizada e associada a imagens demonizadas, dificultando sua aceitação social.

Apesar das adversidades, ela e sua família decidiram enfrentar os obstáculos. Na época, Mãe Cíntia enfrentava graves problemas de saúde, já havia recorrido a tratamentos médicos convencionais sem sucesso, e foi nesse contexto que, em conjunto com seus pais, optou por "entrar para o santo", como forma de buscar cura e equilíbrio espiritual.

Então, eu via, mesmo tendo 12, 13 anos, eu dava para imaginar que era algo que as pessoas não aceitavam, era visto como uma forma demoníaca, e a gente entrou porque já tinha ido em médico, já tinha ido procurar a solução para tudo e não via ninguém. Então, o único jeito foi a gente entrar para o santo, como a gente fala, para benzer, para tomar um banho, para ver se melhorava. Porque a mediunidade começa com os sintomas de doença, fraqueza, tontura e tudo mais.[...] no meu caso, Cíntia, eu já iniciei com a incorporação, eu já incorporava a minha pombogira e ela mesma já falava para os meus pais que eu precisava ser tratada, que eles precisavam buscar alguém para cuidar de mim (Cintia, Entrevista, Abril/2024).

Mãe Cintia recorda que depois de passar por alguns terreiros em busca de ajuda, finalmente encontrou um que a acolheu como filha, que foi o terreiro de Pai Wilson, foi quando ela iniciou todo processo de entendimento do que acontecia com ela, entrou para corrente mediúnica, batizou-se, aprendeu as doutrinas da casa, conhecimento de ervas e suas funções. Mas como Cintia ainda era muito menina, a parte dos banhos e uso das ervas ficaram por conta de sua mãe de sangue, dona Sônia. O terreiro de Pai Wilson era como uma escola para Cintia, onde ela nos narra: “tu vai pra te aprender, o guia trabalha contigo, ele vai ensinando, vai tirando teus medos, vai fazendo tu entender que tu tem um ser que entra no teu corpo, que trabalha, que tem uma missão de ajudar, de praticar o bem com os outros, e a gente foi vivenciando”.

Nossa agente social relata que, inicialmente, realizava atendimentos espirituais na casa de Pai Wilson, no entanto, assim como ocorrera anteriormente com Mãe Bena, conflitos internos, em especial de natureza econômica, acabaram restringindo sua permanência naquele espaço. Diante dessa situação, seus pais consideraram mais adequado que ela se desligasse da casa de Pai Wilson e estabelecesse seu próprio terreiro, onde pudesse exercer sua prática religiosa com maior autonomia.

Houve um desentendimento entre eu e meu Pai de Santo, porque os clientes iam lá né, faziam consulta com meus guias e tipo assim ele falava pra mim assim, já em mim mesmo, né, olha assim, o que tu ganhar, o que tu acabou de ganhar é da casa, só que naquele tempo assim, eu não entendia como é que funcionava, como eu te falo, eu era muito menina, eu era muito nova. Aí os meus pais acharam assim que ele deveria tipo dividir né, olha, se ganhou, fica alguma coisa pra ele trazer. Uma coisa pra velho e tal, do terreiro. Aí o pai de santo não gostou. Ele achou que o que ganhasse lá ficava lá. Sendo que eu tinha essas despesas também em casa, com velas, banhos (Cintia, Entrevista, Abril/2024).

Observamos certas semelhanças nas trajetórias que levaram as referidas mães de santo à fundação de seus próprios centros ou terreiros. Fica evidente que conflitos internos desempenharam um papel determinante na decisão de estabelecerem seus próprios espaços de prática religiosa. Assim como Mãe Bena, Mãe Cintia, através de seus pais, teve que recorrer ao Pai Daniel para autorizar a abertura de seu terreiro, uma vez que na época, o pai de santo era o representante em Parintins da Federação Umbandista e Ritos Afro-Brasileiros no Estado do Amazonas - FURABE/AM. Por esse motivo os praticantes da religião se reportavam à pessoa dele, pois era responsável pelas autorizações para o funcionamento dos centros/terreiros.

Refletir sobre as construções sociais vivenciadas por essas mulheres no contexto de uma sociedade permeada por preconceitos estruturais, de gênero, cultura e religião, é fundamental para compreender os processos que as levaram à fundação de seus próprios territórios de culto. Suas trajetórias são marcadas por experiências de luta e resistência. Nesse sentido, o relato de Mãe Cíntia é emblemático: “Até hoje, olhando pra trás, eu vejo assim, meu Deus, eu tive muita coragem de ser uma menina com 15, 16 anos, vim embora continuar meus trabalhos, saí de lá, vim pra cá, montamos um terreiro”.

A decisão de deixar a casa de Pai Wilson e fundar seu próprio terreiro, evidencia não apenas a força e a coragem de Mãe Cíntia em assumir o papel de mãe de santo, mas também o enfrentamento das barreiras sociais impostas em um contexto urbano profundamente marcado por raízes católicas e, por conseguinte, permeado por expressões de intolerância religiosa. Trata-se, portanto, de um gesto de afirmação identitária e de resistência simbólica, que contribui para a ampliação dos espaços de legitimação da religiosidade afro-brasileira na cidade.

A fundação de seu próprio terreiro não constituiu uma tarefa simples para Mãe Cíntia. Para além das dificuldades impostas pelas condições naturais, em

especial as chuvas, considerando que o terreiro funcionava inicialmente no quintal da residência de sua mãe, Dona Sônia, ela também enfrentou resistências no âmbito social. Foi necessário lidar com a oposição de parte da vizinhança, bem como formalizar a comunicação à Diocese local acerca da abertura de um espaço de culto afro-religioso, em um contexto ainda marcado por fortes tensões inter-religiosas.

Tudo tinha que ter. Aí tinha cada canto. Só que também vinha o negócio, aí era aberto. Como era o quintal da casa dos meus pais, era tudo aberto, tinha os cantos, vinha chuva, molhava. Aí esculhambava as coisas. Aí o Pai de Santo, ele veio e fez uma segurança, montou que a segurança é o ritual que eles fazem pra proteger contra qualquer espírito maligno (Cintia, Entrevista, Abril/2024).

Para se tornar mãe de santo, Mãe Cintia fez toda sua preparação com o Pai Wilson, um processo que durou vinte e um dias, momento para ter certeza que realmente ela queria essa missão. Cintia narra que se tratava de uma espécie de avaliação, “tipo um teste para se decidir ou eu quero ser isso ou eu não quero. Aí se isolava, né, de todo mundo, da família, só tinha contato com o Pai de Santo só usava vestimentas brancas, só comia frutas...passava por vários conhecimentos, tu e o guia”. E dessa forma, depois de muito conhecimento, o processo de deitamento de santo¹⁰ de Cintia havia sido concluído, e ela estava preparada para de fato trabalhar como mãe de santo no seu terreiro.

No início das atividades do terreiro, apenas os familiares de sangue de Mãe Cíntia participavam dos rituais. Durante a primeira gira realizada em sua casa, ela era a única médium a incorporar entidades, enquanto as demais integrantes da corrente mediúnica limitavam-se a acompanhar com palmas. Os atabaques utilizados naquela fase inicial foram emprestados do terreiro de Pai Daniel. Somente após cerca de seis meses o terreiro começou a atrair pessoas de fora, que passaram a buscar auxílio espiritual. Nesse processo, o Caboclo Pena Verde desempenhou um papel fundamental, sendo o guia responsável pelos ensinamentos e pelo desenvolvimento mediúnico dos novos praticantes.

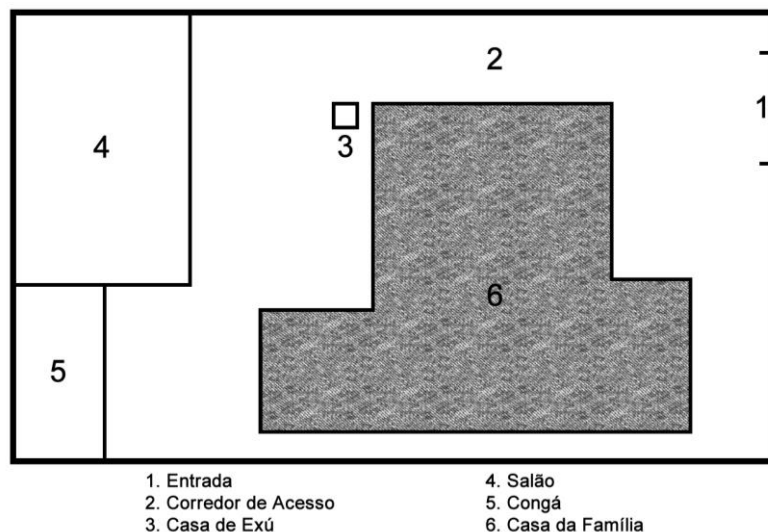
¹⁰Processo de recolhimento, de introspecção, entrega e aprendizado, onde o médium se prepara para a incorporação e se conecta com seus guias espirituais. É um ritual que visa purificar, energizar e fortalecer a espiritualidade do médium, preparando-o para receber e canalizar as energias dos orixás e guias. Segundo a mãe de santo Cíntia, “É o teu momento que tu ganha um cargo...eu tô ali com guia, com o orixá ...falando, te dando previsões de como seria, o que que vai ser, né? Pra ti, realmente, ter certeza daquilo”.

Mãe Cíntia relata ainda que, devido à sua juventude quando iniciou na religião, contou desde o princípio com o apoio constante de sua mãe, Dona Sônia. Em reconhecimento a esse vínculo e à dedicação de sua mãe, foi o próprio guia espiritual quem conferiu a ela o título de mãe pequena da casa. Embora, tradicionalmente, o exercício dessa função na hierarquia do terreiro exija um percurso formal de recolhimento e aprendizado, especialmente no que diz respeito ao uso ritualístico das ervas, no caso específico deste território religioso a nomeação de Dona Sônia resultou diretamente de sua presença e atuação efetiva no desenvolvimento do terreiro.

Algumas ervas, a finalidade de cada erva para cada determinada situação, erva para descarrego, erva para prosperidade. Só que como era, assim, muito criança na época, né, aí essa parte passou para a minha mãe, que ela sempre me acompanhava, porque graças a Deus eu nunca tive nenhum tipo de rejeição. O pai de santo meu, na época, ensinava para a minha mãe, porque eu era criança, eu não entendia muito bem o que era aquilo. E ela que aprendeu essa parte, ela sempre ia acompanhar o processo, então foi dado ela esse cargo né, agraciado (Cintia, Entrevista, Abril/2024).

O terreiro de Mãe Cintia funciona até nos dias de hoje, no quintal da casa de sua mãe, como podemos evidenciar por meio do croqui 02. Trata-se de um salão aberto, com um pequeno quarto fechado onde ficam os congás das linhas da Umbanda, levando-nos a compreender que neste território também existe um processo de territorialização do espaço.

Croqui 02. Divisão Territorial do Centro Espírita Mãe Mariana



Fonte: Organizado pela autora (maio/2025).

Destacamos que, durante a semana, este salão funciona como um cômodo comum da casa, e nos dias de gira, torna-se um lugar sagrado. Na perspectiva de Muniz Sodré (1988), trata-se de um território plástico, ou móvel, dinâmico e moldável pelas relações sociais e políticas, capaz de se adaptar, transformar e se redefinir. Ambientes da casa comumente destinados a atividades cotidianas podem, temporariamente, ser ressignificados para fins religiosos — como consultas realizadas na cozinha ou no quarto, ou ainda cerimônias realizadas na sala de estar. A casa de Exu¹¹, por exemplo, não tem um lugar fixo, é montada apenas nos dias de gira, e retirada ao final dos cultos religiosos. Para Barros (2007, p. 27),

Da mesma forma, o espaço cerimonial, fora dos momentos rituais, pode ser reintegrado às atividades seculares da casa, funcionando como sala de estar, dormitório, área de costura ou até mesmo de confraternização. Essa lógica de alternância estende-se também aos objetos domésticos, que adquirem significados distintos conforme o contexto: utensílios como panelas, pratos, copos e talheres empregados no dia a dia também podem ter funções litúrgicas; uma lata de óleo vazia pode servir na defumação; móveis comuns, como mesas ou cadeiras, podem ser momentaneamente convertidos em altares improvisados ou 'mini-congás'.

Nesse sentido, a construção deste território afro religioso difere do terreiro de Mãe Bena, (que em partes, já se constituiu como um território fixo), pois trata-se

¹¹Na maior parte dos terreiros, a casa de exu fica perto da porta de entrada, pois é exu o guardião da porta da rua e das encruzilhadas. Esses são postos na parte mais marginal do terreiro, do lado de fora (Barros, 2007).

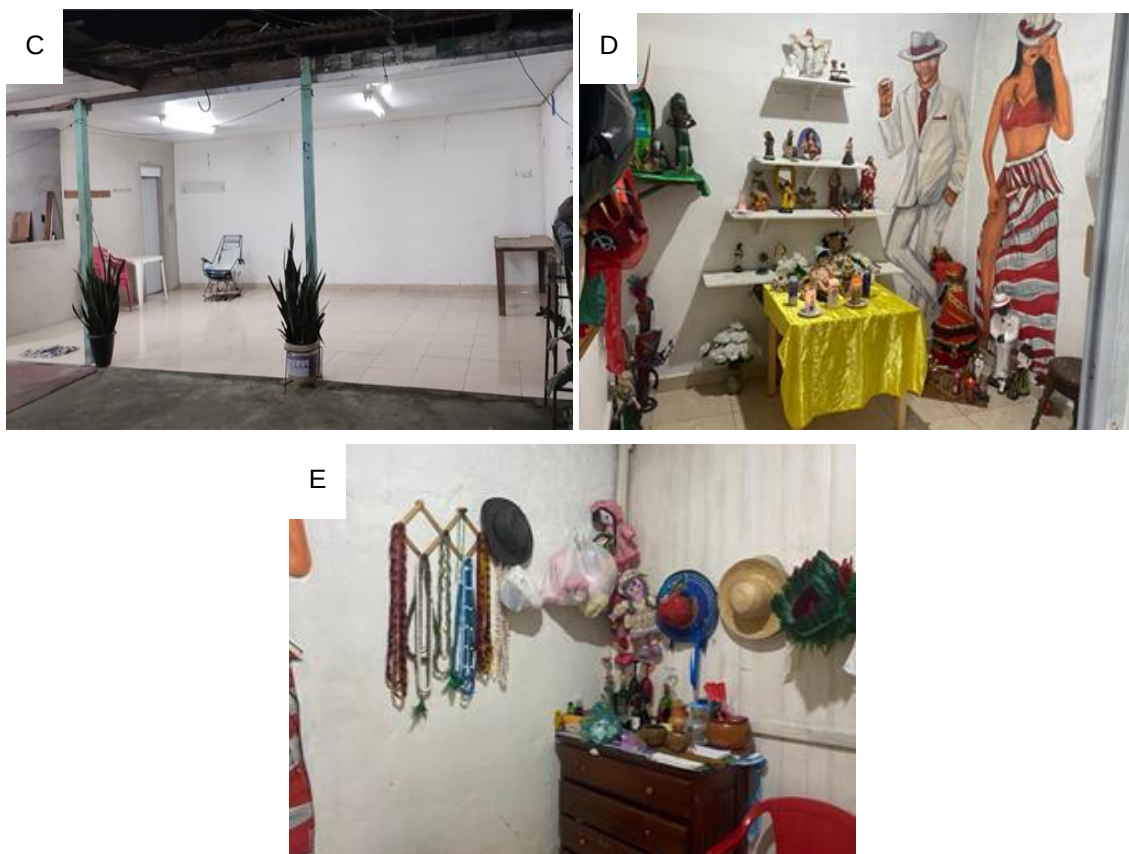
de um território móvel, que precisa ser construído e reconstruído todas as vezes que se faz necessário. E não se trata apenas de carregar móveis, organizar materiais, não são só os objetos concretos, perpassa o campo físico, pois precisa retirar as impurezas, as energias ruins, sacralizar, preparar o espaço e torná-lo limpo para o campo espiritual trabalhar, com as entidades, os guias, que estarão em terra no corpo dos médiuns. Esse território vai mudando e moldando de acordo com as festividades, giras de desenvolvimento, atendimentos, etc;. Para nossa agente social, “não é a estrutura, não é a beleza, como os próprios guias falam, para filha de pena verde e da pomba gira cigana, não é o luxo, não é a riqueza, é a tua fé, o teu espaço, é a tua força de vontade de fazer o trabalho acontecer”.

Através da figura 10 A-E é possível termos uma melhor compreensão de como funciona a dinâmica espacial deste território, que ora assume a função de residência, e ora a função de culto religioso. Na área onde está localizado o congá, vemos que as linhas da Umbanda como os caboclos, os malandros, o povo da água, erês, pretos velhos, mesmo que separados por segmentos, encontram-se todos no mesmo espaço. A mãe de santo nos relata que no plano espiritual, devido às energias diferentes e até mesmo conflitantes, a atual configuração espacial, não é a ideal, mas que no momento é como ela consegue organizar.

Figura 10 A-E. Etnofotografia do Centro Espírita de Umbanda Mãe Mariana.

A. Corredor de acesso ao terreiro; **B.** Vista dos fundos da residência da Mãe Cintia; **C.** Salão onde são realizados os cultos religiosos. **D.** Congá; **E.** Sala de atendimento.





Fonte: Arquivo pessoal da autora, 2024.

