



**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
CAMPOS SENADOR HELVÍDIO NUNES DE BARROS CURSO DE
LICENCIATURA EM HISTÓRIA**

CLAUDIA FERNANDA MODESTO COSTA

**TERREIRO DE UMBANDA D'OXÓSSI EM PICOS-PI: RESISTÊNCIA EM
MOVIMENTO - DEVOÇÃO E RITOS, DO QUINTAL À PRAÇA PÚBLICA**

PICOS-PI

2025

CLAUDIA FERNANDA MODESTO
COSTA

**TERREIRO DE UMBANDA D'OXÓSSI EM PICOS-PI: RESISTÊNCIA EM
MOVIMENTO - DEVOÇÃO E RITOS, DO QUINTAL À PRAÇA PÚBLICA**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como exigência parcial para obtenção do diploma do Curso de Licenciatura Plena em História da Universidade Federal do Piauí/ Campus Senador Helvídio Nunes de Barros.
Orientador: Prof. José Maria Vieira de Andrade

PICOS – PIAUÍ

2025

FICHA CATALOGRÁFICA
Serviço de Processamento Técnico da Universidade Federal do Piauí
Biblioteca José Albano de Macêdo

C837t Costa, Claudia Fernanda Modesto.
Terreiro de umbanda de O’Oxóssi em Picos-PI: resistência em movimento-
devoção e ritos, do quintal à praça pública./ Claudia Fernanda Modesto –
2025.
82 f.

1 Arquivo em PDF
Indexado no catálogo *online* da biblioteca José Albano de Macêdo-CSHNB
Aberto a pesquisadores, com restrições da Biblioteca

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação) – Universidade Federal do
Piauí, Curso de Licenciatura Plena em História, Picos, 2025.
“Orientação: Prof. José Maria Vieira de Andrade”

1. Religião-cultura. 2. Umbanda. 3. Piauí. I. Costa, Claudia Fernanda
Modesto. II. Andrade, José Maria Vieira de. III. Título.

CDD 291.17

Elaborado por Sérvulo Fernandes da Silva Neto CRB 15/603



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
Campus Senador Helvídio Nunes de Barros
Coordenação do Curso de Licenciatura em História
Rua Cícero Duarte Nº 905. Bairro Junco CEP 64600-000 – Picos-Piauí
Fone: (89) 3422 2032 e-mail: coordenacao.historia@ufpi.br

ATA DE DEFESA DE MONOGRAFIA

Aos dez dias do mês de julho de 2025, às 16h, no Campus Senador Helvídio Nunes de Barros, da Universidade Federal do Piauí, reuniu-se de forma remota, pela plataforma Google Meet, a Banca Examinadora designada para avaliar a Defesa de Monografia do Curso de Licenciatura Plena em História, de autoria da discente **CLÁUDIA FERNDANDA MODESTO COSTA**, intitulada: “**TERREIRO DE UMBANDA D’OXÓSSI EM PICOS-PI: resistência em movimento - devoção e ritos, do quintal à praça pública**”. A banca foi constituída pelos professores:

Orientador: Prof. Dr. JOSÉ MARIA VIEIRA DE ANDRADE
Examinadora Externa: Profa. Ma. MARIA ARTHUANE DA COSTA OLIVEIRA
Examinadora Externa: Profa. GRAZIELA REIS DA SILVA

Após as arguições, tendo em vista que todas as questões foram respondidas e as sugestões serão acatadas, a banca deliberou pela aprovação da candidata, atribuindo-lhe uma média aritmética de **9,5 (nove e meio)**. Após a deliberação do resultado, foi lavrada a presente ata que será assinada pelos membros da Banca Examinadora e pela discente, autora do trabalho

Picos (PI), 10 de julho de 2025.

Orientador: _____

Examinadora: _____

Examinadora: _____

*À vovó Carminha, meu primeiro e grande amor,
minha amada mãe, Maria do Carmo Soares —
Mãe Carminha D'Oxossi (In memória)*

AGRADECIMENTOS

Assim como na canção *Yáyá Maseмба*, interpretada por Maria Bethânia, que exalta a força, a ancestralidade e o cuidado com os que nos cercam, cresci em ambientes que exalavam esses valores: companheirismo, solidariedade e resistência — No Terreiro de Umbanda D'Oxóssi e Grupo de Capoeira Ginga de Corpo. Procuo pensar que as coisas acontecem como têm que acontecer. Ao longo desses quatro anos de curso, percebo o quanto minha vida mudou. Foi uma experiência necessária, marcada por aprendizados que ultrapassam os muros da universidade.

Escolhi cursar História por ser fascinada pela amplitude dessa área e pela responsabilidade de preservar memórias. Não se tratou da fetichização de um diploma, mas da coragem de seguir aquilo que faz meu coração pulsar: estudar o que amo e me permitir sentir, transformar e ser transformada nesse processo.

Hoje, carrego gratidão por ter decidido falar sobre minha comunidade de terreiro. Foi também uma forma de falar de mim, da minha história, das nossas lutas e resistências. Por isso, meus agradecimentos se voltam primeiramente a Deus, aos Orixás, aos meus guias e mentores espirituais. Especialmente aos que pude conhecer mais de perto ao longo da caminhada. Minha reverência ao Caboclo da Pedreira, ao Menino Novo, Dalvinha e a Cabocla Iara por cada intuição, proteção e ensinamento transmitido de forma invisível, mas profundamente presente.

Ao final desta jornada, gostaria de externar meus agradecimentos à minha avó, Vovó Carminha. Sinto muito que não tenha tido a oportunidade de ver este trabalho após sua conclusão, mas me viu iniciar e respondeu todas as minhas dúvidas com paciência e carinho. Minha avó foi — e é — a bondade dos Orixás em minha vida. E eles seguem sendo bondosos por terem permitido que ela lapidasse minha fé ao ponto de não restarem dúvidas. Com ela aprendi que a relação e o comprometimento com a ancestralidade devem ser meus pilares. Agradeço por ter crescido ao seu lado. Nela cabem minhas maiores inspirações. Guardava cabeças e histórias, foi ponte entre os mundos, ofertando afeto a todos que a procuraram. Foi matriarca não apenas de seus familiares de sangue, mas também de santo, de axé, na verdade, de todas aquelas e aqueles que a procuravam. Este trabalho é também seu, fruto da sua luta, sabedoria e legado. É uma pequena parte da história que ela construiu e que continua viva em mim e em nossa comunidade.

Agradeço também aos meus pais, Francisco das Chagas Costa, conhecido como Mestre Pacu de Angola, um verdadeiro agente cultural que sempre me incentivou a enxergar a cultura como uma necessidade básica para a vida e a construção da identidade. Sua dedicação à preservação das tradições e seu exemplo de luta e resistência foram fundamentais para que eu compreendesse o valor da memória e do axé.

À minha mãe, Maria da Conceição Modesto, que, mesmo sem ter tido acesso à educação formal, sempre acreditou no poder do conhecimento e apoiou com firmeza e amor que seus três filhos focassem nos estudos. Os exemplos de luta, simplicidade e generosidade de vocês seguem comigo em cada passo desta caminhada

Aos meus irmãos, Carine Fernanda Modesto Costa e Francisco Cleiton Modesto Costa, que, assim como eu, acreditam na importância do sagrado, deixo minha profunda gratidão. Hoje, vocês também preservam a memória da nossa amada avó, mantendo viva a herança, os ensinamentos e o axé que nos foram deixados. Crescer ao lado de vocês foi um privilégio e uma fonte constante de força e inspiração.

Ao meu tio, José Joaquim Soares (Dedé), por cada gesto de apoio e cuidado. E à minha tia, Francisca Francinete, com quem, mesmo à distância, cultivo um carinho imenso e profundo. São presenças que moram comigo, mesmo quando o tempo e o espaço não permitem o encontro constante.

Agradeço aos meus amigos que tornaram o curso mais leve: Ana Rafaela, Ana Clara, Anderson, Lisandro Adelino, Israel Jhonatan e Ricardo Santos. Cada um de vocês, à sua maneira, foi essencial nessa caminhada. Obrigada pelas escutas atentas, pelas conversas, pelos conselhos, e principalmente pelas risadas e até mesmo pelos silêncios que diziam tudo. Em cada momento difícil e em cada conquista, vocês foram presença constante, apoio firme e afeto verdadeiro. Sou imensamente grata por ter compartilhado essa fase da vida com pessoas tão especiais.

Agradeço também aos amigos que a vida me deu ao longo do caminho. Ao Menino Júnior, Lucas Moura, Teresa Dark, Fabiana Luiza, Tayná Santos, Lara Alencar e Paloma Araújo, minha gratidão pelas trocas sinceras, pelo carinho gratuito e pela força que cada um ofereceu nos momentos em que eu mais precisei. Ter vocês por perto, mesmo que em tempos, espaços ou intensidades diferentes, foi parte essencial desta caminhada. Amizades como essas aquecem o coração e sustentam a alma.

Agradeço também à minha comunidade de terreiro, que é composta por muitas pessoas queridas e essenciais para minha caminhada. Para representar todas elas, deixo aqui meu reconhecimento especial aos mais velhos, que são pilares de força, sabedoria e afeto: Lindarice, Luzia, Dona Albertina, Dona Francisca, Maria de Jesus, Francisca Maria, Ducarmo, Marilene e Chico. Vocês são a base viva que sustenta nossa tradição e resistência. É com o exemplo e a presença de cada um que mantenho viva a conexão com nossas raízes e o compromisso com o axé.

Ademais, não poderia deixar de agradecer ao meu orientador, professor doutor Zé Maria, por sua escuta atenta, paciência e orientação cuidadosa ao longo desta pesquisa. Sua sensibilidade

diante da temática e o respeito com que acolheu minha proposta foram fundamentais para que este trabalho mantivesse sua força, sua verdade e seu compromisso com a memória da minha comunidade. Sou grata por seu constante incentivo para que eu seguisse com firmeza, mesmo diante das dúvidas, e por acreditar na relevância deste estudo.

E, por último — e de forma absolutamente intencional — agradeço à minha companheira, Maria Mikelly. Na caminhada da vida, tracei quais seriam meus pilares de devoção, chegando à conclusão de que seriam minha fé, minha família e a capoeira. Mas então você chegou, bagunçando meus pensamentos e trazendo uma nova reflexão. Com a bênção da minha avó, você entrou na minha família, mas foi além... despertou em mim um sentimento novo, tornando-se o quarto pilar, digno de toda a minha devoção.

Sua presença foi sustento, carinho e força nos momentos em que tudo parecia desabar. Obrigada por ser porto seguro, por acreditar em mim quando até eu duvidei, e por me lembrar, nos dias mais difíceis, do porquê comecei.

RESUMO

O presente estudo analisa as contribuições para a compreensão da identidade religiosa dos membros do Terreiro de Umbanda D'Oxossi, localizado na cidade de Picos-PI. Com um recorte temporal que abrange os anos de 2000 a 2023, a pesquisa tem como foco principal esse terreiro, atualmente sob sua segunda liderança. Ao longo desse período, o espaço religioso passou por transformações significativas, envolvendo mudanças na liderança, na terminologia e na metodologia adotada nos rituais e práticas. A abordagem metodológica é qualitativa, com ênfase em entrevistas orais como principal fonte de dados, destacando-se os relatos de Mãe Carminha D'Oxossi, atual dirigente do terreiro. A partir das contribuições de autores como Stuart Hall e Carolina Rocha, o estudo fundamenta-se em uma perspectiva que articula identidade, hibridismo religioso e resistência cultural. Considerando os terreiros como espaços de preservação e reinvenção das tradições negras, a pesquisa também reflete sobre o enfrentamento ao racismo religioso e à intolerância vivenciada pelas comunidades de matriz africana.

Palavras-Chave: Picos-PI, Terreiro de Umbanda D'Oxóssi, Identidade

ABSTRACT

This study analyzes the contributions to understanding the religious identity of members of the Terreiro de Umbanda D'Oxossi, located in the city of Picos, in the state of Piauí, Brazil. Covering the period from 2000 to 2023, the research focuses on this religious space, currently under its second leadership. Throughout this time, the terreiro has undergone significant transformations, including changes in leadership, terminology, and ritual practices. The methodological approach is qualitative, based mainly on oral interviews, especially with Mãe Carminha D'Oxossi, the current leader of the terreiro. Drawing on theoretical contributions from authors such as Stuart Hall and Carolina Rocha, the study adopts a perspective that connects identity, religious hybridity, and cultural resistance. By considering terreiros as spaces of preservation and reinvention of Black traditions, the research also addresses the challenges posed by religious racism and intolerance experienced by Afro-Brazilian religious communities.

Keywords: Picos-PI, Terreiro de Umbanda D'Oxóssi, Identity

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Da esquerda para a direita, mãe Lindarice de Ogum e Mãe Carminha de Oxossi. ...	22
Figura 2: Da esquerda para a direita, mãe Carminha, Mãe Lindarice e Mãe Luzia.	22
Figura 3: Mapa 1- Localização geografica do Terreiro de Umbanda, antes conhecido como Tenda São Jorge, sob liderança da mãe Lindarice.	23
Figura 4: Mapa 2- Localização atual do terreiro de umbanda D'Oxossi:	24
Figura 5: Espaço interno do Terreiro de Umbanda D'Oxóssi (onde são feitas as giras)	28
Figura 6: Frente da primeira camisa do Terreiro de Umbanda D'Oxóssi	34
Figura 7: Verso da primeira camisa do Terreiro de Umbanda D'Oxóssi.....	35
Figura 8: Frente da Segunda camisa produzida para ser o uniforme dos membros do terreiro.	36
Figura 9: Verso da segunda camisa produzida como farda para os membros do terreiro	37
Figura 10: Frente da terceira camisa produzida como farda para os membros do Terreiro.....	38
Figura 11: Verso da terceira camisa produzida como farda para o terreiro	39
Figura 12: Frente da quarta camisa do Terreiro de Umbanda D'Oxóssi.....	40
Figura 13: Verso da quarta camisa do Terreiro de Umbanda D'Oxóssi	41
Figura 14: Altar da comunidade Terreiro de Umbanda D'Oxóssi, antes da transição geracional, mudança de nomenclatura e liderança.	45
Figura 15: Altar da comunidade Terreiro de Umbanda D'Oxóssi, após a transição geracional...48	
Figura 16: Arte localizada na entrada do Terreiro de Umbanda D'Oxossi.....49	
Figura 17: Arte localizada no centro Terreiro de Umbanda D'Oxossi, representando o Orixá Oxossi.....49	
Figura 18: Foto de quando publicaram no Diario Oficial que no dia 22/03/87, foi realizada a eleição para dirigir a União Umbandista de Picos, destacando sua diretoria.	59
Figura 19: Estatuto da União Umbandista de Picos.....	60
Figura 20: Cap. 1 do Estatuto da União Ubandista de Picos.....	61
Figura 21: Estatuto da UUP	62
Figura 22: Estatuto da UUP	63
Figura 23: Ficha de cadastro da união	63
Figura 24: Mãe carminha no Projeto Raízes	68
Figura 25: Registro da roda de conversa realizada pelo Programa de Extensão Esperança Garcia em parceria com a União Umbandista.	69
Figura 26: Roda de conversa promovida pelo CAHIS (Centro academico de História da UFPI- Campus de Picos).	69

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	11
2. CAPITULO I- A RELAÇÃO ENTRE TERREIRO E A IDENTIDADE RELIGIOSA DOS INDIVIDUOS	18
2.1 <i>Umbandas</i> : Contextos Históricos e Influências Regionais.....	18
2.2 Transição Geracional no Terreiro de Umbanda D'Oxóssi: Mudanças de Liderança e Impactos na Identidade Religiosa.....	20
2.3 Ritos e Devoção.....	44
3. CAPITULO II: O HIBRIDISMO RELIGIOSO E A DUALIDADE RELIGIOSA NA UMBANDA EM PICOS: INFLUENCIAS E ADAPTAÇÕES	54
3.1 O Hibridismo Religioso no Estatuto da União Umbandista de Picos.....	59
4. CAPÍTULO III – MÃE CARMINHA D'OXÓSSI: VOZ DA RESISTÊNCIA E A CONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA NO TERREIRO DE UMBANDA.	66
4.1 Mãe Carminha D'Oxossi: Liderança Comunitaria.	66
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	76
6. REFERÊNCIAS:	81

1. INTRODUÇÃO

Embora seja comum iniciar trabalhos acadêmicos sobre Umbanda com uma definição formal do termo, esta pesquisa propõe uma abordagem distinta, partindo da compreensão de que a Umbanda é múltipla, enraizada em práticas e significados que variam conforme o contexto sociocultural em que se insere.

Em vez de oferecer uma definição engessada, é importante apresentar um panorama das bases que estruturam a Umbanda para situar o leitor sobre o campo de estudo. A Umbanda, como religião brasileira de matriz afro-indígena, integra elementos do catolicismo popular, do espiritismo kardecista e das tradições africanas, construindo um sistema aberto de práticas que incluem cultos aos Orixás, linhas de trabalho espiritual, uso de cânticos, rezas e oferendas, além da centralidade do atabaque e da incorporação de entidades como Pretos-Velhos, Caboclos e Crianças. No caso específico do Terreiro de Umbanda D'Oxóssi, localizado em Picos-PI, essas bases se articulam de forma singular, com ênfase em rituais voltados a Oxóssi e Ogum, na presença marcante de cantos em língua portuguesa e em rezas herdadas de tradições locais, além de uma organização comunitária que valoriza tanto o culto aos Orixás quanto o acolhimento de demandas populares, como curas, aconselhamentos e oferendas votivas. Esse panorama evita a definição rígida e prepara o terreno para compreender como a religião se manifesta neste contexto específico, sem apagar sua pluralidade.

Nesse cenário, o hibridismo religioso¹ presente na Umbanda é um ponto importante, esse fenômeno ocorre quando diferentes sistemas de crenças e práticas religiosas se fundem, criando novas formas de expressão religiosa. O debate sobre a origem da Umbanda é extenso e envolve críticas à ideia de que a Umbanda possui um único criador. O hibridismo religioso é um dos caminhos para se compreender como a Umbanda se modifica de acordo com o líder religioso e o local geográfico. Como nos mostra Stuart Hall (2006), a identidade — inclusive a religiosa — é constituída por meio de deslocamentos, negociações e rearticulações, o que nos permite entender a Umbanda não como sistema fechado, mas como prática em constante reinvenção

¹ Hibridismo religioso, refere-se ao processo de fusão ou combinação de elementos de diferentes tradições religiosas, resultando em novas práticas, crenças ou sistemas simbólicos. Ocorre quando indivíduos ou comunidades incorporam aspectos de diversas religiões, criando formas sincréticas que mesclam rituais, mitos e dogmas de origens distintas.

Nessa perspectiva, as relações estabelecidas dentro da Umbanda possuem atravessamentos culturais e sociais, sendo possível notar que até mesmo os toques de atabaque e as músicas cantadas refletem essas influências, cada palavra dita, gestos e ritos carregam consigo significados simbólicos profundos. Esses elementos simbólicos são, conforme Reginaldo Prandi (2001), fundamentais na constituição das mitologias e das práticas ritualísticas da Umbanda, oferecendo um campo fértil para a transmissão de saberes ancestrais por meio da oralidade e da ritualização do corpo.

Na cidade de Picos, no estado do Piauí, o Terreiro de Umbanda D'Oxóssi é uma importante comunidade de Terreiro que ilustra essa fusão de tradições. Fundado há várias décadas, o terreiro é um espaço onde a convergência de diferentes práticas religiosas se manifesta de maneira única. A cidade de Picos, como muitas outras no Brasil, possui uma população diversificada que frequentemente transita entre diferentes práticas religiosas, refletindo uma complexa teia de influências culturais e espirituais.

Esta pesquisa tem como foco o hibridismo religioso e a identidade religiosa dos frequentadores do Terreiro de Umbanda D'Oxóssi. O estudo busca entender como os membros do terreiro conciliam suas identidades religiosas, muitas vezes se apresentando socialmente como católicos ou espíritas, apesar de participarem ativamente de práticas umbandistas. A pesquisa também examina a história do terreiro, a transição de lideranças e as transformações nas práticas religiosas e na comunidade ao longo do tempo, com ênfase na liderança atual de Mãe Carminha D'Oxóssi. Compreender essas dinâmicas é essencial para uma análise aprofundada das identidades religiosas em contextos sincréticos e para a preservação das tradições de matriz africana.

