


ENCANTARIAS DA RESISTÊNCIA: A UMBANDA AFRO-AMAZÔNICA DA CASA DE DONA ARLETE

ENCCHANTMENTS OF RESISTANCE: THE AFRO-AMAZONIAN UMBANDA OF DONA ARLETE'S HOUSE

ENCANTAMIENTO DE LA RESISTENCIA: LA UMBANDA AFRO-AMAZÓNICA DE LA CASA DE DOÑA ARLETE

 <https://doi.org/10.56238/arev7n12-030>

Data de submissão: 03/11/2025

Data de publicação: 03/12/2025

Silvia Rodrigues Moreira

Mestranda em Educação

Instituição: Universidade Federal do Pará (UFPA)

E-mail: silviarodrigues786@gmail.com

Francilene de Aguiar Parente

Doutora em antropologia

Instituição: Universidade Federal do Pará (UFPA)

E-mail: faparente@ufpa.br

RESUMO

O estudo investigou a trajetória da casa de umbanda de D. Arlete, localizada na Ilha de Tentém, na Amazônia Tocantina. O exame contou com o apoio teórico de Barros (2004), Silva (2005), Fanon (2008), Kilomba (2019), Pinto (2010) e Antonacci (2013), autores que permitiram compreender os múltiplos aspectos históricos, sociais e religiosos das práticas umbandistas ali desenvolvidas. A metodologia utilizada foi a história oral, que se destaca por seu compromisso em valorizar as vozes historicamente silenciadas, marginalizadas e invisibilizadas pelos discursos oficiais. Nesse caso evidencia-se a umbanda expressão religiosa brasileira, que ao longo dos anos, enfrentou resistência social e política, travando uma luta contínua por reconhecimento e legitimidade no cenário nacional. Até este estudo, a história da casa de D. Arlete permanecia não documentada. Essa lacuna começou a ser preenchida com a aplicação da história oral, por meio de entrevistas gravadas com D. Arlete, e da observação direta do espaço sagrado. Essas fontes primárias permitem compreender as estratégias de resistência ao racismo religioso sustentadas por ela no cotidiano da casa. Com mais de quatro décadas de dedicação à prática umbandista D. Arlete, construiu, ao longo dos anos, estratégias sutis e resilientes para enfrentar o racismo religioso e as tensões que ameaçam sua fé. Com a sabedoria da fala e a potência do silêncio, ela aprendeu a afirmar e preservar sua religiosidade. Em sua casa, a filha de santo mantém vivos os cultos ancestrais e as tradições negras, fortalecendo um legado espiritual enraizado na história afro-brasileira.

Palavras-chave: Umbanda. Resistência. Amazônia Tocantina.

ABSTRACT

The study investigated the trajectory of D. Arlete's Umbanda house, located on Tentém Island in the Tocantins Amazon region. The analysis was supported by the theoretical contributions of Barros (2004), Silva (2005), Fanon (2008), Kilomba (2019), Pinto (2010), and Antonacci (2013), authors who made it possible to understand the multiple historical, social, and religious aspects of the Umbanda

practices developed there. The methodology employed was oral history, which stands out for its commitment to valuing voices that have been historically silenced, marginalized, and rendered invisible by official discourses. In this context, Umbanda emerges as a Brazilian religious expression that, over the years, has faced social and political resistance, engaging in a continuous struggle for recognition and legitimacy within the national landscape. Until this study, the history of D. Arlete's house had not been documented. This gap began to be filled through the application of oral history, using recorded interviews with D. Arlete and direct observation of the sacred space. These primary sources allow for an understanding of the strategies of resistance to religious racism that she upholds in the daily life of the house. With more than four decades dedicated to Umbanda practice, D. Arlete has developed subtle and resilient strategies to confront religious racism and the tensions that threaten her faith. With the wisdom of speech and the power of silence, she has learned to affirm and preserve her religiosity. In her house, the *filha de santo* keeps ancestral cults and Black traditions alive, strengthening a spiritual legacy deeply rooted in Afro-Brazilian history.

Keywords: Umbanda. Resistance. Tocantins Amazon.

RESUMEN

El estudio investigó la trayectoria de la casa de umbanda de Doña Arlete, ubicada en la Isla de Tentém, en la Amazonía Tocantina. El análisis contó con el apoyo teórico de Barros (2004), Silva (2005), Fanon (2008), Kilomba (2019), Pinto (2010) y Antonacci (2013), autores que permitieron comprender los múltiples aspectos históricos, sociales y religiosos de las prácticas umbandistas allí desarrolladas. La metodología utilizada fue la historia oral, que se destaca por su compromiso en valorar las voces históricamente silenciadas, marginadas e invisibilizadas por los discursos oficiales. En este caso, se evidencia la umbanda como expresión religiosa brasileña que, a lo largo de los años, ha enfrentado resistencia social y política, librando una lucha continua por reconocimiento y legitimidad en el escenario nacional. Hasta este estudio, la historia de la casa de Doña Arlete permanecía sin documentación. Esta laguna comenzó a ser llenada con la aplicación de la historia oral, por medio de entrevistas grabadas con Doña Arlete y de la observación directa del espacio sagrado. Estas fuentes primarias permiten comprender las estrategias de resistencia al racismo religioso sostenidas por ella en el cotidiano de la casa. Con más de cuatro décadas dedicadas a la práctica umbandista, Doña Arlete ha construido, a lo largo de los años, estrategias sutiles y resilientes para enfrentar el racismo religioso y las tensiones que amenazan su fe. Con la sabiduría de la palabra y la potencia del silencio, aprendió a afirmar y preservar su religiosidad. En su casa, la hija de santo mantiene vivos los cultos ancestrales y las tradiciones negras, fortaleciendo un legado espiritual profundamente enraizado en la historia afrobrasileña.