Devido sua dupla jornada, pois passa a semana na comunidade rural em que trabalha, passando apenas os fins de semana na área urbana da cidade, Mãe Cintia divide sua missão de sacerdotisa junto à sua mãe (mãe pequena) e irmã (cambone) para que as atividades do terreiro possam dar continuidade. Mãe pequena é responsável pelo preparo dos banhos, a cambone por organizar junto aos filhos de santo da casa os materiais como velas, bebidas, defumação, frutas, adereços necessários para os cultos religiosos. Mãe Cintia não tem dias fixos de atendimento, mas quando não tem gira no sábado, ela usa este dia para atendimentos, e comanda de forma integral o terreiro durante os meses de maio à junho, pois é o período que a sacerdotisa está de férias do trabalho formal. Seu terreiro funciona basicamente para desenvolvimento de médiuns, pois como ela esclarece que não vive financeiramente da espiritualidade, mas de sua profissão que é ser professora.

Assim como outras casas de axé, o terreiro de Mãe Cintia segue um calendário, iniciando janeiro com a festa de Oxóssi, sendo uma das mais importantes do terreiro; fevereiro é a vez de Yemanjá, 23 de abril para Ogum, 13 de

maio festa para os Pretos Velhos, normalmente é festejado neste dia como forma de agradecimento pela resistência negra, uma vez que esta data se fez histórica sobretudo para os negros escravizados (Abolição da Escravatura). No mês de junho são para Exús e Pombos Giras, julho os festejos são para o povo de rua, conhecido como malandragem, setembro temos Cosme e Damião, e em novembro Maria Mulambo. A sacerdotisa explica que cada terreiro tem suas doutrinas, tem sua forma de condução, e que em sua casa, alguns filhos de santo que já estão há alguns anos sob os cuidados dela, festejam seu guia de cabeça. Mãe Cintia, cita como exemplo, que um de seus filhos de santo promove uma festa para o seu guia de cabeça, Seu Zé Pilintra da Malandragem, e outra filha promove a festa de Maria Mulambo do Cabaré, enfatizando que “todo filho quer agradar o seu guia”.

Como vimos, essas territorialidades perpassam o território físico, pois referem-se às formas pelas quais os praticantes da religião se relacionam com o espaço, como constroem significados e organizam suas práticas religiosas, abrangendo dimensões simbólicas, afetivas, sociais e espirituais. Este território afro religioso possui uma identidade que é muito peculiar a ele, uma vez que suas territorialidades são construídas e reconstruídas quase que diariamente, tornando-se um território móvel, fluido, moldado e mudado conforme as necessidades da casa, o que não o isenta de poder ser chamado de terreiro. Um terreiro que tem como líder espiritual uma mulher que é mãe, filha, professora, e mãe de santo, é celebrar o protagonismo feminino, um ser múltiplo, que desde muito jovem, teve que buscar o entendimento do que se passava com seu corpo, sua mente; além da busca da validação em provar que carregava a mediunidade consigo.

A trajetória de Mãe Cíntia, assim como a de Mãe Bena, é marcada por uma combinação de resistência e sério compromisso com a religião que escolheram seguir. No caso de Mãe Cíntia, apesar dos inúmeros desafios, entre eles, obstáculos financeiros, sua dedicação às práticas religiosas permanece inabalável. Para manter as atividades do terreiro e cumprir com suas obrigações espirituais, ela realiza, semanalmente a travessia do rio Amazonas. Quando o barco do transporte escolar não está disponível, recorre a recursos próprios para fretar uma voadeira ou uma

rabeta¹², assegurando, assim, a continuidade de sua atuação religiosa e o respeito às demandas de sua espiritualidade.

Por atuar como professora em uma comunidade rural e, simultaneamente, desempenhar o papel de mãe de santo, Mãe Cíntia acaba por ocupar uma posição de maior visibilidade social, o que, por um lado, contribui para a valorização de sua figura, mas por outro, a expõe de maneira ainda mais intensa a manifestações de preconceito. Apesar desses desafios, tem buscado criar espaços de diálogo e valorização da cultura afro-brasileira no ambiente escolar. Um exemplo importante é sua atuação em projetos educativos, como o desenvolvimento de atividades durante a Semana da Consciência Negra, por meio das quais conseguiu introduzir, no cotidiano da escola, elementos de sua religiosidade. Essas ações permitiram que os estudantes tivessem contato com aspectos das heranças culturais e religiosas de matriz africana, contribuindo para a desconstrução de estigmas.

Ainda assim, Mãe Cíntia enfatiza que enfrentar tais desafios em uma sociedade profundamente marcada por preconceitos, especialmente em comunidades rurais, não é tarefa simples, destacando que, muitas vezes, as resistências partem justamente de setores que deveriam apoiar essas iniciativas. De forma contundente, ela afirma: “a resistência começa na escola”, sublinhando a importância do espaço educativo como um dos principais campos de luta contra a intolerância e a discriminação.

¹²Embarcação tipo canoa, mas que possui um motor acoplado, sendo conduzido de forma manual através de um bastão que determina as direções. Esse tipo de transporte fluvial é muito usado pelos ribeirinhos na Amazônia.

4. CAPÍTULO III - TERRITÓRIO E RELIGIOSIDADE: O TERREIRO COMO SISTEMA DE PODER

Neste último capítulo, abordamos a relação entre território e religiosidade, com ênfase na compreensão do terreiro como um sistema simbólico e político de poder. Para tanto, adotamos a etnografia como metodologia central, a fim de descrever e analisar as práticas que ocorrem no interior dos terreiros, como as giras, festas e atendimentos espirituais (consultas). As observações da pesquisadora durante o trabalho de campo revelaram-se fundamentais para a construção das análises aqui apresentadas, pois foi a partir da imersão direta nos terreiros, da observação participante em rituais e festividades, que se tornou possível compreender como esses espaços se organizam e como exercem formas específicas de poder simbólico e de resistência.

As giras, nesse contexto, não são apenas ritos religiosos, mas verdadeiras práticas de reterritorialização, nas quais se articulam elementos culturais, espirituais e sociais, que reafirmam a presença e a legitimidade dos povos de terreiro na paisagem urbana. Essas práticas funcionam como mecanismos de resistência frente ao racismo religioso, à intolerância e à marginalização histórica das religiões de matriz africana, sendo, portanto, estratégias fundamentais para a preservação da memória, da identidade e da coesão comunitária.

Além de refletir sobre o terreiro enquanto espaço de resistência, apresentamos também o Movimento Afro Parintintin, movimento recente na cidade de Parintins, que busca articular os terreiros locais e fomentar o reconhecimento público da religiosidade afro-brasileira como expressão cultural legítima. O movimento atua em frentes diversas, promovendo debates e ações que ocupam espaços públicos - como escolas, universidades e praças - e reivindicam igualdade de direitos e visibilidade social, nos mesmos moldes de outras tradições religiosas hegemônicas. Dessa forma, o Movimento Afro Parintintin contribui para inscrever, na paisagem urbana e simbólica da cidade, a marca da resistência negra e dos saberes ancestrais, ampliando o campo de disputas por reconhecimento, território e dignidade.

4.1. O terreiro em movimento: as giras como construção de um território defensivo

Como já mencionado em seções anteriores, os terreiros que integram a paisagem religiosa urbana apresentam uma expressiva diversidade doutrinária, caracterizando-se pela capacidade de seus dirigentes e participantes em adaptar, ressignificar e integrar influências diversas na construção de seus rituais. A cidade de Parintins não foge a este contexto, como pudemos verificar nos dois terreiros pesquisados. As normas e práticas litúrgicas variam significativamente entre as casas, refletindo trajetórias particulares de formação religiosa e orientações específicas de cada liderança espiritual. Apesar da existência de federações umbandistas que buscam estabelecer diretrizes uniformizadoras, observa-se, na prática, a prevalência de uma autonomia ritual. A maioria dos terreiros opera independentemente dessas instituições, elaborando seus procedimentos litúrgicos com base nos saberes e nas tradições transmitidas por pais e mães de santo.

O ritual litúrgico na Umbanda é comumente denominado “gira”, e gira é uma expressão para designar a palavra festa, e é festejando que os afro religiosos reverberam sua religião, aquela anunciada pelo Caboclo das Sete Encruzilhadas no Rio de Janeiro. Reginaldo Prandi (2004), em sua obra *Segredos Guardados: Orixás na Alma Brasileira*, descreve a gira como sendo uma cerimônia ritual da Umbanda, em que os médiuns servem de canal para a manifestação das entidades espirituais, realizando atendimentos aos participantes, promovendo rituais de cura, descarrego, aconselhamento espiritual e a entrega de oferendas. Silva (2019), corrobora para esta afirmação, onde ela revela que *giras/jiras*, é proveniente do idioma quimbundo, é *nijra* - caminho - e que, na Umbanda, vêm a ser as “reuniões, trabalhos, festas”, em que os guias descem em seus cavalos¹³ para atender ao público dentro dos centros e terreiros de Umbanda ou de Candomblé.

Barros (2008), destaca que a longa abertura das “giras” destina-se a inscrevê-las numa zona de segurança. Realiza-se aqui todo um mecanismo de defesa cerimonial. Embora possam existir pequenas variações de terreiro para terreiro, a sequência ritual é mais ou menos a seguinte:

¹³Cavalo é uma expressão simbólica e ritualística que se refere ao médium durante o momento de incorporação, ou seja, a pessoa que serve de canal para que uma entidade espiritual - como um caboclo, preto-velho, criança, exu ou pombagira - se manifeste durante as giras.

a) Antes de começar qualquer preparação para o início das “giras”, todos os médiuns devem fazer a “limpeza de corpo”, mais conhecido como “banho de descarrego” (de água com ervas ou com sal grosso). b) Despacho de exu, para pedir proteção e, ao mesmo tempo, para afastá-los das “giras”. c) Defumação, nos quatro cantos do barracão e diante de cada participante, incluindo a “assistência” (público em geral). d) Canto de abertura dos “trabalhos”, o hino da umbanda, orações para pedir permissão e proteção para os “trabalhos” rituais tais como o padre-nosso, ave-maria, prece de caritas (de tradição kardecista), etc. e) Saudação: o corpo do médium saúda em primeiro lugar o “congá” e, em seguida o chefe espiritual do terreiro (pai ou mãe-santo), pais e mães pequenos (segundos na hierarquia) e cambonos (auxiliares do culto). f) “Pontos cantados” de “descida” das “entidades”, acompanhados pelos atabaques e por palmas. [...]. Seguindo uma sequência ritual. Cada terreiro tem uma sequência própria de louvor aos orixás, isso é, canta-se primeiro para o orixá mais importante da casa, depois para o outro, até o último a ser homenageado, seguindo uma sequência ritualística. [...]. (essa sequência varia de terreiro para terreiro). g) Após louvar aos orixás, cantam-se para as “linhas” da umbanda que irão “trabalhar” naquele dia. Exemplo: Se naquele dia tiver três “linhas” para “trabalhar”, fica a critério do pai ou mãe-desanto quem virão em primeiro, em segundo e, em terceiro. Os médiuns, “tomados” pelas suas “entidades” cantam, dançam, cumprimentam alguns membros da casa. h) Após o “toque”, essas “entidades” dão “passes” e consultas à médiuns não “incorporados” e à “assistência”. i) “Pontos cantados” de subida para os espíritos da “linha” que acabam de “trabalhar”, imediatamente chama-se outra, e assim sucessivamente. j) Saudação final, como no início, canto de encerramento e orações. k) Despedida dos médiuns e da “assistência” (Barros, 2008, p. 62).

Nessa perspectiva, as giras, como observado etnograficamente no terreiro de Mãe Cíntia durante o festejo a Ogum, materializam a construção de um 'território defensivo'. Este não se limita à proteção espiritual, mas se estende à salvaguarda da identidade cultural, da memória ancestral e das práticas comunitárias frente a um contexto urbano muitas vezes hostil e invisibilizador. O terreiro em movimento, durante a gira, torna-se um enclave de resistência onde as lógicas hegemônicas são temporariamente suspensas e a cosmologia umbandista é vivida e celebrada em sua plenitude.

Essas giras podem ser de incorporação ou para festejar e cantar os pontos como forma de agradecimento as entidades, aos orixás e/ou aos santos. Devido ao sincretismo religioso, a preparação para as festas dentro do terreiro de Umbanda, está ligada ao dia dedicado aos santos da Igreja Católica, como por exemplo, o dia de São Sebastião, São Jorge, São Lázaro, Santa Bárbara, Nossa Senhora da Conceição, e outros, ou ainda ao dia de algum Orixá das religiões de origem africana, como *Oxalá*, *Obaluaiê*, *Iansã*, *Ogún*, *Erês* e até mesmo a alguma entidade da Umbanda, neste caso, caboclos, malandros, pretos velhos, mestres e ou

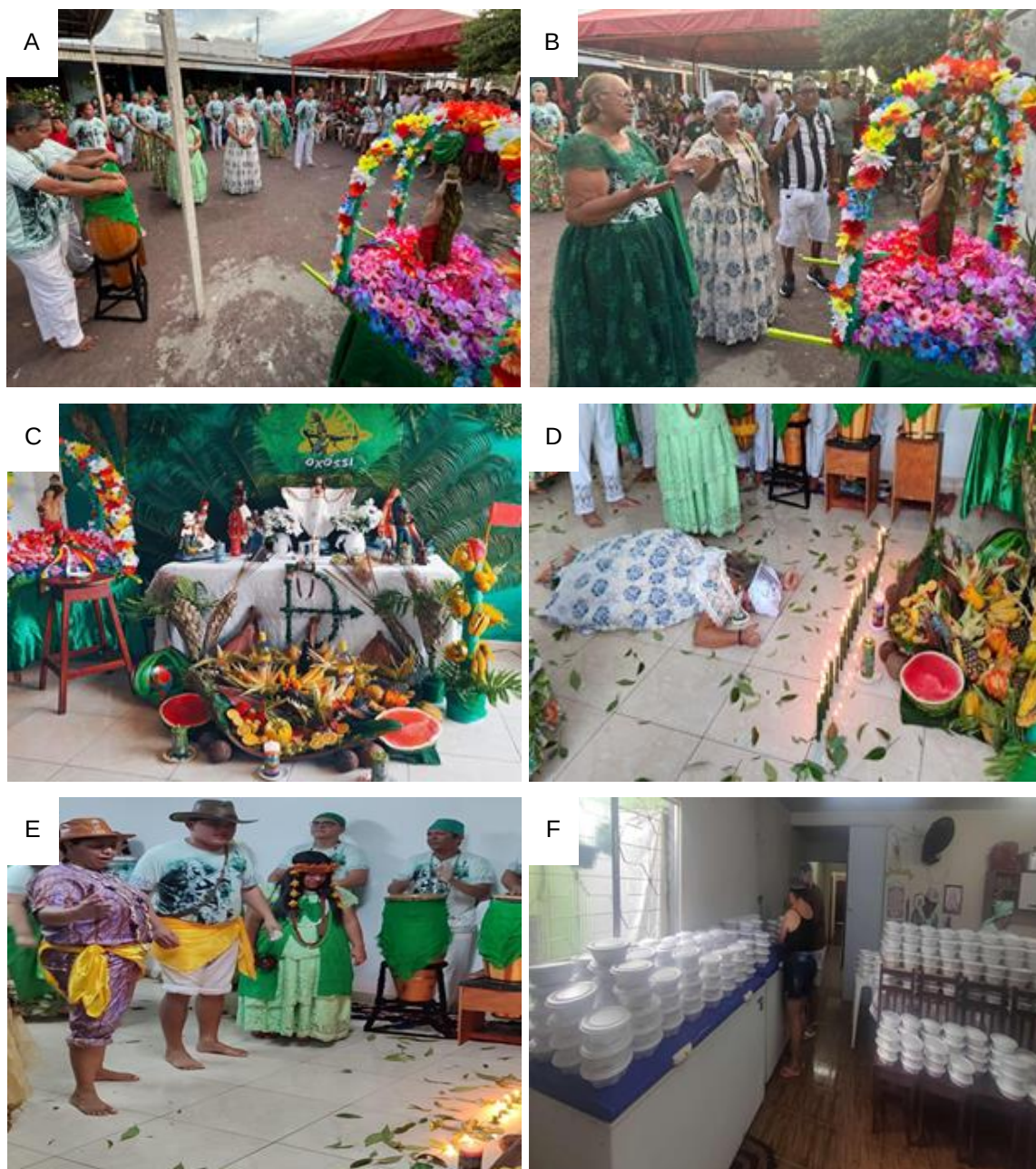
encantados, que compõem as divindades agrupadas em sete linhas, representadas por: *Oxalá, Iemanjá, Xangô, Ogum, Oxóssi, Erê* (crianças) e *Pretos-Velhos*.

Tal como propõe o autor Ademir Barbosa Júnior (2014), cada Linha corresponde a uma faixa vibratória comandada por um Orixá e/ou Guia ou Guardião. E Conceição (2015), reforça que apesar de não ser algo rígida e fechada, mas flexível, as Linhas de Umbanda representam a vivência energética emanada pelas vibrações espirituais, que irão reger o calendário litúrgico individual dos terreiros. Desse modo, cada terreiro se configura festivamente, aliando ao plano astral, pelos Orixás ou Guardiões do Pai de Santo com as entidades dos seus Filhos de Santo.

É dessa forma que se configuram os terreiros na cidade de Parintins, e aqui destaco a festa mais importante no calendário religioso destes territórios afro religiosos, ambos os terreiros, tanto o terreiro de São Sebastião quanto o Centro Espírita Mãe Mariana, tem como festa principal os festejos ao orixá Oxóssi. A festa normalmente é realizada no dia 20 de Janeiro, dia do santo padroeiro São Sebastião, que no sincretismo religioso é conhecido como Oxóssi.

