



Hermes de Sousa Veras

**O sacerdote e o aprendiz: etnografia, experiência e ritual em um
terreiro de Mina Nagô na Amazônia**

Dissertação de Mestrado

Belém, Pará

2015



Hermes de Sousa Veras

**O sacerdote e o aprendiz: etnografia, experiência e ritual em um
terreiro de Mina Nagô na Amazônia**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para
obtenção do título de Mestre em Antropologia pela
Universidade Federal do Pará.

Orientador: Prof. Dr. Agenor Sarraf Pacheco

Belém, Pará

2015

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP) Sistema de
Bibliotecas da UFPA

Veras, Hermes de Sousa, 1991-

O sacerdote e o aprendiz: etnografia, experiência e ritual em um
terreiro de Mina Nagô na Amazônia / Hermes de Sousa Veras. - 2015.

Orientador: Agenor Sarraf Pacheco.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do
Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas,
Programa de Pós-Graduação em Antropologia,
Belém, 2015.

1. Cultos afro-brasileiros Ananindeua (PA).
2. Umbanda Ananindeua (PA). 3. Religião e cultura Ananindeua (PA). 4. Antropologia da religião. I. Título.

CDD 22. ed. 299.6098115



Hermes de Sousa Veras

**O sacerdote e o aprendiz: etnografia, experiência e ritual em um
terreiro de Mina Nagô na Amazônia**

Dissertação de Mestrado

Banca Examinadora:

Marcio Goldman (MN-PPGAS-UFRJ)

Examinador Externo

Fabiano de Souza Gontijo (PPGA-UFPA)

Examinador Interno

Jerônimo da Silva e Silva (UNAMA)

Examinador Suplente

Agenor Sarraf Pacheco (PPGA-UFPA)

Orientador

**Belém, 12 de Maio de
2015**

Esse trabalho é dedicado para aqueles que agem, sem titubear, mesmo sabendo que os resultados nos superam; os arrebatados de suas vidas, ao se encontrarem sem poder de ação, agem mesmo assim; para aqueles que dedicam suas vivências para o conhecimento e a sua transmissão, proliferando forças e produzindo curas, finalmente, para aqueles que perambulam pelo mundo buscando acontecimentos.

Em memória de Dona Madalena, filha de Oxum.

Dívidas

Triste a antropologia ser a ciência que arrebatou o antropólogo para longe dos seus – enquanto outros se transformam em outros seus. Se acumulam afetos e a saudade vira uma questão de perspectiva. Talvez seja desnecessário dizer o quanto devo para as pessoas do Terreiro de Mina Deus Esteja Contigo, principalmente na figura de seu Sacerdote, Álvaro Pizarro, que muito me ensinou e me ensina. Só tenho dívidas frente à sua experiência de vida. Aprender a escutar os mais sábios foi umas das coisas mais bonitas que a antropologia me ensinou, e, nesse trabalho, encontramos a materialidade desse ouvir.

As ordens de nomes não estão em importância, apenas em lembrança: Dona Doró e Frida foram também imprescindíveis para a minha estada e morada na Grande Belém. Acolheram-me, quando me encontrava em situação precária, com poucos recursos para desenvolver uma pesquisa de campo. Continuam me ajudando em tudo, os afetos construídos são para toda uma vida.

Auxiliado inicialmente apenas pelas quantias doadas por quem já pouco tem: meu pai, e minha mãe, os quais sou grato mais uma vez. Meus tios e tias, que também são padrinhos, Célia e Malan, auxiliaram-me no primeiro semestre de mestrado, quando me encontrava sem bolsa de estudos da CAPES. Outra tia, Lena, me ajudou com partes estruturais da minha partida para cá, também sou grato, tanto aos Veras quanto aos Sousas.

Em Natal, quando estive no evento da ABA, fui hospedado por Gorete, Cícero e Mariana, os quais me incentivaram à continuação e término da pesquisa. Antes disso, em Porto Alegre, quando participei das jornadas da ACSRM, Filipe Farias me hospedou, ajudando em meu empreendimento acadêmico.

Na academia as dívidas são muitas também, e já peço perdão se algum nome for esquecido: foi mais pela memória habitada por multidões do que pela importância. A Maria Betânia agradeço por aceitar participar de minha qualificação e ter contribuído para a minha trajetória, e a quem roubei o termo ‘geografia dos orixás’, encontrado nas suas anotações sobre o escrito de qualificação. Fabiano Gontijo tem sido muito importante para meus (des)caminhos antropológicos, tendo contribuído em minha qualificação, agradeço por ter aceito o convite de participar da banca de defesa. De suas disciplinas também roubei muitos autores. Marcio Goldman tem sido um nome crucial para minha incursão nos estudos antropológicos das religiões de matriz africana, primeiramente como referência bibliográfica, posteriormente como alguém que auxiliou de forma mais direta em meus estudos. Agradeço por ter sido sempre gentil e ter respondido meus e-mails mesmo sem me conhecer, mandando um parecer sobre o texto de

qualificação e ter aceitado o convite de participar da banca de defesa. Que nossas trocas continuem. Ao professor Ênio Brito, agradeço pela conversa rápida em bar, mas certamente intensa por conta de sua erudição. A professora Taíssa Tavernard que me recebeu em sua casa e tivemos conversas agradáveis sobre as religiões de matriz africana no Pará, me situando melhor ainda no contexto paraense, também sou grato.

Ao meu orientador, Agenor Pacheco, espécie de pajé, portanto, muito ocupado, pois sempre tem muitos a quem atender, agradeço por ter apoiado minhas loucuras, respeitado meu tempo de escrita e ter me auxiliado nessa empreitada acadêmica, suas disciplinas ministradas, principalmente sobre etnografias contemporâneas, muito me ajudaram. O fato de ter muitos afazeres não diminuiu nossa relação, nem esse trabalho, pois quando foi necessário, colocou-me nas costas e espalhou fumaça de tauari por todo canto, nos levando para o mundo do fundo dos encantados e do conhecimento. Os eventuais defeitos dessa pesquisa, obviamente, são por minha culpa e não daqueles que me ajudaram.

Jerônimo Silva tem me ajudando bastante, nossas trocas e devires certamente tem afetado a ambos. Agradeço por ter lido esse trabalho e por participar também da banca, embora como ouvinte se dispôs a escrever um parecer sobre o escrito. Que continuemos nosso diálogo.

Aos amigos do PPGA, principalmente Cliverson Pessoa e Débora Lopes, que nos unimos na miséria e fomos os ‘desbolsados’ por um longo período. Nossa relação rendeu muita coisa, e se meu trabalho não transita por mais de um campo da Antropologia, ao menos a minha amizade assim o foi, entre um arqueólogo e uma bioantropóloga. Depois construí alguns afetos pelo PPGA, nomear a todos aqui seria impossível.

Aos amigos de graduação em Ciências Sociais que ousaram permanecer no Ceará e quando necessário leram alguns momentos desse texto, acrescentando comentários preciosos: Maria Íris, Rodrigo Viana e Angícia Gomes.

Finalmente, Frida, novamente, que de pessoa passou a personagem etnográfico, de personagem etnográfico voltou a pessoa e de pessoa a antropóloga. Se nossa relação muito tem rendido em explosões de afetividades, ter influenciado sua escolha pela antropologia tem sido um misto de satisfação, culpa e afeto.

RESUMO

Essa pesquisa é uma etnografia do Terreiro de Mina Deus Esteja Contigo focada em seus rituais públicos e na trajetória do Sacerdote e fundador da casa, Álvaro Pizarro. Criado em 1988, o terreiro está localizado na periferia da Grande Belém, município de Ananindeua. Procura-se descrever seus ritos, apre(e)nder com a experiência envolvida nessas manipulações de forças, contaminar o texto com a sabedoria do Sacerdote e atravessar o escrito com a perspectiva ritual dessas pessoas. A religião nesse trabalho é uma experiência e um conhecimento sobre o mundo, passível de ser sentido e fazer sentido. Portanto, as formas como essas pessoas classificam e experimentam o mundo exercem efeito tanto antes quanto depois do trabalho final, sendo este um fio condutor de suas intensidades. A estrutura do escrito foi uma negociação com o campo, escritas sobre eventos etnográficos vivenciados: experiências e rituais dialogam na trajetória de vida de Álvaro, constituem o terreiro, fazem fazer os ritos públicos e orientam a apreensão cosmológica de livros empreendida pelo Sacerdote da casa.

Palavras-chave: Religiões afro-brasileiras, Antropologia, Ritual, Mina Nagô, Umbanda.

ABSTRACT

This thesis provides an ethnographic account of the ‘Deus Esteja Contigo’ Terreiro de Mina, focusing on its public rituals and on the personal trajectory of its priest and founder, Álvaro Pizarro. Founded in 1988, the terreiro (an Umbanda/Mina Nagô gathering place or shrine) is located at the outskirts of the Greater Belém, in the municipality of Ananindeua. The dissertation aims at describing the terreiro’s rituals, learning from the experience involved in such manipulations of powers, impregnating the text with the priest’s wisdom, and providing a narrative from the practitioners’ point of view. Religion, in this thesis, is seen as experience and knowledge about the world, amenable to being felt and able to convey meanings. Therefore, the ways in which the practitioners classify and experience the world play a role both before and after the research is completed, the latter being conducted as a conveyor of such energies. The structure of the text resulted from a negotiation with the fieldwork, writings on lived ethnographic events: experience and ritual dialogue with each other throughout Álvaro’s life, creating the terreiro, making the rituals public, and guiding the cosmological apprehension of the books by the shrine’s priest.

Key-words: Afro-Brazilian religions, Anthropology, Ritual, Mina Nagô, Umbanda.

Lista de Figuras

Figura 1 O Sacerdote.....	17
Figura 2 - Mapa do Bairro.....	36
Figura 3 - Croqui do TMDEC	40
Figura 4 - Xangô entre Iansã e Oxumaré	42
Figura 5 – Xangô-São Jerônimo.....	44
Figura 6 – Oxalá em posição “vinde a mim”	45
Figura 7 - Iansã em tamanho menor	46
Figura 8 - Um outro lado de Iansã.....	47
Figura 9 - Adereços de Iemanjá. Foto de Dona Doró.	48
Figura 10 - Oxum e Iemanjá	49
Figura 11 - Pontos de ferro.....	51
Figura 12 - Nanã e Omolu-Obaluaê	52
Figura 13 – “O homem” e Maria Padilha.....	53
Figura 14 - Os caboclos negros e Ogum	54
Figura 15 - São Cosme e Damião.....	56
Figura 16 - Preto Velho.....	57
Figura 17 - Sala de Búzios	58
Figura 18 - O jogo de Búzios	59
Figura 19 - Exu entalhado	60
Figura 20 - Genealogia do TMDEC	61
Figura 21 - Um pouco do parentesco espiritual	62
Figura 22 - A "nação" é uma transformação	69
Figura 23 - Incensador após a primeira limpeza ritual	79
Figura 24 - Seu Ricardinho irradiando Álvaro.....	85
Figura 25 - Seu Pena Verde irradiando o Sacerdote	87
Figura 26 - Mesa Branca	91
Figura 27 - Escala de Contiguidade	97
Figura 28 - Os objetos participam do rito	99

Nota etnográfica

Os termos dos orixás são grafados da forma comumente encontrada entre a literatura etnológica afro-brasileira. Algumas palavras em iorubá que possam surgir no decorrer do texto estão grafadas da forma que se ‘escuta’, levando em consideração que são palavras ressignificadas nos contextos do terreiro.

As categorias nativas estão entre aspas duplas, assim como as falas das pessoas que foram interlocutoras dessa pesquisa.

Citações longas e palavras que exigem uma contextualização e um exercício relativista mediano estão entre aspas simples.

Alguns termos que são categorias nativas mas aparecem, muitas vezes, no texto não estão com aspas duplas, como terreiro, médium e entidades espirituais, zelador de santo e orixá.

As datas originais de publicações em reedição ou republicação encontram-se nas referências bibliográficas.

Com exceção do nome de Álvaro Pizarro, Sacerdote do Terreiro de Mina Deus Esteja Contigo, que autorizou a utilização de seu nome, entendendo o quanto ele mesmo foi essencial para essa pesquisa, todos os nomes são fictícios ou em abreviação de um nome qualquer. Embora desejasse que os nomes das pessoas aparecessem, adotei esse procedimento para preservar suas intimidades. A possibilidade de amenizar essa omissão fica para publicações posteriores, em que o tempo da academia seja menos imperativo e anti-reflexivo.

Alguns termos aparecem sempre em maiúsculo. Essa foi uma exigência de Álvaro. Aceitei de bom grado e recorde ao leitor(a) que em textos teológicos umbandistas é muito comum encontrarmos diversas palavras com letras maiúsculas em todas as circunstâncias.

SUMÁRIO

CAMINHAR: MODULANDO INTRODUÇÕES.....	1
Plano de fundo do trabalho de campo.....	3
1- O SACERDOTE E SUAS ENTIDADES.....	10
1.1- Ecce Homo.....	17
2- QUE TERREIRO É ESSE? PISA DEVAGAR.....	34
2.1- Estrutura física.....	37
2.2- Um esboço genealógico da casa.....	60
2.3- Atos religiosos públicos e calendário ritual.....	63
2.4- “A nação é uma transformação”.....	67
3- AGREGANDO DIVINDADES, IRRADIANDO FORÇAS.....	73
3.1- Ritual.....	74
3.2- A gira.....	76
3.2.1- Estrutura ritual.....	78
3.3- “São três pontos para Exu, três para Ogum, depois as orações”.....	88
3.4- A mesa branca: “o senhor é o seu próprio padrinho”.....	89
3.5- Galos e quintais.....	93
3.6- Ainda sobre rituais.....	102
4- CONVERSAS SOBRE LEITURAS.....	106
DISPERSÃO.....	120
Glossário.....	125
Referências.....	128

Prólogo

19 de maio de 2014. Havia marcado com antecedência a minha visita ao terreiro, onde cheguei após quinze minutos de caminhada. Na rua do terreiro avistei duas mulheres, uma jovem e outra mais velha. Infelizmente estavam adiantadas e chegariam primeiro do que eu. Isso já havia acontecido um punhado de vezes, dificultando o diálogo com o Sacerdote. Rapidamente Álvaro abriu o portão para as duas e fiquei no aguardo.

Conversamos por apenas alguns minutos. Os assuntos foram variados. O zelador de orixá, com o texto transcrito de nossa primeira conversa gravada em mãos, perguntou-me se eu havia buscado na internet o que existia a seu respeito. Falamos do rosário herdado de uma “preta velha”, antiga “guia” de Álvaro, que as filhas e filhos de santo da casa possuidores da “mão de rezador” tem o direito ou dever de manipulá-lo. Em meio ao diálogo alguém bate no portão. É uma senhora:

– Seu Álvaro, o senhor ainda vende gás?

– Vendo sim. Volte daqui 15 minutos para buscar!

O zelador de santo, meio desconcertado, pediu-me para voltar ali ainda naquele dia, no período da tarde. Comentou que seria ruim por causa da chuva, mas nos abrigaríamos no terreiro. Concordei e voltei para casa minimamente decepcionado.

O problema era que perto das 15 horas, geralmente, é o horário da chuva na Grande Belém. E ela caiu curta em espaço de tempo, mas intensa. Rapidamente a rua da casa onde estava hospedado alagou-se, dificultando manter a pontualidade desejada para o encontro marcado. Não podendo esperar que escoasse grande parte da água, pois isso demoraria, telefonei para um moto-táxi que trabalha no bairro.

Bati na porta, chamei pelo nome de Álvaro, disquei para o seu telefone para despertar a sua atenção e logo depois tornar a chamá-lo, bati palmas e nada dele aparecer. No percurso do caminho de volta uma mulher familiar passou por mim. Menos discreta do que eu, clamou por ser atendida.

– Já fiz isso, telefonei pra ele também, mas nada dele aparecer!

A mulher disse que era para Álvaro estar em casa, pois havia visitado o zelador de santo ainda naquela manhã e ele abriu rápido o portão. Falei que estive em período matutino em sua companhia mas apareceram outras pessoas, impossibilitando nossa conversa. Dialogamos e

expliquei que estava fazendo uma pesquisa de mestrado pela UFPA. Na conversa, a mulher revelou frequentar o terreiro há mais de sete anos.

– Aqui é o melhor terreiro de Belém, né, não? – indagou de maneira retórica.

Continuou a bater. Estávamos quase desistindo quando saiu o zelador de santo, aparentemente irritado. Argumentou não ser preciso bater tanto no portão nem gritar, pois a rua é estreita e silenciosa, todos os vizinhos escutariam e ele já havia ouvido. Dirigindo-se para mim, porém começando a abrandar a voz, disse:

– E o senhor não veio na hora da chuva!

Saiu de casa e foi abrir o portão do terreiro. A mulher entrou junto com ele, fiquei do lado de fora, pensando que ela fosse ser atendida. Ouvi o barulho de Álvaro secar o corredor com um rodo, acender algumas velas, erguer garrafas de bebidas que estavam caídas em volta das imagens das entidades. Após alguns minutos, apareceu no portão do terreiro. Tornei a explicar o atraso. Sabia que isso não era desculpa, pois ele sempre reclamava das pessoas que se atrasavam para as atividades do terreiro por causa das águas. Como quase sempre os rituais públicos acontecem no período da tarde, ou seja, horário da chuva, aquilo não era motivo para ninguém faltar. Nesse momento, trocamos algumas conversas. Perguntei sobre a mulher. Carla vai ao terreiro nas segundas-feiras para oferecer velas para seus orixás e caboclos. Era da Igreja Universal, mas agora acende as velas para as entidades. A igreja, inclusive, foi fio condutor de nossa conversa. Comentei que havia iniciado minhas pesquisas em religião com a Universal. Indagando-me o motivo de ter mudado, respondi que não gostava que tentassem me converter. O zelador de orixá concordou, dizendo que não é necessário converter ninguém, quando é da vontade da pessoa ela mesma se converte. Lembrou-se de certa vez, quando alguém da Igreja Universal queria convencê-lo de que ele deveria era se concentrar na bíblia, e não ficar nessas coisas de terreiro. O zelador de santo então triunfou:

– O senhor leu a bíblia? Então me responda qual foi a primeira criatura que Deus criou. A pessoa respondeu que foi o homem. Álvaro discordou falando que na verdade a primeira criatura que Deus criou foi a luz, e isso estava na bíblia que ele dizia ler. Nesse momento, enquanto conversávamos, tornou a chover, sendo necessário nos abrigar. O Sacerdote sentou-se ao lado da imagem de Oxumaré, orixá ora pressentido como arco-íris, ora como serpente. Carla ainda estava acendendo suas velas nos pés das imagens espalhadas pelo lugar. Como já passavam das 16 horas e o céu sinalizava que a chuva perduraria por bastante tempo, perguntei quando poderíamos tentar conversar novamente.

– A gente vai tentando. Mas não é pra trazer um bocado de gente contigo! – respondeu, mencionando o fato de não ter conseguido visitá-lo nesse dia nenhuma vez sozinho, sempre com alguém do meu lado a dividir sua atenção.

Em conversa anterior, Álvaro mencionou um livro sobre afrorreligiosos em Belém. Como ele não o encontrou, e procurava para mostrar-me algum detalhe, levei de tarde a cópia que tirei a partir de seu exemplar. Na leitura percebi o nome de Pai Valdemar, perguntei se ele era o mesmo que tivera assentado os seus orixás e exus, o que foi confirmado. O Sacerdote aproveitou para folhear as páginas do livro, parando em algumas fotografias de afrorreligioso ilustres do Pará. Comentou sobre dois, umas das duas principais lideranças afrorreligiosas do estado:

– Sabe uma pessoa que amanhece, almoça e janta pensando em macumba? São eles.

– O senhor não é assim não, né, pai? – indagou Carla.

– Eu não!

Ainda sentado tornou a falar de Pai Valdemar, comentando ter ele transitado por um monte de “nação”. Umbanda, JeJe, talvez até outras, para finalmente chegar ao Candomblé. Relembrando sobre sua relação com o Pai Valdemar, revelou-nos que o nome do terreiro foi passado por uma entidade, aquela mesma preta velha que repassou o rosário, trazendo-o em iorubá. Como pretendia ficar na Mina, resolveu traduzi-lo.

De repente, indignado, o Sacerdote comentou sobre alguém de importância pública haver dito que a Umbanda não seria religião por ser brasileira. Virou-se para mim e disse:

– Claro que não é brasileira, mas o cristianismo é, mano? É a mesma coisa que dizer que a religião não tem “fundamento”. Tem fundamento sim! Álvaro também discorreu que esse “fundamento” existia e era passado pelos mais velhos para os mais novos, o problema seria que eles, muitas vezes, não se interessavam em aprender.

Levantou-se. Enquanto falava acendia algumas velas apagadas concomitantes ao tempo de nossa conversa. Comentou que precisava voltar de noite para tornar a acendê-las.

– Tá vendo, por isso que eu sou zelador de santo, de orixá. Tenho que ir ao terreiro de vez em quando acender uma vela, ajeitar as coisas, saber o que as entidades querem. Por isso sou um zelador, afirmou, apanhando uma vela e mostrando o que havia escrito em sua embalagem: “A primeira criatura foi a Luz”

Caminhar: modulando introduções

O trabalho de um antropólogo, a despeito do tema declarado, tende a ser uma expressão de sua experiência de pesquisa, ou mais precisamente, do que a experiência de pesquisa fez a ele.

– Clifford Geertz (2004 [1968]: 12)

Sou mensageiro aqui/Em terra estranha estou/Sou mensageiro do amor.

– Cântico recolhido em trabalho de campo.

Essa pesquisa é uma etnografia do Terreiro de Mina Deus Esteja Contigo focada em seus rituais públicos e na trajetória do Sacerdote da casa, Álvaro Pizarro. A complexidade desse escrito encontra-se nos mundos transitados por pessoas que afetam e são afetadas por forças que se proliferam e fazem proliferar. Nesse coletivo ‘afro-brasileiro’ se constitui uma ontologia ‘antropofágica’ e agregadora. Tal ontologia não se satisfaz de fazer parte apenas do universo pesquisado, engloba o pesquisador e seus escritos. Os eventos etnográficos que perpassam as páginas dessa dissertação são tanto anteriores quanto posteriores ao escrito final – seus efeitos não cessam.

Arrebatado de minha pequena aldeia circunvizinhada pelo bairro do Benfica – na cidade de Fortaleza-CE – lugar no qual comungava com os meus iguais e diferentes entre bares, universidades de humanidades, inclusive onde me graduei em Ciências Sociais, livrarias, praças e bibliotecas, encontrei-me em situação de pós-arrebatamento. O presente remendo textual é constituído de partes infinitesimais de meu corpo e das pessoas do terreiro que sarapintam nessa dissertação experiências de experiências: a vida de Álvaro Pizarro, rituais, orixás, caboclos, sacrifícios de galos e apreensões cosmológicas de livros. Interessante notar que cada parte dessas experiências abrigam em si um compósito onde o que persiste é a manipulação de forças instáveis. Depois de compreender o antropólogo como uma espécie de ser supremo que a partir da etnografia tudo pode, desde que ‘malandramente’ inclua em seu corpo textual diálogos com os ‘outros’, o que perdura é o seu domínio, seja moderno ou pós-moderno, dependendo das ficções persuasivas (Marilyn Strathern 2013) adotadas. Em fato, o que presenciei e presencio na manufatura desse texto é a minha condição de aprendiz. Não nego a autoria, mas compreender as infinitas forças que coagem esse escrito é necessário, pois há modulações nesse texto. Talvez se conclua que toda essa dissertação desenhou-se em modulações introdutórias de diferentes níveis; todos os capítulos fazendo parte de uma grande Introdução, até que finalmente, não sendo possível persistir nessa escrita, o texto deságua em uma proliferação de

forças antes contidas nas linhas e “falanges” que jamais poderiam se enclausurar em linhas escritas. Ao final, a vivência etnográfica se irradia.

Mesmo antes de escrever um pré-projeto para compreender antropologicamente o Terreiro de Mina Deus Esteja Contigo já havia estabelecido uma comunicação razoável com esse coletivo religioso. Possuindo estreitas ligações e afinidades indescritíveis com Dona Doró e Frida, mãe e filha, respectivamente (personalidades importantes nessa etnografia que aparecem em nomes fictícios apenas para nos lembrarmos do seu caráter ficcional), visitei no período final de meu curso de graduação a Grande Belém, isto é, incluindo a metrópole e seus arredores, principalmente Ananindeua. Com essas visitas decidi, guiado pela vontade de fazer uma pesquisa antropológica em tema clássico (etnologia afro-brasileira), fazer um estudo etnográfico do terreiro que Dona Doró e Frida frequentam.

Após o término do pré-projeto, exausto, como se manipulasse forças imanimuláveis senão por pajés, xamãs, mães e pais de santos, tive a vista ofuscada por um "passamento", espécie de sonolência onde sonho e realidade habitam um corpo no mesmo momento. Tentando interpretar depois o que aconteceu naquele momento, contei para Frida que pensei em ter visto uma figura amorfa branca na madrugada em que encerrara o escrito. Em Fortaleza, não precisei fazer mais nada além desse comentário por telefone. Após ter tido projeto aprovado e iniciado curso de pós-graduação fiquei sabendo que a história havia se espalhado. Dona Doró recontou para o zelador de orixá, que a perspectivou: o que aconteceu poderia ser uma visita da Dona da Casa (Oxum) e que se assim fosse, eu estava em “missão”. Portanto, arrebatado, aqui estou, tentando reunir partículas de etnografia, ‘isolado’ depois de um pouco mais de um ano morando no bairro do terreiro, produzindo um ‘estar aqui’ totalmente conectado com o ‘estar lá’. O zelador de santo me aparece em sonhos, mescla meus pensamentos, enfim, bombardeia com seus deuses infinitesimais a minha epistemologia ‘ocidental’. Pode-se dizer que a aridez e tortura, tão característica para produzir certos momentos desse escrito, esteja realmente conectada a isso: “missão”, manipulação de forças imanimuláveis por pessoas não iniciadas. Conceitos que atravessam essa etnografia, ou seja, as categorias nativas já eram coercitivas antes da elaboração de qualquer texto sobre elas, não param de exercer forças, nem antes, nem depois do texto. Independentemente da minha possível ‘brincadeira’ ao interpretar aqueles montículos que ofuscam a nossa vista, depois de muito tempo sem dormida e leitura continuada em tela do computador, como uma ‘figura amorfa branca’, o importante é que uma comunicação foi feita, e só a percebi no momento final da escrita, após tantas outras comunicações e conexões.

Escrito essas palavras iniciais, descreverei agora um pouco mais detalhadamente como se deu a minha relação com as pessoas do terreiro, indicando sorratamente com que outras pesquisas essa está interdigitada, seja em etnografia, seja em dimensão teórica, finalizando com algumas linhas sobre que tipo de etnografia foi realizada nesse empreendimento.

Plano de fundo do trabalho de campo

Sérgio Ferretti (1992, 2009) foi uns dos primeiros a chamar atenção ao pouco interesse que os antropólogos das religiões ‘afro-brasileiras’ tinham em falar de como tiveram acesso ao terreiro pesquisado. Concordando com o ele, digo que adentrei ao universo pesquisado, primeiramente, acompanhando Dona Doró e Frida em suas atividades corriqueiras, enquanto estive pela primeira vez na Grande Belém. No geral, fiz companhia quando alguma delas visitavam Álvaro para consultarem o “jogo de búzios”. O interesse em fazer pesquisa no local só surgiu quando já havia voltado para minha cidade, portanto, foram elas que mediarão e investigaram se seria possível eu fazer minha pesquisa ali. Obtendo resultado positivo, construí um pré-projeto irreconhecível frente a atual pesquisa, e tendo ele sido aprovado, comecei meus estudos de mestrado em Antropologia em março de 2013. Minha mudança para a Amazônia aconteceu no final de janeiro desse mesmo ano, iniciando assim meus primeiros contatos com o zelador de orixá e as outras pessoas da casa. Fazia visitas esporádicas, sempre acompanhado de Dona Doró ou Frida (onde fiquei hospedado um pouco mais de um ano), para conversar com ele, enquanto elas consultavam o “jogo de búzios”, e com um tempo, passei a consultar esse jogo divinatório. Busquei sempre ir aos rituais públicos: as “giras” e “mesas brancas”, conseguindo muito mais assistir às primeiras. A última vi apenas uma, as “giras” quase uma dezena. Da mesma forma no ano de 2014, o trabalho de campo tornou-se mais intenso e acompanhei quase todas as “giras” do ano, enquanto a “mesa branca” vi apenas duas. Como dificilmente se termina uma pesquisa em terreiro, principalmente porque criei laços com as pessoas de lá, no corrente ano de 2015 já participei de algumas “giras”. Minha postura em campo iniciou-se tímida, durante quase todo o primeiro ano, isto é, raramente tirava fotografias ou pegava em meu caderno de campo e, no desenrolar, ampliei o ato fotográfico, principalmente por ele ser interessante para criar diálogos com os sujeitos, mostrando os resultados posteriormente para as pessoas. Todas as fotografias que aparecem nesse trabalho são de minha autoria ou de minhas anfitriãs – excetuando-se a figura 1 – como compartilhávamos muitas vezes os mesmos aparelhos fotográficos, ficou difícil determinar sempre a autoria exata. Frida me auxiliou nos gráficos e no croqui do terreiro.

Confiei na observação e no diálogo com as pessoas. Fiz poucas entrevistas, e quando as fiz, foi com o Sacerdote, e depois de um longo contato informal. Mais a respeito dessa questão será desenvolvida no capítulo 1.

Gianno Quintas (2007), ao relatar como se deu sua inserção no campo afroreligioso paraense, sua iniciação ao candomblé e pesquisa nos terreiros, comenta as possíveis desvantagens e vantagens de pertencer a uma comunidade religiosa e fazer pesquisas ao mesmo tempo (o autor é do candomblé mas fez trabalho de campo entre as pajelanças encontradas nos terreiros de Belém). Como vantagem, diz poder conhecer detalhes internos ‘que me ajudam a não cometer gafes tais como: não ir de bermuda nos terreiros; evitar roupas da cor preta e usar as de tonalidade clara; não cruzar as pernas e estalar os dedos’ (2007: 24). Nesse trecho, em nota de rodapé, comenta ter descoberto que o problema em se usar bermuda é mais encontrado no candomblé do que na Umbanda (onde fiz pesquisa não há essa restrição), aqui o pesquisador utiliza este termo, porém, podemos aplicar outras, como a Mina Nagô, Tambor de Mina e etc. No capítulo 2 trago uma reflexão sobre os interstícios e imbricamentos entre essas “nações”.

Não participo de nenhuma comunidade religiosa, mas aprendi esses ritos e boas maneiras em minha inserção no campo. Dona Doró e Frida sempre tomaram como preocupação me orientar de como eu deveria me comportar no campo: evitar o preto, não ficar na porta do terreiro em dias de tambor, além de muitas outras coisas. Quando tencionei em me vestir formalmente para visitar ao terreiro, logo recebi ressalvas, afinal, o tempo é úmido e quente, o caminho é repleto de areia mole e poças d’águas – por conta das intempéries e condições periféricas do bairro – eu chegaria cheio de lama se fosse de calças compridas e fui aconselhado a usar sandálias. A vantagem é que isso me trouxe mais conforto, entretanto, ao não entrar no estereótipo de pesquisador e antropólogo, demorei para ser reconhecido como um embora tenha ressaltado diversas vezes qual eram os meus ‘objetivos’ de pesquisa. A minha relação com as duas frequentadoras logo fez com que fosse associado a elas, e fui reconhecido muito mais como um parente delas do que um pesquisador, ao menos nos primeiros seis meses de campo. Como fui um frequentador curioso e fuçador, é provável que tenham me encarado como uma espécie de ‘antropólogo espião’ (Diego Zenobi 2010).

Isso me trouxe algum espanto no início, pois estava viciado, no bom sentido, nas leituras da literatura afro-brasileira, e percebia a presença do antropólogo quase sempre como uma vantagem, pois a relação com a universidade traria certo status para a comunidade, além de ser importante a construção dialógica de um texto escrito (logo percebi que eu seria o maior beneficiado em detrimento de meus interlocutores, embora me esforçasse para amenizar essa

situação). Ledo engano, por mais que o zelador de santo demonstrasse interesse na pesquisa, no geral fui um comum. O que me trouxe a possibilidade de pensar junto com as pessoas que ‘apenas’ assistem ao ritual, ou seja, frequentadores do terreiro comuns, esporádicos e aleatórios, aqueles que também possuem diversas dúvidas sobre o universo afroreligioso. Ao passar do tempo, fui ganhando, mesmo que ‘inconscientemente’, maior reconhecimento chegando ao ponto de uma frequentadora perguntar a mim o nome de algumas entidades representada pelas imagens instaladas no terreiro.

Mas no geral, sento nas mesmas cadeiras da assistência comum. Apenas duas ou três vezes fui convidado para participar dos assentos de ‘elite’, que são as mesmas, mas localizadas logo defronte à “gira”. Uma dessas vezes foi porque estava com meu orientador e logo fomos convidados para sentar separados dos demais. Entretanto, a experiência mais rica foi e é ficar na assistência com o público, ouvindo conversas e participando de outras. Essa posição me possibilitou repensar o meu papel como pesquisador e a reduzir as possíveis arrogâncias de um cientista social juvenil.

Esses sentimentos científico-sociais embalam boa parte de minhas primeiras experiências etnográficas no terreiro. Por não ser da religião, primeiramente pensei em estar livre dos pressupostos e estruturas internas dela. Então, a respeito dos tabus, eu não teria nenhuma restrição, excetuando-se é claro, os cuidados na hora de assistir aos rituais e o uso de roupas claras, por exemplo. Em um meio sermão, meio conversa, quando as filhas e filhos de santo estavam construindo os brindes que seriam entregues na festa da Maria Padilha, Álvaro comentou dos perigos que um médium está sempre suscetível a sofrer, pois as entidades são muito imprevisíveis. Se o médium não estiver preparado, pode sofrer pequenas trapaças, virar “joguete de espírito” ou até mesmo cair em um problema mais grave. Por isso, era recomendado seguir o ritual da melhor forma possível, puxar os cânticos nas ordens certas, respeitando cada momento para cada orixá e caboclo, embora veremos nesse trabalho que nem sempre isso é seguido.

Esses tabus não me preocupavam inicialmente, mas com a maior inserção no campo fui entrando em um contexto de multiplicidades incontroláveis e instáveis. Cheguei no mundo imprevisível das entidades. Vi que não estava livre, simplesmente por não ser praticante da religião, de ser um “joguete de espíritos” e, portanto, fiquei mais atento nas participações que tive no terreiro.

Nos dias de “corte”, que ocorrem em abril e em agosto, desenvolvi meus pensamentos a respeito desta questão. Levei para o “corte” três vezes o galo. Pegava-o junto com os demais

que seriam oferecidos, carregava até ao Sacerdote e o seu ajudante, oferecendo o galo para o “povo da rua”, solicitando que eles transformassem a oferenda em outras energias positivas e realizadoras de desejos. Mas eu havia sido informado que eu não poderia sentir pena do galo, pois ele demoraria a morrer e isso seria uma ofensa para as entidades e um sofrimento inaceitável para o animal. Ciente dessa situação, tentei treinar o meu corpo e pensamento para poder fluir no campo com segurança, respeitando as pessoas e suas divindades (capítulo 3).

No desenvolver da etnografia vi que o ‘agnosticismo metodológico’ (Frank Usarki 2013: 51) que me formou não daria conta para as instabilidades encontrada na pesquisa. Sucessivamente Frida me cobrou: “Você tem que acreditar mais!” Esse alerta dela, explicou-me, era para eu poder participar com a intensidade que eu desejava para levar o meu campo a sério. Portanto deveria acreditar mais, mesmo não querendo participar da religião em forma iniciática. Hoje, sei que participo de alguma forma, ora, um pouco mais de dois anos de convivência, mesmo que não sistemática, e o tempo que passei morando com duas frequentadoras do terreiro, são eventos que distribuem “energias” iniciáticas para o pesquisador.

Procurei realizar uma etnografia atenta aos conceitos ‘nativos’, observar o que é feito e dito e seguir as suas explicações. Acredito que por isso cheguei no conceito de experiência (cf Godfrey Lienhardt 1961; Edward Bruner 1986; Victor Turner 1986; Marcio Goldman 1998, 2006b) abandonando abordar a religião como se fosse crença, pois isso seria jogar o problema para o ‘nativo’ e ainda mais: ignorar que eles possuem seus próprios termos e conhecimentos sobre o(s) mundo(s). Busquei deixar o conceito de experiência maleável, usando-o mais como um recurso descritivo, assim como fez, ao meu ver, Eduardo Galvão (1976) em seu clássico *Santos e Visagens*. A palavra experiência funciona como um recurso descritivo e analítico da soma de vivências, experimentações, reflexões e saberes desses religiosos. Opera também como uma ligação conceitual entre o vivido no trabalho de campo e a vida das pessoas, principalmente o zelador de santo: ambos são atravessados por experiências de diversas ordens (cf. Roy Wagner 2012: 40), nesse sentido, antropologia é experiência (cf. Turner 1985).

No trato com as epistemologias ‘nativas’ eu resolvi, seguindo alguns autores contemporâneos (Bruno Latour 2002, 2009, 2012; Goldman 2009, 2012; Viveiros de Castro 1996, 2002, 2007), considerá-las de mesmo valor que as categorias da antropologia. Pensamento ‘nativo’ e antropológico estão constantemente *interfecundando* um ao outro, se em algum momento uma aspa dupla de categoria nativa sumir, caso não seja erro de ortografia, certamente foram as aspas que puíram e se espalharam para contaminar o corpo descritivo e

teórico desse trabalho. Dito isso, acredito que esse pressuposto que guiou a pesquisa de campo – essa ‘experimentação intencional de mundos’ (Cássio Hissa 2013) – é o ponto nevrálgico de toda a discussão que se segue.

Nessa pesquisa a etnografia é uma interação inventiva com sujeitos (humanos e não humanos) onde o contato é intenso – das mais variadas formas – e respeitoso para com as práticas e conhecimentos dessas pessoas. Dessa relação se extrai e se cria uma narrativa que escangalha epistemologias dominantes e homogêneas de pensar, fazer e sentir. Cabe dizer que não é tratar com romantismo os sujeitos e o próprio antropólogo, mas extrair o que eles tem de melhor em pensamento e experiência para cada caso etnográfico em questão (Goldman 2006b). Além de ser o caminho de todo o escrito, a etnografia é tema central no último capítulo onde trago uma breve contribuição para os estudos sobre o consumo da literatura antropológica e teológica pelo ‘pessoal de santo’.

