

Folkcomunicação e feminismo negro em Parintins: ancestralidade e resistência no Terreiro de Mãe

Bena

Bruna do Carmo Reis Lira¹

Adelson da Costa Fernando²

Submetido em: 20/10/2025

Aceito em: data 26/11/2025

RESUMO

Este artigo examina Benedita Pinto, Mãe Bena, líder do Terreiro São Sebastião (Parintins-AM), como agente folkcomunicacional, articulando sua agência à dimensão de gênero. Mobiliza-se a folkcomunicação para compreender o terreiro como ambiente de mediações simbólicas em que sentidos circulam por oralidade, performance, rituais e hospitalidade. Em diálogo com o feminismo negro, argumenta-se que a liderança feminina negra estrutura redes de cuidado, memória e transmissão de saberes, e que práticas como canto, benzeduras, partilha de alimentos e aconselhamento configuram linguagens comunicacionais que enfrentam o racismo religioso. O estudo ancora-se em observação participante de festas, rezas e atendimentos. Os resultados indicam que Mãe Bena, ao traduzir códigos rituais e regular tempos do sagrado, exemplifica a figura do agente folk, enquanto o protagonismo feminino organiza a vida coletiva e atualiza ancestralidades afroindígenas. Conclui-se que o terreiro é matriz de resistência cultural e sistema comunicacional não hegemônico, no qual a agência de Mãe Bena integra comunicação, cuidado e política cotidiana em Parintins.

¹ Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Cultura e Amazônia pela Universidade Federal do Pará. Mestra em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas (2024). Graduada em Comunicação Social/ Jornalismo pela Universidade Federal do Amazonas (2021). Membro do Grupo de Pesquisa: Socialidades, Intersubjetividades e Sensibilidades Amazônicas (SISA)/UFPA. Experiência na área de Comunicação, com ênfase em jornalismo e em estudos sobre religiões afro-brasileiras. Correio eletrônico: brunalira983@gmail.com

² Sociólogo, Professor da Universidade Federal do Amazonas/ICSEZ/ PPGSCA. Pós-doutorando em Jornalismo pela Universidade Estadual de Ponta Grossa/UEPG. Doutorado em Ciências da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião (Bolsista/FAPEAM), na Pontifícia Universidade Católica de Goiás (PUC-GO). Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia (2001). Membro do Grupo de Pesquisa TROKANO e Grupo de pesquisa Jornalismo Cultural e Folkcomunicação PPGJor/UEPG. Vice-presidente da Rede Brasileira de Estudos e Pesquisas em Folkcomunicação. Correio eletrônico: acostaf@ufam.edu.br

PALAVRAS-CHAVE: Folkcomunicação; Feminismo negro; Umbanda; Amazônia; Ancestralidade.

Folk Communication and Black Feminism in Parintins: Ancestrality and Resistance in Mãe Bena's Terreiro

ABSTRACT

This article examines Benedita Pinto, known as Mãe Bena, leader of the Terreiro São Sebastião in Parintins (AM), as a folk-communication agent and analyzes how her agency is shaped by gender. Folk communication is mobilized to understand the terreiro as a space of symbolic mediation in which meanings circulate through orality, performance, ritual, and hospitality. In dialogue with Black feminist thought, the article argues that Black women's leadership structures networks of care, memory, and knowledge transmission, and that practices such as chanting, healing rites, food sharing, and spiritual counseling configure communicative languages that confront religious racism. The study is grounded in participant observation during festivals, prayers, and consultations, articulating descriptive analysis and theoretical interpretation. The results indicate that, by translating ritual codes for diverse publics and regulating the tempos of the sacred, Mãe Bena exemplifies the figure of the folk agent, while female protagonism organizes collective life and updates Afro-Indigenous ancestries. It concludes that the terreiro functions as a matrix of cultural resistance and a non-hegemonic communication system in which Mãe Bena's agency integrates communication, care, and everyday politics in Parintins.

KEY-WORDS: Folk communication; Black feminism; Umbanda; Amazon; Ancestry.

Folkcomunicación y Feminismo Negro en Parintins: Ancestralidad y Resistencia en el Terreiro de Mãe Bena

Folkcomunicação e feminismo negro em Parintins: ancestralidade e resistência no Terreiro de
Mãe Bena

RESUMEN

Este artículo examina a Benedita Pinto, conocida como Mãe Bena, líder del Terreiro São Sebastião en Parintins (AM), como agente folkcomunicacional y analiza cómo su agencia está atravesada por la dimensión de género. Se moviliza la folkcomunicación para comprender el terreiro como un espacio de mediaciones simbólicas en el que los sentidos circulan mediante la oralidad, la performance, los rituales y la hospitalidad. En diálogo con el feminismo negro, se sostiene que el liderazgo femenino negro estructura redes de cuidado, memoria y transmisión de saberes, y que prácticas como el canto, los ritos de curación, el compartir alimentos y el consejo espiritual configuran lenguajes comunicacionales que enfrentan el racismo religioso. El estudio se apoya en observación participante durante fiestas, rezos y consultas espirituales, articulando análisis descriptivo e interpretación teórica. Los resultados indican que, al traducir códigos rituales para públicos diversos y regular los tiempos de lo sagrado, Mãe Bena ejemplifica la figura del agente folk, mientras el protagonismo femenino organiza la vida colectiva y actualiza ancestralidades afroindígenas. Se concluye que el terreiro funciona como matriz de resistencia cultural y como sistema comunicacional no hegemónico, en el cual la agencia de Mãe Bena integra comunicación, cuidado y política cotidiana en Parintins.

