

**A CASA DE UMBANDA DE DONA ARLETE:
FACES DO SAGRADO AFRO-BRASILEIRO NO NORTE DO BRASIL
DONA ARLETE'S UMBANDA HOUSE:
FACES OF THE SACRED AFRO-BRAZILIAN IN NORTHERN BRAZIL**

Silvia Rodrigues MOREIRA

< silviarodrigues786@gmail.com >

Gradua em Licenciatura Plena em História – Universidade Federal do Pará
Especialista em História e Cultura afro-brasileira – Centro Universitário Leonardo da Vinci
<http://lattes.cnpq.br/6457646586469303>

RESUMO: O presente estudo conta a história da Casa de Umbanda de Dona Arlete, localizada na Ilha de Tentém. Para dar conta desse exame, contou-se com o apoio teórico de Barros (2004), Silva (2005), Fanon (2008), Kilomba (2019), Pinto (2010) e Antonacci (2013). São autores que permitiram conhecer e analisar a umbanda em seus vários aspectos históricos, sociais e religiosos das práticas umbandistas da Casa de Dona Arlete. Essa pesquisa teve como metodologia a história oral, que tem como um de seus sentidos primordiais dar voz aos excluídos, invisibilizados e marginalizados pela história, como é caso da Umbanda religião brasileira que durante muitos anos lutou por aceitação social e legitimação política. Assim a Casa de Dona Arlete nunca teve sua história contada e tinha sua história invisibilizada até o presente estudo. Durante a pesquisa contou-se com o auxílio de um celular para gravação das entrevistas com a Filha de Santo. As entrevistas e a observação da casa representam a fonte exclusiva dessa pesquisa.

Palavras-chave: Umbanda, resistência, estudo de caso em Tentém.

ABSTRACT: This study tells the story of the Umbanda House of Dona Arlete, located on the island of Tentém. To account for this examination, we had the theoretical support of Barros (2004), Silva (2005), Fanon (2008), Kilomba (2019), Pinto (2010) and Antonacci (2013). They are authors who allowed us to know and analyze Umbanda in its various historical, social and religious aspects of Umbanda practices at Casa de Dona Arlete. This research had oral history as a methodology, which has as one of its primary meanings giving voice to the excluded, invisible and marginalized by history, as is the case of the Brazilian religion Umbanda, which for many years struggled for social acceptance and political legitimacy. Thus, Casa de Dona Arlete never had its story told and had its



MOREIRA, S. R.

A Casa de Umbanda de Dona Arlete:

Faces Do Sagrado afro-brasileiro no Norte do Brasil

| Dossiê

history made invisible until the present study. During the research, a cell phone was used to record the interviews with the Daughter of Santo. The interviews and observation of the house represent the exclusive source of this research.

Keywords: Umbanda, resistance, case study in Tentém.

INTRODUÇÃO

Esta textualidade se dedica a apresentação da Casa de Umbanda de Dona Arlete das Mercês Tenório, situada no declive do Rio Tocantins, na Zona Ribeirinha do Tentém, por isso, essa localização geográfica é denominada de Baixo Tocantins. É de lá que ecoam o toque do tambor da sacerdotisa que foi tomada como tema da pesquisa de conclusão de curso intitulada de: “Umbanda, cultura, resistência: um estudo de caso na Zona Ribeirinha de Tentém”, na Licenciatura de História, defendida na Universidade Federal do Pará, no Campus Universitário do Tocantins/Cametá, orientada pelo Prof. Dr. André Luiz Filgueira. Parte dos resultados investigados, o/a leitor/a apreciará nestes escritos, em forma de Artigo científico.

O presente trabalho tem como objetivo contar a história da Casa de Umbanda de Dona Arlete e também registrar um pouco do seu cotidiano, a partir de uma perspectiva de resistência. A tematização da resistência praticada por Dona Arlete é o problema científico que mobiliza a escritura deste trabalho. Dando ênfase a prática exercida pela Filha de Santo como guardiã de uma religião e de uma cultura marginalizada historicamente. Que, apesar das perseguições, se reinventou para sobreviver, dando continuidade aos saberes de uma tradição oral. Segundo o griot africano Hampaté Bâ (1982, p. 181), “durante muito tempo julgou-se que povos sem escrita eram povos sem cultura”. Conseguimos entender o motivo pelo qual a história do povo africano – de onde partem os saberes religiosos afro-brasileiros – foi durante muito tempo desconsiderada em um mundo onde a escrita tinha predomínio sobre a oralidade. Felizmente essa ideia de que um povo só tem cultura se tiver escrita, fora ultrapassada, fazendo com que as gerações atuais levantem “o véu que cobre os tesouros do conhecimento transmitidos pela tradição oral” (Hampaté Bâ, 1982, p. 181). E é baseado na importância da tradição oral que essa pesquisa se sustenta. No entanto,



considera-se de suma importância diferenciar história oral de tradição oral, levando em conta que a metodologia utilizada para essa pesquisa foi a história oral.

A tradição oral produz e repassa culturas, por meio de interlocuções verbais e extraverbais, são simbologias e aprendizados que tem significado, são culturas que se expressam e se comunicam, guardam e transmitem memórias corpóreas que alcançam as pessoas através dos depoimentos orais “de quem se dispõe a narrar suas memórias e experiências históricas através de entre-vistas”¹ (Antonacci, 2013, p. 229). A história oral por sua vez é utilizada por pesquisadores no tempo presente como recurso de metodologia histórica que permiti sondar esses 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 (Antonacci, 2013.). Dessa forma, Dona Arlete, confere a confiança de contar uma tradição oral através dos seus depoimentos orais, e para dar base a este Atigo, foi utilizada a história oral como metodologia de pesquisa para criar, dar vida a história de sua Casa de Umbanda a partir de um olhar de resistência.