O estudo delimita como seu ponto de partida o ano 2000, tendo como recorte final o ano de 2023. Assim, o recorte temporal da pesquisa foi estabelecido ao analisar uma dualidade religiosa entre os membros mais velhos e os mais novos do terreiro, permitindo uma análise detalhada e individualizada, evidenciando a identificação dessa dualidade religiosa.

A motivação pessoal da pesquisadora para este tema surgiu a partir de experiências vivenciadas ao longo da vida. Nascida em um lar de praticantes de Umbanda, ela vivenciou desde cedo a dualidade religiosa que marca a vida de muitos frequentadores de terreiros. Apesar da base familiar ser umbandista, a pesquisadora foi incentivada durante a infância a participar ativamente de diversos rituais da Igreja Católica Apostólica Romana no bairro, como forma de complementar sua identidade religiosa. Essa trajetória pessoal

gerou uma dualidade religiosa e despertou um profundo interesse em entender como outras pessoas conciliam identidades religiosas múltiplas e às vezes conflitantes. Essa experiência, longe de ser um dado isolado, se insere num padrão mais amplo de vivência religiosa no Brasil, marcado pela necessidade de camuflagem identitária, como evidencia Sidnei Nogueira (2020), ao discutir a violência simbólica que recai sobre as religiões de matriz africana.

Essa trajetória pessoal da pesquisadora também pode ser compreendida à luz do conceito de *escrevivência*, proposto por Conceição Evaristo (2007), no qual a escrita é atravessada pela experiência, pela memória e pela ancestralidade. A pesquisa, portanto, nasce não apenas de um interesse acadêmico, mas de um gesto de enunciação a partir do vivido, em que a pesquisadora se coloca como sujeito implicado na história que narra e registra, numa escrita que escuta e devolve os ecos de uma coletividade.

A escolha do Terreiro de Umbanda D'Oxóssi como foco da pesquisa também é justificada pela conexão pessoal da pesquisadora com essa comunidade, bem como pela ausência de estudos acadêmicos detalhados sobre a identidade religiosa dos seus frequentadores. A pesquisa não apenas preenche uma lacuna no conhecimento acadêmico, mas também contribui para a preservação e o reconhecimento das contribuições dos ancestrais que ajudaram a manter as religiões de matriz africana e daqueles que continuarão a fazê-lo no futuro.

Direcionando o olhar para nossa região piauiense, há uma ausência de estudos sobre a Umbanda picoense. Embora seja um tema bastante debatido, ele é frequentemente analisado em contextos externos. A falta de estudos sobre a Umbanda na região picoense do Piauí revela um fenômeno mais amplo de invisibilidade. A ausência de pesquisas sobre a Umbanda no interior nordestino reforça o processo de apagamento histórico das tradições afro-brasileiras em regiões fora do eixo Rio-São Paulo, um apagamento que, como aponta Lilia Schwarcz (2019), está atrelado à construção racializada da identidade nacional brasileira.

Essa ausência tem várias consequências, entre elas o fato de que a Umbanda é plural, sendo inevitável que a forma como é praticada aqui seja diferente da forma como é praticada em outros estados, como o Maranhão, mesmo sendo um estado vizinho. Ainda assim, notamos que cada estado possui suas características. O trabalho de Francisca da Silva Meneses (2016) é um dos poucos que discutem a Umbanda picoense, destacando as especificidades locais e as adaptações culturais que a religião sofreu para se adequar ao

contexto regional. Meneses aborda as particularidades dos rituais, a estrutura das casas de Umbanda e utilizou a União Umbandista de Picos, uma de nossas fontes, como um pilar importante para a legitimação da religião na cidade.

O problema central desta pesquisa é explorar como os indivíduos que frequentam o Terreiro de Umbanda D'Oxóssi conciliam suas identidades religiosas. Desse modo, busca-se entender de que forma os membros do terreiro se identificam religiosamente, considerando a dualidade de se apresentarem socialmente como católicos ou espíritas enquanto participam ativamente de práticas umbandistas. Além disso, a investigação pretende desvendar as implicações dessa dualidade religiosa para as identidades pessoais e coletivas dos praticantes, bem como as razões e percepções associadas à modificação na nomenclatura do terreiro. O estudo abrange ainda como as práticas umbandistas influenciam a identidade religiosa dos indivíduos e como essas práticas se transformaram ao longo do tempo.

O objetivo geral da pesquisa é investigar e compreender as formas de resistência cultural e o processo de construção de identidade dos membros do Terreiro de Umbanda D'Oxóssi na cidade de Picos-PI. Para alcançar esse objetivo, serão realizados estudos que permitam: identificar a influência do hibridismo religioso nos terreiros de umbanda em Picos, ou seja, examinar como a fusão de diferentes tradições religiosas molda as práticas e as identidades dos membros do terreiro, destacando a influência do catolicismo, espiritismo e das religiões afro-brasileiras na Umbanda. E, investigar a História do Terreiro de Oxóssi: A trajetória do Terreiro de Umbanda D'Oxóssi será explorada, desde sua fundação até os dias atuais, com ênfase na transição de lideranças, as mudanças na nomenclatura e as transformações nas práticas religiosas e na composição da comunidade.

Assim, para a realização desta pesquisa, adotou-se a História Oral como metodologia principal, por permitir compreender, por meio das memórias e narrativas dos participantes, a construção das práticas e identidades religiosas no Terreiro de Umbanda D'Oxóssi, em Picos-PI. Fundamentada em autores como Paul Thompson (1992), Verena Alberti (2018) e José Carlos Sebe Bom Meihy (2005), a escolha desse método possibilitou registrar e analisar depoimentos de frequentadores e da então dirigente, Mãe Carminha, que liderava o terreiro no início do estudo e, antes de sua conclusão, realizou sua passagem. As entrevistas, de caráter semiestruturado, foram gravadas e posteriormente transcritas, sendo interpretadas em diálogo com bibliografia especializada e com registros visuais do terreiro. Esses relatos foram interpretados em diálogo com bibliografia

especializada e com registros visuais do terreiro, de modo a compreender os processos de hibridismo religioso, resistência cultural e construção de memória coletiva que atravessam a comunidade estudada.

As entrevistas serão realizadas com membros do terreiro, enfatizando a experiência de Mãe Carminha D'Oxossi.. As entrevistas direcionadas buscarão capturar as narrativas pessoais e coletivas dos praticantes, destacando suas percepções sobre identidade religiosa e práticas espirituais.

Desse modo, as principais fontes do trabalho são entrevistas orais. De acordo com Lozano (2006), a história oral é de vital importância, considerando o autor como método fundamental para o desenvolvimento de novos conhecimentos, permitindo uma compreensão profunda. Ao adotar a história oral como método central, esta pesquisa aproxima-se também da proposta de escrevivência, proposta por Evaristo (2007) pois acolhe os relatos não como simples depoimentos, mas como escritas de vida, nas quais as narrativas emergem do corpo, da memória e da luta cotidiana dos sujeitos.

Além das entrevistas, a pesquisa utilizará documentos internos da União Umbandista de Picos, materiais da imprensa local e conteúdos disponíveis em plataformas digitais como YouTube e sites na internet. Será utilizada a abordagem da descrição densa, conforme propõe Clifford Geertz, como forma de captar os significados profundos das práticas e rituais, buscando compreender não apenas o que é feito, mas como e por que se faz, no contexto simbólico e social do terreiro

Como fontes orais, serão utilizados depoimentos prestados por membros do Terreiro de Umbanda D'Oxóssi, incluindo Maria do Carmo Soares (Mãe Carminha D'Oxóssi), figura central deste trabalho. Além dessas vozes fundamentais, também serão consideradas entrevistas com a atual dirigente espiritual, Mãe Luzia, com Carine Fernanda, neta de Mãe Carminha e integrante ativa da comunidade de terreiro, e com o Pai de Santo Edson, liderança religiosa com forte vínculo com o terreiro. Essas fontes permitirão analisar acontecimentos e transformações no espaço religioso a partir da pluralidade de experiências e memórias, evidenciando a dualidade religiosa e a resistência cultural presente nas práticas do Terreiro de Umbanda D'Oxóssi.

A escuta dessas vozes é também uma prática de escrevivência, pois como ensina Conceição Evaristo, trata-se de uma escrita que carrega o peso das experiências vividas, das dores, alegrias e resistências de sujeitos que foram historicamente apagados nos registros oficiais. Nesse sentido, cada relato colhido não apenas documenta, mas

testemunha, inscrevendo na história acadêmica o saber ancestral encarnado nas mulheres e lideranças do terreiro.

A escuta dessas vozes e de suas narrativas se configura como um gesto político, epistemológico e afetivo, permitindo a reconstrução de memórias e saberes que foram historicamente marginalizados, como destacam autores como Silvio Almeida (2019) e Cristina Vital da Cunha (2015), ao tratar da centralidade da oralidade e das tradições afro-diaspóricas na produção do conhecimento.

Para a construção desta análise, utilizamos como base teórica autores que dialogam com a religiosidade afro-brasileira, a identidade cultural e a intolerância religiosa, temas centrais deste trabalho. A obra de Reginaldo Prandi, especialmente *As religiões negras no Brasil* (1999) e *Mitologia dos Orixás* (2001), fornece subsídios fundamentais para compreender a estrutura, os fundamentos mitológicos e os aspectos simbólicos que compõem o universo da Umbanda e das religiões de matriz africana. Prandi contribui para a valorização do conhecimento tradicional e da cosmovisão africana, rompendo com os estigmas construídos historicamente em torno dessas práticas.

Para aprofundar o debate sobre identidade e cultura, recorreremos a Stuart Hall (2006), cuja obra *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade* propõe uma reflexão sobre a identidade como processo dinâmico e múltiplo, sendo constantemente (re)construída em meio a disputas simbólicas e contextos sociais diversos — algo essencial para compreender a experiência das comunidades de terreiro no enfrentamento ao racismo e à invisibilização. Já a discussão em torno da intolerância religiosa é fundamentada por Sidnei Nogueira, cuja obra homônima (2020) denuncia as formas contemporâneas de violência simbólica e estrutural que atingem as religiões afro-brasileiras.

O trabalho está estruturado em três capítulos, que se articulam progressivamente para analisar o Terreiro de Umbanda D'Oxóssi como espaço de construção identitária, resistência simbólica e memória religiosa. Parte-se de uma abordagem mais ampla sobre a relação entre terreiro e identidade religiosa, passa-se pela análise do hibridismo e da dualidade de crenças, até chegar à reconstrução da trajetória de Mãe Carminha, liderança central para a preservação e transformação da Umbanda em Picos-PI.

No Capítulo I – “A Relação entre Terreiro e a Identidade Religiosa dos Indivíduos”, o foco será compreender o terreiro como um espaço de construção e afirmação identitária, destacando como os frequentadores articulam práticas simbólicas, pertencimento espiritual e resistência diante da intolerância religiosa. A partir de autores

como Stuart Hall e Sidnei Nogueira, o capítulo investiga a atuação do terreiro na formação de subjetividades e sua função sociocultural como espaço de acolhimento e ressignificação de trajetórias religiosas, utilizando entrevistas e observações sobre as dinâmicas internas do terreiro.

Já o Capítulo II – “O Hibridismo Religioso e a Dualidade Religiosa na Umbanda em Picos: Influências e Adaptações” aprofunda o debate teórico sobre o hibridismo religioso enquanto fenômeno dinâmico de fusão e ressignificação de crenças. A partir de dados históricos da União Umbandista de Picos, registros orais e observações empíricas, serão analisadas as influências do catolicismo, do espiritismo kardecista e das religiões de matriz africana nas práticas e discursos dos adeptos. O capítulo também discute como essas influências geram tensões identitárias, levando à camuflagem religiosa em determinados contextos sociais, o que evidencia a dualidade vivida pelos praticantes entre sua fé pública e privada.

Por fim, o Capítulo III – “Mãe Carminha D’Oxóssi: Vozes da Resistência e a Construção da Memória no Terreiro de Umbanda” se debruça sobre a trajetória de Maria do Carmo Soares, conhecida como Mãe Carminha D’Oxóssi, figura essencial para a história da Umbanda em Picos. Com base na metodologia da História Oral e nas contribuições da memória social, o capítulo reconstrói, a partir dos relatos de familiares, seguidores e lideranças religiosas, a importância de Mãe Carminha como agente de resistência cultural e guardiã das tradições afro-brasileiras. A análise enfatiza como sua atuação foi crucial não apenas para a preservação dos ritos, mas também para a construção de redes de apoio espiritual e comunitário em meio ao racismo religioso e às políticas de invisibilização.

2. CAPITULO I- A RELAÇÃO ENTRE TERREIRO E A IDENTIDADE RELIGIOSA DOS INDIVIDUOS

2.1 *Umbandas*: Contextos Históricos e Influências Regionais

Em vez de buscar uma definição única ou essencialista da Umbanda, este trabalho propõe um deslocamento da abordagem meramente descritiva para uma análise situada, tendo como foco o Terreiro de Umbanda D'Oxóssi. Adota-se aqui uma perspectiva alinhada às transformações contemporâneas no campo das ciências humanas, reconhecendo que o conceito de Umbanda e suas origens está em constante revisão e reconstrução, à medida que novos debates e investigações ampliam a compreensão sobre essa religiosidade.

A análise concentra-se no Terreiro de Umbanda D'Oxóssi, localizado na cidade de Picos-PI, compreendendo-o como um espaço fundamental de resistência cultural e de construção da identidade religiosa dos indivíduos que o frequentaram e frequentam. Inicialmente, o recorte temporal previa abranger o período de 2000 a 2023, contudo, em virtude da utilização de documentos da União Umbandista de Picos, fundada em 1987 e marco relevante para a organização coletiva dos terreiros na cidade, a análise passou a contemplar o intervalo de 1987 a 2023, ano em que a comunidade do Terreiro D'Oxóssi passou a se apresentar publicamente como tal.

O Terreiro de Umbanda D'Oxóssi articula-se com movimentos sociais e culturais diversos, como o Grupo de Capoeira Ginga de Corpo, o grupo Raízes do Brasil² e a própria União Umbandista de Picos. Essas conexões evidenciam o papel do terreiro como um espaço de diálogo intercultural, promoção da inclusão, valorização da diversidade e afirmação das identidades afro-brasileiras. Dessa forma, a comunidade do terreiro se configura como um agente de transformação social, em que diferentes influências religiosas e culturais se entrelaçam para produzir sentidos e pertencimentos.

Não se pode deixar de considerar que a herança do sistema escravocrata persiste em nossa estrutura social, na qual determinados grupos seguem relegados a posições marginalizadas, perpetuando uma lógica de exclusão. Como afirma Silvio Almeida

² O projeto Raízes do Brasil, do Movimento dos Pequenos Agricultores (MPA), é um espaço de integração entre o campo e a cidade, promovendo a agroecologia, a cultura camponesa e a soberania alimentar.

(2019), referência no debate sobre o racismo estrutural, o racismo no Brasil está profundamente entrelaçado às instituições e práticas sociais, reproduzindo uma exclusão sistemática que atravessa os séculos.

Nesse contexto, a ancestralidade assume diversos significados e se apresenta como um dos pilares das crenças de matriz africana. A valorização dos ancestrais é um elemento central na formação da identidade religiosa das pessoas de terreiro, sendo também um eixo fundamental na reconstrução histórica dessas comunidades.

Não se pode deixar de considerar que a herança do sistema escravocrata ainda estrutura, de maneira profunda, as relações sociais no Brasil contemporâneo, posicionando determinados grupos sociais — sobretudo a população negra — em espaços historicamente marginalizados. A historiografia tem apontado que, embora a escravidão tenha sido formalmente abolida em 1888, suas consequências não foram superadas. Pelo contrário, como observa Florestan Fernandes (1978), o processo de abolição foi conduzido de maneira conservadora, sem que houvesse um projeto real de integração social dos ex-escravizados, resultando na reprodução das desigualdades sociais e raciais.

Lília Moritz Schwarcz (2019) aprofunda essa análise ao afirmar que a sociedade brasileira construiu sua identidade nacional a partir de uma narrativa de “democracia racial”, que encobriu os conflitos raciais e naturalizou o racismo como parte da vida cotidiana. Para ela, a escravidão deixou marcas visíveis na cultura, na política e nas formas de pertencimento social. Já Silvio Almeida (2019) amplia esse debate ao desenvolver o conceito de racismo estrutural, explicando como o racismo opera de forma sistêmica nas instituições, nas leis, no acesso à educação, à saúde, ao trabalho e à religião, reproduzindo uma lógica histórica de exclusão.

No campo da história das religiões afro-brasileiras, João José Reis (2005) destaca como os terreiros se constituíram historicamente como espaços de resistência frente à marginalização, criminalização e estigmatização de práticas religiosas de matriz africana. A pesquisadora Beatriz Nascimento (1985) também ressalta a importância da ancestralidade africana como elemento central na construção da identidade e da memória coletiva das populações negras no Brasil. Assim, ao compreender o Terreiro de Umbanda D’Oxóssi como um espaço de reconstrução identitária, deve-se situá-lo nesse contexto histórico de resistência frente às estruturas de opressão herdadas da escravidão, em permanente disputa por legitimidade, visibilidade e pertencimento.

A ancestralidade toma vários significados, sendo um dos pilares principais nas crenças de matriz africana, resultando na observação do enredo histórico, sendo um dos contextos ativamente trabalhado ao analisar a construção de uma identidade religiosa de uma pessoa de terreiro.

2.2 Transição Geracional no Terreiro de Umbanda D'Oxóssi: Mudanças de Liderança e Impactos na Identidade Religiosa.

O Terreiro de Umbanda D'Oxóssi encontra-se atualmente sob sua segunda liderança, tendo passado por uma significativa transição geracional que implicou alterações relevantes em sua estrutura e identidade. Anteriormente denominado Tenda São Jorge, o terreiro era liderado por mãe Lindarice de Ogum, figura tradicional e respeitada na comunidade religiosa local. A sucessão ocorreu quando mãe Lindarice, por motivos pessoais, afastou-se de suas atividades, transmitindo a liderança para mãe Carminha de Oxóssi, sua filha de santo e mãe pequena, que esteve vinculada à casa por mais de três décadas.

Mãe Carminha iniciou sua trajetória religiosa na Tenda São Jorge como filha de santo, passando posteriormente à condição de mãe pequena — uma posição de confiança e preparação para a sucessão da casa. Durante 33 anos, esteve ao lado de mãe Lindarice, acompanhando o desenvolvimento das práticas religiosas, dos rituais e da comunidade que se formava em torno do terreiro. Em entrevista concedida ao historiador Israel Jhonatan, ela recorda esse percurso:

Isso. Eu passei trinta e três anos com minha mãe de santo... e ela foi trinta e três anos eu passei com ela. Aí depois eu passei já com ela mesmo, ela estava lá dentro, que era médium, aí eu passei a ser mãe pequena de terreiro, no terreiro dela. Aí eu passei com ela, entre toda, passei trinta e três anos. (MÃE CARMINHA DE OXÓSSI. Entrevista concedida a Israel Jhonatha Andrade Brito. Picos-PI, 2024).

A casa funcionava na Rua Piauí, localizada no bairro Aerolândia, zona urbana da cidade de Picos, no estado do Piauí, em uma região que faz a transição entre áreas mais centrais e os bairros periféricos do município. O bairro Aerolândia, tradicional e de ocupação consolidada, abriga um misto de residências, pequenos comércios e espaços religiosos diversos, o que contribui para o caráter plural e popular da região. É nesse contexto que a Tenda São Jorge se consolidou como um dos terreiros mais tradicionais da cidade.