A literatura sobre as religiões de matriz africana no Pará é extensa apesar de reduzida se comparada com a de outras localidades. Não vou trazer aqui um quadro exaustivo de seus autores, nem muito menos trarei um inventário das escritas. Apenas tratarei de desenhar em algumas pinceladas um resumo desses estudos. Boas introduções ao tema já foram escritas¹.

Os estudos afro-brasileiros no Pará com trabalho de campo sistemático iniciaram se opondo às definições de clássicos da etnologia afro-brasileira, como Roger Bastide (1985) e Edison Carneiro (1977), que em alguns momentos escreveram que as religiões de matriz africana na Amazônia eram ‘fracas’, prefiro pensar que eles escreveram apenas que na Amazônia sempre houve o encontro entre matrizes africanas e indígenas, isto é, afroindígenas.

Napoleão Figueiredo & Anaíza Vergolino (1967), e Anaíza Vergolino (1976) procuraram analisar as religiões de matriz africana no Pará, descobriram que elas eram influenciadas sobremaneira pelo estado vizinho, Maranhão, com o Tambor de Mina. A Pajelança já existente na região amazônica também estava próxima das religiões de matriz africana. A Umbanda complexificava a situação dessas religiosidades. Esse quadro já havia, portanto, sido encontrado pelos pesquisadores.

¹ Taíssa de Luca (2010: 41-56) para a constituição do campo de estudos afro-paraense, Jerônimo Silva (2014: 46-81) para uma análise bibliográfica sobre o tema, cruzando as fronteiras da história, antropologia e etnologia indígena.

Napoleão Figueiredo (1976), em artigo publicado na Revista Afro-Ásia, portanto, lida pelos principais estudiosos do assunto desde então, procura desmontar a tese da Amazônia essencialmente indígena. Sem esquecer de Nunes Pereira (1952), insistentemente lembrado por Agenor Pacheco (2009, 2010, 2011, 2012, 2013), Vicente Salles (2005, 2008) foi um dos principais intelectuais que trouxe a importância de se estudar o negro na Amazônia. Buscou incessantemente demonstrar tal influência, desde seus estudos clássicos, até os seus mais recentes, quando afirma, ao final de uma conferência: ‘Fica demonstrada, mais uma vez, a influência da cultura afro nos usos e costumes paraenses’ (Salles 2008: 134)

No âmbito da literatura internacionalizada, Seth & Ruth Leacock (1975) apontavam para um estudo etnográfico do batuque, forma como era conhecida a religião de matriz africana no Pará desde então. Yoshiaki Furuya (1994) e Chester Gabriel (1985) trouxeram importante contribuição ao assinalarem que entre as religiosidades ameríndias e as de matriz africana havia uma negociação. Em estudo mais recente, Emma Cohen (2007) procurou analisar o tema da possessão sob a égide das atuais teorias cognitivistas.

Marilu Campelo (2008a, 2008b) se interessou, de forma pioneira, pelo Candomblé. No Pará praticamente inexistia estudos sobre o assunto (leia-se estudos que foquem unicamente essa religião), embora parcamente citado e descrito por essa literatura. Na obra de Luiz Leal (2011) pode-se acompanhar que a palavra candomblé era utilizada para designar diversificadas formas de ser e fazer ‘afroindígenas’. No Pará o termo era empregado, muitas das vezes, sem o discernimento entre Pajelança, Candomblé, Batuque e etc. Em Peter Fry (1982: 65-66) temos uma atualização etnográfica a respeito dessa promiscuidade entre os nomes das religiões ‘afro-brasileiras’ em Belém. Geralmente essa profusão de termos é encontrada tanto pela imprensa quanto entre os religiosos. Cléver Sena (2014) trouxe um estudo sobre as apropriações de animais em um terreiro de candomblé na região metropolitana de Belém, em um bairro próximo ao terreiro pesquisado aqui. Em sua etnografia viu que apesar do terreiro ser de candomblé, a festa para Dona Jandira, uma “cabocla” importante para o ‘povo de santo’ no Pará, é uma das mais concorridas.

Taíssa de Luca (2010) trouxe contribuição a respeito do panteão do Tambor de Mina paraense, estudando sobremaneira, os ‘brancos’, ‘gentis’, ‘príncipes’ e “princesas”, entidades que baixam nos terreiros do Pará e Maranhão, percebidas pelos autores clássicos, mas sem terem aprofundado no assunto. No Terreiro de Mina Deus Esteja Contigo não encontrei nenhuma referência a essas entidades, tirando algumas palavras nos cânticos, como “princesas”, “príncipes” e “rainhas”, nenhuma entidade denominada de os “brancos” baixam no terreiro.

Quando indaguei ao zelador de santo sobre o assunto ele me disse que atualmente ninguém a recebe entre seus “filhos da casa”, dando a entender que isso já aconteceu.

Geralmente os estudos das religiões mediúnicas no Pará se concentram ou nas religiões de matriz africana ou na pajelança. Por contingências do campo foi o que aconteceu comigo, embora concorde que o mundo da pajelança não esteja fora do terreiro, frequentemente mencionado, existindo nos “espíritos caboclos” práticas muito parecidas com as que Raymundo Maués (1994; 1995; 2005) classificou de ‘pajelança cabocla’. Isso acontece por circunstâncias apontadas mesmo por Bastide (1985), embora sua explicação não pareça ser tão defensável: mas como ele havia notado, as religiões de matriz africanas na Amazônia sempre estão associadas com algum elemento ameríndio. Napoleão Figueiredo (1979) acreditava que os “encantados” e a pajelança acabariam por conta da industrialização e da crescente força da Umbanda na região. Quem não acreditou nisso e explorou o assunto foi Quintas (2007), trazendo uma etnografia sobre a pajelança dentro das religiões afro-brasileiras em Belém. E em estudo mais recente, Jerônimo Silva (2014) traz em sua etnografia a proximidade desses experimentos religiosos, sempre imbricados, formando assim, praticamente, como apontou Agenor Pacheco (2012), uma ‘cosmologia afroindígena’. Em alguns momentos esse termo vai aparecer nessa dissertação, devendo ser entendido que, para a Amazônia, percebe-se a existência de uma ‘dicção afroindígena’ (Pacheco 2012: 200), também expressas em ‘performances, estéticas e religiosidades’ que ‘diferenciam a constituição de homens, mulheres e crianças amazônidas, quando se apresentam em ambientes intersticiais’ (idem 2012: 200).

No geral, uso os termos religiões de matriz africana, afro-brasileiras ou matrizes afroindígenas, reconhecendo em cada categoria sua potencialidade e fraqueza. Embora seja uma discussão antiga em nossa área, ainda não é ponto pacífico, e provavelmente continue assim, a ‘melhor’ forma de se denominar esses experimentos religiosos.

A nível de último alerta antes desse mergulho etnográfico, faço coro com Strathern (1999: 168), ‘para que as narrativas e descrições possam funcionar, deve haver coisas que permaneçam não explicadas. Deve haver uma espécie de depósito, como uma cova no chão, onde você põe certas coisas que não estão em foco, quando você escreve’. Como me disse recentemente Agenor Pacheco, ‘vivemos em um tempo onde novas formas de escrever vem surgindo na academia’, talvez em todas as áreas (in)disciplinares. Foi nessa esteira que tencionei caminhar.

1 O Sacerdote & suas Entidades

Em cada uma de nossas atividades, aquilo que fabricamos nos supera.
– Bruno Latour (2002: 47).

Um dia um sujeito chegou ali, estava falando com uma menina, aí eu ia entrando porque elas iriam jogar búzios comigo. Tinha dois sujeitos em cima da menina lá lendo a bíblia, quando eu passei ele falou assim: “Fale, mestre” Aí eu falei assim “só que o único mestre que existiu foi Jesus Cristo. Eu não sou mestre”. Você sabe que na hora vem, né?

– Álvaro Pizarro.

A suposição de que um certo tipo de religião decorre de ou acompanha um certo tipo de estrutura social só teria um alto grau de probabilidade se se pudesse provar historicamente não apenas que as alterações na estrutura social se acompanham de alterações no pensamento religioso, mas também que esta correspondência seja regular.

– Evans-Pritchard (1978: 107).

Nesse primeiro núcleo etnográfico, algumas ‘pessoas de santo’ chamá-lo-iam “falange”, pretendo trazer um esboço bastante resumido da trajetória de vida de Álvaro Pizarro. Essa história encontra-se miúda em relação ao que foi e é o Sacerdote por óbvias razões, dentre delas o fato da pessoa aludida não desejar que todos os seus lados sejam revelados e da impossibilidade de se exprimir uma vida em algumas páginas. Por isso, aviso, encontrar-se-á mais o personagem do que a pessoa, embora tenha conjuntamente com Álvaro empreendido vários retoques no texto para conceder verossimilhança ao personagem. Conforme ensina Antônio Candido (2011: 80), a organização dos traços fragmentários que constituem a narrativa do personagem injeta verossimilhança ao texto: ‘Esta organização é o elemento decisivo da verdade dos seres fictícios, o princípio que lhes infunde vida, calor e os faz parecer mais coesos, mais apreensíveis e atuantes do que os próprios seres vivos’. O Álvaro Pizarro descrito aqui não é um personagem de romance, e sim um personagem etnográfico. Isso significa que a verossimilhança desejada se constitui na relação entre antropólogo, sujeito etnográfico e os possíveis leitores. Não preciso lembrar que cada ‘elemento’ dessa relação possui suas próprias entidades...

Nosso personagem encarna algumas potencialidades aqui reunidas com o intuito de construir um conhecimento antropológico e com “fundamento” de um terreiro de Mina Nagô. Às vezes utilizo categorias e pensamentos ‘nativos’ para contribuir com esse empreendimento etnográfico. Portanto, as citações de falas ‘nativas’ na etnografia, juntamente com as citações de autores e autoras, possuem caráter analítico e efeitos de aprendizagem, isto é, ambas têm algo a nos ensinar.

A tradição narrativa de etnografias modernas carregam em seu bojo, geralmente, malabarismos descritivos e teóricos para não dar vazão a pessoas concretas demais, onde buscava-se escapar das idiossincrasias individuais, dos pequenos percalços e acidentes que a estrutura social deixaria escapar, emoldurando a etnografia num sociologismo abstrato (cf. Marco Gonçalves 2012). Contudo, isso não impossibilitava que em certas situações pessoas de carne e osso surgissem nessas etnografias. Afinal, trazer sangue, carne e osso para o texto era objetivo, já, de Bronislaw Malinowski (1984)².

² ‘Vivendo na aldeia, sem quaisquer responsabilidades que não a de observar a vida nativa, o etnógrafo vê os costumes cerimoniais, transações, etc., muitas e muitas vezes; obtém exemplos de suas crenças, tais como os

Gonçalves (2012) traz o conceito de etnobiografia para relacionar as categorias de indivíduo e sociedade, encontrando no conceito de pessoa-personagem o elemento que agrega a individuação e a socialidade. Não estou trabalhando com etnobiografia, mas sirvo-me deste conceito em parte, principalmente quando o autor escreve: a etnobiografia é ‘uma forma de não diferenciar o conhecimento produzido pelo antropólogo ou nativo’ (2012: 36).

Quando em *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*, Evans-Pritchard incentiva seu ‘criado pessoal, Kamanga’ (2005) a adentrar na corporação dos adivinhos como aprendiz, para assim ter acesso a teoria zande divinatória, estaria arriscando o autor em personalizar em excesso o seu estudo sobre o pensamento zande? O texto do antropólogo britânico nos faz acreditar que não. Descrente do método utilizado, se certifica na medida em que o utiliza o quanto obteve resultados satisfatórios. O que começou como uma tentativa, uma experimentação metodológica, relevou-se possibilidade para pesquisas posteriores, mesmo para aqueles que não se simpatizavam pelo suposto³ paradigma onde o pensamento de Evans-Pritchard se encaixava, o estrutural-funcionalismo (cf. Jeremy Boissevain 2010).

Entretanto, trazer a trajetória de vida de um único sujeito para a etnografia, aqui, não significa exaltação da subjetividade em detrimento da objetividade, nem a revanche do indivíduo sobre a sociedade e suas estruturas culturais. Não é esquecer a Sociedade para olhar para o Indivíduo. É tencionar superar, ou ao menos ignorá-lo, a esse grande divisor, que se espalha com outros nomes: indivíduo x sociedade, sujeito x objeto, natureza x cultura, nós x eles, ciência x religião, antropólogo x nativo, dentre muitos outros (Marcio Goldman & Tânia Lima 1999)⁴.

nativos realmente as vivem. Então, a carne e o sangue da vida nativa real preenchem o esqueleto vazio das construções abstratas’ (Malinowski 1984: 29).

³ Uma leitura atenta ao livro até agora citado de Evans-Pritchard suscitará boas dúvidas se o autor realmente pensa partindo do arenoso paradigma estrutural-funcionalista. O melhor seria pensar que ele apenas sarapinta seu pensamento com o paradigma, pois pensava a antropologia mais próxima da Arte do que das Ciências Naturais (Evans-Pritchard 1978). Uma declaração estranha para um estrutural-funcionalista.

⁴ Os autores trazem uma reflexão pertinente, comparando o Grande Divisor com o racismo. Embora se reconheça a sua existência e se deseje superá-lo, isso não o impede de existir nem nos exime de exprimir condutas racistas e comungar com a partilha epistemológica entre nós e eles (cf. Goldman e Lima 1999). Bruno Latour em *Jamais fomos modernos* (2009) empreende uma antropologia que dissolve esses grandes divisores a partir do que chamou de antropologia simétrica. Em Boaventura de Sousa Santos é possível também refletir sobre essa divisão, a partir do conceito de ‘Pensamento abissal’ (2007). Viveiros de Castro (2007: 104) argumentando sobre os dualismos afirma que é necessário se desfazer dos dualismos porque antes de tudo, eles foram feitos, continuando o seu pensamento: ‘Para desfazê-los, porém, é importante evitar a armadilha circular que consistiria em negá-los ou contradizê-los; é preciso sair deles ‘calculadamente’, ou seja, sempre pela tangente – por uma linha de fuga’. Talvez a nossa linha de fuga tenha sido o próprio trabalho de campo.

Perceber o indivíduo como não-indivíduo, isto é, indivisível⁵ é trazer à tona as infinitas relações que formam, constituem, relacionam e fazem diferir a pessoa-personagem-Sacerdote. A história de vida desse sujeito não poderia ser uma bandeira em favor da pessoa moderna e indivisível. A todo instante ele nos revela ser bombardeado de forças, de entidades que “irradiam” sua personalidade e ações. Há mais forças atuantes na história de vida e no corpo do zelador de orixá do que as já conhecidas entidades científico-sociais: Sociedade & Cultura, Mercado, Estrutura etc.

Esse capítulo portanto, pretende ser: a) uma reflexão e *performance* de Álvaro Pizarro sobre si; b) uma tentativa de vitalizar esse trabalho acadêmico com um texto que disserta-ação exercida pela experiência constitutiva do Sacerdote a se fazer presente nos rituais assistidos e descritos. Nesse plano argumentativo, não faz sentido algum distinguir o social do individual (Gabriel Tarde 2007)⁶.

Resumidamente, pretendo aqui descrever como a trajetória de Álvaro “irradia” feixes de vida no ritual da “gira”. Portanto, de que modo a experiência dialoga com o ritual.

* * *

Após flutuar por aproximadamente um ano entre os ritos públicos⁷, comecei a ter contatos mais ‘formais’ com o zelador de santo. Tracei estratégias para desformalizar ao máximo possível a nossa relação. Conjuntando os momentos informais de campo com as entrevistas mais formais – estas, pouquíssimas, e as acompanhadas de gravador de áudio mais raras ainda; é que foi possível construir um texto onde Álvaro Pizarro narra a sua história, sobretudo, a sua história relacionada com as religiosidades que vivenciou.

⁵ O ensaio seminal de Marcel Mauss (2003) sobre a pessoa deve sempre ser consultado. Para uma rediscussão do tema, consultar *Uma categoria do pensamento antropológico: a noção de pessoa* (Goldman 1999). Como ficará claro abaixo, a pessoa do Sacerdote se comunga muito bem com o conceito de pessoa traduzida de Stuart Hall (2006: 89), obviamente fazendo-se os devidos ajustes de contexto: ‘As pessoas pertencentes a essas culturas híbridas têm sido obrigadas a renunciar ao sonho ou à ambição de redescobrir qualquer tipo de pureza cultural ‘perdida’ ou de absolutismo étnico. Elas estão irrevogavelmente traduzidas’.

⁶ ‘[...] esses elementos últimos aos quais chega toda ciência, o indivíduo social, a célula viva, o átomo químico, só são últimos da perspectiva de sua ciência particular. Eles próprios são compostos, sabemos, sem executar nem mesmo o átomo que, segundo a hipótese dos *átomos-turbilhões* de Thompson, a mais plausível ou a menos inadmissível das conjeturas ousadas a esse respeito, seria um amontoado rodopiante de elementos mais simples. As pesquisas do Sr. Lockyer sobre o espectro do sol e das estrelas levaram-no a supor, com verossimilhança, que algumas *linhas fracas* por ele observadas devem-se aos elementos componentes das substâncias que em nosso planeta consideramos indecomponíveis’ (Tarde 2011: 57).

⁷ Que são os rituais da gira e mesa branca. O pessoal de santo da casa chama a gira também de tambor, ritual, festejo. Embora palavras utilizadas para definir o mesmo tipo de ritual, ao lançarem mão de termos diferentes destaquem elementos que no momento consideram mais relevante para retratar o ritual em voga.

Em fevereiro de 2014 aconteceu a primeira entrevista etnográfica de ‘longa duração’, ou conversa informal gravada. O áudio dessas gravações possuem em média uma hora de duração, algumas, por conta dos imprevistos, estão em menor tamanho. As entrevistas posteriores também não se estenderam muito além disso, pois todas elas sem exceção findaram-se com o veredito: “Não quero mais falar, pode ir embora!”. Isso acontecia por conta da fala constante e da profundidade de seus argumentos, além do seu estado de leve alteração de consciência que se encontrava nessas conversas, isto é, “sombreado”. Importante dizer que quem me alertou isso foram Dona Doró e Frida, onde pude perceber posteriormente. Em alguns momentos o Sacerdote parecia ‘só’, embora saibamos que de acordo com a sua teoria nunca estamos sozinhos, em outras situações o zelador de santo falava com os olhos alhures, conscrito, como se falasse mais consigo mesmo do que comigo. E finalmente, como praticamente falava sem interrupção minha, era comum o encerramento da entrevista por causa do cansaço. E por último, o local dessas conversas era na “sala de búzios”, influenciando muito nesse aspecto.

A entrevista na pesquisa de campo revela-se, não raramente, como um momento infértil. Caso não seja estabelecido um terreno mais ou menos seguro e desformalizado para a sua realização, será um momento pobre da pesquisa etnográfica. Jeanne Favret-Saada (2005: 160) considera como primeiro ponto de partida para o antropólogo ‘ser afetado’ em trabalho de campo ‘o reconhecimento de que a comunicação etnográfica ordinária – uma comunicação verbal, voluntária e intencional, visando à aprendizagem de um sistema de representações nativas’ é um dos momentos mais pobres da pesquisa de campo, pois ‘Ela é especialmente imprópria para fornecer informações sobre os aspectos não verbais e involuntários da experiência humana’.

Procurei realizar essas entrevistas apenas depois de um ano de contato com o zelador de santo, os médiuns e o público do terreiro. Apenas após os contatos informais, negociações, estranhamentos e reconhecimentos entre as partes interessadas, que realizei a primeira conversa com gravador de áudio. Pois se o trabalho de campo não combina muito com excessivas entrevistas, elas ainda podem acontecer, ‘mas sempre no final da pesquisa, quando o etnógrafo já possui um certo controle sobre os dados e as relações com os informantes – estas possam servir como complemento das informações obtidas por outras vias’ (Goldman 2003: 455).

Quando fiz a primeira entrevista percebi que não se tratava de uma conversa comum. Elas aconteceram na mesma sala utilizada por Álvaro no jogo de búzios. Na primeira entrevista informal gravada o zelador de santo perguntou-me qual era o meu desejo. Relembrei que havíamos marcado uma conversa gravada para rememorarmos sua trajetória como

afrorreligioso. Em meio aos cumprimentos iniciais o Sacerdote guiava-me para sua sala de consulta divinatória. Em todas as outras conversas aconteceu o mesmo.

A sala é um espaço onde entra em contato direto com suas entidades. Não o vi incorporado (irradiado por completo) nenhuma vez nesse recinto⁸. Constatei que Álvaro é irradiado parcialmente pelas entidades, encontrando-se em estado de ‘sombreado’ frequentemente.

Nesse ambiente de forças que se cruzam seria ingenuidade do antropólogo acreditar-se no domínio da conversa. Essa situação impregnou a narrativa do zelador de orixá com elementos meta-narrativos não aproveitados no resultado final que será lido logo abaixo. Em outra ocasião pretendo ruminar esses elementos, porém, como o foco não é a performance da narrativa e sim a narrativa, desviamos, o Sacerdote e eu, desse caminho, concentrando a nossa atenção na ‘entextualização’ de sua história de vida. Para Richard Bauman & Charles Briggs (2006: 206) a entextualização é ‘o processo de tornar o discurso passível de extração, de transformar um trecho de produção lingüística em uma unidade – um texto – que pode ser extraído de seu cenário interacional’.

Foram 7 conversas informais gravadas. Todas elas em 2014. Uma em fevereiro, duas em maio, duas em junho, uma em agosto e a última em novembro. A partir da primeira foi possível construir uma transcrição já bastante densa. Levei ao zelador de orixá o texto e a partir dele construímos outras conversas, acrescentando algumas coisas, retirando outras.⁹ Outros assuntos surgiam e as ideias, experiências e teorias do zelador de orixá iam criando corpo textual. Na primeira transcrição tentei manter a oralidade e coloquialidade das conversas. Porém essa narrativa não o agradou, que perguntou por que as palavras estavam repetidas, dizendo não haver lógica nenhuma no escrito. Fui solicitado para reescrever (esse ato se engloba ainda no conceito de entextualização) a narrativa. A preocupação de Álvaro era também estética, pois gostaria de reler de vez em quando a nossa conversa e da forma como estava o desagradava. Reconheci que era preciso traduzir o seu discurso, percebendo até um ato etnocêntrico meu ao negar-lhe a mesma sequência narrativa que o corpo textual etnográfico teria. Retornei com o texto reescrito várias vezes e aos poucos uma narrativa negociada se construía. Portanto, aqui, etnografia e narrativa confundem-se, numa promiscuidade desejada. Poderíamos dizer que o

⁸ Diferentemente de Cohen (2007: 4) que se encontrava em situação semelhante a minha e conversou com um pai de santo e a entidade Zé Pelintra no mesmo dia.

⁹ Experiência parecida teve Sena (2014: 14) em sua relação com Iyá Ejité. Esta, assim traduziu a tentativa de ambos de construir um texto dialógico e mais descentrado: ‘[...] ‘nossa! Mas é um escreve e tira que não acaba mais’.

documento apresentado logo a seguir se caracteriza como ‘lecto-oral’ (Jack Goody 2012: 142-149) embora isso seria trazer mais uma dicotomia indesejável.

Partindo de nossas conversas e minhas observações dos rituais produzi um texto para publicação em anais de um evento. Meio temeroso, mostrei o escrito para o zelador de orixá que logo demonstrou admiração, comparou-o ao outro (as nossas conversas informais transcritas). Concluiu: “Nesse tinha até palavras que eu não conhecia!”. Notei que o zelador de santo estava realizando uma ‘antropologia reversa’ (Wagner 2012: 98-106), pois como ficará claro no texto a seguir, o Sacerdote é um leitor, tanto da literatura das ciências sociais sobre religiões afro-brasileiras, quanto de livros espíritas, de pajelança e umbandistas, e se interessa em apre(e)nder com a nossa relação e os textos construídos a partir dela¹⁰.

Concentrar a pesquisa nos líderes das casas é um recurso metodológico comum entre as pesquisas da religiosidade afro-brasileira (cf. Mota Neto 2008; Jandson da Silva 2009; Hilsa Mukalê & Goldman 2011; Gustavo Chiesa 2012a, 2012b; Sena 2014, para citar apenas alguns que vem à cabeça). Em parte isso ocorre por determinações internas, pois geralmente as outras pessoas participantes dessas casas se sentem inibidas a falar por conta da hierarquia religiosa (Vagner Silva 2006).

Muitos pensam, afinal, o que eu posso falar de novo se a mãe de santo ou pai da casa já foi consultado? Encontrei esse argumento na mãe pequena do Deus Esteja Contigo. Isso não impossibilitou que conversemos, mas expressa o quanto a questão da hierarquia estrutura as formas de diálogo, principalmente para os terreiros na Amazônia¹¹, nos quais quase sempre os sacerdotes e sacerdotisas das casas são seus fundadores ou fundadoras. Por essas razões, a atenção foi se dirigindo ao zelador de santo na medida em que a pesquisa avançava. A aproximação gradativa entre nós dois foi também decisiva. Pois ‘Um único informante que conhecemos intimamente costuma ser uma fonte de informação mais segura que a simples acumulação de afirmações feitas por muitos informantes que conhecemos menos’ (Evans-Pritchard 2005: 94).

¹⁰ Para uma análise das relações entre conhecimento etnográfico e conhecimento teológico dos afroreligiosos consultar Lisa Earl Castillo (2010), Vagner Gonçalves da Silva (2006), Sergio Ferretti (1992, 2009: 37-52). Em outro capítulo descreverei alguns momentos com Álvaro onde livros de teologia umbandista e ciências sociais viraram formas do ‘nativo’ marcar o antropólogo.

¹¹ Mesmo Anaíza Vergolino em *Os cultos Afros do Pará* (2003) revelando a tradição da Mina Nagô paraense, que poderia se remontar, finalmente, para a África, era e ainda é quase consentimento dizer que não havia terreiro de raiz no Pará e que geralmente os terreiros eram mantidos pelos seus fundadores, raramente persistindo por muito tempo. Uma exceção a essa regra é o centenário Terreiro Dois Irmãos (Luca 2010).

A narrativa a seguir foi construída partindo das conversas informais gravadas. Juntei as falas de Álvaro tencionando colocá-las em relativa sequência cronológica. Relembrando que esse movimento textual foi produzido sob as (re)leituras que o zelador de santo fez dos textos transcritos de nossas conversas. Que produziram novas performances orais – nesses momentos, o oral rapidamente escorria para o textual enquanto tornava a irradiar novas conversas. A tradução do oral e a montagem dos fragmentos partiu de uma boa dose de **criação**: ‘A mais literal tradução é dificilmente a melhor, e uma tradução verdadeiramente fiel sempre implica certa quantidade de invenção’ (Alessandro Portelli 1997: 27).

1.1 – *Ecce Homo*



Figura 1 O Sacerdote. Fonte: Brasil. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome.

Eu vim para cá [Belém do Pará] com quase 40 anos. 38, parece. Eu vou ter que voltar mais de 50 anos atrás. É por aí.

Quando surgiu a mediunidade foi entre 17 e 18 anos. Foi nessa fase de serviço militar, essas coisas. E eu era, às vezes, muito tímido, muito medroso. Até pelas próprias entidades que me dirigiam. Vamos dizer assim, mas não é a palavra certa, que me sediavam. E a mente às vezes não ajudava muito. Qualquer coisa já virava, já rodava no santo. Eu saía de casa e

demorava para voltar, quando em casa, passava algum tempo e outros dias eu passava na rua novamente. Tinha vergonha porque por qualquer coisa já virava, rodava no santo.

Meu irmão meu mais velho frequentava um terreiro.¹² E nessas idas e vindas ele foi o causador de me levar lá, para esse terreiro no qual ele se tratava, pois há muitos anos ele já se consultava com essa senhora. Foi aí que eu passei a conhecer o que era a Umbanda. Porque não tinha essas coisas ainda de nação, ainda era muito escondido. Quer dizer, a nação sempre existiu, porém era bastante escondida. Havia muitas dificuldades para ter esses trabalhos.

Eu me lembro uma vez que estava havendo um ritual e não podia nem se bater tambor nesse período desses longos anos atrás. Teve alguma denúncia e houve assim um tumulto dentro do terreiro, que eram umas 40 ou 50 pessoas naquele ambiente. Justamente porque a polícia tinha aparecido por lá, foi assim bastante difícil, principalmente para mim, leigo no assunto. Eu não entendia muito. Só sabia que entrava ali e quando dava 10 ou 11 horas da noite eu saía. Não me recordo assim, às vezes, das incorporações.

Haviam essas incorporações desde a época que eu cheguei lá nessa casa. Chamavam ela de Dona Isaura.¹³ Era bastante conhecida como rezadeira. Ela rezava criança, dava passe, mas era reza, não podia-se dizer que era passe porque se corria o risco de alguém chamar a polícia. Pois nesse período se tinha uma licença especial mas era da delegacia, era do delegado. Então se você tinha aquela licença você já podia fazer.¹⁴ Porque ainda não existia o termo que hoje se tem, de que o culto é livre. Que a religião é livre. Não se ouvia. Eu pelo menos não me lembro de ter escutado essas coisas nesse tempo.

Ao passar do tempo, Dona Isaura se mudou para o interior. Fiquei um bocado de tempo sem poder frequentar. Me levaram para a igreja evangélica... Meus pais eram muito católicos mas me levaram para a igreja evangélica porque eu recebia as entidades em qualquer lugar, e eu tinha 17, 19 anos.

Foi um tempo de bastante dificuldade.

¹² Além desse irmão mais velho, possui mais treze irmãos e irmãs. Todos na faixa dos 70 anos. Quase todos estão vivos, excetuando-se três.

¹³ Sobre o nome de Dona Isaura surgir como verdadeiro e não como pseudônimo, Álvaro Pizarro comentou “Aí tem o nome porque ela nunca vai ler isso aqui. Ela deve ter morrido há muito tempo”.

¹⁴ Em Nina Rodrigues (2010 [1933]) fica claro o quanto a religiosidade negra e seus elementos circunvizinhos é considerada caso de polícia e repressão em todo o Brasil. Consultar Aldrin Figueiredo (2008) para compreender as perseguições às religiões afro-brasileiras e indígenas no Pará e suas formas de resistência. Um estudo que relata as redes de relações entre intelectuais e religiosos com intuito de estabelecer a liberdade religiosa e de culto no Pará é o de Luiz Leal (2011). Álvaro diz encontrar sua liberdade religiosa atualmente, embora traga histórias de preconceitos que se geram a partir do diálogo inter-religioso.

Eu fui para a igreja evangélica, quadrangular que eu me lembre, da igreja evangélica eu fui para a testemunha de Jeová. Conheci dentro da testemunha de Jeová uma mulher que fazia, que dizia fazer, revelação pelo espírito santo e ela conhecia um pai de santo. Ela conhecia um outro terreiro, bem distante da cidade. Era bem longe. E além de não ter condução a gente ia a pé, caminhava bem uns três ou quatro quilômetros para chegar no terreiro desse homem, que era o Pai Percio¹⁵.

Ele lá fazia na Umbanda os índios. Ele recebia Seu Sultão da Mata. Pai Percio era bastante jovem e o terreiro dele era muito famoso. Também era tudo naquela história de esconde-esconde. Aí eu larguei as religiões cristãs e vim de novo para a Umbanda. Já tinha uns 20 ou 24 anos.

A minha mãe sempre era contra, nunca foi a favor. Só que nos meus 27 anos perdi minha mãe e ela sempre pedia que eu não fosse, que eu não fosse mais porque não era religião, porque eles sempre foram muito católicos. Foi quando conheci o Budismo. Conheci um rapaz, José Carlos, e ele era dirigente de Budismo. Através de conversas, como eu era muito curioso em saber as coisas, sempre tive essa curiosidade de ler, em saber e buscar através da leitura conhecimento.

Dentro do Budismo eu tive assim, uma elevação espiritual muito intensa. Naquela época eu não sabia que desde aquele tempo dentro do Budismo, praticamente eu estava praticando a Umbanda. Porque muitas pessoas, pelo jeito de eu ser muito extrovertido, muitas vezes até gozador, vinham sempre falar comigo, pedir opinião, pedir conselho e nesse período de 29, 30 anos, eu estava dentro do Budismo.

Passei 14 anos dentro do Budismo, cheguei a ter cargos importantes. O cargo era em japonês. Era o dono da casa, a pessoa central. Tudo se corria ao meu redor. Ali tinha vários grupos, senhoras, jovens, adultos, eram várias pessoas dentro daquele grupo e eu era a pessoa importante dentro daquilo. Porque eu tinha facilidade, talvez não tanta facilidade, mas era porque eu gostava de ler, como até hoje gosto, nunca deixei de ler e foi através da leitura que eu consegui chegar ao cargo superior. Uma vez por ano se fazia um exame para se saber onde você estava na situação dentro do Budismo. E eu alcancei o grau superior. Até hoje eu guardo

¹⁵ Tanto Dona Isaura quanto Pai Pércio possuíam seus terreiros localizados na região de Diadema, na ABCD paulista: “Era na mesma região, só que ela ficava mais próxima da Via Anchieta. Era como hoje, assim, uma rodovia. Faz a ligação São Paulo-Santos, só que hoje não vai mais pela Anchieta. Nessa época eu ainda estudava lá perto, nessa via Anchieta, só tinha uma pista que era de piçarra, não era asfaltada ainda. Atravessa aquela pista pra ir pra escola. Era muito perigoso...passava um carro a cada meia hora e achava perigoso! E tinha guarda naquela época, para atravessar as crianças! Eu tinha uns 8 ou 9 anos.”

esse diploma que eu recebi dentro do Budismo. Eu era praticante da Nitiren Shoshu, Nitiren Shoshu do Brasil, que se falava N.S.B.

Mesmo dentro do Budismo sempre teve algumas controvérsias, algumas dificuldades. Eu não tinha dificuldade para arrumar emprego, para arrumar as coisas. Eu não tinha essa dificuldade que muita gente tinha naquela época de se acumular boa sorte. Dentro do Budismo tinha muito isso de boa sorte, através do carma e de sua transformação. Então você faz durante o dia algumas horas de oração, de prática da revelação, da oração dentro do Budismo e através dessa prática se consegue atingir o estado, um pouco, superior daquilo que a gente veio fazer aqui na Terra.

Só que aí... foi quando eu entrei para estudar. Me formei em farmácia, aí já mudou muito a minha vida porque isso já era objetivo dentro do Budismo, consegui realizar e consegui ter o meu primeiro cargo dentro do Budismo.

Hoje, analisando o tempo que passou, naquela época, eu vejo que não era o Budismo que eu praticava, e sim a Umbanda, porque tudo se fazia através de pensamentos e de magias, certo? Você ficava diante do objeto de adoração e diante daquele objeto de adoração haviam velas acesas, haviam incensos, haviam frutas. A gente fazia as oferendas ao objeto de adoração.

Então comecei a passar muita dificuldade. Foi aí que conheci a pessoa da qual hoje eu estou onde eu estou, ela era um bocado doente, mas não eram doenças, e sim coisas corriqueiras como pressão, diabete, essas coisas comuns, que hoje é comum, naquela época não era tão comum, há uns 35 anos atrás. Foi aí que a conheci em São Paulo, a Mãe Marajó, e fui convidado pra vir a Belém. Tanto ela se empolgou com a minha mediunidade quanto eu me empolguei com a mediunidade dela. Aí nessas alturas não tinha feito oferenda nenhuma para as minhas entidades. Então ela fez o convite:

– Vamos pra Belém, que lá eu preparo o senhor. Foi o que eu fiz.

Hoje ela é falecida, mas tudo que eu sei, tudo que eu aprendi, foi com ela. Foram assim, aproximadamente oito anos. Apesar de eu já ter uma raiz lá de São Paulo, que eu já vim pra cá com quase 40 anos. Eu já tinha alguns conhecimentos de lá, de outros pais de santo...

Quando eu fui me despedir dos dirigentes eles me deram quadros, lenços, me deram lembranças. Teve um deles que perguntou:

– Será que você vai continuar dentro do Budismo?

– Acredito que sim. Mas se eu tiver que sair eu só vou voltar para a minha antiga religião, a Umbanda.

Então isso talvez já fosse uma previsão naquela época. No qual eu chegando aqui em Belém eu vivenciaria essa dificuldade porque não era muito conhecida a religião [Budismo], eram poucas pessoas, não tinha aquele montante de pessoas, aquele mundaréu de gente, o qual eu comandava, que seria assim em torno de uma centena e poucas pessoas que dependiam das minhas orientações que eu recebia dos altos dirigentes e passava. Era uma corrente, vem daqui, vem dali e se passava a corrente para as pessoas. Quando cheguei aqui, tive essa dificuldade porque não havia muita gente e as pessoas que tinham eram japoneses e os japoneses, às vezes, não entendiam o português e eu não entendia o que eles falavam. O ruim era isso. Às vezes eu falava de uma forma e as palavras em português para eles era uma coisa meio revertida. Muitas das vezes eles não sabiam nem o que estavam escutando. O que a menina traduzia pra eles não era aquilo que eu estava querendo que eles entendessem.

Comecei a encontrar dificuldade porque começou a passar o tempo, eu não estava tendo a mesma situação, não conseguia arrumar emprego e tinha aluguel para pagar, tinha uma infinidade de coisas para se fazer e não se fazia. Não ia nada para frente. Foi aí que eu me lembrei o que eu tinha dito para o meu dirigente de São Paulo. Se eu tiver que voltar, eu vou voltar para a Umbanda.

Pois começou o meu sofrimento maior aqui dentro de Belém. Porque não conhecia ninguém, não tinha amizade com ninguém, não sabia andar na cidade, não conhecia nada mesmo. Tanto é que eu queria me encontrar com o dirigente e a pessoa para quem eu tinha pedido uma orientação como é que eu fazia para chegar na Basílica, a pessoa falou assim:

– Ali na Almirante Barroso você vai, toma o ônibus Cidade Nova.

Só que não me disse se era para eu atravessar a avenida ou se era para ficar no mesmo lado que eu estava. Fiquei no mesmo lado que eu estava e vim parar na Cidade Nova. Lá nos confins não sei de onde. Quando eu perguntei pro cobrador:

– Não vai pra Basílica?