PALABRAS-CLAVE: Folkcomunicación; Feminismo negro; Umbanda; Amazonia; Ancestralidad.

Introdução

O campo de estudos de folkcomunicação, formulado por Luiz Beltrão (1971), parte do entendimento de que grupos subalternizados — política, racial ou economicamente — produzem formas próprias de circulação simbólica, distintas das mídias hegemônicas. Para Beltrão (1980), os agentes folk, como líderes religiosos, rezadores, parteiras, mestres de cultura e festeiros, atuam como mediadores coletivos e difusores de saberes enraizados na oralidade, na performance e no corpo. Esses circuitos paralelos de comunicação são sustentados por práticas comunitárias que operam fora dos modelos institucionais de mídia, mas que organizam modos de vida, memória e pertencimento.

Na Amazônia, as mediações supracitadas assumem especificidades ligadas ao território, à presença afroindígena e às experiências de resistência diante de processos históricos de apagamento, colonização e racismo religioso. Destacamos aqui a singularidade das mediações culturais e comunicacionais na Amazônia evidenciando que elas são moldadas por um contexto histórico e social marcado pela presença afroindígena e pelas lutas contra o

apagamento e a colonização. Nessa perspectiva, o território amazônico não é apenas um espaço geográfico, mas um território simbólico e de resistência, onde práticas culturais, espirituais e religiosas tornam-se formas de reexistência — conceito que remete à capacidade de sobreviver e reinventar-se diante da dominação colonial e do racismo religioso. Na Amazônia, as mediações comunicacionais e culturais operam como estratégias de visibilidade e afirmação identitária, nas quais a memória e o corpo se tornam instrumentos políticos de resistência frente às tentativas históricas de silenciamento.

Autores como Muniz Sodré, Kabengele Munanga e Márcio Goldman oferecem chaves teóricas que aprofundam a compreensão dessas dinâmicas culturais. Munanga (1999) demonstra que a mestiçagem, convertida em emblema da identidade nacional, opera como tecnologia de branqueamento e de neutralização da identidade negra, e propõe, em contraposição, a afirmação de uma identidade negra politicamente organizada, que valoriza a ancestralidade africana em vez de dissolvê-la no mito da democracia racial; Sodré (1988) entende a cultura negra-brasileira não como resíduo “folclórico”, mas como um conjunto de práticas que, marcadas pela experiência da escravidão e da diáspora, inventam outros regimes de verdade e de comunicação, desestabilizando o modelo nacional branco-burguês; já Goldman (2014;2015;2021) lê o afroindígena não como mistura cultural, mas como coexistência ontológica e produção contínua de mundos pela ritualidade, pelo corpo e pelas práticas coletivas.

É nesse contexto que se insere Parintins (AM), cidade marcada por expressões populares e religiosas que articulam territorialidades, festas e oralidades. Além do Boi-Bumbá³, os terreiros constituem espaços de produção simbólica e de resistência.

Esta pesquisa se dá no Terreiro de Umbanda São Sebastião, área subalterna do município de Parintins. De natureza empírica, o estudo resulta de um processo de observação participante conduzido desde 2021, quando iniciei o acompanhamento do Terreiro ainda no contexto do meu Trabalho de Conclusão de Curso. Desde então, o campo tornou-se parte contínua da minha trajetória de pesquisa, atravessando também a etapa atual (doutorado),

³ Festival Folclórico de Parintins – Realizado anualmente no último fim de semana de junho, na ilha de Parintins (AM), o festival consiste na apresentação ritualizada dos bois-bumbás Garantido (vermelho) e Caprichoso (azul), na arena a céu aberto (bumbódromo). Cada agremiação encena, em três noites, um espetáculo que reúne música, dança, artesanato, mitos e referências indígenas e afro-amazônicas, mobilizando grande parte da população local e projetando a cultura amazônica em escala nacional e internacional.

em que aprofundo a etnografia das práticas, performances e modos de sociabilidade ali produzidos.

A figura central desta investigação é Benedita Pinto dos Santos, a Mãe Bena, cuja atuação como mãe de santo, mulher negra amazônica e liderança religiosa estrutura a análise. Os demais integrantes do terreiro — médiuns, filhos e filhas de santo, frequentadores e membros do cordão mediúnico — aparecem como sujeitos secundários, compondo a rede social e espiritual que circunda a liderança da sacerdotisa, mas sem ocupar o foco interpretativo principal.

Acompanhar Mãe Bena etnograficamente nos permitiu compreender como sua liderança reconfigura discursos dominantes que historicamente marginalizaram as religiosidades de matriz africana, assim como as vozes femininas nos espaços públicos amazônicos. Sob sua condução, oralidade, rituais, festas, aconselhamentos e sistemas de cura funcionam como formas de circulação simbólica e como mecanismos de resistência cultural. O terreiro, assim, não se apresenta apenas como um espaço devocional, mas como um dispositivo de produção de sentido coletivo, de afirmação identitária e de presença afroindígena na Amazônia contemporânea.

O Terreiro São Sebastião, liderado há mais de quatro décadas por Mãe Bena, é exemplo de ambiente folk em que religiosidade, memória, cuidado comunitário e ancestralidade se entrelaçam; sua atuação ultrapassa o culto e se estabelece como prática comunicacional, pedagógica e política. O Terreiro São Sebastião é mais do que um espaço religioso: é um território de comunicação e resistência cultural, onde fé, memória e ancestralidade se transformam em formas de expressão coletiva e ação política. A liderança de Mãe Bena simboliza o poder da tradição oral e das práticas folkcomunicacionais como instrumentos de educação, cuidado e afirmação identitária dentro da comunidade.