Em 2015, mãe Carminha assumiu oficialmente a liderança espiritual e administrativa do espaço. Durante o primeiro ano de sua gestão, optou por manter as atividades no mesmo endereço, respeitando o legado e os vínculos estabelecidos por sua predecessora. No entanto, em 2016, tomou a decisão de transferir o terreiro para a Rua Perimetral, também situada no bairro Aerolândia, construindo as novas instalações no muro de sua própria residência. Essa mudança física simbolizou também uma reconfiguração identitária do terreiro, que passou a se chamar Terreiro de Umbanda D'Oxóssi, refletindo não apenas a nova liderança, mas também uma ênfase renovada na linha de trabalho da entidade Oxóssi, orixá de predileção da dirigente. Essa percepção é compartilhada por Carine Fernanda, neta de Mãe Carminha e frequentadora do espaço desde a infância, portanto presente também antes da transição geracional, que, em entrevista, relembra:

Primeiro terreiro que frequentei, foi o de Mãe Lindarice, que era a Mãe de Santo da minha avó, houve a transição geracional, na qual foi passado pra minha avó, e ela assumiu, aí mudou de lugar o terreiro, agora é terreiro de umbanda de Oxossi, antes era de Ogum. (CARINE FERNANDA. Entrevista concedida à autora. Picos-PI, 2025).

Essa transição ilustra como mudanças geracionais em terreiros de Umbanda não se restringem à troca de liderança, mas envolvem também transformações nos modos de organização, no espaço físico e na ênfase simbólica e religiosa da casa. Tais modificações, embora mantenham continuidade com o legado anterior, expressam também o dinamismo das religiões afro-brasileiras, capazes de se reconfigurar a partir das trajetórias pessoais de seus líderes e das demandas da comunidade.

Figura 1: Da esquerda para a direita, mãe Lindarice de Ogum e Mãe Carminha de Oxossi.



Foto: Claudia Fernanda. Tirada em 11 de Setembro de 2023.

A Transição Geracional ocorreu com o auxílio de Mãe Lindarice e de seus filhos de santo, que passaram a acompanhar Mãe Carminha. Entre esses filhos de santo estava Mãe Luzia, que esteve no Terreiro há mais de 20 anos e já desempenhava um papel de liderança. Com a transição geracional, Mãe Luzia se tornou uma "*mãe pequena*"³² da comunidade, sendo não apenas uma das membros fundadores, mas também uma das figuras centrais na continuidade da tradição.

Figura 2: Da esquerda para a direita, mãe Carminha, Mãe Lindarice e Mãe Luzia.

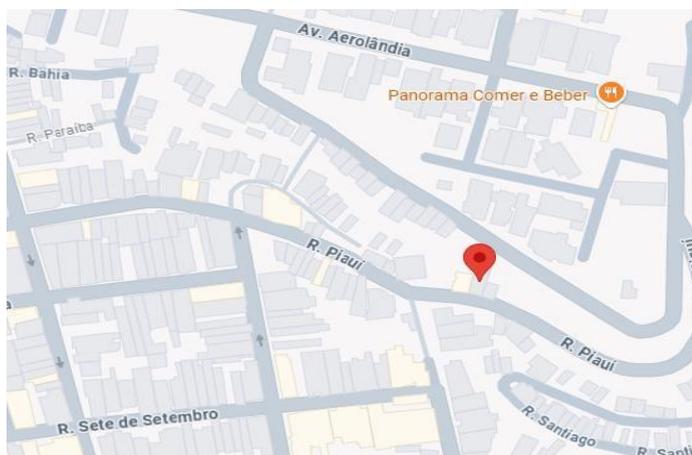
³ Co-liderança da comunidade.



Foto: Claudia Fernanda. Tirada em 11 de Setembro de 2023.

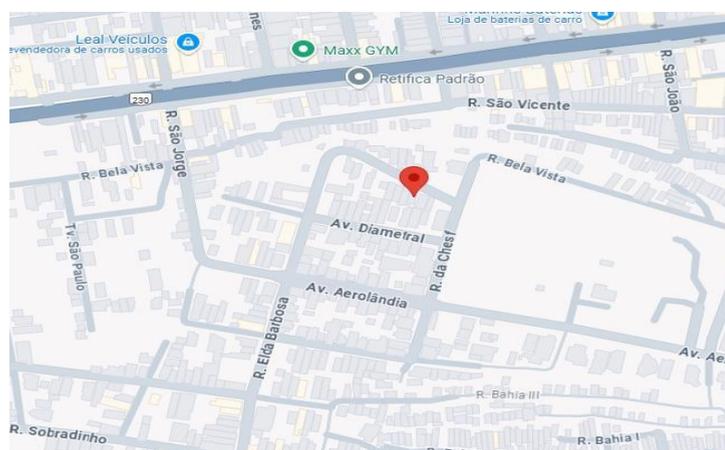
Atualmente, Mãe Lindarice não participa ativamente das atividades desenvolvidas pela comunidade devido à idade e a alguns problemas de saúde. No entanto, Mãe Carminha destaca que ela continua sendo um dos pilares da comunidade, tanto como fonte de sabedoria quanto de força. Mãe Lindarice, por sua vez, expressa o mesmo sobre Mãe Carminha, mencionando que ambas costumam conversar com frequência, tirando dúvidas e compartilhando conhecimento.

Figura 3: Mapa 1- Localização geografica do Terreiro de Umbanda, antes conhecido como Tenda São Jorge, sob liderança da mãe Lindarice.



Mapa gerado pelo Google Maps

Figura 4: Mapa 2- Localização atual do terreiro de umbanda D'Oxossi:



Mapa gerado pelo Google Maps

Como é possível notar ao analisar os mapas, o terreiro segue no mesmo bairro. Ao investigar os fatores responsáveis pela sustentação do Terreiro, o foco é explorar o entrelaçamento entre os elementos cristãos, africanos e indígenas presentes nas práticas desse espaço. Essa análise visa oferecer uma compreensão aprofundada das dinâmicas culturais do Terreiro, destacando como os elementos culturais, como o fato de muitos indivíduos não se reconhecerem como pessoas de terreiro até alguns anos atrás, influencia as transformações sociais proporcionadas pelo Terreiro de Umbanda D'Oxóssi atualmente.

Minha intenção é oferecer um trabalho que apresente a Comunidade de Terreiro D'Oxóssi como um espaço de constante descobrimento e descolonização no modo de enxergar a comunidade, reconhecendo a encruzilhada como um local de

acolhimento, não um local de medo, já que a encruzilhada por ser usada como referência para uma série de práticas que foram e são discriminada, essa descolonização que pode ser vista como lenta, já que o embleamento ou como muitos chamam, embranqueamento foi e é enraizado na sociedade, encorpado nas comunidades e saberes comuns.

Reginaldo Prandi (1999) menciona que até em 1930 as religiões negras poderiam ser incluídas na categoria de religiões étnicas, local de preservação de patrimônio dos escravizados e seus descendentes, o autor divide a história das religiões de matrizes africanas em fases, reconhecendo que houve o período de “sincretização”, pontuando a Umbanda como um desses processos de embranqueamento, porém, menciona que em 1960 iniciaram o processo de africanização. Reginaldo Prandi (2001) ⁶traz em sua obra uma contribuição significativa para a compreensão detalhada sobre as religiões de matrizes africanas, proporcionando uma visão abrangente sobre os Orixás, trazendo uma compreensão detalhada sobre o simbolismo ligado aos Orixás, explorando as histórias e os simbolismos que permeiam essas divindades, contribuindo com a desmistificação das religiões de matrizes africanas, principalmente sobre os Orixás, proporcionando uma visão detalhada.

A obra de Prandi (2001) proporciona uma abrangente visão, disseminação das Religiões de Matrizes Africanas, não somente preenchendo esses espaços, mas abrindo portas para analisar, desmistificando e se livrando das amarras que relegaram as religiões de matrizes africanas a um local considerado inferior, explorando a pluralidade. A comunidade de Terreiro de Umbanda D’Oxossi passou por modificações ao longo do tempo, incluindo liderança, terminologia e metodologia do espaço. Posso falar sobre minhas certezas, mas não posso fazer com que os outros as sintam, sendo necessário vivenciar o que essa comunidade transmite, e é essa experiência vivida que pretendo destacar em minha abordagem.

O Primeiro Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda⁴, realizado em 1941 no Rio de Janeiro, é um marco histórico para compreender as disputas discursivas em torno da definição e consolidação da Umbanda. Esse evento demonstra que o interesse em organizar e debater os fundamentos da religião remonta a um contexto em que diferentes atores buscavam construir narrativas legitimadoras para essa prática espiritual, destacando a transferência entre a valorização de suas raízes e o desejo de adaptação ao que julgaram

⁴ Disponível em: https://www.espiritualidades.com.br/Artigos/C_autores/Congresso_de_Umbanda.pdf. Acesso em: 06 de junho de 2024.

correto. As categorias de análise propostas no projeto de pesquisa, baseadas nos conceitos de identidade de Stuart Hall (2006) e nas análises realizadas por Sidnei Nogueira em *Intolerância Religiosa* (2020).

De acordo com os documentos disponibilizados pela União Umbandista de Picos, fundada em 1987 e uma das entidades mais antigas no Estado do Piauí, até mesmo pessoas que possuíam o título de pai e mãe de santo se apresentavam como católicas ou espíritas. Isso ficou evidente nas fichas de cadastro para se tornarem membros da União Umbandista. Esse fenômeno revela uma complexa dinâmica de identidade e aceitação social.

Em muitos contextos sociais e históricos, ainda é comum que espaços que poderiam ser identificados como terreiros de Umbanda se apresentem como centros espíritas, adotando a denominação de "*tendas espíritas*". esse fenômeno pode ser entendido a partir de uma série de fatores culturais, históricos e sociológicos que influenciam a identidade e a auto representação desses espaços religiosos.

Dessa forma, é fundamental compreender que esses indivíduos durante a semana frequentavam as giras de Terreiros e nos finais de semana iam às igrejas católicas presentes na cidade. Esse comportamento aponta para a existência do hibridismo religioso na vida dos indivíduos, desafiando tradições e sugerindo uma perda ou ausência de uma identidade religiosa plural. Isso incentivou minha inquietação sobre tentar entender melhor as razões dessa pluralidade. Essa dinâmica é exemplificada no relato de Carine Fernanda, neta de Mãe Carminha e frequentadora do terreiro desde a infância:

A minha vó, ela gostava da igreja e, de vez em quando, ela levava a gente para a igreja. Eu fui batizada tanto na Igreja Católica como no terreiro de Umbanda. (CARINE FERNANDA, entrevista concedida à autora, 2025).

Um campo teórico que contribui para a compreensão dessa pluralidade é justamente a noção de hibridismo religioso. Essa categoria permite analisar como elementos simbólicos, rituais e doutrinários de diferentes tradições — como o catolicismo, o espiritismo kardecista e as religiões de matriz africana — são combinados nas práticas cotidianas dos fiéis. A perspectiva adotada neste trabalho concentra-se na maneira como esse hibridismo se manifesta na prática, mais do que em definições teóricas rígidas.

Trata-se de perceber como os sujeitos constroem seus caminhos de fé a partir de um entrelaçamento de crenças, experiências e afetividades, muitas vezes em contextos marcados por racismo, intolerância religiosa e tentativa de apagamento cultural. Assim, compreender o hibridismo vivido na Comunidade de Terreiro de Umbanda D'Oxóssi é também compreender um processo de resistência e reexistência, no qual as tradições são ressignificadas, os saberes compartilhados e as identidades reafirmadas em meio às encruzilhadas da história e da vida cotidiana.

As contribuições de Stuart Hall (2006) são fundamentais para pensar a relação entre hibridismo religioso e identidade no contexto do Terreiro de Umbanda D'Oxóssi. Ao compreender a identidade como algo em constante construção, marcada por deslocamentos, diferenças e transformações, Hall permite perceber que os sujeitos religiosos não operam a partir de uma essência fixa ou pura, mas de múltiplas referências culturais que dialogam entre si. No caso da comunidade do Terreiro, essa perspectiva ajuda a entender como os praticantes constroem suas identidades religiosas por meio de um trânsito entre diferentes tradições — ora reafirmando elementos afro-brasileiros, ora incorporando práticas do catolicismo ou do espiritismo — sem que isso represente uma contradição.

Pelo contrário, é nessa fluidez e nesse entrelaçamento que emergem identidades complexas, situadas e historicamente marcadas. A noção de identidade como um processo — e não como uma origem — oferece, portanto, uma chave teórica potente para compreender como o hibridismo religioso não representa perda ou confusão, mas sim uma forma de resistência, pertencimento e criação de sentido diante das múltiplas pressões sociais e culturais que historicamente marcaram as religiões de matriz africana no Brasil.

Nesse contexto, em relação ao Hibridismo Religioso⁵, é interessante destacar que o conceito da palavra "*Hibridismo*" é considerado mais abrangente, indo além do espaço religioso, deixando o terreno mais fértil para reflexões. Isso resulta em um questionamento daqueles que utilizam o termo sincretismo para descrever a presença das dinâmicas religiosas. Sob a resistência do Terreiro de Umbanda D'Oxóssi, é crucial ressaltar que a resistência se apresenta de diversas formas, como no caso da comunidade liderada pela

⁵ O hibridismo se manifesta de diferentes formas, não se limitando à religião. Na Umbanda, combina elementos culturais de tradições africanas, indígenas, católicas e espiritistas, resultando em uma prática espiritual singular que reflete a diversidade e a complexidade.

Mãe Lindarice, que conseguiu manter o culto ao sagrado mesmo enfrentando a oposição da vizinhança. Com isso, a partir de uma análise do Terreiro de Umbanda D' Oxossi, um dos Terreiros tradicionais de Umbanda na cidade de Picos é notável as resistências adotadas ao longo dos anos e o processo que levou os membros a se identificarem como pessoas de uma comunidade, comunidade de Terreiro.

A resistência dos indivíduos pode ser vista em diversos aspectos, principalmente na preservação das tradições religiosas e culturais, como o respeito aos ancestrais e a crença nos Orixás. Isso inclui a realização de giras, o uso de vestimentas específicas e a prática de oferendas. Mesmo em uma sociedade predominantemente católica, é possível notar que eles fizeram de tudo para manter sua devoção ao sagrado, aos deuses negros.

Figura 5: Espaço interno do Terreiro de Umbanda D'Oxóssi (onde são feitas as giras⁶)



Foto por Claudia Fernanda tirada em 30 de Julho de 2023.

A criação e identificação de uma comunidade é um dos pontos centrais, para que os indivíduos não enxerguem a Umbanda apenas como uma prática religiosa, mas sim um local de cura, acolhimento, troca, valores, suporte e principalmente partilha, desempenhando um papel crucial na formação social dos membros, transmitindo saberes e garantindo a continuidade, resultando no sentimento de pertencimento, um lugar não apenas de sobrevivência, mas de vida. De acordo com minha vivência no espaço e uma análise detalhada, a Umbanda do Terreiro de Umbanda D'Oxóssi não faz sermões, não vende salvação e não julga as transgressões cometidas por homens e mulheres. Ela aprecia

⁶ Os momentos de gira não costumam ser filmados ou fotografados por uma questão de respeito.

a liberdade e prega que os indivíduos busquem o equilíbrio. No Terreiro, há uma preservação da simplicidade, que se reflete tanto nos vestuários quanto nas oferendas.

Na metodologia aplicada no Terreiro por mãe Lindarice um aspecto recorrente, que evidencia a presença do hibridismo religioso, são os elementos vinculados ao cristianismo. A presença desses elementos têm raízes na estratégia de sobrevivência e aceitação social, surgindo assim uma dualidade religiosa ou até mesmo uma ausência de identidade religiosa, já que indivíduos durante a semana frequentavam as giras de Terreiros e nos finais de semana iam a igrejas católicas presente na cidade.

Identificamos a presença do hibridismo religioso envolvendo o cristianismo também nos documentos formais ligados ao terreiro, a exemplo de alguns registros encontrados na União Umbandista de Picos. Entre esses documentos, destacam-se as fichas de cadastro dos membros que buscavam formalizar sua participação na entidade. Nesses registros, observou-se que muitos dos adeptos que se identificavam como pais e mães de santo declaravam sua filiação religiosa como sendo católica ou espírita kardecista, evitando mencionar explicitamente sua vinculação à Umbanda.

Esse dado, por si só, revela uma estratégia de negociação identitária, muitas vezes atravessada por estigmas sociais e o desejo de aceitação em uma sociedade que ainda marginaliza as religiões de matriz africana. As fichas, datadas majoritariamente entre o final da década de 1980 e os anos 1990, funcionam como fonte histórica e etnográfica relevante para compreender os modos como esses sujeitos lidavam com sua religiosidade em meio a pressões externas, atuando de forma tática para garantir o direito de praticar sua fé sem sofrer represálias ou discriminação.

Esses documentos também revelam divergências internas quanto à identidade religiosa dos membros da entidade. Mesmo que uma parcela significativa das pessoas cadastradas fosse composta por pais e mães de santo — ou seja, lideranças diretamente vinculadas a terreiros —, muitos declaravam oficialmente pertencer ao catolicismo ou ao espiritismo kardecista. Essa contradição entre a função desempenhada nos espaços religiosos e a autodeclaração nas fichas da União Umbandista de Picos evidencia a complexidade das construções identitárias nesse campo religioso, reforçando o caráter híbrido, estratégico e, muitas vezes, silencioso da vivência de fé no contexto da Umbanda.

Essa multiplicidade e fluidez identitária pode ser melhor compreendida à luz das reflexões de Stuart Hall, especialmente em *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. O autor analisa como, no contexto contemporâneo, as identidades deixam de ser

entendidas como fixas, estáveis ou essencializadas, passando a ser vistas como construções históricas, em constante transformação. Hall destaca que a globalização e os processos culturais e sociais dela decorrentes contribuem para uma “crise de identidade”, marcada pela fragmentação dos referenciais tradicionais e pela emergência de novas formas de pertencimento.

Aplicando essa leitura ao caso do Terreiro de Umbanda D’Oxóssi, é possível entender que os sujeitos constroem suas identidades religiosas de maneira estratégica e situada, transitando entre diferentes tradições — como o catolicismo, o espiritismo e a Umbanda — de acordo com os contextos sociais em que estão inseridos. A aparente contradição entre o que praticam e o que declaram, portanto, não deve ser vista como incoerência, mas como parte de um processo mais amplo de negociação identitária diante das tensões sociais, dos preconceitos religiosos e das imposições históricas que marcam a experiência das religiões de matriz africana no Brasil. A partir dessa perspectiva, a identidade religiosa se mostra como um campo dinâmico, de disputas, reinvenções e resistências.

Quando falamos em hibridismo religioso, muitas análises, sobretudo nas leituras mais tradicionais, tendem a se concentrar exclusivamente na correspondência entre santos da Igreja Católica e Orixás — como, por exemplo, a associação entre São Jorge e Ogum ou entre Nossa Senhora da Conceição e Iemanjá. Essa abordagem, bastante difundida em estudos sobre sincretismo religioso, pode ser encontrada, por exemplo, nos trabalhos de Reginaldo Prandi (2004), que investiga os vínculos simbólicos entre o catolicismo popular e os cultos afro-brasileiros. No entanto, essa visão acaba por reduzir a complexidade do fenômeno religioso, ignorando outras dimensões igualmente relevantes para a construção identitária dos praticantes de religiões de matriz africana.

Entre essas dimensões, destaca-se o medo socialmente construído em torno do termo “macumba”, frequentemente utilizado de forma pejorativa para deslegitimar e criminalizar práticas religiosas afro-brasileiras. Como aponta Cristina Vital da Cunha (2015), o termo passou a carregar um estigma racial e religioso que reforça preconceitos e promove a marginalização desses grupos. Historicamente, desde o final do século XIX e ao longo do século XX, ser associado à “macumba” significava estar exposto ao preconceito, à violência simbólica e até física, o que levava muitos adeptos a esconderem sua filiação religiosa real ou a preferirem se identificar como católicos ou kardecistas — como demonstram os registros da União Umbandista de Picos.

Portanto, compreender o hibridismo religioso exige ultrapassar os limites do sincretismo simplificado entre santos e Orixás e considerar também os mecanismos de silenciamento, disfarce e negociação identitária mobilizados pelos sujeitos em seus contextos sociais. Isso inclui o temor da associação com práticas vistas como “inferiores” ou “primitivas” pelo senso comum, revelando que o hibridismo também é uma estratégia de sobrevivência diante de estigmas históricos.