– Não, esse aqui tá indo para outro lugar. O senhor desce, atravessa a rua e tomar o ônibus.

E já havia passado até da hora que eu tinha marcado com a pessoa, que era um alto dirigente do Budismo. Eu queria continuar [no Budismo], mas aí não deu certo. Tudo começou

a ficar difícil. Eu não entendia o que o japonês falava, eu falava e eles às vezes não entendiam, ou interpretavam de outra forma, não sei como era. E comecei a não me dar bem porque eram empresários, eram pessoas importantes aqui dentro de Belém.

Desde que eu cheguei eu tive esse contato com altas pessoas, com empresários, foi disso que eu cheguei aqui. Foi aí que eu conheci também uma outra pessoa, através de Mãe Marajó que me trouxe de São Paulo pra cá, junto com o filho dela. Então encontrei essa pessoa, Pai Valdemar, o qual fizemos algumas obrigações às minhas Entidades espirituais.

Pai Valdemar foi quem assentou o Exu e os meus orixás, pois eu sou filho de Oxum com Oxóssi, e ele é de Oxóssi com Oxum, é o contrário do meu. Ele me ajudou muito porque ele tem muito conhecimento. Algumas vezes foi ele que veio fazer aqui. Então ele me deu muita coisa, a gente começou a colher folhas, como eles dizem. Deu conhecimento das bebidas, dos matos que são usados, dessas coisas. E a Mãe Marajó nunca gostou muito dele porque ele parecia, eu nunca botei ele nesses detalhes, meio ..., apesar dele ter uma casa muito rica. Ele é do ketu, tem um barracão muito bom. Mas todos nós, como se dizem, as Entidades têm uma queda e tem uma outra subida. Pensar que é só louros, não é não.

Foi no terreiro de Pai Valdemar que me incorporei novamente com a minha Entidade, no dia 21 de abril. Chegou e disse:

– Olha, se ele quiser tudo que ele perdeu nós vamos ter que vim fazer a caridade aqui pro povo de Belém.

Ai eu pensei, bom se é por causa disso, pelas tantas necessidades que na época estávamos passando, que nós fomos despejados do apartamento onde a gente vivia e viemos morar aqui, numa área da qual a gente tinha mal acabado de comprar e ainda não tinha residência nenhuma... Eu fui praticamente o primeiro morador aqui dentro da mata.

Antes eu morava em Belém. Viemos morar aqui porque fomos despejados do apartamento. Fizemos aqui uma cabana, praticamente, e viemos morar aqui no meio desse mato que tem o nome de Floresta Park. E por incrível que pareça o primeiro vizinho que nós tivemos aqui, invasor¹⁶, foi um índio. O índio Honda¹⁷. Ele ainda está vivo, está meio doente mas ele

¹⁶ De certa forma, todos moradores do Floresta Park são “invasores” nesse momento, pois só se tinha um terreno na região por duas vias: ou a “invasão” de fato do terreno, ou a compra já do terreno ou da casa que era fruto dessa “invasão”.

¹⁷ A aliança entre um Sacerdote afro-brasileiro e um indígena será evocada no Capítulo II, quando discuto sobre os trânsitos e transes afroindígenas (Agenor Pacheco 2012). O indígena citado, já me foi dito ser colombiano, venezuelano... ainda não sei exatamente de onde ele é. Não foi possível encontrar no período da pesquisa.

mora ali ainda, na outra rua de lá. Muito das coisas aqui, que eu tive conhecimento, foi através desse índio. Ele fez muita coisa para mim, cavou o meu poço, esse que está aí aberto até hoje.

Então chegamos nessa situação de enfrentar novamente a Umbanda.

A partir do dia 21 de abril de 1984 foi quando a entidade veio, por isso que hoje a gente festeja a vinda dela no dia 21 de abril. Caia no dia da semana que cair a festa é 21 de abril. Se faz festejo nesse dia porque foi quando ela veio na incorporação. Se conta, eu conto, desse período para cá. Tanto que, nesse período, antes da vinda dela, tenho pouca coisa assim para recordar ou coisa parecida dentro da religião.

Os meus irmãos que ainda estão em São Paulo. É gente que está bem. Eles tinham uma empresa com mais de 300 funcionários. Queriam me levar de volta daqui quando souberam que eu estava aqui no meio do mato, ofereceram casa, carro, tudinho, para trabalhar com eles na firma. Não aceitei porque aqui era o meu lugar. Acredito que era, estou até hoje aqui. Isso foi em 94 acho, foi na época do Collor. Eles só não estão melhor porque foram prejudicados pelo Collor.

Eu vim pra cá em 1984. Quer dizer, estamos aqui há 30 anos. Mas o terreiro foi fundado em 1988. E em 1992 eu conheci a Federação¹⁸. Aqui eu fundei o terreiro através da Mãe Marajó. Ela era de Marajó, município de Salvaterra. Não tinha envolvimento com a Federação. Por isso que de comprovante da Federação eu tenho de 1992 pra cá, antes disso eu não tenho nenhum comprovante de sacerdócio. Como ela não fazia parte da Federação eu também não me interessei. Só me interessei depois que ela faleceu¹⁹. Que aí não tinha quem fizesse, não tinha quem ensinasse, e tudo que eu aprendi foi através dela. Estou falando da vida de Sacerdote. Como o povo comumente chama, rotulando de pai-de-santo. Porque eu não sou pai-de-santo, sou zelador do orixá. Então tem algumas diferenças nessas histórias todas. E de lá pra cá a gente foi passando por muitas dificuldades. Indecisões. Às vezes eu tinha medo mesmo de assumir aquilo que eu era, pois eu já não tinha o apoio dela.²⁰

¹⁸ Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro Brasileiros do Estado do Pará. Para saber mais, consultar o clássico de Anaíza Vergolino (1976) e a releitura de Taissa de Luca (2003).

¹⁹ Mãe Marajó além de ser mãe espiritual de Álvaro, fornecia certa segurança a ele. Álvaro se interessou em se registrar na Federação após o falecimento de Mãe Marajó, dentre outras razões, por sentir-se desamparado. A Federação seria uma forma de “legitimar” sua religião e um dispositivo de segurança de culto. Apego parecido com a Federação como legitimação da liderança religiosa e assegurar em menos perseguição preconceituosa se revela em Mãe Lourdes, narradora que surge no trabalho de Silva (2014: 146-158).

²⁰ Foi nessa época de 1992 que se intensificaram as perseguições religiosas de evangélicos ao Terreiro. Relata que nesse ano aumentaram o número de igrejinhas evangélicas próximas. Pela sua conta havia mais ou menos nove. Frequentemente encontrava sal grosso na porta do terreiro. Conta também outro fato misterioso, certa vez, em meio ao ritual, cabocla Mariana na cabeça de um médium do terreiro – que atualmente já possui sua própria casa religiosa – levou todos para fora do terreiro, dizendo haver algo enterrado na entrada. Era um sapo apodrecido.

Não foi difícil para mim entender nem para chegar nos conhecimentos dela. Porque oração, reza, benzimento, banho, essas coisas, tudo vinha dela. E ela nunca me deixou escrever nada. Ela falou:

– Coisa de caboclo, coisa de entidade, de caruana – ela usava muito esses nomes assim, foram aprendidos e só escutados. Que tanto ela falava assim:

– Se você escrever essa oração, ela não vai funcionar mais.

Quando a gente fazia a oraçãozinha, que, às vezes, ela ensinava, e que eu aprendi com ela, se eu escrevia pra poder decorar automaticamente eu tinha que apagar, e a forma de apagar era tacando fogo. Quer dizer tudo é gravado aqui na cabeça da gente, que ela falava que os chacras, os principais chacras ficam no meio da cabeça e tudo por aqui, por isso que nós não devemos abaixar a cabeça, porque para você receber uma energia ela entra pelos chacras daqui de cima da coroa da cabeça.

Tanto é que nas feituas, na preparação de pais-de-santo, se raspa a cabeça toda. Em algumas partes não fazem esse tipo de raspar a cabeça. Tem várias, que vem pela nação, cada nação tem sua raiz, tem sua árvore. E por aí vem. Se o pai de santo for raspado, ele vai raspar os filhos dele. Se o pai de santo não foi raspado, ele não vai raspar os filhos dele. Porque ele não foi feito dessa forma, no meu caso como eu estava na Mina, que ela era de Mina, de Mina Nagô, ela não raspava a cabeça, ela só fazia o santê, que se chama o santê. Só raspava aqui um pedacinho da coroa [apontando para a cabeça, um palmo acima da nuca]. Bem no meio da cabeça, e lá ela colocava, como se dizia antigamente, os remédios para preparar, para fortificar, para ajudar, para curar. O médium era feito dessa forma, não tinha essas coisas. E recebia uma toalha, essa toalha não saia vestido no orixá, e hoje em dia, talvez pela beleza, pela coisa assim, de fazer uma coisa mais figurada, mais rica, hoje, então se transformam as pessoas num orixá. Se veste todinho eles com os apetrechos, com as ferramentas, tudinho. Sai vestido de orixá, mas na mina que ela deixou, que ela deu para mim, só saia mesmo na toalha.

Só que o ritual foi se mudando, foi adquirindo outros conhecimentos, foi adquirindo outras coisas através das próprias entidades, e então houve assim uma mudança na feitura,

Atualmente, diz o zelador de santo, que sua relação com os evangélicos melhorou, muito por conta de seu esforço. Possui amigos pastores e não se incomoda em conversar com os mesmos. Recebeu de presente recentemente a biografia do bispo Edir Macedo, da IURD. Está lendo, apesar de criticar bastante o escrito e as atitudes do bispo.

principalmente dentro da minha casa, dentro da casa do santo do qual eu sou zelador, não tem a raspagem da cabeça toda²¹, é só o santê.

* * *

Gostaria de relembrar o movimento etnográfico constitutivo dessa história. Ela foi contada para mim de forma fragmentária, cheia das idas e vindas característica da oralidade e da memória (Portelli 1997; Paolo Rossi 2010; Goody 2012) e o mais importante, na sala de búzios dentro do terreiro. Essa foi uma forma de ‘controle’ do zelador de orixá e de suas entidades sobre a narrativa. Ruminava no que estava a dizer, se era importante ou não, selecionando o dito e o não dito, tornando o indizível uma questão de infinitudes...

Deixou algumas indagações postas por mim sem resposta por achar que eram muito pessoais e não tinham importância para a religião, seriam desnecessidades. Às vezes invocava a interferência das entidades para justificar uma omissão, como no caso de Maria Padilha ter lhe alertado em não contar muito sobre sua existência em São Paulo, julgando mais importante falar da fixação na Grande Belém. Essa e outras situações são importantes para a antropologia, pois ‘nossos interlocutores podem tentar controlar o modo como seus discursos serão entextualizados e recontextualizados. Estes processos possuem implicações importantes para os métodos, objetivos e, não menos significativamente, para a ética, de nossa profissão’ (Bauman e Briggs 2006 [1990]: 214).

O controle, melhor seria, agenciamento, empreendido pelos sujeitos em situação de pesquisa parece estar intrinsicamente ligado ao fato de no conhecimento antropológico ‘os procedimentos que caracterizam a investigação são conceitualmente da mesma ordem que os procedimentos investigados’ (Viveiros de Castro 2002: 116-117). No campo das religiões afro-brasileiras esse processo se expressa na empiria. Certa vez, tentando ‘arrancar’²² (para pensarmos com a irreverência de Édison Carneiro) um pouco da história de vida do Exu Capa Preta que irradia Álvaro, pouco consegui, a não ser ouvir que o mesmo possui nacionalidade francesa e que também é um ávido e curioso por conhecimento. O zelador de orixá pensa ser essa a razão desse espírito de Exu Capa Preta ter cruzado o seu caminho. No mesmo dia, o conceito de falange foi esclarecido um pouco mais: as entidades, Exu Capa Preta, Mariana, e

²¹ Álvaro possui uma sensibilidade aguçada para as mudanças que acontecem na ritualidade e no dia a dia dos terreiros. Mais a respeito desse assunto será abordado no capítulo sobre os rituais da casa, outras ideias do zelador de orixá sobre a mudança na espiritualidade como, às vezes, algo desejado, bombardeia a Dissertação como todo.

²² Édison Carneiro utiliza essa expressão nas cartas enviadas ao antropólogo alagoano Artur Ramos, quando se refere às tentativas de entrevistar alguns famosos pais e mães de santo de Salvador (cf. Waldir Oliveira & Vivaldo Lima 1987).

outros caboclos e caboclas, além dos orixás, possuíam falanges. Cada falange de nome X agregaria espíritos de pessoas com alguma característica marcante de X. A isso, chama de coligação espiritual. Portanto, cada espírito possui sua história terrestre, pois são espíritos ainda muito recentes, pelos padrões umbandistas-kardercistas seriam entidades muito próximas da crosta terrestre (um teólogo umbandista que disserta sobre isso é Francisco Rivas Neto 2002, mais sobre o espiritismo kardecista cf. Maria Cavalcanti 1983, cf. Anselmo Paes 2011).

Ao tentar arrancar mais sobre a história da Entidade, um vento muito forte atravessou o terreiro, seguido por um estrondo. Álvaro, em miscelânea de estados, assustado, irônico e bem humorado, perguntou-me: “O que foi isso?”. Respondi que seria um vento forte, indagando se não teria arriado a mesa que ficava no salão de acesso ao terreiro. A sequência do diálogo foi essa:

E eu sei! Falar do homem não é brincado não [dando uma longa gargalhada]. São coisas misteriosas, coisas místicas, são coisas que a gente não sabe, a gente não enxerga, mas está convivendo com a gente. Como é que pode acontecer isso agora, aqui, se não estamos vendo nada? Ah...é como eu falo, quem tem, tem, quem não tem bate palma. Sabe? Pra poder ficar assistindo aquilo que você precisa assistir. Álvaro Pizarro, 26 de agosto de 2014.

Cito esse momento etnográfico para ilustrar o que está envolvido em ‘simples’ conversas sobre religião e o que pode acontecer quando se tenta escavar histórias de entidades espirituais. O aspecto central para o zelador de orixá, a sua maior dúvida, é em relação ao evento: como pode estarem interligados a evocação do nome de Seu Capa Preta com um vento forte? Como pode esses eventos estarem cronometrados? Ao que se parece, para muitos do universo afro-brasileiro não existem coincidências nem o acaso²³, ao menos no sentido atribuído por nós a esses acontecimentos. Os eventos cruzados eram o suficiente para se construir uma interpretação ontológica do ocorrido... É como nos versos de Fernando Pessoa: “Baste a quem basta o que lhe basta/O bastante de lhe bastar!” (2010: 20), e no famoso evento etnográfico descrito por Evans-Pritchard (2005: 42) da bruxaria-luz avistada em plena caminhada noturna.

O processo da pesquisa é *interfecundado* pelo universo pesquisado. Esse momento ‘místico’ carrega aspectos de uma epistemologia nativa. Não é se perguntar se foi realmente uma entidade que assoprou – para a pesquisa etnográfica, uma pergunta rasa – mas ser atravessado por esse evento que interligou a experiência religiosa com a pesquisa antropológica:

A pesquisa não ocupa um lugar externo à lógica da troca que constitui a vida ritual. Uma simples conversa sobre religião já é o suficiente para mobilizar um pouco de

²³ Conforme relata a antropóloga-mãe-de santo entrevistada por Hubert Fichte, “No candomblé não há acaso” (1987: 72).

axé. E Pai Luis me perguntava: ‘Tu achas que estás escrevendo sozinho esta tese?’. A escrita repete, a seu modo, a teoria nativa da ação ritual: fazer é sempre um ‘fazer fazer’ (Edgar Barbosa Neto 2012a: 21)

Essas conversas carregam fundamentos, forças rituais e cosmológicas. Na esteira de Goldman (2003; 2006) o mais importante é conferirmos seriedade a esses eventos, pois isso cria uma zona de comunicação entre o antropólogo e os sujeitos da pesquisa, diferente das entrevistas e outros relacionamentos mais formais. Quando o antropólogo em campo está disposto a se contaminar com a lógica nativa há um processo de constante instabilidade, o imprevisível (Édouard Glissant 2005) finalmente pode surgir.

Se a etnografia é a textualização das relações sociais que o antropólogo estabelece em campo e toda relação é uma transformação (Viveiros de Castro 2002: 114), essa instabilidade, o reconhecimento de valor ao discurso nativo e a disposição a se afetar são aspectos interessantes para tornar, ao menos tentar, a etnografia um empreendimento de instabilidade onde se cria uma zona ‘corrupta’ no pensamento do antropólogo.

Pensando em ‘idiomas culturais’, entrar em contato com outros ‘idiomas’, onde certamente se configura as religiões afroindígenas, faz com que a pesquisa antropológica empreenda uma ‘tradução’ dessas religiões, tornando possível a descrição etnográfica. Tradução essa, conforme pensou Goldman (1998: 24) em diálogo com o escritor Guimarães Rosa, devendo ‘saber se beneficiar desta situação. A boa tradução seria aquela capaz de ‘trair’ seu próprio idioma, no sentido de contaminá-lo com uma ‘fecundante corrupção’, corrompendo sua língua através do uso daquela que deve ser traduzida’.

As religiosidades afroindígenas são coexistentes ao processo etnográfico. Na concepção de Pacheco (2012) o afroindígena revela faces africanas e ameríndias em interação, formando cosmologias de contato, sem esquecer da tentativa colonizadora de dominar ‘corpos e pensares’ (idem: 198), onde se inclui mais uma face nesse aglomerado: o europeu cristão. Ao correr da pena, revelo conjuntamente com as pessoas do terreiro o quanto persistiram aspectos da tradição católica, sobremaneira popular. Contudo, essa matriz cristã é inserida em ‘cosmologias afroindígenas’ antropofágicas. O exercício de antropologia simétrica e reversa se conecta com o afroindígena, surgindo nesse escrito como aspectos indissociáveis.

Tendo assentado em mais aguda nitidez esses processos da feitura da etnografia – conforme foi dito, esse trabalho será introduzido gradativamente, em diversas modulações, até o fim do escrito; podemos acrescentar algumas palavras ao escrito biográfico do Sacerdote. Pois ao que parece, uma boa antropologia fratura o pensamento do nativo na medida em que fratura o pensamento do antropólogo.

O trânsito religioso, a vontade nem sempre exercida, a ávida busca pela leitura, o drama de possuir dons espirituais “não cristãos” em um mundo predominantemente católico, são aspectos que saltam aos olhos na história do zelador de santo.

A sua biografia se difere ao compará-la com a de outros afroreligiosos do Pará. Taíssa Tavernard (2010) disserta que a Mina paraense se formou a partir de duas gerações migratórias: a primeira, iniciando-se no deslizamento do final do século XIX para o início do século XX, onde maranhenses, nordestinos no geral, vieram para o Pará com esperança de ascensão econômica e acabaram por trazer em seus corpos os encantados, orixás e voduns, em uma diáspora de encantados (Silva & Pacheco 2015). A segunda geração seria de mineiros já estabelecidos no Pará “que saíram de Belém ‘para beber em águas maranhenses’” (Luca 2010: 64). Álvaro Pizarro não se aglomera nesse fluxo migratório dos trânsitos entre Nordeste e Norte do Brasil²⁴.

A trajetória do Sacerdote é atravessada por outro fluxo. O Pará, a Amazônia, possuem seus atrativos espirituais também: conhecido lugar de pajelança, encantarias e religiões afroindígenas. Ao se deparar com Mãe Marajó e o seu filho, Álvaro encontrou a oportunidade de desenvolver o seu dom espiritual. Certamente, sabia-se em mãos sábias e poderosas, guiado pelo imaginário das águas fortes do Pará²⁵. Uma história que realça as forças místicas dessa região é encontrada em Câmara Cascudo (1951), o qual revela ser o fluxo migratório religioso de duas mãos, ou até três, quatro... Não são apenas São Luiz, Codó e Salvador que são famosos por seus conhecimentos religiosos. Assim, o Pará-Amazonas era muito conhecido entre os catimbós de Natal, capital do Rio Grande do Norte. Entre nordestinos que juntam dinheiro e vão passar um tempo no Norte aprendendo sobre as encantarias e pajelanças, e pajés que visitam o Nordeste para distribuir o seu conhecimento, Cascudo (1951) nos revela serem os Estados do Norte ‘as universidades do curso secreto’ (idem: 79)!

As suas primeiras manifestações mediúnicas se conectam com a de muitas outras pessoas, já relatados por Seth & Ruth Leacock (1975), Anaíza Vergolino (1976) e mais recentemente em coletânea sobre os afroreligiosos em Belém (Valle et al 2012). No lado da

²⁴ Agradeço a Taíssa Tavernard de Luca por ter me sugerido essa conexão entre a sua tese e a trajetória de Álvaro. Outros auxílios vieram da antropóloga enquanto conversávamos, como o insight de pensar a biografia do zelador de orixá como um inverso das biografias mais comuns entre pais e mães de santo: no geral, eles saem da umbanda e mina nagô para o Candomblé, como a mãe de santo pesquisada em Sena (2014), mas o Sacerdote em questão caminhou pelo candomblé e reembarcou na Mina Nagô e Umbanda.

²⁵ Um ponto cantado geralmente no final dos rituais da gira carrega esse sentimento: “Mas que sinal foi aquele que eu avistei/Na minha aldeia quando eu vinha trabalhar/Era uma estrela que brilhava lá no céu/Meu povo tire o chapéu para as águas do Pará!”

pajelança paraense, apesar de suas características que se diferenciam das religiões afro-brasileiras, existem momentos semelhantes, como a doença conhecida como ‘corrente do fundo’ (cf. Heraldo Maués 1994; 1995). É salutar perceber essas trocas de forças entre a pajelança e as religiões afro-paraenses, percebidas já por Eduardo Galvão (1976), verificadas e experimentadas por Gianni Quintas (2007) e intensificadas e vivenciadas na etnografia de Silva (2011, 2014)²⁶, desembocando em uma cosmologia afroindígena.

“Cair no santo” a todo instante, a cada tropeço incorporar e não se lembrar mais de nada, e outros infortúnios, como doenças e azar, são considerados pelo povo de santo como uma espécie de doença espiritual causada pelo não tratamento e desenvolvimento do dom mediúnico. Como o zelador de orixá não havia feito nenhum tratamento espiritual, nem feito nenhum trabalho para suas entidades espirituais em São Paulo, passou boa parte de sua vida pós-adolescência atordoado. E quando, seguindo um irmão mais velho, encontrou a possibilidade de potencializar sua religiosidade, junto com a mudança do terreiro que frequentava, deparou-se com a intolerância religiosa e a perseguição policial. Em casa, teve que seguir os anseios da mãe e do pai, acabou por zanzar por algumas igrejas evangélicas e testemunhas de Jeová. Até que em meio aos cristãos, encontra uma mulher que recebia a “revelação pelo Espírito Santo”, e lhe sugeriu o terreiro de Pai Pércio, nesse momento percebemos as porosidades, os vazamentos, as linhas de fuga das religiões dos brasileiros e brasileiras (Pierre Sanchis 1997), esse rizoma²⁷ que se interfecunda e desemboca em inusitadas combinações.

Com Pai Pércio voltou a frequentar a Umbanda e a “controlar” forças mediúnicas que o atravessava. Porém, uma fatalidade o desvia novamente, o falecimento de sua mãe potencializa seu antigo desejo de não ter o filho a frequentar “essas coisas”. O zelador de orixá sai novamente das religiões de matriz africana e frequenta o Budismo por aproximadamente dez anos. Relata que o fato de gostar de ler o levou a essa religião: aliás, essa ânsia por leitura interpela quase toda sua trajetória.

O tempo que ficou no Budismo trouxe elevações espirituais e por mais inusitado que se pareça, nos revela ter praticado a Umbanda dentro do Budismo mesmo sem saber. Simetriza as

²⁶ Napoleão Figueiredo é dessa corrente de pensamento: ‘[...]a pajelança está sofrendo muito a influência da Umbanda, tanto no cerimonial como nas entidades que “baixam” em seu panteão’ (1979: 69).

²⁷ ‘Todo rizoma compreende linhas de segmentaridade segundo as quais ele é estratificado, territorializado, organizado, significado atribuído, etc.; mas compreende também linhas de desterritorialização pelas quais ele foge sem parar. Há ruptura no rizoma cada vez que linhas segmentares explodem numa linha de fuga, mas a linha de fuga faz parte do rizoma. Estas linhas não param de se remeter umas às outras’ (Deleuze & Guattari 2011: 25-26).

duas religiões ao destacar dois parâmetros: o objeto de adoração, a oferenda de frutas, velas, e as magias feitas por intermédio do pensamento. O empreendimento de antropologia reversa e simétrica do Sacerdote não parou por aí. Em mais uma conversa, refletiu “no Budismo eu considero que estava fazendo filosofia, era como se estivesse fazendo o que você está fazendo hoje, antropologia, pois buscava compreender e conhecer”²⁸. A religião de um é a antropologia do outro e vice-versa.

Continuemos a multiplicar as divindades no mundo da Antropologia... Pois ‘De fato, as divindades não são substâncias – não mais, aliás, que o fermento láctico. Elas são todas ação’ (Latour 2002: 92). Acompanhar as movências de Álvaro é perceber essas forças que agem. O nome de seu Terreiro, Tambor de Mina Esteja Contigo, já foi o mesmo, porém em nagô. Esse nome foi passado por uma entidade “preta velha”, que já não o irradia mais. As andanças e preparos feitos junto com Pai Valdemar, do candomblé, fizeram o zelador de santo transitar nesse mundo intenso, também, do candomblé. Assentou seus orixás e aprendeu a “catar folha”, conforme narrado acima. Porém, resolveu traduzir, juntamente com suas entidades, o nome do terreiro e agir apenas a partir da Mina, pregar a simplicidade, “sair apenas na toalha”.

Nesse momento, percebemos outra singularidade que potencializa a trajetória vital de Álvaro, foi por um caminho reverso: saiu do Candomblé para ir a Mina. Obviamente, não foi algo tão linear: namorou a Umbanda em São Paulo, conheceu a Mina Nagô com Mãe Marajó, entrou em contato com a pajelança paraense, frequentou o candomblé de Pai Valdemar. Ricocheteou várias possibilidades, mas diferente de muitos, não teve o candomblé de modelo baiano como última etapa da vida espiritual²⁹. Acabou por fazer fratura em certo pensamento evolucionista encontrado em alguns afroreligiosos e estudiosos das religiões afro-brasileiras, expressa por um interlocutor de Quintas (2007: 150)³⁰: ‘a ‘umbanda é a graduação, a mina o mestrado e o candomblé o doutorado’’. Em determinado momento, essa afirmação certamente poderia funcionar, mas não é o caso de Álvaro. Seu pensamento espiritual não é uma reta, apesar

²⁸ 4 de novembro de 2014.

²⁹ Uma pesquisa que ajudou a essa valorização nagô é a de Juana dos Santos (2012). Uma visão crítica que ainda continua atual, conjuntamente com as suas fragilidades, a esse modelo nagô é a de Beatriz Dantas (1982). Castillo (2010) atualiza o estudo sobre o modelo nagô, mostrando que longe de ser uma construção em via única dos intelectuais, o nagô-iorubá é também categoria nativa, valorizada por determinado povo de santo, em geral da Bahia, mas que se difundiu. No Pará, por exemplo, consultar o trabalho de Marilu Campelo (2008a, 2008b).

³⁰ A título de reforçar o argumento, essa concepção é encontrada em outras partes do Brasil: “A Umbanda e a possessão por Eguns [espíritos dos mortos] são vistas como algo de inferior, como um sistema inaceitável para quem tenha atravessado os complexos e elaborados mecanismos de iniciação do Candomblé” (Goldman 1984: 131).

da filosofia da reencarnação de cunho kardecista e ideias de progresso e desenvolvimento estarem no vocabulário e pensamentos do zelador de orixá.

Encontramos intensos atravessamentos, cruzamentos de perspectivas (não apenas de duas, mas de três, quatro...) e proliferação de forças. Momentos lineares e evolucionistas certamente existem na Umbanda e Mina Nagô do zelador de orixá e seu terreiro, porém não são uma verdade ‘universal’. Sua narrativa evoca relacionamentos intensos com várias religiões. Apesar dos conflitos há um revestimento de todas essas religiosidades com possibilidades de agenciamentos. Mesmo com as religiões evangélicas, onde encontrou alguns entraves, existe um reconhecimento da fé do outro.

A fé é o conceito que relaciona todas as religiões: “Antigamente o caboclo chegava, arriava, pegava um mato ali, socava, te dava e você curava. Acho que curava pela fé. Acho que hoje a gente não tem mais fé. A fé da gente diminuiu”, prosseguindo, em seu raciocínio:

Por que essas mudanças todas de religião? Também por falta de fé. Porque hoje você vai aí numa Igreja Católica numa hora dessa, que são aí umas 3h30 pra 4 horas ela tá fechada, mas se você passa numa igreja evangélica ela tá aberta. Porque se acomodaram, todo mundo na maior parte é católico, então pra que vamos ficar com a igreja aberta para o ladrão vim roubar, né? É o que eles falam. Álvaro Pizarro, 24 de junho de 2014.

Pensar a religião como modulações de fé experienciadas pelos sujeitos, enquanto elemento ‘simétrico’, é levar o pensamento até onde as diversas religiosidades se comunicam em um mesmo plano de ‘verdades parciais’ e ‘verdades absolutas’ ao mesmo tempo. Embora pareça uma alegação contraditória, a fé, apesar de força ‘absoluta’ (Rita Segato 1989), é uma forma de experimentar a vida, suscetível portanto, às suas vicissitudes e modulações: ‘Aparentemente nada se altera tanto como o inalterável’ (Geertz 2004: 67). Nesse aspecto, a trajetória do Sacerdote é uma experiência viva disso, todas as religiões entram em um mesmo plano de contingência, levando a análise para além da religião como ‘mercado religioso’ e da infinitamente citada teoria do campo religioso enquanto práticas de disputa e poder³¹. Certamente que embates internos e entre os terreiros existem, além da disputa interreligiosa, e que aspectos socioeconômicos são importantes para a análise da religião, entretanto, isto não é tudo, pois ao ser reconhecida a verdade relativa de cada religião, quando se existe um empreendimento, chegamos a uma religiosidade que transcende o ‘mercado religioso’ e os bens

³¹ Sobre teorias econômicas na análise da religião, que certa forma orienta o pensamento dessas pesquisas, consultar Jens Schlamelcher (2013). Pierre Bourdieu (1992) muito influenciou as análises de religião de terreiro nesse aspecto.

de consumo sagrado, estamos no plano da religião enquanto experiência concreta, reflexiva e comparativa.

Nessa esteira, se o sujeito possui fé, independentemente da religião, está operando em um campo vivo da espiritualidade. O reconhecimento do outro enquanto sujeito de fé não exclui as divergências. Álvaro nunca tentou me converter, no sentido pentecostal da palavra. Sempre mostrou interesse em falar de religião comigo: seja do Budismo, da Umbanda, da Mina Nagô, da Igreja Universal, Pajelança, movimentos da Nova Era, o catolicismo tradicional e popular, enfim, da infinidade dos experimentos religiosos existentes. Quando fala de sua “casa”, isto é, seu terreiro, costumeiramente a compara com outras e é assim que se situa. No tambor em homenagem a Maria Padilha, maior ritual celebrado por seu sacerdócio, é comum visitantes de outros terreiros, alguns, bem intencionados, outros que saem espalhando que o que é feito na casa está tudo errado. Esses relacionamentos entre o povo de santo parece ser de seu estio: ‘Fazer menção a outros grupos religiosos como se fossem ‘usuários políglotas’ e também interessar-se por grupos diferentes dos seus [...] é algo frequente em Belém mesmo na atualidade’ (Furuya 1994: 12).

Não estamos diante de uma postura ingênua de se aceitar sempre a religiosidade do outro, mas de uma intensa troca de cosmovisões, harmônicas e conflituosas, mas que se sobressaem pela dinâmica da “fé” enquanto aquilo que iguala a todos nós. Parece que o zelador de santo nos trouxe uma forma interessante de lidar com a inevitável interreligião no mundo brasileiro contemporâneo e ‘democrático’. Uma possível amenização para a vivência entre pessoas religiosas, embora não resolva o caso de nós, impressionados, ateus e agnósticos, mas vale ressaltar que essas categorias ainda estão inseridas nesse sistema de convivência, pois a “fé” é distribuída em diversas modulações, portando a diferença entre ateus e agnósticos e religiosos seria de grau e não de natureza. Nessa dimensão, a fé além de ser uma ‘força social’ (Geertz 2004: 32) e ‘força particularizante quanto generalizante’ (idem: 27), no âmbito das religiões afro-brasileiras, ou para ser preciso, no terreiro aqui estudado, é uma força relacional.

Antes de concluir o inconcluso... gostaria de voltar a um argumento vazado pela narrativa. Quando o zelador de santo comentou ter recusado o convite de sua família para voltar a São Paulo, mesmo com as promessas de conforto, disse: “Não aceitei porque aqui era o meu lugar. Acredito que era, estou até hoje aqui”. Reinvoco esse trecho apenas para lembrar a não existência do acaso nas religiões de matrizes afroindígenas. Em sua reflexão não buscou o acaso em nenhum momento para justificar a sua trajetória inesperada, pois na percepção dos afroreligiosos, existe uma razão e sentido para ele ter vindo ao Pará, tanto que Maria Padilha,

ao descer em seu Álvaro determinou que eles dois teriam que fazer “caridade para o povo de Belém”, pois esse deveria ser o lugar dele a partir daquele momento, perdurando até hoje.

Contrastando essa forma de vivenciar os eventos, temos em Mariza Peirano (1995: 119-134) o acaso³² como um elemento estrutural empreendido por intelectuais brasileiros (Florestan Fernandes, Darcy Ribeiro, Roberto Cardoso de Oliveira e Antônio Candido) para justificar as suas trajetórias acadêmicas, sobretudo o interesse pelas ciências sociais. A antropóloga, esperando uma explicação racionalizada ao lidar com ‘nativos’ acadêmicos, encontrou no acaso a forma de ‘irracionalidade’ interior à racionalidade acadêmica do pensamento ‘ocidental’. O acaso seria um elemento de ligação entre as vontades individuais e contextos estruturantes. No caso do zelador de orixá, essa questão parece bem resolvida ao proliferar em ‘nosso’ acaso entidades e forças que atravessam em vários instantes o cotidiano.

Finalmente, sua vida parece ter produzido uma religião composta, conforme ele mesmo, de múltiplos elementos: pessoas, deuses e deusas, caboclas e caboclos, associadas em diferentes trajetórias, religiosidades e “nações”, essas, diferenças que se diferenciam ao se diferenciarem...³³

O terreiro fundado por Álvaro carrega em suas atividades e estrutura física essa cosmologia ‘antropofágica’ e reflexiva. Sacerdote e terreiro estão imbricados. O próximo capítulo busca situar essa relação.

³² Vale consultar o artigo de Howard Becker (1995) a respeito do acaso, onde o sociólogo americano dialoga com o artigo de Peirano (1995).

³³ Essa complexidade das religiosidades no Pará já era percebida pelo antropólogo pioneiro Napoleão Figueiredo (1979; 1983) e em texto conjunto com Anaíza Vergolino (1967). As religiosidades se intensificam com os novos movimentos espirituais e de nova era (cf. José Carvalho 2001, Cristina Rocha & Manuel Vásquez 2014). Álvaro termina de espalhar os contatos interreligiosos quando conecta o termo “chacra” à feitura de santo na Mina Nagô!

2 “Que terreiro é esse? Pisa devagar”

Eu sou um bom menino/A minha mãe soube me educar
/Pisando em terras alheias/Pisando em chão devagar.
– Cântico recolhido em trabalho de campo

A religião nunca é apenas metafísica.
– Clifford Geertz (2011: 93)

O terreiro está localizado no Floresta Park – doravante Floresta. É um bairro de “ocupação”, localizado no município de Ananindeua³⁴ às margens da BR 316. Para quem vem de Belém, sua aproximação pode ser feita à altura do quilômetro oito da rodovia. Sua contemplação concreta também é possível, se o visitante desejar, pelo atravessamento do bairro Icuí-Guajará.

Floresta é um bairro de pequena extensão. Partindo da BR 316, traçando uma linha reta até o seu final, não passaremos de um quilometro e meio. É dividido em uma parte mais antiga, com idade equivalente à fundação do terreiro no final da década de 1980, e uma mais recente, ocupada aproximadamente vinte anos depois, conhecida como Loteamento Carlos Lamarca. Esse último era um grande terreno cercado, desocupado e desabitado. Aos poucos, pessoas sem direitos habitacionais, foram ocupando o terreno, construindo na contramão do planejamento prévio o que hoje é o bairro. O mesmo aconteceu com a região mais antiga.

As vias principais do bairro são Avenida dos Ipês e Pau D’Arco, essas em traços perpendiculares a BR 316, atravessam todo o Floresta. Como secundárias, e paralelas à rodovia nacional, podemos encontrar diversas travessas, Cedro e Piquiá, por exemplo. Ainda secundária tem a Rua São Pedro (onde fiquei alojado) paralela à dos Ipês, essa é pequena e acaba em uma casa, para do outro lado continuar com o nome de Rua das Castanheiras.

Apesar das dificuldades, a população, em meio a muitas privações, lutou e luta por seus direitos. Não existe ainda regulamentação dos imóveis conquistados e construídos, embora haja alguns ‘serviços’ da Prefeitura de Ananindeua, como: a escola municipal, o asfaltamento de alguns trechos do bairro, um posto de saúde – este não fica no Floresta, entretanto, um servidor visita-o toda semana para marcar consultas aos moradores enfermos. Também há os principais serviços privatizados: a energia elétrica e uma linha de ônibus.

De construções religiosas, além do terreiro, há dois pequenos barracões de matriz africana. Um deles o pai de santo já foi líder do centro comunitário, o outro chamado de Aldeia do Caboclo Pena Azul.

Há muitas igrejas evangélicas, das denominações mais numerosas existem a Igreja do Evangelho Quadrangular e Assembleia de Deus. De estabelecimento católico tem a Paróquia São Pedro e a igreja do Centro Comunitário. Provavelmente a maioria dos moradores se

³⁴ O município de Ananindeua possui população aproximadamente de 499. 776, segundo previsão do IBGE para 2014. Fonte: IBGE. Disponível em < <http://cod.ibge.gov.br/232OP>>. Acesso em 18 abril. 2015.

considere católica ou evangélica. No Círio de Nazaré, grande procissão que ocorre em outubro, o bairro se mobiliza, inclusive os participantes do terreiro.