A participação de crianças, jovens e idosos nos rituais evidencia redes de transmissão comunitária baseadas na experiência do corpo e na atualização de memórias ancestrais. Como observa Márcio Goldman, tais práticas não operam segundo a lógica da representação, mas por relações de continuidade entre humano, espiritual e território. Essa perspectiva dialoga com o conceito de corpo-território, central nas reflexões de Beatriz Nascimento, e ilumina a maneira como o corpo ritual se torna superfície de inscrição histórica e política.

Ao mesmo tempo, a crítica de Sueli Carneiro ao dispositivo de racialidade possibilita compreender de modo mais amplo como a religiosidade de matriz africana, especialmente quando protagonizada por mulheres negras, enfrenta processos persistentes de silenciamento, repressão e controle moral.

Sob esse viés interseccional⁴, pensar a performance de Mãe Bena exigiu articular folkcomunicação, feminismo negro e cosmopolíticas afroindígenas como chaves analíticas complementares. A religiosidade se evidencia, assim, como forma de comunicação popular, e o terreiro emerge como ambiente em que memória, gênero, oralidade e território se entrelaçam em modos específicos de existência e enunciação.

Ao longo do artigo, proponho uma aproximação de Mãe Bena como *agente folk* — categoria desenvolvida posteriormente — para explicitar como sua liderança organiza fluxos de sentido, orienta sociabilidades e sustenta redes de cuidado, pertencimento e resistência cultural na cidade de Parintins.

Folkcomunicação: teoria, mediações e sistemas populares de circulação

A folkcomunicação nasce da ruptura de Luiz Beltrão com a centralidade das mídias hegemônicas nos estudos da comunicação. Sua formulação inicial surge na tese de doutorado defendida em 1967, na Universidade de Brasília, onde define a folkcomunicação como o “estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressão de ideias” (Beltrão, 1967). Esse marco inaugura uma epistemologia voltada para formas comunicacionais produzidas nas margens — não como resíduo do moderno, mas como sistemas próprios de circulação simbólica.

A consolidação da teoria se expande em obras posteriores. Em *Comunicação e Folclore* (Beltrão, 1971), o autor apresenta o capítulo “Folkcomunicação: manifestações e veículos no Brasil”, no qual descreve como práticas religiosas, rezas, ladinhas, festas, cordéis, danças,

⁴ O viés interseccional é uma forma de analisar a realidade social considerando a sobreposição e interação de diferentes formas de desigualdade e opressão, como gênero, raça, classe social, sexualidade, religião, território, entre outras. O termo interseccionalidade foi proposto pela jurista e filósofa Kimberlé Crenshaw (1989), ao observar que as mulheres negras sofriam discriminações específicas que não podiam ser explicadas apenas pelo racismo ou apenas pelo sexismo, mas pela intersecção entre ambos. Assim, quando falamos em viés interseccional, estamos nos referindo a um olhar analítico e crítico que reconhece que as experiências de opressão ou privilégio não são isoladas, mas conectadas e mutuamente condicionadas.

mitos, romarias e outras expressões populares se constituem veículos comunicacionais baseados na oralidade e na coletividade. Anos depois, em *Folkcomunicação: a comunicação dos marginalizados* (Beltrão, 1980), o conceito se reforça ao destacar que os agentes folk não são autoridades formais, mas lideranças carismáticas dotadas de credibilidade comunitária.

Beltrão (1980) descreve esses agentes como tradutores culturais que intermedian mensagens, transmitem conselhos, interpretam o sagrado e mobilizam comunidades por meio da escuta, do afeto e da ritualidade. Essa mediação se contrapõe à comunicação massiva por depender do vínculo humano, da proximidade espacial e do reconhecimento compartilhado. Nessa lógica, o terreiro, a festa popular, a cozinha comunitária, o ritual de cura e o canto (ponto cantado) sagrado são entendidos como circuitos alternativos de comunicação.

A partir dos anos 2000, a teoria ganha estrutura acadêmica mais formal. Amphilo (2011) sistematiza a folkcomunicação como teoria da comunicação cultural centrada na mediação simbólica exercida por grupos subalternizados. Woitowicz e Fernandes (2018) mostram como José Marques de Melo resgatou, divulgou e ampliou o alcance da proposta beltraniana, ancorando o campo no estudo de práticas comunitárias, religiosidades populares e manifestações tradicionais. Gobbi (2013) destaca o papel de Marques de Melo como responsável por legitimar o conceito no interior das ciências da comunicação, tanto em programas de pós-graduação quanto na pesquisa empírica.

Além do enfoque nos agentes, a folkcomunicação também abarca os ambientes de transmissão. Beltrão (1971) observa que as mensagens circulam por meios que escapam à escrita e à lógica institucional, operando na performance, no canto, na dança, nos conselhos e na partilha ritual. Nessa perspectiva, os “circuitos paralelos de comunicação” (Beltrão, 1980) não são residuais, mas formas de organização simbólica de grande envergadura, capazes de incidir na vida coletiva e resistir a processos de dominação cultural.

Essa abordagem permite compreender o terreiro como ambiente comunicacional e não apenas religioso. Práticas como rezas, cantos de incorporação, oferendas, banhos de ervas, vestimentas rituais, festas de santo e partilha de alimentos são veículos folk, pois traduzem significados, produzem pertencimento e organizam redes comunitárias. O protagonismo de figuras como mães de santo, rezadeiras e benzedeiras confirma o papel do agente folk como mediador cultural, afetivo e político.