No Centro Espírita Mãe Mariana, o calendário desta casa inicia com a festa a Oxóssi, caracterizada como festa de obrigação. Neste ano de 2025, a festa ocorreu nos dias 18 e 19 de janeiro, na rua, em frente a casa da mãe de santo, sendo o dia 18 com o levantamento do mastro, seguido da ladainha e gira festiva em honra a Oxóssi, e o dia 19 com entrega de almoço gratuito para comunidade presente, além da presença de bandas locais (Figura 11 A-F). É importante lembrar que o terreiro de Mãe Cintia está localizado no bairro próximo ao centro urbano da cidade, e segundo a sacerdotisa, atualmente não possui problemas para realizar este evento na rua da suacasa. Ressalta ainda que seus vizinhos ajudam nos preparativos da festa, e posteriormente participando do evento, despertando na vizinhança o espírito colaborativo, independente de suas religiões, em prol de uma festa que celebra uma religião (Umbanda), que também realiza a parte social, com a distribuição de almoço de forma gratuita, dessa forma, reafirmando que a Umbanda é caridade, é amor e justiça.

Figura 11 A-F. Festa para Oxóssi no Centro Espírita de Umbanda Mãe Mariana



Fonte: Arquivo de Mãe Cintia, 2025.

De modo semelhante, no Terreiro de São Sebastião, sob a liderança de Mãe Bena - filha de Oxóssi -, mantém-se uma tradição ritualística profundamente vinculada à devoção ao seu Orixá. Como parte de uma promessa pessoal, Mãe Bena comprometeu-se a celebrar anualmente uma festividade em homenagem a Oxóssi enquanto estivesse viva. Essa celebração ocorre ininterruptamente há mais de trinta e cinco anos no terreiro.

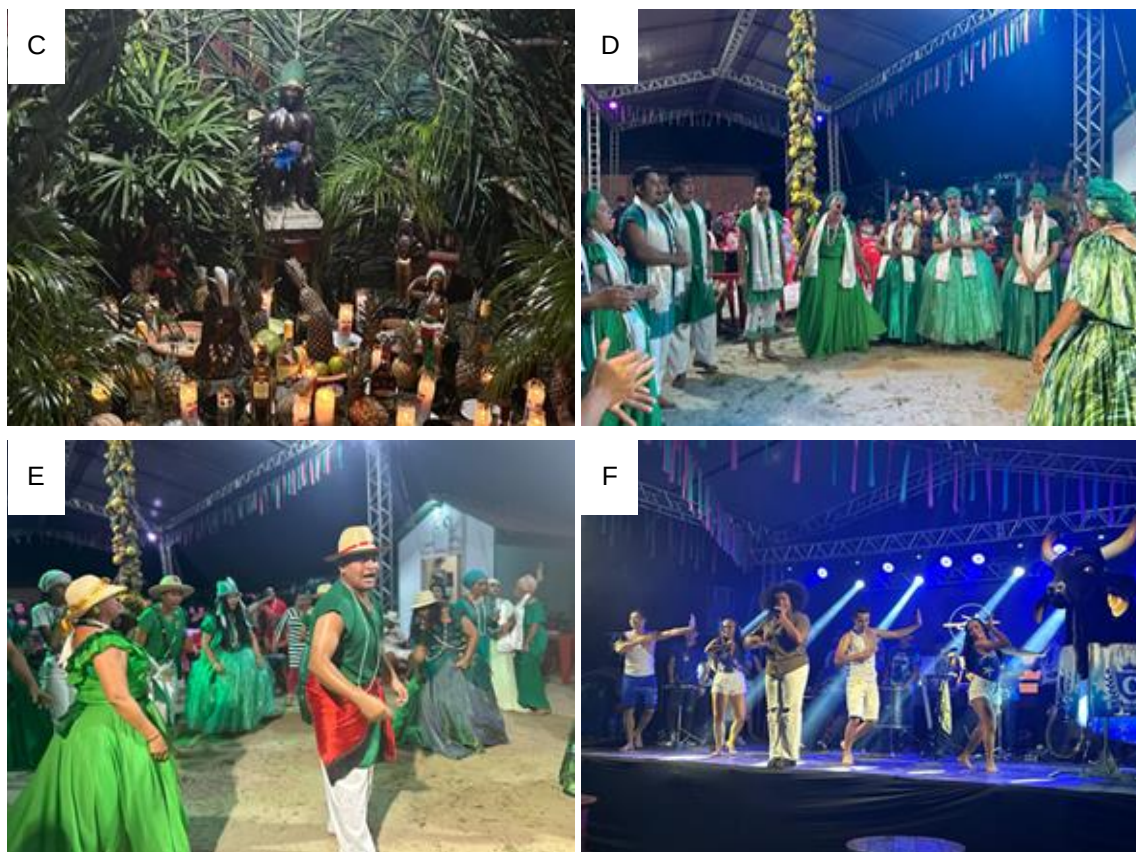
Em 2025, o festejo foi realizado no âmbito do Projeto “Um Canto à Oxóssi”, contemplado através da Política Nacional Aldir Blanc (PNAB)¹⁴. A proposta foi formalmente inscrita pela mãe de santo Benedita Pinto dos Santos, com a assinatura do produtor cultural Franciney Silva (filho de Mãe Bena) e contou com a participação do artista Marcos Moura e da professora e produtora cultural Cristina Butel (Movimento Afro Parintintin, página do Facebook, janeiro/2025).

A execução do projeto “Um canto à Oxóssi” ocorreu nos dias 19 e 20 de Janeiro de 2025 no próprio terreiro de Mãe Bena, por se tratar de uma grande festa, toda estrutura física foi organizada do lado de fora do salão principal do terreiro (Figura 12 A-F). No dia 19, a programação deu-se com o levantamento do mastro de frutas, a ladainha a São Sebastião, apresentação de bandas locais, encerrando o primeiro dia com a grande gira festiva. No dia 20, realizou-se a ação social com a distribuição de almoço aos presentes, bem como para as pessoas em vulnerabilidade social, ao longo do dia deu-se continuidade a parte cultural com a presença inédita dos bois Caprichoso e Garantido.

Figura 12 A-F. Festa para Oxóssi no Centro Cultural Terreiro de Umbanda São Sebastião.



¹⁴ A PNAB (Política Nacional Aldir Blanc) de fomento à cultura, é uma oportunidade histórica de estruturar o sistema federativo de financiamento à cultura mediante os repasses da União aos Estados, Distrito Federal e Municípios de forma continuada. Por meio dessa política, será possível investir regularmente em projetos e programas, não só de modo emergencial, como foi na Lei Aldir Blanc 1 e na Lei Paulo Gustavo.



Fonte: Acervo de Cícero Antônio, 2025.

Como se pode observar, ambos os terreiros experienciam processos próprios de territorialização, manifestando distintos sentidos de pertencimento e identificação com seus respectivos territórios. Por meio da construção e do reforço contínuo das relações com o espaço e com as pessoas que integram essas comunidades, consolidam-se vínculos que transcendem a dimensão meramente espacial. As práticas religiosas, em especial as giras, desempenham, assim, um papel fundamental não apenas no âmbito espiritual, mas também como expressões de resistência cultural, política e social dos povos negros no Brasil. Esses espaços de culto afirmam-se como territórios de memória, identidade e luta, reafirmando a centralidade das religiões de matriz africana na construção de sociabilidades e na preservação das heranças culturais afro-brasileiras.

Dessa forma, parte-se do princípio de que as religiões de matriz africana não apenas existem, mas também resistem ativamente em seus territórios, sejam eles os espaços internos dos terreiros, suas giras, festas e locais simbólicos de pertencimento. A própria prática religiosa configura-se como uma estratégia de resistência frente às múltiplas formas de preconceito e intolerância. Essas práticas

reafirmam a luta contínua por igualdade, liberdade religiosa e valorização das culturas e tradições afro-brasileiras. Nesse processo, os terreiros tornam-se espaços que promovem a união, a solidariedade e a harmonia entre os indivíduos, fortalecendo laços comunitários e contribuindo para a construção de uma sociedade mais plural e respeitosa da diversidade cultural e religiosa.

4.2. Gira para Ogum no terreiro de Mãe Cintia: uma abordagem etnográfica

*Eu tenho sete espadas pra me defender
Eu tenho Ogum em minha companhia
Eu tenho sete espadas pra me defender
Eu tenho Ogum em minha companhia
Ogum é meu pai
Oxóssi é meu guia
Ogum é a força
Filho de Deus e da Virgem Maria*

(Ponto cantado durante a gira em homenagem a Ogum)

É chegado o dia de festejar São Jorge, que na Umbanda é sincretizado com Ogum, o orixá da guerra, das batalhas e do caminho. Ogum é um orixá forte, está relacionado à luta, à coragem e proteção. Tanto no Catolicismo quanto na Umbanda, São Jorge é festejado no dia 23 de Abril.

Na ocasião observada, acompanhei a preparação do terreiro, que se iniciou por volta das 16 horas com a chegada da cambone responsável pela organização do espaço. Antes, contudo, de dispor os elementos e preparar o salão para a gira, foi necessário realizar o ritual de sacralização do ambiente, como ilustrado na Figura 13. O procedimento teve início com um banho de descarrego, conduzido por Mãe Cíntia, cujo objetivo era remover eventuais impurezas e energias negativas do local. A preparação envolveu a aspersão de uma mistura de água e sal grosso. Em seguida, o espaço foi lavado novamente com água limpa, com a finalidade de purificá-lo e consagrá-lo como território sagrado para a realização da gira.

Ressaltamos que o terreiro de Mãe Cíntia não possui caráter fixo: durante a semana, o salão funciona como um espaço cotidiano da residência, sendo

transfigurado em espaço sagrado nos dias de culto, conforme já discutido anteriormente. Esse processo ritual de preparação reforça a dimensão simbólica e a fluidez da territorialidade no contexto dos terreiros de Umbanda.

Figura 13 A-B. Processo de limpeza e purificação do salão.



Fonte: Arquivo pessoal da autora, 2024

Nesse momento, despida de qualquer esteriótipo, crença, e tomada pelo espírito científico, acompanhei atentamente tudo que estava sendo feito naquele território. Em determinado momento, Mãe Cintia sentou-se do meu lado e conversou comigo, explicando-me tudo que se passava ali, momento de escutas profundas, de conexão com nossa ancestralidade e muito aprendizado. Nossa agente social me explicava que o tambor funcionava como defesa, e que o altar com as imagens seriam para louvar o orixá, para louvar o guia, para trazer as forças, e que naquele dia, o terreiro iria trabalhar com as duas linhas, que comumente eles chamam de linha cruzada, sendo elas a linha branca e a linha de esquerda. Primeiro os médiuns começariam louvando Ogum, em seguida os povos das águas e os povos de léguas desceriam para louvar Ogum, porque eles também fazem parte da encantaria. Ela ainda enfatizou que o povo da mata não compareceria neste dia, a não ser na mãe Gabi, porque ela traz a Jurema¹⁵, e que a maioria dos filhos iriam estar somente virados em água por conta da falange de Ogum onde o terreiro trabalha pela água com eles.

A sacerdotisa narrava que a gira daquele dia tratava-se de uma gira de obrigação, uma gira importante, de homenagem ao orixá Ogum. Ela acrescentou

¹⁵Jurema é uma entidade espiritual, uma cabocla de aparência indígena, denominada de rainha das matas, protetora da natureza.

que seus filhos de santo tinham a obrigação de trazer velas, além de frutas, como forma de agradecimento ao guia, enfatizando que, “a nossa vida na umbanda, ela funciona assim, né? De agradecer. Pelas coisas boas e pelas coisas ruins, tu tens que agradecer, né? Aí os filhos vão trazer daqui a pouco, as velas, vão trazer umas frutas pra colocar no altar”.

Após esse processo de limpeza do local, a cambone iniciou a ornamentação do lugar (Figura 14), e ela me contava que se sentia muito honrada em ser a escolhida para esta função. Durante toda a preparação do terreiro, a emoção já tomava conta do seu corpo, tudo que ela estava fazendo era com muito amor, fé e gratidão aos guias. As cores usadas para ornamentação do espaço, foram o vermelho e azul, representando respectivamente a força e a coragem do orixá homenageado.

Figura 14. Organização do espaço realizado pela cambone.



Fonte: Arquivo pessoal da autora, 2024.

Ainda ali observei que aos poucos foram chegando os filhos de santo do terreiro, eles foram buscar os banhos preparados por mãe pequena (Sônia), que estavam condicionados em um balde, e a medida que os filhos de santo chegavam para buscar, ela colocava numa garrafa plástica, e os mesmos levavam para suas casas. Tratava-se de dois banhos, um de descarrego e outro de energização.

A mãe de santo nos revela, que da mesma forma que ocorreu com o espaço, que precisou passar por limpeza e purificação, esse mesmo processo

ocorreu com os filhos de santo, que necessitavam banhar-se do pescoço até o pé, com o banho de descarrego, a fim de tirar todas as impurezas de seu corpo, e na sequência tomar outro banho, um de energização, para estarem limpos e energizados para receberem as entidades que desceriam em terra naquele dia.

No altar (congá) foram colocadas várias imagens, ao centro sendo a imagem de Jesus Cristo, e ao redor, São Jorge, Iemanjá, encantados, velas nas cores amarela, vermelha e branca. Na parte frontal do altar, no chão, foi colocado sete folhas da planta espada de São Jorge, uma vela azul e outra vermelha, dois vasos de plantas, além de muitas frutas (abacaxi, coco, carambola, milho, melão, maçã, laranja) que foram doadas pelos filhos de santo da casa (Figura 15). As frutas têm significado relevante, representando oferendas de gratidão, força e prosperidade, onde cada fruta possui uma vibração energética específica e está associada às qualidades do orixá, neste caso, Ogum.

Figura 15. Ornamentação do altar.

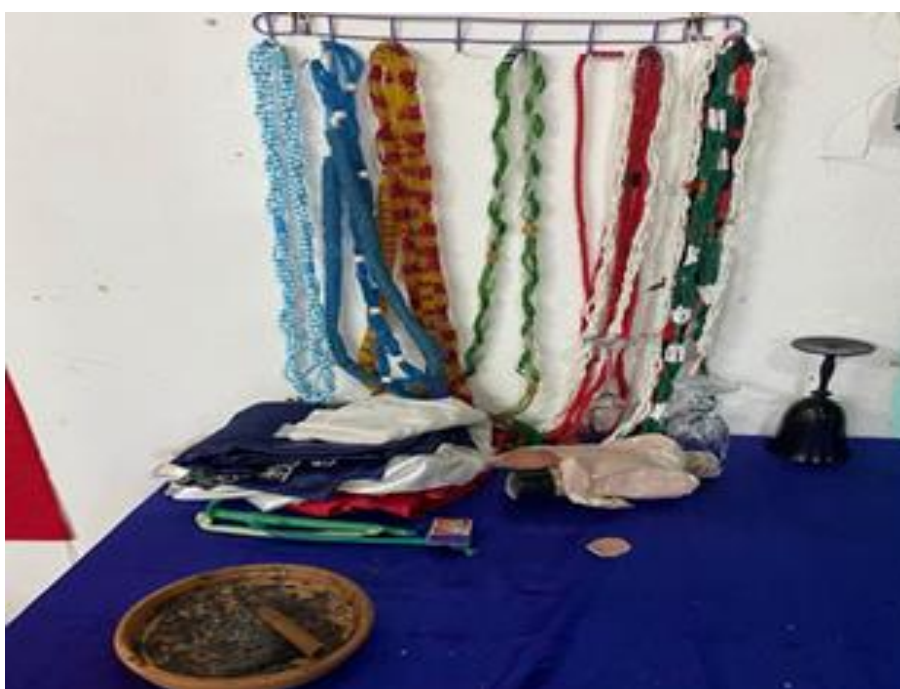


Fonte: Arquivo pessoal da autora, 2024.

Ainda no processo de preparação do terreiro para a gira festiva, chegou o momento que Mãe Cintia denomina de novena, ocasião em que ela reúne somente as pessoas que moram na casa para juntos rezar. A novena especial dirigida pela sacerdotisa, consistia em orações católicas, como Pai Nosso, Ave-Maria, Creio em Deus Pai, Salve-Rainha, pedindo forças e proteção de Jesus Cristo e Nossa Senhora. Após a novena, foi arrumado uma pequena mesa (Figura 16) com os

adereços e roupas a serem utilizados pelas entidades e os guias no momento da gira. Tratava-se das guias (colares), taças, cinzeiro, faixas em tecido de cetim, todo material necessário para que o momento fosse conduzido com respeito, preparo espiritual e reverência às entidades que se manifestariam. Essa preparação minuciosa evidencia não apenas o cuidado ritualístico, mas também a dimensão simbólica e afetiva que envolve a gira, revelando o entrelaçamento entre tradição, fé e organização do espaço sagrado.

Figura 16. Adereços usados pelos médiuns.



Fonte: Arquivo pessoal da autora, 2024.

Dando continuidade à preparação do terreiro, após a organização completa do espaço, foi realizado mais um ritual de limpeza, purificação e transmutação energética: a defumação. Como mostra a (Figura 17 A-B) Mãe Cíntia procedeu à defumação de todas as áreas internas do salão, consagrando simbolicamente o ambiente como espaço sagrado. Este ritual instaurou aquilo que pode ser compreendido como um verdadeiro portal de comunicação entre o plano espiritual e o plano terreno, permitindo uma transição ontológica: do ser cotidiano para o ser ritual.

Neste processo, o terreiro se configura como um lugar de busca e de conexão com o divino, de renovação e de transformação espiritual. A prática da

defumação mobiliza não apenas afetos e pensamentos, mas propicia uma experiência integral de existência e de pertencimento, reafirmando a centralidade do espaço ritualizado na construção das territorialidades simbólicas da Umbanda.

Figura 17A-B. Defumação do terreiro.



Fonte: Arquivo pessoal da autora, 2024.