É tendo como fundamento a inspiração inicial da história oral – dar voz aqueles que não tem, os excluídos e esquecidos, os que tem a realidade visibilidade negada (Ferreira, 2000) – que essa pesquisa vem dar visibilidade às práticas antirracistas presentes na Casa de Umbanda de Dona Arlete. Sendo o método que viabiliza essa pesquisa é a história oral, através de entrevistas que foram gravadas com o auxílio de um celular com o intuito de contar a história da Casa de Umbanda da Filha de Santo, a partir de um olhar de resistência ao racismo religioso que exclui as práticas de origens negras associando-as a coisas ruins e até mesmo ao próprio “diabo cristão”. Contudo, é importante ressaltar que não existe uma única “maneira certa” de entrevistar (Ferreira, 2000), porém, mesmo com a escolha de gravar as entrevistas, a pesquisa fluiu mais com o gravador desligado. A metodologia da história oral é muito valiosa, pois permiti o acesso a experiências não documentadas, que geralmente são as histórias dos marginalizados, muitas das vezes líderes que ainda não tiveram sua história contada (Ferreira, 2000), como é o caso da Casa de Dona Arlete, uma casa de umbanda na Amazônia Tocantina que nunca foi estudada. “A história oral ajuda a

¹ A expressão entre-vistas é utilizada por Alessandro Portelli, grande estudioso de experiências históricas com abordagem da história oral, para contextualizar reflexões entre subjetividades, tempos e vivências (Antonacci, 2013, p. 229).



democratizar a história, permitindo afirmação de indivíduos, grupos sociais ou sociedades inteiras” (Ferreira, 2000, p. 60), como foi caso de Dona Arlete, que no primeiro encontro dessa pesquisa, se mostrou alheia à prática por receio de ser estigmatizada, entretanto, após uma breve conversa sobre a importância de ceder as entrevistas, adotou uma postura contrária, permitindo que a história da Casa de Dona Arlete fosse contada a partir de um olhar de resistência.

Para contar a história de Dona Arlete e de sua casa, este texto é dividido em duas seções. A primeira, intitulada de: “A trajetória da Casa de Dona Arlete”, trabalha a importância da Filha de Santo como resistência de uma religião negra no Baixo Tocantins, dando ênfase ao lugar de fala que a Filha de Santo ocupa, sendo uma mulher negra que dirige uma casa de Umbanda dentro da Amazônia Tocantina, contando com a ajuda de Kilomba (2019), ao trabalhar 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. Nessas perspectivas, a Filha de Santo usa a fala e o silêncio como símbolo de resistência em sua prática. Trabalha também a história da fundação da Casa de Umbanda de Dona Arlete e seus medos que vieram com as práticas de dom. Para analisá-los, contou-se com o suporte teórico de Darnton (2014) e Azevedo (2004) que trabalha o medo na perspectiva de controle de pessoas e de grupos, de Delumeau (2009), ao trabalhar o medo como necessário a sobrevivência humana, associando ambos os conceitos como de resistência vivenciado por Dona Arlete, visto que, a Filha de Santo, no primeiro momento, controlada por uma sociedade racista, nega a religião de origem preta como forma de não ser hostilizada, mas logo em seguida se livra desse controle e se autoafirma umbandista exercendo a prática.

E a segunda e última seção, intitulada “Funcionamento da Casa de Dona Arlete e função social da terapeuta tradicional”, faz uma abordagem da organização da casa referente a estrutura, os dias de acolhida e os tipos de atendimento, dando ênfase à importância da prática exercida pela Filha de Santo como terapeuta tradicional para a comunidade ribeirinha de Tentém e seus arredores. A base teórica é pautada em Pinto (2010), ao tratar questões relacionadas aos tipos de atendimento que a casa oferece, como as benzeções e as bancadas e também a importância da Filha de Santo como terapeuta tradicional levando em conta que nem os primeiros socorros oferecidos pelo Estado se fazem presentes nessas áreas de difícil acesso à saúde pública.



1. A TRAJETÓRIA DA CASA DE DONA ARLETE

A Casa de Dona Arlete, existe a cerca de 36 anos na área ribeirinha de Tentém. Fundada em 1984, um ano após a iniciação da Filha de Santo. A existência de uma casa de Umbanda em um espaço ribeirinho, no Norte da Amazônia Tocantina é por si só uma luta antirracista, levando em conta todas as perseguições que todas as religiões negras sofreram ao longo dos séculos de escravidão e pós escravidão. A existência dessa casa de Umbanda dá vida a tradições negras milenares de culto e adoração a ancestrais e entidades. A Casa de Dona Arlete se insere na luta antirracista por sua existência e por sua prática umbandista, a Filha de Santo é porta voz da negritude e da resistência por vários aspectos, entre eles por ser mulher, uma casa de Umbanda chefiada por uma mulher negra que não apenas é voz, mas representa uma religião de origem negra, no Baixo Tocantins, levanta uma bandeira de resistência e persistência na Ilha de Tentém de uma religião estigmatizada dentro da sociedade brasileira. Falar tem importância, deve-se atribuir uma importância fundamental ao fenômeno da linguagem, uma vez que falar é absolutamente existir para o outro, ainda segundo o autor, falar “é sobretudo assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização” (Fanon, 2008, p. 33). Assim sendo, é por meio da fala que se demonstra poder, já que falar é existir para o outro, falar também é resistir para o outro, mas não somente existir e resistir, falar também é dar vida e sentido às práticas próprias de uma cultura. Nesse caso, em especial, falar é dar sentido e vida a uma cultura de origem negra que durante séculos sofre com práticas de racismo religioso e que não se deixa intimidar pelas perseguições advindas de outras esferas da sociedade, em especial, das esferas religiosas cristãs.

Dona Arlete não é apenas umbandista negra no Baixo Tocantins, é além disso, mulher. Destacar sua identidade de gênero em um mundo sexista é relevante porque todas as culturas que a humanidade produziu, sempre apresentaram em suas mitologias modelos de dominação sobre a mulher. A cultura africana não fora exceção, e nos mitos fica explícito a necessidade do homem em controlar a mulher, não por que de fato acreditem em sua inferioridade, mas por que sabem que tem potencialidades para submetê-la (Carneiro, 2018). A necessidade do controle feminino está relacionado ao poder de realização da mulher. Levando em conta as influências das religiões de matrizes afro, estas também acabam herdando traços da cultura africana de inferiorização da figura



feminina (Theodoro, 2008). Os prestígios e poderes adquiridos pelas Mulheres de Dom² (parteiras, benzedoras, curandeiras) muitas vezes ofuscam a presença masculina, sobretudo, de seus conjugues, que acabam por serem identificados apenas como o marido da parteira, benzedora ou curandeira, ganhando assim o papel de meros coadjuvantes, enquanto que as outras mulheres passam a serem reconhecidas pelo nome dos seus respectivos maridos. Na perspectiva dessas mulheres de Dom, suas conquistas como autonomia e independência são arrancadas de um universo machista, algo que só é possível por meio de muita coragem e determinação (Pinto, 2010).