Palabras clave: Umbanda. Resistência. Amazonía Tocantina.

1 INTRODUÇÃO

Este texto se dedica a apresentação da casa de umbanda de D. Arlete das Mercês Tenório, situada no declive do Rio Tocantins, na ilha Tentém, na Amazônia Tocantina. O estudo registra um pouco do cotidiano da umbandista através do dom de curar e benzer, sob a perspectiva de resistência da prática. Com ênfase na atuação da filha de santo como guardiã de uma religião e de uma cultura historicamente marginalizadas, o texto destaca como, apesar das perseguições, a umbanda se reinventou para sobreviver, preservando e transmitindo seus saberes de tradição oral. Segundo o griot africano Hampaté Bâ (1982) “durante muito tempo julgou-se que povos sem escrita eram povos sem cultura”(p. 181). Felizmente essa ideia foi ultrapassada, permitindo que as gerações atuais levem “o véu que cobre os tesouros do conhecimento transmitidos pela tradição oral” (Hampaté, 1982, p. 181). E é baseado na importância da tradição oral que essa pesquisa se ancora.

De acordo com Antonacci (2013), a história oral, é utilizada por pesquisadores no tempo presente como recurso de metodologia histórica que permite sondar depoimentos orais, que serão subjetivamente interpretados pelo pesquisador. A história oral alcança valores e imaginários de como são lembrados fatos, acontecimentos ou movimentos históricos, constituindo visões de mundo avessas ao cartesianismo. Como nos informa Ferreira (2000): “A história oral ajuda a democratizar a história, permitindo afirmação de indivíduos, grupos sociais ou sociedades inteiras” (p. 60). Dessa forma, Dona Arlete, ao compartilhar seus relatos, confia à pesquisa a responsabilidade de preservar e transmitir uma tradição oral ancestral. Como pesquisadora, adoto a história oral como metodologia de investigação, para iluminar a trajetória de sua casa de umbanda, lançando um olhar que enfatiza a resistência e a continuidade de saberes historicamente marginalizados.

Para contar a história de D. Arlete, e de sua casa, este texto é dividido em três seções. A primeira, intitulada de: “A trajetória da fundação da Casa de D. Arlete”, trabalha o lugar de fala e de resistência que a filha de santo ocupa, sendo uma mulher negra que dirige uma casa de umbanda na Amazônia Tocantinana. Contando com os escritos de Kilomba (2019), ao trabalhar sobre a importância da boca como símbolo de resistência, no saber falar quando preciso e silenciar quando necessário, e Fanon (2008), ao apresentar o conceito de que falar é existir para si e para o outro. Evidenciando como, a filha de santo usa a fala e o silêncio como estratégias de resistência em sua prática.

A segunda seção aborda os medos que emergiram com a descoberta do dom e como se deu o processo de aceitação de D. Arlete em tornar-se filha de santo. Para essa análise, recorreu-se ao suporte teórico de Darnton (2014) e Azevedo (2004), que discutem o medo sob a perspectiva de controle social — exercido sobre indivíduos e grupos — e de Delumeau (2009), que o compreende como elemento inerente à sobrevivência humana. A partir da articulação desses conceitos, interpreta-se o medo

vivenciado por D. Arlete como uma forma de resistência.

A terceira e última seção, intitulada “O corpo afrorreligioso da filha de santo”, dedica-se à análise do corpo enquanto território simbólico de memória e resistência, evidenciado nas práticas e vivências da filha de santo. Fundamenta-se nas contribuições de Antonacci (2013) e Pinto (2010), que refletem sobre as marcas históricas de sofrimento impostas ao corpo negro e afrorreligioso no contexto histórico brasileiro. Nessa perspectiva, a filha de santo é compreendida como um símbolo de resistência, ao utilizar o corpo como meio de comunicação com o divino e, simultaneamente, como instrumento de preservação e continuidade de uma tradição milenar, de uma religião historicamente marginalizada.

2 A TRAJETÓRIA DA FUNDAÇÃO DA CASA DE D. ARLETE

A Casa de Dona Arlete foi fundada por volta de 1984, em meio às margens ribeirinhas da comunidade de Tentém, no coração da Amazônia Tocantina. Sua presença nesse território transcende a dimensão geográfica, assumindo um significado profundamente simbólico: constitui-se como um ato de resistência e afirmação cultural. A criação de uma casa de umbanda em um espaço ribeirinho amazônico representa, por si só, uma poderosa expressão da luta antirracista, sobretudo diante do histórico de perseguições sofridas pelas religiões de matrizes africanas ao longo dos séculos — desde o regime escravocrata até o período pós-abolição.

Mais do que um templo religioso, a Casa de Dona Arlete é guardiã de saberes ancestrais, práticas espirituais e rituais que atravessam gerações. É um espaço de preservação e celebração das tradições negras milenares, voltadas ao culto de entidades e à veneração dos ancestrais, que resistem ao apagamento imposto pelas estruturas coloniais e racistas da sociedade brasileira.