Após toda a organização, por volta de 19h os filhos de santo começaram a chegar, assim como alguns adeptos da religião, e até mesmo curiosos, que à medida que chegavam, iam se acomodando nas cadeiras que foram colocadas entre o salão e a casa de Mãe Cintia. Neste dia estavam presentes a mãe de santo (Cíntia), mãe pequena (dona Sônia), três abatezeiros, cinco cambones, e cinco filhos de santo.

Antes do início da gira, em um gesto carregado de afeto, pertencimento e alegria, a mãe de santo, acompanhada de mãe pequena, dos cambones, abatezeiros e filhos de santo, reuniram-se no centro do salão do terreiro (Fig. 18), simbolizando mais do que uma preparação para o rito, pois aquele gesto, tratava-se de uma celebração coletiva da ancestralidade e da união espiritual do grupo. Essa breve pausa antes da abertura ritual, marcava também o fortalecimento dos laços afetivos entre os participantes, reafirmando o terreiro não apenas como espaço religioso, mas como um verdadeiro núcleo comunitário, onde se constroem vínculos, memórias e resistências.

Figura 18. Membros do terreiro presentes para gira a Ogum.



Fonte: Arquivo pessoal da autora, 2024.

É chegada a hora da grande gira em homenagem a Ogum iniciar. A mãe de santo começa entoando uma oração dedicada ao orixá homenageado, em seguida, deita-se de barriga para baixo, com os braços estendidos em direção ao altar, e faz seus pedidos e agradecimentos. O gesto, carregado de devoção e simbologia, marca um momento de profunda entrega e conexão espiritual. É a partir dessa entrega individual que se estabelece o campo sagrado da gira, onde os mundos material e espiritual passam a se entrelaçar. O silêncio respeitoso dos presentes, a atmosfera carregada de expectativa e o som suave dos atabaques ao fundo contribuem para a sacralização do espaço e anunciam o início das manifestações espirituais que logo tomaram conta do terreiro.

Cambone Silvia, irmã consanguínea de Mãe Cintia acende um cigarro, e defuma cada pessoa presente no salão do terreiro, enquanto que os abatezeiros tocam os tambores, e os demais médiuns cantam os pontos, todos envolvidos por uma atmosfera energizada de forças espirituais, Mãe Cintia incorpora a cabocla Mariana, entidade de força e sabedoria, que se manifesta com firmeza e serenidade, saudando o altar e os presentes. A chegada da cabocla marca o início efetivo da gira, e seu corpo, agora mediado pelo seu cavalo, passa a conduzir os trabalhos espirituais.

Figura 19. Abertura da gira realizada pela entidade “Cabocla Mariana”.



Fonte: Arquivo pessoal da autora, 2024.

Nesse momento, já sob a manifestação da cabocla em seu corpo, a mãe de santo permaneceu de olhos fechados, em completo estado de concentração, permitindo que a força espiritual se estabilizasse. A cambone Silvia se aproximou com um tecido azul dobrado nas mãos - um cetim brilhante - e o entregou com respeito à entidade incorporada. Com movimentos suaves e conscientes, a cabocla envolveu o tecido na cintura, num gesto carregado de significado. Esse tecido, chamado de ‘espada’ pelos membros do terreiro, não é apenas um adereço: ele simboliza a vestimenta sagrada do guia espiritual, representando proteção, autoridade e a presença ativa da entidade no plano material. Vestida com a espada, a cabocla Mariana torna-se plenamente reconhecida por todos ali como a portadora da força espiritual que regia aquela noite.

A incorporação da sacerdotisa reverbera a abertura simbólica e energética da gira, autorizando que os demais médiuns também entrem em transe e recebam suas entidades. Um a um, os filhos de santo começam a balançar, cantar, tremer, sinalizando que as forças espirituais se aproximam. Conforme incorporavam, também foram assistidos pelos cambones presentes, cuidando de suas vestimentas, de suas bebidas, e dos adereços de cada guia. O terreiro se transformou então, em um campo vivo de manifestação espiritual, onde o sagrado se fez presente em cada

gesto, som e corpo em movimento. Outrossim, foi perceptível enxergar a presença espiritual do homenageado da noite, incorporado na filha Patrícia, o orixá Ogum se fez presente na gira (Figura 20), com movimentos dos braços que lembravam uma batalha com sua espada.

Figura 20. Manifestação espiritual do orixá Ogum.



Fonte: Arquivo pessoal da autora, 2024.

Nessa manifestação de encontros e reencontros espirituais, outra presença marcante na gira, foi a de Iemanjá. Incorporada no corpo de mãe Gabi, a divindade espiritual deitou-se suavemente ao chão, e com movimentos ondulados, como se estivesse nadando nas águas salgadas do mar, evocando sua morada sagrada e seu domínio sobre as emoções e os caminhos da vida. Enquanto a divindade se expressava por meio do corpo da médium, os demais filhos de santo entoavam pontos dedicados a ela, reverenciando sua força maternal, sua proteção e sua doçura.

Figura 21. Manifestação da divindade espiritual Yemanjá



Fonte: Arquivo pessoal da autora, 2024

Ao som do batuque dos tambores, do cheque-cheque, dos pontos entoados, do movimento do corpo dos médiuns, da energia das forças espirituais, o culto afro religioso ocorreu. Chega o momento da despedida a Ogum, as frutas ofertadas pelos filhos de santo, são autorizadas a serem distribuídas entre os membros da plateia que se fizeram presentes durante a gira. Cada pessoa foi convidada a pegar uma fruta, e fazer seus pedidos ao orixá. Passado este momento, a linha branca se despede, as luzes se apagam, e em seguida a linha da esquerda começa a trabalhar, conforme mencionado no começo desta seção. A linha da esquerda se fez presente através de Exú, Maria Mulambo, Seu Zé Pilintra, Exú Mirim, Seu Tranca Ruas e da Cigana Rosa do Baralho.

Durante a gira dedicada às entidades da linha da esquerda, os atendimentos espirituais foram realizados por Seu Zé Pilintra e pela Cigana Rosa do Baralho. As pessoas que desejavam conversar com essas entidades sinalizavam sua intenção a um cambone, que as conduzia até o ponto de trabalho do guia. De modo geral, quem se aproximava buscava auxílio, conselhos e orientações para questões do cotidiano, como problemas familiares, dificuldades financeiras, relacionamentos e decisões importantes. As entidades, com seus modos próprios de falar, vestir e se

movimentar, acolhiam cada pessoa com atenção, criando um espaço de escuta e troca, onde espiritualidade e vida prática se entrelaçavam.

No entanto, a festa precisava ser encerrada, e essa missão de anunciar as entidades sobre o encerramento da gira, ficava na responsabilidade da cambone Silvia, que alertou a cigana Rosa do Baralho incorporada em Mãe Cintia que já estava na hora de se despedir, pois já se passavam das 23h, e para evitar problemas com a vizinhança por conta do barulho, era importante encerrar naquele momento. Ao final da gira, todos os filhos de santo se reuniram em frente ao altar e, em gesto de agradecimento e respeito, realizaram suas reverências. Como símbolo de fé e devoção, cada um se prostrou individualmente ao chão. Em seguida, os participantes saudaram-se mutuamente, selando, assim, o encerramento ritual da gira em um clima de comunhão e fortalecimento dos laços espirituais e comunitários.

Quero aqui ressaltar um ponto muito forte e delicado vivenciado por esta pesquisadora durante sua pesquisa de campo. Enquanto eu observava a Linha de Esquerda trabalhando, enxerguei mãe pequena defumar com um charuto o corpo de cada pessoa que estava presente no terreiro, inclusive o meu. Passado por este processo de defumação, senti meu corpo todo arrepiar, e fui tomada por uma onda de vibração e energia muito forte, confesso que não senti medo, e por um momento senti meu corpo esquentar, queria abrir meus olhos, mas eles insistiam em querer fechar. Foi quando fui acolhida por um cambone, que pegou algumas folhas (ervas) de uma planta do terreiro, esfregou em suas mãos e passou nas minhas costas, fazendo com que aos poucos eu pudesse voltar a mim mesma. Confesso que não imaginei viver essa experiência, mas a espiritualidade nos ensina que há dimensões da existência que escapam ao controle da razão, e que se revelam no sentir, no corpo e na fé. Aquilo que para muitos, parece invisível ou inacessível, para quem vive o terreiro se manifesta com intensidade e verdade. Foi um momento de entrega, acolhimento e conexão profunda com forças que, mesmo sem compreender totalmente, pude respeitar e vivenciar com gratidão.

Após o encerramento da gira, o público presente foi convidado a participar do jantar que o terreiro estava oferecendo. Geralmente, quando se trata de uma gira de obrigação, o terreiro proporciona esse momento de partilha, não apenas como um gesto de hospitalidade, mas como uma extensão do próprio ritual, onde o

alimento servido carrega simbolismos importantes, representando o cuidado coletivo, o agradecimento às entidades e a continuidade dos laços comunitários.

A gira, portanto, configura-se não apenas como um evento religioso, mas como um ato de memória coletiva, de reafirmação identitária e de comunhão entre os mundos visível e invisível. Seu encerramento não marca um término, mas sim a continuidade das energias mobilizadas, dos ensinamentos compartilhados e dos vínculos comunitários fortalecidos durante o ritual. Essas forças transcendem os limites físicos do terreiro, acompanhando os participantes em suas vidas cotidianas. Cada indivíduo sai do espaço ritual não apenas renovado pela força ancestral, mas também imbuído de um profundo sentimento de pertencimento e resistência, elementos centrais na preservação e afirmação das tradições afro-brasileiras.

4.3. Entre a Tradição e a Luta: o Movimento Afro Parintintin

Os movimentos sociais no Brasil desempenham um papel imprescindível na construção da democracia, na defesa de direitos e na promoção da justiça social. Historicamente, essas organizações foram centrais na promoção de mudanças estruturais, ao evidenciar as necessidades de populações excluídas e pressionar o poder público por políticas efetivas. Em um país marcado por profundas desigualdades raciais, sociais, territoriais e religiosas, os movimentos sociais emergem como vozes de resistência e transformação.

Desde logo é preciso demarcar nosso entendimento sobre o que são movimentos sociais, que até o início do século XX, o conceito de movimentos sociais contemplava apenas a organização e a ação dos trabalhadores em sindicatos, voltados exclusivamente para o movimento operário. No entanto, nessa sociedade pós-industrial a forma de enxergar esses movimentos sociais não se encaixavam mais na forma que por ora ela havia sido concebida. Deve-se a Alain Touraine a elaboração dessa reconstrução histórica dos movimentos sociais clássicos e do seu quadro teórico. Para este autor (2006, p. 18-19),

É necessário não aplicar a noção de movimentos sociais a qualquer tipo de ação coletiva, conflito ou iniciativa política. [...]. O essencial, aqui, é reservar a ideia de movimento social a uma ação coletiva que coloca em causa um modo de dominação social generalizada.[...]um movimento social é a combinação de um conflito com um adversário social organizado e da referência comum dos dois adversários a um mecanismo cultural sem o qual

os adversários não se enfrentam, pois poderiam se situar em campos de batalha ou em domínios de discussão completamente separados – o que impediria, por definição, tanto o conflito e o enfrentamento quanto o compromisso ou a resolução de conflito.

Não se trata apenas de reações a problemas, mas formas organizadas de ação coletiva que disputam o controle dos processos de transformação social. Esses movimentos sociais também designam processos de mobilização coletiva que podem ser não institucionalizados, sendo protagonizados por grupos sociais que por meio de lutas políticas buscam promover transformações significativas, e algumas vezes, até radicais. Mais do que representar uma parte da sociedade, o movimento social não é uma parte da sociedade, é um modo específico de construção da realidade, pois produz sentidos, questiona estruturas de poder e propõe novas formas de organização social.

Numa cidade marcada fortemente pelo catolicismo, como é a cidade de Parintins, as questões afro religiosas ainda permeiam na invisibilidade dentro do contexto social e espacial da cidade. Essa hegemonia católica, historicamente enraizada por práticas devocionais, pela própria presença institucional da Igreja, por suas festas populares, como as em honra a Nossa Senhora do Carmo, padroeira da cidade, contribuem para a marginalização simbólica e espacial das expressões afro-religiosas.

Como forma de enfrentar a invisibilização das religiões e culturas afro-brasileiras, e reconhecendo a necessidade de fortalecer e promover essas expressões culturais em Parintins, uma região marcada por forte presença indígena e por uma história de diálogo e resistência intercultural, surgiu, em 2019, a proposta de criação de um movimento que congregasse os povos de terreiro da cidade de Parintins-AM. A iniciativa resultou de um diálogo entre o professor Franciney dos Santos Silva (filho consanguíneo de Mãe Bena) e a professora pesquisadora Márcia Gabrielle Ribeiro da Silva, culminando na fundação do Movimento Afro Parintintin¹⁶.

Segundo Laclau (1986), será com o surgimento de movimentos centrados em questões identitárias, também denominados de “novos movimentos sociais”, que a problemática do sujeito passou a ser tratada de forma diferenciada na teoria

¹⁶O Movimento Afro Parintintin é um movimento cultural e político que busca a visibilidade e o reconhecimento da cultura afro-brasileira em Parintins, no Amazonas. Além de promover a celebração da diversidade afro-brasileira, o movimento também defende políticas públicas para os praticantes de religiões de matriz africana, como Umbanda e Candomblé.

sociológica. Esses movimentos, de acordo com o autor, tendem a criar e politizar espaços alternativos de lutas, formando assim um povo que luta coletivamente, com agentes de mudança política que podem desestabilizar as estruturas de poder dominantes e abrir espaço para novas formas de organização social e política.

Nessa perspectiva descrita por Laclau (1986), ainda que de forma gradual, o Movimento Afro Parintintin consolidou-se de maneira efetiva em 2021 (Figura 22), quando seus idealizadores conseguiram realizar a primeira edição do evento. A iniciativa ocorreu em 20 de novembro de 2021, data em que se celebra o Dia da Consciência Negra, no auditório da Escola Estadual de Tempo Integral Gláucio Gonçalves. Na ocasião, foi possível reunir e articular os povos de terreiro da cidade de Parintins, configurando um acontecimento inédito para os praticantes de religiões afro-brasileiras no contexto local.

A realização do evento não apenas contribuiu para o fortalecimento da identidade cultural e política da população afrodescendente em Parintins, mas também representou um importante avanço no enfrentamento do racismo e da intolerância religiosa, promovendo maior visibilidade e reconhecimento social para essas tradições religiosas e culturais.

Figura 22. I Encontro do Movimento Afro Parintintin.



Fonte: Arquivo pessoal da Autora, 2021.

Nesta primeira edição do Movimento, estiveram presentes professores da Universidade do Estado do Amazonas (UEA), Instituto Federal do Amazonas (IFAM) e algumas representatividades negras da cidade, foi a primeira vez que os terreiros

trouxeram para um espaço público um pouco da vivência de suas casas de axé. Foi uma manhã de culto e celebração às religiões afros existentes na cidade de Parintins, levando-nos a compreender conforme aponta Touraine (2006), que os movimentos sociais não se limitam mais às formas tradicionais de protesto e resistência, mas que podem assumir diferentes manifestações e estratégias, tornando-se difusas e fluidas.

Para os organizadores do evento, este sair dos seus territórios e buscar visibilidade para estes povos, representou uma grande vitória, pois até mesmo os praticantes da religião tinham receio de expressar suas crenças, por medo de serem excluídos na sociedade. Como pontua o professor Franciney: “hoje o povo já tem mais coragem, porque foi um instrumento de libertação isso, entendeu? Falar quem é, de onde vem, o que faz. Então o movimento Afro Parintintin avançou muito nisso, com essa questão da autodeclaração religiosa”. Nesse sentido, entendemos que o movimento social vira um movimento de construção da realidade social, ele constrói significados, reorganiza territórios, articula afetos e redes, e transforma subjetividades.

No ano de 2024, o Movimento Afro Parintintin ao comando da professora Márcia Gabrielle, atualmente professora da Universidade Federal do Amazonas - UFAM, realizou sua quarta edição, abordando o tema “Território Negro é ancestral: entre encruzilhadas de saberes, movimentos e mudanças na Amazônia”, tendo como principal parceira a própria universidade que a professora e mãe de santo trabalha. A parceria entre o Movimento Afro Parintintin e a Universidade Federal do Amazonas (UFAM) foi fundamental para a concretização do evento. A universidade, enquanto instituição democrática, reconhecida pela credibilidade social, atuou como espaço legitimador das discussões promovidas durante o evento, conferindo maior visibilidade e respaldo público às pautas abordadas. Além disso, a UFAM foi responsável pela emissão de certificados aos participantes, contribuindo para o reconhecimento formal do evento no âmbito acadêmico e institucional.

Nos dias 18, 19, 21, 22 e 23 de Novembro de 2024, foram realizados encontros marcados por discussões qualificadas e intensas trocas de experiências. Cada sessão propôs uma abordagem temática distinta, ampliando o escopo do diálogo. Para além das pautas afro-religiosas, também foram debatidas questões

relativas ao movimento negro e às comunidades quilombolas na região do Baixo Amazonas. Na figura 23 A-E, apresento os cards da programação do evento.

Figura 23 A-E. Programação do IV Encontro do Movimento Afro Parintintin



Fonte: Arquivo pessoal da autora, 2024.

Observa-se que o Movimento Afro Parintintin vem se consolidando como um importante espaço de resistência, atuando de maneira ativa no enfrentamento da intolerância religiosa e na mobilização por políticas públicas voltadas às religiões de matriz africana. Sua atuação dinâmica reflete um organismo vivo de luta e afirmação cultural, que, ao estabelecer parcerias com a universidade, tem contribuído para a inserção de debates relevantes no espaço acadêmico, promovendo a ampliação do diálogo e a valorização das tradições afro-brasileiras no cenário institucional e social.