A atuação de Mãe Bena, analisada neste artigo, inscreve-se nessa tradição. Sua liderança articula oralidade, corpo, ritual, festa, memória e acolhimento comunitário, configurando uma prática folkcomunicacional afroindígena amazônica. Ao mediar sentidos, organizar celebrações e sustentar vínculos sociais, sua presença reafirma os fundamentos da teoria beltraniana e demonstra a atualidade da folkcomunicação como chave analítica das formas de resistência simbólica e comunicacional no Brasil.

Gênero, ancestralidade e resistência: articulação com o feminismo negro

A compreensão da trajetória de Benedita Pinto dos Santos, conhecida como Mãe Bena, impõe uma forma de abordagem que vai além da leitura religiosa ou folclórica, convocando perspectivas críticas que evidenciem o lugar das mulheres negras amazônicas na produção de saberes, na organização comunitária e na resistência cultural. A religiosidade afroindígena, quando vivida e transmitida por mulheres, torna-se mais do que expressão devocional: assume contornos de prática comunicacional, política e pedagógica. É nesse horizonte que a articulação entre feminismo negro e folkcomunicação se mostra frutífera, pois possibilita interpretar a atuação de Mãe Bena como liderança feminina negra que, pela oralidade, pelo corpo e pelo território, sustenta redes de memória, transmissão e cuidado.

Lélia Gonzalez (2020)⁵ destaca que o feminismo negro latino-americano deve ser pensado a partir da *amefrikanidade*, categoria que desvela a fusão histórica e cultural de matrizes africanas e indígenas nas Américas. Para a autora, essa fusão é silenciada pelos regimes coloniais de saber, que rebaixam práticas de oralidade, performance e religiosidade popular a meras expressões folclóricas. Ao denunciar o epistemicídio que sistematicamente invisibiliza as mulheres negras, Gonzalez insiste que as festas, os rituais e as práticas comunitárias não são apenas celebrações, mas linguagens próprias de reinscrição da ancestralidade no cotidiano. No terreiro de Mãe Bena, tal concepção é verificável nos

⁵ No texto “A categoria político-cultural de amefrikanidade” (1988), a pensadora afirma que essa categoria pode ser observada desde os primórdios da presença negra nas Américas: “Já na época escravista, ela se manifestava nas revoltas, na elaboração de estratégias de resistência cultural, no desenvolvimento de formas alternativas de organização social livre, cuja expressão concreta se encontra nos quilombos, cimarrones, cumbes, palenques, marronages, maroon societies, espalhadas pelas mais diferentes paragens de todo o continente. (...) Reconhecê-la é, em última instância, reconhecer um gigantesco trabalho de dinâmica cultural que não nos leva para o lado do Atlântico, mas que nos traz de lá e nos transforma no que somos hoje: amefricanos.”

cânticos, nas danças e nas rezas que, ao mesmo tempo em que evocam orixás e entidades, atualizam histórias afroindígenas amazônicas de resistência à colonialidade.

A crítica de Sueli Carneiro (2023), ao *dispositivo de racialidade*, aprofunda essa análise ao mostrar como o racismo organiza hierarquias sociais que atravessam corpo, gênero e religião. A Umbanda, enquanto expressão de religiosidade afro-brasileira, enfrenta marginalização por parte do cristianismo institucional, do Estado e de setores neopentecostais, e essa marginalização é intensificada quando se trata de lideranças femininas negras. Mãe Bena, ao conduzir um terreiro em Parintins, encarna essa encruzilhada de opressões e resistências. Sua posição expõe não apenas o racismo religioso, mas também a tentativa de silenciamento de uma voz feminina negra amazônica que exerce autoridade comunitária e espiritual. Nesse sentido, a resistência de Mãe Bena não está apenas no rito religioso, mas em manter o terreiro aberto, formar novas gerações e sustentar um espaço de cuidado coletivo, práticas que podem ser lidas como atos comunicacionais de enfrentamento.

Nesse debate, Angela Davis (2016) contribui com uma perspectiva histórica fundamental ao mostrar que mulheres negras, ao longo da diáspora, sempre ocuparam papéis centrais na organização de redes coletivas de sobrevivência, combinando religiosidade, trabalho comunitário e transmissão de conhecimento. A experiência do terreiro de Mãe Bena dialoga com essa leitura, pois nele a liderança feminina não se limita à condução ritual: envolve preparar alimentos e banhos, organizar festas, acolher frequentadores em momentos de dor, orientar famílias, transmitir narrativas e assegurar a continuidade de tradições. Trata-se de uma “política do cotidiano” que resiste pela materialidade da comida partilhada, pelo gesto corporal, pela escuta e pelo canto — dimensões que, como Davis demonstra, sempre constituíram as práticas de resistência feminina negra.

De outro modo, Beatriz Nascimento (2021), em *Uma história feita por mãos negras*, formula a noção de corpo-território, na qual o corpo negro é compreendido como arquivo vivo de memória e de história. O corpo de Mãe Bena, em performance ritual, comunica e atualiza essa ancestralidade: seus cantos, suas danças, suas rezas e até o modo como se veste em ocasiões festivas são formas de reinscrever narrativas coletivas no presente. O corpo, nesse sentido, não é representação, mas linguagem e veículo de comunicação. Essa concepção se articula diretamente com a folkcomunicação, uma vez que a circulação de sentidos não se dá pelos meios massivos, mas pela presença encarnada, pela performance e

pelo gesto repetido, que formam públicos, regulam expectativas e consolidam pertencimentos.