Por conseguinte, temos Dona Arlete como mulher, negra e umbandista. O que repassa uma dimensão da importância como resistência que esta representa em uma sociedade não só misógina, mas também racista. Para retomar o argumento da linguagem aplicado ao paradigma racial, recorre-se aos escritos da intelectual negra Grada Kilomba. Para autora (Kilomba, 2019), a boca durante o período colonial teve relevância considerável e sentido que merece atenção no tocante à questão do racismo. 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, ao tapar a boca cria-se a fantasia de que é para evitar que o sujeito negro não poderá possuir algo que pertence ao senhor como frutos e grãos. Ainda assim, essa perversa interpretação inverte o papel de opressor/oprimido, o senhor de escravo sai do papel de opressor e passa para o de oprimido, quando na realidade é ao contrário. Porém, essa não é a principal função da máscara, esta representa o colonialismo, a principal função da máscara era gerar silenciamento e medo, ela representa um sistema de conquista e dominação do outro por meio do silenciamento da tortura (Kilomba, 2019). Nesse caso negar voz é negar existência, sendo que falar é existir para si mesmo e para o outro (Fanon, 2008).

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 mesmo e para o outro, como nos afirma Fanon (2008), a enunciação de Dona Arlete como porta voz de uma cultura religiosa negra se insere como uma chave na luta antirracista. A Filha de Santo cultua entidades ancestrais de uma religião negra que transita dentro das igrejas católicas e protestantes

² O significado dessa palavra encontra-se no final do texto.



MOREIRA, S. R.

A Casa de Umbanda de Dona Arlete:

Faces Do Sagrado afro-brasileiro no Norte do Brasil

| Dossiê

de sua comunidade, é diretora em uma Escola Municipal de Tentém além de ser promotora de eventos em seu “barracão”. Em sua casa de Umbanda não existe nenhuma inscrição que a nomeie umbandista. As articulações realizadas pela Filha de Santo para manter sua prática religiosa dentro da Ilha de Tentém, tem sua maneira própria de existir. Dona Arlete fala de sua prática e recebe a quem a procura, tem voz, inspira confiança, dentro do seu espaço sagrado mantêm viva a tradição de culto e adoração a suas entidades. Em certa passagem, comentou o medo de alguns funcionários da escola onde trabalha quando assumiu o cargo de diretora, segundo ela, alguns disseram “a Arlete além de ser diretora e mandar em nós ainda é macumbeira” a Filha de Santo afirmou não dizer nada acerca dos rumores e continuou trabalhando no final do ano letivo e essas mesma pessoas vieram procurá-la alegando que não esperavam a sua atitude de ter sido uma excelente profissional (Tenório 2019). Atitudes como essas mostram a Filha de Santo como uma grande umbandista e profissional, a articulação da Filha de Santo referente ao racismo que sua prática sofre é notável, pois é uma mulher simples que se insere na sociedade como um todo e isso independe de seu segmento religioso. Sabe driblar as tensões que sua prática gera nas pessoas que não compreendem seu cosmos religioso. Tem uma relação de apoio mútuo com as pessoas da Ilha de Tentém, ainda que tenham alguns que ainda dobram a cara em relação a sua prática, mas segundo ela “essas coisas são assim mesmo” (Tenório, 2019).

A Casa de Dona Arlete é aberta a todos, a voz da Filha de Santo ecoa nas ilhas ribeirinhas próximas, nas Vilas e até em algumas Cidades como Cameté 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 Dona Arlete se inscreve na luta antirracista, ora calando, ora falando, mas sempre existindo como portadora de uma religião negra. As respostas que Dona Arlete dá as práticas racista como o pré-julgamento das pessoas em relação a sua prática, é silenciando e procurando por meio da empatia deixando que as pessoas por si só vejam que estavam enganadas com relação ao caráter de sua prática.

A voz que Dona Arlete possui na comunidade de Tentém por sua prática umbandista é uma voz antirracista, não somente contra o racismo religioso, mas também contra o racismo e a misoginia. Posto que a sociedade brasileira é racista, a prática antirracista de Dona Arlete não se dá somente pela existência e ação de uma religião negra no Baixo Tocantins, mas também pela sua trajetória no tocante a essa prática, especialmente, no que tange a descoberta da mediunidade. O



período da descoberta da mediunidade gera espanto, negação e medo por parte do escolhido para ser filho/filha de santo e também para os que os cercam. Muitas mulheres da região do Tocantins apresentam transtornos em suas vidas no tocante a iniciação ao dom, são momentos de dor, medo, doenças, angústia, desorganização, insatisfação e muitas revoltas 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 de Dona Arlete, 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 agressivos.

[...] 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 do convento, só que naquele momento com mais intensidade. Em alguns momentos, a família de Dona Arlete precisava usar da força para contê-la. Assim como muitos outros médiuns, os primeiros sintomas da mediunidade de D. Arlete foram recebidos com muito espanto e racismo, como exemplo temos a atitude do pai de Dona Arlete, que dizia que “aquilo” (referencia as 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. Mas Jean Delumeau (2009, p. 14), nos alerta para não confundir medo e covardia, o autor usa uma frase que diz que “a palavra medo está carregada de tanta vergonha... ‘que a escondemos’. Enterramos no mais profundo de nós o medo que nos domina as entranhas”. Mas seria o medo natural? O medo é essencial para qualquer espécie sobreviver, pois permiti o ser vivo escapar da morte. Nesse



sentido, o medo seria uma defesa, uma garantia contra perigos. O medo carrega outra face peculiar, a ambiguidade. Existe o medo solitário, existe o medo coletivo. O medo faz temer, mas também o medo faz odiar. No livro “O Grande Massacre de gatos” no qual Robert Darnton aborda as mentalidades da França do século XVIII, mostra como aquela sociedade se beneficiava dos contos infantis para advertir os adultos e a amedrontar as crianças, e também trata a questão do medo utilizado como meio para temer e odiar. Quando Darnton faz referência aos gatos e o lugar que eles ocupavam no cenário francês do século XVIII, mostra como estes eram odiados por alguns e temidos por outros.