Finalizando a quarta edição, os povos de terreiro reuniram-se em um grande gira festiva na Praça Cristo Redentor (Figura 24), onde a maioria dos terreiros da cidade estiveram presentes. Foi uma noite marcada pela religiosidade de um povo que por muito tempo teve que se esconder. O toque do tambor, os pontos cantados, as danças, o culto aos orixás, as forças se fizeram presentes, reverberando a ancestralidade destes territórios afro religiosos.

Figura 24. Gira festiva de encerramento do IV Encontro do Movimento Afro Parintintin.



Fonte: Arquivo pessoal da autora, 2024.

A realização de uma gira em praça pública configura-se como um ato de resistência simbólica e política. Ao ocupar o espaço público e tornar visível a prática religiosa afro-brasileira para além dos limites dos terreiros, o ritual estabelece um movimento de busca por respeito, reconhecimento e valorização social. Trata-se de um gesto que visa promover a convivência harmoniosa entre diferentes expressões religiosas, afirmando o direito dos praticantes de seguirem e manifestarem a religião que escolheram. A presença pública dessas manifestações também insere no debate social a ideologia que orienta o Movimento Afro Parintintin, sobretudo no que se refere ao enfrentamento da intolerância religiosa. Embora o avanço seja gradual, a construção de um ambiente de maior respeito e pluralidade religiosa é um horizonte que, mesmo a passos lentos, se torna cada vez mais possível.

Este culto realizado em praça pública foi marcado de forma expressiva por um ato de reivindicação política, materializado na leitura e divulgação de uma carta aberta. Por meio deste documento, o Movimento Afro Parintintin solicitou ao Poder Público Municipal a formulação e implementação de políticas públicas específicas para os povos de terreiro de Parintins. Esta carta foi assinada por todos os pais e mães de santo que se fizeram presentes no encerramento do evento, mostrando sua resistência, e coletividade em prol as causas desses territórios, contribuindo diretamente para o dinamismo da vida democrática, enfrentando os mecanismos de silenciamento e exclusão que operam nas sociedades desiguais.

Figura 25 A-F. Assinatura das mães e pais de santo em Carta Aberta entregue ao prefeito eleito.



Fonte: Pitter Freitas/Movimento Afro Parintintin, 2024.

Na figura 25 A-F, mostramos as mães de santo, Márcia Gabrielle do Centro Espírita Mãe Mariana, Benedita Pinto do Centro Cultural de Umbanda São Sebastião, Sofia da Seara do Caboclo Pena Verde e Cabocla Brava, Maria Lineia do Terreiro de Umbanda Ogum Beira Bar e da Cabocla Mariana, Socorro do Recanto de São Jorge e da Cabocla Jurema, e Edna do Terreiro Cosme Damião, além de outras mães e pais de santo, assinando o documento a ser entregue ao então prefeito eleito de Parintins, Mateus Assayag, onde o povo de terreiro solicita compromisso do poder executivo com a causa afro religiosa, não apenas no sentido religioso, pois além da espiritualidade, esse povo representa cultura e pratica ações sociais.

Em trecho da carta, os povos de terreiro reiteram: *“Precisamos de visibilidade e democratização no acesso a recursos do Poder Público Municipal, a exemplo do que ocorre com os nossos irmãos cristãos em suas festas e marchas. Solicitamos que o Poder Público Municipal inclua, em um futuro conselho municipal de cultura, um(a) sacerdote ou sacerdotisa das religiões de matrizes africanas para garantir políticas ao povo de terreiro”*. Na figura 26, trazemos a carta na íntegra.

Figura 26. Carta Aberta dos Povos de Terreiros de Parintins.

CARTA ABERTA AO CANDIDATO AO CARGO DE PREFEITO DE PARINTINS, EM BUSCA DE COMPROMISSO COM O POVO DE TERREIRO DO MUNICÍPIO

Dos Povos de Terreiro de Parintins/AM
Ao Sr. Mateus Ferreira Assayag – Candidato ao Cargo de Prefeito de Parintins/AM

Senhor Candidato,

Pedrito Santos dos Santos

Os Povos de Terreiro de Parintins, representados pelas sacerdotisas e sacerdotes da Umbanda e do Candomblé que assinam abaixo, vêm, por meio desta, requerer ao candidato a prefeito de Parintins, Mateus Assayag, o compromisso com a causa afro-religiosa. A princípio, essa causa não envolve apenas a religião, pois, além da espiritualidade, somos também cultura e realizamos trabalho social.

Pelos seguintes,

É necessário lembrar que toda e qualquer religião surgida no mundo nasceu para fazer o bem. Porém, infelizmente, ao longo da construção cultural do Brasil, atribuiu-se de forma pejorativa a maldade à macumba, que nada mais é do que os tambores e sons trabalhados nos terreiros. Precisamos de visibilidade e da democratização no acesso a recursos do Poder Público Municipal, a exemplo do que ocorre com nossos irmãos cristãos em suas festas e marchas. Solicitamos que Vossa Senhoria inclua, em um futuro conselho municipal de cultura, um(a) sacerdote ou sacerdotisa das religiões de matrizes africanas, para garantir políticas voltadas ao povo de terreiro.

Precisamos de abertura e respeito nas secretarias do município, bem como da isenção dos alvarás de funcionamento, conforme estabelece a Constituição Federal de 1988 em seu Artigo 150, inciso VI, alínea "b", que "proíbe a União, os Estados, o Distrito Federal e os Municípios de instituírem impostos sobre templos de qualquer culto". Solicitamos, ainda, que Vossa Senhoria garanta, na forma da Lei Federal nº 10.639/2003, o ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana no currículo oficial da rede de ensino, inserindo-o de forma efetiva no Plano Municipal de Educação, para que a criança parintintense cresça respeitando a diversidade religiosa.

Pedimos também que o Poder Público assegure uma semana voltada à conscientização e respeito ao Povo de Terreiro, com apresentações culturais, giras e cantos em praça pública, custeados pela prefeitura por meio da Secretaria Municipal de Cultura. Por fim, expressamos que os pedidos acima mencionados representam o mínimo necessário para que possamos ter dignidade e respeito frente ao poder público.

Aproveitamos para convidar e informar que as portas dos terreiros de Umbanda e Candomblé de Parintins estão abertas e assim permanecerão para o poder executivo municipal nos próximos quatro anos.

No mais, aguardamos o compromisso, juntamente com a ciência desta carta, devidamente datada e assinada por Vossa Senhoria.

Parintins/AM, 01 de outubro de 2024.

Assinam as sacerdotisas e sacerdotes da Umbanda e do Candomblé de Parintins/AM:

Pedrito Santos dos Santos 'Mãe Bens'
Marcia Gabrielle Ribeiro Silva -
Romualdo S. dos Santos
Maria Luíza Freire (Mãe Neia)
Maria do Perpétuo Socorro (Mãe Socorro)
Edna Cordeira Benito (Mãe Edna)
Antia Cordeira Costa (Mãe Antia)
Paulo Augusto Pacheco (Pai Carlinho)
Alexandre dos Santos Cordeiro (Mestre Alex)
Moine Canaã Cristale (Pai Jansen)
Sandra de Joo do Pinheiro (Mãe Sandra)

Fonte: Movimento Afro Parintintin, 2024.

A carta foi recebida e protocolada pelo prefeito eleito, o qual se comprometeu em atender às demandas solicitadas pelo Movimento Afro Parintintin. Ressaltamos, contudo, que o Movimento Afro Parintintin não constitui uma entidade formalmente legalizada junto aos órgãos jurídicos competentes, mas sim um coletivo articulado por dois praticantes de Umbanda que expressavam sua insatisfação diante da invisibilidade e exclusão das religiões de matriz africana nas políticas públicas municipais, bem como da ausência de reconhecimento institucional das pautas étnico-raciais no âmbito local, buscando ser assistidos da mesma forma que ocorre com as religiões cristãs da cidade. Diferentemente dos movimentos operários fortemente marcados no período da Revolução Industrial, este movimento, no contexto contemporâneo, ganha outras características que são bem diferentes do início do século XX, pois trata-se de outras reivindicações, outras pautas. Em acordo com que ensina Touraine (2006), esses movimentos podem ser classificados como movimentos sociais.

A aplicação da noção de movimento social a sociedades que se pensaram e se organizaram em termos menos sociais do que políticos, pode também ser feita a sociedades ainda mais distanciadas das sociedades industriais. Se uma sociedade, ela mesma, se concebe, analisa e descreve suas próprias práticas e seus próprios conflitos em termos religiosos, não há nenhuma razão para não aplicar a esses movimentos religiosos a noção de movimento social (Touraine, 2006, p.22).

Atualmente, este movimento social tem buscado outras alternativas de reivindicação, deslocando-se das formas tradicionais de mobilização e incorporando outras e novas formas de atuação política. Touraine (2006) e Warren (2006), argumentam que novas dinâmicas de poder e participação política surgem, com as tecnologias de comunicação e as mídias sociais, as quais têm sido importantes na organização e mobilização dos movimentos, maior diversidade de vozes e perspectivas a serem ouvidas. O que ocorre é uma dinamização desses movimentos onde nem sempre as teorizações têm acompanhado esse dinamismo. Com a globalização e a informatização da sociedade, os movimentos sociais em muitos países, inclusive no Brasil e em outros países da América Latina, tendem a se diversificar e se complexificar.

Neste contexto, as redes sociais digitais emergem como importantes espaços de visibilidade, articulação e denúncia, permitindo que mais vozes que historicamente foram silenciadas, possam ser “ouvidas”. A partir dessas dinâmicas,

articulam pautas interseccionais que envolvem questões de gênero, raça, meio ambiente, direitos territoriais e inclusão tecnológica. Trata-se de uma atuação descentralizada, plural e multifacetada, que desafia as estruturas tradicionais de poder e inaugura novas práticas políticas, nas quais a visibilidade midiática e a construção de narrativas coletivas se tornam elementos centrais na disputa simbólica e na incidência social. Como aponta Castells (2013), vivemos na era das redes, em que o poder se estrutura a partir dos fluxos de informação, e os movimentos sociais, ao se apropriarem dessas redes, constroem novas formas de resistência e de constituição do espaço público.

No caso do Movimento Social Afro Parintintin, as redes sociais como Facebook e Instagram, têm sido os principais instrumentos de reivindicação, articulação e visibilidade dos povos de terreiro de Parintins. A página de nome Movimento Afro Parintintin, com a descrição: “Movimento cultural e de luta contra a intolerância religiosa em Parintins - AM”, é bastante ativa, publicando quase que diariamente as programações dos terreiros da cidade, denunciando atos de intolerância religiosa, bem como compartilhando as conquistas desses territórios.

O movimento tem cobrado de forma contínua, o compromisso do poder público com os povos de terreiro, por meio da Carta Aberta assinada por sacerdotisas, sacerdotes e pelo próprio prefeito do município, reafirmando sua vigilância permanente sobre as deliberações dos poderes legislativo e executivo. No entanto, apesar desses esforços, a exclusão das religiões de matriz africana persiste nas esferas institucionais. Prova disso, é a recente aprovação unânime pela Câmara Municipal de Parintins, da indicação nº 487 que solicita à Prefeitura, por meio da Secretaria Municipal de Turismo - SEMTUR, a criação de um Roteiro de Turismo Religioso no município. que deliberadamente exclui das denominações as religiões afro: 'Indico, nos termos do artigo 69 do Regimento Interno desta Casa Legislativa, no sentido de solicitar da Prefeitura Municipal de Parintins, por intermédio da Secretaria Municipal de Turismo - SEMTUR, a criação de um Roteiro de Turismo Religioso no município de Parintins - AM' (Figura 27). A propositura da vereadora, através de documento disponível no site da Câmara Municipal, evidencia claramente a exclusão das religiões de matrizes africanas existentes na cidade de Parintins, reafirmando práticas institucionalizadas de intolerância religiosa e a persistência do racismo religioso nas políticas culturais e turísticas locais.

Figura 27. Documento de Indicação do Turismo Religioso em Parintins.



ESTADO DO AMAPÁ
CÂMARA MUNICIPAL DE PARINTINS
GABINETE DA VEREADORA MÁRCIA BARANDA
PARTIDO UNIÃO BRASIL

INDICAÇÃO Parintins-AM, 19 de maio de 2025.

AUTORIA: VER. MÁRCIA BARANDA

ASSUNTO: Indico nos termos do artigo 69 do Regimento Interno desta Casa Legislativa no sentido de solicitar da Prefeitura Municipal de Parintins por intermédio da Secretaria Municipal de Turismo - SEMTUR a criação de um Roteiro de Turismo Religioso no município de Parintins/AM.

Senhor Presidente,
Senhores Vereadores,

Exposição de Motivos: (Justificativa)

Parintins possui grande potencial para o desenvolvimento do turismo religioso e histórico, considerando seu patrimônio material e imaterial, a exemplo da Catedral Nossa Senhora do Carmo, Igreja de São Benedito, Igreja do Sagrado Coração de Jesus, São José, São Sebastião, demais igrejas e das tradicionais festividades religiosas, como a Procissão de Nossa Senhora do Carmo para os católicos, a Marcha para Jesus para os evangélicos e os diversos eventos de fé popular que atraem moradores e visitantes. Além do aspecto religioso, o município abriga locais de relevante valor histórico e cultural, que merecem ser incluídos em roteiros organizados com fins turísticos, educativos e de valorização da identidade local.

A proposta consiste na criação de um roteiro oficial, com mapeamento dos locais de interesse, capacitação de guias locais, instalação de sinalização informativa (bilingue), produção de material promocional e articulação com agências de turismo, igrejas, artistas e comunidade. Essa iniciativa contribuirá para o fortalecimento da economia local, geração de emprego e renda, além de estimular o sentimento de pertencimento e valorização das tradições do povo parintinense.

Diante do exposto esperamos contar com o apoio dos nobres pares para a aprovação desta proposição.

S.S. da Câmara Municipal de Parintins, em 19 de maio de 2025.

MÁRCIA BARANDA
Vereadora do União Brasil



Fonte: https://sapl.parintins.am.leg.br/media/sapl/public/materialegislativa/2025/8226/roteiro_de_turismo_religioso.pdf.

Diante do ato protagonizado pela vereadora e aprovado por unanimidade pela Câmara Municipal, excluindo de forma evidente os povos de terreiro da proposta de Roteiro de Turismo Religioso, o Movimento Afro Parintintin manifestou-

se publicamente por meio de suas redes sociais, como forma de protesto à indicação, conforme mostra a figura 28, divulgando uma nota de repúdio assinada pelas sacerdotisas dos terreiros da cidade. Além da nota, o movimento social buscou formas oficiais que legitimassem sua indignação com a proposta “Roteiro de Turismo Religioso”, protocolando ofício (Figura 29) junto à Câmara Municipal, solicitando revisão da proposta aprovada pela casa legislativa.

Figura 28. Nota de Repúdio à exclusão das religiões de matriz africana.

NOTA DE REPÚDIO À EXCLUSÃO DAS RELIGIÕES DE MATRIZ AFRICANA NA PROPOSTA DE LEI MUNICIPAL “TURISMO RELIGIOSO”

O **Movimento Afro Parintintin**, em nome das sacerdotisas e sacerdotes da Umbanda que assinam esta nota, vem a público repudiar o Projeto de Lei nº (não informado), que trata da criação do que denomina “Turismo Religioso”, excluindo de forma evidente as religiões de matriz africana. O projeto é de autoria da vereadora **Márcia Baranda**

Em consulta ao site da Câmara Municipal, verifica-se que o projeto ainda não está disponível para leitura na íntegra. Contudo, conforme sinopse publicada no site da Câmara, o objetivo da proposta é criar um roteiro turístico com foco em igrejas de denominações cristãs na cidade de Parintins, sendo a “organização de visitas e eventos religiosos que contempla exclusivamente espaços e manifestações do cristianismo, como a Catedral de Nossa Senhora do Carmo, Igreja de São Benedito, Sagrado Coração de Jesus, a Procissão de Nossa Senhora do Carmo e a Marcha para Jesus.”. A proposta prevê ainda o mapeamento de locais, capacitação de guias, sinalização bilingue, produção de material promocional e parcerias com agências de turismo, igrejas e a comunidade.

A exclusão das religiões de matriz africana desta programação revela um cenário alarmante de *intolerância religiosa* e *apagamento cultural*, que não pode ser naturalizado. O Brasil é um Estado laico, onde nenhuma religião deve ser favorecida ou marginalizada pelo poder público ou por iniciativas institucionais. A liberdade de crença e de culto é um direito fundamental, assegurado pela Constituição Federal, e a intolerância religiosa é crime, conforme a Lei nº 9.459/97.

As religiões de matriz africana, como o candomblé, a umbanda e outras tradições afro-brasileiras, são expressões legítimas da fé, da ancestralidade e da resistência do povo negro, e fazem parte do *patrimônio histórico* e cultural brasileiro. Ignorar essas tradições em eventos oficiais ou públicos é uma forma de racismo religioso e institucional.

Reiteramos que toda e qualquer ação cultural ou religiosa que envolva espaços públicos ou recursos coletivos deve ser plural, diversa e inclusiva, garantindo espaço para os terreiros, casas de axé, rituais aos Orixás, festas como o Xirê, e demais expressões das religiões afro-brasileiras.