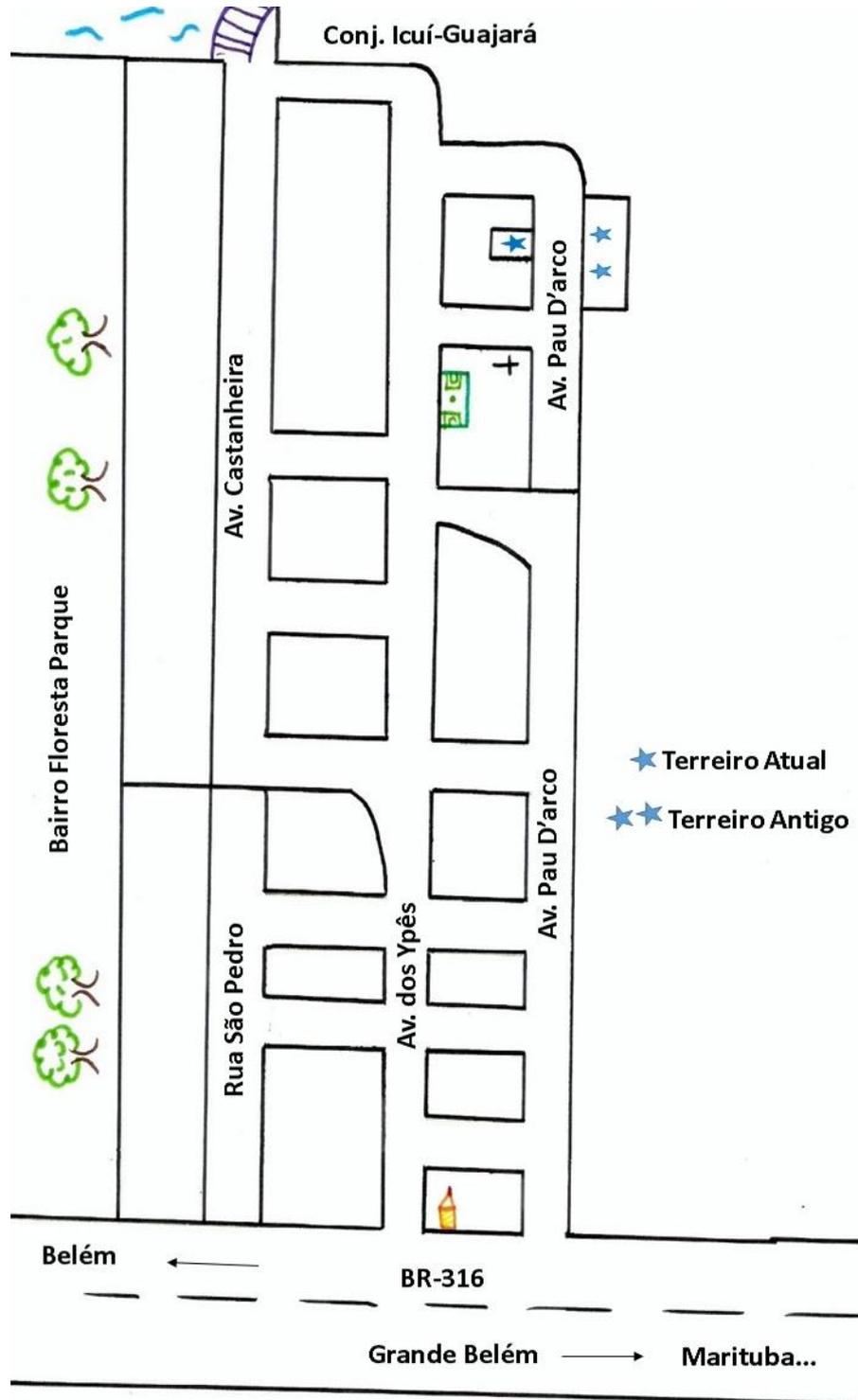


Figura 2 - Mapa do Bairro

Em dias de chuvas fortes é comum o alagamento de todas as vias, dificultando a circulação entre os espaços. Em todos esses aspectos o terreiro está em uma região periférica, como Edison Carneiro (1977) já relatava, e Anaíza Vergolino & Napoleão Figueiredo (1967: 109) encontraram na Grande Belém: ‘os terreiros localizam-se nos subúrbios distantes e pobres da cidade, onde a população em quase sua totalidade é de proletários’.

2.1 - Estrutura física

O Terreiro de Mina Deus Esteja Contigo (TMDEC) foi fundado por Álvaro Pizarro em 1988. Em 1992, o zelador de orixá virou sócio da Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Pará, tendo participado, inclusive, do conselho ritual desta associação. Como muitas outras casas religiosas afro-brasileiras na grande Belém, a sua trajetória se confunde e se entrelaça com o próprio percurso migrante do seu fundador.

Localizado, mais especificamente, na Av. Pau D’Arco, dista aproximadamente um quilômetro da BR 316. Quando iniciamos esta pesquisa, o terreiro estava em fase de transição para uma residência simetricamente oposta. Embora tenha estabelecido meus primeiros contatos com a casa antiga e vivenciado alguns rituais nela, focarei quase totalmente no novo terreiro³⁵. Portanto, a descrição empreendida aqui dessa casa religiosa não deve ser lida como uma fixação da vida deste terreiro, mas como um instantâneo borrado, como se fosse uma fotografia realizada de um objeto em alta velocidade, mas que traz em seu bojo emanções-irradiações da casa, seus sujeitos, entidades e forças que se proliferam nesse ‘espaço-tempo’ que sempre nos escapa quando descrito.

O TMDEC está em um terreno, ou ele é este terreno, onde estão conjugadas a casa de J., e encontra-se em construção a nova residência do zelador de orixá. No momento este ainda mora no terreno simetricamente oposto. Até o final de maio de 2014, o zelador de santo atendia frequentadores e visitantes ainda nessa antiga casa, mas com o término da construção das instalações da saleta de “jogo de búzios” e com a familiarização do “pessoal”, isto é, englobando pessoas carnis e entidades, do espaço novo, seus atendimentos já foram transferidos para lá. Da mesma forma os banheiros masculino e feminino também encontram-se finalizados.

³⁵ Em um dos últimos rituais da gira que antecederam o carnaval de 2015, a Maria Padilha irradiada em Seu Álvaro me disse: “Já falou muito da outra casa do lado de lá, agora é para falar daqui pra frente! De ontem para amanhã”. Essa fala aconteceu no momento em que a entidade e o zelador de santo passavam pela assistência e me foi uma lufada de ar fresco, pois estava preocupado em como relatar essa dupla vivência em terreiros ‘distintos’.

Até pouco tempo atrás, as médiuns da casa tomavam o banho ritual de lavagem do corpo e se vestiam com a roupa da “gira” na casa antiga, para posteriormente atravessarem a rua com o objetivo de “baiar” no terreiro. Era um espetáculo à parte, para aqueles que chegavam um pouco antes da hora marcada, encontrar uma fileira de mulheres vestidas em saias rodadas coloridas e engomadas. Os homens engendravam uma visualidade aquém, pois suas roupas são mais simples, apenas uma espécie de bata em tecido fino, que poderiam ser branca, vermelha, amarela ou verde, dependendo do dia ritual, e calças largas e brancas. Já a vestimenta feminina (quase) nunca seguia uma ordem de cores padrão de associação de uma cor a um orixá ou caboclo, assim, os estampados surgiam da forma mais inesperada possível. Dona Miúda e finada Madalena discorreram sobre o assunto: “Nós sabemos que é para ser apenas uma cor e é assim que o pai gosta, mas somos teimosas e usamos assim mesmo!”.

Se o esperado seria sempre a associação de uma cor a uma entidade, conforme encontramos na literatura afro-brasileira (Carneiro 1977; Raul Lody 2006; Santos 2012, e para uma atualização do tema, onde nem sempre a cor dos artefatos combinará com a que representa as entidades, cf. Martina Ahlert 2013, 2014), essas filhas de santo inserem a ‘teimosia’ como um fator de inovação ritual e criatividade, e como ouvimos e lemos de Álvaro Pizarro a “nação é uma transformação” e ele percebe que existe uma necessidade, tanto das filhas e filhos de santo, quanto do público, de inserir beleza, “deixar a coisa [o ritual] mais figurada”, “mais rica”. O zelador de orixá aceita essas mudanças, contundo, ressalta que na Mina o que se sobressai é a simplicidade e não a beleza.

Seu prédio é de alvenaria. A fachada feita de uma camada de tijolos sem reboco. Possui dois portões retangulares, um vertical outro horizontal, aquele cabendo apenas uma pessoa, este sendo passagem para veículos. Na esquerda – para quem vem caminhando sentido BR 316 – Floresta Park; há uma entrada retangular com portão gradeado, onde se é possível o acesso ao terreiro. O lado direito conjuga a nova casa – em construção – do Sacerdote.

Acima do portão do terreiro, a fachada é constituída por uma pirâmide plana de tijolos e sua base é uma linha de cinco destes. A sequência continua horizontalmente. Em cada nova linha há um decréscimo de um tijolo, até chegar em exemplar unitário. Sobre este último está um jarro de barro parecido com aqueles utilizados para se homenagear e dar de beber aos orixás-santos e os anjos de guarda de cada médium. Essa pirâmide divide o espaço do terreno em duas partes, para a esquerda é onde está o salão mais amplo, coberto por telhas cinzas que abrigam o quarto dos orixás (número 6 da figura 3) – quem quiser adentrar nesse espaço encontrará o vão onde a assistência participa dos ritos, seguida do lugar da roda de médiuns que constituem

a “gira”. Caso a caminhada não seja interrompida chegar-se-á na camarinha, espaço reservado para as filhas e filhos de santo acenderem suas velas para “anjo da guarda”, renovarem seus jarros com água limpa e se recolherem no momento da “feitura” ou para reflexões cotidianas (respectivamente, n.6, 7 e 8 da figura 3).

Finalmente, do lado direito há um barracão, também com telhas no teto. A cena é como se tivéssemos entrando no espaço, encontramos algumas imagens de entidades, uma entrada à esquerda de acesso ao terreno da casa do zelador de orixá, o quarto dos Exus e seus respectivos assentamentos. Esse compartimento encontra-se constantemente fechado a cadeado. Seguindo o olhar para a referida pirâmide, percebe-se um corredor a atravessar a construção. Este conduz a um espaço de entrada retangular, sem portão, que se tem acesso ao quartinho onde o Sacerdote joga os búzios, os banheiros, todos na direita (n.1, 2, 3, 4, 5, 6 da figura 3). À esquerda é a residência de J (n.9 da figura 3).

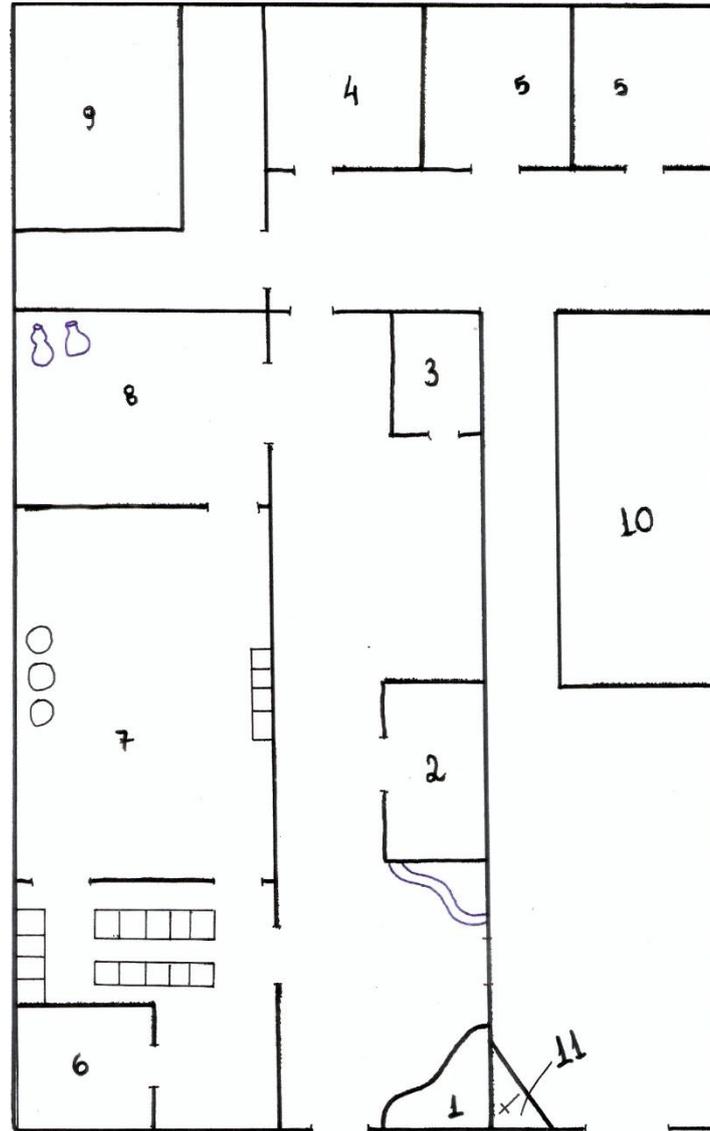


Figura 3 - Croqui do TMDEC

Ainda na divisão constituída pela pirâmide, ao observamos os lados esquerdo e direito, o topo da fachada é feito de uma espécie de escada de sete andares, possuindo cada degrau cinco ou quatro tijolos. Em cada degrau há também uma jarra (ou quartinha do orixá), possuindo assim sete desses jarros ao lado esquerdo e seis no outro. Álvaro nos conta que essa construção representa os sete orixás e ao meio se encontra a “dona da casa”.

Importante fazer ver que essa arquitetura forma apenas a parte que podemos considerar ‘religiosa’ do terreno, levando a pensar que essa organização dos tijolos está ligada ao diálogo do Sacerdote com as suas entidades espirituais, portanto uma forma-arquitetura atravessada pelo sagrado. Não pretendo estabelecer uma dicotomia entre sagrado e profano nessa habitação. Arnold van Gennep (2013) já trazia a ideia de um sagrado relacional, excluindo-o assim como

substância absoluta. A arquitetura referente ao terreiro, e ele mesmo, é mais sagrada em relação as habitações do zelador de santo e J. Entretanto, o Sacerdote em seu cotidiano pode viver momentos sacralizados. A dicotomia sagrado e profano não se opera, ao menos no âmbito do terreiro, o que acontece é uma relação entre essas esferas da vida. Os elementos a se relacionarem orientam os níveis de sacralidade a serem distribuídos nesse conjunto. Não custa lembrar que esses elementos constitutivos da relação, por si só, já são compostos... Ismael Pordeus Jr (2006: 55) traz outra interpretação para terreiros-residências, semelhante em alguns aspectos: ‘Podemos afirmar, a propósito desse tipo de terreiro, que não existe uma separação entre espaço sagrado e o profano, e sim uma invasão do sagrado na vida cotidiana’, acrescentaria um vice-versa ao final da assertiva.

Importante de se observar que essa pirâmide e esses jarros estão sobre apenas a região do terreiro, ficando o espaço da casa de Álvaro com uma arquitetura do tipo mais habitual. Outro pensamento possível é dizer que essa arquitetura dividida entre o terreiro e a casa realça o aspecto mais público daquele, no sentido de ser “a casa de Deus”, e esta, apesar de não ser excluída de sua sacralidade, sinaliza um espaço privado. O terreiro, por ter sido construído a partir de lógicas rituais, cada compartimento é utilizado para atividades específicas. É espaço (quase) sempre sacralizado, enquanto a habitação do Sacerdote se sacraliza em determinadas circunstâncias. O mesmo serve para a casa de J. Faço essas ressalvas porque, lembrando ao relato etnográfico que inicia essa dissertação, o Sacerdote não deseja estar associado à “macumba” o dia inteiro, necessitando de seu espaço próprio para se desvencilhar das atividades religiosas.

Agora passemos para o interior desse espaço. Logo na entrada há uma construção de pedras rugosas e cinzentas a emular uma pedreira, homenageando um dos orixás³⁶ que lá estão instalados, Xangô. Além dele outros orixás em tamanho humano. Desde a inauguração desse espaço a ordem dessas imagens mudaram algumas vezes. Quando percebia essa alteração indagava ao Sacerdote e ele respondia “aos poucos as coisas vão tomando o seu lugar”.

³⁶ Sobre os orixás iorubás ainda vale consultar os clássicos, Carneiro (1977), Bastide (1978), Ruth Landes (2005) e Santos (2012).



Figura 4 - Xangô entre Iansã e Oxumaré

Em sequência se encontra um Oxumaré pálido. Sua roupa já mudou algumas vezes, mas geralmente é uma túnica e um gorro, alterando-se assim apenas as suas cores. Na cintura, possui amarrado um adereço que parece permanente. Simboliza a característica transformista desse orixá, uma serpente, que também pode ficar em seus ombros ou em outras partes, dependendo da interação que se estabelece com as pessoas passantes e os médiuns. Ao seu lado um homem de chapéu aparentemente idoso, sentado. É Xangô-São Jerônimo. Roupas marrom escura e barba cinza³⁷. As pessoas podem colocar oferendas em dois locais dessa imagem, em seu colo ou ao seus pés. Já vi moedas e uma corda em seu colo, ou até mesmo uma imagem menor de um Santo Jerônimo, seu lado de santo. Aos seus pés há um alguidar onde geralmente se colocam velas, há também pedras dentro do recipiente³⁸. Tive a oportunidade de ver em sua mão direita uma pena, na outra uma pedra ferrugem, realçando aspectos da sua personalidade e atuação no

³⁷ O zelador de santo diz que a barba de Xangô-São Jerônimo devia ser preta. E completou: “Ele é igualzinho ao da igreja”.

³⁸ Xangô geralmente está com uma coroa diferente a cada festa ou ritual no terreiro, isso mostra que essas imagens são passíveis de se enfeitarem, dependendo da relação que elas possuem com o povo de santo. O Sacerdote nos explica que as pessoas prometem e trazem uma roupa nova, um enfeite. Ou então ele mesmo faz. Mas geralmente são os frequentadores que mobilizam esses artefatos para os santos-orixás.

mundo: a justiça e o seu domínio entre as “pedreiras”³⁹. No dia 28 de junho de 2014⁴⁰ havia uma coroa simples e artesanal avermelhada sobre sua cabeça, mais uma forma de homenagear esse orixá em sua festa. Ainda como artefatos complementares a Xangô-São Jerônimo há uma pequena imagem de um leão.⁴¹ Aos pés de todas essas imagens há várias garrafas de cerveja escura (geralmente a bebida de Xangô), vinho, champanhe, dentre outras bebidas. Há muitas quartinhas de orixás de barro espalhada aos pés das entidades.

³⁹ Recolhi um ponto cantado que era assim: “Lá em cima daquela pedreira/Tem um livro que é de Xangô”.

⁴⁰ No final de junho há o tambor em homenagem a Xangô e outros santos que são lembrados em seu dia, geralmente São Jerônimo e São João Batista.

⁴¹ Em alguma conversa, onde estava com uma frequentadora, Álvaro disse que São Jerônimo é representado, às vezes, com um leão e uma coruja. A gruta também é uma característica desse santo, por conta de ter passado grande parte de sua vida como eremita até, finalmente instalar-se em uma. Portanto, a construção que simula uma formação rochosa onde estão esses santos e orixás podem tanto se referirem a Xangô, por dominar as pedreiras, quanto a São Jerônimo, por ter morado em uma gruta. A respeito da figura 5, quando levei ao Sacerdote essa dissertação poucos dias antes de sua defesa, Álvaro se perguntou se as pessoas entenderiam o motivo de ter frutas ao colo de São Jerônimo-Xangô, explicando que em sua casa o orixá reside em um ambiente rodeado de plantas frutíferas.



Figura 5 – Xangô-São Jerônimo

Nossa percepção se acostumou com essa sequência de orixás. Faz alguns meses que foram acrescentadas outras imagens nesse espaço, todas elas de tamanho médio. Ao lado esquerdo de Xangô está um Oxalá. Fixado em um altar de pedra, nos altos. Em túnicas brancas, encontra-se de braços e mãos de palmas abertas, receptivo, em postura de “vinde a mim”. Sua pele é branca, possuindo cabelos e barbas compridas, lembrando assim a representação europeia de Jesus Cristo. Ao seu lado esquerdo uma imagem pequena de um santo de peito nu e túnicas brancas, em seu ombro há uma ave de rapina. No outro lado, um santo ancião, de batina azul e marrom, segurando um grimório. Essas duas imagens são referentes a São Jerônimo. Entre eles tem pequeno espaço onde as pessoas oferecem velas e outros artefatos.



Figura 6 – Oxalá em posição “vinde a mim”

Logo abaixo de Oxalá e os santos há mais um São Jerônimo-Xangô, dessa vez ressaltando sua característica de teólogo e filósofo, sentado, de dorso nu, segurando um livro e um pergaminho. Ainda há um pequeno São Jorge, de armadura e capacete. Aos pés de Oxumaré há um pequeno Santo Expedito, seu respectivo simétrico no catolicismo.

Entre Xangô e Oxumaré há uma imagem de uma mulher. Representada com roupas vermelhas, na mão esquerda segura um objeto e na direita apoia-se em uma arma branca, é Iansã, que nessa imagem tem em realce sua característica de guerreira. Voltemos o olhar novamente para Oxalá e inclinemos para a esquerda.



Figura 7 - Iansã em tamanho menor

Sobre o batente de pedras rugosas está Iansã-Santa Bárbara em tamanho ‘real’. Ornamentada de um longo vestido vermelho, onde é possível enxergar apenas a base quadrangular da imagem. Uma mão está fechada, deixando ver o orifício utilizado para encaixe de artefatos, caso alguém queira enfeitá-la. O outro braço erguido na altura da cintura segura um artefato artesanal que representa um raio, elemento que a orixá domina conjuntamente com Xangô. No ritual de “corte” de abril de 2014, tempo de comemorar o aniversário do terreiro e descida da Maria Padilha na cabeça de Álvaro – portanto, não era o seu dia, Iansã estava com a mão abaixada a segurar o raio e na outra um buquê de flores. Na sua cabeça uma coroa d’onde caíam fitas vermelhas que cobriam seu rosto. Branca e de cabelos compridos, guarda fios de contas no pescoço e outros colares. Nunca vi nenhuma oferenda em seus pés.



Figura 8 - Um outro lado de Iansã

Em mirada para a esquerda, simetricamente opostas aos deuses e deusas já descritos estão Iemanjá e Oxum. Elas estão sobre uma construção ladrilhada. Iemanjá, branca, coberta de vestido azul e cabelos negros, se assemelhando com a imagem mais comumente difundida pela Umbanda (Furuya 1994)⁴². Na cabeça uma coroa azul triangular com uma estrela de cinco pontas, donde caem fios azuis a cobrir o rosto. Em ambas as mãos segura buquês de flores brancas⁴³, às vezes, um leque⁴⁴ com espelho. Sobre os ombros, usa um manto de lantejoulas e penduricalhos azulados.

⁴² O antropólogo japonês mostra o quanto essa imagem se difundiu pelo senso comum brasileiro. Sobre as imagens das entidades, os “vultos”, no geral, traz interessante reflexão: ‘No caso de Belém, em cultos como o Mina-Nagô antigo, os espíritos não tinham uma imagem visível. Além disso, pensava-se que um mesmo espírito podia se manifestar numa forma diferente dependendo do médium. Portanto, a imagem concreta do espírito era algo flexível que continha variações’ (Furuya 1994: 16). Embora as imagens da Umbanda no geral já tenha se difundido mais ainda, O zelador de santo conta que para cada entidade que irradia um médium há uma aparência diferente. Persistindo, assim a variação imagética e a diversidade dos espíritos.

⁴³ Já vi Iemanjá segurar outros objetos, eles variam muito: buquês, copos de água mineral...

⁴⁴ Utilizo o termo leque para descrever o artefato porque é assim que a mãe pequena do terreiro o chama. Nas vésperas da festa de Iemanjá, Iansã e Oxum, que aconteceu no dia 6 de dezembro de 2014 (referente ao dia 4 de dezembro, de Nossa Senhora das Candeias), a mãe pequena estava na casa de Dona Doró. Lembrou de mim e disse que eu deveria estar ali, pois estavam construindo o leque de Iemanjá. Como eu estava na UFPA, em um evento, telefonaram-me, na impossibilidade de comparecer, Dona Doró tirou foto do leque, exposto a seguir.

Oxum, negra, está com um vestido dourado. Uma coroa amarelada com fios da mesma cor que cobrem o seu rosto. Na mão direita, posicionada na altura da cintura, possui também um leque dourado. Seu dorso é paramentado com um manto de lantejoulas cor de ouro. As oferendas são colocadas aos seus pés. Por causa do novo cachorro de J., um filhote brincalhão que, às vezes, ataca a imagem das entidades, atingiu a de Oxum, por isso encontra-se dentro do salão atualmente, apesar de Álvaro ter me dito que não se deve fazer trabalho (“ritual”) com santo dentro do salão.



Figura 9 - Adereços de Iemanjá. Foto de Dona Doró.

Geralmente, por conta de muitos filhos e filhas da casa possuírem parentesco ou afinidade espiritual com a rainha do mar, há muitas velas aos seus pés, geralmente azuis, próprias para sua oferenda. São oferecidas, da mesma forma, garrafas de espumantes. Ao lado dela há também vasos azuis com flores artificiais.

Entre a construção em ladrilhos e o chão do terreiro há uma pequena fonte por onde nadam peixes minúsculos. Moedas de todos os valores estão depositadas ao fundo, como se fosse uma espécie de fonte dos desejos, tendo eu mesmo contribuído para o aumento desses

objetos depositados. Álvaro conta que a água da fonte é de água doce⁴⁵, portanto, deveria estar ali apenas Oxum. Porém, conforme conta o Sacerdote, Iemanjá quer ser mãe de todo mundo e acabou transgredindo a regra. E conforme já foi dito, agora Iemanjá se encontra sozinha. Artifícios da rainha do mar?



Figura 10 - Oxum e Iemanjá

Oxum é a “dona da casa”, pois Álvaro é filho de “Oxum com Oxóssi”. Essas entidades das águas são reverenciadas costumeiramente no modelo de culto da Mina Nagô paraense:

Observa-se, assim, que, nas “águas do Pará”, a partilha Yemanjá = água salgada versus Oxum = água doce não é rígida, pois na tradição da ‘Mina Paraense’ Yeamanjá incorpora ou se sobrepõe como uma espécie de rainha de todas as águas, enquanto que Oxum se mantém como rainha específica das águas dos rios e demais águas doces (Vergolino *et al* 1988: 81).

Sobre essa citação vale comentar que o zelador de orixá não está de todo satisfeito com essa divisão mais específica. Em alguma conversa me informou que a religião no Pará deveria,

⁴⁵ Os orixás, por dominarem determinados elementos das forças naturais, ou considerados eles mesmos como esses domínios, transitam por alguns elementos da natureza, onde muitas vezes compartilham o mesmo elemento, como por exemplo, Xangô e Iansã. Essas características dessas entidades acabam por estabelecerem uma “geografia dos orixás”. A disputa das águas entre Iemanjá e Oxum é acentuada no estado do Pará, por razão da maior facilidade de acesso às águas não oceânicas de rios e igarapés. Anaíza Vergolino relata que o Festival de Iemanjá, realizado nas águas não oceânicas de Icoaraci foi desacreditado por parte do povo de santo, ‘censuravam dizendo: ‘aonde já se viu arriar obrigação prá Iemanjá na água doce?’ (1976:18). Esse assunto não é resolvido, pois o festival acontece ainda hoje, e alguma parte do povo de santo prefere pensar Iemanjá como dona das águas, de modo geral, embora reconheça que Oxum deva levar as oferendas para os braços de Iemanjá. João Filho (1999) traz em sua etnografia essa polêmica e a história da Associação dos Amigos de Iemanjá, entidade que organiza até hoje o Festival.

não esquecer Iemanjá, porém, homenagear mais Oxum, pois as águas que predominam no Pará são doces e não salgadas. E no dia de Nossa Senhora das Candeias, em fevereiro, quem é homenageada conjuntamente a essa santa é Oxum. Álvaro nos diz que no nordeste do país ela é associada a Iemanjá, entretanto, como considera Oxum “a luz da vida”, em seu terreiro é ela que recebe as honras.

Entre esses orixás e santos há uma entrada de acesso ao terreno da casa em construção do zelador de santo. Logo à direita estão assentamentos de ferros dos exus (povo da rua, incluindo Maria Padilha). Na quina das paredes uma cruz de madeira e em seus lados os assentamentos de ferro instalados em uma pedra, ambos estão dentro de um recipiente. O maior tem forma de cruz, com um tridente de três pontas em cada ponta. Nos lados do assentamento há três cruces em um e quatro no outro, somando-se sete cruces. Na base algumas pontas de ferro. Ao meio da cruz de ferro está um ímã com duas moedas.

O outro assentamento é um pouco menor, seu centro é circular, formando uma pequena espiral. Nas laterais do círculo, estão fixados um semicírculo com as pontas para cima e outra para baixo. O assentamento é constituído por um tridente maior ao meio, em ambos os lados, na diagonal, um tridente mais fino. Em sua base também estão pontas de ferro.



Figura 11 - Pontos de ferro

Voltemos para a entrada do terreiro. Após alguns passos há um cubículo de tamanho suficiente para caber quatro imagens de entidades em tamanho humano. Um muro de aproximadamente um metro constitui a fachada do quarto. Um portão gradeado pintado de azul, que não está trancado, separa o quarto do corredor. Lá estão Obaloaê-Omolu-São Lázaro, Nanã, Exu Capa Preta e Maria Padilha. O Sacerdote comentou que a arquitetura dessa sala devia seguir o modelo de escadas que representam os sete orixás, “para construir um certo padrão”, porém, mais uma vez, o padrão não foi possível.

Estou conjugando os nomes de Obaloaê e Omolu porque o Sacerdote diz “Ele cuida da roça e da morte”. Em um dos muitos momentos em que fiquei conversando com os frequentadores do terreiro de frente a essas entidades uma senhora o chamou de Omolu, apenas. Dona Doró o identifica como São Lázaro. Esses são alguns dos nomes dessa(s) entidade(s) e certamente a forma como está assumindo sua imagem de gesso é apenas uma delas. Essa

característica não é única de Obaloaê-Omolu, pois certamente todas as entidades possuem seus mais diversos lados, entretanto, em minha experiência de campo este foi o caso de que pude acompanhar dessa manifestação multiplicada de símbolos e significados, implicando na (im)possibilidade de descrever as muitas linhas explicativas que o povo de santo lança mão para pensar seus deuses e deusas. A conjugação dos nomes, portanto, não exprime a multiplicidade de Obaloaê-Omolu-São Lázaro, ou as outras entidades do mundo afro-brasileiro⁴⁶.

Omolu-Obaluaê está com o corpo todo coberto com um pano de estampa xadrez, um chapéu de palha ajuda a cobrir seu rosto totalmente. Na festa de agosto de 2014 foi produzido um brinde para ser entregue aos frequentadores, como o Sacerdote gostou do tecido utilizado para revestir esse brinde, pediu para Dona Doró costurar um remendo com este pano para revestir parte de Omolu-Obaluaê.



Figura 12 - Nanã e Omolu-Obaluaê

⁴⁶ Importante ressaltar que nessa etnografia as multiplicidades se manifestam diante das imagens das entidades. Foi de frente a elas que o povo de santo mobilizou suas palavras e atos a respeito dessas forças divinas. Os “vultos” são, portanto, dispositivos que disparam reflexões sobre religiosidades. Como disse, foi comum que frequentadoras (se não me engano, realmente foram apenas frequentadoras) me indagasse o nome de determinada entidade, e quando eu não sabia, elas respondiam, embora levantando dúvidas e hipóteses. Esse aspecto etnográfico deve ficar em mente pois em outro capítulo comentarei a reflexão do zelador de orixá a respeito da religião como forma e busca de conhecimento.

Ao seu lado, Nanã, identificada como mãe de Omolu-Obaluaê. Um vestido roxo a cobre, junto com uma túnica de mesma cor. Sua pele é morena. Convive nesse ambiente com Exu Capa Preta. De corpo nu e pele avermelhada, tem um pé direito humano e o esquerdo fendido ao meio, provavelmente de bode. Barba preta, de adereços possui chapéu e capa. Segura também um tridente de ferro. Geralmente depois das festas para o povo da rua (abril e agosto) as pessoas escrevem pedidos em papel (como manda o Sacerdote: aquilo que é para acontecer e o que não é) e espetam no tridente, deixando lá seus anseios.

Ao canto, Maria Padilha. Sua pele possui tonalidades cinzas, cabelos negros partidos ao meio e compridos. Sua feição delicada se exprime em lábios vermelhos e grandes olhos. Sobre o corpo, uma capa dourada com detalhes alaranjados. Vários colares enfeitam sua existência. Segura nas mãos um buquê de rosas amarelas. Aos seus pés diversas garrafas de bebidas.



Figura 13 – “O homem” e Maria Padilha

Ao lado esquerdo temos o salão, com duas formas de acesso. Entremos na primeira avistada quando acessamos o terreiro. À esquerda estão as três princesas do salão. Suas roupas e enfeites mudam de acordo com o festejo e/ou ritual do dia. Geralmente são os próprios frequentadores que mandam fazer a roupa nova para o festejo e a entregam de presente⁴⁷. Onde

⁴⁷ Álvaro se referindo às roupas das princesas de salão disse: “Se for pra fazer, faça, mas não fique prometendo. Apenas faça!”.

antes estava uma imagem de Ogum-São Jorge, está o garrafão d'água. Ogum foi transferido para a “casa do santo”. Todo o salão é coberto por lajota.

Logo ao lado, a “casa do santo” abriga diversas imagens. Ao centro, uma pequena construção eleva a imagem de um caboclo. Em ambos os lados, outros batentes, embora um pouco menor do que o central. Nesta, está um caboclo negro. Uma faixa verde traça o seu dorso. Na cabeça um cocar, parecido com aqueles difundidos pelo senso comum brasileiro e pela Umbanda. Possui calças de mesma cor da faixa e em uma mão segura um instrumento musical. É o caboclo Seu Pena Verde, que “irradia” Álvaro em algumas “giras”, quando o foco são os caboclos e a linha da mata. Aos seus pés, pequenas imagens de santos, caboclos e caboclas. Uma delas é de Seu Folha Verde. É comum encontrarmos vinhos e velas verdes acesas.



Figura 14 - Os caboclos negros e Ogum

Na esquerda, uma imagem de Ogum-São Jorge. Um homem branco de bigodes e armadura. Segura uma lança, possui uma coroa e capas azul com vermelho, além de um saiote azul. Aos seus pés velas brancas e azuis e alguns pequenos santos. Do outro lado, cabocla

Jurema, também negra. Um vestido florido lhe cobre todo o corpo. Nas mãos também instrumentos musicais feitos de cabaça. Na cabeça o mesmo artefato de Seu Pena Verde.

Os caboclos negros fazem vazar memórias e afetos da pajelança negra (Bastide 1985, 2004). Roger Bastide sustenta que ao chegar no Brasil os africanos encontraram religiões indígenas já estruturadas e acabaram por se integrar a elas. Uma delas seria o catimbó-jurema. Esses eventos imprevisíveis só foram possíveis e *interfecundados* por conta da religião indígena encontrada ‘estar centralizada, como a sua [a do africano], na descida do deus ao corpo humano e a subsequente transformação da personalidade’ (Bastide 1985: 253). Houve alianças entre negros e indígenas em todo o Brasil. No caso da Amazônia, mais especialmente a Marajoara, Pacheco (2013: 500) traz a imagem do Tupinambá negro, ‘que, longe de ser um índio guerreiro, é um negro, aspecto que evidencia as fusões afroindígenas em corpos de entidades marajoaras’. Essa interação de religiosidades não aconteceu apenas na Amazônia Marajoara, conforme se constata no TMDEC. Dona Doró em diálogo lembrou de um antigo pai de santo, negro, que trabalhava na linha da pajelança. E no caso de São Paulo, o zelador de orixá conta o já citado contexto de Pai Pércio, um negro que manipulava as forças dos índios caboclos e Seu Sultão da Mata, sinalizando as vicissitudes das relações entre negros e índios no Brasil.

Anaíza Vergolino & Napoleão Figueiredo (1990) mostram que esses contatos se deram para além da aliança, gerando também conflitos. Pacheco (2012) contribui narrando que os conflitos interagiam com os lugares, papéis e situações que índios e negros exerciam em seus cotidianos de vida e labor. Diante dessas interfaces, compreender a apreensão de uma cosmologia indígena no âmbito da Umbanda e Mina Nagô é mais complicado do que as formas relatadas nos estudos sobre Umbanda nos faz acreditar. Não foi apenas o indígena do romantismo literário brasileiro que perdurou... Pois, ‘Quando falamos especificamente dos cultos afro-brasileiros do Pará, os elementos ameríndios transparecem com maior evidência tanto no conjunto de crenças, quanto nos ritos e nas práticas religiosas. A Mina, no contato com a Pajelança, deixa-se invadir por entidades pertencentes às matas e às águas amazônicas’ (Mota Neto 2008: 88).

Voltando para a ordem das imagens. Não devemos pensar, mais uma vez, que foi sempre assim. No começo do ano de 2014, apenas Seu Pena Verde dos já citados, estava ali, ao centro. Em sua companhia estavam Iansã e Oxum. Como nos dizia o Sacerdote, às vezes era vontade da entidade, que dizia onde queria ficar. E que com o passar do tempo elas vão mudando de lugar, ou não. O ‘acaso’ – não preciso lembrar que esse evento não existe para os afrorreligiosos

– também pode fazer mudar o lugar de uma entidade, como no caso do cachorro que “atacou” a imagem de Oxum.

Ainda na “casa do santo”, há uma imagem de Cosme e Damião, ambos dividem a mesma base que os sustentam em pé. São dois menininhos brancos com gorro. Suas roupas são entalhadas na própria imagem e lembram o período medieval. Aos seus pés, as oferendas típicas para essa entidade: refrigerantes, pipocas, pirulitos, doces em geral, pamonha e não muito raro, alguns trocados, como se fosse a rotineira pequena quantia em dinheiro que quando criança queremos para adquirir essas infantis guloseimas.