A importância dessa casa vai além da religiosidade: ela se insere como um núcleo de resistência cultural, espiritual e política. Sua atuação cotidiana contribui para a valorização das raízes afro-brasileiras e reafirma, por meio da fé e da coletividade, a dignidade de um povo historicamente marginalizado. Assim, a Casa de Dona Arlete afirma-se como um território de luta antirracista, não apenas por sua existência em um contexto marcado por desafios sociais e territoriais, mas também por sua prática unbandista que reconfigura o espaço à luz dos saberes e vivências afro-amazônicas.

D. Arlete utiliza tanto a linguagem quanto o silêncio para manter viva sua prática religiosa. A voz da filha de santo revela-se fundamental, pois, como afirma Fanon (2008), falar é existir para o outro: “é sobretudo assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização” (p. 33). Nesse sentido, a fala torna-se um instrumento de poder e resistência, permitindo expressar, preservar e transmitir as práticas de uma cultura de origem negra que, ao longo dos séculos, tem sofrido com o racismo

religioso. Falar é, portanto, não apenas comunicar, mas afirmar a própria existência e dar sentido às tradições culturais que carregam memória, ancestralidade e resistência. É por meio da fala que se demonstra poder, já que falar é existir para o outro, falar também é resistir, é dar vida e sentido às práticas próprias de uma cultura; nesse caso, falar é dar sentido e vida a uma cultura de origem negra que durante séculos sofre com o racismo religioso.

Considerando a linguagem dentro do paradigma racial, recorre-se aos escritos da intelectual negra Grada Kilomba (2019). Ao fazer referência à máscara de ferro usada como mecanismo de castigo, a intelectual descreve muito mais do que o objeto em si, ela descreve uma estratégia de dominação do colonizador diante do colonizado. De acordo com a autora a máscara de ferro usada mais de trezentos anos nas plantações escravistas era mais do que um entre tantos castigos. Ela simbolizava o colonialismo como um todo. Embora a justificativa usada para o uso da máscara de ferro fosse impedir que os escravizados consumissem algo que pertencia ao senhor, como frutos e grãos, para a autora a principal função da máscara era gerar silenciamento e medo. Essa prática não se restringe ao ato físico de impedir a fala, mas representa um projeto político de dominação que atravessa séculos. Ao calar a voz dos sujeitos escravizados, o colonialismo negava-lhes a possibilidade de narrar suas próprias histórias.

A boca do branco representa a enunciação da opressão do negro por excelência e ao mesmo tempo a boca do negro era algo temido pelo senhor de escravo. A justificativa do silenciamento do negro pelo branco estava relacionado a ideia de posse, a máscara representa um sistema de conquista e dominação.

Portanto, se a boca do escravizado negro era algo temido pelo senhor de escravo, como nos mostra Kilomba, e que esse medo está relacionado ao fato de que falar é existir para nós e para o outro, como nos afirma Fanon (2008), a enunciação de D. Arlete como porta voz de uma cultura religiosa negra se insere na luta antirracista. A filha de santo cultua entidades ancestrais de uma religião negra, transita dentro das igrejas católicas e protestantes de sua comunidade, é diretora em uma Escola Municipal na comunidade ribeirinha de Tentém, além de ser promotora de eventos em sua casa de eventos. Em sua casa de umbanda não existe nenhuma inscrição que a nomeie umbandista, o que demonstra que as articulações realizadas pela filha de santo para manter sua prática religiosa dentro da Ilha de Tentém tem sua maneira própria de existir.

D. Arlete tem voz e, em seu espaço sagrado, mantém viva a tradição de culto às suas entidades. Relata que, ao assumir a direção da escola, alguns funcionários demonstraram medo, afirmando: “a Arlete além de ser diretora e mandar em nós ainda é macumbeira” (Tenório, 2019). Ela optou por não responder aos rumores e seguiu trabalhando; ao final do ano, os mesmos funcionários reconheceram

sua postura profissional (Tenório, 2019). O episódio evidencia como o imaginário da “macumbeira” ainda suscita receios, reforçando o poder histórico do ideal de civilidade branca que associa práticas negras ao maléfico. Mesmo diante dessas tensões, D. Arlete mantém uma relação de apoio mútuo com a comunidade de Tentém, embora reconheça que “essas coisas são assim mesmo” (Tenório, 2019).

A filha de santo resiste pela imposição de sua presença como umbandista e pelo silêncio, pois como ela mesma citou em entrevista, dizendo que muitas pessoas já vem com uma mentalidade formada a seu respeito sem mesmo a conhecer, o que chamou de “pré-julgamento pela sua prática”, como foi o caso de alguns servidores da escola onde trabalhava (Tenório, 2019). No entanto, a filha de santo sempre preferiu relevar os rumores, evitando o confronto; com o tempo, muitos acabam percebendo que sua prática e sua presença na ilha de Tentém estão voltadas a ajudar seu povo.

A Casa de D. Arlete é aberta a todos, a voz dela ecoa nas ilhas ribeirinhas próximas, nas Vilas e até em algumas cidades como Cametá e Tucuruí. A relação da prática da filha de santo com Kilomba e com Fanon está em saber silenciar quando necessário e saber falar quando preciso. É dessa forma que a filha de santo se inscreve na luta antirracista, ora calando, ora falando, mas sempre existindo como filha de santo de uma religião negra. A prática antirracista da filha de santo não se dá somente pela existência e ação de uma religião negra no Baixo Tocantins, mas também pela sua trajetória no que tange a descoberta da mediunidade, pois é um período confuso e de mudança na vida do escolhido.