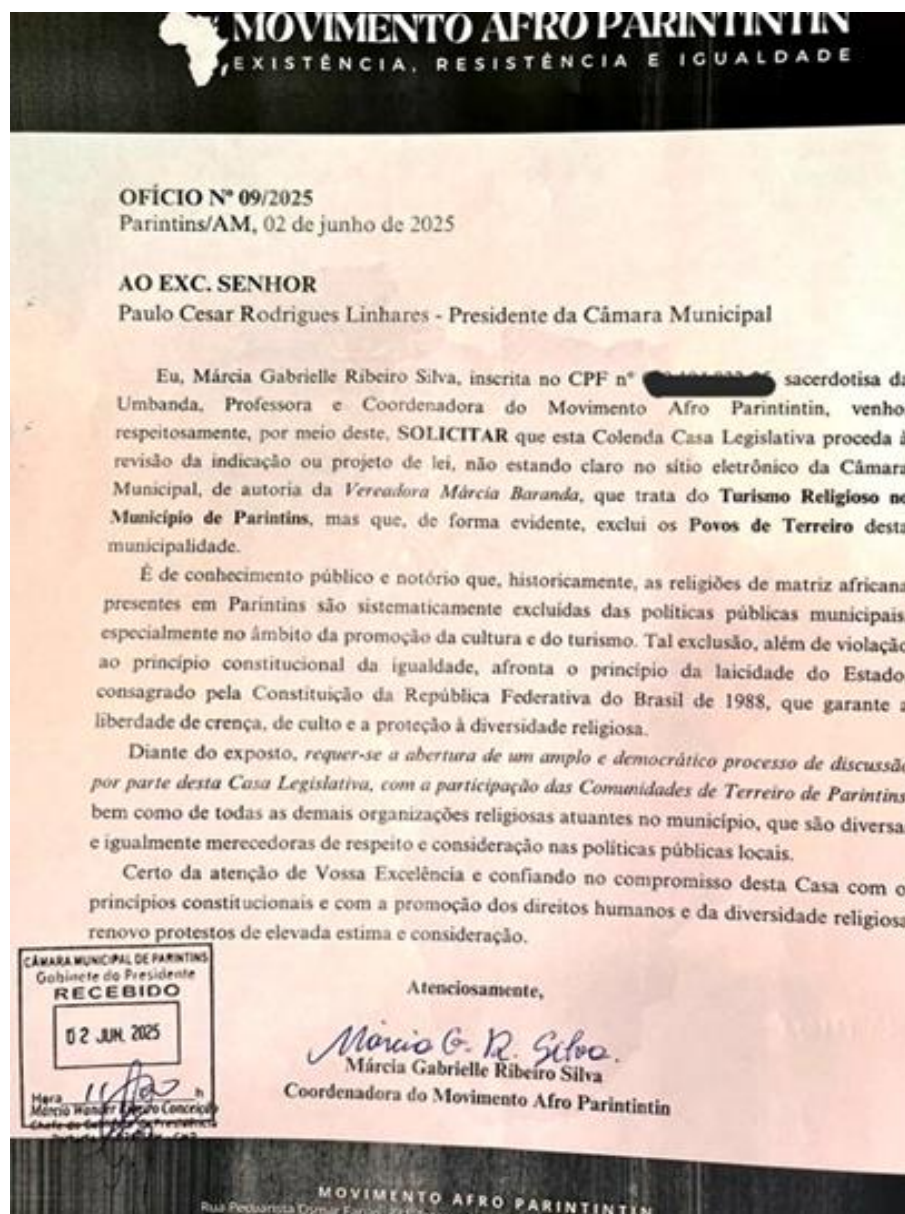
Por um *Estado verdadeiramente laico*, plural e respeitoso, exigimos a revisão do Projeto de Lei e a inclusão imediata das religiões de matriz africana em qualquer proposta institucional que envolva manifestações religiosas ou culturais no município de Parintins.

Parintins-AM, 31 de maio de 2025.

Benedita Pinto Mãe Bena	Calisto Filho Pai Carlinho	Cintia Costa Mãe Cintia	Édna Bentes Mãe Edna	Isa Martins Mãe Isa
Linéia Freire Mãe Néia	Márcia Gabrielle Mãe Márcia	Mauro Fonseca Pai Júnior	Rosa Lacerda Mãe Rosa	Socorro Reis Mãe Socorro
				Sofia Silva Mãe Sofia

Fonte: Página Oficial do Movimento Afro Parintintin no Facebook.
<https://www.facebook.com/profile.php?id=100086389005559>.

Figura 29. Ofício à Câmara Municipal de Parintins.



Fonte: Página Oficial do Movimento Afro Parintintin no Facebook.
<https://www.facebook.com/profile.php?id=100086389005559>.

A atuação do Movimento Afro Parintintin, exemplificada pela elaboração da Carta Aberta aos candidatos e pela pronta nota de repúdio à exclusão das religiões de matriz africana da proposta de turismo religioso, ilustra vividamente como esses coletivos transcendem a esfera puramente religiosa. Eles se configuram como atores políticos cruciais na cena urbana, utilizando-se de estratégias de mobilização e reivindicação para combater o racismo religioso, promover a inclusão e garantir o direito à cidade e à expressão de suas territorialidades. Essa agência política é, em si, uma forma de (re)produção do território, que se expande para além dos limites

físicos dos terreiros, inscrevendo suas demandas e sua presença no debate público e nas instâncias de poder.

Compreender esses processos exige um olhar voltado para as tensões sociais. O conflito é o motor das transformações sociais e revela os limites das estruturas vigentes. Nos embates promovidos pelos movimentos sociais, encontram-se não apenas denúncias de opressão, mas também práticas de resistência e invenção de alternativas. Tal posicionamento reafirma a resistência do movimento diante das práticas institucionalizadas de invisibilização e marginalização das expressões religiosas de matriz africana, evidenciando a urgência de uma política pública verdadeiramente plural e antirracista.

Sendo assim, os movimentos sociais não podem ser compreendidos como manifestações marginais ou episódicas, mas sim como expressões legítimas e fundamentais da ação política. Eles operam como forças que desafiam a ordem social estabelecida, desestabilizam hierarquias normativas e abrem caminho para a construção de uma sociedade mais justa, plural e democrática. A atuação do Movimento Afro Parintintin, nesse contexto, evidencia a potência das mobilizações locais na reivindicação de direitos, na denúncia de práticas institucionalizadas de racismo religioso e na afirmação de identidades historicamente subalternizadas. Sua presença ativa no debate público revela como os movimentos sociais podem constituir-se como agentes transformadores, mesmo quando organizados de forma não institucionalizada ou fora dos canais formais de participação.

5. CONSIDERAÇÕES

A presente dissertação teve como propósito analisar os processos históricos de constituição da identidade territorial nos terreiros de umbanda na cidade de Parintins - AM e sua relação com as formas de apropriações dos espaços urbanos, a partir de uma perspectiva que articula espaço urbano, religiosidade afro-brasileira e dinâmicas de resistência sociocultural. Fundamentado nos pressupostos teóricos sobre território, territorialidade e identidade, o estudo compreendeu o terreiro umbandista como espaço simbólico, social e político que extrapola as fronteiras físicas e se constitui como lugar de construção de pertencimento, memória e resistência.

A pesquisa possibilitou uma imersão no contexto histórico da Umbanda, promovendo um diálogo crítico com diversos autores que se dedicam ao estudo desta tradição religiosa. Tal percurso contribuiu significativamente para a compreensão de suas origens, evidenciando que não se trata de uma matriz única ou linear. A Umbanda é, por essência, uma religião plural, cuja formação resulta de um processo histórico complexo e multifacetado, marcado pelo entrelaçamento dinâmico de múltiplas influências culturais — africanas, católicas, indígenas e europeias.

Essa pluralidade torna inviável a construção de uma narrativa homogênea sobre suas origens, revelando, ao contrário, uma constelação de experiências, práticas e adaptações locais que conformam as diferentes expressões da Umbanda em distintos contextos socioculturais. Trata-se, portanto, de uma tradição em constante (re) construção, profundamente enraizada nas histórias e nas territorialidades dos grupos que a praticam.

Para além dos processos históricos que permeiam essa religião, (re) conhecer seus territórios foi fundamental para entendermos a construção das territorialidades nos quais são moldados. Emergir para dentro dos terreiros, possibilitou-nos entender a dinâmica territorial de cada centro, pois como a pesquisa nos revelou, esses territórios funcionam como organismos vivos, os quais estão em constante movimento e adaptação. Portanto, podem ser moldados, transformados e mudados, conforme as necessidades de cada centro. Essa imersão, permitiu acessar não somente este território enquanto espaço concreto, mas como espaço

sagrado, marcado por valores simbólicos de forças espirituais, que só através da vivência de suas práticas, de escuta desses povos, e do respeito às suas cosmologias, é possível compreender a profundidade de seus significados, suas formas de organização e resistência, bem como a centralidade da espiritualidade na produção e manutenção desses territórios.

A investigação demonstrou que, embora os terreiros se situem majoritariamente em áreas periféricas e marcadas por certa invisibilidade urbana, eles desempenham papel fundamental na produção e ressignificação do espaço urbano em Parintins. Evidenciar que existe essa outra cidade, construída a partir dos terreiros, das práticas religiosas e das resistências cotidianas, é fundamental, mesmo que as dinâmicas urbanas frequentemente excludentes tentem apagá-la, marginalizá-la ou torná-la invisível. Esses territórios afro-religiosos se afirmam como espaços legítimos de saber, fé e poder simbólico, tensionando as formas hegemônicas de organização da cidade e contribuindo para a diversidade de formas de uso e apropriação do espaço urbano.

Apesar de estarmos em pleno desenvolvimento urbano, onde a cidade cria novos territórios, conecta o mundo com suas tecnologias inovadoras, o território umbanda continua existindo e resistindo. Barros (2008), enfatiza que o desenvolvimento, não serão obstáculos ou até mesmo um impedimento ao pensamento mágico/religioso. Não se trata de quebrar a religião com a secularização, ou entre magia e racionalidade, mas de uma continuidade possível, através do diálogo entre práticas, valores e significado destoantes, conflitivos ou convergentes, que caracterizam a vida multidimensional da cidade.

A metodologia adotada, baseada na etnografia e na história oral, permitiu não apenas o acesso a dados empíricos ricos e densos, mas sobretudo a escuta atenta de vozes historicamente silenciadas. As experiências de Mãe Bena e Mãe Cintia, lideranças dos terreiros analisados, revelaram estratégias cotidianas de resistência e (re) afirmação identitária que se materializam nas giras, festas, consultas espirituais e nas próprias relações comunitárias forjadas no seio dos terreiros. As giras por exemplo, preservam e atualizam cosmologias, mitos, valores e práticas ancestrais que foram historicamente perseguidos, especialmente durante e após o período escravocrata. Mesmo diante de contextos de repressão e intolerância, as giras seguem vivas, fortalecendo a memória coletiva, os vínculos

comunitários e reafirmando os terreiros como espaços de acolhimento e resistência frente à marginalização.

O estudo também evidenciou o papel emergente do Movimento Afro Parintintin, que atua como instância organizadora da luta por reconhecimento dos povos de terreiro no município. A atuação desse movimento social expressa uma nova configuração da presença religiosa afro-brasileira em espaços públicos, propondo um reposicionamento simbólico e político frente às estruturas de invisibilidade, intolerância religiosa e racismo estrutural.

Conclui-se, portanto, que os terreiros de Umbanda em Parintins constituem territórios de resistência, espaços de produção de sentidos, memórias e práticas culturais que desafiam a lógica excludente da paisagem urbana predominante. A ocupação de territórios e a resistência dos povos afrodescendentes são temas interconectados que são fundamentais para a compreensão da história, da cultura e da identidade dos afrodescendentes no Brasil.

Ao cartografar e interpretar essas territorialidades, esta dissertação contribui para o debate sobre a centralidade das religiões afro-brasileiras na construção de uma cidade plural, na qual a diversidade religiosa e cultural seja reconhecida não como ameaça, mas como um dos fundamentos da democracia. Ao mesmo tempo, oferece uma compreensão mais aprofundada da religiosidade e da cultura afro-brasileira a partir da vivência concreta nos terreiros, promovendo a desconstrução de preconceitos ainda associados aos praticantes da Umbanda.

A pesquisa evidencia que, embora o processo de visibilização dessa tradição religiosa avance de forma gradual e por vezes ainda utópica, transformações significativas já se manifestam no contexto da cidade de Parintins-AM. Nesse cenário, destaca-se a atuação do Movimento Afro Parintintin, que não apenas promove a união dos povos de terreiro da cidade, mas também amplia o debate público, reivindica políticas públicas, ocupa espaços institucionais e públicos e se consolida como um movimento social comprometido com a luta contra a intolerância e o racismo religioso.

Ademais, a emergência e consolidação do Movimento Afro Parintintin, com sua capacidade de articular os diversos terreiros e pautar o debate público sobre direitos e intolerância religiosa, revelou-se um achado de particular importância. Esta dissertação demonstrou que tal movimento não apenas promove a união e a

visibilidade dos povos de terreiro, mas também atua como uma força social significativa que desafia estruturas de exclusão e luta pela construção de uma Parintins mais plural e democrática, contribuindo para a desconstrução de preconceitos e para o reconhecimento da diversidade religiosa e cultural como fundamento da vida urbana.

REFERÊNCIAS

Assembléia Legislativa do Estado do Amazonas. **Lei 6820/24. Estabelece sanções administrativas aos que praticarem ações que violem a liberdade religiosa no Estado do Amazonas.** Disponível em:

https://legisla.imprensaoficial.am.gov.br/diario_am/12/2024/3/11977?modo=lista

Assembleia Geral da ONU. **Declaração Universal dos Direitos Humanos (217 [III] A).** Paris, 1948.

BARBOSA JÚNIOR, Ademir. **O livro essencial de Umbanda.** São Paulo: Universo dos livros, 2014.

BARBOSA JÚNIOR, Ademir. **Por Dentro do Terreiro: Organização, Hierarquia e Relações Sociais nos Espaços Umbandistas.** São Paulo: EDUC, 2007.

BARROS, Sulivan Charles. Geografia e territorialidades na umbanda: usos e apropriações dos espaços urbanos. **R. RA´E GA**, Curitiba: Editora UFPR, , n. 16, p. 55-64, 2008.

BARROS, Sulivan Charles. Geografia mítica da umbanda: usos e Apropriações simbólicas dos espaços urbanos. **Espaço & Geografia**, Vol.10, No 1 (2007), 23:49 ISSN: 1516-9375

BONIFÁCIO, Welberg. A invisibilidade das religiões afrobrasileiras nas paisagens urbanas. **Revista Produção Acadêmica**, UFT: Palmas, v. 3, n. 01, 2017.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico.** Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm

BRASIL. Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática 'História e Cultura Afro-Brasileira', e dá outras providências. Diário Oficial da União , Brasília , 10 jan. 2003. <Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/L10.639.htm

BRASIL. Lei nº 12.519, de 10 de novembro de 2011. Institui o Dia Nacional de Zumbi e da Consciência Negra. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2011/lei/l12519.htm

BRASIL. Lei nº 14.759, de 21 de Dezembro de 2023. Declara feriado nacional o Dia Nacional de Zumbi e da Consciência Negra. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2023-2026/2023/lei/l14759.htm

BRASIL. Lei nº 11.645, Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes

e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”.

Disponível em: < https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm?msckid=0c0d30>

BRASIL, Ministério da Cultura. **Cartilha Política Nacional Aldir Blanc de Fomento à cultura (PNAB) Lei nº 14.399/2022**. Disponível em: http://www.gov.br/cultura/pt-br/assuntos/politica-nacional-aldir-blanc/copy_of_cartilha012510online1.pdf

BURKE, Peter. **Hibridismo Cultural**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2010.

CAMARA MUNICIPAL DE PARINTINS. **Indicação de Projeto de Lei sobre Turismo Religioso**. Disponível em:

https://sapl.parintins.am.leg.br/media/sapl/public/materialegislativa/2025/8226/roteiro_de_turismo_religioso.pdf.

CARLOS, Ana Fani Alessandri. **A cidade**. São Paulo: Contexto, 1992.

CARLOS, Ana Fani Alessandri. Uma leitura sobre a cidade. **Revista Cidades**. v. 1, n. 1, 2004, pp. 11-30.

CARLOS, Ana Fani Alessandri. **O espaço urbano: novos Escritos sobre a cidade**. 1. ed. – São Paulo: FFLCH, 2007.

CASTELLS, Manuel. **Redes de indignação e esperança: movimentos sociais na era da internet**. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2013

CAVALCANTE, Ronaldo e COSTA, Renilda. Catolicismo popular em Parintins: rupturas e permanência. SOMANLU: **Revista de Estudos Amazônicos – UFAM** ISSN (impresso): 1518-4765 / ISSN (eletrônico): 2316-4123, 2019.

CORDEIRO, Maria Audirene. **“A canoa da cura ninguém nunca rema só”: o se ingerar e os processos de adoecer e curar na cidade de Parintins (AM)**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Instituto de Ciências Humanas e Letras – ICHL, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2017.

CORREA, Roberto Lobato. **O espaço urbano**. São Paulo: Ática, 1989

CORREA, R.L.A., ROSENDAHL, Z. **Cultura, Espaço e o Urbano**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2006, v.1. 165p.

COSTA, Hulda. **Umbanda, uma religião sincrética e brasileira**. Tese (Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião). Departamento de Filosofia e Teologia. Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Goiânia, 2013.

CUCHE, D. **Cultura e Identidade** In: CUCHE, D. A noção de cultura nas ciências sociais. Bauru: Edusc, 1999.

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

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

FERRETI, Mundicarmo Maria Rocha. **RELIGIÃO E SOCIEDADE: religiões de matriz africana no Brasil, um caso de polícia**. III JORNADA INTERNACIONAL DE POLÍTICAS PÚBLICAS São Luís – MA, 28 a 30 de agosto 2007.

FREITAS, João de. **Umbanda e seu ritual**. In: Primeiro congresso brasileiro de espiritismo de umbanda. *Cadernos de resumos*. Rio de Janeiro: Federação Espírita de Umbanda, 1942. p. 105-106.