Figura 15 - São Cosme e Damião

Ao canto direito da sala, está uma imagem pequena de um preto velho, representação típica: sentado em um banquinho, roupas brancas, cachimbando. Certa vez o vi com uma carta sob seu banco. Além das mensagens espetadas no tridente de Seu Capa Preta, outras entidades são passíveis de receber recados, mensagens e pedidos dos frequentadores e filhas e filhos de santo da casa.



Figura 16 - Preto Velho

Voltando ao salão, temos um pequeno batente que separa o local onde os afroreligiosos da casa participam da “gira”, juntamente com o pai de santo e os tocadores de tambor; de onde fica a assistência. Cadeiras de madeira estão alinhadas e apertadas, cabendo em média umas 40 pessoas sentadas. Quase sempre tem lugar para todos, pois os rituais mais comuns dificilmente passam o número de 25 na plateia. Para o lado da “gira”, próximas da parede, há cadeiras igualmente organizadas, embora seja apenas uma fila. Tradicionalmente é onde se sentam as pessoas mais influentes e de status econômico superior.

Nas paredes, alguns certificados com a fotografia de Álvaro, evocando a sua ligação com a Federação. Ventiladores pregados nos altos amenizam o calor rotineiro e impregnado da Grande Belém⁴⁸. Seguindo caminho, à esquerda, um parapeito separa os tocadores de tambor da gira. Três tambores descansam ali. Em dias de ritual uma vela é acesa ao seu pé. Atualmente, Oxum está ao canto, já ao final do salão, juntamente com as imagens de Mariana, Herondina e Jarina. Maria Padilha encontra-se ao lado delas.

⁴⁸ Em alguns momentos, comunguei com o pensamento de Mário de Andrade, ‘Em Belém o calorão dilata os esqueletos e meu corpo ficou exatamente do tamanho de minha alma’ (1976: 67).

Uma parede com as sete escadinhas que evocam os orixá separa o salão da camarinha, onde são acendidas as velas para os anjos de guarda e se coloca água para eles, possuindo várias jarras para o uso das filhas e filhos de santo. Já vi pessoas que frequentam apenas esporadicamente o terreiro, utilizarem das jarras para darem de beber às suas entidades. Normalmente, um pouco antes de se iniciar a gira, cada filha e filho da casa cumprimenta com algumas palmas suas entidades espirituais, acende uma vela diante uma jarra, carrega-a acima da cabeça (o mais comum, embora quando estão desanimados, mal coloquem-na acima do queixo) para enchê-la. É o rito rotineiro para manter acesa sua fé para o anjo de guarda, dar de beber ao seu orixá e entidades espirituais. Esse rito também é comum diante os “vultos” de outras entidades que o religioso se identifique mais em determinado contexto, tanto temporal, levando-se em conta se aquele é dia daquela entidade ou não, quanto circunstancial, caso a pessoa esteja precisando da interferência de alguma característica do santo.

Voltemos ao corredor que corta em linha reta a construção. Ao atravessar uma passagem, nos deparamos com a sala de jogo de búzios. Ao lado dela estão os banheiros masculino e feminino. A sala de búzios é pequena, o suficiente para caber uma mesa, algumas cadeiras e sobrar um espaço que não nos afogue.



Figura 17 - Sala de Búzios

Sobre a mesa, em círculo, estão alguns fios de contas: preto e vermelho, azul, branco, verde... Algumas vezes são fios de algum filho ou filha da casa. Aqui, os artefatos também variam. Dados, búzios, moedas específicas para o jogo e uma figa. Sempre há bloquinhos de papel, pois quando alguém é atendido, pede-se a data de nascimento e nome completo, a partir daí se descobre os orixás e anjos de guarda do ‘indivíduo’.



Figura 18 - O jogo de Búzios

Na parede há um quadro de Exu entalhado. Enquanto falávamos a respeito de falanges, irradiações, caboclos e encantados, o Sacerdote lembrou-se da minha procedência, levantou-se, retirou o quadro da parede e mostrou o seu avesso, revelando sua origem em comum. Éramos do mesmo local, o que empolgou o zelador de santo e, confesso, a mim. Em uma quina, um pequeno batente onde fica uma vela e um pequeno santo. Um ventilador, novamente para nos aliviar do calor, e um alguidar onde as pessoas que precisam consultar as entidades e a experiência religiosa de Álvaro deixam algum pagamento. Não é acertado nenhum valor, pois o Sacerdote diz preferir que se pague o tanto que achar que deve. À boca miúda, Frida e Dona Doró dizem que a quantia é de R\$ 20,00 reais, embora esse valor já exista há muito tempo sem nenhum reajuste.

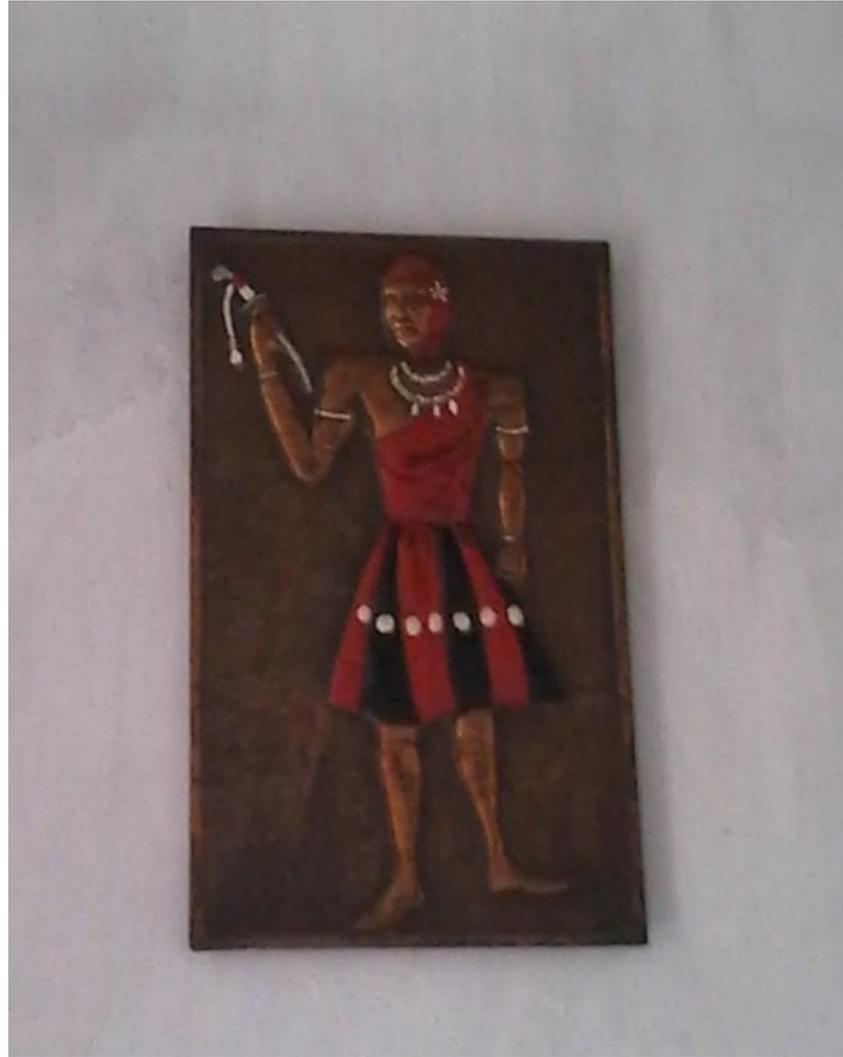


Figura 19 - Exu entalhado

2.2 – Um esboço genealógico da casa

Para termos em mente como se estruturou o TMDEC trarei alguns esboços de sua genealogia. São ilustrativas, construídas a partir da observação e conversa com as pessoas envolvidas. Procurei não trazer essa genealogia de acordo com o modelo de parentesco, como em Ferretti (2009). Embora o parentesco seja uma linguagem atuante e expressiva no terreiro, seria necessário um estudo mais específico para se atingir suas especificidades.

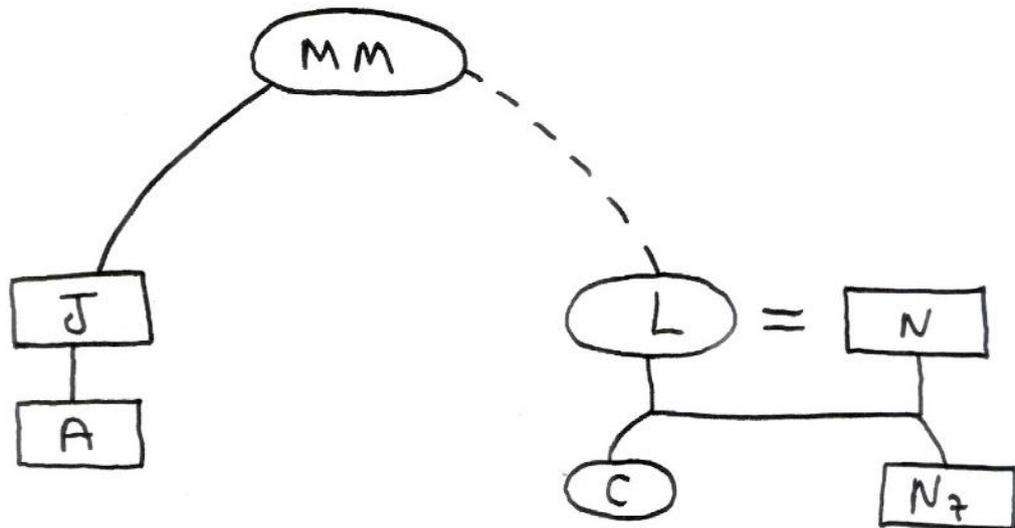


Figura 20 - Genealogia do TMDEC

Temos em Mãe Marajó (MM), o centro irradiador do “fundamento” do TMDEC. Obviamente que nem a Mãe Marajó nem as pessoas que a antecederam eram unidades, como já deixamos claro na história de Álvaro. Porém, podemos ver em MM o ‘início’ da trajetória do TMDEC. À esquerda, saindo de MM em uma linha contínua (desse tipo de tracejado as relações são sanguíneas) tem-se J, filho de MM. É a pessoa responsável por tudo a respeito dos tambores na casa. Sua importância é óbvia, desconfiamos, até, que a sua não-presença acarreta em uma impossibilidade da Maria Padilha de Álvaro visitar o plano terreno (em uma “gira” J. chegou atrasado e assim que iniciou seu toque Maria Padilha “desceu”, dizendo: “Pensei que eu nem vinha!”). Abaixo dele, está A., filho de J. Também responsável em tocar nos dias de “gira”.

Do outro lado, em linhas descontínuas (indicando uma relação não-sanguínea, mas de adoção e ensinamento espiritual), temos L., que é a mãe pequena do TMDEC. Muito experiente no que se refere às manipulações de forças afroindígenas, possuindo em sua residência um pequeno “congá” onde atende e oferece “garrafadas”. L. praticamente foi adotada por Mãe Marajó, com quem passou desde a infância. Sua participação no terreiro é portanto anterior à sua função. Saindo de L., temos C., sua descendente, filha de santo da casa e indicada pelo zelador de santo e as entidades espirituais que o compõem como sucessora do cargo principal do terreiro, ou uma possível mãe de santo, pois o zelador de orixá previra essa sua capacidade quando ela encontrava-se ainda “na barriga” de L.

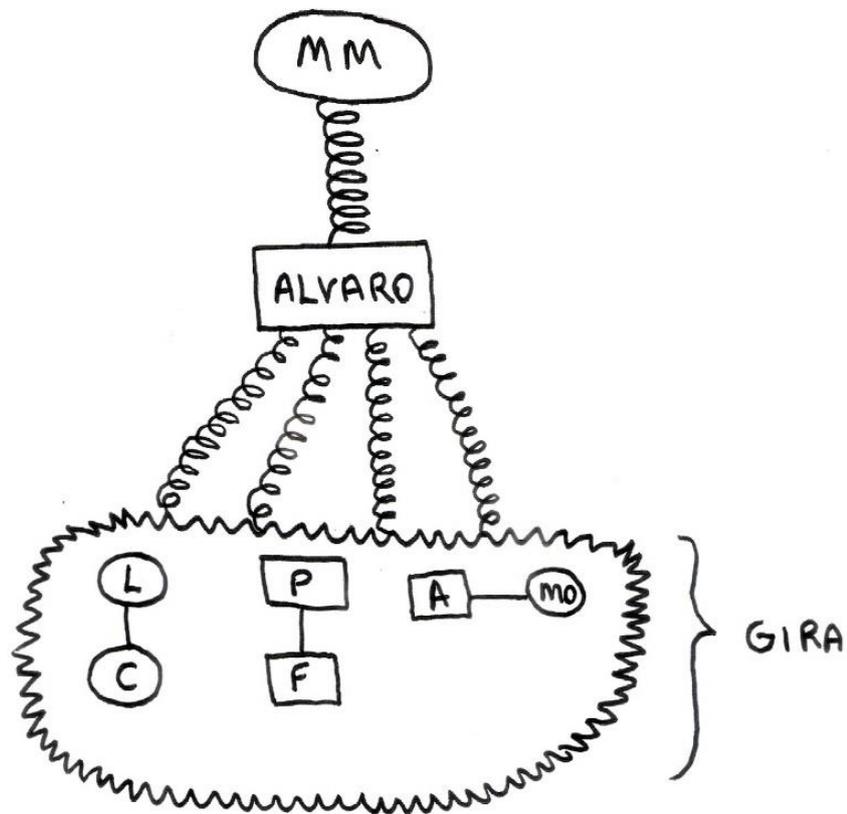


Figura 21 - Um pouco do parentesco espiritual

Aqui, o esquema é referente ao parentesco ritual da casa. Mãe Marajó iniciou Álvaro, que iniciou os demais da “gira”. L. e C. surgem novamente aqui pois foram “feitas” pelo zelador de santo também. Todos englobados na figura, nessa espécie de ‘balão’. P e F são personagens conceituais (Deleuze & Guattari 1991) configurados a partir da observação da “gira”, referente a filhos e filhas da casa que possuem filhos de “sangue” que acabaram por entrar na religião. A. e MO se referem a casais que entram no terreiro juntos, ambos a se desenvolver. O Sacerdote acha isso importante por causa das dificuldades existentes no processo da “feitura”, dificuldade essa que se amplia quando a pessoa em processo de “feitura” não encontra apoio em casa. Finalmente, sobre a existência de mãe e filha, ou pai e filho dentro da “gira” não significa que a mediunidade seja uma característica hereditária.

Diferentemente do que acontece no catolicismo, uma pessoa nascida e criada “dentro da crença” não necessariamente será batizada e/ou abraçará, quando adulta, a religião de sua família. Além disso, toda a influência que a família exerce sobre a pessoa, reside no fato de que, por esta haver nascido num meio entendidos, muito cedo pode ser identificada como médium, em função de capacidades sobrenaturais que porventura apresente ou nela se manifeste (Vergolino e Silva 1976: 42-43).

As pessoas “feitas” no terreiro são inúmeras. Muitas, depois de passarem algum tempo, aproximadamente uma década ou mais, saem para fazerem suas próprias casas. Assim, continua a “irradiação” de Mãe Marajó e Álvaro Pizarro por Belém e cidade metropolitana, inclusive em outra cidade da região amazônica, Manaus-AM.

Vale ressaltar que o número de mulheres e homens são mais ou menos equivalentes na casa, se sobressaindo um pouco mais o tanto de mulheres.

2.3 – Atos religiosos públicos e calendário ritual

Atualmente, de atos religiosos públicos, existem o “tambor” ou “ritual”, no qual acontece a gira e as filhas e filhos de santo “baiam”, dando passagem para entidades espirituais e as celebram. Na “mesa branca” o foco são as rezas e orações escritas, lidas pelo Sacerdote e as pessoas da casa. Enquanto recebe as entidades, principalmente de espíritos desencarnados, geralmente médicos, passa entre as pessoas da mesa e os frequentadores para energizar bons pensamentos, propiciar curas e alento ao espírito-corpo. Essa sessão também é considerada como uma maneira de desenvolvimento para os médiuns. A “mesa branca” dura em torno de uma hora e a “gira” duas.

O tambor pode ser ordinário, sempre aos sábados, ou de festejo, que são dois: um em abril, para o povo da rua feminino e outro em agosto para o povo da rua masculino. Nesses, o barracão fica enfeitado com bandeirinhas e fitas e se serve comidas: sopas, feijoadas com camarão, vatapá, mingau, guaraná, às vezes alguns goles de vinho ou espumantes. Além desses festejos, existem as “giras” que são em homenagem a alguma entidade espiritual, geralmente orixás, simetrizadas com santos do catolicismo popular. Esses rituais para os orixás possuem o aspecto festivo, porém em menor grau, e tem foco na agregação da “falange” da entidade homenageada e a “irradiação” de suas forças, empreendendo curas e efeitos positivos em seus participantes e próximos.

A seguir, trago um quadro resumido das atividades rituais principais do terreiro, relacionada aos “tambores”. A data citada é a data que deveria ocorrer, idealmente, a gira, pois é a data de determinado santo-orixá. Entretanto, como os “tambores” ocorrem sempre aos sábados, o que acontece é um deslocamento da data para o sábado mais próximo daquele dia ideal, tanto antes quanto depois.

Tabela 1 – Principais atividades rituais

Data	Entidade regente
20 de janeiro	Oxóssi – São Sebastião
2 de fevereiro	Oxum – Nossa Senhora das Candeias
19 e 21 de abril	Festa para Maria Padilha – Povo da Rua
24 de junho	Xangô – São João Batista
21 e 23 de agosto	Festa para Exu Capa Preta – Povo da Rua
27 de setembro	Cosme e Damião
12 de outubro	Oxum – Nossa Senhora Aparecida
4 de dezembro	Iansã, Iemanjá, Oxum e Nanã

Uma exceção é a festa para Maria Padilha, conforme o Sacerdote já disse em sua narrativa. Sempre comemora no festejo do dia 23 de abril, referenciando o dia em que ela abaixou em sua cabeça pela primeira vez e determinou a sua missão “de fazer caridade para o povo de Belém”. Portanto, assim funciona o esquema ritual dessa festa: com dois dias de antecedência ocorre o rito de corte, onde se alimentam os Exus, os assentamentos de ferro e se distribui a energia produzida pelos sacrifícios, em diversas modulações entre os envolvidos: desde o Sacerdote, os filhos e filhas da casa, os que assistem e os próximos dos que estavam ali.

A respeito da festa para Exu Capa Preta, ela acontece de forma parecida, sempre nos primeiros dias após 20 de agosto, se faz o corte, posteriormente com intervalo de um dia é realizado o “tambor”, sempre aos sábados.

Como se pode acompanhar na tabela, a maioria dos festejos são organizados para os orixás, entretanto, não devemos nos enganar. Quando se acompanha esses rituais rapidamente é possível perceber que ainda sim, os elementos que mais transitam, se irradiam e se incorporam no momento ritual são os caboclos e caboclas. A única pessoa que possui-é-possuída por uma orixá é a mãe pequena. Ocorre geralmente na festa de dezembro para as orixás das Águas, ou quando estão muito incipientes os cânticos na linha das águas, dos mares e dos marinheiros. Mas é um fato muito raro⁴⁹. Álvaro ensinou que os orixás não falam. Quem fala por eles são seus respectivos caboclos ou caboclas. Maria Padilha seria “escrava” de Oxum, portanto, falava por ela. Da mesma forma, Pena Verde com Oxóssi, Seu Capa Preta com Ogum.

Os orixás, nesses rituais extraordinários, são reverenciados: acendem-se velas aos seus pés, são oferecidas bebidas, comidas típicas do dia e do orixá e são saudados nos cânticos. Na

⁴⁹ Importante salientar que mãe pequena praticamente foi criada por Mãe Marajó, tendo sido influenciada pela Mina Nagô e a pajelança praticamente a vida inteira. Porém, como os diálogos entre nações são sempre recorrentes, desenvolveu essa capacidade e precisa dar passagem a esse dom.

hora da ação ritual, surgem entidades que atuam em determinada sintonia com o orixá saudado no dia, de acordo com sua “falange”. Entretanto, quase invariavelmente, independentemente da entidade cultuada no dia, há a rotineira “virada para caboclo” (Luca 2010: 211), é o momento em que acontecem as “incorporações” ou “irradiações” de fato. Muito depende da entidade do Sacerdote, variando em sintonia com o dia ritual, aparecerá primeiramente: Seu Pena Verde e/ou Dona Mariana, Marinheiro Ricardinho, caboclo Zé Raimundo, Pai Joaquim, este surgindo em poucas vezes no ano.

Posteriormente há a “virada para Maria Padilha”, ou no ritual de agosto, “virada para os Exus”, é quando a Maria Padilha do zelador de santo anuncia chegada, abrindo os portões do “povo da rua”, de Codó, Salvador, Maceió⁵⁰.... Enfim, dos caboclos no geral, que atuam na linha da liminaridade, da subversão e do periférico (Campelo 2003; André Souza 2004; Carlos Caroso & Núbias Rodrigues 2004; Maria Concone 2004; Cristiane Barros 2006; Andréa Lage 2007). Geralmente, depois da chegada de Maria Padilha do zelador de santo, as outras dessa mesma “falange”, dos demais filhos e filhas da casa chegam. Quando não, continuam os caboclos que já haviam baixado em seus médiuns.

Essa ênfase nos caboclos e da aproximação entre os exus, Maria Padilha, Pomba-gira, e os caboclos marinheiros, da mata e indígenas, boiadeiros, baianos e codoenses é um contínuo comum entre as religiosidades afroindígenas na Grande Belém:

O caso de Belém, onde fiz pesquisa de campo, é particularmente interessante, pois lá os espíritos caboclos fundem diversas categorias de entidades que permanecem separadas em outras regiões. Nesta cidade, os pretos-velhos, as crianças e, de maneira mais complexa, os exus encarnam, cada um a seu modo, aspectos diferentes dos caboclos: quando jovem, adulto, idoso..., abrindo o leque de personagens singulares dos quais um médium pode apoderar-se para conquistar fama e prestígio. O caboclo é assim a figura central dos cultos de possessão da região (Véronique Boyer 1999: 30).

No TMDEC isso fica claro quando no mesmo momento ritual se misturam entidades espirituais: Maria Padilha com espíritos indígenas, codoenses e etc., a categoria caboclo engloba todas essas outras entidades. Em certo dia, um pouco antes de se iniciar mais uma “gira”, o Sacerdote conversava com algumas pessoas da assistência. Escutei-o falar, “sou funcionário dos caboclos”.

Voltando ao calendário ritual, após os tambores de Oxóssi e Oxum, há rituais ordinários, sobretudo os que antecedem o carnaval, momento onde são soltos o “cão”, os “bichos”, para fazerem toda espécie de mal e judiação: meter faca, tiro de bala, exaltar ânimos de corpos

⁵⁰ No próximo capítulo ficará claro o quanto se deslocam geograficamente os cânticos, trazendo imagens de cidades em aspecto ‘mítico’, revelando ‘diásporas dos encantados’ (Silva 2011; Silva & Pacheco 2015).

embriagados e etc. Infelizmente não foi possível construir um material etnográfico mais denso a respeito do assunto. À boca miúda, percebemos que essa é uma situação inevitável no carnaval. O “povo da rua” da casa, chegando nesse período, começa a ficar “doido”, e seria necessário soltá-los para eles não ficarem “brabos”. O “tambor” da casa é interrompido, portanto, durante esse período do carnaval, até a semana santa, terminando, provavelmente, no sábado de aleluia. Entretanto, os rituais públicos voltam mesmo, com intensidade, no rito de abril para Maria Padilha, até lá, todas as atenções voltadas para esse momento.

Anaíza Vergolino, mais uma vez, traz reflexões e construções etnográficas esclarecedoras a respeito desse assunto. Estudando o ‘sincretismo’ nos terreiros de Belém em *A semana santa nos terreiros: um estudo do sincretismo religioso em Belém do Pará* (1987), considera: ‘os cultos sincréticos, a exemplo do Mina-Nagô, não se reduzem a uma justaposição grosseira, mas ao contrário, são capazes de reunir esses princípios numa unidade que no seu ecletismo é nova e criadora’ (1987). Nesse artigo, a antropóloga descreve como o povo de santo se relaciona com o calendário católico, sobremaneira a semana santa. O período do carnaval que vai até o sábado de aleluia é considerado perigoso, pois ‘[...] acontece a partida temporária de todos os orixás e demais entidades dos diferentes panteões ou para a África (se a tradição é o Candomblé), ou para Aruanda (demais tradições), de lá retornando somente no Sábado de Aleluia’ (Vergolino 1987: 61). Vergolino nos remete a uma fala de um religioso da Mina-Nagô que explicava o motivo do perigo, pois nessa época o Exu estaria em liberdade, e como Exu é a proteção da casa, de um terreiro, então, esse perde suas defesas (idem: 61).

Nas “giras” que antecedem o carnaval, no momento da “virada para Maria Padilha”, se manifestam geralmente todas as entidades dessa “falange”, do “povo da rua”. É comum a Maria Padilha descer ao terreiro já falando “Eita, tá cheio de capeta!”. Essa entidade faz um discurso apontando para os perigos do carnaval, sendo momento onde as pessoas perdem a cabeça e fazem besteiras: desde coisas menos nocivas até o assassinato. Porém, é um movimento inevitável da vida. Como não se pode fazer nada para evitar tal momento de violência, para os exus não ficarem “brabos” apenas dentro do terreiro e destruir a casa religiosa, ele é solto. As pessoas que vão a essa “gira” são protegidas com um rito de proteção: Maria Padilha irradiada em Álvaro passa em todas as pessoas, assistência e “gira”, desenhando uma cruz de dendê (que é a bebida de Exu, segundo disse a Maria Padilha nesse mesmo rito) na testa do protegido e cruzando com galhos de alguma planta o corpo do indivíduo.

2.4 - “A nação é uma transformação”⁵¹

Aquele que vindo de uma tradição moderna, procurando as coisas bem separadas e definidas certamente não escutará os batuques da cidade de Belém e região metropolitana. Perguntar de que nação é terreiro tal, qual linha ele opera, esperando uma resposta única, é um erro que tradicionalmente ocorre entre os pesquisadores de religiões afro-brasileiras⁵². Comigo não foi diferente.

Como sou um estrangeiro, meu contato com as religiões afro-paraenses se deram inicialmente, em maior profundidade, com a leitura da bibliografia específica, que tentava classificar as religiões assim: se tem tambor, é batuque, é Mina Nagô, se não tem tambor, isto é, o ritual é acompanhado de cânticos e palmas, é seara, tenda de Umbanda (Vergolino 1976; Furuya 1994, em Manaus, Chester Gabriel 1985). Com essa primeira classificação que fui ao campo ‘testar’ tais afirmações. Assisti ao primeiro “tambor” no início de 2013. Não sem antes perguntar várias vezes de que era aquela casa religiosa, obtendo quase sempre a mesma resposta: umbanda ou macumba. O termo Mina surgia muito raramente. Entretanto, por carregar no título a palavra Mina, nunca ignorei a conexão que deveria existir entre essas “nações”.

Conforme ficou ressaltado na narrativa do zelador de santo, o caminho da *interfecundação* entre diferentes religiosidades é a sua própria experimentação religiosa: perambulando de uma para outra, frequentando às vezes ao mesmo período várias vertentes. Isso aconteceu tanto com o Sacerdote quanto aos frequentadores. Não é sem motivo que a Maria Padilha irradiada em Álvaro sempre brinca, mandando ao mesmo tempo que as pessoas rezem enquanto caça delas. A criticidade de Maria Padilha é eficaz, e cria diversas reflexões entre os seus próximos. Dona Doró, depois de ouvir uma dessas piadas da entidade, respondeu: “Mas ela manda que a gente reze, como é que vai achar ruim que a gente frequente terreiro e igreja ao mesmo tempo?”.

⁵¹ Dito pelo zelador de orixá em entrevista etnográfica gravada, 24 de junho de 2014.

⁵² Depois de aproximadamente um ano e meio, voltei para Fortaleza para visitar os familiares e próximos. Em um encontro com amigos pós-graduandos, uma “conhecida” ao perguntar o que eu estudava em Belém, logo indagando de que seria o terreiro onde fazia etnografia e tendo encontrado minhas reticências, respondeu que seria de Umbanda, com toda a certeza, simplesmente por existir culto aos caboclos. Fiquei irritado e ignorei o caso. Incomodou-me profundamente o caso porque generalizar religiosidades tão singulares é perder toda a sua riqueza. Podemos dizer sim, que é um Terreiro de Umbanda, mas também, é Umbanda e Mina Nagô e espiritismo e catolicismo popular e...até ao infinito. As conexões nunca se findam.

Um texto que esclareceu parte de minhas dúvidas é a breve nota etnográfica de Edson Diniz (1975: 7), *Um terreiro de Umbanda em Belém do Pará*. Já no primeiro parágrafo, sintetiza a riqueza diferencial que se agrega em um único terreiro:

O ‘Terreiro do Rei Taculumi’ é um dos vários existentes na cidade de Belém, Estado do Pará. Está situado à Rua 3 de Maio, no proletário bairro da Cremação, nos fundos das quatro casas de alvenaria dos familiares de ‘Mãe Rosa’. Esta é a ‘Mãe de Santo’ desse terreiro. Ela recebe ‘Rei Tuculumi, encantado que adora Menino Jesus’. Recebe também, ‘Rei de Nagô, encantado que adora São Lázaro’. De acordo com essa informante, seu terreiro ‘tem três linhas: Mina, Cura e Kardecismo’. Adianta ainda que já foi protestante, mas agora é católica.

Nesse único trecho muitas religiosidades deslizam pelas linhas. A localização periférica do terreiro; a referência aos encantados em diálogo com aspectos do catolicismo, pois o encantado ‘adora Menino Jesus’. Diferente do que se encontra na umbanda, não são sete linhas, e sim três, ainda um número cabalístico, manipulado pelo terreiro: Umbanda, Cura e Kardecismo. E, finalmente, a mãe de santo se considera católica, além de ter sido protestante⁵³. Trânsito religioso, sincretismos e o terreiro enquanto espaço ‘periférico’ na cidade, em apenas um parágrafo. Muitas dessas características estão presentes no TMDEC.

Construí um quadro onde apresento algumas das tradições religiosas, “nações”, que atravessam a experiência e o ritual do terreiro. Entretanto, o quadro encontra-se simplificado, pois as conexões possíveis são infinitesimais. A partir de minhas observações e conversas com o pessoal de santo da casa, percebi que, ao menos enquanto ao TMDEC, mas provavelmente para muitos outros, a “nação” se opera como, novamente, o rizoma, que não tem início nem fim, pois “encontra sempre no meio, entre as coisas, inter-ser, *intermezzo*. [...] A árvore impõe o verbo “ser”, mas o rizoma tem como tecido a conjunção “e...e...e...” (Deleuze & Guattari 2011: 48).

⁵³ Em nota de pé de página, Diniz (1975: 8) nos contempla com importante informação: ‘Anualmente, Leonor [...] leva as imagens dos santos para serem benzidas na Igreja católica, mas não diz ao padre que pertencem ao Terreiro do Rei Taculumi’.



Figura 22 - A "nação" é uma transformação

Portanto, o TMDEC é de Mina Nagô e Umbanda e Kardecismo e Catolicismo Popular e.... Cada um, em determinado momento, apresentando maior ou menor modulação de intensidade, mas todas participando da vida religiosa da casa. Certamente não trago aqui nenhuma novidade, pois o entrelaçar de religiões é um tema ordinário na literatura afro-brasileira, mas o dito aqui carrega uma roupagem teórica diferente, ou, para ser mais convincente – a mim, ao menos; trago uma atualização etnográfica desse tema. Poderíamos adicionar infinitas interpelações de experimentos mediúnicos nesse complexo de “nações”. Por exemplo, a pajelança em contexto amazônico, deve-se ter em mente que as etnografias (Figueiredo 1979, 1981, 1983, 1994; Quintas 2007; Mota Neto 2008; Silva 2014) revelam-na dentro da Mina Nagô e da Umbanda.

A dificuldade de classificar o TMDEC é eminentemente etnográfica. Desde o princípio acompanhei as pessoas utilizarem dos mais variados termos para descreverem suas experimentações religiosas. Umbanda, seria assim, um núcleo semântico que de-substancializa o seu próprio significado. Toda vida que ouvia alguém utilizar esse termo para falar do terreiro, passei a acrescentar outras imagens mentais ao termo. Se a Umbanda possui como características seus ritos acompanhado de palmas, elementos burocratizados, perdida em muito de seus elementos mais ‘tradicionais’, isto é, ‘africanos’, ou seja, um sistema relativamente superficial onde sua função seria apenas reforçar substratos sociológicos envolventes (a cultura

nacional da ambiguidade, a malandragem institucionalizada e etc.), operando como uma ideologia para pessoas recém urbanizadas – necessitando, portanto, de uma estrutura de valores urbanocêntrica e individualista, oriundos da classe média urbana (Renato Ortiz 1978; Dina Brown 1985), então a Umbanda que encontrei em meu ‘caso etnográfico’ é diferente em muitos sentidos. O uso de tambores e rituais de sacrifícios são elementos mais destoantes, geralmente características não umbandistas⁵⁴. Entretanto, essas classificações não possuem eficácia para descrever esses sistemas abertos e rizomáticos, geralmente chamados de religiões afro-brasileiras.

A diversidade que a palavra umbanda agrega está ligada aos processos chamados de ‘amazonização’ da Umbanda e ‘umbandização’ das religiões afro-amazônicas, percebidas por Yoshiaki Furuya (1994). Segundo este antropólogo, e outros⁵⁵, os experimentos mediúnicos da Amazônia, sobretudo no Pará, foram basicamente:

a) as religiões indígenas, sobretudo de influência tupi (Galvão 1974) originando daí a Pajelança;

b) a chegada das religiões de matriz africana, com a entrada dos primeiros escravizados africanos e intensificada no final do século XIX pela economia da borracha (Luca 2012; Furuya 199; Gabriel 1985), nesse momento a influência é predominante do Tambor de Mina, seja do Maranhão, seja do próprio Pará, embora, pela imprensa, seja usado sem distinção os termos, além do mencionado: Batuque, Pajelança e Candomblé (Leal 2011).

c) entre a década de 1950 a 1970 há uma maior intensificação de pessoas iniciadas no Candomblé (Campelo 2008a, 2008b) nas mais diversas nações, proliferando casas e diversificando mais ainda o horizonte religioso afro-amazônico.

d) conforme relata Luca (2010) e Leal (2012), entre esses períodos houve momento de perseguição religiosa, com invasão policial de terreiros e destruição dos artefatos religiosos, intercalado de aparente calma, desembocando na estruturação da Federação Espírita, Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Pará, em plena época de ditadura militar

⁵⁴ No livro *Cargografia social dos afrorreligiosos m Belém do Pará* (Camila do Valle et al 2012), o TMDEC foi catalogado na parte “Nação Umbanda”. Nas primeiras páginas a respeito dessa “nação”, encontra-se: “Dentre suas características, não podemos deixar de citar que não existe a imolação de animais, e, sim, o vasto manuseio de ervas de efeito ritual ou fitoterápico” (idem: 39). Apenas para ressaltar mais uma vez a dificuldade em se classificar este terreiro. Na medida em que o definimos, ele nos escapa.

⁵⁵ Como Galvão (1976), Figueiredo (1979, 1981, 1983), Seth & Ruth Leacock, Luca (1999, 2010), Gabriel (1985). Eles não utilizam esses termos, entretanto demonstram que a penetração da Umbanda e a formação da Mina Nagô e o Candomblé na Amazônia foi um evento complexo, de dupla contaminação.

(Vergolino 1976, Furuya 1994, Leal 2012), que paradoxalmente, ameniza a perseguição empreendida às religiões afroindígenas do estado paraense.

Portanto, a ‘umbandização’ das religiões mediúnicas na amazônica ocorre na medida que existe uma ‘amazonização’ da Umbanda (Furuya 1999; Gabriel 1985). Esse movimento é esclarecido ao pensarmos na trajetória do Sacerdote e do próprio TMDEC. Fiz essa digressão por encontrar na vida de Álvaro uma encarnação dessa teoria. Inclusive, o próprio Sacerdote, mais uma vez, carrega uma teoria a respeito do assunto. Finalmente, voltando ao dizer que nomeia esse tópico, a “nação é uma transformação”, por nação devemos ter em mente a definição da antropologia das religiões afro-brasileiras (Vivaldo da Costa Lima 1976, 1984; Camila do Valle et al 2012) e as ideias do próprio Sacerdote sobre o assunto.

Porque os primeiros navios se agregaram, portaram-se em São Luiz do Maranhão, que veio lá Rei Sebastião, veio vários negros da África na época da escravidão. Vieram para cá arrancado do seu lugar. Então muitos deles não tiveram tempo de recolher o fundamento. Então vieram amarrados, vieram surrados, né? Vieram como sofedores. Então para eles terem a liberdade deles aceitaram a maneira como os jesuítas, na época, né? Colocavam para eles. Eles acharam melhor obedecer do que apanhar, mas muitos apanhavam incorporados porque não aguentavam as chicotadas. Aí o que aconteceu? Começou a aparecer os núcleos, começou a aparecer os grupos. Então começou a colocar, assim, nomes de: Mina, Mina Jeje, Mina Nagô, Mina Fon. Álvaro Pizarro, 24 de junho de 2014.

Trazendo memórias de corpos diaspóricos, Álvaro descreve como a comunicação com os deuses africanos foi essencial para a resistência negra, no momento, escravizada e reduzida violentamente a humano objetificado e da forma de proliferação das “nações” religiosas. Nessa conversa, aproveitei para esclarecer mais algumas dúvidas a respeito da “nação” do TMDEC. Mencionando as casas de Mina Nagô, explicou que elas cantam em “línguas”, em “nagô”, “iorubá”. Comentamos da predominância dos “pontos cantados” em português no terreiro e indaguei pelo motivo da abertura ser em “nagô” – como ele mesmo denomina o primeiro cântico, onde veremos com mais afinco no próximo capítulo – e obtive uma resposta esclarecedora:

Cada terreiro, como diz o outro, cada terreiro tem seu pai, tem a sua maneira de fazer a sua abertura. Porque as entidades espirituais são imprevisíveis. Então de repente você quer fazer uma abertura aí a entidade vem e te dar outra maneira de você abrir, já não é mais igual onde você aprendeu, você já coloca outros temperos seus, outros pensamentos, canta de uma outra forma, mas sempre aberto cantando primeiramente para Exu, porque ele é o guardião. Álvaro Pizarro, 24 de junho de 2014.