3 A ACEITAÇÃO DE D. ARLETE EM SER FILHA DE SANTO UMBANDISTA

A descoberta da mediunidade gera espanto, negação e medo por parte do escolhido (a) e também para os que os cercam (Pinto, 2010). Muitas mulheres da região do Tocantins apresentam transtornos em suas vidas no tocante a iniciação ao dom, são momentos de dor, medo, angústia, desorganização, insatisfação por parte da escolhida. Existe uma crença de que as pessoas predestinadas à arte do dom trazem este ao nascer, embora muitos passem boa parte da vida sem saber que o possuem (Pinto, 2010). Os primeiros sinais da mediunidade da filha de santo iniciaram logo nos primeiros meses de idade em forma de desmaios que a faziam demorar a tornar. Apesar disso, foi em sua mocidade que ficaram mais visíveis.

[...] Eu estudava em um colégio de freiras quando começou [referência aos sinais da mediunidade], eu conversava até altas horas da noite com eles [referência aos espíritos], e as freiras disseram que eu tinha namorado, e me entregaram para os meus pais, eu voltei pra casa aí que ficou mais forte [referência aos sinais da mediunidade]. Meu pai não acreditava nessas coisas [referência aos espíritos] e me levou em vários médicos [...] depois largou de mão e disse que eu estava doida (Tenório, 2019).

De volta à localidade de Tentém, D. Arlete continuou com os mesmos sintomas que tivera no

colégio das freiras de Cametá (Instituto Nossa Senhora Auxiliadora), só que com mais intensidade. Em alguns momentos, a família de D. Arlete precisava usar da força física para contê-la. Assim como muitos outros médiuns, os primeiros sintomas da mediunidade de D. Arlete foram recebidos com muito espanto e racismo religioso, como exemplo temos a atitude do pai de D. Arlete, que dizia que “aquilo” (referência aos sintomas da mediunidade) não era coisa de “Deus”. Tal recepção, a partir dos primeiros sinais de mediunidade, passou a acompanhá-la (Tenório, 2019).

Para pensar as práticas racistas que as religiões de matrizes afro-brasileiras sofrem – em especial a umbanda – dialoga-se com a categoria medo. A história está recheada de medos. O medo é essencial para qualquer espécie sobreviver, pois permite o ser vivo escapar da morte. Nesse sentido, o medo seria uma defesa, uma garantia contra perigos, por isso é importante não confundir medo e covardia (Delumeau, 2009). O medo carrega outra face peculiar, a ambiguidade. O medo faz temer, mas também o medo faz odiar. No livro “O Grande Massacre de Gatos”, no qual Robert Darnton (2014) aborda as mentalidades da França do século XVIII, o autor mostra como os contos populares serviam como instrumentos de controle social: advertiam os adultos, amedrontavam as crianças e reforçavam comportamentos desejados por meio do medo.

O medo apresentado por Delumeau, como característica intrínseca à condição humana e conforme Darnton, vetor ideológico de expressão de ódio e temor, é analisado por Azevedo (2004), não somente como aspecto ontológico, mas também como veículo de repressão. O medo aqui é tomado como forma de controle de pessoas ou de grupos. Em “Onda Negra Medo Branco”, Azevedo (2004) trata de algo que chama atenção e que está presente em algumas comunidades ribeirinhas de Cametá, em especial na comunidade ribeirinha de Tentém, de onde emerge a protagonista deste estudo, o medo usado como repressão. Azevedo (2004) evidencia como as práticas de curandeirismo e outras expressões culturais afro-brasileiras foram perseguidas, e como o medo foi usado para combatê-las em diferentes contextos do país. Segundo a autora, esse medo tanto afastava o negro recém-liberto quanto construía um imaginário que o associava ao mal, sugerindo que a distância da população negra seria uma forma de sobrevivência.

Portanto, o medo discutido por Demelau como condição de sobrevivência humana, ampliado por Darnton como instrumento de controle social e reafirmado por Azevedo na perseguição às religiões afro-brasileiras, também atravessou a trajetória de D. Arlete antes e depois de sua iniciação. Trabalhamos a categoria medo como controle de pessoas ou de grupos para adentrarmos agora na negação de D. Arlete em exercer a prática umbandista. O medo da filha de santo era uma questão de sobrevivência, em referência à vida que ela conhecia, porque ao aceitar ser filha de santo, um novo e desconhecido mundo se abria para ela; o modelo de vida a qual fora criada – como por exemplo sua

estadia no Colégio das freiras – era algo que ia ficando aos poucos para traz e perdendo o sentido que outrora tivera. O medo de D. Arlete tinha raízes no racismo religioso que historicamente atinge as religiões de matriz afro-brasileira, usando o temor como forma de controle social. Ela já conhecia esse preconceito, que associava práticas da comunidade negra ao “diabo cristão”, classificando-as como “feitiçarias”, “curandeirismos” e “demonologias” (Antonacci, 2013, p. 225).