O medo apresentado por Delumeau, como característica intrínseca à condição humana e vetor ideológico de expressão de ódio e temor, são apresentados 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, principalmente, na comunidade ribeirinha de Tentém, de onde emerge a protagonista deste estudo. O medo usado como repressão é presente em tais comunidades. A história de Tia Josefa dos Prazeres, uma história que saiu no jornal Correio Paulistano, em 26 de julho de 1888, dizia que:

Tia Josefa dos Prazeres era uma negra muito feia que inspirava medo às criancinhas cada vez que as fitava com aqueles olhos felinos, injetados de sangue. Recém-chegada à cidade juntamente com seu marido, o pedreiro e coveiro Manoel Congo, levou algum tempo para que ela ganhasse a confiança de seus habitantes. Tia Josefa, porém sabia fazer uns ótimos pasteizinhos de carne, muito alvos e macios, e com o tempo conseguiu muitos fregueses. Além disso a sua casa, situada ao lado do cemitério, começou a ser bastante procurada por aqueles desejosos de mesinhas e de uma boa parteira. Assim, o tempo venceu as primeiras desconfianças e, embora as crianças ainda a olhassem assustadas – tal como a uma feiticeira de seus pesadelos -, tia Josefa tornou-se uma figura imprescindível do cotidiano de pacatos cidadãos.

Mas um dia Nini, uma linda menina loira, rosada, alegre e esperta, por causa de um pequeno resfriado, começou a tomar as beberagens de tia Josefa e, ao invés de



MOREIRA, S. R.

A Casa de Umbanda de Dona Arlete:

Faces Do Sagrado afro-brasileiro no Norte do Brasil

| Dossiê

melhorar, piorou rapidamente. Chamado finalmente o médico, já não havia mais remédio para ela, a não ser buscar Manoel Congo para enterrá-la. Para consolar a pobre mãe, a boa tia Josefa passou a presenteá-la com aqueles seus deliciosos pastéis. Esta história terminaria aqui se não fosse a mãe, inconsolável, pedir para ver a filha ainda uma última vez, oito dias depois de sua morte. Para seu espanto nada mais havia no pequenino caixão aberto pelo coveiro. A suspeita criou asas e a polícia cercou a casa de tia Josefa e Manoel Congo. Lá dentro encontrou cachos loiros, restos de roupa de criança e, embaixo da mesa da cozinha pequeninos ossos... O povo quis esquartejar os dois negros, enquanto a mãe da linda menina morta, quase louca, contorcia-se horrorizada – tinha comido a filha em pastéis... (Azevedo, 2004, p. 15)

Azevedo mostra como as práticas de curandeirismo e as práticas culturais afro-brasileiras foram perseguidas e como o medo fora utilizado para combater tais práticas em vários cenários brasileiros. O autor chama também atenção para a data de publicação dessa notícia de jornal, dois meses após a abolição da escravidão no Brasil. Ainda segundo a autora, o medo servia tanto para afastar o negro recém saído da escravidão, quanto para criar um imaginário que o associava a tudo o que produzia a coisas ruins. Nota-se que o medo fora veículo de incitar a ideia de que se afastar da população negra era uma forma de sobreviver, já que o que aconteceu com a menina Nini fora uma consequência de uma aproximação com negros. Dessa forma, ao mesmo tempo que o medo seria uma maneira de sobreviver, também era uma forma de odiar, já que o que Tia Josefa fizera com Nini, ao dar a carne da menina em pastéis, a mãe da menina era algo repulsivo.

Azevedo ainda ressalta a realidade do negro, pós escravidão, de não ter acesso ao trabalho assalariado, com a justificativa de que acostumados a servir nas relações patriarcais, não estavam aptos a trabalhos livres, ideia essa que contribuiu ainda mais para a exclusão do negro brasileiro nas relações sociais, os colocando à margem do projeto nacional. Também, nesse momento, está em alta o período de higienização do espaço urbano, que nos mostra Álvares de Azevedo (2012), no livro “O Cortiço”, ao falar das batidas policiais constantes aos cortiços do Rio de Janeiro, do século XIX. O autor descreve as pessoas que ocupavam esses espaços sempre os



apresentando em contexto de exclusão, negros livres que lutavam para sobreviver, sem trabalhos formais.

Portanto, o medo apresentado por Demelau, como essencial a sobrevivência da espécie humana, passando pelo medo como veículo de controle de grupos e pessoas apresentado por Darnton e reforçado por Azevedo, como veículo de perseguição as religiões de matrizes afro-brasileira, também esteve presente antes e depois da iniciação de Dona Arlete. Foi trabalhado a temática do medo como controle de pessoas ou de grupos para adentrarmos agora na negação de Dona Arlete em exercer a prática umbandista, pois seu medo era uma questão de sobrevivência, em referência a vida que ela conhecia, porque ao aceitar ser filha de santo, um novo mundo e desconhecido 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 Dona Arlete não vinha do nada, era um medo formado nas bases do racismo religioso que as religiões de matrizes afro-brasileira sofrem, era o medo usado como controle de pessoas ou grupo. O racismo que as religiões de matrizes afro sofriam e sofrem já eram do conhecimento desta, e associavam toda e qualquer prática da comunidade negra ao “diabo cristão” “considerados como “feitiçarias”, “curandeirismos” e “demonologias” (Antonacci, 2013, p. 225). A negação não vinha só desta, mas em especial de seu pai, e possivelmente foi essa negação social – em referência ao pai de Dona Arlete e as pessoas do colégio das freiras – que fez com que ela também negasse seu Dom. A ignorância sobre algo gera a intolerância. O pai de Dona Arlete, por vez, negava que sua filha se tornasse filha de santo, não somente pela sua descrença ao novo que estava lhe sendo apresentado, mas inclusive por total ignorância sobre o assunto. O novo gerou medo e repulsa ao pai de Dona Arlete. Contudo, ela contou com o apoio de uma pessoa muito próxima a ela, 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, de ser estigmatizada. Ao contar sua história, Dona Arlete fez menções 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 à 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 à prática, pois sabia que eles iriam me matar (Tenório, 2019).