Outro ponto de destaque é que o termo “macumba” foi fortemente repudiado ao longo dos anos por muitos adeptos das religiões de matriz africana. Esse repúdio se consolidou a partir do desejo de diferenciar a Umbanda de práticas vistas como “desorganizadas” ou “sem doutrina”, rotuladas negativamente sob o termo “macumba”, muitas vezes usado de forma pejorativa para desqualificar ritos afro-brasileiros. Um marco significativo nesse processo foi o I Congresso Brasileiro do Espiritismo de Umbanda, realizado em 1941, no Rio de Janeiro. O evento reuniu representantes de diversos terreiros com o objetivo de discutir, padronizar e divulgar os princípios da Umbanda. Nesse contexto, buscou-se afirmar a Umbanda como uma religião estruturada, com fundamentos próprios, distinta das imagens estigmatizadas associadas ao termo “macumba” (MOURA, 2006).

A repulsa ao termo “macumba” e os esforços para dissociá-lo da imagem pública da Umbanda refletem, portanto, a luta constante por reconhecimento, respeito e legitimidade no campo religioso brasileiro. No entanto, como observam autores como Nei Lopes (2015) e Luiz Antonio Simas (2016), é importante reconhecer que o termo também passou por ressignificações em determinados contextos. Em alguns usos cotidianos e culturais, “macumba” pode ser associada a saberes ancestrais, proteção espiritual ou até mesmo a manifestações artísticas e poéticas, sendo sinônimo de “mandinga”, força ou sabedoria herdada dos mais velhos. Essa ambiguidade revela uma disputa simbólica em torno da linguagem: ao mesmo tempo em que o termo foi historicamente deturpado pelo preconceito racial e religioso, ele também pode ser reivindicado como parte da resistência cultural negra no Brasil.

Assim, a tentativa de negar ou reabilitar o termo “macumba” deve ser compreendida no interior de um processo mais amplo de disputa por memória, pertencimento e valorização das raízes africanas. Como enfatiza Simas (2016), os ritos, as palavras e os símbolos das tradições afro-brasileiras foram, ao longo da história, demonizados e marginalizados, e parte da luta contemporânea dos terreiros consiste

justamente em retomar esses elementos em seus significados originais, ainda que atravessados por ambivalências.

Para muitos, foi uma estratégia distanciar a macumba da Umbanda, argumentando que a primeira era uma árvore, um instrumento ou até mesmo algo que poderia ser descartado, sendo jogada no campo negativo. Atualmente, alguns membros do Terreiro de Umbanda D'Oxóssi afirmam que a Umbanda é macumba, visto como uma forma de romper essa estrutura racista, o que não significa que todos possuem a mesma visão, sendo um lugar com várias identidades religiosas presente, apontando a palavra macumba como uma forma de refletir sobre as epistemologias da ancestralidade.

Essa complexidade é ilustrada na fala de Mãe Luzia, atual liderança da comunidade de Umbanda D'Oxóssi, que relata sua primeira experiência com o terreiro:

Passei uns tempos... Pra falar a verdade, eu tinha medo, né? Eu tinha medo de terreiro. Inclusive, no dia que levaram ele, eu só fui o que mandaram me chamar. Mas eu não frequentava, né? Mas daquele dia por diante, enquanto vida eu tiver, eu frequento o terreiro. (MÃE LUZIA, entrevista concedida à autora, 2025).

Atualmente nas redes sociais é possível acompanhar debates sobre uma Umbanda desmitificada, uma Umbanda desvinculada das amarras que o hibridismo religioso pode criar, uma Umbanda progressista que se posiciona em questões sociais e contemporâneas, como vem acontecendo ao longo dos anos, uma Umbanda libertaria, mas pouco se diz que para que isso aconteça é necessária uma manutenção diária, um resgate de ancestralidade preta dentro do culto de Umbanda, sendo uma força transformadora na sociedade. O que acontece quando um membro do Terreiro de Umbanda D'Oxóssi se identifica como uma pessoa de terreiro, é o resultado desse processo, dando um grito de soltura de uma prisão cultural e social.

Um processo lento e cheio de pausas, pois essas amarras foram ampliadas ao longo do tempo, foram agregadas ao culto dentro das comunidades de terreiro, sendo necessário reconhecer que essa identificação como membro do terreiro vem com o tempo, sendo interessante pontuar que estamos falando de pessoas que muitas vezes não tiveram acesso ao que chamamos de educação formal, mas são mestres e mestras em saberes populares e que com o tempo estão discernindo melhor o que é essencial a sua identidade religiosa.

A identificação e afirmação de uma identidade religiosa dentro do Terreiro de Umbanda D'Oxóssi é um processo complexo, marcado por um embranquecimento da religião, isso ocorre em uma cidade cujas próprias lideranças se identificam como pessoas católicas, muitas vezes por medo de represálias e também porque foi o que lhes foi repassado. Essa complexidade é ilustrada pela entrevistada Carine Fernanda, que, apesar de ter sido batizada em outra religião, hoje tem a certeza de que sempre foi umbandista. Ela relata:

Só que..., mas eu nunca tive essa dúvida. Eu sempre fui umbandista. Na cabeça das pessoas, eu era macumbeira. (CARINE FERNANDA, entrevista concedida à autora, 2025).

De acordo com Mãe Carminha D'Oxóssi, o questionamento sobre a identidade religiosa do espaço ocorreu durante a criação das primeiras camisas para o local, quando utilizaram o termo "*Tenda Espírita de São Sebastião*" e depois "*Centro Espírita de São Sebastião*". Isso resultou em uma roda de conversa entre os mais velhos da casa e os mais novos. Durante essa conversa os presentes compartilharam suas visões sobre o que significava um terreiro. Gradualmente, começaram a se abrir para o termo "*Terreiro*", chegando à conclusão de que eram, de fato, uma comunidade de terreiro. Assim, chegaram ao consenso de que as próximas camisas deveriam trazer o termo "*Terreiro de Umbanda D'Oxóssi*".

O que chama atenção é o fato de a decisão ter sido resultado de um diálogo coletivo, e sem seguir uma hierarquia, ou seja, as decisões não são tomadas “de cima para baixo”, mas sim, de forma “horizontal”, evidenciando como o terreiro se organiza não apenas como um espaço onde as pessoas se encontram sem reflexão sobre o que estão fazendo, mas também como um lugar de troca de conhecimentos e saberes. Esse ato de nomeação é, por si só, um ato político e cultural. O Terreiro de Umbanda D'Oxossi, sob a Liderança da Mãe Carminha D'Oxossi foi o primeiro espaço a se identificar e apresentar publicamente como uma comunidade de terreiro, apesar de alguns estudiosos já utilizarem o termo para se referir a essas comunidades. Conforme relato de sua neta, Carine Fernanda, essa visibilidade foi fundamental para a consolidação do termo e da identidade local:

Aqui em Picos foi o primeiro local a usar o termo terreiro. Isso foi graças a minha avó. Ela sempre participava de movimentos sociais. (CARINE FERNANDA, entrevista concedida à autora, 2025).

Esse reconhecimento público e a participação em movimentos sociais reforçaram o papel do terreiro como espaço de resistência cultural e afirmação da identidade religiosa na cidade.

Figura 6: Frente da primeira camisa do Terreiro de Umbanda D'Oxóssi



Foto por Claudia Fernanda, tirada em 25 de novembro de 2024.

Figura 7: Verso da primeira camisa do Terreiro de Umbanda D'Oxóssi



Foto por Claudia Fernanda, tirada em 25 de novembro de 2024.

Figura 8: Frente da Segunda camisa produzida para ser o uniforme dos membros do terreiro.



Foto por Claudia Fernanda. Tirada em: 25 de Novembro de 2024.

Figura 9: Verso da segunda camisa produzida como farda para os membros do terreiro



Foto por Claudia Fernanda, tirada em 25 de novembro de 2024.

Figura 10: Frente da terceira camisa produzida como farda para os membros do Terreiro.



Foto por Claudia Fernanda, tirada em 25 de novembro de 2024.

Figura 11: Verso da terceira camisa produzida como farda para o terreiro



Foto por Claudia Fernanda, tirada em 25 de Novembro de 2024.

Figura 12: Frente da quarta camisa do Terreiro de Umbanda D'Oxóssi.



Foto por Claudia Fernanda, tirada em 25 de novembro de 2024.

Figura 13: Verso da quarta camisa do Terreiro de Umbanda D'Oxóssi



Foto por Claudia Fernanda, tirada em 25 de novembro de 2024.

Como podemos observar, a primeira camisa apresentava uma imagem de São Sebastião, acompanhada do termo "*Tenda*⁷ *São Sebastião*" e do nome de Mãe Carminha, identificada como "*Mãe Carminha de Oxóssi*". No verso dessa primeira camisa, destaca-se o hibridismo religioso, com a presença de uma frase em iorubá⁸ relacionada ao orixá⁹ Oxóssi¹⁰. Na segunda camisa, notamos uma modificação no termo adotado, passando a utilizar o "*Centro Espírita de São Sebastião*"¹¹, com o verso evidenciando o hibridismo religioso. A terceira imagem foi borrada, pois Mãe Carminha informou que a figura utilizada havia sido retirada da internet. Por precaução, e para evitar possíveis problemas de direitos autorais, optamos por não a exibir, já que não havia confirmação de que a

⁷ Termo popularmente utilizado para se referir ao que hoje muitos compreendem como comunidade de terreiro.

⁸ Um grupo étnico e linguístico da África Ocidental.

⁹ Divindade Africana

¹⁰ Orixá, conhecido por ser senhor da comunidade, representa fartura, um dos orixás mais populares no Brasil.

¹¹ Um dos termos popularmente utilizado para se referir ao que hoje muitos compreendem como comunidade de terreiro.

imagem estivesse em domínio público. A quarta camisa, assim como a terceira, apresenta uma imagem representando o orixá Oxóssi, desta vez com a assinatura do autor da arte. Essa camisa apresenta características ausentes nas versões anteriores, como a representação de um orixá negro com vestes condizentes com as solicitações tradicionais de Oxóssi. No verso, mantém-se a saudação ao orixá, reforçando o simbolismo e a conexão espiritual da comunidade.

É necessário entender que muitos dos grandes nomes presentes nas comunidades de terreiro, como é o caso de mãe Carminha, mãe Lindarice e mãe Luzia, e tantos outros que não tiveram acesso ao que é conhecido como educação escolar, são mestres e mestras da cultura popular e dos saberes ancestrais, deixando um legado significativo. Não é necessário que essas comunidades busquem exclusivamente o que é considerado intelectual, utilizando termos acadêmicos e a necessidade de ler obras estrangeiras. Isso reforça a ideia de que uma formação acadêmica é o que classifica os saberes de um indivíduo, ignorando o vínculo e os caminhos para manejar as histórias dos ancestrais.

Durante o depoimento gravado na quinta edição do Mekukradjá¹²: Construção de Pontes, realizado em novembro de 2020, um evento que abordou a troca e a valorização dos saberes entre as culturas indígenas e quilombolas, Nego Bispo afirmou que são as perguntas que ensinam. Ele mencionou que o povo africano passou pela "árvore do esquecimento" devido ao esforço europeu para impedir que trouxesse qualquer conhecimento de sua terra natal. Nego Bispo narrou que há um rio no céu, cuja água evapora, forma nuvens e chove do outro lado do oceano, representando uma das formas pelas quais o saber africano chegou ao Brasil, transfluindo pela cosmologia. Ele afirmou que esse fenômeno não ocorre com as religiões monoteístas, que tendem a ter uma única certeza e uma única verdade. Segundo Nego Bispo, esse conhecimento não precisa ser transcrito para uma linguagem acadêmica, pois isso poderia fazer com que perdesse seu sentido e valor orgânico.

Essas reflexões ajudam a compreender como as religiões de matriz africana, como a Umbanda, sobreviveram a um processo histórico contínuo de silenciamento e exclusão. Ao analisar os boletins do Censo Demográfico disponibilizados no site oficial do IBGE¹³,

¹² Segundo o antropólogo e escritor Daniel Munduruku, que é do povo Munduruku e idealizador do evento com esse nome, "mekukradjá" significa 'sabedoria dos antigos', 'conselho dos sábios' ou 'conselho de anciãos'. É uma palavra que remete à transmissão de conhecimento ancestral por meio da oralidade, da escuta e do respeito à experiência daqueles que vieram antes.

¹³ Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/trabalho/22827-censo-demografico-2022.html>

por exemplo, percebemos que a investigação religiosa ignorou durante décadas a existência dessas tradições. Em 1920, sequer houve questionamento sobre religião. Já em 1940, as categorias incluídas ainda não mencionavam explicitamente as religiões afro-brasileiras, agrupando-as, quando muito, sob o rótulo genérico de “espíritas”. Essa tendência persistiu em censos posteriores, revelando uma ausência estrutural de reconhecimento e visibilidade.

Essa ausência nos registros oficiais, no entanto, não significa que os sujeitos dessas tradições não possuíam identidade religiosa. Pelo contrário: trata-se de uma identidade reiteradamente invisibilizada pelas estruturas coloniais que operam sob a lógica do que Aníbal Quijano (2005) denomina *colonialidade do poder* — ou seja, a persistência de padrões de dominação eurocêntricos mesmo após o fim formal do colonialismo. A tentativa de encaixar religiões afro-brasileiras em categorias como “espiritismo” ou “sem religião” reforça o apagamento das epistemologias e cosmologias negras, empurrando seus praticantes para estratégias de disfarce, omissão ou adaptação.

O que se observa, portanto, não é uma falta de identidade, mas sim um processo histórico de negação e deturpação dessa identidade por parte do Estado e da sociedade. A resposta a esse processo é, muitas vezes, o hibridismo religioso: uma forma de resistência simbólica que combina elementos do catolicismo, do espiritismo kardecista e das religiões afro-brasileiras não como uma “confusão”, mas como uma tática de sobrevivência, pertencimento e reinvenção. Assim como ocorreu com a palavra “macumba” — termo estigmatizado e reapropriado em diferentes contextos —, a identidade dos povos de axé também passou por disputas, reconfigurações e ressignificações ao longo do tempo.

Nesse sentido, o Terreiro de Umbanda D’Oxóssi representa não apenas um espaço ritual, mas também um território de afirmação cultural, de reconstrução de narrativas e de enfrentamento ao apagamento histórico. A forma como os praticantes vivenciam sua fé — mesclando elementos de diferentes matrizes religiosas, reinterpretando símbolos e resgatando saberes ancestrais — não aponta para uma identidade diluída ou frágil, mas para uma identidade complexa, viva e estrategicamente construída em meio às encruzilhadas do preconceito, da intolerância e da invisibilidade.

O hibridismo religioso, nesse contexto, não é um mero resultado de fusões superficiais, mas uma prática política e espiritual de reexistência, como bem propõe Sueli Carneiro (2003), ao destacar que as populações negras não apenas resistem, mas criam

novas formas de viver e existir apesar das violências sofridas. Cada elemento incorporado — seja um ponto cantado com menções cristãs, uma oferenda com elementos da natureza ou uma oração em forma de ladainha — carrega marcas de luta, de resiliência e de sabedoria acumulada.

Portanto, falar da identidade religiosa dos membros do Terreiro de Umbanda D'Oxóssi é também falar de memória, de ancestralidade e de estratégias de (re)construção simbólica diante de um mundo que, por muito tempo, negou sua existência. Através da oralidade, da corporalidade e dos rituais, os terreiros preservam não apenas práticas espirituais, mas formas de conhecimento e de pertencimento que desafiam a lógica colonial e escrevem outras histórias possíveis — histórias que não cabem nos censos, mas se materializam na fé cotidiana, na gira, na palavra do mais velho, na força do tambor e na partilha coletiva.

2.3 Ritos e Devoção

Para compreender a identidade religiosa dos indivíduos que hoje frequentam o Terreiro de Umbanda D'Oxóssi, é essencial retomar o cenário de aproximadamente dez anos atrás, quando o espaço ainda era conhecido como Tenda São Jorge e estava sob a liderança de mãe Lindarice de Ogum. Essa retomada histórica permite identificar transformações significativas nos rituais e na forma de devoção da comunidade.

Naquele período, alguns elementos tradicionalmente associados às práticas de terreiro estavam ausentes ou tinham outra configuração. Um exemplo marcante era a ausência do uso de atabaques durante as giras. Essa ausência pode ser interpretada tanto como uma escolha litúrgica pessoal da liderança quanto como uma adaptação às condições físicas e sociais do local. O terreiro funcionava nos fundos da residência da mãe Lindarice, na Rua Piauí, no mesmo bairro em que se encontra hoje, mas em uma rua diferente. O acesso ao espaço se dava de duas maneiras: pelo interior da casa da líder espiritual ou por uma escada lateral, que atravessava áreas vizinhas. Essa estrutura mais restrita e doméstica influenciava a organização dos ritos, limitando o uso de instrumentos sonoros e a visibilidade pública do culto.

Ao comparar essa configuração anterior com a atual, sob a liderança da nova dirigente e em um espaço mais estruturado e acessível, é possível perceber mudanças significativas nos rituais, na musicalidade e na participação da comunidade. A reintrodução de práticas como o uso dos atabaques, por exemplo, reforça a afirmação da

identidade afro-religiosa e uma maior abertura do terreiro para a coletividade do bairro e da cidade.

Ao entrar no espaço, vindo pela casa da mãe Lindarice, era necessário subir uma escada. Se fosse pelo acesso proporcionado pelos vizinhos, era preciso descer uma escada para chegar à porta do terreiro. O que se destaca ao entrar no espaço, era a gruna¹⁴, estrutura de alvenaria circular destinada às oferendas e rezas, que serve como altar centralizado no meio do espaço, apesar de ser um local considerado pequeno, todos caminhavam ao redor da gruna, cantando e louvando o sagrado, acompanhados de palmas. Ao ser questionada sobre sua identidade religiosa, a entrevistada Carine afirma ter nascido umbandista, ressaltando que essa identidade foi construída ao longo dos anos. Em relação às suas memórias, ela relata:

Eu lembro deles rezando, rezando em mim, do canto, da palma. Tinha os erês, que minha vó trabalhava com isso também. Tinha o menino novo, que é o mais presente que eu lembro da minha infância.” (CARINE FERNANDA, entrevista concedida à autora, 2025).

Figura 14: Altar da comunidade Terreiro de Umbanda D'Oxóssi, antes da transição geracional, mudança de nomenclatura e liderança.



Foto do acervo pessoal da Mãe Carminha. (2014)

Outro ponto marcante era o altar, que reforçava o caráter híbrido da religiosidade local. Ali, conviviam imagens de São Jorge, Jesus Cristo e Padre Cícero, símbolos

¹⁴ Simboliza a força do espaço, necessária também para situar os filhos de santo durante uma gira, ao qual é utilizado como apoio para concentrar energia e até mesmo se vincular à energia da gira.

importantes da tradição cristã, ao lado de elementos discretos, mas significativos, das religiões de matriz africana, como a quartinha azul — vaso de cerâmica com água que representa a presença dos orixás e sua força vital. Esse arranjo revela a convivência entre o catolicismo popular e a espiritualidade afro-brasileira, característica própria da Umbanda.

As atividades rituais ocorriam às segundas, quintas-feiras e sábados. Nas segundas e quintas, aconteciam as giras de desenvolvimento mediúnico; aos sábados, realizavam-se encontros voltados à oração e ao fortalecimento espiritual da comunidade. Nessas ocasiões, era perceptível a forte influência do cristianismo nos cânticos, nas leituras e nas formas de expressão da fé.

A ausência sistemática dos atabaques — exceto em datas festivas — também estava relacionada a fatores práticos e sociais. Como o espaço dependia de uma escada localizada em uma propriedade vizinha para o acesso dos frequentadores, manter uma boa relação com os moradores locais era essencial para a permanência do terreiro naquele lugar. O uso contínuo dos tambores poderia gerar conflitos e ameaçar esse acordo de convivência. Assim, a comunidade religiosa precisou adaptar suas práticas sonoras ao contexto de vizinhança e aos limites impostos pelo espaço, demonstrando como a identidade religiosa também se constrói por meio das negociações e resistências do cotidiano.