Nesse ponto, torna-se indispensável dialogar com as contribuições de Marcio Goldman, que tem desenvolvido uma teoria etnográfica sobre as relações afroindígenas no Brasil. Em *Nada é igual: variações sobre a relação afroindígena* (2014), Goldman mostra como as tradições religiosas e culturais negras e indígenas se cruzam, transformam e recriam em contextos locais, produzindo arranjos que desafiam noções fixas de identidade. Em *Quinhentos anos de contato* (2015), o autor insiste que não se trata de mestiçagem passiva, mas de uma contramestiçagem, na qual as comunidades reelaboram criativamente os encontros coloniais. Finalmente, em *Por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem* (2021), Goldman enfatiza que a relação afroindígena é menos fusão e mais tensão criativa, em que diferença e tradução se entrelaçam continuamente. Essa perspectiva ilumina o terreiro de Mãe Bena como espaço afroindígena, em que entidades como caboclos e pretos-velhos comunicam cosmologias que articulam territórios, corpos e ancestralidades diversas.

Ao relacionar esses aportes ao campo da folkcomunicação, compreendemos que o terreiro não é apenas espaço religioso, mas ambiente folk em que a comunicação se dá por mediações femininas negras, corporificadas em práticas de cuidado, oralidade e performance. Como formula Beltrão (1971; 1980), os agentes folk são mediadores simbólicos que traduzem códigos coletivos em práticas acessíveis, construindo sentidos para comunidades marginalizadas. Mãe Bena exemplifica essa função: ela traduz mensagens espirituais em conselhos práticos, conduz rituais de modo que todos possam participar, organiza festas que mobilizam crianças, jovens e idosos, e partilha alimentos que produzem vínculos afetivos e simbólicos.

Em síntese, a articulação entre feminismo negro e folkcomunicação permite compreender a liderança de Mãe Bena como lugar de resistência cultural afroindígena na Amazônia. Sua atuação revela que o terreiro é um espaço onde ancestralidade, gênero, corpo e território se encontram como modos de existência e enunciação, e onde a comunicação se faz pela vida partilhada, pela memória encarnada e pela continuidade dos laços comunitários. Ou seja, o feminismo negro e a folkcomunicação se complementam na interpretação de figuras como Mãe Bena. Enquanto o feminismo negro oferece um olhar interseccional e de resistência às opressões de gênero, raça e classe, a folkcomunicação revela as formas

populares de expressão e mediação cultural que emergem das margens. Assim, a liderança de Mãe Bena é compreendida não apenas como religiosa, mas como ato comunicativo, político e ancestral, que reafirma a memória e a identidade afroindígena amazônica frente ao colonialismo e ao racismo estrutural.

Mãe Bena: uma liderança folkcomunicacional

Benedita Pinto dos Santos, conhecida como Mãe Bena, tem 62 anos e mais de quatro décadas de atuação como mãe de santo. É natural da Comunidade Paraná do Arco, pertencente ao município de Parintins (AM), e costuma dizer que já nasceu com o dom da mediunidade. Na infância, sofria desmaios na escola e nos rios, sem compreender o que lhe acontecia nem saber lidar com aquelas espiritualidades. A recusa inicial vinha justamente do peso das responsabilidades que a mediunidade implicava.

Segundo relata, um momento decisivo em sua trajetória foi o nascimento da primeira filha, Zoca, somado à enfermidade de sua mãe, Antônia Pinto. Nessa ocasião, o caboclo *Birajara* (Ubirajara) lhe teria pedido que tomasse uma decisão definitiva, “eterna”, da qual poderia depender a vida da própria mãe. Aos 18 anos, ainda muito jovem, Bena aceitou o compromisso com suas entidades e iniciou o desenvolvimento mediúnico no terreiro do pai de santo Daniel⁶, em um processo que ela chama de “tratamento espiritual” – o tempo necessário para compreender e assumir plenamente sua missão na mediunidade.

Ao longo dessa caminhada, Mãe Bena sempre contou com o apoio dos cinco filhos e do marido⁷, já falecido, que foram fundamentais para que se sentisse mais segura e engajada na missão espiritual. Após algumas mudanças de endereço, ela conseguiu firmar o terreiro de São Sebastião nas proximidades da estrada do Macurany. Essas mudanças, no entanto, estiveram marcadas por episódios de intolerância religiosa⁸. No primeiro assentamento do terreiro, inaugurado na década de 1980, no Beco Raimundo Luiz de Menezes (Parintins), vizinhos de outras correntes religiosas realizavam cultos em frente à sua casa com o objetivo

⁶ Primeiro Babalorixá do município de Parintins.

⁷ Ainda vivo no período da entrevista.

⁸ A intolerância religiosa também é considerada crime previsto no Código Penal Brasileiro, como consta no Art. 208: “escarnecer de alguém publicamente, por motivo de crença ou função religiosa; impedir ou perturbar cerimônia ou prática de culto religioso; vilipendiar publicamente ato ou objeto de culto religioso” (BRASIL, 1940).

de “expulsar o demônio” daquele lugar. Organizaram inclusive um abaixo-assinado para forçá-la a sair. Mãe Bena respondia que só deixaria o local quando assim o desejasse, o que acabou gerando um caso policial. Apesar disso, permaneceu ali por cerca de vinte anos.

Mais tarde, mudou-se para outro endereço, mas o incômodo por parte da vizinhança continuou, o que contribuiu para que ela passasse a buscar áreas mais periféricas da cidade. Há mais de 16 anos, Mãe Bena reside na rua Pecuarista Osmar Faria, bairro Jacareacanga, número 331, zona oeste de Parintins, em uma área considerada subalterna do município. A Universidade Federal do Amazonas (UFAM) acabou se tornando referência para quem procura o terreiro de São Sebastião, dada a proximidade.