Importante lembrar que Álvaro nos traz uma cosmologia onde nem o pai de santo controla totalmente sua dinâmica ritual nem tudo é passado apenas pelas “entidades espirituais”. Ainda nessa conversa, que desenvolverei ao final dessa dissertação, ensina que apesar de ainda receber as “vibrações” das suas entidades não ficou parado no tempo: buscou conhecer outros

pais de santos de Belém, além de seu gosto pela leitura de livros religiosos e dos estudos afro-brasileiros ser uma constante. Conforme (re)lembrou Goldman (2012), o antropólogo americano Herskovits (1956) já escrevia que o ‘supremo dispositivo’ do candomblé seria a sua flexibilidade. Novamente, é possível estender a afirmação para todos os outros experimentos religiosos de matriz afroindígena. Cada caso, realmente seria um caso (Goldman 2012; Barbosa Neto 2012). É necessário que a pessoa leitora tenha em mente essa ‘lei’ quando acompanhar as descrições dos rituais.

3

Agregando Divindades, Irradiando Forças

Todo jogo se define pelo conjunto de suas regras, que tornam possível um número praticamente ilimitado de partidas; mas o rito, que também se ‘joga’, parece-se mais com uma partida privilegiada, retida entre todas as possíveis, pois apenas ela resulta em um certo tipo de equilíbrio entre os dois campos.

– Lévi-Strauss (2012 [1962]: 47)

Os atos religiosos públicos do TMDEC se dividem entre o ritual da “gira” e da “mesa branca”. Cada qual possuindo sua especificidade, assemelhando-se em seu caráter terapêutico – de desenvolvimento das capacidades espirituais e de “cura” – e seu contato incessante com entidades espirituais: sejam guias, orixás e caboclos, sejam espíritos de pessoas que passaram pela terra, como a mártir popular Severa Romana e o médico paraense Camilo Salgado⁵⁶, cultuados pela ‘religiosidade popular’ local. É comum nesses ritos que surjam espíritos desencarnados que não conseguem “evoluir” – na ótica kardecista – que estão rondando e atrapalhando a vida de algum participante da mesa ou simplesmente aproveitam os “aparelhos” para pedir auxílio espiritual. Estes últimos, sempre no contexto da “mesa branca” e aqueles no da “gira”. O empreendimento etnográfico dessa dissertação se concentra quase totalmente na “gira”, por conta de várias circunstâncias e contingências, entretanto, trago alguns eventos etnográficos sobre a “mesa branca” com intuito de desenhar melhor as situações rituais experienciadas no terreiro.

3.1 - Ritual

Esses atos serão compreendidos e descritos aqui como rituais, categoria do pensamento antropológico tão antiga quanto a fundação da disciplina, ou mesmo quanto a humanidade (cf. Peirano 2002, 2006b; Setephenson 2015).

Em minha pesquisa de campo a encontrei, também, como categoria nativa. Não farei disjunções totais entre os dois conceitos, mas hora aproximando, hora distanciando um do outro. Para alguns dos afroreligiosos que convivi, o “ritual” seria qualquer ação relacionada ao contato com as divindades onde se produza um efeito tangível no relacionamento humano com entidades. Essa definição não encontrei falada fielmente por nenhuma das pessoas, surge, portanto, por certo desprezar de seus contextos, apareceram na boca das pessoas para nomear seus eventos religiosos, e aqui coladas por mim em um sentido significativo para o presente empreendimento etnográfico. Uma mínima teoria etnográfica (Malinowski 1935; Goldman 1998, 2006b) do ritual, onde estejam presentes a noção de ritual e “ritual”, seria definida como *uma ação relacionada ao contato com forças presentes tanto fora quanto dentro do plano da agência humana*. Não surgirão outras definições de ritual no texto, mas nos serve a construída a partir dos interessados da pesquisa. A agência apareceu como elemento central para se pensar os ritos no universo do TMDEC. Conforme será descrito nas páginas seguintes, a agência sobre e sob o mundo das divindades é uma contra-partida: enquanto o sujeito é construído ritualmente

⁵⁶ Para saber mais sobre essas personagens, principalmente Camilo Salgado, consultar Édén Costa (2010).

(Goldman 1984, 1985) depois de sua iniciação e aprendizagem, da “feitura” – voltemos ao texto etnobiográfico do primeiro capítulo, está repleto de subsídios para agir nesse mundo constantemente atravessado por forças sagradas. Nunca será um controle total, daí a necessidade constante de rituais, pois sempre existe a possibilidade de ser um “joguete de espíritos”, termo utilizado por Álvaro para descrever momentos quando o médium é praticamente obliterado de sua agência, sendo manipulado por alguma entidade que o “irradia”. Isso ocorre quando um médium ao receber uma entidade desde a infância não procura realizar nenhum ritual de “feitura” nem busca desenvolver seu conhecimento: seja em livros, seja em diálogo com outros religiosos.

Portanto, para o Sacerdote, o ritual também opera como expressão e construção de conhecimento. Esse saber é utilizado para um contato com o mundo das entidades espirituais onde seja possível agir, pois conforme fica claro nas conversas, existem as entidades que trazem benefícios, mas muitas trazem dificuldades e problemas para os seus médiuns. Foi nessa ênfase dada ao próprio “ritual” pelo zelador de orixá que busquei empreender uma descrição dele. Nessa percepção, como já andei desenhando conceitualmente, a experiência implica em sua expressão (Turner 1986: 37)⁵⁷, e o relacionamento entre essas duas esferas vitais é sempre problemática (Bruner 1986: 6). Diria, portanto, ser uma relação contextualizada, isto é, etnográfica. Para não entrar nesse emaranhado da ‘impossibilidade’ de empreender um conhecimento etnográfico da experiência ‘nativa’, desloquei o ritual como forma de expressão da experiência, obviamente, a partir dos ensinamentos de Álvaro Pizarro. É nessa situação etnográfica que o ritual ganha centralidade para a experiência, sendo um o reverso do outro.

A definição ritual exposta acima não deve ser lida como uma fixação, mas um composto sintético que encontrará seu respectivo estendido e descrito logo mais, vale lembrar que foi uma busca constante compreender o ritual de forma flexiva, percebendo-o como evento etnográfico (Peirano 2001).

Seria de pouco interesse fazer uma história teórica do rito, ou trazer suas concepções nas mais diversas escolas antropológicas. Referenciarei, momentaneamente, alguns autores, sem seguir suas afirmações de forma ortodoxa. Outros surgirão no momento restante da etnografia. Acredito, na esteira de Roy Rappaport (2001) que o ritual é um elemento estruturante da religião e onde esta encontra sua expressividade criativa diante do mundo,

⁵⁷ Victor Tuner (idem: 33-44) na tentativa de construir uma ‘antropologia da experiência’ vai beber no pensamento dos filósofos Dewey e Dilthey. Para esta pesquisa é importante a interpretação que o autor faz do pensamento de Dilthey, trazendo-o para uma esfera antropológica da experiência, interpretando-a como uma capacidade que implica em comunicação-socialidade.

melhor seria dizer, criação de mundos, ou para pensar com Lienhardt (1961: 147), interpretação encarnada das experiências sociais e naturais da existência. Necessário dizer que estas definições não foram meu ponto de partida na pesquisa, formaram-se diante o próprio campo em diálogo com os afroreligiosos. A aproximação com os autores se deu nesse sentido: fuçando as teorias antropológicas que poderiam dialogar com a experiência ritual no terreiro.

Necessário destacar que a noção de ritual empregada é limitada ao ‘religioso’, talvez uma restrição dessa pesquisa, mas imposta pelo material observado. Contida ao aspecto sagrado e sempre associada à noção de experiência, portanto. Porém, quando chegamos na experiência: isto é, o espelho do vivido, tanto de sistemas sociais quanto naturais, constituindo a vivência quanto sua interpretação (Lienhardt 1961), desembocamos na noção de ritual a transcender as categorias sagrado e profano⁵⁸, afinal, intangível é desassociar uma experiência vivida, secularizando-a, e apontando: aqui é o nível da razão: social, história, cultural, e ali é o nível da experiência religiosa, do contato com o numinoso, transcendente e sagrado.

O que se segue, é em grande parte, aquilo mais próximo do que Gregory Bateson (2006: 96) chamou a ‘matéria prima da antropologia, os fatos de comportamento nativo observados no trabalho de campo’. Obviamente que uma ‘matéria prima’ relacional com as interferências, perturbações, contaminações e seja mais o que for que causamos, do antropólogo no campo. No caso das religiões afro-brasileiras, como situou Yvone Maggie (2001), fazemos parte do ‘drama’.

3.2 - A gira

O tambor dura em torno de duas horas e durante todo o ato ressoam os tambores, excetuando-se nos momentos de orações e preces católicas. Com exceção do “corte”, que ocorre no período da manhã, a “gira” se inicia em torno das 15 horas, encerrando-se às 18 horas. Dependendo do dia e da disponibilidade de pessoas para tocar, há também cabaças, triângulo, cheque-cheque. Como batedores de tambor oficiais temos J. e seu filho, embora este não esteja mais exercendo sua função por razões íntimas. A assistência varia, entre aproximadamente, dez e vinte e cinco pessoas, em dias de “gira” comuns, em rituais em homenagem a determinada entidade do dia, aumentam em uma dezena ou mais, e finalmente, nas maiores “giras”, o número pode atingir a centena. A quantidade de médiuns que “baiam” também varia bastante,

⁵⁸ Ao criticar a ênfase dada pela dicotomia sagrado/profano por Durkheim, Evans-Pritchard (1978: 93) argumenta: ‘Por certo, o que ele chama de sagrado e de profano pertencem ao mesmo nível de experiência e, longe de serem nitidamente demarcados em seus limites de vigência, são tão intimamente ligados que se mostram inseparáveis. Tais conceitos, portanto, não podem, quer para o indivíduo, quer para a atividade social, ser dispostos em departamentos fechados que negam um ao outro, deixando um de existir quando o outro entra em cena’.

costumeiramente não passam de 15 pessoas, mas nas “giras” mais concorridas pode chegar ao dobro, quase não cabendo no espaço destinado para tal ato, inclusive surgindo pessoas de outros terreiros para participarem da “baia”.

A minha descrição etnográfica desse ritual se baseia em alguns ritos que venho assistindo desde 2013, em torno de três dezenas. Tentando impedir que a descrição não fique mais cansativa do que ela já é – peço perdão pelo talento reduzido com a escrita – sempre que a pessoa leitora encontrar em minha descrição de que algo é assim, parecendo uma lei invariável, lembre-se da lei da variedade e do ‘cada caso, um caso’ das religiões de terreiro. Portanto, para não encher o texto de “quase sempre”, é importante ter em mente a instabilidade estável do fluxo ritual, pois apesar de existente, as alternâncias ocorrem sob a égide do ‘idioma ritual’ (Turner 1974).

A roupa ritualística varia de acordo com a circunstância da “gira”, mas as filhas e filhos sempre estão com os fios de contas a identificar suas “entidades” regentes e o tempo de iniciação. Junto destas, cada filha e filho que tenha “a mão de rezador” carrega um terço, específico do terreiro. Esse, conta Álvaro, foi transmitido por uma preta velha que o “incorporava”. Essa mesma preta velha deu nome ao terreiro Mina Deus Esteja Contigo em “nagô”. Entretanto, Álvaro não a recebe mais, pois a mesma pediu “para reencarnar, desencarnar, alguma coisa assim”. A respeito do terço, conforme me mostrou Álvaro, foi registrado no livro *Cartografia social dos afroreligiosos em Belém do Pará – religiões afro-brasileiras e ameríndias da Amazônia* (Camila do Valle et al 2012: 46):

O rosário que era usado na década de 20 é constituído pela cruz de pau de Angola, as contas são das lágrimas de nossa senhora e cada cor representa as sete linhas vibratórias da Umbanda. 1º Linha de Santo ou de Oxalá: dirigente – Jesus Cristo. Foco: branco ou prateado; 2º Linha de Iemanjá: dirigente – Virgem Maria. Foco – azul; 3º Linha do Oriente: dirigente – São João Batista. Foco – cor de rosa; 4º Linha de Oxóssi: dirigente – São Sebastião; Foco – verde esmeralda ou turmalina; 5º Linha de Xangô: dirigente – São Jerônimo. Foco – vermelho escarlate; 6º Linha de Ogum: dirigente – São Jorge. Foco – vermelho escarlate; 7º Linha Africana ou de São Cipriano: dirigente – São Cipriano. Foco – lilás.⁵⁹

Mais uma vez está presente a concepção das sete linhas, bastante difundida pela umbanda e seus correlatos. Importa notar: a quinta linha, de Xangô, seu respectivo católico é São Jerônimo, conforme a imagem dele instalada na entrada do terreiro. São João, da terceira

⁵⁹ Interessante notar que essa sequência e linhas é descrita por Figueiredo (1979: 72): “Na Umbanda, agrupam-se em Linhas: Oxalá (Jesus Cristo), Yemanjá (Virgem Maria); Oriente (S. João Batista); Oxossi (S. Sebastião); Xangô (S. Jerônimo); Ogum (São Jorge) e Linha Africana (S. Cipriano)”. Tive que trazer essa ‘coincidência’ de linhas porque raramente encontramos as sete linhas com os sete nomes e seus respectivos “santos” com o mesmo nome.

linha, é considerado como a linha do Oriente, entretanto, em junho, no dia desse santo, o tambor é em sua homenagem e é relacionado a Xangô.

A “mão de rezador” é certa capacidade de mobilizar rezas com intuito de cura. Frequentemente quando comentou comigo a respeito desse artefato ressaltou que ele é uma característica do TMDEC, sendo algo que o diferencia dos demais.

3.2.1 - Estrutura ritual

A estrutura ritual da “gira” pode ser classificada assim:

- a) Abrindo com Exu e Ogum;
- b) Abertura com Deus e Nossa Senhora (e outros respectivos católicos, como Jesus Cristo);
- c) Limpeza (a partir de incensos, defumações e pólvora);
- d) “Pontos cantados” para os orixás;
- e) “Virada para caboclo”, quando os cânticos se focam nos espíritos caboclos, porém no sentido que demos na descrição da casa, categoria que engloba outras entidades além de espíritos ameríndios, nesse momento se iniciam as primeiras “incorporações” e alguns médiuns incorporados passam pela assistência ou falam apenas com seus familiares e conhecidos;
- f) “Virada para o povo da rua”, onde o foco é a Maria Padilha do Sacerdote, também passando pela assistência, juntamente com as entidades pomba-gira das filhas da casa;
- g) Encerramento, fechando a “gira” com a partida das entidades para o “lado de lá” e invocando a permissão para Deus e Nossa Senhora para o término do rito, finalizando com uma invocação de Jesus Cristo.

A “gira” é iniciada quando as filhas e filhos da casa em círculo, e o Sacerdote ao centro, começam a entoar os pontos cantados. Enquanto isso, um incensador aguarda, exalando uma fumaça cheirosa de ervas, geralmente utilizadas com objetivo de defumar e incensar o ambiente: alecrim, alfazema etc.



Figura 23 - Incensador após a primeira limpeza ritual

A abertura da gira é feita de um ponto cantado de Mina Nagô, geralmente esse, iniciado pelo zelador de santo: “Oh abodi/Uh kê kê mariô”⁶⁰. Na sequência são cantados três pontos para Exu, três para Ogum⁶¹. Enquanto entoam os cânticos, todos ficam relativamente parados em seu lugar, apenas cantando e virando o corpo para os lados.

Os “pontos” para Exu e Ogum são para abrir os caminhos: essa palavra deve ter tomada em amplo sentido, tanto os caminhos que as pessoas irão percorrer em suas vidas, cotidianamente, quanto os caminhos trilhados no momento ritual, pois a partir dali, receberão entidades espirituais que trazem em suas histórias múltiplas localidades e experiências. Não encontrei a interpretação comum de que os primeiros pontos são entoados para Exu com intuito dele não malinar o rito (cf. Bastide 1978: 20; Carneiro 1991: 142-145; Ortiz 1978: 118-119), nem a sua associação com outras entidades do imaginário amazônico, como o curupira, o Boto

⁶⁰ Segundo Álvaro. esse cântico está em língua nagô. Cânticos como esse são raros no ritual, pois prefere que sejam em português, temendo que tanto os médiuns quanto a assistência não entendam o que está sendo cantado, pois segundo a ótica do zelador de orixá não faz sentido uma pessoa sair de um ritual sem ter aprendido nada.

⁶¹ Essa sequência de pontos para Exu e Ogum é comum entre as casas de matriz africana no Pará, principalmente as identificadas com a Mina Nagô e Umbanda. É chamada de embarabô em algumas casas, embora não tenha encontrado essa denominação (cf. Luca 2010:211). O zelador de orixá revelou que sempre se canta para Exu porque ele é o guardião. Ogum entra no processo por ser filho de Iemanjá, juntamente com Exu e Oxóssi. Para Álvaro esses três orixás ganham essa centralidade por seu vínculo materno.

e a Cobra Grande (Figueiredo 1994: 76; Furuya 1994: 17). Essa entidade é associada ao “povo da rua”, e ‘simetrizada’ muitas vezes com o diabo cristão, o “cão”, “capeta”, “Satanás”, portanto, uma interpretação bastante umbandizada, assim como também é o mensageiro e o ‘princípio dinâmico’ (Santos 2012), característica mais encontrada em modelos nagôs. Digo de seu aspecto ‘mensageiro’ por conta de ser lembrado no início do ritual, indo portanto, auxiliar a decida das entidades espirituais do “lado de lá”, da “Aruanda” (Carneiro 1964: 76), e também por sua imagem em latão estar adornando a sala de “jogo de búzios” do terreiro, onde se busca ‘mensagens’ do futuro. Álvaro Pizarro certa vez mencionou que os primeiros pontos são tanto para Exu quanto para Ogum porque aquele seria escravo deste. Concepção parecida encontrou Edison Carneiro ao estudar as religiões banto na Bahia (Carneiro 1991: 144).

Após os seis cantos iniciais o zelador de orixá entoa “pontos” curtos referentes a abertura da gira, que podem ser: “Abrindo a nossa gira pedimos com devoção/Ao nosso pai Oxalá para cumprir nossa missão”; “Aê Aê baba vou abrir o meu Caicó/Com a licença de Mamãe Oxum eu vou abrir o meu caicó; “Eu abro a nossa gira com Deus e Nossa Senhora”, “Abri a nossa gira com Deus e Nossa Senhora”. Quando o momento evoca elementos católicos os tambores se silenciam. Então os “pontos cantados” são interrompidos para se rezar em sequência o Pai Nosso, Ave Maria e a Prece de Cáritas⁶². Geralmente, quase todos levantam-se e acompanham as orações, com as mãos soerguidas e de palmas abertas. Alguns pelo cansaço da idade, preguiça juvenil ou por não se identificar muito com o catolicismo. Não necessariamente as orações seguem essa sequência.

Esse átimo de orações se encerra em alguns minutos, seguido de “pontos cantados” eivados de imagens ligadas ao mundo dos incensos e defumações. Visualidades sonoras como Nossa Senhora incensando Jesus Cristo, reverberando no incensar da “aldeia de caboclo” empreendido pela pessoa amazônida com intuito de erradicar o mal e seduzir o bem. Surge Ogum a correr a gira enquanto os filhos defumam o terreiro. Cosme e Damião atravessam o barracão, elencando as ervas e elementos cheirosos a serem utilizados: “cravo e rosa e botão de laranjeira”. São esses os pontos responsáveis por esse desenho sonoro: “Cosme e Damião a sua casa cheira/Cheira a cravo e rosa, botão de laranjeira”; “Estou defumando, estou incensando/Mas é a casa de Bom Jesus da Lapa”; “Nossa Senhora incensou seu amado filho/ Para o mundo poder salvar/Eu incenso a minha aldeia de caboclo/ Para o mal sair, o mal sair e o bem entrar”.

⁶² A Prece de Cáritas é uma oração importante para a Umbanda no Pará (cf. Camilla do Valle 2012:55).

O zelador de santo com seu defumador para diante de cada filha e filho de santo, enquanto estes com as mãos fazem menção de carregar para si a fumaça. Percorrendo por todo o ambiente, incensa cada lado da habitação. Finalmente passa pela assistência, repetindo o ato de limpeza.

Em pé em uma das entradas do salão de “baia”, Álvaro entona as palavras, seguido pelas filhas e filhos: “O que sai o que sai? É o Eló de Exu”. Então arremessa pólvora no defumador, dando um estalido breve de fogo e fumaça, quando ainda entoando as palavras, as pessoas da assistência e “gira”, rodam em torno de seu eixo, passando as mãos pelo corpo no sentido de limpá-lo, arremessando em direção a saída as “energias negativas”.

Voltam-se aos “pontos cantados” para os orixás. Mais uma vez a ênfase vai depender da deidade regente do dia. Após a limpeza e dos incensos, a “gira”, literalmente, começa a girar. As filhas e filhos de santo começam a circular, sendo essa especificamente a “baia”, o Sacerdote participa desse momento mas sempre correndo por fora, pelos lados da “gira”. Dentre os “pontos cantados”, dificilmente este não é evocado:

Oxum abalou
 E abalou e abalou
 Oxóssi abalou
 E abalou e abalou
 Iemanjá abalou
 E abalou e abalou
 Xangô abalou
 E abalou e abalou
 Iansã abalou
 E abalou e abalou
 Oxumaré abalou
 E abalou e abalou
 Obaloaê abalou
 E abalou e abalou
 Nanã abalou
 E abalou e abalou
 Ogum abalou
 E abalou e abalou
 Oxalá abalou
 E abalou e abalou
 Oxum abalou
 E abalou e abalou.

Enquanto todos da “gira” entonam esse cântico puxado, as pessoas em círculo batem palmas. A cada orixá citado, quem for regido por aquela deidade vai ao centro do círculo e se agacha, tocando ao chão. Ao nome de Obaluaê todos se abaixam. Ao de Oxum, com a mão direita erguida sobre a cabeça e o dedo indicador erguido, rodam da esquerda para a direita,

sem sair do lugar. Lembremos que Álvaro é filho de “Oxum com Oxóssi”. Esse último não é tão reverenciado quanto Oxum, apesar de sua importância. Oxum inicia e fecha o ciclo estruturado no cântico e a reverência expressada pelas pessoas da casa para ela, sem exceção, assinala a sua centralidade.

É quando os “pontos cantados” se direcionam para a Mina Nagô, como: “Caminho de Mina é ouro só/Apanha oro mineiro, apanha ouro no mar/Que a Mina tá lhe chamando e apanha ouro no mar/Uh mariô, uh mariô/É Mina Nagô”, “Meu pai me disse que dançar nagô é bom/É bom, é bom, dançar nagô é bom”, “E a Mina é cocorió e a Mina é cocoriá/Lá vem vodum para baiar”. Alguns “pontos cantados” possui uma performance específica, por exemplo, “apanha ouro mineiro” os corpos fazem menção de estarem se agachando e apanhando com as mãos o ouro no “mar”. No restante do “ponto” estão fazendo o movimento circular da “baia”, e girando o corpo para os lados lentamente, porém vívida e vigorosa. No cântico “Meu pai me disse que dançar nagô é bom” seus corpos deslizam em círculo, meio curvados, como se estivessem muito cansados ou fossem pessoas idosas. Em outro momento se posicionam com os punhos cerrados em movimento de subir e descer, como se usassem um pilão. Todo esse movimento é feito em círculo, combinando o movimento circular com a dança do corpo.

Em seguida ocorre a chamada “Virada para caboclo” onde são cantados pontos sobre as diversas entidades caboclas que se agregam nessa categoria, dependendo da regência do dia. Quando surge uma incorporação, geralmente o primeiro é o zelador de santo, sua “Entidade” incorporada, ou que “irradia”, puxa seu “ponto cantado”, identificando-se. Podem surgir, tanto no Sacerdote quanto nas filhas e filhos da casa José Tupinambá, Seu Pena Verde, Zé Raimundo, Marinheiro Ricardinho, Mariana, Herondina, cabocla Ita, Flora, Pai Joaquim de Angola (vi essa entidade “irradiar” apenas em maio, referente a um tambor para os pretos velhos), Seu Manesinho, dentre outros. Vale (re)lembrar que muitas dessas entidades são espíritos de antigos índios que viviam pela Amazônia, ou de nordestinos de Codó e Maranhão, no geral.

O zelador de orixá pode ser “irradiado” com vários desses em uma mesma “gira”, geralmente passando pela roda e pela assistência, dando conselhos, fazendo passes. Essa parte do ritual é a mais comprida, pegando mais ou menos a metade do tempo da “gira”. É minoria as outras filhas da casa que na hora da “gira” passa para dar “passe” para toda a assistência. Geralmente, apenas a mãe pequena, Dona Miúda e anteriormente, Madalena. Outras surgem esporadicamente. O restante passa apenas por sua família ou conhecidos.

Os conceitos de “irradiação” e “falange” são estruturantes para a “gira”. A “falange” são os blocos aglomerados de entidades que possuem determinada característica em comum,

portanto, se a “gira” ocorre próxima do dia 20 de janeiro, que é dia de São Sebastião-Oxóssi, sua “falange” vai predominar no rito, surgindo as entidades, ou a menção a elas: Seu Pena Verde, José Tupinambá, cabocla Ita, cabocla Jurema, dentre outras. Da mesma forma se a “gira” antecede o carnaval ou acontece nos rituais principais de abril e agosto haverá a predominância da “falange” do “povo da rua”, que são desde os exus, até as entidades pomba-gira, passando pelos codoenses, que se aproximam por terem em comum com a Maria Padilha uma de suas origens: a cidade do Codó. Essas “falanges” vão “irradiar” suas vibrações espirituais para as pessoas que estão na “gira”, e no mundo no geral, através delas.

Reforçando: a “irradiação” é um movimento de dispersão, espalhamento geográfico. Parte de uma entidade para outra, de um deus ou deusa para uma mulher ou homem. Portanto, movimento de dispersão. É esse conceito que me faz acreditar que essa etnografia não tenha se passado em ponto intensivo, e sim em um ponto intensivo e extensivo, pois outras localidades são sempre atualizadas nos rituais: Maranhão, Maceió (Alagoas), Bahia, África... As “falanges” são compósitas de vários elementos que possuem em comum alguma característica marcante, como origem étnica, geográfica, profissão etc. Existe a falange das Marianas, das Jarinas, de cada orixá. E Álvaro nos fez acreditar que esse movimento de “falange” se espalha também para as pessoas comuns, do mundo daqui...

A “falange” implica em movimento de agregação. Acredito que “irradiação” e “falange” sejam conceitos imbricados, sempre que há um agregado há uma dispersão, pois não existem forças paradas. O movimento de agregar implica no movimento de irradiar. A própria gira pode ser interfecundada com esses conceitos: é um movimento de atualização de forças que se agregam em blocos: os orixás, Exu e Ogum, depois todos os outros orixás, os caboclos, dependendo do dia, se enfatiza mais as linhas dos índios, dos marinheiros, dos boiadeiros, dos codoenses, do Maranhão. Na medida em que se agregam, as falanges se irradiam, primeiro para os médiuns, que alteram seu estado de consciência – “coligação espiritual” – para posteriormente irradiarem energias manipuladas para os participantes, que em menor intensidade levam essas forças para os seus próximos e daí por diante, em uma modulação infinitesimal de intensidade, iniciando no primeiro movimento de agregação e dispersão ininterrupto. Contudo, para as pessoas mais distantes dos rituais, essas forças chegariam em nível microcômico.

A “irradiação” e palavras próximas como “irradia”, “radiação”, são encontradas na literatura etnológica afro-brasileira, contudo, geralmente são conceitos negativos que descrevem uma mediunidade fraca, onde o médium continua consciente enquanto recebe uma

entidade espiritual (Yoshiko Mott 1976: 117; Daniel Halperin 1998: 77-102), na literatura teológica umbandista é encontrada, ao menos em Rubens Saraceni (2001), livro que Álvaro me emprestou; como uma forma de transmitir energia divina.

Cada entidade incorporada pelo zelador de orixá e, por consequência, as filhas e filhos de santo que possuem o “santo na cabeça”, possui sua característica de vestimenta e identificação. Quando espírito de “índio caboclo” a entidade amarra uma faixa branca na testa e geralmente trabalha com dois galhos com folhas para fazer os “passes”. Zé Raimundo possui um chapéu de palha, Mariana e Herondina colocam a toalha branca nas costas, envolvendo os membros superiores, Marinheiro Ricardinho usa uma boina personalizada. Certa vez, ninguém encontrado onde estava esse chapéu de marinheiro, foi preciso improvisar e trouxeram um boné branco comum.

Mesmo quando o restante da “gira” não possui o mesmo tipo de entidade na cabeça da que está irradiando o Sacerdote, a partir de analogias com a característica dessa entidade ou com as da regência do dia, ou até mesmo dos cânticos, pode-se ocorrer outras “irradiações”.



Figura 24 - Seu Ricardinho irradiando Álvaro

O que vi ocorrer sem falta é “Virada para Maria Padilha”. Uso esse termo para fazer menção ao já conhecido “Virada pra caboclo”, quando se para de cantar para os orixás, voduns e gentios para se celebrar aos caboclos. Nessa virada específica para “Maria Padilha”, cessa os cânticos para os caboclos e Álvaro se incorpora com “Maria Padilha”, puxando “pontos cantados” sobre si. Se sobressaltam também os “pontos” sobre o “povo da rua” e o Maranhão, principalmente Codó.

Logo ao se “irradiar” em Seu Álvaro, vibra em seu corpo uma risada característica dessa “falange”. As filhas trazem sua capa e uma champanha, onde toma poucos goles. Constantemente os cânticos e a própria “entidade” repete “Salve Maria Padilha e o Codó do Maranhão”. Em certo momento do rito, Maria Padilha inicia um cântico, está com o incensador na porta até que puxa o seguinte “ponto cantado”: “Quando a lua sair ele vai girar/Ele vai girar pra todo mal levar”. Então, todos, assistência e “gira” repetem o mesmo procedimento da

limpeza do “O que sai o que sai?/É o eló de Exu”, enquanto a pólvora é acendida. Da mesma forma que faz incorporado com os caboclos, passando pela assistência e a “gira”, assim também o faz “Maria Padilha”.

A passada das entidades pela assistência é basicamente a realização do “passe”. Com intuito de trazer cura, conforto espiritual de uma forma mais ampla, e para levar a sério a afirmação de Álvaro, trazer conhecimento para as pessoas, as entidades conversam e distribuem “passes” entre elas. As entidades da “linha da mata”, “falange” de Oxóssi, como os “índios”, realizam o seu passe com dois ramos de folha, passada pelo corpo do receptor do “passe”. Após passar por todo mundo a entidade quebra esses galhos e joga-os diante dos tambores. As outras entidades Maria Padilha e Pomba-Gira das filhas da casa utilizam suas capas para o passe ou uma toalha. No geral essas entidades caboclas receitam remédios, fazem massagens e rezas, concretizando uma experiência total de atenção ao corpo, integrando corpo com espírito (Miriam Rabelo 1993, 1994; Heraldo Maués 1994). Após falar com todos, Maria Padilha “sobe” e se iniciam os cânticos de encerramento da “gira”.



Figura 25 - Seu Pena Verde irradiando o Sacerdote

Os cânticos de encerramento podem ser nessa sequência: “Seu galinho preto cantou/Chegou a hora de ir embora/Fique com Deus e Nossa Senhora”; “Adeus a minha pamba/Adeus a minha guia/Eu moro muito longe, o meu congá é na Bahia”, “Mas que sinal foi aquele que eu avistei/Na minha aldeia quando eu vinha trabalhar/É uma estrela que brilhava lá no céu/Meu povo tire o chapéu para as águas do Pará”, “Sai, sai, sai/Boa noite meus senhores/Sai, sai, sai/Boa noite peço licença”, “Abre a porta o gente/Aí vem Jesus/Ele vem cansado/Com o peso da cruz”, “Fechei a nossa Gira com Deus e Nossa Senhora/Fechei a nossa Gira com Deus e Nossa Senhora”. Todos esses cânticos são vivenciados de forma gradual, inicialmente eles são entoados na dança da “gira”, todos a rodar, até que nos últimos, ao girarem derradeiramente, estendem suas toalhas abertas sobre as mãos, curvando-se para as pessoas da assistência, saindo em fila para a porta-saída mais próxima da “camarinha”. O cântico “sai, sai,

sai, boa noite meus senhores” é cantado várias vezes, intercalado entre os outros, para dar mais suavidade e fluidez a essa despedida de todos, aliás, como se estruturou todo o rito, passagens graduais de estágios, o que não é nenhuma novidade desde Arnold van Gennep (2013). Mas para fazer ver a fluidez estruturada desse ritual é que trarei eventos etnográficos de como essa estrutura descrita aqui é praticada, isto é, transformada (Sahlins 2008).

3.3 - “São três pontos para Exu, três para Ogum, depois as orações”

10 de maio de 2014. Estávamos sentados em nossos lugares. As pessoas conversavam sobre os mais variados assuntos. O incensador aguardava ao chão, espalhando a fumaça habitual. Os filhos e filhas da casa estavam distribuídos, concêntricos, esperando que o Sacerdote iniciasse o ritual. Como não o fez, timidamente, alguém começou, seguido por coro: “Oh abodi/Uh kê kê mariô”. Findando o cântico, não houve a continuação da “corrente” que tanto Álvaro falaria posteriormente.

O silêncio imperou por alguns segundos até que um filho entoou um “ponto” fora de hora: “Ogum em seu cavalo...”, logo uma filha o corrigiu: - Tá errado! E mais uma vez, o silêncio percorreu o ambiente sagrado, até que a mesma filha que corrigiu iniciou um “ponto” para Exu, dessa vez, um possível correto. Todos entoaram, “baiaram” até que findou-se o cântico: Na casa Mina Nagô Exu vai girar...

O cessar dos sons, decididamente um perseguidor insistente na gira do dia, reinou novamente. Então, outra filha de santo tornou a invocar o cântico: “Ogum em seu cavalo...”, como ninguém deu coro, percebeu que havia caído em erro novamente. Álvaro então resolve fazer algo inesperado, assim como a situação ritual que estávamos presenciando, fazer um sermão.

– Canta-se três pontos para Exu, três pontos para Ogum, para poder fazer a oração... Tem vinte anos que estão aqui e ainda não aprenderam. Como é que pode? O que é que vêm fazer aqui? Tem que aprender! Daqui a pouco...tchu! [alguma onomatopeia para mencionar o seu momento de “desencarnar”] E aí como é que fica se ninguém sabe nada? A grande dificuldade quando a gente começa é do caboclo. Ele encosta, ele chega perto para poder ajudar. Para isso tem o treinamento, agora se ‘ah eu tô com medo’, ‘que eu não sei’, ‘que eu não lembro’, não vai sair disso. Depois sai daqui, ‘ah pai de santo não me ensinou! Eu escuto isso todo dia aqui no jogo de búzios, ‘pai de santo não me ensinou’, ‘pai de santo nunca me falou’. Aqui é o contrário, né? Eu puxo, mando, falo, presta atenção! O que tá fazendo, o que vai fazer! Para poder amanhã falar, ‘não, eu sei’. Tem que saber! Aí as coisas lá fora não dão certo por

quê? Porque não presta atenção no que veio fazer aqui. Aí começou, cantou para Exu, cantou para Ogum, cantou para não sei quem, pronto, tão ótimo isso...Onde é que fica?

As pessoas da casa escutaram atentas o sermão. Para uma moça que ainda estava iniciando sua vivência como médium da casa, não tendo sequer um ano de terreiro, foi um momento para aprender no nível do dito a sequência ritual da “gira”, para outros, motivo de vergonha. Para mim, um ótimo momento etnográfico, pois só consegui compreender melhor o rito depois dessa chamada de atenção. Para todos, certamente, um momento de aprender.

Após essa longa fala, Álvaro agradeceu para Madalena que havia puxado o primeiro cântico certo para Exu e reiniciou o ritual, em “Oh abodi/Uh kê kê mariô”. Tornando a ouvir a sequência dos cânticos a partir da gravação em áudio que realizei em quase todas as “giras” que presenciei, é óbvia a diferença da força e segurança da “gira” de quando o zelador de orixá puxa, como ele mesmo falou, os “pontos cantados”, pois o faz com firmeza e é seguido pelo restante dos participantes, de quando ele não o faz. Talvez essa tenha sido umas das únicas realizações rituais que se isentou de puxar os cânticos, justamente com intenção, muito provavelmente, de testar e ensinar seus filhos. O rito continuou de acordo com a estrutura ritual descrita acima.

Na gira de 24 de maio de 2014 repetiu-se a indecisão no momento de se iniciar os “pontos cantados”, outra vez Álvaro ensinou a sequência adequada, dessa vez em um clima mais distraído. Enfatizou que cada “ponto” puxa o outro, por isso é necessário o máximo de atenção possível, pois um “ponto” errado, fora de hora, pode trazer aproximações de entidades espirituais indesejadas.

Essa interrupção do Sacerdote ocorreu basicamente porque ele não “puxou” os cânticos, como sempre fez, deixando os participantes mais desatentos preocupados. Contudo, o tipo de variação no ritual que estou dizendo existir é menos abrupta do que essa. Um cântico fora de ordem, mas ainda sim dentro da lógica ritual, uma entidade inesperada, uma maior ênfase nos ritos de limpeza por conta das “energias” estarem pesadas por conta de alguma circunstância. São essas características que ressaltam a atualidade etnográfica da nomenclatura utilizada por Napoleão Figueiredo (1979, 1981, 1983) para denominar essas religiões: *experimentos religiosos*.

3.4 - A mesa branca: “o senhor é o seu próprio padrinho”

Conforme já expliquei, essa dissertação tem em seu foco total a “gira”. Entretanto, o ritual da “mesa branca” existe e dele participei algumas vezes, um punhado, não passando de

quatro. A razão é circunstancial: inicialmente, por preconceito e estar pouco atento ao ‘lado’ kardecista do terreiro, e posteriormente por imprevistos incontornáveis. Embora ache que meu ‘etnocentrismo’ em relação a esse ritual não tenha sido ao todo superado e problematizado. Descreverei aqui, apesar de baseado em todas as situações presenciadas, uma “mesa branca” específica.