A prática umbandista exercida por Dona Arlete na comunidade ribeirinha de Tentém, no início, não se deu por sua vontade própria. Segundo ela, após ter sido efetuada a sua iniciação em uma Casa de Umbanda na Bahia, os sintomas agressivos da mediunidade passaram, e junto com eles a vontade desta de exercer a prática de filha de santo. Foi então que Dona Arlete quase perdeu a vida em várias ocasiões. Dentre essas, uma a impressionara porque foi testemunhada por sua filha e devido ao desespero da mesma, Dona Arlete decidiu que exerceria a função para qual foi escolhida e preparada. Segundo Pinto (2010, p. 214), possuir um “dom delega poder, mas em contrapartida subordina e exige da possuidora de dom uma constante obrigação e responsabilidade da qual não se pode escapar”. As entidades, guias, passam a se apresentar fazendo travessuras para com o escolhido atirando pedras, dando beliscões, puxando os cabelos. Por isso, a relação entre médium e guias precisa ser boa, pois “a influência dos guias pode levar tanto à felicidade e realizações, como a doenças, azar, e inclusive morte” (Pinto, 2010, p. 214 e 216). Como foi o caso de Dona Arlete, que ao contrariar a vontade de seus guias, quase perdera a vida.

A negação a mediunidade é mais comum do que se imagina, não só pelo racismo religioso – entende-se que o racismo religioso de acordo com Nogueira (2020, p. 30) “tem como alvo um sistema de valores cuja origem nega o poder normatizador de uma cultura eurocêntrica hegemônica cristã” – que os filhos de santo sofrem, mas também pelo medo do desconhecido. Sobre o assunto, muito pouco se ouve falar, e quando se escuta algo sobre as religiões de matrizes Afro-brasileiras, elas vêm com racismo. Em razão disso, a negação à mediunidade se faz presente após a iniciação de muitos médiuns. Já que “o racismo religioso condena a origem, a existência a relação entre uma crença e uma origem preta” (Nogueira, 2020, p. 30 e 47) “não incide somente praticantes dessas religiões, mas sobre as origens da religião, sobre as práticas, sobre as crenças e sobre os rituais” (Nogueira, 2020, p. 30 e 47). Portanto, o racismo religioso apesar de ser determinado pelo genótipo e pelo fenótipo, transforma-se facilmente em racismo cultural, assim, já não se julga o homem individual e sim sua forma de existir (Nogueira, 2020, p. 47).



A sensação de “obrigação”, também é algo que assusta. A reflexão seguinte, apesar de se referir ao candomblé, nos dá um pouco dessa percepção vivida por alguns filhos de santo referentes ao ser escolhido e não escolher. Segundo Sansi:

Muitas filhas-de-santo afirmam que não se iniciaram por vontade própria, mas porque um orixá, caboclo ou entidade as obrigou a oferecer a sua devoção... Essas entidades podem causar aflições físicas, mentais e sociais se as pessoas que eles querem “para si” não cumprirem as suas obrigações para com eles (Sansi, 2009, p. 142-143).

Ser escolhido por uma entidade é algo que no primeiro momento assusta algumas pessoas. A ideia de não ter autonomia de escolha, em ser ou não médium, deixa muitos em situações de desamparo. Dona Arlete aceitou exercer a prática umbandista após ter passado por algumas situações em que quase perdera a vida. 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 búzios³ para conseguir identificar, quais são os orixás daquela pessoa. Após identificado os males que a aflige, para acalmá-los, se faz, inicialmente, um bori⁴ – ritual de dar de comer à cabeça (ori) – que irá pacificar o orixá que cuida do sujeito e “fechar o corpo”⁵ 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, a escolha do ori determina o nosso destino inteiro, e para que Ejiogbe (divindade padroeira da cabeça/ori) viva muito tempo na terra, deve procurar awos (sacerdotes) de grande inteligência e saber. Ainda para o mesmo autor, é na cabeça que contém o cérebro morada da sabedoria e da razão, daí a importância do bori (dar de comer a cabeça/ori) para reestabelecer o equilíbrio necessário na cabeça.

³ Os búzios revelam um caminho, um destino. É nos búzios que o oráculo se manifesta sobre a vida das pessoas.

⁴ Dar de comer a cabeça (ori), é uma aliança com o orixá, onde é feito oferendas ao orixá dono da cabeça (Sansi, 2009, p. 193).

⁵ Fechar o corpo é proteger a pessoa de feitiços (Sansi, 2009, p. 141).



Fazer a iniciação por meio do bori não significa que a pessoa, na tradição da umbanda, será Mãe de Santo. A respeito da iniciação, Sansi comenta sua importância e objetivo.

Poderíamos dizer que 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. Com a iniciação, o corpo fica preparado para incorporar e aprende a controlar e a focalizar o “santo”. (...) nem todos são chamados a “fazer o santo”, nem todas as iniciadas serão mães-de-santo. Não é precisa apenas uma iniciação, mas também um dom, uma capacidade inata de reconhecer e comunicar com o santo (Sansi, 2009, p. 144).

A iniciação deixa o corpo preparado para receber os orixás e caboclos de maneira mais branda, sem ferir ou castigar o corpo. Por isso, após ter sido iniciada, Dona Arlete, deixou de ter incorporações agressivas, o que a levou a negar a prática, mas logo arrependera-se e aceitou se tornar filha de santo umbandista – assim como no candomblé a iniciação na umbanda serve para domesticar o corpo para a entidade “baixar” com menos agressividade. Sansi (2009, p. 144), chama a atenção para a ideia de Dom, que nomeia como a capacidade inata que alguns escolhidos tem em se comunicar com o santo. Muitas pessoas que atuam com práticas mediúnicas não estão atreladas a uma casa religiosa específica, na qual fora iniciada. O que não é o caso de Dona Arlete, que por pertencer a uma família que possuía condições financeiras, teve iniciação em uma casa de umbanda na Bahia e, dessa forma, possui um vínculo não só de iniciação, mas também de pertencimento a uma hierarquia umbandista baiana.

A iniciação de Dona Arlete na religião da umbanda é importante, entretanto, a aceitação desta em exercer a prática é mais ainda. Dona Arlete não aceita apenas a prática, mas como diria Fanon (2008, p. 33) ela assume uma cultura. Ao assumí-la, passa 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 praticante e porta voz de uma religião de tradição preta. 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, p. 15), fracassa em seu objetivo ao ver emergir, as margens do Rio Tocantins, uma Casa de Umbanda chefiada por uma mulher negra atuante. Após a iniciação, começaram os primeiros atendimentos bastantes tímidos em seu início como umbandista.

Os primeiros atendimentos de Dona Arlete, 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, segundo Dona Arlete, não tinha um local apropriado para as consultas, por isso, quando a perguntavam sobre algo, ela apenas passava os remédios caseiros. Dona Arlete deu suas primeiras consultas de modo informal, isto é, sem estar vinculada a uma casa, para amigos e conhecidos. Só depois de um certo tempo, construiu a Casa de Dona Arlete, local onde hoje atua como praticante de umbanda. A casa de umbanda de Dona Arlete é o único local de culto umbandista da ilha de Tentém.