Ela conta que foi a primeira moradora da localidade. Quando chegou, o bairro não possuía infraestrutura básica: foi necessário que Mãe Bena e o esposo arcassem com os custos de abertura da rua até a residência, além da instalação da rede elétrica e da encanação de água. À época, tratava-se de um lugar praticamente deserto e de difícil acesso. Atualmente, ainda se nota a precariedade das vias, sem asfaltamento e sem qualquer sinalização indicando a presença de um terreiro de Umbanda.

Ao aproximar-se do terreno de Mãe Bena, porém, a percepção muda: sente-se outra qualidade de ambiente, “marcada por uma energia espiritual própria”. O terreiro está situado próximo a uma área de mata e a um lago, o que, aos olhos da própria sacerdotisa e de seus frequentadores, reforça a conexão entre as forças da natureza e o espaço ritual, sobretudo porque o anfitrião do terreiro é Oxóssi. Ainda que esse não tenha sido o motivo principal do deslocamento para o local, a ambiência natural intensifica o vínculo entre o mundo terreno e o mundo espiritual que ali se atualiza.

É Mãe Bena, sacerdotisa, que ordena e dirige seu terreiro com permissão de seu guia de cabeça – Pena Verde – e demais entidades de sua corrente. Bate o seu tambor, acende suas velas, faz suas obrigações nos dias e horários como manda os preceitos e crenças, ajuda os médiuns da casa no desenvolvimento espiritual, faz seus banhos, chás e trabalho, aprende seus pontos cantados durante os cuidados com a casa, plantas e costuras de roupas de suas entidades. Ela é a matriarca que ensina, estabelece regras e resiste a processos sociais, culturais e religiosos dentro de uma cidade, predominantemente, católica. Ainda que Mãe Bena também tenha uma relação direta com o catolicismo em decorrência de sua criação e prática, não é suficiente para evitar discursos preconceituosos advindos de terceiros.

Entretanto, a líder espiritual assume a dupla religiosidade (umbandista e católica), sem que essas interfiram, entre si, o sentido negativo do polêmico “sincretismo religioso”.

Segundo a religiosa, cada entidade tem o momento certo para ser servida, reverenciada, assentada, cultuada de modo peculiar, assim sendo, cada uma recebe os cuidados que rege as particularidades de acordo com sua corrente religiosa. Além de uma dupla religiosidade, Mãe Bena se autoreconhece como “mulher preta”, “amazônica”, militante do povo do terreiro. Ela carrega consigo, em seu corpo, em sua fala, em suas vestimentas, em seus pontos cantados, o terreiro (ancestralidade, território e memória), a força e a luta negra-coletiva para além das demarcações geográficas do terreiro. Nesse processo histórico, a trajetória de Mãe Bena passou a ser reconhecida como referência religiosa no município de Parintins, no Médio e Baixo Amazonas, construindo, desconstruindo e reconstruindo seu protagonismo feminino. Tais reconhecimentos vieram a partir de 2019, quando foi homenageada pela Assembleia Legislativa do Amazonas (ALEAM), bem como outras em Parintins. Além disso, tem participado diretamente de eventos, palestras, rodas de conversas, amostras culturais, cênicas dos bois bumbás de Parintins (durante o Festival Folclórico de Parintins) e demais grupos socioculturais. Sua presença nesses espaços socioculturais, potencializa sua voz negra, amazônica, religiosa, ressignificando seu protagonismo feminino e resistência histórica.

A atuação de Mãe Bena, evidencia com precisão a figura do agente folkcomunicacional tal como formulada por Luiz Beltrão. Desde as primeiras elaborações, Beltrão (1971) observa que em contextos populares a circulação de mensagens, valores e narrativas se dá por meio de sujeitos que atuam como intérpretes de códigos, mediadores simbólicos e articuladores comunitários, especialmente quando o acesso aos meios massivos é limitado ou quando as práticas culturais não se deixam traduzir pelas linguagens hegemônicas. Essa formulação é retomada com maior robustez em obras posteriores, nas quais o autor enfatiza que o agente folk comunica por meio de oralidade, gestos, conselhos, religiosidades, festividades e vínculos afetivos, constituindo sistemas paralelos de comunicação (Beltrão, 1980).

Esse tipo de mediação, baseado na confiança e no vínculo presencial, também dialoga de forma indireta com os resultados identificados por Lazarsfeld (1944), para quem a influência pessoal pode superar o alcance da mídia quando se trata de orientar condutas, crenças ou decisões práticas. Embora baseado em outro contexto, o princípio do “fluxo

comunicacional em dois tempos” ajuda a compreender por que figuras como Mãe Bena possuem legitimidade para reinterpretar mensagens, reorganizar sentidos e traduzir experiências conforme o universo simbólico de seu grupo.

No caso do Terreiro São Sebastião, essa mediação não se restringe à transmissão verbal ou ritualística, mas incorpora gestos cotidianos, aconselhamento, escuta atenta, organização de festas e administração coletiva do espaço sagrado. A oralidade – cantada, falada ou entoada – funciona como eixo de preservação de tradições, enquanto o corpo em performance inscreve a memória no presente. As rezas, os pontos, a escolha das cores, o preparo dos alimentos e a disposição dos objetos litúrgicos configuram narrativas comunicacionais nas quais cada elemento possui intencionalidade e função comunitária.

Essa dimensão performática é fundamental para compreender o que Beltrão reconhece como “veículos” e “manifestações” populares. A comunicação não se dá apenas pela fala, mas pela articulação sensorial de canto, dança, ritmo, alimentação ritual, partilha e acolhimento. As festas organizadas por Mãe Bena — como as homenagens a Zé Raimundo, Pretos-Velhos ou Caboclos — mobilizam redes de parentesco, vizinhança e amizade, reunindo moradores que nem sempre se identificam como praticantes da umbanda, mas que encontram no terreiro um espaço de confiança, cura ou escuta.