A negação não vinha só dela, mas em especial de seu pai, e possivelmente foi essa negação social – em referência ao pai de D. Arlete e as pessoas do colégio das freiras – que fez com que ela também negasse seu dom. Contudo, ela contou com o apoio de sua mãe, que se manteve e se mantém do seu lado até os dias atuais. No início, a filha de santo conta que teve bastante medo não somente de morrer – se não aceitasse seu dom – mas de perder seus amigos. Ao contar sua história, D. Arlete faz menção a questões importantes, sobre sua iniciação e sua negação em exercer a prática umbandista:

Fui iniciada em uma casa de umbanda na Bahia [...] quando retornei [a ilha Tentém] os sintomas agressivos [da mediunidade] passaram, e eu já não queria mais ser filha de santo. Então disse que não iria exercer a prática. Foi então que quase perdi a vida por três vezes [...] a última vez eu estava em casa e fui jogada de cima da escada [...] minha filha estava pequena viu tudo e chorava muito [...] decidi que aceitaria e exerceria a prática, pois sabia que eles iriam me matar (Tenório, 2019).

O relato de D. Arlete, pode ser analisado de dois enfoques: o primeiro diz respeito as relações sociais e culturais envolvidas na aceitação de um dom espiritual; o segundo referente à dimensão religiosa que tal aceitação exige, marcada por processos de entrega, fé e reconhecimento das forças que orientam a vivência mediúnica.

No primeiro momento do relato é perceptível a profundidade das experiências espirituais e dos conflitos internos vividos por sujeitos que transistam entre dimensões religiosas distintas. Fica explícito um processo de negação e aceitação da mediunidade, em que o corpo e a espiritualidade se entrelaçam de forma intensa, e por vezes, violenta. De acordo com a filha de santo em várias ocasiões quase perde a vida, dentre essas uma a impressionara porque foi testemunhada por sua filha. A recusa inicial em assumir prática mediúnica pode ser interpretada como reflexo de tensões sociais e culturais, que marcam religiões estigmatizadas, como é o caso da umbanda.

A negação à mediunidade se faz presente após a iniciação de muitos médiuns, de acordo com Nogueira (2020) “o racismo religioso condena a origem, a existência a relação entre uma crença e uma origem preta”, não incidindo somente nos praticantes dessas religiões, “mas sobre as origens da religião, sobre as práticas, sobre as crenças e sobre os rituais” (p. 47). O racismo religioso transforma-se facilmente em racismo cultural; assim, já não se julga o homem individualmente e sim sua forma de existir (Nogueira, 2020).

No segundo momento do relato, referente ao compromisso religioso que a aceitação do dom exige, observa-se que D. Arlete só assume plenamente o papel de filha de santo quando compreende o sentido e o peso dessa escolha. Como afirma Pinto (2010), o dom confere poder, mas também subordina, impondo à portadora uma obrigação contínua da qual não se pode fugir. As entidades passam então a manifestar-se, por vezes com travessuras e advertências, reforçando a necessidade de uma boa relação entre médium e guias, cuja influência pode trazer tanto realizações quanto doenças ou até a morte. Assim ocorreu com D. Arlete, que quase perdeu a vida ao contrariar seus guias. Ao reconhecer que sua prática não é apenas um exercício individual de fé, mas uma missão vinculada a uma tradição ancestral e a responsabilidades espirituais e comunitárias, ela aceita definitivamente seu caminho como filha de santo. O dom, outrora, visto como fardo, transforma-se um gesto de afirmação identitária e de pertencimento a um coletivo, que lhe dá sentido.

Ainda no relato, a filha de santo menciona que sua iniciação foi realizada em uma casa de umbanda na Bahia, aqui chamo atenção para algo importante, a iniciação. Segundo Sansi (2009), quando uma pessoa procura uma Mãe ou Pai de Santo, a primeira coisa a ser feita pelo sacerdote é jogar os búzios para conseguir identificar quais são os orixás daquela pessoa. Após identificado os males que a aflige, para acalmá-los se faz, inicialmente, um bori – ritual de dar de comer à cabeça (ori) – que irá pacificar o orixá que cuida do sujeito e “fechar o corpo” dessa pessoa, e, ao mesmo tempo, significa uma aliança com a divindade.

O ritual de dar de comer ao ori (cabeça), é importante pelo fato de ser na cabeça que os orixás se “apoderam” de seus filhos (indivíduos por eles protegidos). Segundo Poli (2019), de acordo com a mística iorubá, o ori (cabeça) é o rei do corpo, é a nossa origem e não uma simples cabeça física. Segundo Sansi, “o objetivo principal da iniciação é “domesticar” o corpo, preparando-o para incorporar o orixá. Nas suas primeiras manifestações, o “santo” pode entrar no corpo do seu cavalo com muita violência” (Sansi, 2009, p. 144). A iniciação deixa o corpo preparado para receber as entidades de maneira mais branda, sem ferir ou castigar o corpo. Por isso, após ter sido iniciada e aceitado a exercer a prática, D. Arlete deixou de ter incorporações agressivas.

A aceitação em exercer a prática é de extrema importância, D. Arlete não aceita apenas a prática, mas, como diria Fanon (2008), ela assume uma cultura. Ao assumi-la, passa a ser mensageira do peso de uma civilização e porta voz de uma tradição religiosa de influência negra na Amazônia Tocantina, sob o posto de filha de santo, assim existindo e resistindo pelo norte do Brasil. Resistência contra o machismo, pelo fato de ser mulher; ao racismo, pelo fato de ser negra; e especialmente, ao racismo religioso, pelo fato de ser umbandista. Posto isso, o medo, veículo de controle utilizado para reprimir, odiar e temer tudo que fosse relacionado a cultura negra, utilizado no pós escravidão, como

nos mostra Azevedo (2004), fracassa em seu objetivo ao ver emergir, às margens do Rio Tocantins, uma casa de umbanda chefiada por uma mulher negra. Após a iniciação, começaram os primeiros atendimentos, bastante tímidos em seu início como umbandista.