A iniciação, negação e aceitação de Dona Arlete em relação a prática umbandista, foi permeada de 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 Dona Arlete realiza cultos de umbanda as terças e quintas-feiras, levando ajuda por meio da fé umbandista as pessoas que a procuram.

2. ORIXÁS E CABOCLOS CULTUADOS NA UMBANDA: FACES RELIGIOSAS DA CASA

A umbanda bebeu em várias fontes religiosas existentes no Brasil em seu surgimento: religiões afro-brasileiras, indígenas, catolicismo, espiritismo kardecista, entre outras (Barros, 2004). Dentro da Casa de Dona Arlete a Filha de Santo afirma que cultua orixás e Caboclos comuns dentro da crença umbandista (Tenório, 2019). Para conhecermos a origem das entidades cultuadas na



umbanda vamos, primeiramente, conhecer duas das vertentes religiosas que deram base para essa religião no tocante a estruturação de seus cultos e veneração a entidades, o candomblé e o espiritismo kardecista.

O candomblé é uma invenção brasileira que beneficiou do legado dos povos vindos de África em contexto diaspórico. O candomblé ketu⁶ – que serve de modelo para os demais candomblés – que se estruturou na Bahia, tem como princípio, as relações culturais e religiosas de uma família iorubá africana. As famílias iorubás são extensas e habitam em moradias coletivas, na qual a hierarquia litúrgica é determinada pelo culto do orixá do pai, os filhos tem como segundo orixá o de seu avô materno, também são cultuados os orixás da cidade – que quase sempre são os orixás do rei – os exus e os orixás que podem ser adotados por livre escolha para além das obrigações (Prandi, 2000).

Seguindo o modelo de adoração de uma família iorubana faz-se uma reunião de adoração a diferentes orixás. A reunião desses orixás segue uma hierarquia, subordinação e lealdade presente nas famílias iorubás africanas, que são reproduzidos nas famílias-de-santo construídas no Brasil criando uma comunidade de culto aos orixás (Prandi, 2000). Dos mais de quatrocentos orixás cultuados em território africano, muitos foram os que se perderam no esquecimento com a diáspora, atualmente são conhecidos mais ou menos dezesseis sendo que apenas doze recebem cultos (Barros, 2004, p. 120-121).

No candomblé são cultuados os orixás que representam uma força pura e imaterial, são espíritos de mortos que foram divinizados reis, princesas, heróis que representam a força da natureza (Barros, 2004). Esses cultuados no candomblé são deuses tutelares de uma cidade, clã, linhagem ou deuses pessoais. As entidades do universo umbandista situam-se justamente na concepção dos deuses africanos cultuados no candomblé chamados de orixás. Existe a vertente do espiritismo kardecista também presente dentro do culto a entidades da umbanda (Silva, 2005).

Do espiritismo kardecista a umbanda herda o culto aos espíritos dos mortos, na qual os médiuns cedem seu corpo, sua voz, sua matéria; para que determinados espíritos que viveram na

⁶ Quando se fala em candomblé, geralmente a referência é o candomblé keto, ou da chamada “nação” keto, da Bahia, vertente em que predominam os orixás e ritos de iniciação de origem iorubá. Seus antigos terreiros são os mais conhecidos e prestigiados do Brasil: a Casa Branca do Engenho Velho, o candomblé do Alaketo, o Axé Opô e o terreiro do Gantois. (...) O candomblé tem tido grande influência sobre outras “nações”, que tem incorporado muitas de suas práticas rituais (Prandi, 2006, p. 93).



terra como médicos, artistas, escritores possam se comunicar com amigos, parentes e discípulos, mas dando passagem apenas para espíritos reconhecidos, ou seja, aqueles espíritos que tiveram importância social na terra, e por isso estão mais aptos a ajudar (Barros, 2004). O primeiro centro de umbanda teria sido formado justamente pelo fato de o kardecismo rejeitar a presença de guias negros e caboclos, pois os espíritas mais ortodoxos os consideravam espíritos inferiores, por isso, não os aceitavam em suas sessões (Prandi, 2006).

As entidades cultuadas na umbanda estão entre os orixás cultuados no candomblé e os espíritos de mortos cultuados no espiritismo kardecista (Silva, 2005). A umbanda em seu nascimento retrabalha os elementos dessas duas vertentes religiosas, ela abraça o caboclo e o preto-velho – espíritos de índios e escravos – que não eram aceitos no espiritismo kardecista e os colocam numa perspectiva de valorização de elementos nacionais. Ao mesmo tempo ela procura se legitimar pelo apagamento de feições herdadas do candomblé, em especial no tocante a sacrifícios de animais. No entanto, a umbanda manteve os ritos cantados e dançados do candomblé e também um panteão simplificado de orixás (Prandi, 2006).

Agora que já se conhece a origem das entidades cultuadas na umbanda, é importante conhecer mais sobre essas entidades, para além das nomenclaturas de espíritos e orixás, nomeá-los, conhecê-los e saber suas preferências e histórias. Começaremos por compreender a maneira que a umbanda se articulou para agrupar suas entidades.

Dentro do campo religioso da umbanda existe uma grande variedade de entidades cultuadas, para organizar e classificar essa gama de orixás e caboclos, a umbanda se utilizou da teoria das linhas (ou falanges). Apesar de não existir entre as casas de umbanda um consenso em relação aos orixás e caboclos que compõem essas linhas, é importante conhecê-las. São dirigidas por orixás principais e revelam uma hierarquia dentro do panteão das entidades. As linhas são de Oxalá, Iemanjá, Xangô, Ogum, Oxóssi, crianças e dos pretos velhos. Podemos perceber que no plano espiritual os orixás vêm primeiro (acredita-se que estes vem primeiro por representarem uma força pura, a força da natureza), seguido pelos pretos velhos e por último, na teoria das linhas da umbanda, é que vem os Exus e Pombas Giras (Silva, 2005). Contaremos ainda com Silva, para compreender tal teoria.



MOREIRA, S. R.