Nas segundas-feiras, era comum a presença de muitos visitantes, com pessoas de outras cidades vindas apenas para serem atendidas pela mãe Lindarice e mãe Carminha. A maioria eram pessoas da zona rural, mas também havia aquelas vistas socialmente como de condição financeira notável. Como mencionado anteriormente, era necessário descer uma escada para chegar ao terreiro, que, na época, era até chamado de salão, onde havia outra escada dentro. Na maioria das vezes, as crianças sentavam nela. Nas segundas-feiras, o espaço era aberto a partir das 14 horas, permitindo que os filhos, netos e sobrinhos dos médiuns fossem ao terreiro após a aula. O mais comum era o cheiro de vela; ficávamos olhando nossos pais, avós e tios girando ao redor da “gruna”, batendo palmas e cantando. Nas quintas-feiras, a gira começava a partir das 19 horas, um dia em que não era tão comum receber visitantes, pois era o dia exclusivo ao desenvolvimento mediúnico, tendo como foco a gira, com apenas palmas e músicas.

As festas sob a liderança de mãe Lindarice eram realizadas com o atabaque, o que resultava em alguns atritos com a vizinhança. No entanto, mesmo diante desses desafios,

optaram por manter o som do atabaque. A comida também se destacava como uma das principais características do espaço. Entre as festas tradicionais estavam a festa de Ogum, a festa dos Pretos Velhos e a festa dos Erês, nas quais também convidavam outros terreiros.

A festa de Ogum comemorava a energia do Orixá Ogum, sendo ele o Orixá de mãe Lindarice. Durante as celebrações, realizavam uma gira em homenagem ao Orixá, serviam um jantar para os convidados e a gira era repleta de pontos em saudação a Ogum. Todas as casas presentes cantavam, jantavam e demonstravam respeito à casa que os recebia. Na festa em comemoração aos Pretos Velhos, uma gira era repleta de pontos de Pretos Velhos. Colocavam um pano de mesa no chão, dispunham as panelas de comida, sentavam todos ao redor e partilhavam a comida. Em algumas festas, fazia-se uma roda de capoeira, realizando um cruzamento entre a Umbanda e a Capoeira, na qual o mestre Pacu, já mencionado, era o responsável por conduzir a roda de capoeira.

A festa dos Erês, popularmente conhecida como a festa de Cosme e Damião, envolvia a distribuição de doces, balas e mingau a todos os presentes, com foco especial nas crianças. As crianças dos bairros próximos e de outros terreiros formavam filas para pegar os doces. Mãe Lindarice iniciava a distribuição para sete crianças e, depois, mãe Carminha, a mãe pequena da casa, ficava responsável por distribuir os doces para as outras crianças. Como uma criança que vivenciou mais de uma festa de Erê, posso dizer que era uma das mais aguardadas pelas crianças de axé, uma forma de confirmar nosso pertencimento. A distribuição de doces era um elemento importante, mas a festa também confirmava que o terreiro era um espaço nosso.

No Terreiro de Umbanda D'Oxóssi há um rito que especifica a abertura dos trabalhos¹⁵, outros terreiros possuem ritos diferentes, mas com finalidade parecida, na qual na abertura se pede permissão para iniciar aos trabalhos, saudando a ancestralidade e o sagrado, expressando o interesse pelo equilíbrio das energias. Nesse sentido, cabe ressaltar que o rito de abertura é o mesmo desde antes a transição geracional, existindo a presença de canto, palmas e defumação.

Os três pilares da abertura na comunidade do Terreiro de Umbanda D'Oxóssi são os cantos, as palmas e a defumação, esses elementos são responsáveis por realizar uma conexão profunda com o sagrado. O canto serve para saudar e chamar as entidades, as

¹⁵ Rito que indica a abertura da gira ou atendimentos do espaço, termo utilizado no terreiro, indicando respeito com o sagrado, demonstrando equilíbrio com as energias presentes e as que irão se manifestar, criando ou fortificando o axé.

palmas ajudam com a energia e a defumação é responsável pela limpeza. Esses três pontos devem manter uma sincronia de forma circular e harmoniosa.

Atualmente, o ambiente é repleto de jogos de palavras gentis. A visão inicial é de santos da Igreja Católica Apostólica Romana no altar, mas com uma pintura do Orixá Oxóssi na parede, simbolizando o hibridismo religioso no espaço. No centro do terreiro, há uma “*gruna*”, sendo um dos pontos de equilíbrio, com cadeiras encostadas nas paredes para receber os visitantes ou os mais velhos da casa, que observam atentamente aos ritos.

Os membros, predominantemente trajados com roupas de cores, em especial brancas e verdes, e algumas camisas de santo, usam contas cruzadas, alguns com chapéu de lado, sorrisos no rosto e balanços corporais que acompanham o ritmo dos cantos. Velas em altares refletem a devoção e a fé. O ambiente é embalado por canto e palmas, e o atabaque traz consigo sentimentos indescritíveis, saudando, chamando e comemorando a existência de todos ali presentes.

Figura 15: Altar da comunidade Terreiro de Umbanda D'Oxóssi, após a transição geracional..



Foto tirada por Claudia Fernanda em 15 de novembro de 2021.

Figura 16: Arte localizada na entrada do Terreiro de Umbanda D'Oxossi.



Foto tirada por Claudia Fernanda em 24 de agosto de 2023.

Figura 17: Arte localizada no centro Terreiro de Umbanda D'Oxossi, representando o Orixa Oxossi.



Foto tirada por Claudia Fernanda em 24 de agosto de 2023.

Nas segundas-feiras ainda é comum a presença de visitantes, pessoas vindas de variáveis lugares, algumas já frequentavam o terreiro antes da troca de liderança e localização, começando a partir das 14 horas da tarde, o cheiro de vela ainda é algo notável, mas diferente de antes, há um quarto reservado para esse momento, ainda há velas acesas em todos os cantos do espaço, mas não é mais possível sentir o cheiro da vela queimando enquanto o mentor espiritual realiza o que muitos podem identificar como reza em alguns dos indivíduos que vão em busca de ajuda espiritual. A quinta-feira começa a partir das 19 horas, começando pela defumação, processo que envolve ervas, resultando em fumaça, direcionada a todos os cantos do espaço, acompanhada de pontos específicos, até a chegada do guia chefe, momento que simboliza a abertura da gira, em que o Ogan começa a tocar o atabaque. Segundo Carine Fernanda, após a transição geracional: “Continuou na segunda, na quinta e no sábado. O que mudou foi que colocaram o tambor na quinta-feira” (CARINE FERNANDA, entrevista concedida à autora, Picos-PI, 2025).

Sobre as atividades realizadas às segundas-feiras no terreiro, Carine Fernanda relata que esse dia era dedicado aos rituais de cura, mantendo uma tradição semelhante àquela praticada em Madrina Lindarice. Segundo ela, as sessões eram conduzidas com o uso de palmas e cantos, sem a presença do tambor. “E na segunda-feira era da mesma forma, seria o dia de cura, só que era mais parecido com o que era lá em Madrina Lindarice, com as palmas e o canto, sem tambor.” (CARINE FERNANDA, entrevista concedida à autora, 2025).

Sobre as giras realizadas às quintas-feiras, a entrevistada descreve o início dos trabalhos: “Primeiro inicia-se o tambor, tem o canto, aí quando o guia chega que ele cruza os médiuns, aí o tambor começa e ele dá o passe.” (CARINE FERNANDA, entrevista concedida à autora, 2025).

As festas seguem sendo um momento de cruzo com outras comunidades de terreiro, mãe Carminha mantém todas as comemorações que eram realizadas antes da transição geracional, incluindo mais uma, incluindo a *feira do Orixá Oxóssi*, Orixá da comunidade e coragem, a festa é realizada no mês de janeiro, convidando a comunidade em geral, mas centralizando convites aos pais e mães de santo de Picos, realizando uma gira que se inicia a tarde, indo até a noite, servindo comida a todos as presentes. A *feira de Ogum* costuma ser realizada em abril, sendo a única festa que não é totalmente aberta ao público, com pouca divulgação, sendo somente entre os filhos da casa, a *feira dos Pretos Velhos* costuma ser realizada em maio, sendo uma festa com pouca divulgação,

convidando somente as comunidades de terreiro mais próxima. A *feira dos Eres* é realizada no mês de setembro, enviando convite para outras comunidades de terreiro e recebendo crianças da comunidade em geral, distribuindo balas, doces, mingau, refrigerante e o mais importante, acolhendo as crianças de terreiro e também as que não, como uma pessoa que já foi uma criança de terreiro, é possível afirmar que é um dos momentos mais esperados entre as crianças de terreiro, também uma das mais aceitas na sociedade, pois vinculam a festa de Cosme e Damião.

Ter pé no chão é honrar os que vieram antes e os que estão por vir, a festa de Ere é um dos momentos de pertencimento, reforçando o vínculo e o compromisso do terreiro com suas crianças, indo além de um lugar físico, reforçando a conexão, aprendizado e o sentimento de pertencimento, permeando em todos os momentos, nutrindo a identidade, conectando-os com a ancestralidade presente no espaço, fazendo com que não aconteça a ausência de uma identidade religiosa ou a vergonha de se apresentar publicamente como uma pessoa de terreiro, o que infelizmente era bastante comum algum tempo atrás e ainda acontece, já que o racismo religioso existe. Segundo Carine: “O terreiro me ajudou a me enxergar como uma mulher negra e como uma pessoa de terreiro.” (CARINE FERNANDA, entrevista concedida à autora, 2025)

Essa declaração dada no decorrer da entrevista evidencia o papel fundamental dos terreiros na construção de um senso de pertencimento e na resistência contra o racismo religioso, promovendo a valorização da negritude e da ancestralidade entre seus membros. No artigo *Racismo Religioso* (2022), Carolina Rocha fornece uma contextualização histórica do período colonial, detalhando as origens do racismo religioso. Ela explica que intolerância religiosa se refere à não aceitação da crença do outro e à discriminação resultante. Por outro lado, o racismo religioso ocorre mesmo quando o indivíduo é branco; se essa pessoa usa vestimentas e acessórios associados a religiões de matrizes africanas, ela ainda pode sofrer racismo religioso. Em *Intolerância Religiosa*, Sidnei Nogueira faz uma busca sobre a explicação as raízes do racismo¹⁶ e da intolerância

¹⁶ Há diversas maneiras de se conceituar o que é o racismo, porém, nenhuma delas descreve o que se sente ao vivenciar, o que se pode dizer que o racismo é um dos responsáveis para manter a estrutura social atual, relegando pessoas pardas e negras a um espaço inferior.

religiosa¹⁷ direcionada as religiões de matrizes africanas, o que muitos estudiosos chamam de racismo religioso.¹⁸

Nesse sentido, a proposta da pesquisa é identificar os fatores e atores que culminaram na perpetuação do racismo religioso levaram os indivíduos a continuar camuflando suas crenças para que não fossem julgados ou perseguidos. É possível realizar uma reflexão sobre as raízes históricas dessa questão, quando as religiões de matrizes africanas foram demonizadas e perseguidas pelos europeus. Nas entrevistas orais é possível notar o medo e o receio dos membros do espaço de passar por situações semelhantes evidenciam a necessidade desse cuidado por parte da antiga liderança, que utilizou uma estratégia de camuflagem para promover o mínimo de liberdade religiosa possível. O pensador e liderança quilombola Nego Bispo, reconhecido por sua atuação na luta pelas terras quilombolas no Brasil, expressa em seus versos uma concepção singular dos saberes tradicionais. Para ele, os conhecimentos do povo quilombola são orgânicos e não lineares, sendo vividos e transmitidos de forma contínua e integrada ao cotidiano. Em um de seus versos, afirma que "somos o começo, meio e começo", rompendo com a lógica ocidental de linearidade e propondo uma visão cíclica da existência.

Essa ideia também se manifesta quando ele afirma que expressões culturais como a capoeira e o samba são circulares, ou seja, não têm começo nem fim definidos, pois fazem parte de uma dinâmica coletiva e ritualística. Ao propor que, ao se pensar em uma gira, pense-se em um círculo — com começo, meio e começo — Nego Bispo sugere que todas as partes envolvidas estão interligadas, compondo um todo indivisível e contínuo. Assim, a gira não é apenas um movimento espiritual ou corporal, mas uma metáfora para o modo de vida e de pensamento quilombola, onde tempo, espaço, saber e existência se entrelaçam sem rupturas.

Pensar no Terreiro de Umbanda D'Oxóssi com uma perspectiva circular enfatiza o que foi dito por Nego Bispo. Na capoeira, o círculo limita o espaço do jogo de perguntas e respostas e, como dito pelo Mestre Pacu, centraliza toda a energia, seja ela considerada boa ou não. Os instrumentos – berimbau, pandeiro e atabaque – são responsáveis por manter o equilíbrio, garantindo que os presentes façam parte do grande todo.

¹⁷ Manifestação de preconceito, hostilidade e discriminação em relação a crenças.

¹⁸ O racismo religioso no Brasil tem sido caracterizado pelo preconceito contra adeptos de religiões de matrizes africanas, que por sua vez está ligado às estruturas de poder, resultando em discriminação e perseguição.

Assim como na gira de Umbanda, de maneira semelhante, o Grupo de Capoeira Ginga de Corpo segue essa mesma abordagem circular na sua prática, de palmas e canto, mas, no lugar da defumação, utilizam-se os instrumentos. Nas giras do terreiro, esse quarto elemento está presente, com palmas, canto e o som dos atabaques, maraca e triângulo, confirmando o que foi dito pelo Nego Bispo, reforçando a conexão entre a capoeira e umbanda.

De acordo com relatos orais compartilhados por mãe Carminha — atual dirigente do Terreiro D’Oxóssi —, a comunidade de terreiro é um espaço em constante movimento, onde o pertencimento se constrói a partir da vivência coletiva, e não de um ponto fixo de chegada. Para ela, a experiência no terreiro exige presença, convivência e entrega, e segue um fluxo com início, meio e sem previsão de fim. Pertencer, nesse contexto, é criar laços, reconhecer os saberes locais e participar ativamente da memória construída pelo grupo.

Chegar à comunidade do Terreiro de Umbanda D’Oxóssi é mais do que conhecer os dias de gira ou saber como funcionam os rituais — é saber quem constrói aquele espaço, com ideias, ensinamentos e gestos cotidianos de cuidado e partilha. Esse pertencimento já existia anos atrás e foi fundamental para que, hoje, pessoas de terreiro possam celebrar o sagrado em praças públicas, escolas e demais espaços sociais, sem omitir sua identidade religiosa. Para Carine: “Ser uma pessoa de terreiro é entender que quando eu estou em determinados locais, eu não estou sozinha.” (CARINE FERNANDA, entrevista concedida à autora, 2025).

Cada integrante da comunidade expressa esse sentimento de pertencimento de forma única: para alguns, ele se manifesta ao nunca faltar a uma gira; para outros, está em ajudar nas funções da casa; e, para muitos, o simples fato de se sentir acolhido já é suficiente para se reconhecer como parte da comunidade. Mas o que a maioria expressa é justamente esse sentimento de pertencer, que se traduz no reconhecimento do outro, no cuidado com o coletivo e na entrega ao sagrado — tudo isso mantendo viva a memória dos que estão, dos que já foram, e ajudando a criar novas histórias.

3. CAPITULO II: O HIBRIDISMO RELIGIOSO E A DUALIDADE RELIGIOSA NA UMBANDA EM PICOS: INFLUENCIAS E ADAPTAÇÕES

A trajetória da Umbanda em Picos remonta, segundo relatos orais, a práticas desenvolvidas desde, pelo menos, a década de 1960. Ainda que não existam registros documentais precisos sobre seu surgimento na cidade, a memória coletiva preservada pelos pais e mães de santo mais antigos indica que a religião já circulava em espaços vizinhos, como o município de Francisco Santos — à época ainda povoado de Jenipapeiro, pertencente a Picos.

Nesse período, destaca-se a figura de um pai de santo estabelecido no povoado 89, em Francisco Santos¹, cuja fama se espalhou por atender empresários da cidade de Picos. Isso evidencia a penetração e a relevância social da religiosidade de matriz africana na região, inclusive em setores que, teoricamente, estariam mais alinhados às religiões hegemônicas.

Em Picos, um dos primeiros nomes associados à prática religiosa foi o do pai de santo Zé Miguel. Alguns o identificam como umbandista, enquanto outros afirmam que suas práticas escapavam de uma categorização clara. Independentemente da nomenclatura, é unânime o reconhecimento de sua importância como um dos pioneiros na cidade. Atuando no que hoje é conhecido como Morro da Mariana, Zé Miguel enfrentou rejeição e preconceito, mas deixou um legado marcante — a escada próxima à sua antiga residência ainda é chamada pela população de “Escada de Zé Miguel”, símbolo de sua relevância histórica.

Outro personagem de destaque foi o pai de santo Luís Marguado, cuja trajetória foi marcada pela resistência. Perseguido e preso diversas vezes por exercer sua fé e tocar os atabaques em sua casa de santo, Marguado sempre retomava suas atividades após cada prisão. Sua história tornou-se referência para as gerações mais jovens, sendo lembrado como um exemplo de coragem diante da repressão estatal e do racismo religioso.

Esses dois personagens — Zé Miguel e Luís Marguado — consolidaram as bases da Umbanda em Picos, e suas práticas influenciaram diretamente líderes posteriores, como Mãe Lindarice de Ogum e sua filha de santo, Mãe Carminha. Sob a liderança dessas mulheres, a tradição da Umbanda se fortaleceu, ao mesmo tempo em que precisou se

adaptar às limitações impostas pela sociedade local, como a proibição do uso de atabaques em determinados espaços. Ainda assim, essas lideranças transformaram as dificuldades em oportunidades de resistência.

Um exemplo marcante desse processo de afirmação identitária e ocupação dos espaços públicos pelas comunidades de axé foi a realização do 2º Encontro de Casas de Umbanda, ocorrido em 2022, na Praça Félix Pacheco, no centro da cidade de Picos. O evento foi promovido por diversas lideranças religiosas da região, tendo como anfitrião o Terreiro de Umbanda D'Oxóssi, sob a condução de Mãe Carminha. A escolha de realizar o encontro em um espaço público e central foi profundamente simbólica: tratava-se de romper com a lógica de confinamento e marginalização historicamente imposta às religiões de matriz africana, afirmando sua presença viva e digna no cenário urbano. Durante o evento, Mãe Lindarice de Ogum, foi homenageada como “patrimônio vivo da Umbanda picoense”.

O pai de santo Edson de Iansã (2025), um dos entrevistados desta pesquisa, afirma que a história da Umbanda em Picos foi construída “por muitas mãos”, destacando que o desenvolvimento da religião na cidade não se deu de forma isolada, mas sim por meio de um conjunto de lideranças, experiências e tradições compartilhadas. No entanto, ele também denuncia um processo de esquecimento e apagamento de algumas dessas figuras fundamentais, Segundo Pai Edson: “Muitos nomes foram esquecidos com o tempo” (PAI EDSON, entrevista concedida à autora, Picos-PI, 2025).

A memória da Umbanda picoense precisa ser preservada com mais responsabilidade, pois há uma tendência crescente de se esquecer quem, de fato, contribuiu para a construção dessa caminhada. Ainda em sua fala, ele critica práticas religiosas que hoje se apresentam como umbandistas, mas que, em sua visão, não condizem com os fundamentos da tradição: “Tem muita gente que diz que é da Umbanda, mas o que faz não tem nada a ver com o que eu acredito que é Umbanda.” (PAI EDSON, entrevista concedida à autora, 2025).

Seu depoimento revela não apenas um conflito em torno da autenticidade e da prática religiosa, mas também uma disputa simbólica sobre quem pode falar e representar a Umbanda local. Nesse sentido, o relato de Pai Edson reforça a importância de se valorizar a história oral, as trajetórias coletivas e os sujeitos que mantiveram viva a tradição, muitas vezes à margem da visibilidade oficial e institucional.