Os primeiros atendimentos eram para conhecidos, em geral, para problemas do corpo, como dor de cabeça, dor de barriga, febre etc. Segundo Pinto (2010), após estabelecida uma boa sintonia com os guias, estes, em sinal de proteção, ajudam, e o sagrado se apresenta ao médium com a finalidade, em primeira instância, de ajudar aos necessitados. Descobrir do que precisam e combater os males que os afligem, receitar remédios para curar suas doenças. No começo, não havia um local apropriado para as consultas, por isso quando a perguntavam sobre algo, ela apenas passava os remédios caseiros. Só depois de um certo tempo construiu a Casa de D. Arlete, local onde hoje atua como praticante de umbanda. A casa de umbanda de D. Arlete é o único local de culto umbandista da ilha de Tentém.

A iniciação, a negação e a aceitação da filha de santo em relação a prática umbandista foi permeada pelo medo, ignorância e também de uma autorresistência à inserção na prática da religiosidade afro-brasileira. Todavia, foi nesse caminho de conhecimento e descobertas desse novo mundo sagrado e místico que a filha de santo se tornou umbandista atuante. Vencendo, assim, não somente o preconceito de familiares e de conhecidos, mas, acima de tudo, vencendo seus próprios preconceitos e de toda uma civilização criada e ensinada nos moldes racistas da modernidade ao tempo presente. A casa de D. Arlete realiza cultos de umbanda às terças e quintas-feiras, levando ajuda por meio da fé umbandista as pessoas que a procuram.

4 O CORPO AFRO-RELIGIOSO DA FILHA DE SANTO

Desumanizar e desvalorizar o africano e sua cultura foi um mecanismo útil para construir e manter imaginários da superioridade e civilidade europeia, justificando relações de domínio e tutela diante dos outros países, alegando a inferioridade, atraso e barbárie das comunidades negras (Antonacci, 2013). Todavia, apesar das perseguições e do projeto de civilidade branca, as práticas negras sobreviveram e a religião afro-brasileira com suas entidades e crenças são resistência, assim como aqueles que a praticam. Estão presentes em vários cenários brasileiros, inclusive no Norte da Amazônia Tocantina, como é o caso da Casa de D. Arlete. A filha de santo é resistência quando em seus cultos usa o corpo afro-religioso como instrumento de culto, expressão e preservação de uma cultura negra.

O corpo afro-religioso negro foi perseguido e ao mesmo tempo temido. Existe ironia no policiamento a costumes africanos, pois estes já não agiam em nome dos bons costumes e da civilidade,

a queima de instrumentos musicais, proibições de danças como o maxixe, lundu por algum acaso não estariam revelando receios da perda de controle de corpos negros? Afinal, a interação do africano escravizado com suas divindades – deuses e antepassados – em espaços públicos chocavam-se com os pudores de seus senhores (Cascudo apud Antonacci, 2013). A relação que o africano mantinha com o corpo afro religioso representava perigo para o colonizador, enquanto para o escravizado era refúgio da dor, no qual “ invocavam e incorporavam energias de seus deuses e mortos, socializando saberes e poderes na cura de males mentais e desesperos do cativo” (Antonacci 2013, p. 222).

D. Arlete, no exercício de sacerdotisa, revive essas tradições de relações com o corpo afro-religioso, no qual tem uma interação com divindades que compõe o universo cosmológico da umbanda. A filha de santo possui em sua residência de culto dois altares. O primeiro, disposto sobre uma mesa, é dedicado aos orixás, o segundo, localizado em um canto no assoalho de madeira da casa, é dedicado aos caboclos. A filha de santo afirma que ambos a ajudam em sua prática como umbandista. Os orixás a auxiliam em suas benzeções, ajudando a resolver problemas do corpo físico dos que a procuram, já os caboclos e outras entidades a ajudam quando se trata de problemas ligados tanto ao mundo físico quanto ao mundo metafísico, são mais solicitados em bancadas (Tenório, 2019). A relação de D. Arlete com as entidades para ajudar o seu povo nas bancadas se dá pela incorporação.

O processo de incorporação das pessoas de dom ocorre de duas formas: uma é pela reflexão e concentração, nesse caso existe uma espécie de incorporação da mente da possuidora de dom. A segunda envolve concentração e entoação de cantos que são pontos, entoados a fim de agradar a entidade que se quer chamar; são características desse tipo de incorporação arrepios, tremedeiras, mudanças no modo de falar, no timbre de voz entre outras. Em ambos os tipos de incorporação as receptoras das entidades afirmam não se lembrarem dos remédios passados nem do ocorrido durante a incorporação (Pinto, 2010).