A trajetória da sacerdotisa confirma o que Melo (2013) descreve como legitimidade comunitária do agente folk: sua autoridade é construída a partir da experiência, do reconhecimento simbólico e da capacidade de estabelecer pontes entre mundos distintos. No caso de Mãe Bena, sua mediunidade precoce⁹, as décadas de atuação e a rede familiar que a apoia produziram um lastro de credibilidade que sustenta sua presença como referência espiritual e comunicacional em Parintins. Diferente de uma liderança formal, sua autoridade se manifesta na escuta das demandas, na tradução das mensagens espirituais, na orientação de conflitos familiares e na condução dos rituais.

A hospitalidade emerge como estratégia comunicacional potente: quem chega ao terreiro é recebido não apenas com comida e bebida gratuita, mas com acolhimento afetivo, atenção individualizada e respeito às diferenças de crença, idade ou classe. Esse acolhimento

⁹ “Mediunidade precoce” normalmente se refere a manifestações mediúnicas já na infância ou adolescência, antes de uma iniciação formal. Deste modo, em muitos trabalhos de história oral/espiritualidade afro-brasileira, há casos mediáticos desse tipo — por exemplo, Mãe Cacilda, da Umbanda carioca, que manifestou mediunidade ainda aos 7 anos.

inverte estigmas históricos associados à umbanda, transformando o terreiro em ambiente de experimentação ética, política e simbólica. A comunicação, aqui, não ocorre como transmissão de doutrina, mas como construção de pertencimento.

A performance ritual também se constitui como linguagem estética e pedagógica. Ao “puxar o ponto”, Mãe Bena convoca coletivamente memórias, entidades e afetos. Quando entoa cânticos sem microfone, com pés descalços e vestes alinhadas ao orixá ou entidade da ocasião, ela reorganiza o espaço, o tempo e a atenção dos presentes. O silêncio antecede a incorporação; o tambor sinaliza a transição; o corpo indica a chegada das entidades. Cada gesto opera como mensagem reconhecida pela comunidade, como descreve Beltrão (1980) ao tratar do agente folk como tradutor de códigos e sensibilizador de públicos.

O terreiro, portanto, não é apenas cenário ritual, mas ambiente folk — no sentido desenvolvido por Gobbi (2013), Amphilo (2011) e Woitowicz e Fernandes (2018) — onde a comunicação emerge da prática, e não de dispositivos técnicos. As festas, os atendimentos e os ritos consolidam públicos e circuitos comunicacionais que independem da mídia massiva, mas que produzem efeitos sociais concretos: resolução de conflitos, organização de redes de solidariedade, produção de memória, resistência religiosa, educação informal e elaboração do sofrimento.

O papel de Mãe Bena como mediadora se intensifica nos momentos de aconselhamento, quando ela traduz mensagens espirituais em orientações práticas sobre saúde, família, trabalho ou proteção. A tradução simbólica que realiza vai ao encontro da definição beltraniana de folkcomunicador como alguém que, inserido na comunidade marginalizada, sabe converter linguagens, criar vocabulários acessíveis e reatualizar narrativas ancestrais. Isso se revela tanto na entonação vocal quanto na escuta atenta, na escolha do momento certo para falar ou silenciar, na indicação de banhos, rezas ou oferendas conforme a necessidade.

A acessibilidade do terreiro — construído com materiais simples, expandido pela colaboração de parentes e vizinhos, sustentado por trocas e doações — aponta para modos de organização comunitária que reforçam a sua natureza folk. Os frequentadores retornam porque reconhecem ali um espaço de confiança, cura e interação, e porque a mediação exercida por Mãe Bena legitima práticas que o racismo religioso tenta desqualificar. Sua

liderança desafia a lógica colonial que associa religiosidades de matriz africana à superstição, afirmado a umbanda como forma de conhecimento, cuidado e produção de sentido coletivo.

Desse modo, reconhecer Mãe Bena como uma liderança folkcomunicacional é afirmar que o terreiro opera como sistema de comunicação popular em que oralidade, corpo, afeto, memória e território constituem linguagens vivas. Sua atuação confirma as formulações centrais de Beltrão (1971; 1980) e dos estudiosos que consolidaram o campo, demonstrando que a folkcomunicação não é apenas categoria analítica, mas prática de resistência e existência cotidiana. A liderança de Mãe Bena atualiza e amplia esse conceito ao inscrevê-lo na Amazônia, onde a articulação entre ancestralidade afroindígena, religiosidade e mediação comunitária revela uma política comunicacional enraizada no corpo e no território.

Considerações finais

À luz do arcabouço da folkcomunicação formulado por Beltrão (1971; 1980) e das contribuições do feminismo negro e das relações afroindígenas trabalhadas por Gonzalez (2020), Carneiro (2023), Davis (2016), Nascimento (2021) e Goldman (2014; 2015; 2021), a trajetória de Mãe Bena evidencia que práticas religiosas de matriz afroindígena constituem sistemas comunicacionais próprios, organizados fora das mídias hegemônicas e ancorados na oralidade, na performance e nas redes de cuidado. O terreiro não opera como resíduo cultural ou apêndice ritual, mas como ambiente folk vivo, no qual circulação simbólica, aconselhamento, cantos, gestos, festas e benzimentos configuram um circuito de produção de sentido que articula corpo, memória, espiritualidade e comunidade.