Ao observar a trajetória da Umbanda em Picos, percebe-se a presença de um hibridismo religioso bastante evidente. Como propõe Renato Ortiz (1999), o sincretismo nas religiões afro-brasileiras não deve ser entendido apenas como uma mistura aleatória de elementos culturais, mas como um processo social e histórico de reinterpretação e ressignificação. Em contextos marcados pela dominação religiosa, o sincretismo funciona como uma forma de resistência cultural, permitindo que elementos das religiões de matriz africana fossem preservados sob o manto da religiosidade cristã dominante. Nesse sentido, o hibridismo religioso observado na Umbanda picoense não é apenas resultado de contatos culturais fortuitos, mas uma construção ativa dos sujeitos religiosos que buscaram estratégias de proteção e legitimação de suas crenças diante da intolerância.

Essa leitura contribui para compreender que a presença de santos católicos ou de valores cristãos nos rituais e discursos umbandistas não indica um apagamento automático da matriz africana, mas sim uma forma historicamente situada de coexistência tensa, onde se oculta para sobreviver. A atuação das lideranças religiosas de Picos dentro desse processo histórico se insere justamente nesse campo de negociação entre visibilidade e preservação identitária. O conceito de Ortiz ajuda, assim, a compreender o hibridismo não como perda, mas como reinvenção estratégica.

Desse modo, o hibridismo religioso, pode ser analisado a partir de três eixos principais. O primeiro refere-se ao contexto social e cultural em que se formaram os praticantes locais. A maioria cresceu em uma sociedade predominantemente católica, o que levou muitos a incorporarem elementos do catolicismo em suas práticas umbandistas. Santos católicos foram reinterpretados dentro do panteão da Umbanda como forma de aproximação, mas também como uma estratégia de camuflagem e sobrevivência frente à intolerância.

De acordo com Sérgio Ferretti (1995), a religiosidade afro-brasileira sempre esteve em constante diálogo com os sistemas religiosos dominantes, especialmente com o catolicismo. Esse diálogo, no entanto, nunca foi passivo. Os praticantes das religiões afrodescendentes reinterpretaram símbolos e figuras católicas dentro de sua própria lógica cosmológica, garantindo tanto a continuidade de suas práticas quanto sua adaptação ao ambiente social hostil. A incorporação de santos católicos nos rituais umbandistas de Picos segue essa lógica, funcionando como um mecanismo de camuflagem e ao mesmo tempo de apropriação cultural.

Essa perspectiva permite compreender que o sincretismo não deve ser avaliado apenas como perda de autenticidade, mas como uma tática de permanência diante da dominação simbólica. Ao assumir símbolos cristãos como parte de sua liturgia, a Umbanda reafirma sua capacidade de sobrevivência e resistência. Essa prática evidencia a criatividade religiosa dos terreiros e sua habilidade de adaptação ao contexto sociocultural específico do interior do Piauí.

O segundo eixo diz respeito à transmissão do hibridismo ao longo das gerações. Aqueles que passaram a frequentar as casas de Umbanda entre 2000 e 2023, por exemplo, herdaram uma versão já profundamente influenciada pela presença do catolicismo, o que ajudou a consolidar uma religiosidade sincrética na cidade.

O terceiro eixo analisa o hibridismo como estratégia de resistência, mas também como instrumento que contribuiu para o embranquecimento da Umbanda. Em meio a uma sociedade racista e eurocentrada, práticas africanas foram, muitas vezes, suavizadas ou substituídas por ritos católicos para garantir aceitação. Como analisa Lélia Gonzalez (1988), o processo de embranquecimento cultural é uma das formas mais sutis e eficazes de dominação, pois atua não pela negação explícita do Outro, mas pela incorporação de seus traços sob uma ótica hegemônica. No caso da Umbanda, esse embranquecimento se manifesta na valorização de uma narrativa “aceitável”, centrada em figuras como Zélio Fernandino de Moraes, ao mesmo tempo em que apaga ou secundariza as raízes africanas e indígenas da religião. A troca de cantos em línguas africanas por preces em português ou a ocultação de orixás por santos cristãos ilustram esse processo.

A citação de Gonzalez é essencial para compreender que o sincretismo pode operar tanto como resistência quanto como apagamento. Em Picos, como em outras partes do Brasil, essa tensão se expressa na luta das lideranças religiosas por manter elementos tradicionais africanos mesmo sob o risco de repressão ou marginalização. Essa ambiguidade reforça a complexidade do hibridismo, que não pode ser compreendido apenas como convivência, mas como campo de disputa simbólica e política.

Um exemplo emblemático dessa tensão é o debate em torno do 15 de novembro, data oficial do Dia da Umbanda. Enquanto parte do movimento religioso celebra essa data como símbolo de reconhecimento, outros criticam sua associação à narrativa branca da fundação da Umbanda. Para Muniz Sodré (2002), as religiões afro-brasileiras enfrentam um duplo desafio: o da visibilidade pública e o da construção de uma memória histórica

própria. As datas comemorativas, nesse sentido, operam como marcos simbólicos dessa luta por reconhecimento. A escolha do 13 de maio como Dia Municipal da Umbanda em Picos, contrapondo-se ao 15 de novembro, expressa uma crítica à narrativa hegemônica da fundação da Umbanda e um esforço consciente de retomar a ancestralidade negra e indígena como fundamentos da fé.

Essa escolha local reflete uma forma de ativismo cultural e religioso, onde o calendário é também um instrumento político. Ao privilegiar uma data com forte carga simbólica ligada à abolição da escravidão, as lideranças umbandistas de Picos afirmam sua identidade afrocentrada e questionam a historiografia branca que tenta padronizar a origem da Umbanda a partir de marcos eurocentrados.

Para esses, a data deveria ser ressignificada como um espaço de denúncia, retomada e valorização da ancestralidade africana e indígena, resgatando a negritude como eixo central da religião. Por essa razão, muitos umbandistas do município de Picos preferem comemorar a Umbanda exclusivamente no dia 13 de maio. No dia 14 de agosto de 2015, essa data foi instituída por lei como o Dia Municipal da Umbanda em Picos.

O fortalecimento das lideranças locais, como Mãe Carminha e Mãe Lindarice, foi essencial para que as comunidades de terreiro conquistassem espaços públicos e visibilidade social. O evento de 2022, realizado na Praça Félix Pacheco, foi mais que uma celebração: foi um gesto político e simbólico de afirmação da presença da religiosidade afro-brasileira em Picos.

A história dos pioneiros, como Zé Miguel e Luís Marguado, e a atuação das lideranças femininas, como Mãe Lindarice e Mãe Carminha, mostram que a construção da Umbanda picoinense foi um processo coletivo e dinâmico, marcado por desafios e reinvenções. A ocupação dos espaços públicos, como o 2º Encontro de Casas de Umbanda em 2022, representa um importante momento de visibilidade e valorização da cultura afro-brasileira na cidade, rompendo com séculos de marginalização.

Contudo, o reconhecimento local da Umbanda não pode se dar à custa do apagamento das raízes negras e indígenas que lhe conferem singularidade e força. Nesse contexto, é pertinente recuperar a reflexão de Beatriz Nascimento (1993), que defende a importância da ancestralidade africana como eixo estruturante das identidades negras no Brasil. Para a autora, a religiosidade afro-brasileira não é apenas prática espiritual, mas também território de memória e resistência. O apagamento das raízes negras da Umbanda,

seja por embranquecimento, seja por institucionalização acrítica, constitui uma forma de violência simbólica que compromete a continuidade da tradição.

Assim, a luta pela valorização de personagens como Zé Miguel e Luís Marguado, bem como das lideranças femininas, deve ser entendida como parte de uma disputa mais ampla pela revalorização da história negra local. O resgate dessas memórias se torna fundamental para combater o silenciamento histórico que muitas vezes acompanha a formalização institucional da religião. O debate sobre datas comemorativas e as disputas simbólicas internas refletem a necessidade constante de resgatar e fortalecer a ancestralidade como eixo central da religião, combatendo o embranquecimento e a homogeneização das práticas.

Por fim, é importante destacar que a historiografia da Umbanda não pode se limitar à narrativa oficial nacional. A valorização das figuras locais, como Zé Miguel e Luís Marguado, é fundamental para compreender como a religião se adaptou e resistiu em contextos específicos. Essas trajetórias mostram que a Umbanda em Picos é resultado de um processo complexo, marcado por embates, reinvenções e resistências frente ao racismo religioso, e que o hibridismo religioso, embora útil em momentos de opressão, não pode apagar as raízes negras e indígenas que compõem sua essência.

3.1 O Hibridismo Religioso no Estatuto da União Umbandista de Picos

A União Umbandista de Picos, fundada oficialmente em 22 de março de 1987, conforme registro publicado no Diário Oficial do Estado do Piauí, representa um marco histórico para a institucionalização da Umbanda no município. A criação da entidade foi resultado da mobilização de diversas lideranças religiosas locais, que, diante da marginalização e da ausência de reconhecimento formal, buscaram construir um espaço de representação e proteção coletiva para os terreiros da região.

Figura 18: Foto de quando publicaram no Diário Oficial que no dia 22/03/87, foi realizada a eleição para dirigir a União Umbandista de Picos, destacando sua diretoria.

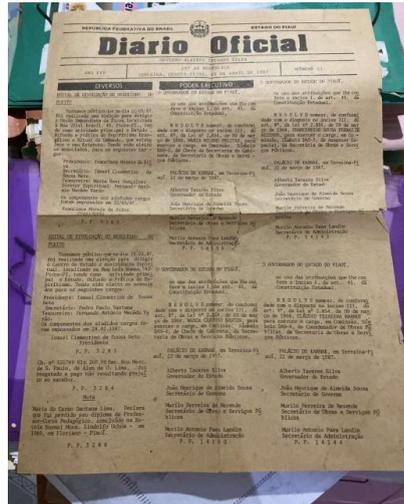


Foto tirada por Claudia Fernanda em 20 de novembro de 2024.

A análise do Estatuto da União Umbandista de Picos revela como o hibridismo religioso, presente na prática cotidiana das comunidades de terreiro, também se reflete nas formas institucionais de organização da Umbanda local. O documento não apenas formaliza a união das casas umbandistas, mas incorpora elementos que dialogam com as tradições híbridas, reforçando a identidade da religião em seu contexto específico.

Figura 19: Estatuto da União Umbandista de Picos

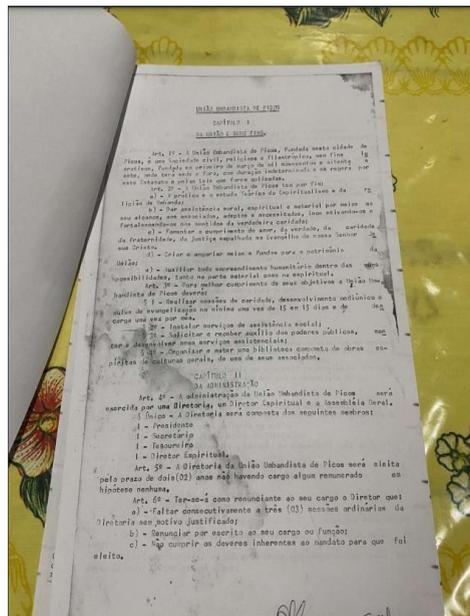


Foto tirada por Claudia Fernanda em 20 de novembro de 2024

Ao analisar seus documentos, em específico seu estatuto, é possível notar a presença do hibridismo religioso, particularmente vinculado ao cristianismo. No Capítulo I do Estatuto, no Art. 1º, especifica que a União Umbandista de Picos foi fundada em Picos, sendo uma entidade civil, religiosa e filantrópica, sem fins lucrativos. No Art.2º, destaca-se a prática e o estudo teórico da espiritualidade e da religião de Umbanda, com ênfase na importância da assistência moral. No entanto, o que chama bastante atenção é que o estatuto menciona que a união deve fomentar o cumprimento do amor, da verdade, da caridade, da fraternidade e da justiça, conforme os ensinamentos do *Evangelho de Jesus Cristo*

O que chama atenção, no entanto, é o modo como o estatuto incorpora valores tradicionalmente vinculados ao cristianismo. Termos como “amor”, “caridade”, “fraternidade”, “justiça” e “verdade” são definidos como pilares éticos a serem seguidos conforme os ensinamentos do Evangelho de Jesus Cristo. Essa menção explícita ao cristianismo revela não apenas a convivência com a matriz católica, mas também uma tentativa de diálogo e, possivelmente, de legitimação social por meio da aproximação com elementos da religião hegemônica.

Figura 20 Cap. 1 do Estatuto da União Umbandista de Picos

Capítulo I
DA UNIÃO UMBANDISTA DE PICOS E SEUS FINS

Artigo 1º – A União Umbandista de Picos, fundada nesta cidade de Picos, é uma Sociedade Civil, religiosa, filantrópica, beneficente, social e cultural e sem fins lucrativos, fundada em primeiro de março de mil novecentos e oitenta e sete, tendo sede e foro na cidade de Picos, com duração indeterminada e se regerá por este Estatuto Social e pelas Leis que a ele se aplicarem.

Artigo 2º – A União Umbandista de Picos tem por fins:

- a) A prática e o estudo da Doutrina e da Religião de Umbanda;
- b) Prestar assistência moral, espiritual e material por meios que estejam ao seu alcance aos seus associados, adeptos e aos necessitados, incentivando-os e fortalecendo-os nos sentidos da verdadeira caridade;
- c) Fomentar o cumprimento do amor, da verdade, da caridade, da fraternidade, da justiça e da transparência, com a finalidade de evoluir espiritualmente sob a lei de Oxalá e todos os Orixás;
- d) Criar e angariar meios e fundos para o patrimônio da União Umbandista de Picos;
- e) Auxiliar todo empreendimento humanitário dentro das suas possibilidades, tanto material, quanto espiritualmente;
- f) Combater toda e qualquer prática de intolerância, preconceito e discriminação social.

Artigo 3º – Para melhor cumprimento de seus objetivos, a União Umbandista de Picos deverá:

§ I – Realizar reuniões ordinárias a cada trimestre, com resoluções administrativas e espirituais e sessões de caridade;

§ II – Realizar obras de caridade e ação social;

§ III – Solicitar e receber auxílio de entidades públicas e privadas, além de angariar recursos próprios, mantendo e desenvolvendo seus serviços assistenciais.

§ IV – Organizar e manter uma biblioteca composta de obras de cultura geral, para uso de seus associados e público geral, além da disposição de documentação digital do acervo histórico da União Umbandista de Picos para fins de consulta pública.

Foto por Claudia Fernanda em 20 de novembro de 2024.

No entanto, como aponta Stuart Hall (2006), as identidades culturais são produzidas em meio a relações assimétricas de poder, nas quais grupos subordinados muitas vezes precisam negociar sua existência e reconhecimento dentro dos parâmetros impostos por grupos dominantes. Nesse sentido, a incorporação dos valores cristãos no Estatuto da União Umbandista de Picos pode ser compreendida como uma estratégia de resistência e adaptação, que visa garantir visibilidade e aceitação social em um contexto marcado pelo preconceito religioso e pela marginalização das religiões afro-brasileiras.

Enquanto no estatuto anterior os valores estavam fortemente vinculados ao cristianismo, com referências explícitas ao Evangelho e a princípios como “amor”, “caridade”, “fraternidade” e “justiça” definidos a partir da moral cristã, o estatuto atual marca uma ruptura significativa nesse aspecto. É possível notar essa diferença de forma evidente, já que o novo texto não faz qualquer menção direta ao cristianismo. Essa omissão não se dá por acaso, mas sim como um posicionamento consciente, que busca afirmar a União como um espaço de acolhimento plural, capaz de reunir diferentes compreensões de fé e espiritualidade. O novo estatuto reflete uma visão mais ampla da Umbanda, reconhecendo sua natureza diversa e multifacetada, e recusando a ideia de que a religião deva necessariamente se alinhar com preceitos cristãos.

Figura 21: Documento do acervo da União Umbandista de Picos.

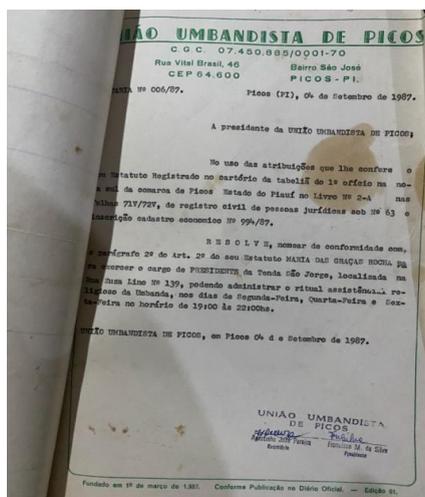


Foto tirada por Claudia Fernanda em 20 de novembro de 2024.

Figura 22: Documento do acervo da União Umbandista de Picos.

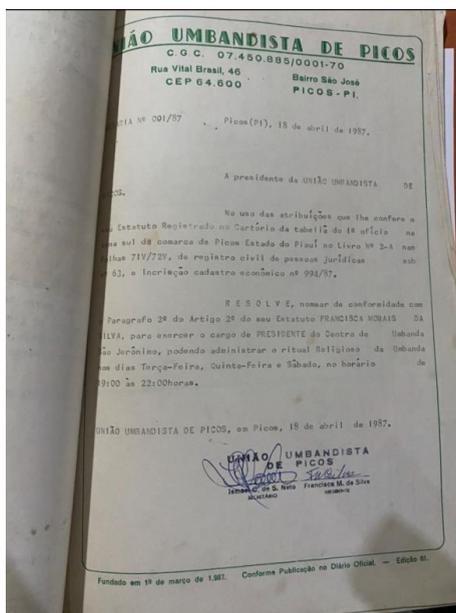


Foto tirada Por Claudia Fernanda em 20 de novembro de 2024.

De acordo com as imagens apresentadas, é possível perceber que, em outros momentos, até mesmo a própria União Umbandista de Picos emitia documentos referentes a espaços religiosos que hoje são reconhecidos como terreiros, utilizando nomenclaturas diferentes das atuais.

Figura 15: Ficha de cadastro da União Umbandista de Picos.

Foto tirada por Claudia Fernanda em 20 de novembro de 2024.

Nos dois documentos analisados, por exemplo, nota-se essa variação: um espaço é denominado como “Centro de Umbanda” e o outro como “Tenda”. Essa diversidade na forma de nomear reflete tanto as influências religiosas e culturais da época quanto as distintas maneiras como os próprios praticantes se identificavam dentro da tradição umbandista, antes da consolidação de uma terminologia mais comum ou padronizada. Essa diversidade na forma de nomear não é meramente uma questão semântica, mas revela camadas importantes sobre os processos de construção identitária dentro da religião.

Enquanto em uma das fichas de cadastro — documento utilizado para filiar o pai ou mãe de santo à União Umbandista — o termo utilizado era “presidente da tenda”, observa-se que, em um campo específico da ficha, há a menção de que o titular poderia administrar o local religioso de Umbanda. Essa nomenclatura evidencia não apenas a forma como os dirigentes eram reconhecidos institucionalmente, mas também reforça a ideia de que os espaços sagrados eram compreendidos como organizações com estrutura administrativa própria.

Essa confluência de elementos evidencia uma negociação identitária que espelha as relações assimétricas de poder apontadas por Stuart Hall, onde grupos subordinados adaptam e ressignificam símbolos dominantes para garantir sua visibilidade e resistência. Ainda que esse sincretismo promova a continuidade e o fortalecimento da Umbanda em Picos, ele também suscita desafios relacionados à preservação da ancestralidade africana e indígena que compõe a essência da religião.

Essa reflexão pode ser aprofundada a partir de Homi Bhabha (1998), para quem os espaços híbridos de cultura e identidade são também locais de ambivalência, tensão e possibilidade. A apropriação de nomenclaturas institucionais, como “tenda” ou “centro”, e os modos de autodenominação dos dirigentes dos terreiros evidenciam a construção de um discurso religioso que, mesmo dialogando com formas dominantes de organização, mantém sua autonomia simbólica e ritual.