Segundo D. Arlete, ela recebe em seu corpo físico as entidades apenas nas bancadas, são trabalhos feitos exclusivamente para uma pessoa e requer maior preparação para a entidade baixar, como, por exemplo, a limpeza do local e da pessoa que irá receber o trabalho com defumações e banhos (Tenório, 2019). Para ajudar a curar, os guias “exigem ter passagem” no corpo do médium. O médium é aquela pessoa que tem a capacidade de receber e incorporar os encantados e as entidades espirituais; ao receber tais entidades ocorre a incorporação e se diz que os guias baixaram na cabeça do médium (Pinto, 2010, p. 208). O processo de incorporação da filha de santo nas bancadas se dá por meio de cantos de pontos, que funcionam como forma de chamar a entidade. Para receber a entidade desejada, canta-se seu ponto. Em entrevista a filha de santo exemplificou esse momento citando o ponto cantado dedicado à sua entidade de cabeça, e responsável espiritual por sua casa, o Caboclo Tango do Pará

(Tenório, 2019).

Trim, trim, trim Tango do Pará
Ai trim, trim, trim Tango do Pará
Sussurrado de feiticeiro, Tango do Pará
Ai que meu chicotinho é de ouro, Tango do Pará
Eu venho pelo Rio Madeira, Tango do Pará
Eu venho do Baixo Tocantins, Tango do Pará
Feiticeiro vem chorar, Tango do Pará
Debaixo do meu Pé esquerdo, Tango do Pará. (Tenório, 2019).

Segundo a filha de santo, Tango do Pará é considerado um caboclo de poucas palavras. Em vida, foi um cacique guerreiro. Em seus aconselhamentos é curto e grosso, porém é defensor dos seus protegidos. Tem um coração muito bom e não foge à luta (Tenório, 2019). O ponto de Tango do Pará faz referência ao local que seu grupo étnico pertencia, às Margens do Rio Madeira. Além dos pontos cantados, as entidades precisam que o local esteja “limpo” para a manifestação das entidades. Por isso, realiza-se a defumação das bancadas com ervas específicas, prática que purifica o espaço e prepara a energia do local. Algumas entidades apreciam oferendas como álcool e cigarro, para estabelecer contato com elas é importante que esses elementos estejam presentes no ritual. A filha de santo cita também as benzeções – outro tipo de trabalho espiritual exercido por ela (Tenório, 2019).

Nas benzeções não há a possessão do corpo e sim uma espécie de sintonia, que requer concentração para que os guias possam se comunicar. A ajuda das entidades nas benzeções ocorre por meio de um copo de vidro com água, é lá que aparece o nome dos remédios que a pessoas benzidas pela Filha de Santo devem tomar e fazer. Esses remédios são, em sua maioria, encontrados na natureza, como: cascas de paus, folhas, cipós, sementes, banhas de diversos animais, como anfíbios, mamíferos, aves, répteis, peixes (Tenório, 2019). A natureza ocupa lugar de sagrado e necessário na religião exercida por D. Arlete, pois é dela que vem a cura para os males do mundo físico e espiritual. Segundo Pinto, existem “as doenças “brandas” e de ordem natural, como as de ordem sobrenatural, consideradas “pesadas” ou “brabas” como encostos, encantamentos, possessões e “malinezas” (feitiços)” (2010, p. 127). A todas essas doenças a natureza se faz presente como mãe que cura e ajuda nos males da vida, é através da força física e espiritual da natureza que a filha de santo garante ajuda e cura aqueles que a procuram.

D. Arlete tem muito em comum com as Mulheres de Dom, entrevistadas por Pinto em sua obra “Filhas das matas: práticas e saberes de mulheres na Amazônia Tocantina” (2010). Assim como elas, utiliza o corpo e a mente como instrumento de mediação entre o mundo visível dos humanos e mundo invisível das entidades e dos encantados. O corpo afro-religioso foi muito estigmatizado e reprimido tanto pela ciência, como vimos no estudo do médico Nina Rodrigues, que considerou o corpo negro

doentio, devido ao transe associando práticas religiosas à inferioridade racial. O que tudo isso tem a ver com o corpo afro-religioso de D. Arlete e das pesquisadas por Pinto? Resistência. As religiões afro-religiosas mediúnicas carregam em si o peso de um povo que se reinventou a partir da diáspora forçada para terras brasileiras. Nesse caso, o corpo é símbolo de resistência de práticas e saberes religiosos de culturas negras que sobreviveram às repressões e perseguições.

A filha de santo é símbolo de resistência quando em sua casa de umbanda usa seu corpo e dá espaço para as entidades dessa religião que são milenares, carregando o peso de uma civilização e de uma cultura negra, que tem em seu panteão símbolos nacionais e africanos, como os orixás, os caboclos e os pretos velhos, além dos exus e toda uma gama de entidades que em vida foram excluídas e marginalizadas devido à força de sistemas de opressão de classe, raça e gênero. Agora, essas entidades são tratadas nos terreiros como heróis e heroínas, que têm força sobrenatural, invertendo, dessa forma, a lógica da exploração e marginalização pela qual passaram, agora socorrem e ajudam quem os invoca (Barros, 2004).