A mediação exercida por Mãe Bena dá forma a uma comunicação que não separa o sagrado do cotidiano. Sua liderança, construída ao longo de décadas, mobiliza diferentes linguagens — voz, canto, silêncio, toque, distribuição de alimentos, acolhimento ritual e organização de obrigações — compondo um fluxo comunicativo que ressoa a definição beltraniana de agente folk: alguém legitimado não por autoridade institucional, mas por prestígio, confiança e capacidade de traduzir códigos culturais em práticas coletivas. Essa legitimidade, contudo, não se restringe ao campo espiritual. Ela atua no enfrentamento ao racismo religioso, na desestigmatização das religiões afro-brasileiras e na reinvenção de estratégias de permanência em territórios marcados pela desigualdade.

A leitura interseccional construída ao longo do artigo permite compreender que a comunicação que emerge do terreiro está atravessada por gênero, raça e ancestralidade. As reflexões de Gonzalez (2020) sobre amefricanidade, de Carneiro (2023) acerca do dispositivo de racialidade, de Davis (2016) sobre o trabalho e a coletividade feminina negra e de Nascimento (2021) sobre corpo-território ajudam a reconhecer que a mediação de Mãe Bena é também política e pedagógica. Sua atuação reinscreve no presente as memórias afroindígenas amazônicas, atualizando saberes que resistem ao apagamento e sustentam pertenças comunitárias. A continuidade das festas, rezas, banhos, partilhas e conselhos reforça um modo de comunicação que se faz pela repetição ritual e pelo vínculo afetivo com o território.

O terreiro, como ambiente folk, transforma sociabilidades e reorganiza a experiência coletiva a partir de práticas comunicacionais que não dependem da mediação massiva ou institucional. Em vez disso, mobiliza públicos diversos — filhos de santo, frequentadores, vizinhos, curiosos, moradores em busca de cura ou orientação —, reconfigurando o cotidiano por meio de vínculos, partilhas e narrativas. O que se observa não é apenas resistência simbólica, mas a produção ativa de mundos possíveis, em que ancestralidade, solidariedade, religiosidade e comunicação se entrelaçam como modos de existência.

A experiência de Mãe Bena permite afirmar que a folkcomunicação não se limita à tradução de mensagens da mídia de massa, mas comprehende circuitos próprios de produção, circulação e atualização de saberes. Sua liderança demonstra que mulheres negras amazônicas continuam a exercer funções de mediação cultural e política, sustentando redes coletivas de apoio e continuidade espiritual. Nesse sentido, o terreiro é menos um refúgio e mais um centro de elaboração de mundos, onde oralidade, corpo e memória compõem uma gramática de resistência cotidiana.

Conclui-se que, ao articular gênero, ancestralidade e comunicação, o caso de Mãe Bena amplia os horizontes da folkcomunicação e evidencia a centralidade das mulheres negras na manutenção de sistemas simbólicos populares. A religiosidade afroindígena amazônica, longe de representar resquício folclórico, afirma-se como matriz de produção de sentido, pedagogia do comum e política do cotidiano. Como contribuição, o estudo indica que a liderança de mulheres como Mãe Bena deve ser reconhecida como prática folkcomunicacional contemporânea, cuja relevância ultrapassa o âmbito religioso para incidir

sobre memória coletiva, enfrentamento do racismo e invenção de formas de viver em comunidade. É precisamente por comunicar vida — na festa, no corpo, na escuta, na cura e na palavra — que o terreiro resiste e se torna referência pública de dignidade e permanência em Parintins.

Referências

AMPHILO, Maria Isabel. **Folkcomunicação: por uma teoria da comunicação cultural**. Anuário Unesco/Metodista de Comunicação Regional, ano 15, n. 15, p. 193–212, jan./dez. 2011.

BELTRÃO, Luiz. **Folkcomunicação: um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressão de ideias**. Tese (Doutorado) — Universidade de Brasília, 1967.

BELTRÃO, Luiz. **Comunicação e Folclore: um estudo dos agentes e dos meios populares de informação de fatos e expressão de ideias**. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1971.

BELTRÃO, Luiz. **Folkcomunicação: a comunicação dos marginalizados**. São Paulo: Cortez, 1980.

CARNEIRO, Sueli. **Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não ser como fundamento do ser**. Rio de Janeiro: Zahar, 2023.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

GOBBI, Maria Cristina. **José Marques de Melo e os estudos científicos da Folkcomunicação**. Revista Internacional de Folkcomunicação, v. 11, n. 22, p. 10–28, jan./abr. 2013.

GOLDMAN, Marcio. **A relação afroindígena**. Cadernos de Campo, São Paulo, n. 23, p. 1–381, 2014.

GOLDMAN, Marcio. **“Quinhentos anos de contato”: por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem**. Mana, v. 21, n. 3, p. 641–659, 2015.

GOLDMAN, Marcio. “Nada é igual”: variações sobre a relação afroindígena. **Mana**, v. 27, n. 2, p. 1–39, 2021.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

LAZARSFELD, Paul F.; BERELSON, Bernard; GAUDET, Hazel. **The People's Choice: How the Voter Makes Up His Mind in a Presidential Campaign**. New York: Columbia University Press, 1944.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscretindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra.** Petrópolis: Vozes, 1999.

NASCIMENTO, Beatriz. **Uma história feita por mãos negras.** Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

SODRÉ, Muniz. **A verdade seduzida: por um conceito de cultura no Brasil.** 2. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

WOITOWICZ, Karina Janz; FERNANDES, Guilherme Moreira. José Marques de Melo e a história da Folkcomunicação: contribuições para o estudo da comunicação dos marginalizados. **Revista Brasileira da História da Mídia**, v. 7, n. 2, jul./dez. 2018.