FOUCAULT, Michel. **A microfísica do poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

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

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução: Guacira Lopes Louro & Tomas Tadeu da Silva. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.

HAESBAERT, Rogério. Identidades Territoriais. In: ROSENDAHL, Zeny.; CORRÊA, Roberto Lobato (Orgs.). **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: UERJ, 1999. p. 169-190.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização**: do "fim dos territórios" à multiterritorialidade. 5ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico 2010: características da população religiosa**. IBGE, 2010.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico 2022: características da população religiosa**. IBGE, 2022.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo Demográfico 2022: número de habitantes no Município de Parintins**. IBGE, 2022.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. **Fundamentos de metodologia científica**. 7 ed. São Paulo: Atlas, 2010.

LACLAU, Ernesto. Os novos movimentos sociais e a pluralidade do social. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, n. 2, vol. 1, out. ,1986.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento Selvagem**. Campinas: Papirus, 1989

MARTINS, Heloisa. **Metodologia qualitativa de pesquisa**. São Paulo, 2004

MEIHY, José C. S. B. Os novos rumos da história oral: O caso brasileiro. **Revista de História** 155 (2º - 2006), 191-203.

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.

MOVIMENTO AFRO PARINTINTIN.

<https://www.facebook.com/profile.php?id=100086389005559>

NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA. Org. VALE, Camila et al.
Cartografia Social dos afrorreligiosos em Belém do Pará. Rio de Janeiro, Brasília: Casa 8, IPHAN, 2012

OLIVEIRA, Roberto de. O Trabalho do Antropólogo: Olhar, Ouvir, Escrever. **Revista de Antropologia**, Vol. 39, No. 1 (1996), pp. 13-37 2017

OLIVEIRA, Elda Rizzo de. **O que é benzeção**. São Paulo: Brasiliense, 1985

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. Comunicação apresentada na 28ª Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência Brasília, julho de 1976.

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras e seus seguidores. **Civitas – Revista de Ciências Sociais**. Porto Alegre, 2003.

PRANDI, Reginaldo. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. **Revista Scielo**. <https://doi.org/10.1590/S0103-40142004000300015>. Dez. 2004.

PRANDI, Reginaldo. As religiões afro-brasileiras nas ciências sociais: uma conferência, uma bibliografia. **Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**. BIB-ANPOCS, São Paulo, nº 63, 1º semestre de 2007, págs. 7-30. ISSN 151-80852007.

PRANDI, Reginaldo. As religiões negras do Brasil: para uma sociologia dos cultos afro brasileiros. **Revista USP**. São Paulo (28): 64 -83, dezembro/fevereiro 1995/1996. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i28p64-83>.

PRANDI, Reginaldo. **Mitologia dos Orixás**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados: Orixás na alma brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

PORTELLI, A. **Tentando aprender um pouquinho**. Algumas reflexões sobre a ética na história oral. In: Proj. História 15. São Paulo: EDUC, 1977.

PGMP LEI 504/2011. “Homologação do Hino Municipal de Parintins e dá outras providências. Disponível em: <https://files.parintins.am.gov.br/legislacao/274.pdf>

RAFFESTIN, C. **Por uma Geografia do Poder**. São Paulo: Ática, 1993.

ROSENDAHL, Zeny. **Geografia e Religião uma proposta**. Departamento de Geografia. Espaço e Cultura, 1995.

SAQUET, Marcos Aurélio. **Abordagens e concepções de território**. 2ª edição, São Paulo. Editora Expressão Popular, 2010.

SAQUET, Marcos Aurélio. **Por uma Geografia das territorialidades e das temporalidades**: uma concepção multidimensional voltada para a cooperação e para o desenvolvimento territorial. 1º Ed. São Paul: Outras Expressões, 2011

SAQUET, Marcos Aurélio. As diferentes abordagens do território e a apreensão do movimento e da (i)materialidade. **Geosul**, Florianópolis, v. 22, n. 43, p 55-76, jan./jun. 2007.

SCHERER-WARREN, Ilse. Das mobilizações às redes de Movimentos sociais. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 21, n.1, p. 109-130, jan./abr. 2006

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

SANTOS, Milton. **Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção**. 4. ed. 2. reimpr. - São Paulo: Editora, 2006.

SANTOS, Luara. **Um recorte sobre a geografia da religião e a invisibilidade das religiões de matriz africana na paisagem**. **Terra Livre**, São Paulo ISSN 2674-8355 Ano 36, Vol.1, n. 56 Jan.-Jun./2021.

SILVA, Ana Caroline. **A Umbanda no município de Parintins/AM: A influência religiosa da pajelança indígena e do catolicismo**. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia). Instituto de filosofia, ciências humanas e sociais – IFCHS, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2018.

SILVA, C. A. da. ARAUJO, F.G.B de; HAESBAERT, R. (Orgs). Identidades e territórios: questões e olhares contemporâneos. Rio de Janeiro: Acess, 2007, 136 p. **Ateliê Geográfico**, Goiânia, v. 3, n. 1, p. 160–165, 2009. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/ateli/article/view/6260>.

SILVA, Márcia Gabrielle. **Terreiros de memórias afroindígenas: experiências da Umbanda em Parintins/Am (1983 a 2019)**. Dissertação (Mestrado em História). Instituto de filosofia, ciências humanas e sociais – IFCHS, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2019.

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.

TOURAINÉ, A. Na fronteira dos movimentos sociais. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 21, n. 1, p. 13-16, jan./abr. 2006.

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

TRINDADE, Deilson. **Ainda se Benze em Parintins: rezas e simpatias nas práticas das mulheres benzedadeiras.** Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia). Instituto de Ciências Humanas e Letras – ICHL, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2011.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. (Org.). **Identidade e diferença, a perspectiva dos estudos culturais.** Petrópolis:Voices, 2000.p.7-72.

APÊNDICES

Apêndice 01. ROTEIRO DE ENTREVISTA

TÓPICO 1. Identificação dos processos históricos de formação dos terreiros de umbanda em Parintins.

1. Você lembra quando e como a religião Umbanda chegou a Parintins - AM;
2. Qual foi o primeiro terreiro a se apropriar na cidade e onde era localizado;
3. Quem era o pai/mãe de santo responsável;
4. Houve conflitos para inserção desse território afro religioso na cidade;
5. Considerando o tempo histórico desde que o primeiro terreiro de umbanda se inseriu na cidade, você enxerga mudanças para os dias de hoje.

TÓPICO 2. Organização espacial e funcional dos terreiros

1. Histórico da casa, tempo de existência;
2. Como ingressou na religião;
3. Quem é a entidade responsável;
4. Quais são os Orixás de maior regência;
5. Como está organizada a estrutura hierárquica dentro da casa;
6. Existem giras diferenciadas (considera-se “diferenciada” quaisquer giras que não de Caboclos, Preto-Velhos e Crianças) e se elas são programadas;
7. Qual é o uniforme da corrente mediúnica, são permitidos adereços;
8. Quais são os trabalhos realizados pela casa e quais são os materiais utilizados para os trabalhos.

TÓPICO 3. Sobre os processos de mobilização política das organizações afro-religiosas em Parintins e sua relação com as formas de apropriação dos espaços urbanos e de sua identidade territorial.

1. Existe alguma associação e/ou movimento afro religiosos em Parintins;
2. O terreiro enfrenta conflitos com a vizinhança;
3. Que estratégias os terreiros afro religiosos se pautam para legitimar suas identidades territoriais;
4. Os territórios afro religiosos são invisibilizados na paisagem urbana da Cidade de Parintins.

Apêndice 02. TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM

Eu _____, identificada com o número do CPF: _____, depois de conhecer e entender os objetivos, procedimentos metodológicos, riscos e benefícios da pesquisa, bem como de estar ciente da necessidade do uso de minha imagem e/ou o uso do meu depoimento, especificados no Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), AUTORIZO, através do presente termo, a pesquisadora Marineide Soares Noronha, portadora do número de CPF 844.758.542-53, do projeto de pesquisa intitulado **“Território e territorialidades na umbanda: usos e apropriações dos espaços urbanos na cidade de Parintins-AM”** a realizar as fotos que se façam necessárias sem quaisquer ônus financeiro a nenhuma das partes. Ao mesmo tempo, libero a utilização destas fotos e do meu depoimento para fins científicos e de estudos no que tange a dissertação em favor da pesquisadora da pesquisa acima especificada.

Declaro que a presente autorização é concedida em caráter definitivo e irrevogável, estando ciente de que não haverá qualquer tipo de pagamento ou indenização pelo uso de minha imagem.

Assumo plena responsabilidade pelas informações prestadas e autorizo a utilização de minha imagem nos termos aqui estabelecidos.

Manaus, Amazonas, Brasil, _____ de _____ 2024.

Participante da Pesquisa

Pesquisadora responsável pelo projeto

Apêndice 03. TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO - TCLE

Você está sendo convidado(a) a participar de uma pesquisa. Por favor, leia este documento com bastante atenção antes de assiná-lo. Caso haja alguma palavra ou frase que não consiga entender, converse com a pesquisadora responsável pelo estudo.

A proposta deste termo de consentimento livre e esclarecido (TCLE) é explicar tudo sobre o estudo e solicitar a sua permissão para participar do mesmo. Este estudo será coordenado pela pesquisadora Marineide Soares Pereira mestranda do Programa de Pós- Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade do Estado do Amazonas com orientação do Prof. Dr. Pedro Henrique Coelho Rapozo.

O desenvolvimento desta pesquisa envolve princípios éticos que norteiam sua formulação e que devem ser conhecidos pelas e pelos participantes para garantir que esteja de acordo com os objetivos, justificativa, risco e benefícios. Os esclarecimentos sobre a investigação a que se refere o artigo 17 da Resolução 510 de 07 de abril de 2016 do Conselho Nacional de Saúde do Brasil estão listados a seguir:

1. Justificativa, objetivos, procedimentos e métodos desta pesquisa.

Esta pesquisa intitulada **“Territórios e territorialidades na Umbanda: usos e apropriações dos espaços urbanos na cidade de Parintins-Am”** tem como objetivo geral, analisar os processos históricos de constituição da identidade territorial nos terreiros de umbanda na cidade de Parintins-AM e sua relação com as formas de apropriações dos espaços urbanos, e como objetivos específicos: identificar os processos históricos de formação dos terreiros de umbanda em Parintins a partir de suas organizações e funcionalidades internas, bem como da constituição de suas territorialidades. Realizar mapeamento dos espaços que se constituem como terreiros de umbanda, assim como suas particularidades, características e formas de apropriação na cidade de Parintins, bem como descrever os processos de mobilização política das organizações afro-religiosas em Parintins e sua relação com as formas de apropriação dos espaços urbanos e de sua identidade territorial.

A história nos mostra que a formação da nossa população tem origens

diversas, seja influência do europeu colonizador que mesclou com o indígena, com o negro, e nesse processo de construção e formação sociocultural do país, deixando suas marcas na identidade mestiça do povo brasileiro. Houve uma hibridização sociocultural com a junção desses sujeitos, onde podemos observar na diversidade religiosa existente no Brasil, desde a forte presença do catolicismo à pajelança indígena, que juntas compõe a religiosidade afro-brasileira.

O estudo deste projeto estará voltado para religiões afro brasileiras dada a importância que suas heranças culturais representam, em particular a Umbanda, religião esta que possui muitas particularidades, tornando-se difícil dado a sua complexidade. Uma religião onde alguns autores, consideram-na uma religião genuinamente brasileira. Para Culmino (2015), embora se costume caracteriza-la como um sincretismo religioso, para tanto, novos estudos mostram que ela é a síntese do povo brasileiro, não é religião de matriz africana nem um conjunto de matrizes.

Estudar os espaços urbanos dos terreiros de Umbanda é essencial para compreender a cidade de forma mais abrangente, reconhecendo a importância das práticas culturais e religiosas na construção da identidade urbana, além de contribuir para uma sociedade mais inclusiva e tolerante.

Portanto, pautada nesta religião afro brasileira, e como forma de compreender como estes espaços estão construindo seus territórios e territorialidades, este projeto se desdobra como tentativa de responder as seguintes perguntas: Como historicamente foram constituídos os territórios de umbanda em Parintins? Como esses terreiros estão inseridos na cidade? Como estes estão organizados internamente? Quantos terreiros afro existem em Parintins? Que características e particularidades fazem desses territórios serem terreiros? Como e de que forma estão organizados os processos de mobilização política e social das organizações afro religiosas em Parintins?

Na tentativa de atingir os objetivos desta pesquisa, e de responder os questionamentos da pesquisadora, o tipo de pesquisa aplicado a este estudo é bibliográfico, documental e história de vida oral, de natureza e abordagem qualitativa, pois busca compreender um fenômeno social complexo, como experiências individuais, interações sociais e significados culturais, a partir de uma perspectiva holística e contextualizada.

A coleta de dados se desdobrará através de referencial bibliográfico que dialoguem com o tema da pesquisa; levantamento dos endereços de terreiros de Umbanda em Parintins, visando a construção de mapa cartográfico para a localização dentro do município de Parintins, no estado do Amazonas e espacialização dos terreiros identificados. Entrevista semiestruturada a ser realizada com as sacerdotisas e filhos de santo dos terreiros que participarão de forma direta da pesquisa. O uso de diário de campo, afim de contextualizar a trajetória da pesquisadora, recursos fotográficos, além da observação direta nos terreiros, especialmente nos dias festivos e giras, afim de entender a funcionalidade deste território religioso. E por fim, entrevista com as lideranças do movimento organizativo e político destes territórios.

2. Explicitação dos possíveis danos decorrentes da participação da pesquisa, providências e cautelas para evitá-los.

Apesar de saber que em qualquer pesquisa realizada com seres humanos há a possibilidade de riscos e com base na resolução 466/12 do Ministério da saúde, que consta as diversas definições de riscos possíveis, esta pesquisa, por se tratar de um estudo especificamente intelectual, não haverá a realização de qualquer atividade que coloque em risco a integridade física dos participantes, não tendo risco físico.

Conforme resolução nº 510/2016, onde a ética é uma construção humana, portanto histórica, social e cultural, que implica o respeito pela dignidade humana e proteção devida aos participantes das pesquisas científicas que envolvam seres humanos, ressalta-se que os riscos envolvidos na pesquisa são sobretudo no que diz respeito a estigmatização e discriminação que esses territórios já enfrentam diariamente. Por isso, é importante que a pesquisadora esteja ciente das normas e valores dos terreiros e que sejam sensíveis às suas perspectivas e preocupações. E que ao perceber qualquer possibilidade de dano ao participante, a pesquisadora discutirá com os próprios participantes as providências cabíveis que incluem até mesmo o encerramento da pesquisa, dessa forma resguardando a integridade física, moral e espiritual dos participantes.

3. Da garantia de plena liberdade do participante da pesquisa para decidir sobre sua participação.

Em qualquer etapa desta pesquisa o (a) participante poderá recusar-se a

participar, ou interromper a atividade que estiver participando, caso sinta-se desconfortável, constrangido (a) ou cansado (a).

4. Garantia de manutenção do sigilo e da privacidade dos participantes

Apenas a pesquisadora, seu orientador e co orientador terão acesso aos dados gerados. As informações obtidas durante a pesquisa não serão compartilhadas com estranhos ou terceiros. Os nomes dos e das participantes serão incluídos na pesquisa apenas se houver o aceite por escrito.

5. Acompanhamento, assistência e benefícios

Uma vez concluída a pesquisa, os (as) participantes poderão estabelecer contato com a pesquisadora procurando diálogo e recomendação desde os resultados. O (a) participante da pesquisa receberá assistência imediata e integral de forma gratuita pelo tempo que for necessário caso acontecer algum problema que afete a integridade física e psicológica, os quais serão assumidos pela pesquisadora. Os dados coletados durante a pesquisa ficarão armazenados em segurança, sigilo e em posse exclusiva da pesquisadora; todo material que não for utilizado para fins de divulgação científica será destruído.

Esta pesquisa permite uma compreensão mais profunda das tradições, crenças, rituais e práticas das religiões de matriz africana. Isso é essencial para reconhecer a diversidade cultural e religiosa e para promover a tolerância e o respeito pela pluralidade religiosa. Incluindo uma compreensão mais profunda da cultura, história e identidade afrodescendente, o fortalecimento das comunidades, o combate ao preconceito e à discriminação, e a promoção do diálogo inter-religioso.

6. Garantia aos participantes do acesso aos resultados da pesquisa

Os resultados da pesquisa serão publicados através do banco de dados da Universidade do Amazonas (UEA) e em fóruns, eventos e simpósios de cunho científico; além disso será compartilhado com os (as) participantes da pesquisa a dissertação em formato virtual.

7. Explicitação da garantia ao participante de ressarcimento

A participação nessa pesquisa não envolve nenhum gasto ou ganho financeiro aos (as) participantes. No entanto, o direito do (a) participante da pesquisa a indenização e coberturas para reparar eventuais danos materiais e/ou imateriais decorrentes da pesquisa serão garantidos.

8. Informações de contato dos responsáveis pela pesquisa

Se você tiver alguma dúvida ou necessidade de falar sobre a pesquisa, a qualquer momento você poderá entrar em contato com a pesquisadora pessoalmente, via WhatsApp ou ligação no número (92) 99202-5551, via e-mail no endereço msn.mic23@uea.edu.br.

Ainda, se quiser obter informações sobre as questões éticas que envolvem essa pesquisa, você pode entrar em contato com o CEP da Universidade do Estado do Amazonas (UEA). O Comitê de Ética em Pesquisa (CEP) com Seres Humanos da Universidade do Estado do Amazonas está localizado na sede da Escola Superior de Ciências da Saúde, localizada na Av. Carvalho Leal, n.1777, Bairro Cachoeirinha, CEP: 69065-001, Manaus, Amazonas. Telefone fixo 3878-4368 e e-mail: cep.uea@gmail.com.