Bhabha contribui para entender que essas estratégias não são simples cópias da estrutura cristã ou ocidental, mas formas de reinventar a própria religiosidade afro-brasileira em um terreno hostil. A ficha de cadastro não apenas formaliza o terreiro, mas também reinscreve nele o direito de existir institucionalmente, um direito historicamente negado a essas religiões. Esse é o espaço do "entre-lugar" teorizado por Bhabha — o da reinterpretação e da insurgência.

Assim, o estatuto da União Umbandista de Picos pode ser compreendido como um espaço de hibridismo institucionalizado, que reflete tanto as limitações quanto as possibilidades de afirmação de uma religiosidade afro-brasileira num cenário local de complexas disputas culturais e religiosas e ser utilizado para realizar uma análise de suas modificações ao longo do tempo.

Como lembra Cida Bento (2022), as instituições — inclusive religiosas — estão imersas no que ela denomina de “pacto narcísico da branquitude”, um acordo implícito que naturaliza a exclusão e silencia as vozes negras. Romper com esse pacto é uma tarefa urgente para garantir que a pluralidade da Umbanda, em sua base negra e indígena, não seja continuamente apagada em nome de uma adaptação que privilegia a aceitação social em detrimento da identidade ancestral.

A citação de Cida Bento reforça a necessidade de uma vigilância crítica sobre os processos de institucionalização e hibridismo, especialmente em contextos em que o racismo religioso ainda estrutura as relações sociais. Em Picos, o reconhecimento institucional da Umbanda deve caminhar junto com a valorização de sua negritude, de sua oralidade e da memória de seus líderes, como pilares fundamentais para sua continuidade e resistência.

4. CAPÍTULO III – MÃE CARMINHA D’OXÓSSI: VOZ DA RESISTÊNCIA E A CONSTRUÇÃO DA MEMÓRIA NO TERREIRO DE UMBANDA.

4.1 Mãe Carminha D’Oxossi: Liderança Comunitaria.

Maria do Carmo Soares, conhecida e reverenciada como Mãe Carminha D’Oxóssi, foi mais que uma mãe de santo: foi uma referência espiritual, cultural e política para a cidade de Picos-PI e para o povo de axé do Piauí. Sua trajetória se inscreve na continuidade da tradição iniciada por Mãe Lindarice de Ogum, sua mãe de santo e antecessora na condução do Terreiro de Umbanda D’Oxóssi, anteriormente conhecido como Tenda São Jorge. O terreiro, que nasceu no quintal de casa, se tornou ao longo dos anos um espaço de acolhimento, cura, espiritualidade e afirmação identitária.

Como aponta Sueli Carneiro (2005), a mulher negra no Brasil ocupa um lugar interseccional de resistência, pois enfrenta simultaneamente o racismo, o sexismo e a exclusão social. Ainda que Mãe Carminha não se enquadre nesse marcador racial específico, seu papel como liderança comunitária não pode ser dissociado dessa estrutura: sua atuação como mãe de santo, benzedeira e ativista social, sua atuação insere-se em um movimento de enfrentamento cotidiano às desigualdades históricas que atravessam a vida das mulheres, especialmente no campo religioso e comunitário. Ao transformar seu terreiro em espaço de acolhimento e combate à fome e à solidão, ela corporificou o que Carneiro chama de “insurgência ética”, onde o cuidado é um ato político.

Essa perspectiva contribui para compreender que a atuação de Mãe Carminha transcende o campo religioso, conectando espiritualidade e justiça social de forma radical. O terreiro, sob sua liderança, passa a ser lido como território político de vida e cura — um espaço onde o afeto, a escuta e o acolhimento são formas concretas de resistência negra feminina.

A atuação de Mãe Carminha foi profundamente marcada por uma espiritualidade voltada à justiça social. Em sua casa, não se praticava apenas o culto aos orixás, caboclos e entidades — ali também se combatia a fome, o racismo e a intolerância religiosa. Sua escuta atenta, sua fala firme e sua disposição em acolher todos e todas transformaram seu terreiro em um espaço de cura coletiva, onde corpo, alma e identidade se entrelaçavam.

Além de sua atuação no campo espiritual, Mãe Carminha também se engajava ativamente em ações sociais, como voluntária do projeto Raízes do Brasil, que desenvolvia atividades voltadas à valorização da cultura afro-brasileira e ao enfrentamento das desigualdades sociais em Picos-PI. Sua participação nesse projeto reafirmava sua compreensão de que o terreiro não é apenas um espaço de fé, mas também de luta e transformação. Como mulher, nordestina e de axé, ela entendia que o combate à fome, ao abandono e à exclusão deveria caminhar lado a lado com a preservação da identidade e da ancestralidade. No Raízes do Brasil, sua presença era mais que simbólica: era pedagógica. Orientava jovens, acolhia mães, partilhava saberes e levava adiante os ensinamentos das entidades que guiavam sua missão.

Segundo Grada Kilomba (2019), a transmissão de conhecimento nas comunidades negras não ocorre apenas de forma escrita, mas também pela oralidade, pelo corpo, pelo gesto e pela vivência. Ao orientar jovens e partilhar saberes com outras mulheres em espaços de acolhimento, Mãe Carminha exerceu uma pedagogia afrocentrada que desafia os modelos eurocêntricos de educação. Sua prática educativa nos terreiros e nos projetos sociais estava ancorada na ancestralidade e no cuidado, configurando-se como um saber encarnado, vivido e transmitido em ato. Na entrevista ao historiador Israel Jhonatha, ao ser questionada sobre suas rezas, Mãe Carminha D'Oxóssi respondeu: “Eu sei rezar, o meu rezar rezar, a pessoa chegar eu rezo e tem as do livro também” (MÃE CARMINHA D'OXÓSSI, entrevista concedida a Israel Jhonatha Andrade Brito, Picos-PI, 2024).

Logo depois, ela destaca a importância da oralidade, da espontaneidade e da experiência vivida como elementos essenciais para a prática religiosa no terreiro. Esses aspectos evidenciam que a transmissão do saber não se restringe aos textos escritos, mas se manifesta de forma dinâmica e direta nas relações cotidianas e nos rituais. Ao ser perguntada se só rezava com o auxílio dos livros, Mãe Carminha respondeu que:

É comigo, eu faço a oração com eles. Faço só... Se chegar a pessoa... um dia desses um rapaz falou pra mim: ‘Ah, mas eu só sei ler se for só, sei... eu só sei rezar se for no livro.’ Aí eu disse: ‘Pois eu não. Eu rezo no livro, mas sem o livro, porque, se chegar, se for na rua a pessoa apresentar um problema e precisar rezar, o que que você faz?’ Ele disse: ‘Não, aí não rezo não, só rezo se eu tiver com o livro.’ Pois eu não, rezo sem o livro... eu sei rezar. (Mãe Carminha D'Oxossi, entrevista, concedida a Israel Jhonatha Andrade Brito, Picos-PI, 2024).

Esse entendimento reforça que a liderança de Mãe Carminha não era apenas espiritual, mas epistemológica. Ela não apenas reproduzia ensinamentos — ela os vivia, os recriava e os socializava em cada gesto, em cada escuta e em cada orientação comunitária. A inserção de Kilomba (2019) amplia a percepção de que o terreiro é, também, um espaço de produção de conhecimento negro.

Figura 16: Mãe carminha no Projeto Raízes



Foto por Claudia Fernanda, tirada em 2024.

Na imagem acima, Mãe Carminha aparece participando de uma atividade promovida pelo projeto Raízes do Brasil, em parceria com a Secretaria de Estado e Agricultura Familiar e Governo do Estado do Piauí. Na ocasião, ela representava o Terreiro de Umbanda D'Oxóssi, sendo reconhecida como uma das lideranças comunitárias envolvidas diretamente na execução da ação. Mãe Carminha foi responsável por realizar o repasse de cestas básicas destinadas à sua comunidade e por organizar a distribuição desses alimentos de forma solidária e justa, conforme as necessidades locais. Sua participação nesse tipo de iniciativa evidencia não apenas o seu compromisso espiritual, mas também o engajamento ativo com as demandas sociais mais urgentes, como a insegurança alimentar e a desigualdade estrutural. Ao atuar nesse projeto, ela reafirmava o terreiro como um território de cuidado coletivo e resistência cotidiana.

Figura 17: Registro da roda de conversa realizada pelo Programa de Extensão Esperança Garcia em parceria com a União Umbandista.



Foto do acervo pessoal de Claudia Fernanda, tirada em em 01 de junho de 2023.

Figura 18: Roda de conversa promovida pelo CAHIS (Centro acadêmico de História da UFPI- Campus de Picos).



Foto do acervo pessoal de Claudia Fernanda, tirada em 20 de novembro de 2024.

Como podemos notar nas imagens acima, além de sua atuação espiritual e comunitária, Mãe Carminha também se envolvia ativamente em espaços de diálogo e formação, participando de rodas de conversa e eventos que buscavam aproximar as comunidades de terreiro da sociedade em geral.

Para Stuart Hall (2006), as identidades culturais são construídas no entrecruzamento de narrativas históricas, vivências coletivas e práticas de resistência. A atuação de Mãe Carminha em espaços acadêmicos e comunitários pode ser compreendida como parte de um processo identitário de afirmação das religiões afro-brasileiras enquanto

formas legítimas de saber e cultura. Ao ocupar rodas de conversa, universidades e fóruns públicos, ela deslocava a narrativa dominante que

Essa análise evidencia que Mãe Carminha não apenas rompeu com o isolamento histórico imposto às religiões de matriz africana, mas também ressignificou o lugar social do terreiro. Sua presença nesses espaços foi uma ação política de ocupação simbólica e epistêmica — uma forma de disputar o imaginário coletivo sobre espiritualidade e negritude.

Seu compromisso com a educação e com a valorização das religiões de matriz africana se expressava em sua presença constante em atividades promovidas por instituições como a Universidade Federal do Piauí (UFPI) e a Universidade Estadual do Piauí (UESPI). Nessas ocasiões, compartilhava suas vivências, saberes e experiências enquanto mulher, mãe de santo e liderança de terreiro, contribuindo para a desconstrução de estigmas e a construção de pontes entre o saber tradicional e o saber acadêmico.

Em uma entrevista concedida ao historiador Israel Jhonatha Mãe Carminha foi questionada sobre qual era o seu cargo dentro do terreiro. ‘‘Eu exerço... a mãe de Santo... a gente não é mãe a gente é zeladura’’(Mãe Carminha D’Oxossi, entrevista concedida a Israel Jhonatha Andrade Brito, Picos–PI, 2024)

Essa autodefinição revela muito sobre seu papel: ela não apenas conduzia os ritos, mas zelava por pessoas, por memórias, por axés e por histórias. Ao longo da conversa, destacou que passou mais de trinta e três anos ao lado de sua mãe de santo, Mãe Lindarice, com quem compartilhou aprendizados e vivências profundas de terreiro. O espaço físico onde tudo começou ficava na Rua Piauí, no bairro Aerolândia, e foi ali que se formou uma linhagem de cuidado e resistência que permanece viva até hoje.

Além de sua atuação como mãe de santo, Mãe Carminha também era reconhecida como benzedeira, sendo procurada por diversas pessoas da comunidade para rezas de cura e proteção.

De acordo com Paul Gilroy (2001), as tradições afro-diaspóricas constroem comunidades imaginadas de pertença que se articulam por meio da música, da espiritualidade e da oralidade. As práticas de benzedura e de cuidado realizadas por Mãe Carminha devem ser lidas como parte desse legado de cura ancestral que conecta o corpo à memória espiritual coletiva. Ao transmitir rezas intuitivas e recebidas por meio da escuta espiritual, ela inscrevia-se numa linhagem transatlântica de saberes que atravessam continentes e gerações.

Essa leitura conecta a prática cotidiana de Mãe Carminha a um sistema simbólico mais amplo, que ultrapassa as fronteiras locais e insere seu terreiro na diáspora negra. Sua espiritualidade é, portanto, herança e reinvenção — um elo entre passado e futuro, entre corpo e cosmos.

A construção da memória de Mãe Carminha, feita a partir das narrativas das pessoas que com ela conviveram, pode ser pensada também à luz do conceito de escrevivência, formulado por Conceição Evaristo (2007). Segundo a autora, a escrevivência é a escrita que emerge das experiências do corpo, da memória e da resistência, especialmente de mulheres negras cujas vidas são atravessadas pela desigualdade e pela ancestralidade. Nesse sentido, as memórias compartilhadas por filhas, netas e frequentadores do terreiro são mais que simples lembranças: são práticas de resistência e afirmação identitária que perpetuam o legado de Mãe Carminha como uma mulher, nordestina e liderança espiritual. Tais narrativas não apenas documentam sua trajetória, mas inscrevem sua voz no território simbólico da história, tensionando o apagamento que as religiões de matriz africana ainda enfrentam.

Em entrevista concedida ao historiador Israel Jhonatan, ela foi questionada sobre quando havia começado a benzer e como aprendeu as rezas. Em sua resposta, Mãe Carminha revelou que seu aprendizado começou ainda na infância, quando já demonstrava interesse pelas orações e pelos gestos de cura. Algumas rezas ela aprendeu por meio de livros, mas muitas — como destacou — vieram da intuição e da escuta espiritual. Citou a reza de quebrante como um desses saberes que adquiriu de forma autônoma, afirmando: “A é... as rezas não são iguais não. a pessoa que reza uma oração pra dor de dente, que eu rezo pra dor de dente também, mas minha oração é uma. No meu livro a oração já é outra.” (Mãe Carminha D’Oxossi, entrevista concedida a Israel Jhonatha Andrade Brito, Picos–PI, 2024)

Sua fala evidencia o modo como o saber religioso se constrói nos terreiros: pela oralidade, pela vivência e pela relação com o sagrado, rompendo com a ideia de que só há conhecimento legítimo quando sistematizado por escrito.

Sobre sua mediunidade, Mãe Carminha relatava que nasceu médium, mas que só mais tarde, já em sua juventude, começou a compreender a necessidade de desenvolver aquilo que desde criança já sentia. Em entrevista, ela compartilhou uma lembrança marcante da infância, quando passou a sofrer com um problema nos olhos que os médicos não conseguiam diagnosticar. Seus pais a levaram a Teresina em busca de atendimento

médico, mas os exames nada revelaram. Foi então que, segundo ela, uma pessoa próxima à família sugeriu levá-la a um rezador. Seu pai, homem de fé, não hesitou em aceitar a ideia, sua mãe, ainda que rindo da situação, permitiu que a levassem. Ao chegarem, foram recebidos por um pai de santo que realizou alguns procedimentos espirituais, entregou a ela uma garrafada e orientou que, após sete dias, tomasse banhos com elementos específicos. Depois do tratamento, ela relatou que se sentiu curada — seus olhos melhoraram, e os sintomas desapareceram completamente. Ainda na entrevista, mãe carminha relatava que chegava a desmaiar nas igrejas.

Essa experiência não apenas marcou sua infância, mas também acendeu sua consciência espiritual. A partir daquele momento, Mãe Carminha passou a compreender que sua sensibilidade não era comum e que, cedo ou tarde, teria de trabalhar aquilo que carregava no corpo e no espírito. O relato mostra como, desde a infância mãe carminha começou a notar que a vida espiritual existia. Ao ser questionada sobre a importância das benzeduras, mãe carminha destacou que não trabalhava sozinha.

É muito a importância, é uma importância boa pra mim, sabe? Porque eu aprendo mais. Eu aprendo mais no trabalho. Porque eu não trabalho só. Sempre tem uns guias. Tem o guia que eu... eu tô trabalhando pra um lado... pra mim não entende... diz que o guia tá dentro da pessoa. O guia não é de dentro de ninguém. Fica ao lado. É só de radiação dele. Né? A energia dele. E aí a pessoa sente a radiação dele. (Mãe Carminha, entrevista concedida à autora, 2023).

Essa concepção da relação com os guias espirituais aproxima-se do que Pierre Bourdieu (1989) denomina de *habitus* religioso: um sistema incorporado de disposições simbólicas que orienta práticas e percepções do mundo. No caso de Mãe Carminha, essa sensibilidade espiritual não era apenas uma habilidade individual, mas um *habitus* construído na relação com o terreiro, com a ancestralidade e com a comunidade. Sua fala sobre a “radiação do guia” revela uma cosmovisão onde o corpo é atravessado por energias ancestrais que orientam ações, decisões e saberes.

A menção à radiação e à presença dos guias ao lado do médium reafirma a ideia de que o conhecimento espiritual não se restringe ao interior do sujeito, mas se constrói na relação entre sujeito, comunidade e sagrado. Essa visão amplia a noção de espiritualidade como fluxo contínuo entre mundos visíveis e invisíveis.

Mãe Luzia, uma das entrevistadas, relata que, antes de frequentar o Terreiro de Umbanda D'Oxóssi, ela era filha de santo da Mãe Lindarice, assim como Mãe Carminha. Segundo ela, houve um diálogo cuidadoso para que a transição geracional ocorresse de forma harmoniosa. Durante esse processo, adotaram o termo “terreiro” para se referir ao local. Ainda antes da oficialização dessa transição, Mãe Lindarice já havia deixado Mãe Carminha responsável pela comunidade, que anteriormente era conhecida como Tenda São Jorge.

Segundo Mãe Luzia, houve um diálogo cuidadoso para que a transição geracional ocorresse de forma harmoniosa, o que demonstra o respeito pelas práticas ancestrais e a valorização do consenso comunitário. A transição de liderança entre Mãe Lindarice e Mãe Carminha pode ser analisada à luz do conceito de “ancestralidade viva”, desenvolvido por Conceição Evaristo (2007). Segundo a autora, os sujeitos negros mantêm uma ligação afetiva e política com seus antepassados, que não estão no passado, mas atuam no presente através da memória, da fala e da prática. A continuidade entre as duas mães de santo simboliza essa ancestralidade viva, atualizada em cada ritual, reza e orientação coletiva.

Essa transição, longe de ser uma simples troca de comando, reafirma a permanência de um fio condutor que atravessa gerações e assegura a vitalidade do terreiro como espaço histórico e espiritual. O conceito de Evaristo fortalece a leitura do terreiro como espaço de transmissão afetiva e de resistência intergeracional.

Esse processo dialogado não só assegurou a manutenção dos rituais e ensinamentos, mas também reforçou a importância de preservar a memória e a organização interna do terreiro. A transição, longe de ser um rompimento, foi uma passagem de bastão feita com sensibilidade e responsabilidade, garantindo a continuidade da tradição.

Ainda antes da oficialização dessa transição, Mãe Lindarice já havia deixado Mãe Carminha responsável pela comunidade, que anteriormente era conhecida como Tenda São Jorge. Essa delegação de responsabilidade mostra a confiança depositada em Mãe Carminha e sua liderança dentro do grupo, preparando o terreno para que ela pudesse dar continuidade aos trabalhos espirituais e sociais. A mudança de nome e a passagem de liderança representam, portanto, não apenas uma transformação institucional, mas também um processo vivo de resistência e adaptação às demandas da comunidade e da sociedade em geral.

De acordo com o relato oral de Luzia (2025), Mãe Carminha era uma mulher de fé inabalável e acolhimento generoso. “Pra ela não tinha tempo ruim, sabe? Era uma pessoa que abraçava todo mundo. Todo mundo. Chegou lá do maior ao mais pequeno, ela abraçava todo mundo.” (MÃE LUZIA, entrevista, 2025).

Ao descrever a forma como a mãe de santo recebia todos que procuravam o terreiro, independentemente da classe social, da aparência ou da condição de sofrimento. Seu terreiro era um espaço onde ninguém era rejeitado. Segundo a entrevistada, Mãe Carminha não cobrava pelas rezas, pelas orientações espirituais ou pelos atendimentos. O gesto de cuidar, para ela, era parte da missão que assumira diante de seus guias e orixás. Essa prática reforça a ideia de que os terreiros de Umbanda.

No relato oral de Carine Fernanda (2025), fica evidente o profundo ensinamento que recebeu de Mãe Carminha sobre a espiritualidade. Para Carine, Mãe Carminha transmitiu a noção de que a espiritualidade é um pilar fundamental na vida, sendo algo que transcende o cotidiano e está intrinsecamente ligado à existência. Mais do que uma prática religiosa, a espiritualidade representa um compromisso constante de cuidado, respeito e devoção.