A Casa de Umbanda de Dona Arlete:

Faces Do Sagrado afro-brasileiro no Norte do Brasil

| Dossiê

Abaixo dos orixás encontram-se os espíritos um pouco menos evoluídos, como os caboclos e os pretos velhos. [...] Abaixo desses espíritos intermediários estão... os exus e pombagiras [...]. Outras entidades podem se situar no mesmo plano dos exus e pombagiras, ou um pouco acima em termos de evolução espiritual. É o caso do zé-pilinha, dos marinheiros, baianos, ciganas, etc. Essas entidades, geralmente aludindo aos segmentos marginalizados da sociedade, como bêbados, estivadores, andarilhos, migrantes, pobres e outros (Silva, 2005, p. 121-124).

Podemos perceber, na citação acima, que na hierarquia umbandista do panteão das divindades os orixás ocupam lugar de destaque. Mas é importante salientar que o pensamento umbandista – diferentemente do que acredita o candomblé que todos os orixás⁷ pertencem ao domínio da natureza – redimensiona a noção de natureza introduzindo espíritos pertencentes ao domínio da “civilização”, são espíritos também conhecidos como de segunda natureza. São considerados espíritos de segunda natureza os caboclos, que são os espíritos de indígenas que viveram na “mata virgem” antes da colonização, simbolizam energia e vitalidade, e estão incluídos dentro do plano espiritual da natureza (Barros, 2004).

Os pretos velhos e as crianças fazem parte do mundo “civilizado”. O Preto Velho representa na umbanda o negro escravizado brasileiro, quando incorporado em um médium se apresenta como um velho, anda curvado com dificuldade e passa a maior parte do tempo sentado em um banquinho fumando. São pacíficos, calmos e paternais, são humildes e carregam a sabedoria que vem com a velhice. As crianças estão próximas aos pretos velhos no plano espiritual, dividem com eles os espaços domésticos, representam a pureza, a inocência, a alegria, quando incorporam em um médium suas atitudes são infantis, como chorar, engatinhar, chupar o dedo, são símbolos do recomeço (Barros, 2004).

E por último temos dentro do universo cosmológico umbandista o mundo “marginal” do qual fazem parte os Exus, Pombas Gira e outros espíritos. Os exus e sua versão feminina conhecida como Pombas Giras, são considerados espíritos das trevas, que não podem ser afastadas devido o

⁷ Segundo Barros (2004, p. 121-122), dos dezesseis orixás conhecidos no Brasil apenas doze são cultuados são eles: Exu, Ogum, Oxóssi, Obaluaiê, Oxum, Iansã, Ossaim, Nanã, Oxumaré, Iemanjá, Xangô, Oxalá. São cultuados no candomblé, no entanto a umbanda também lhes faz homenagens.



ideal de caridade da umbanda, incorporam nos médiuns para serem doutrinados e com isso podem trabalhar para evoluir espiritualmente, representam a continuidade. Representam o mundo marginal com uma via de mão dupla, são malandros, ajudam a contornar situações difíceis representam o avesso da civilização. As Pombas Giras como já foi mencionado são a versão feminina dos exus, são a versão feminina da malandragem, é associada ao estereótipo da prostituta, da mulher de rua (Barros, 2004). São frequentemente associadas ao prazer do corpo. Tanto os exus quanto as Pombas Giras são solicitados na resolução de problemas de aflições, saúde, desemprego em assuntos amorosos, afetivos, sexuais. Geralmente as Pombas Giras é que são solicitadas para resolver problemas amorosos e sexuais devido ao seu estereótipo com as prostitutas, são associadas ao prazer do corpo, podendo ajudar nas coisas do coração e dos desejos carnis (Silva, 2005).

Para além dos Orixás, Caboclos, Pretos Velhos, Crianças, Exus e Pombas Giras, outros personagens entram em cena no universo religioso das entidades da umbanda. São os Boiadeiros, Marinheiros ou Marujos, Sereias, Ciganos/as, Baianos, Oguns, Mestres Juremeiros, Caboclos de Codó, Gaúchos, Mineiros do Sertão, Meninos de Rua, Homossexuais, entre tantos outros conhecidos e que ainda vão aparecer. A diversidade de entidade é uma realidade dentro da umbanda, nesse caso, cada terreiro elege os guias mais próximos da realidade geográfica a que vivenciam para lhes auxiliarem (Barros, 2004, p. 125-128).

Barros (2004, p. 128) para explicar de que forma as entidades estão divididas na umbanda, cria um quadro explicativo para melhor compreendermos essa diversidade do universo religioso. A seguir, reproduzimos o quadro explicativo elaborado pelo sociólogo.

NATUREZA	MUNDO "CIVILIZADO"	MUNDO "MARGINAL"	MUNDO RURAL	ESTRANGEIROS
<u>Matas:</u> Caboclos	Pretos-velhos e Crianças	Exus, Malandros, Pombas-Giras, Pombas-Giras	Boiadeiros, Baianos, Gaúchos, Caboclos de	Ciganos, Ciganas, Povos da "linha" do Oriente, Oguns
<u>Mares e Rios:</u> Marinheiros, Sereias, Ondinas e				



Caboclinhos		Homossexuais	Jurema	Judeus

Dessa forma, podemos compreender que as entidades da natureza na umbanda – com exceção dos orixás do candomblé, que também recebem homenagens na umbanda – são espíritos de pessoas que já viveram na terra, assim como os outros do mundo “civilizado”, do mundo “marginal”, do mundo rural e os estrangeiros. Esses espíritos abrem caminho do mundo profano e passageiro dos homens para o mundo sagrado e eterno habitado por eles (Barros, 2004, p. 128).

Na Casa de Dona Arlete, essas entidades estão presentes e ajudam a curar problemas do corpo e do espírito. A Filha de Santo possui em sua residência de culto dois altares. O primeiro fica em cima de uma mesa, onde ficam os orixás e o segundo altar fica em um canto no chão da casa, no qual estão os caboclos. Dona Arlete 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 (mesas de cura). Existe na umbanda uma crença de que na vida existe um nível de imposições para além do mundo físico, acontecimentos que podem ser influenciados pela força sobrenatural. Vencer o acaso e ter sempre a sorte a seu favor, são algumas das coisas que podem ocorrer quando se tem a proteção de espíritos (Barros, 2004, p. 129).

Observa-se que a prática umbandista de Dona Arlete mais uma vez se impõe como uma prática de resistência pela conexão à cosmovisão afro-diaspórica na mediação dos dilemas que regem às existências terrenas e espirituais. Segundo Prandi (2006, p. 99-100), “com a prática da oferenda ritual, que propicia os deuses a nosso favor, a umbanda reafirma a possibilidade de mudança da ordem, de intervenção no mundo”. Essa intervenção pode ser para realização plena de algo mais individual, ligada à mobilidade social.