9. Breve explicação sobre o que é o CEP

Conforme legislação brasileira as pesquisas realizadas com seres humanos são regidas pelo sistema CEP/CONEP, órgão diretamente ligado ao Conselho Nacional de Saúde, do Ministério da Saúde. Este sistema regula os aspectos e condições éticas das pesquisas que envolvem seres humanos para garantir a proteção das pessoas que participam dos estudos.

O CONEP (Comissão Nacional de Ética em Pesquisa) é a instância máxima de avaliação ética, e o CEP (Comitês de Ética em Pesquisa) é a instância regional, com comitês espalhados por todo território brasileiro. O CEP da Universidade do Estado do Amazonas é o comitê que avaliará e autorizará a realização desta pesquisa, desde que sejam cumpridas todas as exigências legais.

Entre outras coisas, o CEP exige que os(as) participantes da pesquisa tenham pleno conhecimento de como se dará a realização do estudo e declaram ciência e aceite por meio do presente documento, que é o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido - TCLE. Os itens a seguir visam explicar a pesquisa para seus e suas participantes.

10. O participante terá acesso ao registro do consentimento sempre que solicitado

Este documento será impresso, rubricado em todas suas páginas e assinado ao final pelo (a) participante, pela pesquisadora e pelo orientador. Uma via

ficará com o (a) participantes e a outra com a pesquisadora.

O início desta pesquisa está condicionado a aprovação do CEP/CONEP e logo após a assinatura do presente termo e do “Termo de autorização de uso de imagem e depoimentos” que também será entregue a todos(as) participantes da pesquisa. Por fim, ao assinar este documento, você declara ter compreendido plenamente como esta pesquisa será realizada.

Participante:

Eu, _____ concordo em participar voluntariamente da pesquisa **Territórios e territorialidades na Umbanda: usos e apropriações dos espaços urbanos na cidade de Parintins-Am**, estou ciente dos procedimentos, o que terei que fazer, bem como os riscos, benefícios e segurança de minha participação.

Declaro que me foi explicado que as informações que fornecerei contribuirão para o fazer científico, e que posso me recusar a participar do estudo, retirar meu consentimento ou deixar de responder a quaisquer questionamentos.

Tendo sido orientado(a) quanto ao teor de todo o aqui mencionado e compreendido a natureza e o objetivo do referido estudo, manifesto meu livre consentimento em participar, estando totalmente ciente de que não há nenhum valor econômico, a receber ou a pagar, por minha participação.

Em caso de quaisquer dúvidas relativas à pesquisa posso procurar informações e/ou ajuda a qualquer momento com a pesquisadora através do contato (92) 99202- 5551 ou do endereço eletrônico msn.mic23@gmail.com em horário e dia comercial quando ocorrência comum ou, em qualquer horário e dia quando caráter de urgência ou, com o Comitê de Ética em Pesquisa.

Declaro que li, e concordo em participar da pesquisa.

Nome do participante Assinatura do participante	Data: ____/____/____
---	-----------------------------

Eu, **Marineide Soares Pereira**, declaro cumprir as exigências contidas nos itens IV.3 e IV.4, da Resolução nº 466/2012 MS.

Assinatura da Pesquisadora	Data: ____/____/____
---	-----------------------------

Apêndice 04. CARTA DE ANUÊNCIA 1

CARTA DE ANUÊNCIA

Declaro para os devidos fins que se fizerem necessários que o Terreiro de São Sebastião de Oxóssi, de responsabilidade da sacerdotisa Benedita Pinto dos Santos (Mãe Bena), está de acordo com a realização da pesquisa da mestrandia Marineide Soares Noronha, cuja pesquisa tem por título **“Território e Territorialidade na Umbanda: usos e apropriações dos espaços urbanos na cidade de Parintins-AM”**.

A pesquisa será realizada no Terreiro São Sebastião de Oxóssi, situado à Rua Pecuarista Osmar Farias, 331 – Jacareacanga cidade de Parintins-AM, no Parintins-AM, no período de Março/2024 à Julho/2024. A pesquisa terá a coordenação de Marineide Soares Noronha, CPF 844.758.542-53 e RG 1968120-8, mestrandia regularmente matriculada junto ao Programa de Pós Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas – PPGICH da Universidade do Estado do Amazonas (PPGICH-UEA), sob a orientação do Prof. Dr. Pedro Henrique Coelho Rapozo.

Parintins, 05 de Março de 2024.

Benedita Pinto dos Santos

Benedita Pinto dos Santos
Terreiro São Sebastião de Oxóssi

Benedita P. dos Santos
PRESIDENTE DO CENTRO CULTURAL
TERREIRO SÃO SEBASTIÃO
Fundado em 12/1994

Apêndice 05. CARTA DE ANUÊNCIA 2

CARTA DE ANUÊNCIA

Declaro para os devidos fins que se fizerem necessários que o Centro Espírita de Umbanda Mãe Mariana, de responsabilidade da sacerdotisa Cintia Correa Costa (Mãe Cintia), está de acordo com a realização da pesquisa da mestranda Marineide Soares Noronha, cuja pesquisa tem por título **"Território e Territorialidade na Umbanda: usos e apropriações dos espaços urbanos na cidade de Parintins-AM"**.

A pesquisa será realizada no Centro Espírita de Umbanda Mãe Mariana, situado à Rua Nhamundá, 2135 –Palmares cidade de Parintins-AM, no período de Março/2024 à Julho/2024. A pesquisa terá a coordenação de Marineide Soares Noronha, CPF 844.758.542-53 e RG 1968120-8, mestranda regularmente matriculada junto ao Programa de Pós Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas – PPGICH da Universidade do Estado do Amazonas (PPGICH-UEA), sob a orientação do Prof. Dr. Pedro Henrique Coelho Rapozo.

Parintins, 05 de Março de 2024.

Cintia Correa Costa

Cintia Correa Costa

Centro Espírita de Umbanda Mãe Mariana

CENTRO ESPIRITA DE UMBANDA
"MÃE MARIANA"
CPF: 853.030.622-87

**Apêndice 06. Imagens do Centro Cultural Terreiro de Umbanda São Sebastião
- Gira Festiva para Pretos Velhos -**



Fonte: arquivo pessoal da autora, 2024



Fonte: arquivo pessoal da autora, 2024



Fonte: arquivo pessoal da autora, 2024



Fonte: arquivo pessoal da autora, 2024

Apêndice 07. Imagens do Centro Cultural Terreiro de Umbanda São Sebastião
- Gira Semanal de Desenvolvimento Mediúnico -



Fonte: arquivo pessoal da autora, 2024



Fonte: arquivo pessoal da autora, 2024



Fonte: arquivo pessoal da autora, 2024



Fonte: arquivo pessoal da autora, 2024

Apêndice 08. Imagens do Centro Espírita Mãe Mariana
- Gira Festiva para Maria Mulambo -



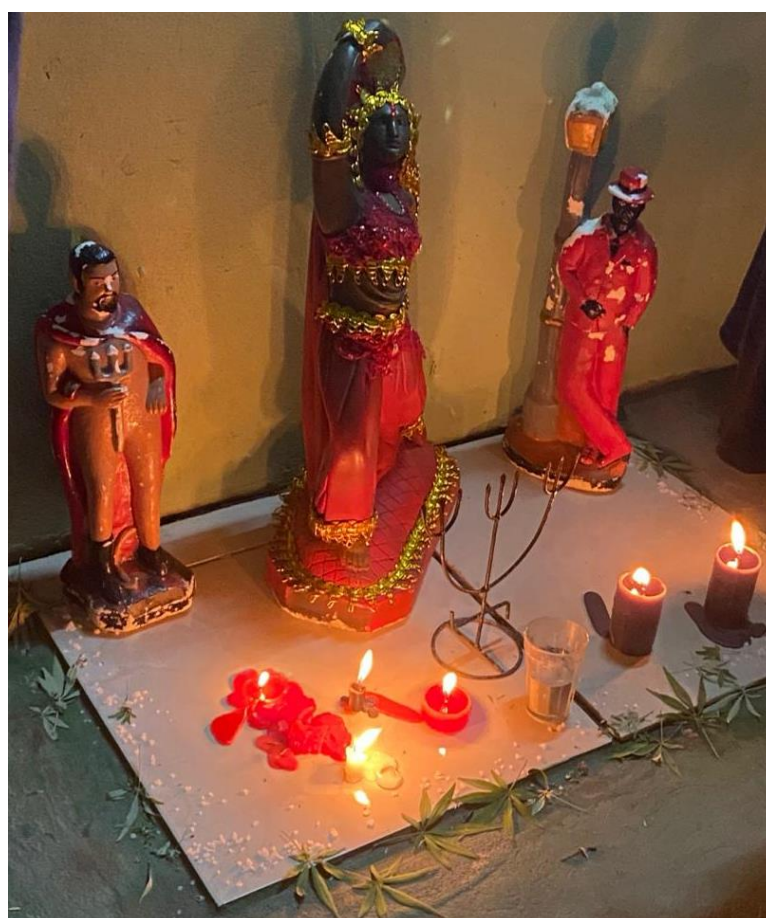
Fonte: arquivo pessoal da autora, Dez/2023



Fonte: arquivo pessoal da autora, Dez/2023



Fonte: arquivo pessoal da autora, Dez/2023



Fonte: arquivo pessoal da autora, Dez/2023

Apêndice 09. Imagens do Centro Espírita Mãe Mariana
- Gira Festiva para o Orixá Ogum -



Fonte: arquivo pessoal da autora, Abril/2024



Fonte: arquivo pessoal da autora, Abril/2024



Fonte: arquivo pessoal da autora, Abril/2024



Fonte: arquivo pessoal da autora, Abril/2024

Apêndice 10. IV Encontro dos Povos de Terreiro de Parintins Movimento Afro Parintintin

Imagem 01 – Abertura do evento no ICESZ/UFAM



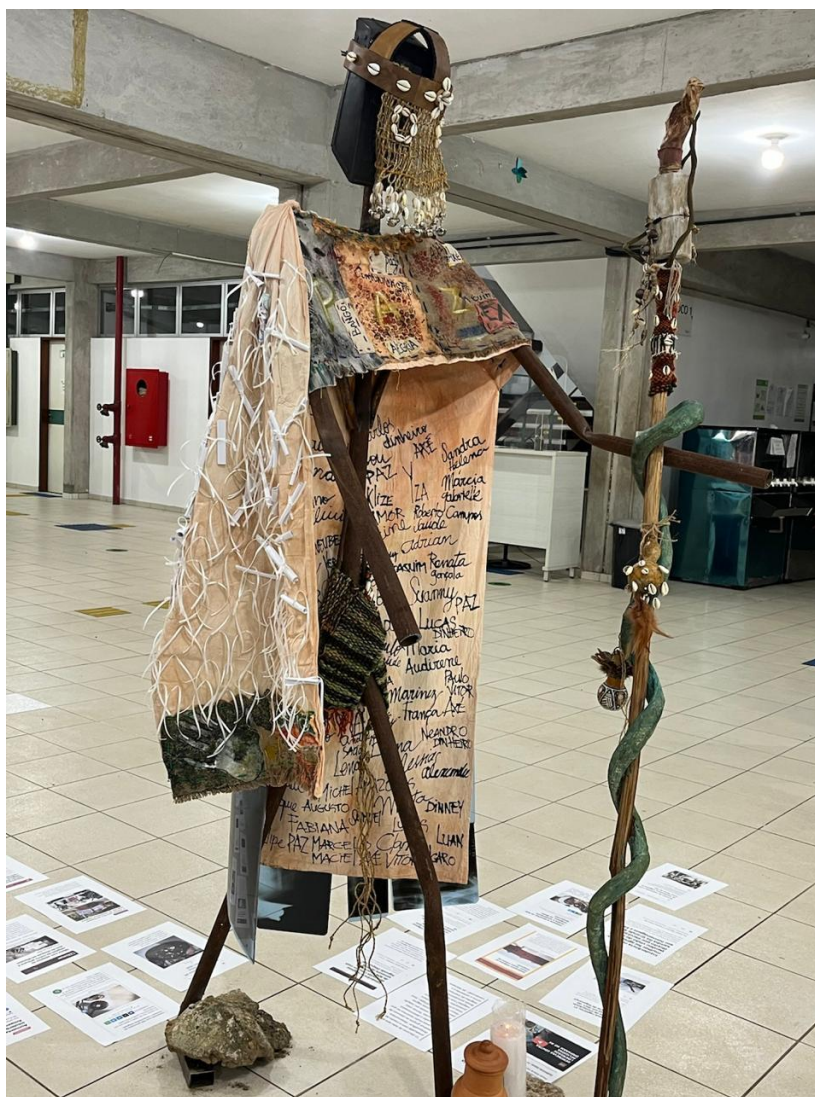
Fonte: arquivo pessoal da autora, Nov/2024

Imagem 02 – Roda de Conversa no ICESZ/UFAM



Fonte: arquivo pessoal da autora, Nov/2024

Imagem 03 – Exposição encruzilhadas de Exu no Hall do ICESZ/UFAM



Fonte: arquivo pessoal da autora, Nov/2024

Imagem 04 – Programação Cultural na praça Cristo Redentor



Fonte: arquivo pessoal da autora, Nov/2024

Imagem 05 – Mães e pais de santo iniciando a gira festiva



Fonte: Página do Movimento Afro Parintintin no Facebook/2024

Imagem 06 – Celebrando a espiritualidade do povo de terreiro de Parintins



Fonte: Página do Movimento Afro Parintintin no Facebook/2024

Imagem 07 – Festejando o povo de terreiro de Parintins



Fonte: Página do Movimento Afro Parintintin no Facebook/2024

Imagem 08 – Personificação de Mamãe Oxum



Fonte: Página do Movimento Afro Parintintin no Facebook/2024

Imagem 09 – Personificação de Iansã



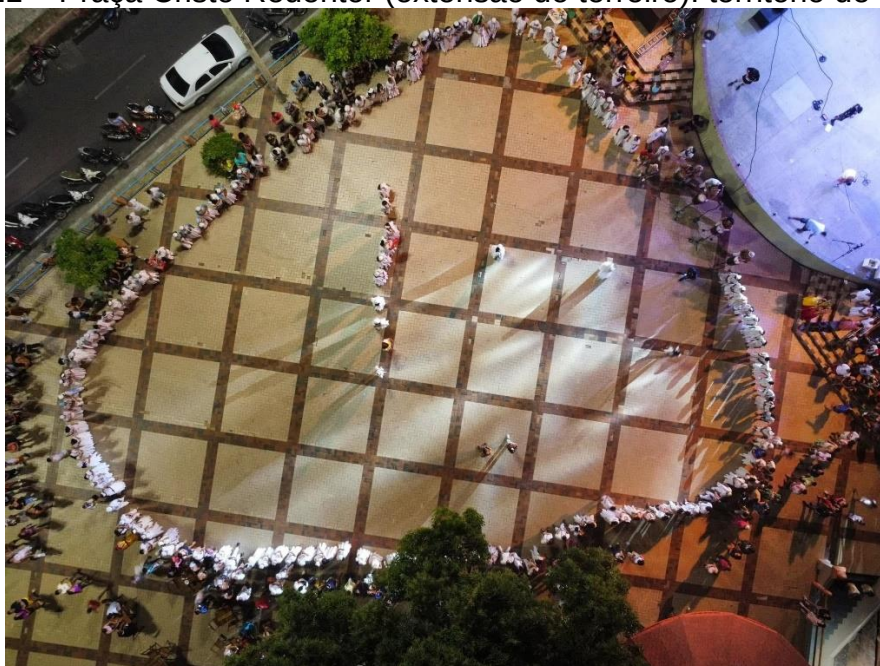
Fonte: Página do Movimento Afro Parintintin no Facebook/2024

Imagem 10 – Participação da pesquisadora no encerramento do
IV Encontro do Movimento Afro Parintintin



Fonte: arquivo pessoal da autora, Nov/2024

Imagem 11 – Praça Cristo Redentor (extensão do terreiro): território de resistência



Fonte: Página do Movimento Afro Parintintin no Facebook/2024

ANEXOS

Anexo 1. APROVAÇÃO DO COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO AMAPAZ - UEA



Continuação do Parecer: 7.651.313

Ausência	Carta_de_Anuencia_Benedita_Assinado.pdf	03/04/2025 20:45:42	MARINEIDE SOARES NORONHA	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	Termo_de_Compromisso_Livre_e_Esclarecido_TCLE.pdf	03/04/2025 20:44:39	MARINEIDE SOARES NORONHA	Aceito
Orçamento	PLANILHA_ORCAMENTARIA.pdf	03/04/2025 20:44:15	MARINEIDE SOARES NORONHA	Aceito
Cronograma	CRONOGRAMA.pdf	03/04/2025 20:38:56	MARINEIDE SOARES NORONHA	Aceito
Brochura Pesquisa	PROJETO_COMPLETO_CEP.pdf	03/04/2025 20:38:19	MARINEIDE SOARES NORONHA	Aceito
Folha de Rosto	FolhaDeRosto_Assinado.pdf	03/04/2025 20:37:17	MARINEIDE SOARES NORONHA	Aceito

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

MANAUS, 18 de Junho de 2025

Assinado por:
ELIELZA GUERREIRO MENEZES
(Coordenador(a))

Endereço: Av. Carvalho Leal, 1777

Bairro: Cachoeirinha

CEP: 69.065-001

UF: AM

Município: MANAUS

Telefone: (92)99225-6612

Fax: (92)99225-6612

E-mail: cep@uea.edu.br