Esse aprendizado reforça o papel de Mãe Carminha como uma guardiã do saber ancestral, que não apenas ensina os ritos e práticas, mas também inspira seus filhos e filhas de santo a viverem com consciência espiritual e respeito às suas origens. O relato de Carine evidencia, assim, a dimensão pedagógica e afetiva que a liderança espiritual exerce dentro do terreiro, moldando não apenas a religiosidade, mas também a identidade dos seus membros.

Mãe Carminha fez sua passagem no dia 15 de dezembro de 2025, deixando um legado imenso e profundo para a comunidade do Terreiro de Umbanda D’Oxóssi. Sua trajetória foi marcada por uma liderança forte e dedicada, que influenciou não apenas seus filhos de santo, mas também toda a rede espiritual e social que envolve o terreiro. A presença de Mãe Carminha era um alicerce, que sustentava a fé, a resistência e a continuidade das práticas religiosas.

Esse legado se perpetua, sobretudo, por meio de seus herdeiros, tanto espirituais quanto sanguíneos. Entre eles, destacam-se duas netas que atuam como médiums de gira. Além disso, seu neto exerce a função de oga, assumindo a responsabilidade pela organização das giras e pelos cuidados com o terreiro, o que garante a continuidade dos trabalhos e rituais que Mãe Carminha dedicou toda sua vida a fortalecer.

A entrevistada Carine Fernanda, relembra os ensinamentos transmitidos por sua avó, destacando:

Então, minha avó sempre ensinou a importância da espiritualidade, dos nossos guias espirituais. Ensinava como cuidar e como manter o terreiro, e a receber a comunidade em geral. E se tem uma coisa que eu aprendi com minha avó é que... todos nós fazemos parte de um todo. (CARINE FERNANDA, entrevista concedida à autora, 2025).

Assim, o compromisso de Mãe Carminha com a ancestralidade e a espiritualidade permanece presente no cotidiano da comunidade, através da transmissão dos saberes e da atuação de seus descendentes. Seu exemplo e sua liderança são fontes de inspiração para as novas gerações, que seguem honrando sua memória e mantendo viva a chama da fé, da cultura e da resistência no Terreiro de Umbanda D'Oxóssi.

Neste capítulo, foi possível compreender como o processo de transição geracional no Terreiro de Umbanda D'Oxóssi se deu a partir do diálogo e da confiança entre Mãe Lindarice e Mãe Carminha, consolidando um espaço de resistência e continuidade religiosa. A adoção do termo “terreiro” e o cuidado com a ancestralidade demonstram a importância de resgatar e preservar as raízes culturais e espirituais diante dos desafios contemporâneos. Essa base sólida abre caminho para uma análise mais aprofundada dos ritos e práticas que configuram a identidade religiosa do grupo, tema que será explorado no próximo capítulo.

Como enfatiza Patrícia Hill Collins (2016), a liderança das mulheres nas comunidades é frequentemente invisibilizada pelas narrativas dominantes, mas constitui um saber coletivo de base. No caso de Mãe Carminha, sua trajetória é exemplar de uma liderança construída pela escuta, pelo cuidado e pela ação política cotidiana. Ao assumir a condução do terreiro e sustentar a memória de sua mãe de santo, ela não apenas garantiu a continuidade ritualística, mas consolidou uma pedagogia da ancestralidade.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho teve como objetivo investigar a relação entre o Terreiro de Umbanda D'Oxóssi, localizado na cidade de Picos-PI, e a construção da identidade religiosa dos indivíduos que dele participam. A partir da observação participante, de entrevistas, da análise documental e do diálogo com referenciais teóricos das ciências humanas, buscou-se compreender o terreiro como um espaço de resistência, de memória, de cura e de produção de sentidos. Ao longo do percurso, foi possível perceber que a religiosidade expressa no terreiro extrapola os limites da prática espiritual, assumindo também funções pedagógicas, políticas, afetivas e culturais, fundamentais para os sujeitos que o compõem.

No Capítulo I, propôs-se um olhar situado sobre a Umbanda, recusando definições essencialistas e buscando compreender sua complexidade como religião em constante reconstrução. A partir da análise do contexto histórico da cidade de Picos, ficou evidente que a presença das religiões de matriz africana no interior do Piauí se deu sob forte pressão social, marcada por preconceito, racismo e invisibilização. O diálogo com autores como Silvio Almeida (2019) e Florestan Fernandes (1978) foi fundamental para compreender que o racismo estrutural, herdado do sistema escravocrata, ainda molda as formas de sociabilidade no Brasil e posiciona os praticantes de religiões afro-brasileiras em lugares de subalternidade.

Nesse cenário, a ancestralidade surge, como destaca Beatriz Nascimento (1985), não apenas como um componente místico ou simbólico, mas como um eixo político de resistência e afirmação identitária. O terreiro se apresenta, portanto, como um território de memória coletiva, onde o passado dos ancestrais não é lembrado com saudade, mas reatualizado no presente por meio dos ritos, das oferendas, dos cantos e da oralidade. Esse aspecto permite compreender que as identidades religiosas produzidas no interior do terreiro são, conforme Stuart Hall (2006) argumenta, identidades em trânsito, sempre negociadas, construídas e reconfiguradas diante das pressões sociais e dos deslocamentos históricos.

Ao longo deste trabalho, observamos como a oralidade e os relatos de vida constituem uma forma de registro histórico legítimo e potente. Inspirado na noção de escrevivência (EVARISTO, 2007), este estudo reconhece que as memórias de Mãe Carminha, repassadas por suas filhas de santo e familiares, funcionam como uma escrita

da resistência. Elas constroem um saber que desafia os limites da academia e reatualizam a força da palavra enquanto meio de sobrevivência, denúncia e cuidado comunitário.

No Capítulo II, a análise da transição geracional entre Mãe Lindarice e Mãe Carminha de Oxóssi revelou que a sucessão dentro dos terreiros não se dá de forma abrupta, mas é cuidadosamente construída por meio de vínculos afetivos, formação interna e escuta intergeracional. A mudança de endereço e de nome — de Tenda São Jorge para Terreiro de Umbanda D’Oxóssi — não representou uma ruptura, mas uma reconfiguração simbólica da comunidade, agora mais consciente de sua identidade enquanto comunidade de terreiro. A atuação de Mãe Carminha, ao lado de outras lideranças como Mãe Luzia, mostra que os saberes religiosos são transmitidos principalmente por meio da experiência, da convivência e da observação dos rituais, o que também nos remete à valorização dos saberes populares e ancestrais, muitas vezes silenciados nas narrativas oficiais.

Nesse processo, destaca-se o modo como o hibridismo religioso — tema central no Capítulo III — está presente não apenas nas práticas rituais, mas nas identidades múltiplas dos fiéis, que muitas vezes transitam entre a Umbanda, o catolicismo e o espiritismo kardecista. O diálogo com autores como Reginaldo Prandi (1999, 2001, 2004), Cristina Vital da Cunha (2015) e Sidnei Nogueira (2020) permitiu compreender que o hibridismo religioso deve ser analisado não como confusão ou diluição da fé, mas como uma estratégia de resistência e sobrevivência cultural diante da marginalização histórica das religiões afro-brasileiras.

A leitura do hibridismo religioso como potência, e não como diluição, também convida a uma revisão crítica do termo “sincretismo”, historicamente usado para descrever a sobreposição entre elementos religiosos distintos. Como argumenta Sidnei Nogueira (2020), o termo “sincretismo” muitas vezes esconde a violência e a assimetria das relações coloniais que forçaram adaptações e disfarces. O conceito de hibridismo, por outro lado, permite destacar os arranjos criativos e estratégicos que os sujeitos operam para manter vivas suas crenças. Assim, o uso consciente das palavras é também uma forma de resistir às narrativas que tentam homogeneizar ou esvaziar as especificidades das experiências religiosas afro-brasileiras.

Ao contrário de uma identidade pura e fixa, os sujeitos do Terreiro D’Oxóssi operam a partir de uma lógica do entrelaçamento, da adaptação e da resistência silenciosa

— elementos que desafiam tanto o racismo religioso quanto os discursos normativos sobre o que é "religião".

Essa religiosidade híbrida — que combina santos católicos, orixás africanos, práticas espíritas e saberes ancestrais — reforça a ideia de que a identidade religiosa é uma construção social e histórica, marcada por deslocamentos, apagamentos e reapropriações. Como mostra Hall (2006), essa identidade não é uma essência a ser descoberta, mas uma posição a ser assumida, continuamente reconstruída a partir das experiências concretas dos sujeitos. No Terreiro D'Oxóssi, essa reconstrução passa também pela afirmação pública da identidade como "pessoa de terreiro", o que nem sempre foi possível ou permitido. O exemplo das fichas da União Umbandista de Picos, onde muitos pais e mães de santo se declaravam católicos ou kardecistas, evidencia os mecanismos de silenciamento e disfarce usados como forma de proteção.

Ao mesmo tempo, o estudo mostrou que essa negociação identitária não é sinal de fraqueza, mas de potência. A resistência do Terreiro de Umbanda D'Oxóssi está justamente na capacidade de manter suas práticas vivas, mesmo diante das adversidades, e de proporcionar aos seus membros um espaço de pertencimento, cura, escuta e acolhimento. A liderança de Mãe Carminha é expressão desse papel político e pedagógico dos terreiros, que atuam como guardiões de uma memória ancestral e como espaços de transformação social.

Além disso, os terreiros de Umbanda podem ser compreendidos, à luz da teoria dos contraespaços de Michel Foucault (1984), como locais que produzem outras formas de sociabilidade, em oposição às normatividades impostas pela sociedade majoritária. Eles funcionam como territórios contra-hegemônicos, onde corpos historicamente marginalizados — negros, pobres, LGBTQIA+ — podem afirmar suas existências e ressignificar suas trajetórias. Nesse sentido, o Terreiro D'Oxóssi não é apenas um espaço de manutenção de tradições, mas também de invenção de práticas sociais alternativas, onde a espiritualidade se entrelaça com a política, com o afeto e com a resistência cotidiana.

Outro ponto importante que emergiu da pesquisa foi a disputa simbólica em torno de termos como "macumba", muitas vezes usados de forma pejorativa para deslegitimar as religiões afro-brasileiras. Como apontam Nei Lopes (2015) e Luiz Antonio Simas (2016), há também um movimento de ressignificação desse termo, que em certos contextos pode significar sabedoria ancestral, mandinga, força espiritual. Essa disputa

evidencia que as palavras também são territórios de luta, e que o reconhecimento simbólico é parte da resistência.

O Terreiro de Umbanda D'Oxóssi revela que ser “de terreiro” é um processo, uma construção subjetiva e coletiva que se dá na vivência, na partilha de saberes e na experiência espiritual cotidiana. A decisão de adotar oficialmente o nome “Terreiro” nas camisas da casa, resultado de uma roda de conversa entre os membros mais antigos e os mais jovens, é emblemática: trata-se de um gesto político de autoafirmação e de enfrentamento ao estigma. É nesse gesto, aparentemente simples, que reside toda a complexidade e potência dos terreiros: eles não apenas mantêm viva uma espiritualidade ancestral, mas também criam mundos possíveis, lugares de escuta, de cuidado e de reinvenção da vida.

Esse momento de escuta intergeracional entre antigos e jovens revela também a centralidade das juventudes nos processos de continuidade e reinvenção dos terreiros. Como aponta José Jorge de Carvalho (2009), a transmissão dos saberes afro-brasileiros não se dá apenas pela tradição, mas também pela criatividade e reinvenção operadas pelas novas gerações. A presença de jovens nas giras, nas rodas de conversa e nas práticas de cuidado do terreiro é sinal de vitalidade, e reforça a ideia de que esses espaços não estão em extinção, como muitas vezes se presume, mas sim em constante renovação — ainda que enfrentando muitos desafios.

Os terreiros de Umbanda, como o Terreiro D'Oxóssi, são espaços privilegiados para pensar a relação entre identidade, memória, religiosidade e resistência no Brasil. Em um país marcado por desigualdades estruturais e pela violência simbólica contra as tradições afro-brasileiras, reconhecer e valorizar os saberes de terreiro é também um ato de justiça histórica e de compromisso com a pluralidade.

No entanto, apesar da importância dos terreiros como espaços de resistência e reconstrução identitária, é necessário reconhecer que essas religiões ainda sofrem uma profunda invisibilidade institucional. A ausência de políticas públicas voltadas especificamente para a proteção dos terreiros, a omissão curricular nas escolas sobre as religiões afro-brasileiras e a criminalização simbólica que persiste nos discursos midiáticos revelam o quanto o Estado brasileiro continua a falhar no reconhecimento da diversidade religiosa. A valorização desses saberes, portanto, não pode se limitar ao plano simbólico: é preciso garantir direitos, espaços e representações efetivas para que a resistência se traduza em reparação histórica.

Por fim, é importante destacar que este trabalho também reafirma o valor metodológico da escuta atenta, do afeto e da convivência como formas legítimas de produção de conhecimento. Em contextos como os terreiros, onde a oralidade, a experiência e o silêncio dizem tanto quanto os textos escritos, é preciso romper com o paradigma positivista que busca “objetivar” a religiosidade. Escutar as histórias, os gestos, os cantos e os silêncios de uma comunidade é também uma forma de honrar os saberes que ela guarda — saberes que não cabem em manuais, mas que sustentam vidas.

6. REFERÊNCIAS:

6.1 FONTES

FONTES EMPÍRICAS:

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. *Censos demográficos* (1890, 1920, 1940, 1970). Disponível em: <https://www.ibge.gov.br>. Acesso em: 20 dez. 2024;

ROCHA, Carolina. *Racismo religioso*. Religião e Poder, 23 mar. 2022. Disponível em: <https://religioepoder.org.br/artigo/racismo-religioso/>. Acesso em: 29 jun. 2024;

SANTOS, Nágila Oliveira dos. *Do calundu colonial aos primeiros terreiros de candomblé no Brasil*: de culto doméstico à organização político-social-religiosa. *Revista África e Africanidades*, Rio de Janeiro, ano 1, n. 1, maio 2008. Disponível em: http://www.africaeaficanidades.com/documentos/Do_calundu_colonial_aos_primeiros_terreiros_de_candomble_no_Brasil.pdf. Acesso em: 29 maio 2024;

FONTES ORAIS:

CARINE FERNANDA. Entrevista concedida à autora. Picos–PI, 2025;

Diário de campo e registros de observação participante (set. 2023 – jun. 2024);

Entrevistas realizadas com integrantes do Terreiro de Umbanda D’Oxóssi – Picos (PI), entre set. 2023 e abr. 2024;

MÃE CARMINHA DE OXÓSSI. Entrevista concedida a Israel Jhonatha Andrade Brito. Picos–PI, 2024;

MÃE LUZIA. Entrevista concedida à autora. Picos–PI, 2025;

PAI EDSON. Entrevista concedida à autora. Picos–PI, 2025.

6.2 BIBLIOGRAFIA

LIVROS:

ALBERTI, Verena. *Fontes históricas*. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2008;

ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen, 2019;

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 12. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989;

CARNEIRO, Sueli. *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2005;

COLLINS, Patricia Hill. *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. Tradução de Eneida Mara Barbosa. São Paulo: Boitempo, 2016;

CUNHA, Cristina Vital da. *Religião e conflito: a disputa entre evangélicos e afro-brasileiros no Rio de Janeiro*. São Paulo: FGV Editora, 2015;

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008;

GILROY, Paul. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34, 2001;

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006;

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Tradução de Jess Oliveira e Stephanie Borges. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019;

LOPES, Nei. *Enciclopédia brasileira da diáspora africana*. São Paulo: Selo Negro, 2015;

MOURA, Roberto. *Tia Ciata e a Pequena África no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Funarte, 2006;

NOGUEIRA, Sidnei. *Intolerância religiosa*. São Paulo: Sueli Carneiro; Jandaíra, 2020;

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

REGINALDO, Prandi. *Segredos guardados: orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004;

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Sobre o autoritarismo brasileiro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019;

SIMAS, Luiz Antonio. *O corpo encantado das ruas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016;

Capítulos de livros

EVARISTO, Conceição. *A escrevivência e seus subtextos*. In: DUARTE, Constância Lima (org.). *Escritas de si, escritas do outro: autobiografia, ficção, crítica*. Belo Horizonte: UFMG, 2007. p. 93–103;

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117–142;

REIS, João José. *Religião e relações raciais: o candomblé e a história social da Bahia*. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (org.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. p. 403–443;

PRANDI, Reginaldo. *Referências sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização*. In: Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. Rio de Janeiro: Pallas, 1999;

ARTIGOS E TESES

ALBERTI, Verena. *Ouvir contar: textos em história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 2004;

CARNEIRO, Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. 2003. Tese (Doutorado em Filosofia da Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003;

DELGADO, Lucília de Almeida Neves. *História oral e narrativa: tempo, memória e identidades*. História Oral, São Paulo, n. 6, 2009;

NASCIMENTO, Beatriz. *O negro e o poder: o quilombo como forma de organização social*. Jornal de Cultura, São Paulo, n. 1, 1985;

POLLAK, Michael. *Memória e identidade social*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200–212, 1992;

SILVA, Luis Gustavo Teixeira da. *Religião e política no Brasil*. Latinoamérica: Revista de Estudios Latinoamericanos, México, n. 64, p. 223, 2017.



**TERMO DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAÇÃO ELETRÔNICA
DE TRABALHO DE CONCLUSÃO DE CURSO NA BASE DE DADOS DA
BIBLIOTECA**

1. Identificação do material bibliográfico:

Monografia TCC Artigo

Outro: _____

2. Identificação do Trabalho Científico:

Curso de Graduação: LICENCIATURA PLENA EM HISTÓRIA

Centro: Campus Senador Helvídio Nunes de Barros (CSHNB) — Universidade Federal do Piauí

Autor(a): **Cláudia Fernanda Modesto Costa**

E-mail (opcional): **Claudiafernandacosta17@gmail.com**

Orientador (a): **Prof. Dr. José Maria Vieira de Andrade**

Instituição: Universidade Federal do Piauí

Membro da banca: Ma. Maria Arthuane da Costa Oliveira . Instituição: Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

Membro da banca: Profa. Graziela Reis Da Silva. Instituição: Universidade Federal do Piauí.

Membro da banca: Prof. Dr. José Maria Vieira de Andrade . Instituição: Universidade Federal do Piauí

Titulação obtida: Licenciado

Data da defesa: **10/07/2025**

Título do trabalho: **TERREIRO DE UMBANDA EM PICOS-PI: RESISTÊNCIA EM MOVIMENTO - DEVOÇÃO E RITOS, DO QUINTAL À PRAÇA PÚBLICA.**

3. Informações de acesso ao documento no formato eletrônico:

Liberação para publicação:

Total: [X]

Parcial: []. Em caso de publicação parcial especifique a(s) parte(s) ou o(s) capítulos(s) a serem publicados:_____

TERMO DE AUTORIZAÇÃO

Considerando a portaria nº 360, de 18 de maio de 2022 que dispõe em seu Art. 1º sobre a conversão do acervo acadêmico das instituições de educação superior - IES, pertencentes ao sistema federal de ensino, para o meio digital, autorizo a Universidade Federal do Piauí - UFPI, a disponibilizar gratuitamente sem ressarcimento dos direitos autorais, o texto integral ou parcial da publicação supracitada, de minha autoria, em meio eletrônico, na base dados da biblioteca, no formato especificado* para fins de leitura, impressão e/ou *download* pela *internet*, a título de divulgação da produção científica gerada pela UFPI a partir desta data.

Local: Picos-PI, _Data: 18/08/2025

Claudia Fernanda Modesto Costa

CLAUDIA FERNANDA
MODESTO
COSTA:05854707314

Assinado de forma digital por CLAUDIA
FERNANDA MODESTO
COSTA:05854707314
Dados: 2025.08.18 09:16:49 -03'00'

* **Texto** (PDF); **imagem** (JPG ou GIF); **som** (WAV, MPEG, MP3); **Vídeo** (AVI, QT).