Apesar da estrutura aparentemente diferente dos dois momentos rituais públicos, eles são semelhantes em alguns aspectos, pois é a partir deles que os participantes podem entrar em contato com as entidades espirituais e pedir conselhos, além de pegarem “passes” de cura. Como de inegável influência espírita kardecista, esse ritual parece fornecer os elementos cosmológicos referentes ao lidar com a morte. É nesse momento que se torna possível a comunicação entre os vivos e os mortos. Esse sistema é sobremaneira espírita, não encontrei nenhuma vez em campo o termo “egum” para designar os mortos entre os participantes, excetuando-se do Sacerdote, que identifica os “egum” como entidades sofredoras que surgem e colam nos médiuns, na imensa maioria das vezes, para atrapalhar.

Os filhos de santo sentam-se em uma grande mesa retangular, onde repousa uma toalha branca. Sobre a mesa vários papéis com pequenas orações católicas impressas, apostilas encadernadas sobre assuntos espíritas kardecistas, cânticos e reflexões sobre o mundo espiritual. Uma ostentadora Bíblia Sagrada fica próxima de Álvaro, que se situa na cabeceira, ficando ao seu lado esquerdo e direito as pessoas mais antigas do terreiro ou que estejam mais propensas ao ritual, definidas pelo zelador de santo em diálogo com as “entidades espirituais”.

São rezados muitas vezes o Pai nosso, Ave Maria e Prece de Cáritas. O Sacerdote inicialmente encontra-se “sombreado”, diz os nomes dos espíritos que estão presentes, os quais geralmente são: Escrava Anastácia, Camilo Salgado, João Saldanha, Bezerra de Menezes e Severa Romana⁶³, para no decorrer da mesa branca ficar “incorporado”, isto é, “irradiado”, fazer diversas orações em cada participante, dando voltas pela mesa.

⁶³ São personagens do imaginário popular. Bezerra de Menezes foi um importante espírita brasileiro, Escrava Anastácia é uma personagem cultuada em todo o Brasil, Camilo Salgado foi um médico paraense que ganhou status de santidade, recebendo um culto popular até hoje. Para saber mais, ver Costa (2010). No dia dos finados esse culto é mais presente, nos cemitérios. Severa Romana foi uma mulher que teria sido assassinada em 1900 por ter mantido a sua honra, pelo próprio galanteador, que não aceitara sua recusa. João Saldanha ainda nos é uma figura desconhecida.



Figura 26 - Mesa Branca

Em primeiro de fevereiro de 2014 participei de uma “mesa branca” de forma inesperada. Havia telefonado alguns dias antes para Álvaro, pedindo um momento para conversarmos, mas disse, logo me interrompendo, venha para uma mesa branca!

Estava, mais uma vez, chovendo muito. Saí debaixo da chuva para chegar em tempo. A Av. Pau D’Arco estava totalmente lamacenta e alagada. Fiquei envergonhado de chegar naquele estado. Poucas pessoas estavam no terreiro, principalmente por causa da chuva, e porque quase ninguém sabia que teria alguma atividade naquele dia. Quase sempre estive acompanhado de Dona Doró e/ou Frida, mas naquele dia nenhuma das duas estavam em casa e acabai por ir sozinho.

Havia me preparado para produzir fotografias e registrar etnograficamente a “mesa branca”. Até que Álvaro, já “sombreado” perguntou qual era meu nome. Depois de responder, chamou-me para sentar ao lado dele. Mostrou um trecho de alguma oração que eu deveria ler, esta era a reflexão do dia, quando fosse requisitado. Também solicitou que lesse a Oração de São Francisco. Fiz o solicitado e reparei ser o único que não estava de branco e participava da mesa, ao menos estava de bege. Sabia que se fosse participar da mesa, deveria ter ido de branco, mas certamente não era a minha intenção atuar naquele rito.

Às 15 horas se iniciaram as orações, Pai Nosso, Ave Maria, Prece de Cáritas, constantemente essas orações eram repetidas. Seu Álvaro incorporado disse os nomes dos espíritos presentes, como Escrava Anastácia e Camilo Salgado, novamente.

O zelador de orixá deu várias voltas ao redor da mesa, com o rosário na mão, parava em cada pessoa e ficava um tempo concentrado, passando bons pensamentos e “energias” para os participantes, tanto da mesa quanto frequentadores. Quando esteve próximo de mim, ficou bastante tempo, quase tocando em minha mão.

Uma assistente da mesa havia colocado em copinhos de plástico água e deu um para cada pessoa da mesa e frequentadores. Quando esteve perto de mim, a mão do zelador de orixá acabou derrubando a água que me era destinada, molhando as orações na mesa. Fiquei bastante preocupado, mas prossegui sentado.

No final, ainda incorporado em Seu Álvaro, a entidade me disse que aquele dia era bom para recomeçar, para se iniciar o ano com “energias” renovadas, que quem esteve lá estaria carregado de boas “energias” e que deveria mandar bons “pensamentos” para os parentes, tanto próximo quanto distante. A entidade agradeceu a oportunidade de ter podido atuar junto comigo, dizendo que tudo mudaria em minha vida a partir daquele dia. O mais marcante foi quando ela falou que sempre estávamos acompanhados, para ir ao terreiro, mas naquele dia não, fui só. Então finalizou “O senhor não precisa de padrinho, o senhor é o seu próprio padrinho”.

Essa breve descrição etnográfica tem razão para habitar essa dissertação. O rito, apesar da importância periférica concebida por mim, parece ser o ‘reverso’ kardecista da gira. Assim como os exus e o “povo da rua” no geral tem um lado mais católico e outro mais ‘africano’, o ritual no terreiro possui um lado mais característico das religiões mediúnicas afroindígenas, existe esse ‘lado’ mais espírita. E como me disse Frida, ao conversamos sobre o “povo da rua” e seus mais diversificados ‘lados’: “O outro lado pode ser o mesmo lado”. É sobre mais um desses lados dos rituais do TMDEC que gostaria de descrever a seguir, para posteriormente ‘concluirmos’ esse empreendimento etnográfico dos rituais. Ao descrevê-los, concordo com Aparecida Vilaça (2014: 47): ‘Em outras palavras, a meu ver, deve-se levar em conta que se pode desejar habitar dois mundos, e não livrar-se de um deles’.

3.5 - Galos e quintais

Essa parte do ritual não é propriamente secreta; porém, não se realiza em geral senão diante de um número muito pequeno de pessoas, todas fazendo parte da seita. Teme-se sem dúvida que a vista do sangue revigore entre os não-iniciados os estereótipos correntes sobre a ‘barbárie’ ou o ‘caráter supersticioso’ da religião africana.

– Roger Bastide (1978: 18)

Um galo sozinho não tece uma manhã:/ ele precisará sempre de outros galos. /De um que apanhe esse grito que ele/ e o lance a outro; de um outro galo/ que apanhe o grito de um galo antes/ e o lance a outro; e de outros galos/ que com muitos outros galos se cruzem/ os fios de sol de seus gritos de galo, / para que a manhã, desde uma teia tênue, / se vá tecendo, entre todos os galos.

– João Cabral de Melo Neto

Por muito tempo, ruminei se traria no corpo descritivo dessa dissertação os ritos de ‘sacrifício’, ou como sinteticamente é chamado pelo povo de santo da casa, “corte”. Meus motivos são compreensíveis, pois uma falta de talento na ‘pena’, qualquer palavra colocada de maneira despretensiosa ao mesmo tempo inadequada poderia ser utilizada pelos defensores da ‘civilização’ ocidental, que há muito superou a sede de sangue de seus deuses, não mais realizando esses ritos, deixando para a sua realização a parte ‘atrasada’ e ‘primitiva’ do mundo. Como na citação de Bastide que inicia esse capítulo, é uma preocupação nas religiões afro-brasileiras que possuem ritos sacrificiais, realizá-los de forma mais contida, e com apenas algumas pessoas da casa.

No caso do TMDEC não pensei que ele fosse mais ‘reservado’ até levar um casal de amigos para assistir ao ritual. Antes a minha porta de acesso aos ‘cortes’ tinham sido a minha proximidade com Dona Doró e Frida, e de certa forma, a minha insistência em assistir todas as “giras” e algumas “mesas brancas” amenizou a minha percepção como alguém estranho ao terreiro. Alertado pela literatura etnográfica, não busquei apressar as coisas e sempre me comportava de maneira mais discreta possível. Evitava tirar fotografias com frequência e usava meu caderno de campo raramente. Após aproximadamente um ano de pesquisa é que comecei a lançar mão da fotografia, às vezes incentivado pelas próprias filhas da casa, e utilizar o caderno de campo no meio das “giras”, mesmo que para anotar detalhes urgentes. Essa postura talvez tenha suavizado a minha presença nos ‘cortes’. Contudo, em agosto de 2014 Dona Doró e Frida estavam viajando e pela primeira vez eu teria que ir ao ‘corte’ sem elas. Como eu teria que capturar o galo – que estava devidamente no quintal da residência delas – e eu nunca havia conseguido apanhá-lo, no máximo ajudado Dona Doró a agarrá-lo, chamei um casal de amigos

para ajudar em tal empreitada. Chegando ao terreiro, Álvaro foi com a cara dos dois, puxou conversa e se interessou pelos visitantes.

– Hoje é um dia que não poderia assistir o povo da rua, quer dizer, só o povo da casa mesmo. É como se fosse um ritual secreto, de segredo.

Fiquei preocupado com a afirmação, perguntei se teria problema deles assistirem ao ‘corte’. Percebendo a minha preocupação, descontraído, disse que só teria problema se Jerônimo se incorporasse. Jerônimo realizou sua pesquisa com religiosos afroindígenas na região Bragantina (Silva 2014). Quando o apresentei para Álvaro, o revelei como ‘gente das minhas bandas’, da pós-graduação em Antropologia. Por ter simpatizado com ele e por admirar professores e pesquisadores, não houve nenhum problema na participação dos visitantes no rito. Dito isto, o ‘corte’ não é um rito totalmente fechado, pois desde a primeira vez que o observei vi que haviam pessoas que frequentavam a “gira” e outras totalmente desconhecidas. Contudo, é um ato mais reservado, que busca atrair menos atenção. Diferente da “gira” realizada após o “corte”, que ganha ares de festejo.

O sacrifício é central para as religiões de matriz africana que se atualizaram no Brasil. Sistema estruturante no candomblé (Bastide 1978; Goldman 1984), na Mina Nagô sua utilização é variante de acordo com a maior ou menor influência da Umbanda na casa religiosa (Gabriel 1985; Luca 2010; Lucielma Silva 2013; Marcel Silva 2013) e em religiões reconhecidamente de maior influência indígena, como o catimbó-jurema, o sacrifício existe na medida em que há um maior contato com as religiões de matriz africana (Bastide 2004; Luiz Assunção 2004; Maria Brandão & Luís Rios 2004).

Sua centralidade é apontada não apenas pelos pesquisadores. Desde quando se iniciou essa pesquisa, acompanhei quatro cortes: em 2013 e em 2014, metade para a Maria Padilha e outra metade para Seu Capa Preta (Exu). O primeiro “corte” que acompanhei foi antecedido de vários comentários de Dona Doró, a enfatizar que aquele “ritual” era especial, que eu deveria assistir, prestar atenção, fotografar, enfim, pesquisar aquele rito.

Como ele acontece sempre em abril e agosto, portanto, possuindo uma frequência considerável, não pude desviar a minha atenção desse ato. Na interação com o complexo constitutivo do povo de santo da casa e das tentativas de classificar a “nação” do terreiro, a existência de rituais de sacrifícios foi crucial para a minha desconfiança em certos modelos classificatórios, daqueles do tipo que já foi exposto nessa pesquisa: Umbanda não tem “sangue”, candomblé tem. Mina e Candomblé utilizam tambores nos rituais, a Umbanda não.

O ritual acontece em dois dias. Primeiramente acontece o “corte” propriamente dito, antecedido de uma “gira” menor, sintética, interrompida pelo sacrifício dos galos e galinhas trazidos pelas pessoas da casa ou assistência. Podem ser animais de criação – que liberam uma força maior com o seu sacrifício – ou animais de granja, comprados para esse propósito. Dona Maria e Frida quase sempre ofertam um galo de criação própria, pois criam esses animais em quintal residencial. Às vezes, em tempos de fartura de galos, ofertam dois. Elas me deram de presente pelo menos dois galos onde pude ofertar, ora na festa da Maria Padilha, ora na festa de Seu Capa Preta. Inicialmente elas me ofertaram esses animais por causa de minha inicial dificuldade financeira. Posteriormente foi para “abrir” os caminhos da pesquisa. O último galo oferecido não foi dado por mim de presente, porém eu fiquei incumbido de levá-lo ao “corte” e na hora deveria pensar em problemas particulares da família de Dona Doró.

Considero que o galo em si foi o meu dispositivo de iniciação na pesquisa antropológica do terreiro. Tanto o galo, quanto eu, passamos por ritos de passagem, ambos ficamos sem cabeça, embora metaforicamente.

É necessário que tenhamos em mente que o sistema ritual do “corte” e seus preparativos que o antecede carrega em seu bojo uma teoria intrínseca da relação ‘*homemulher*’ com os animais. Pois se sabemos que nas religiões de matriz africana no Brasil a noção de pessoa descreve um ser que não é ‘uno’ e sim ‘folheado’ e múltiplo, na medida em que é recomposta, embora precariamente, pelo sistema ritual (Goldman 1984), vimos que a ‘pessoa’ do Sacerdote é formada por um compósito de trajetórias e divindades. Tal processo cosmológico ocorre com seus filhos e filhas também. Além da composição múltipla das pessoas afrorreligiosas, podemos falar de uma comunicação aberta entre a pessoa e os animais, ou pelo menos, no meu caso etnográfico específico, entre a pessoa e o galo. É como se nossos corpos fossem porosos, repleto de engates e ganchos⁶⁴ suscetíveis a formarem arranjos comunicativos, ao menos no plano “energético”. Lembremos da “irradiação” e da “coligação espiritual”. Nossos corpos são propensos a se comunicarem com o “invisível”, com um mundo do lado de lá que não vemos, mas exerce poder místico e físico nesse lado de cá. Acredito que é nessa linha energética que se constrói a comunicação principal entre a pessoa, o galo e a divindade que vai recebê-lo. Portanto, no plano das intencionalidades.

Os ânimos ficam todos voltados para o “corte” na medida em que se aproxima esse evento. Em um almoço com Dona Doró, em março de 2013, ela realizou diversos comentários

⁶⁴ Aqui tomo muito da gramática nativa apreendida por Jerônimo Silva (2014).

a respeito dos galos e do ritual de “corte”. Em conversa descontraída descobri que não se deve pensar com antecedência em ofertar determinado galo para Maria Padilha, pois corria o risco do animal perceber e agitar-se, podendo até mesmo fugir. Seria extremamente dificultoso a sua captura. Ele ficaria nervoso durante todo o percurso, faria bastante barulho e seria assim até a sua oblação. Outra “energia” que não deve ser agenciada no nível da intencionalidade é a pena. Se o ofertante sentir remorso ou pena ao doar o animal, esse custará a morrer e/ou pior a entidade poderá se ofender. A situação engloba outras ações: doar sem vontade, dizer que não vai oferecer determinado ano, sendo que se poderia fazer perfeitamente. A comunicação entre o ofertante, o galo e a entidade é como se fosse uma linha de contiguidade onde o galo é o mediador. No “corte” para Maria Padilha em abril de 2014, fiquei com vontade de não ter que oferecer nenhum galo com intuito de observar melhor esse ritual, contudo, Dona Doró insistiu que eu deveria oferecer naquele ano, até mesmo porque ela havia comprado um frango extra na granja. Aceitei, porém, quando fomos pegá-lo para ofertar, já estava morto. Dona Doró e a mãe pequena me explicaram que isso aconteceu porque eu não queria, inicialmente, oferecer nada.

Interessante notar que a nível de relação entre a pessoa e o galo, ela ocorre mais no plano do pensamento e da intencionalidade do que de contato ‘físico’, ou melhor, não há essa diferença: pensamento é ato e ato é pensamento. As intenções do ofertante e seus sentimentos para com o animal impregnam-se neste, contaminando a relação final, que é a da pessoa com a entidade. Em uma linguagem a gosto de Bruno Latour (2012: 62-69), o galo seria um mediador⁶⁵ – em oposição ao intermediário – no sentido em que modifica o sentido que carrega, alterando o efeito do rito, dependendo da intenção agregada a ele. Essa filosofia prática enquanto teórica e teórica enquanto prática é o próprio ritual de “corte”.

⁶⁵ “Os *mediadores*, por seu turno, não podem ser contados como apenas um, eles podem valer por um, por nenhuma, por várias ou uma infinidade. O que entra neles nunca define exatamente o que sai; sua especificidade precisa ser levada em conta todas as vezes. Os mediadores transformam, traduzem, distorcem e modificam o significado ou os elementos que supostamente veiculam (Latour 2012: 65)

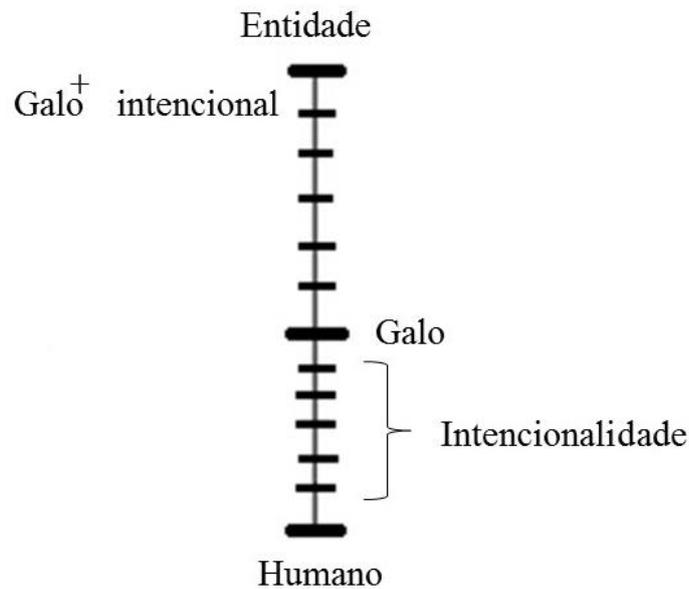


Figura 27 - Escala de Contiguidade

O “corte” é embalado por “pontos cantados” como se fosse uma “gira” ordinária. Todos da “gira” vestem roupas branca. Após o rito, há uma distribuição de uma canja, essa também é responsável pela distribuição do “axé” e da “energia” do “santo”. Acontece em volta das 10 horas da manhã, acabando perto de meio dia.

A outra parte do rito acontece dois dias depois. É uma “gira”, porém com aspectos de festejo e acontece no mesmo horário do que esses rituais. O terreiro fica todo enfeitado, há comilança distribuída entre os frequentadores. Muitas pessoas de fora participam, seja “baiando”, vindas de outros terreiros, seja assistindo. São festas bastante concorridas, algumas vezes chegando perto da centena o número de pessoas a se apertarem no espaço. Certa vez, acompanhando a empolgação da festa para Maria Padilha, percebi um desconforto entre as filhas de santo, pois uma “mineira” viria “bair” na festa e parece, à boca miúda, teria dito que possuía mais “fundamento” do que as outras pessoas do TMDEC por ser “feita” no Maranhão.

Em abril a “gira” acontece de acordo com a estrutura ritual já descrita, embora rapidamente aconteça a “Virada para Maria Padilha”. A bebida, que geralmente é mais rara nas outras “giras” também ganha centralidade: é utilizada como forma de socialidade entre a divindade e os humanos. Primeiramente, a divindade ganha de presente a bebida alcóolica, depois a consome em pequena quantidade. Vi algumas vezes uma garrafa ser compartilhada por todos os participantes – e isto me inclui, certamente – intermediada por Maria Padilha,

fazendo com que sejam comungadas as “energias” de todos os participantes assim como as forças do ritual adentraria nas pessoas através dessa ingestão.

Em agosto o ritual acontece seguindo essa estrutura. A Maria Padilha é a entidade que coordena grande parte dos ritos. Entretanto, na “gira” que acontece dois dias após o “corte” é consagrada aos exus masculinos. Exu Capa Preta irradia o zelador de orixá e outras participantes da “gira” o recebe. É um momento denso do ritual. O Seu Capa Preta irradiado em Álvaro ganha seus apetrechos e um tridente. Gargalha alto e pergunta: “Quem pode mais?” e todos respondem: – É deus! Curvado, carrega o tridente para partes significantes do terreiro. Em frente ao tambor, na casa dos santos, no quarto do santo, nos assentamentos de ferro, sempre erguendo o tridente, reverenciando-os. Esse é o único momento do ano que a entidade é recebida. No geral, os exus se manifestam na casa apenas nessa data. Somente um filho de santo que recebe um Exu fora dessa época, mas geralmente as filhas e os filhos da casa controlam a “incorporação” e mandam ele “subir”⁶⁶.

Embora tenha assistido desde 2013 quatro dessas realizações rituais, focarei nos ritos que aconteceram em agosto de 2014, não por acharem eles mais ‘ilustrativos’ mas por ser necessário escolher algum e porque foi quando me senti mais firme para elaborar a descrição desse rito. As descrições se concentram no ‘corte’, pois na festa, tirando os detalhes já ressaltados, ela se assemelha a uma “gira” ordinária

A teoria antropológica do sacrifício se *interfecundou* com a teoria nativa, impregnou-se das definições clássicas de Henri Hubert & Mauss (2013) e sobretudo a análise de Lévi-Strauss (2012)⁶⁷ sobre o assunto, quando opõe o sistema totêmico ao sistema sacrificial, dando assim uma maior inteligibilidade ao tema do sacrifício.

* * *

A entidade celebrada no dia estava com sua imagem fora de seu local habitual. Sobre uma lona, ao lado direito do corredor que atravessa o terreiro, próximo à casa de Exu. Seu tridente estava apoiado na parede e duas caveiras de bode, uma na esquerda e outra na direita faziam companhia aos seus pés. Dois alguidares logo a sua frente e o assentamento de ferro

⁶⁶ ‘Todavia é necessário afirmar que o transe de Exu acontece em separado em festas específicas ocorridas no dia 24 de agosto - ou sessão de desenvolvimento realizadas mensalmente ou semanalmente’ (Luca 2010: 72).

⁶⁷ ‘O esquema do sacrifício consiste em uma operação irreversível (a destruição da vítima), a fim de desencadear, num outro plano, uma operação igualmente irreversível (a outorga da graça divina), cuja necessidade resulta da prévia entrada em comunicação de dois “recipientes” que não estão no mesmo nível’ (Lévi-Strauss 2012: 264).

onde a faca ritual descansava. Esses objetos são essenciais no ritual de corte, mediadores entre as pessoas e as divindades.

Conversando com Álvaro antes do “corte” fiquei sabendo que naquele dia não haveria “barulho”, isto é, tambor, pois a entidade (Álvaro raramente o chama pelo nome) apareceria apenas uma vez no ano e era necessário obedecer aos seus desejos. O motivo para não haver batuque foi revelado antes do “corte” para todos. Seria em respeito a uma filha de santo da casa que se encontrava em estado de coma, filha de Oxum – portanto, com fortes ligações ao terreiro – infelizmente vindo a falecer posteriormente.

A “gira” antecedente ao “corte” acontece em seu local de sempre. Ao centro do salão foram acomodadas sete garrafas de sidra (cereser), e no meio, uma vela de sete dias branca em forma de parafuso.



Figura 28 - Os objetos participam do rito

Na entoada das palmas o rito se iniciou, seguindo a estrutura ritual: três pontos para Exu, três para Ogum, Pai Nosso, Ave Maria e Prece de Cáritas. Álvaro passou pela “gira” e assistência distribuindo um pouco de um gel perfumado para todos, nos preparando para o porvir.

Antes das 11 horas, Álvaro conduziu a gira para o pátio onde estavam os objetos para o “corte”. Continuaram os cânticos: Para Maria Padilha e Exu principalmente. Dois galos foram

buscados, um preto e um de cor ferrugem, parecido com o que oferecemos. Uma filha de santo entregou o primeiro para o filho de santo “mão de corte” – responsável pelo auxílio no ritual, não possuindo capacidade de se “incorporar”, podendo assim ajudar conscientemente a todos – , que estava do lado de Álvaro.

O sacerdote mostrando a faca ritual, curvado, balançava-se para os lados. Primeiro a incisão no pescoço do animal, para se derramar o sangue no assentamento de ferro. Depois a cabeça é removida e colocada cuidadosamente na ponta do meio do assentamento. Os pés são retirados e colocado em um dos alguidares. Algumas penas são selecionadas para ficarem no assentamento. O outro alguidar é utilizado para as ofertas, vi algumas cédulas de R\$ 10 reais, talvez uma ou duas de vinte e bastante moedas. Depois desses galos foi a hora dos animais das pessoas que vieram assistir. Fui chamado porque geralmente o galo de criação é o primeiro a ser oferecido. Entregaram-me o animal, que havíamos deixado junto com os outros, nos fundos do terreiro onde é o quintal da casa de J. Alguma filha de santo mandou que eu lavasse as pernas e o bico do galo em uma torneira que ficava próxima ao local do “corte”. Entreguei o animal para o “mão de corte”. Álvaro me chamou, dizendo que ficasse diante do corte, quase em cima da lona que revestia os objetos rituais.

– Fica aí e mentaliza, agradecendo tudo que você conquistou, para conquistar mais ainda.

Assim o fiz. Porém, como o galo era de Dona Doró, ele havia um propósito. Não deixei de agradecer, havia conseguido algumas coisas desde o último “corte”, mas logo me concentrei no pedido de Dona Doró.

Foi feito o mesmo com o nosso galo do que o anterior. A cabeça, porém, ficava ou no pote do assentamento, sem ser em seus ferros, ou no outro alguidar. Nos galos posteriores, já de granja, o sangue foi derramado no alguidar onde estavam as pernas, junto com as outras partes do animal. Foi uma sequência longa, constituída pelo “corte” de mais alguma dezena de animais e os cânticos. Após os “cortes” começaram as “incorporações”. Álvaro foi “irradiado” por Maria Padilha, logo foram a sua capa que já aguardava em uma imagem de Maria Padilha, no cubículo onde estão, além dela, Nanã, Omolu, e onde fica geralmente o próprio Seu Capa Preta, excetuando-se nesse dia. Com sua capa, Maria Padilha saudou a todos. Pediu rapidamente uma cachaça, sendo logo apendida com uma aguardente 51. Passou por todos, primeiramente na gira, aspergindo cachaça no corpo dos presentes para limpeza.

Perto do meio dia Álvaro puxou o cântico “Seu galinho preto cantou/Chegou a hora de ir embora”, prosseguidos pelos “pontos cantados” de encerramento. Maria Padilha “subiu”. O zelador de santo disse que para concretizar as conquistas e as boas “energias” devíamos tomar a sopa (canja), que estava em uma grande panela desde quando chegamos, foi servida ainda quente.

A nível de descrição das intensidades que me atravessaram enquanto assistia aos rituais, sobretudo ao de “corte”, peço permissão aos leitores e leitoras que tiveram paciência para chegarem até aqui, para trazer na íntegra um minúsculo conto que escrevi enquanto ruminava sobre os rituais do TMDEC. Ele deve ser lido como mais uma forma de inteligibilidade, sensitiva, sobretudo, dos rituais descritos. Após a passagem, insiro as últimas palavras sobre rituais enquanto tema antropológico, encerrando esse capítulo.

Passagem

Tapas consecutivos e frenéticos fizeram-me acordar subitamente. Agoniado, acordei assustado, mas uma misteriosa presença parecia aliviar minhas sensações mais perturbadoras. A mão imensa parou o golpe por perceber-me calmo. Aproveitei o instante para observar ao redor: era um salão cinza, metade céu aberto metade telhado de *Brasilit*. As pessoas cantavam, rodavam e suavam, enobrecidas pela sensação de contactar o divino.

Meu corpo cabia nas mãos de um homem comum, este, imobilizava-me. Ao lado, um velho e sábio senhor segurava uma faca. Não era uma lâmina comum: a proximidade com meu pescoço comungou energias cósmicas de outros mundos. Era um artefato de sacrifício.

De repente vi que meu corpo era todo penugem, sarapintado de um amarelo queimado com um vermelho desbotado. O bico era amarelado e lustroso na ponta. Tentei falar, mas carcarejei. Não foi possível observar, mas se fosse, teria orgulho de minha crista.

Anteriormente antropólogo, vi-me oferta de sacrifício. Sacro-ofício, tornar sagrado. A lâmina nitidamente, sem esforço, estratificou meu corpo em dois. O sangue escorreu no alguidar, minha cabeça posta no tridente do Exu. Aos poucos, minhas penas foram depositadas junto ao fluxo vital armazenado, acumulado com o de outros que encontraram o mesmo destino.

Todos cantavam, aguardando o próximo mediador sacralizado enquanto meu corpo acéfalo era carregado por um alguém, até, finalmente, ser depositado junto a outros galos sem cabeça: haviam historiadores, literatos, padres, sociólogos e cientistas da religião.

Comungaram-me nesse rito de passagem: agora eu estava dentro da comunidade terreiro, embora segregado na panela dos pesquisadores.

3.6 - Ainda sobre rituais

Os rituais produzem – são linguagens (Maria Vilhena 2013). Em determinados momentos da Antropologia foi considerado como a expressão do mito, a prática da religião, a expressão social de indivíduos etc. Gostaria de realçar outro lado do ritual: uma atividade humana que manipula forças. Voltemos a Durkheim (2008: 56), em sua *As formas elementares da vida religiosa* de 1912:

Para ele [o homem ‘primitivo’] não há nada de estranho em se poder, pela voz ou pelo gesto, comandar os elementos, deter ou precipitar o curso dos astros, provocar ou fazer parar a chuva etc. Os ritos que emprega para assegurar a fertilidade do solo ou a fecundidade das espécies animais com que se alimenta não são, a seus olhos, menos racionais do que são, ao nossos, os procedimentos técnicos de que se servem os agrônomos com o mesmo objetivo. Para ele, as *forças* que atualiza por esses diversos meios parecem não ter nada de especialmente misterioso. São *forças* que, certamente, diferem daquelas que o sábio moderno concebe e nos ensina a utilizar: elas se comportam de outra maneira e não se deixam dominar pelos mesmos procedimentos; mas, para aquele que acredita nelas, elas não são menos inteligíveis do que a gravidade e a eletricidade para o físico de hoje [Grifos acrescentados por mim].

Por exemplo, o ritual de “corte”, quando são sacrificadas aves galináceas, oferecidas ao “povo da rua”, nele podemos encontrar um momento de manipulação dessas forças, que não são muito diferentes daquelas citadas pelo sociólogo francês.

É válido nos ater a filosofia nativa encontrada no terreiro para percebermos que há modulações dessas forças. Todos são coagidos e beneficiados por essas forças, mas em diferentes níveis. Aquele com maior poder manipulador, provavelmente carrega em si as energias mais potentes, o zelador de orixá. Conseqüentemente, emana dele o dom para distribuir em maior número essas energias. Contudo, sozinho ele nada poderia. Outro que possui enorme capacidade manipuladora é o “mão de corte”, médium da casa encarregado de fazer os cortes nos animais. Essa capacidade de receber e distribuir as energias se distribui pela hierarquia da casa.

Os objetos ao entorno também agregam essa capacidade. As imagens de gesso das entidades, fatalmente agregam essas forças, principalmente as imagens das entidades homenageadas. Os alguidares utilizados para o depósito das partes dos animais, os assentamentos de ferro móveis, a faca sacrificial e os demais artefatos do entorno também acumulam em si essas forças.

Além das filhas e filhos da casa, que encontram nos rituais de corte e da gira oportunidade para dar “passagem” a essas forças, recebê-las em determinada modulação suportável e se possível, fornecer para seus familiares também parte dessa força, independentemente se o ente esteja ou não presente no momento ritual, também recebe essas forças a assistência. Entre ela, há os que trazem animais para oferta. Se for galo de criação, esse mobilizará maior força, portanto serão os primeiros a serem sacrificados. Caso seja um frango, mobilizará também certas forças, mas em menor modulação. Os que só assistirem ao ritual, também poderão ser magnetizar dessas intensidades. Ainda nesse momento pode ocorrer outros incidentes rituais, como no caso da Maria Padilha que, ao descer em Álvaro Pizarro, abriu um champanhe e distribuiu a garrafa para todas as bocas em volta, distribuindo de outra forma e modulação a “energia” sacralizada.

Se as pessoas que assistiram ao ritual de corte e permanecerem para tomar a canja oferecida logo após esse rito (pois a canja também é preparada de forma que agregue forças e as transmita pelo ato de ingestão), receberam em outra modulação o axé, podendo até acumulá-lo. Mesmo para aqueles que não estão presentes também é possível entrar nessa dinâmica de mobilização: se os médiuns ou frequentadores pensarem neles e desejarem transmitir parte de sua energia acumulada ritualmente. Isso acontece com frequência, principalmente em relação a familiares e amigos. Não necessariamente essas forças devam abençoar o seu receptor.

Como o antropólogo não é exterior a esse meio, também participa de diversas maneiras dessas modulações de forças (energia, axé). Já ofertei galos de criação, que me foram dados por Dona Doró, assisti a diversas “giras”, ritos de “corte” e “mesas brancas”. Portanto, pode-se dizer que meu corpo tornou-se um meio condutor dessas energias e transmissor, embora possivelmente de forma desajustada, pois como o trabalho de campo não aconteceu como “iniciação”, se pensarmos o termo como categoria nativa de preparo do indivíduo para as religiões afro-brasileiras, e sim como iniciação ritual antropológica, forma de agregar dados etnográficos que acabariam virando forças também. Além das vezes que li em voz alta algumas orações em mesa branca, pedido por algum espírito que “irradiava” Álvaro nesse rito.

Proponho, então, que o ritual, além de expressão de uma linguagem, onde se expressa mitos, epistemologias, memórias, marcadores sociais, dentre outros estilos de percebê-lo (Turner 1974; Goldman 1984; E. Leach 1996; Bastide 2004; Goody 2012) também são formas humanas desde-sempre de manipulação de forças. No caso do terreiro estudado, essas forças se proliferam a partir de modulações, afetando cada um (ser carnal, entidade espiritual ou artefatos) de forma diferente. Sendo assim, possivelmente, as religiões afro-brasileira uma comunhão de forças onde tudo se afeta – não em níveis iguais – onde tudo pode se agregar, também em níveis diferentes.

As religiões afro-brasileiras parecem possuir características ‘antropofágicas’. Se não fosse assim, que sentido teria a manutenção do ‘sincretismo’? Por que na gira, dedicada às entidades africanas, brasileiras, caboclas, sujeitos periféricos: prostitutas, malandros, marinheiros, deve existir ainda rezas cristãs, como Ave Maria e Pai Nosso? Por que o culto aos santos e seus mais diversos lados e cantos? Como em um cântico que escutei no terreiro: “Nessa casa tem quatro canto/ Cada canto tem um santo/ Onde mora o carisbento/ E o divino Espírito Santo”. Álvaro responde: “é para manter uma comunicação”. As pessoas precisam se afectarem, sentirem-se tocadas e marcadas, precisam trazer suas energias para a religião, para o ritual. Portanto, as rezas são importantes para trazerem os indivíduos para o ritual. Mas não seria também uma forma de adquirir, *capturar* a religião cristã? A captura da “linha” do cristianismo. Assim como a antropóloga japonesa Yoshiko Mott (1976) presenciou ao pesquisar a Umbanda em Marília, e sempre recebia o convite para desenvolver sua mediunidade nos terreiros pesquisados, para assim, esses terreiros adquirirem (capturarem) a linha dos japoneses. As linhas são umas das características principais da religião umbandista, pois ‘existem ‘linhas’ de gauleses, de germânicos, de eslavos, de peles-vermelhas norte-americanos e uma linha oriental, o que permite integrar franceses, alemães, italianos, poloneses, norte-americanos, japoneses etc.’ (Bastide 2006: 226).

A umbanda parece ser a religião ‘antropofágica’ por excelência. Captura não apenas de “linhas”, mas também de pessoas. Recordemos, por exemplo, que a entrada na “religião” não é apenas por escolha própria, havendo uma espécie de captura da pessoa. Porém, depois dessa captura existem subterfúgios para se agir diante esse mundo repleto de entidades outras.

Álvaro alertou sobre as pessoas que são “joguetes de espíritos”. Se existe o alerta, há o preparo, a busca por conhecimento, a manipulação dessas forças. Embora nunca seja um domínio completo, pois o veredito final do zelador de santo é: “as entidades são imprevisíveis”.

O ritual, que são a “gira” e a “mesa branca”, parece exprimir esse mundo incontrollável controlável. Se existem tabus a respeitar: banhos de purificação, estudos, sequência de pontos cantados a se seguir, o que é certo é que raramente, ao menos em nossa experiência em campo, são seguidos exatamente como se deve. Todos esses preparos e controle para dar vasão aos deuses, espíritos, caboclos e encantados ao mundo para assim resolverem os problemas cotidianos, curarem os corpos dos frequentadores e regularem a existência de quem possui a “coligação espiritual” com entidades, são passíveis de serem realizados de uma forma diferente, embora ainda seja considerado o mesmo ritual. Pode acontecer de uma entidade baixar no terreiro, se passar por João e ser Maria. O sujeito vai embora com Maria encostado, prejudica suas atividades cotidianas e o médium acaba por não saber disso. O perigo, na manipulação dessas forças e linhas, é constante, daí a ênfase que Álvaro dá ao conhecimento. Ao que parece, é a eterna busca por conhecimento que reforça a manipulação dessas forças, reduzindo-se assim os riscos maiores. Mas o risco e a dívida, contraída pelo acesso ao dom (Deleuze 1997; Marcel Mauss 2003; Silva 2014) não cessa, como dizem alguns: “se está na umbanda, não queira sair”.

Esse risco constante traz um vitalismo grande para essas religiões, intumescem as relações e tornam o ritual, ao menos no Terreiro de Mina Deus Esteja Contigo, mais em evento, atualização, criação do que comemoração e memória, embora a festa para Maria Padilha seja a lembrança da primeira vez que essa entidade “desceu” na cabeça de Álvaro. O rito, aqui, não é repetição exaustiva de atos, é a criação exaustivas de atos e gestos. Acredito que essa apreensão dos rituais expressa pelo povo de santo se aproximou da resposta que Sahlins (2008: 28) encontrou ao se perguntar: ‘Como a reprodução de uma estrutura se torna a sua transformação?’, concluindo que o movimento da história estaria ‘entre a prática da estrutura e a estrutura da prática’ (2008: 134).