Mas também é resistência pelo recuo a uma linguagem religiosa marginalizada devido a atuação estrutural da ideologia de raça. A religião se apresenta como forma de mudar o mundo ao redor, pois independentemente da origem da pessoa, familiar ou financeira, a filha de santo com sua prática religiosa apresenta outro caminho para enfrentar os problemas, sejam eles físicos ou espirituais; na umbanda todos podem ser ajudados. E é com o seu corpo afro-religioso e as suas entidades que D. Arlete ajuda a quem a solicita. O corpo também é resistência.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em resumo, este artigo analisou a casa de umbanda de D. Arlete como expressão de resistência frente ao racismo religioso. As práticas ancestrais de benzer e curar, historicamente perseguidas pela sociedade branca eurocêntrica, revelam a força de sua atuação. Os resultados mostram que D. Arlete se afirma como símbolo de resistência por ser mulher, negra e umbandista. O estudo examinou a trajetória de fundação de sua casa, sua iniciação como filha de santo e o uso do corpo como mediador de uma cultura afro-religiosa. Em Tentém, D. Arlete constrói modos próprios de existir e resistir.

O meio social ao qual D. Arlete pertencia antes de sua iniciação como filha de santo era marcado por crenças cristãs que condenavam as práticas de cura das mulheres de dom, associando-as ao diabo cristão e reforçando o racismo religioso contra as religiões de matriz afro-brasileira. Esse preconceito aparecia, por exemplo, nas falas de seu já falecido pai que, orientado pelo catolicismo, repetia que “aquilo não era coisa de Deus” ao se referir às incorporações da filha.

Outra forma de resistência de D. Arlete surge após sua iniciação, quando, apesar de relutar

inicialmente, supera o medo da estigmatização e assume o ofício de filha de santo. Soma-se a isso a ausência de identificação formal da casa de umbanda: enquanto igrejas cristãs nomeiam e registram seus espaços, ela adota o silêncio estratégico diante da rejeição histórica às religiões afro-brasileiras, criando uma proteção simbólica que evita confrontos e dispensa justificativas sobre sua fé. Assim, tanto a fundação da casa quanto sua iniciação configuram gestos de resistência. Além disso, a filha de santo utiliza o corpo como porta-voz da cultura afro-religiosa. Corpos negros de filhas de santo carregam memórias e saberes ancestrais; nesse contexto, D. Arlete se afirma como símbolo de resistência ao usar seu corpo como mediador entre os mundos físico e espiritual, reafirmando a continuidade das práticas afro-brasileiras frente às adversidades históricas e sociais.

Conclui-se que estudos como este, que apontam as resistências dos/das filhos/as, podem contribuir significativamente para o combate ao racismo religioso que o povo de axé sofre em solo brasileiro. Portanto, espera-se que esta pesquisa incentive mais estudos que analisem a religiosidade afro-brasileira a partir de um olhar de resistência. É importante destacar que a casa de umbanda de D. Arlete está em uma área ribeirinha de difícil acesso, o que torna este estudo também um gesto de resistência dos pesquisadores ao registrar uma história que contribui para a valorização da cultura afro-religiosa no Brasil.

REFERÊNCIAS

- ANTONACCI, Maria Antonieta. Memórias ancoradas em corpos negros. São Paulo: Educ, 2013.
- AZEVEDO, Célia Marinho de. Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites – século XIX. São Paulo: Annablume, 2004.
- BARROS, Sullivan Charles. Brasil imaginário: umbanda, poder, marginalidade social e possessão. 2004. Tese (Doutorado em sociologia) – Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Brasília, 2004.
- DARNTON, Robert. O grande massacre de gatos: e outros episódios da história cultural francesa. 3ª ed. Paz e terra, 2014.
- DELUMEAU, Jean. História do medo no Ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada. Tradução Maria Lúcia Machado. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- FANON, Frantz. Pele negra máscaras brancas. Tradução Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FERREIRA, Maneta de Moraes, FERNANDES, Tania Maria, e ALBERTI, Verena (Orgs.). História Oral: desafios para o século XXI. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz/Casa de Oswaldo Cruz/ CPDOC – Fundação Getúlio Vargas, 2000.
- HAMPATÉ BÂ, A. A tradição Viva. In: KI ZERBO, J. (Org.). História Geral da África. Vol. 1. São Paulo: Ática: Unesco, 1982.
- KILOMBA, Grada. Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano. Curitiba: editora, Cobogo, 2019.
- NOGUEIRA, Sidnei. Intolerância religiosa: feminismos plurais. [livro eletrônico]. São Paulo: Sueli Carneiro: Pólen, 2020.
- PINTO, Benedita Celeste de Moraes. Filhas das matas: práticas e saberes de mulheres quilombolas na Amazônia tocantina. Belém: Açaí, 2010.
- POLI, Ivan. Antropologia dos orixás: a civilização iorubá a partir de seus mitos, seus orikis e sua diáspora. 2ª ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2019.
- PRANDI, Reginaldo. De africano afro-brasileiro: etnia, identidade, religião. Revista USP, Universidade de São Paulo, São Paulo, n. 46, p. 52-65, junho/agosto, 2000. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/32879/35450>. Acesso em: 20 out. 2023.
- PRANDI, Reginaldo. Referências sociais das religiões afro-brasileiras. In: CARDOSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (Orgs.). Faces da tradição Afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 2006.

SANSI, Roger. “Fazer o santo”: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras. In: *Análise Social*, Universidade de Lisboa, Lisboa, v. 44, n. 190, p. 139-160, 2009. Disponível em: http://analisesocial.ics.ul.pt/?page_id=16. Acesso em: 20 out. 2023.

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 5ª ed. São Paulo: Selo Negro, 2005.

TENÓRIO, Arlete das Mercês. Umbadista, Ilha de Tentém. Entrevista concedida em 03 de março de 2019.