Os frequentadores da Casa de Dona Arlete além da cura corporal e espiritual, buscam realizações pessoais que podem estar associadas à mudança no aspecto financeiro. Dona Arlete (2019) fez referência, durante a entrevista, de uma amiga que tem um empreendimento comercial e que queria a ajuda da Filha de Santo para conseguir com que o negócio alavancasse com mais facilidade. Situações como essa mostram a ajuda da Filha de Santo na vida das pessoas, pois ela incentiva a crença nessa mobilidade social e, como diria Prandi (2006, p. 100), “mais importante do que isso... essa mobilidade está aberta a todos, sem nenhuma exceção: pobres de todas as origens, brancos, pardos, negros, árabes”. É com o elemento da manipulação do mundo real por via ritual, que a umbanda se propaga, pois agora todo mundo pode mudar o mundo a seu favor através dos cultos e oferendas as entidades. Desde que pague o favor recebido, pois existe uma relação de troca mútua entre o cliente e o médium “incorporado” pela entidade, proteção por parte do “guia” e pagamento do cliente que pode ser em alguma oferenda ou em alguns casos dinheiro (Barros, 2004, p. 129).

A Filha de Santo é símbolo de resistência quando em sua casa de umbanda 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 tem 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 de enfrentar os problemas, sejam eles físicos ou espirituais, na umbanda todos podem ser ajudados. E é com o seu corpo afroreligioso e as suas entidades que Dona Arlete ajuda a quem a solicita. O corpo também é resistência. A umbanda é uma religião mediúnica e, como tal, usa o corpo como intermediador entre o mundo dos vivos e o mundo dos espíritos, dando continuidade às tradições milenares de valores religiosos e saberes culturais da ancestralidade afro-religiosa.



CONCLUSÃO

Esta pesquisa foi pensada no sentido de apresentar a Casa de Umbanda de Dona Arlete a partir de um olhar de resistência da prática exercida pela Filha de Santo. Sabendo que as religiões afro e de matrizes afro-brasileiras sofreram perseguições em seu surgimento, este estudo vem dar visibilidade na esfera científica a essas práticas ancestrais de benzer e curar. A entrevistada dessa pesquisa possui um papel relevante de resistência e sobrevivência de uma prática milenar que foi muito perseguida historicamente.

Nos primeiros sintomas de mediunidade na mocidade de Dona Arlete, a Filha de Santo, sentiu muita dificuldade em aceitar exercer a prática umbandista. A negação do seu pai e o medo que a jovem sentia, a fizeram negar a mediunidade. No entanto, a filha de Santo conseguiu ultrapassar esse medo e exercer a prática para qual fora preparada. Mesmo sabendo que a prática era estigmatizada pela sociedade, em especial por seu pai, Dona Arlete assumiu o papel de Filha de Santo de religião de influência negra, a umbanda. Esse foi só um dos passos que Dona Arlete deu rumo a sua existência como resistência. Dona Arlete ultrapassou o medo apresentado por Azevedo (2004) como controle de pessoas ou grupos. Para manter viva a prática umbandista, a Filha de Santo precisou se reinventar e se articular para não sofrer perseguições e ter uma maior aceitabilidade na sociedade. Para assim, cumprir sua sina, que, conforme ela deixou transparecer em entrevista, seria seu destino por este mundo, ou seja, ajudar as pessoas por meio de uma religiosidade de axé.

Eis aí o jeito preto, ribeirinho, caboclo e tradicional de incitação do bem driblando o olhar atento das aves de rapina raciais e sexistas. Uma tradição continuada, aos moldes de Dandara, por mulheres negras. Se o mundo for alguma coisa, e de fato ele é, oxalá que seja preto, matriarcal e mandingueiro.

Axé!

REFERÊNCIAS

ANTONACCI, Maria Antonieta. **Memórias ancoradas em corpos negros**. São Paulo: Educ, 2013.



AZEVEDO, Aluísio. **O cortiço**. Jaraguá do Sul, SC: Editora LTDA., 2012.

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.

CARNEIRO, Sueli. **Escritos de uma vida**. Belo Horizonte: Letramento 2018.

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.

_____. Referências sociais das religiões afro-brasileiras. *In*: CARDOSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (Orgs.). Faces da tradição Afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo,



MOREIRA, S. R.

A Casa de Umbanda de Dona Arlete:

Faces Do Sagrado afro-brasileiro no Norte do Brasil

| Dossiê

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.

THEODORO, Helena. **Mulher negra, cultura e identidade**. São Paulo: Sele Negro, 2008.



SOBRE A AUTORIA

Silvia Rodrigues MOREIRA

Licenciada em História pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Especialista em História e Cultura Afro-brasileira pelo Centro Universitário Leonardo da Vinci (UNIASSELVI). Tem experiência na área de História, com ênfase em História da África Contemporânea. Especializanda em Educação Especial Inclusiva pelo Centro Universitário Leonardo da Vinci (UNIASSELVI), com foco em alternativas pedagógicas para a inclusão educacional nos vários tipos de deficiência dos



MOREIRA, S. R.

A Casa de Umbanda de Dona Arlete:

Faces Do Sagrado afro-brasileiro no Norte do Brasil

| Dossiê

educandos. Graduada em Pedagogia pelo Centro Universitário Internacional (UNINTER).

Graduada em Filosofia pelo Centro Universitário Leonardo da Vinci (UNIASSELVI).

Submissão: 20 de outubro de 2021

Avaliações concluídas: 24 de novembro de 2023

Aprovação: 25 de abril de 2025

COMO CITAR ESTE ARTIGO?

MOREIRA, Silvia Rodrigues. A Casa de Umbanda de Dona Arlete: Faces Do Sagrado afro-brasileiro no Norte do Brasil. Revista *Temporis(ação)*: periódico acadêmico de conexões multidisciplinares em Educação e Ensino da Universidade Estadual de Goiás (UEG). Cidade de Goiás; Anápolis. V. 23, N. 01, p. 01-25, ./abril., 2025.

Disponível em: <<http://www.revista.ueg.br/index.php/temporisacao/issue/archive>>

Acesso em: < inserir aqui a data em que você acessou o artigo >