4 Conversas sobre leituras: apreensão cosmológica de livros

Quando a gente fazia a oraçãozinha, que às vezes ela ensinava, e que eu aprendi com ela, se eu escrevia pra poder decorar automaticamente eu tinha que apagar, e a forma de apagar era tacando fogo.

– Álvaro Pizarro

É muito comum encontrarmos nas estantes dos pais e mães-de-santo de Belém, ao lado desses livros e folhetos populares, vendidos nas portas dos mercados e feiras, como também nas casas de venda dos artigos de Umbanda, publicações de cientistas sociais brasileiros e estrangeiros que escreveram sobre esse tema. Essa literatura é interpretada por essas pessoas dentro de seu mundo ideológico e reformulada de tal forma que o conteúdo da mesma, quando exteriorizado por elas, não guarda mais o seu significado de origem.

– Napoleão Figueiredo (1983: 9).

Um velho pai-de-santo em Cuba nos contou que, quando jovem, para fixar certas palavras e ensinamentos que ouvia dos mais velhos e era proibido de anotar, pedia licença para ir ao banheiro e tomava notas escondido.

– Sergio Ferretti (1992: 9).

Gostaria de retomar nesse capítulo um tipo de relação que se estabeleceu entre o Sacerdote e o aprendiz, aqui no caso, eu e Álvaro. Foi característico de toda a nossa troca, dádiva e dívida o empréstimo de livros, empreendido basicamente por ele. Iniciou com um livro de Napoleão Figueiredo (1979) – logo, antropólogo – passou por um livro de teólogo umbandista (Saraceni 2001), depois uma coletânea sobre os afrorreligiosos de Belém (Camila do Valle et al 2012). Sem contar os folhetos sobre teologia umbandista e trechos de textos da antropóloga Anaíza Vergolino. Tentei quebrar essa via de mão única uma única vez com um dicionário sobre as religiões afro-brasileiras, o que não deu muito certo – e deu – quando desenvolvemos uma instigante conversa sobre “fundamento” e escrita nas religiões afroindígenas – na conversa insinuaram-se aspectos da pajelança. Os diálogos se intensificaram em uma época polêmica, quando um juiz determinou que não iria retirar de circulação da internet vídeos de evangélicos atacando e denegrindo a imagem das religiões afro-brasileiras – nada fora do comum, aqui – porém, a alegação do juiz foi, para a não condenação dos envolvidos, descrever e julgar as religiões afro-brasileiras na famosa lógica do ‘não tem’, pois não seriam religião por não possuírem um Deus único nem um livro escrito que reunisse a sua doutrina. Não vou comentar a falta de conhecimento antropológico, sociológico e filosófico, desse operador do direito, mas o seu ato repercutiu em todo o Brasil entre o povo de santo. Não foi diferente com Álvaro, que ficou revoltado com essa alegação, conversando várias vezes comigo sobre o assunto, e simetrizando o termo ‘escrita’ com “fundamento”.

Para Álvaro a falta de escritos sobre a doutrina religiosa desses experimentos está ligada diretamente à perseguição que essas religiões sofreram e ainda sofrem. No caso da Amazônia, onde a pajelança dominava, Álvaro nos ensina: a recusa da escrita e da proibição de se deitar no papel detalhes sobre seus “fundamentos”, para os pajés estava ligada ao medo de ser perseguido ou preso. Conclusão parecida, mas para o candomblé baiano, chegou Castillo (2010), quando se deparou com pessoas mais antigas, ‘arredias’ de falarem sobre os seus segredos. Esse comportamento arredio, devemos lembrar, foi encontrado por Álvaro em sua iniciação com Mãe Marajó, que lhe ensinou: “coisas de caruana são passadas só de ouvido!” Quando retomei esse tópico de nossa conversa, indagando sobre a proibição de Mãe Marajó em se escrever o que foi passado para ele, Álvaro refletiu:

Não, porque a coisa assim já é mais para o lado de cá, né? Porque pro lado de cá pro Norte, não existia Umbanda, não tinha Candomblé, só tinha pajé, curador, essas coisas, e quando depois começou a ficar difícil, entrar leis principalmente da medicina, você não pode praticar medicina sem ser médico, então você não podia curar, se você curasse era crime, acho que até hoje é isso, né? Então foi se acabando, o que os índios e os pretos velhos e os pajés desse lado de cá do Norte fazia, não deixava que escrevessem as rezas que eles faziam, pra não ter que comprovar, por

isso que o povo diz assim, não é religião porque não tem Bíblia, não tem Alcorão, não tem não sei o que, porque a Umbanda não tem, é muito imprevisível, é uma coisa muito espiritual, e dentro da espiritualidade não tem, essas coisas de livros vieram aparecer no século XIX pro século XX, não existia isso, tanto é que como se fala assim, era proibido, não era religião, não era seita, então era um culto que se fazia, como se falasse assim, um culto pro satanás, não é que ele não teria o mesmo poder, ele não tem e nunca vai ter o mesmo poder que Deus, mas as pessoas faziam curas milagrosas que até o capeta duvidava, né? Então eles não podiam escrever como era, não deixava nada pra você, então se você fosse se cuidar, se tratar, com esse dirigente, com esse pajé, com esse curador, você tinha que aprender na raça, tinha que gravar na cabeça na raça, porque não podia tá escrito, porque se aparecesse alguma coisa de perseguição, ou então de fazerem assim uma busca, uma apreensão, você tinha tudo aquilo lá como é que você ia provar, veio da onde? Ah, foi o espírito tal que me deu. Álvaro Pizarro, 24 de junho.

Nesse trecho são afloradas memórias de perseguição religiosa e étnica, assim como os subterfúgios para se amenizar ou livrar-se dessa violência. Ao associar Mãe Marajó aos antigos pajés, Álvaro nos ensina que a Mina Nagô, pois Mãe Marajó era “mineira”, estava em diálogo intenso com a pajelança. Quando coloca em sua fala, lado a lado, pretos velhos e pajés, assinala para uma ‘cosmologia afroindígena’ (Pacheco 2012) de contato e alianças no que se refere à perseguição empreendida pela razão ocidental contra suas epistemologias, encarnado no Estado (as “leis da medicina”), principalmente. Essa memória reverbera em suas práticas religiosas, enveredando os seus ritos de cura – ou seja, curador – para ritos de reza, ou seja, rezador. Álvaro sempre teve o cuidado de dizer que é rezador e não curador, pois “só quem pode curar são os médicos”. Entretanto, ao empreender rezas, com auxílio do rosário passado por uma preta-velha que ele recebia, mobiliza forças de cura. O poder curativo é desviado, tanto para as entidades e os artefatos que são acionados, quanto para a pessoa que recebe a reza: se ela tem fé, é curada.

A ação é assumida, mas por quem? Uma proliferação de movimentos, forças, atos rituais e artefatos, como se fosse uma espécie de ‘eficácia simbólica’ (Lévi-Strauss 2008) consciente – e aqui peço perdão por esse ‘absurdo’, tanto pelo consciente, quanto por usar o termo, que no geral não me satisfaz por explicar em demasia, mas se enquadra nesse caso etnográfico – encarnado pelo Sacerdote. Não seria exagero sugerir que essa estratégia ritual seja reagente, em grande parte, às perseguições sofridas: desloca o ‘agente’, isto é, a pessoa passiva de ser punida pelo Estado, transmitindo a agência para elementos que não podem ser punidos, isto é, as entidades e os artefatos, e a própria vítima, na ótica do Estado, do charlatanismo. Necessário ressaltar que não se trata aqui de um ‘indivíduo calculista’, mas de um compósito de agentes e reagentes inseridos nessa ontologia de experimentos religiosos. Isto já deve ter ficado claro.

A escrita⁶⁸, na ótica da razão ocidental, é ‘documento’, isto é, ‘prova’, poderia perfeitamente incriminar esses praticantes de experimentos religiosos ‘selvagens’. A forma como esses “pajés e pretos velhos” encontraram para se desvencilhar da acusação foi concentrando, mais ainda, pois já o faziam, o seu “fundamento” na oralidade e no contato direto com as entidades, de onde sai a afirmação frequente: “foi o espírito tal que me deu”. Ressaltando, essa alegação não é apenas um subterfugio para se escapar das perseguições da ‘sociedade paraense’, e sim um reordenamento desses experimentos⁶⁹ diante tal prática repressiva. Como já mostramos, o rosário de “rezador” que Álvaro passa para seus filhos foi passado por uma entidade espiritual, uma preta-velha. Assim como uma reza para “espinhela caída” foi passada pela “dona da casa”, onde entraremos em maiores detalhes adiante.

Continuando a conversa com o zelador de orixá, este traz sua versão das religiosidades afroindígenas no estado do Pará. Nesse momento, está comentando a respeito de como eram os rituais na época da pajelança:

[...] aquelas cabaças envolvidas com lágrimas de nossa senhora, era só aquilo. [Fazendo uma onomatopeia imitando o som do instrumento, chiado]. E quando chegaram lá e viram aquela beleza que eles transformavam a pessoa assim, que era como se fosse uma *drag queen*, saía uma pessoa e entrava outra, toda revestida, toda personalizada no orixá. Então começaram a trazer pra cá. Tanto é que até hoje não se sabe, que até a nossa amiga Anaíza Vergolino fez, numa época, uma pesquisa querendo saber qual teria sido o primeiro pai de santo que teria raspado pra poder raspar os outros, chegou no Manoel Colaço, mas aí Manuel Colaço não raspou o filho dele. O que que ele fez, ele fez o que se faz, que se fazia no Maranhão, só raspava o santê, só raspava a coroa da cabeça, e não saía com todos aqueles aparamentos, com todo aqueles preparos, como se fosse assim uma fantasia de carnaval, não fazia isso, não tinha isso. Saía-se com uma toalha, como eles diziam, saía envolvido naquela toalha lá, pra poder confirmar quem era o orixá, quem era a entidade que fazia. Aí depois surgiu quem? Depois do Manuel Colaço, surgiu...que chamam ele de Prego. Isso, é do candomblé. Que foi justamente, aí depois quem apareceu, Airton Soeiro, depois do Airton Soeiro foi quem surgiu o Pai Valdemar. Nessa época aí, tudinho porque eles foram tudo lá fazer santo na Bahia. Foram para a Bahia porque achavam aquilo lindo! Maravilhoso! E como a gente costuma dizer, o santo não é beleza, o santo é humildade. Então quanto mais humilde... Álvaro Pizarro, 24 de junho.

O relato de Álvaro, no que diz respeito à influência do Maranhão primeiramente, e depois da Bahia, para as religiões afro-paraenses, é convergente com o quadro apresentado

⁶⁸ Em Figueiredo, A (2008) e Leal (2011) vemos o quanto a acusação e perseguição aos afrorreligiosos e pajés, na Amazônia, perpassou pela escrita. As acusações tinham como vínculo a escrita jornalística, assim também, como a defesa dessas religiões pelos intelectuais paraenses ou residentes no estado.

⁶⁹ Aprender com as entidades espirituais é uma constante entre os afrorreligiosos, ou submeter-se ao seu aval. Vale citar uma nota de rodapé de Anaíza Vergolino (1976: 52): ‘Uma outra forma de inovar, das mais usadas pelos ‘pais’ e ‘mães-de-santo’ é submeter uma inovação ao julgamento de seu ‘santo’. Na casa da ‘mãe’ Edithe registrei uma série de doutrinas diferentes e que eram particulares de sua casa. Ela me explicou que, durante as noites, ela compunha novas ‘doutrinas’ para ‘ver se o santo aceitava’. Geralmente dizia ela: ‘o santo gosta e aceita’, e assim sendo, sua casa de culto era diferente das demais nesse particular’.

nessa dissertação, e em outros textos anteriores sobre o tema. Isso acontece não simplesmente pelo fato de Álvaro e outros afrorreligiosos consumirem a literatura produzida sobre – e por – eles. Se de fato existe uma semelhança, é porque primeiramente é deles que vieram essas histórias. Podendo, posteriormente, serem apreciadas entre o povo de santo como memória ou não (Vagner Silva 2006; Castillo 2010). Obviamente que não é um processo monolítico e sim onde a interação entre pesquisadores e afrorreligiosos produzem resultados inesperados.

A pesquisa que Álvaro está comentando de Anaíza Vergolino, parece ser, um artigo seu publicado em livro, intitulado *Os cultos afro no Pará* (2003). Pela versão que o zelador de santo traz, pode-se ver que ele se situa na visão da “mina” enquanto humildade, onde o ritual de “feitura” é realizado com uma raspagem parcial, apenas no centro da cabeça, chamada “santê”. A mesma raspagem feita por Mãe Marajó em Álvaro. Pela amizade que tem com os outros afrorreligiosos citados (aqui, mantidos em seus nomes verdadeiros por serem nomes bastante difundidos na literatura afro-paraense), e por seu modo de contato com outras religiosidades, pode-se concluir que o zelador de orixá respeita essas outras “feituas”, mas não deixa de ficar surpreso e espantado com a fascinação exercida pelo Candomblé da Bahia diante os afrorreligiosos do Pará. Essa sua fala, dialogando com leituras suas, remete a uma análise etnográfica sobre o consumo de livros, seja de leigos – cientistas sociais, no geral – seja de teólogos. Longe de ser um problema de ‘ideologia’, como Napoleão Figueiredo (1979, 1983) o identificava, é um problema de ‘consciência ‘etnográfica’ (Clifford 2011:54). É sobre esses contextos etnográficos de consumo de literatura etnológica afro-brasileira que gostaria de desenvolver no próximo tópico.

4.1 Sobre livros de antropologia, “espinhela caída” e entidades

No dia 25 de março de 2013, em umas de minhas primeiras visitas ao TMDEC, deparei com essa situação do empréstimo dos livros. Em uma comum manhã de Ananindeua, fui acompanhado de Dona Maria. Assim que adentramos à via Pau D’Arco, avistamos o Álvaro interagindo com um casal, onde estavam com uma criança de colo e outra com uma idade um pouco mais avançada.

Álvaro receitou um chá para o bebê e quando já estava preparado para entrar em sua residência, o rapaz solicitou uma reza, pois estava sofrendo de “espinhela caída”. Brincalhão, como quase sempre, Álvaro levantou suspeitas sobre a existência da “espinhela caída”.

– Vocês inventam muita coisa!

Sua possível suspeita e incredulidade em relação à doença não o impediu de realizar o rito da reza e auxiliar o rapaz que sofria daquele mal, ao modo de Quesalid resgatado por Lévi-Strauss (2008: 190-194) em *O feiticeiro e sua magia*.

Mandou que o rapaz se apoiasse no portão de entrada de sua casa (nessa época, ainda o antigo terreiro). Este obedeceu, parecendo saber já como se portar diante uma reza dessa doença, apoiou os braços, erguidos e abertos, nas extremidades do portão e as pernas um pouco separadas uma da outra. Com uma chave friccionou as costas do doente, enquanto emprendia uma reza silenciosa. Enquanto se despedia do casal, nos aproximávamos, e estabelecemos uma curta conversa, onde Álvaro lembrou-se que queria me emprestar um “livro de Anaíza Vergolino”. Ficamos aguardando no quintal do terreno, até que Álvaro voltou com outro livro, alegando não ter achado o que procurava. Era *Rezadores, pajés & pujanças* de Figueiredo (1979), uma obra rara, inclusive.

Com o assunto da “espinhela caída” fresco na memória, Álvaro indagou para Dona Doró onde é que ficaria essa tal de “espinhela caída”, que lhe mostrou um local entre os seios. Ainda risonho, tornou a dizer: “Isto não existe! Antigamente os pajés inventavam muitas coisas” e virando-se para mim, disse haver muita coisa no livro e estava em processo de releitura. Mandou-me lê-lo para aprender as feitiçarias, a fazer os chás e virar “rezador”. Argumentei que deveria primeiramente desenvolver minhas habilidades de pesquisador, mas logo fui cortado: “Não, primeiro você será rezador”, apontando um caminho bastante interessante para a pesquisa etnográfica de experimentação, realmente, do pensamento nativo, onde eu primeiramente deveria ser o “rezador” para depois cruzar com a perspectiva antropológica e parir um discurso escrito sobre essa viagem etnográfica-espiritual. Infelizmente só percebi essa sua dica de antropologia simétrica e reversa no momento de escrita final da dissertação. Assim, como no capítulo dedicado à sua narrativa, quando compara seu período no Budismo ‘umbandizado’ com a nossa antropologia, descobri em Álvaro o meu reverso, para utilizar uma expressão cara a Roy Wagner (2011).

Entretanto, como veremos adiante, a jocosidade é um elemento central dessa indicação de Álvaro, ou uma aplicação de seu conceito de modulações da fé, descrito anteriormente. Conforme ele mesmo me disse posteriormente, com insistência, é preciso primeiro, ter o “dom”, uma “coligação espiritual” e, ao mesmo tempo, a “fé”. Algo que me impossibilitava de enveredar por essa linha experimental, ao menos no momento.

Para tornar o nosso contexto etnográfico mais interessante, Álvaro voltou a comentar sobre o livro. Disse que nele havia uma reza para “espinhela caída”, mas não utilizava aquela,

e sim uma que foi passada para ele pela dona da casa, Oxum. A reza para “espinhela caída” e seu procedimento de cura ritual é a seguinte:

A pessoa segura-se na parte de cima de uma porta, no meio da casa, e procura suspender o corpo do chão por três vezes, devendo repetir o ato três sexta-feiras seguidas, rezando: Quando Deus andou no mundo/Muita coisa Ele curou e continua a curar/Com a força de Jesus Cristo/Eu te mando espinhela caída/Para as ondas do mar [...] A oração é acompanhada com um galho de arruda que é batido levemente na cabeça do paciente. (Figueiredo 1979: 58-59, adaptação minha da oração em forma de versos)

Noto algumas semelhanças e diferenças nesse evento metaetnográfico. A convergência latente é o modo como se deve ficar o paciente, diante um portão e apoiado. No rito que acompanhei, não houve a suspensão e não sei se o rapaz voltou para repetir o ato. Sobre o galho de arruda, também ele não foi utilizado, sendo usado uma chave. O galho é utilizado amplamente em outros contextos rituais do terreiro, como já mencionei em capítulo anterior, não nesse caso específico. E sobre a oração, certamente não era essa a utilizada por Álvaro, e sim a que foi passada por uma entidade espiritual. Esse pequeno caso, já mostra o quanto é compósita a utilização de um livro por um zelador de santo: comparação, reflexão, ora seguindo alguma coisa, ora descartando outra, sempre prevalecendo o que foi aprendido pelas entidades espirituais e muitas vezes, pelo que foi ensinado pelos mais velhos.

Acerca da “espinhela caída” e sua existência ou não, em casa, Dona Doró me disse que ele saberia sim onde ficaria a doença e que se ele não soubesse realmente de fato, os “guias” dele saberiam, e isso que é importante. Para o rapaz que foi rezado, não interessa a opinião do zelador de santo sobre a (in)existência da doença, o que interessa a ele é que ele fez a reza e resolveu o problema, possivelmente. Parece ‘óbvio’ que Álvaro sabe, realmente, onde fica a “espinhela caída” e de todo o seu procedimento de tratamento e cura. Isso não quer dizer que seja um crente e fiel em relação a essa doença e que, às vezes, duvide de sua existência, contudo, como sabe operacionalizar o rito e livrar a pessoa desse mal, não vê problema em fazê-lo.

A possibilidade da “espinhela caída” ser conhecida apenas pelos “guias” é remota, ao menos posta nesses termos. Eles, já sabem, quem deve buscar saber é o humano, pois as entidades espirituais sabem de mais coisas e possuem acesso variado, mas nós, do lado mundano, temos mais limitações intelectuais. Seria incompatível ajustar totalmente o saber de uma entidade espiritual com a de um humano. Conforme Álvaro me disse, certa vez, “se você não sabe teu caboco não sabe, se você sabe teu caboco vai saber”. O “caboclo” não vai saber em cima daquele médium, mas fora dele isso seria possível. O Sacerdote explica que pela “coligação espiritual” permanecem as partes dos dois elementos, embora outro seja formado. Se a pessoa não possui determinado conhecimento, ficaria difícil para o “caboclo” em estado

de “irradiação”, onde a incorporação é completa, realizar algo que seu médium não conheça. Essas aprendizagens, quando é passado um saber da entidade espiritual para o seu médium, acontece geralmente no estado de “sombreado”. Entretanto, Álvaro não descarta a necessidade de melhoria do conhecimento religioso, pois acredita que permanecer em um mundo fechado de comunicação entre o pai ou mãe de santo e as entidades espirituais é insuficiente, sendo necessário se relacionar com outros religiosos e outras formas de conhecimento, para assim, ampliar sua atuação.

Tem pai de santo que não sai daquilo. Porque não procura um livro para ler, não procura ter diálogo com outras pessoas porque ele acha que é o bom. Ele acha que tudo que ele sabe já é o suficiente, mas às vezes não, falta muita coisa. Então eles estão ali, não sabem nem o que estão fazendo. Estão sendo juguete de espíritos. Às vezes não tem nada para ser esclarecidos para eles, eles acham que estão certos. Álvaro Pizarro, 24 de junho de 2014.

A leitura e outras formas de conhecer, principalmente o diálogo com os mais experientes, não são mutuamente excludentes. Essa apreensão do conhecimento é, antes de tudo, cosmológica e traz para nós uma forma diferente de conhecer e saber, por isso, devem ser investigadas.

Sobre as leituras de Seu Álvaro, principalmente os livros de antropologia, é necessário perceber que em alguns aspectos, ou em determinados momentos circunstanciais o texto etnográfico sobre religiões ‘afro-brasileiras’ se constitui sagrado por ter absorvido um pouco de “axé” e “energia” da religião. Vagner Gonçalves da Silva (2006: 167) disserta: por ser uma religião ‘sem’ corpo doutrinário escrito, as escritas dos antropólogos ganham um valor maior ainda, beirando atributo ‘teológico’. Ainda diz que esses religiosos podem interpretar os antropólogos como ‘enviados dos orixás’, assemelhando-se com percepções de Goldman (2012: 102), quando assinala que para o povo de santo ‘alguma razão, mais ou menos misteriosa, é que conduz as pessoas até elas, não importando o que elas próprias imaginem’.

Álvaro enquadrou a minha pesquisa enquanto uma “missão”. Agora, sobre o livro de Napoleão Figueiredo, percebo que para ele não necessariamente os escritos sejam ‘verdadeiros’ – no sentido forte do termo – ou carregue potencialmente um estatuto de sacralidade por si só. Quando Álvaro diz que eu deveria virar rezador a partir do livro, é possível extrair daí duas percepções válidas dessa forma de compreender o conhecimento escrito. Pois para Álvaro, o sujeito só vai buscar determinada leitura se ele já tiver uma “coligação” com as entidades espirituais. Perguntado se era possível desenvolver a “religião” com uma leitura, Álvaro respondeu: “Não. Não. Você vai procurar os livros, se na realidade você tem alguma coligação com as entidades espirituais. Aí entra aquela história, o carma, a missão, o familiar, que muitas

das vezes você já nasce numa família que já pratica”. A leitura é apreciada pela ótica da “missão” e a influência das entidades espirituais no mundo.

Sobre o livro umbandista, comentei com Álvaro que havia achado a leitura extremamente difícil, algo que ele já havia previsto, pois antes de me emprestá-lo, disse que por eu ser leigo, seria difícil de entender o escrito, que é “psicografado”, portanto, os conhecimentos foram passados a Saraceni (2001) por um “caboclo”. Havia, também, outro agravante, o autor é professor em um colégio de teologia umbandista, fundado por ele mesmo. Para Álvaro, o livro seria difícil de entender porque provavelmente foi escrito para ser lido pelos alunos e esclarecido pelo professor Saraceni.

Se cada casa possui sua ‘lei’, cada livro teológico descreverá um aspecto diferente da doutrina religiosa. Esse fato, por trazer muitas discordâncias entre os pais e mais de santo, diminui a popularidade desses livros, ou a sua aceitação mais geral (Castillo 2010). Álvaro recomentou um livro específico por considerá-lo revestido de “fundamento” e admirar o fato de Saraceni possuir um centro de ensino de teologia umbandista. No caso das etnografias sobre religiões afro-brasileiras, um dos fatores que orienta a apreensão dessas leituras pelo povo de santo são os interlocutores escolhidos pelo pesquisador.

Vimos acima como Bastide já apontava nessa direção ao constatar algo mais ou menos óbvio: que ‘os crentes afro-brasileiros’ não pareciam ler Nina Rodrigues, Donald Pierson ou o próprio Roger Bastide por suas credenciais acadêmicas, seu capital social e cultural, ou por sua posição no campo intelectual, mas sim em virtude de todos eles terem, em algum momento, entrado em contato direto com grandes sacerdotes e sábios das religiões de matriz africana no Brasil. (Goldman 2011: 424)

A leitura, assim como qualquer outra prática, deve ser entendida como um processo elaborado pelo povo de santo em seus ‘próprios termos’ (Barbosa Neto 2012b), o que Castillo (2010) fez em sua pesquisa de doutoramento, ao trazer a existência da escrita nos terreiros de candomblé de Salvador, e sua utilização, praticamente, desde a sua existência, situação complexificada com a interação entre o povo de santo e os intelectuais a partir de Nina Rodrigues, entre o final do século XIX e o início do século XX.

No caso etnográfico em questão, a leitura de livros, sejam de cientistas sociais, sejam de ‘sacerdote-autor’ (Castillo 2010), está ligada ao ‘conhecimento’, em um sentido geral do termo. Para compreendermos essa associação, peço ao leitor que se recorde da estrutura ritual descrita anteriormente. Excetuando-se o primeiro cântico, que é em “iorubá”, e alguns trechos de outros “pontos cantados”, os cânticos estão em português. Tive longas conversas com Álvaro sobre os cânticos, e quase sempre, ele que trazia e enfatizava o fato deles serem em português. Mesmo tendo passado por uma época que o nome de seu terreiro estava em “nagô”, resolveu

traduzir para Mina Deus Esteja Contigo. A explicação para tal se concentra no fato de não achar muito sentido em se realizar um ritual onde as pessoas assistam e saiam da mesma forma que entraram, por justamente não compreenderem o idioma cantado.

Enquanto conversávamos sobre aspectos litúrgicos da Mina Nagô, Álvaro argumentou que as rezas, Ave Maria e Pai Nosso, não existiam dentro dessa “nação”. Essas orações sendo influência dos jesuítas, rememorando períodos coloniais e de escravidão/catequização negra e indígena. Indaguei, então, qual seria o motivo dele manter as rezas católicas no corpo ritual – e fiz essa pergunta porque em outra conversa, Álvaro revelou não gostar muito das rezas, pois muitas vezes são empreendidas por pessoas que apenas decoram as palavras, não havendo nenhuma reflexão no ato.

Talvez seja assim uma louvação, seja uma maneira de harmonizar mais as pessoas através da oração. Porque a gente pode cantar um ponto, é como eu costumo dizer, pra que eu vou cantar em uma língua que ninguém está entendendo, né? Então você vai cantar uma reza o povo não vai saber o que você tá rezando. O povo que tá ali fora. Porque eu acho que quem procura uma religião ela não vai só pela coisa assim, de conseguir, *mas também para ter um conhecimento*.

Agora rezando como você tá falando, rezando um Pai Nosso e um Ave Maria, pelo menos se aquela pessoa estiver com algum problema espiritual, que geralmente está, rezando um Pai Nosso e um Ave Maria possa abrandar através da fé dela. Não através, talvez, dos cantos. Porque pra ela os cantos não estão dizendo nada. Mas para as entidades espirituais que estão recebendo, estão ouvindo a doutrina, que estão ouvindo o canto, eles estão se manifestando para ajudar aquela pessoa naquele sentido. Aí é aquela coisa de falar assim pra que eu vou cantar em iourubá se eu sei cantar em português. Eu não sei cantar em iourubá. Álvaro Pizarro, 26 de agosto de 2014, grifo meu.

O ritual parece ser o outro lado da leitura. Álvaro enfatiza o cântico em português, pois tem preocupação que o mesmo seja inteligível para um número maior de pessoas. Não devemos estender para essa prática nossos próprios termos de ingenuidade antropológica. O ‘ideal’, para um antropólogo que estuda com pessoas de terreiro, seria que fossem valorizados os aspectos mais ‘tradicionais’, a predominância da ‘cultura oral’. Em diversos elementos fui influenciado por esse estilo romântico de nossa disciplina, e esses termos do zelador de santo foi um ‘choque cultural wagneriano’ (Wagner 2012: 48), esse momento em que o antropólogo é interpelado por intensidades ‘nativas’ e questionado por ela. Isso aconteceu, penso, porque a minha subcultura de antropólogo em formação (Cardoso de Oliveira 2006: 23; 172) estava em ‘posição amigável’ para apreciar esses elementos mais ‘tradicionais’, possuindo mais um fator de complexidade. Álvaro saiu de São Paulo (região da ABDC paulista) para Belém do Pará. Partindo de uma formação supostamente ‘mais’ umbandista e letrada (Budismo) para encontrar uma espiritualidade enraizada em epistemologias afroindígenas na qual a centralidade da oralidade desse fazer era ressaltada por Mãe Marajó. Sintetizava e encarnava um caminho

valorizado por certa parte dos, assim chamados, estudos afro-brasileiros (Gonçalves da Silva 1993). A postura de Álvaro diante os cânticos, insistindo em seu caráter aglutinador de forças, praticamente uma ‘antropofagia’ ritual a partir da fé do outro como intensificação da própria “religião”, clama por um desvio intelectual para a apreensão desses rituais que fazem conhecer e de leituras que habitam o sujeito leitor de pensamentos outros, constantemente atravessadas por entidades espirituais.

A noção da leitura como uma atividade passível de ser invadida por essas entidades espirituais mostra a importância da comunicação para esses experimentos religiosos, como definiu o antropólogo canadense Chester Gabriel (1985). A mediunidade e os contatos com as entidades espirituais é a forma de comunicação específica dessas religiões. Para Álvaro é essencial que haja essa comunicação, seja em relação a “gira” e assistência (pontos cantados em português), seja no campo de relação entre “gira” e entidades espirituais, que compreendem os cânticos e agenciam forças de cura para os necessitados participantes do rito.

Ritual e conhecimento viram um emaranhado de práticas diferenciadas, mas pautada em uma mesma ontologia do saber: experimentação, reflexão e um mundo proliferado de forças e entidades. Se na razão ocidental a leitura, geralmente, é uma prática solitária, individualista, Álvaro nos convida, novamente, para uma ‘*cross-epistemological thinking*’ (Gananath Obeyesekere 1997). E aqui, me desculpo pela ‘longa’ citação, porém, se estamos buscando estudar esses experimentos religiosos em seus próprios termos... se carece de mais pensamentos do tipo a seguir.

[...] porque quando a gente está lendo, se você pegar um livro e prestar atenção, se você estiver em um lugar que você possa ler tranquilo, você vai perceber que você não está lendo sozinho. Há sempre uma espiritualidade também com sede de sabedoria, também com sede de conhecimento que vão ler junto contigo. Você pode ler só através da tua mente, porque você não vai ficar lendo e falar todinho o livro, você vai ler através da sua mente, e essas entidades através da sua mente ocupam também esse conhecimento, eles fazem que você pegue um livro pra ler pra eles lerem também. Pegar um livro assim que as vezes não tem nada a ver contigo, não tem nada a ver com teu conhecimento, com o que você faz, de repente você pega lá o livro e vai ler, você ler, ler, chega no fim e você não sabe nem o que você leu. Por quê? Porque eles ocuparam muito mais o teu espaço. Ocuparam muito mais assim a tua cabeça, o teu pensamento, para ler o que estava escrito lá. Amanhã ou depois se ele vier, vier numa reunião, numa mesa branca, num terreiro, se falarem isso e isso de um livro ele vai saber porque o médium leu. O médium tem na cabeça, tem lá dentro do arquivo dele lá, na internet dele lá, tem essa ligação [...].

Houve entidades espirituais que te forçavam, sim, forçao, a ter boa conduta. Mas se você tiver já, a sua conduta meio perdida, então você em vez de ler um livro bom você vai ler um livro erótico, né? Ai fica meio complicado, mas precisa ler o erótico também. Por que não? Você precisa ter conhecimento. Você vai entrar numa reunião de teus amigos, o fulano fala eu li tal livro, e você vai falar, ah, eu também li. Então você tem um argumento, você tem o que conversar. Você não tá ali mudo, só

escutando todo mundo falar, por mais que você tenha timidez, por mais que você tenha dificuldade em se entrosar com as pessoas. Álvaro Pizarro, 26 de agosto de 2014.

O médium, literalmente, é o mediador entre o mundo invisível, das entidades espirituais, e o mundo humano. Porém, se nos atermos a essas palavras de Álvaro, não apenas o médium, mas todos nós, somos atravessados por essas entidades sedentas de conhecimento. O simples ato de pegar um livro para ler, já não é mais tão simples assim. Quem nunca leu um livro inteiro, como por impulso, e após a sua leitura, como se fossemos um enorme espelho de vidro, nada se fixou, nada a nos riscar. Pouquíssimas recordações do lido... Verdade, também, que o médium é aquele que potencializa, mais do que as pessoas não iniciadas, a atuação dessas entidades no mundo. A partir do conhecimento dele é que vai ser manifestada a atuação do espírito na mesa kardecista, do caboclo no terreiro. A pessoa como um ponto de intensidades atravessada de muitos outros, isto é, da impossibilidade de se estar sozinha, faz recordar a escola sociológica francesa, ao menos teoria do homem duplo de Durkheim (2008) e do velho Maurice Halbwachs (1990: 26): '[...] nunca estamos sós. Não é necessário que outros homens estejam lá, que se distingam materialmente de nós: porque temos sempre conosco e em nós uma quantidade de pessoas que não se confundem'. Porém, se para o sociólogo francês da memória estamos habitados por muitos outros por conta de nossas relações sociais, todas elas eivadas de memórias individuais e coletivas, na teoria do Sacerdote somos atravessados por muitos outros, e não são outros de 'pontos de vistas' iguais a nossa nem de espécie e materialidade semelhante: são entidades espirituais que se acoplam, "coligam" à pessoa, fazendo nela existir manifestações de várias dimensões. Para os médiuns mais sensíveis, sendo possível até, ver com os olhos do outro mundo.

Se para essa escola sociológica francesa citada o homem duplo ou o homem carregado de outros é um indivíduo em uma sociedade, nessa esteira cósmica de Álvaro, nem os outros são apenas indivíduos nem existe apenas a sociedade dos homens. O outro lado são outras sociedades que atravessam a pessoa, mobilizam o sujeito para buscar conhecimento, rouba as memórias dos homens e das mulheres, ocupa a "internet" do médium mais do que ele mesmo. Assim, o indivíduo já seria uma sociedade em si? Então voltaríamos a Gabriel Tarde, outro francês que parece ter uma afinidade cósmica maior com Álvaro e esses experimentos religiosos no geral do que Durkheim e até mesmo Halbwachs, pois estamos diante da 'multiplicação prodigiosa dos agentes integralmente espirituais do mundo' (Tarde 2007: 53).

Concluindo... devemos partir desses termos para compreender as apreensões de livros, sejam de cientistas sociais, sejam de autores sacerdotes. Essa parte final dessa dissertação foi uma tentativa de trazer uma atualização etnográfica sobre esse tema, pois para os estudos dessas

religiões carecem estudos etnográficos para sabermos ‘quem lê essa literatura, o que dessa literatura é lido, que valor é atribuído ao que é lido’ (Goldman 2011: 422). Certamente que os eventos etnográficos aqui ainda são muito incipientes, necessitando de maior aprofundamento.

Mas, e o livro que emprestei a Álvaro? O zelador de orixá do Terreiro de Mina Deus Esteja Contigo é exigente para com os escritos científicos sobre sua religião. Quando tentei quebrar o empréstimo de livros em via única – emprestei um dicionário sobre o tema afro-brasileiro. Depois de alguns dias Álvaro comparou os escritos do autor – não direi seu nome aqui, apenas que é de renome dentro de nossa área, tendo mais de 30 anos de pesquisa de campo acumulada; com um popular escritor brasileiro: “Porque o Paulo Coelho tira as coisas da Bíblia e coloca nos livros dele achando que ninguém vai saber. Aqui ele escreveu três páginas sobre a figa e não disse nada. Não tem fundamento”⁷⁰.

Instigado ainda pela polêmica citada no início desse capítulo, Álvaro dissertou sobre as razões de não ter existindo, oficialmente, escrita nas religiões afro-brasileiras. Ele já nos ensinou que não tem ‘nada’ escrito por conta da perseguição que a religião e seus seguidores sofreram. Ainda criticando o livro do pesquisador que emprestei para ele, terminou “Não tem nada escrito porque não aparece ninguém capacitado para escrever”, indicando a antropóloga Anaíza Vergolino como umas das poucas que tiveram esse “fundamento”. Pelas conversas que tive com Álvaro, compreendo que além da capacidade do autor, há diversos agenciamentos imprevisíveis, envolvendo os pesquisadores, ‘nativos’, as entidades e outros instáveis, que vão configurar determinado escrito com “fundamento” ou não. ‘O controle que se tem sobre as recepções a que estão sujeitos nossos trabalhos é mínimo’ (Otávio Velho 1998: 14), ou nulo.

A relação entre oralidade e escrita nas religiões afro-brasileiras, assim como em outras áreas, é complexa. Como vimos, a escrita (quase) sempre esteve presente nessas religiões. No caso afro-paraense, temos atualmente a pajé-autora Zeneida Lima (1991) escrevendo sobre a encantaria amazônica e Francelino de Shapanan (2004; 2008) que discorreu sobre os encantados e caboclos, seja em contexto amazônico, seja em contexto sulista, pois mudou-se para São Paulo, onde fundou um terreiro de Mina e coordenou até o seu falecimento.

Quando os pesquisadores de religiões afro-brasileiras se surpreendem com os usos da escrita pelo povo de santo não deixa de ser ainda resquício de nossa busca pela pureza africana e a exaltação da tradição oral (Dantas 1988; Vagner Silva 1993). Se escutarmos os

⁷⁰ Não nos resta dúvidas de que não são as credencias acadêmicas dos autores que interessam ao povo de santo, ou seja, não devemos projetar nossos ideais acadêmicos para o universo pesquisado (Goldman 2011).

afroreligiosos provavelmente a nossa referência teórica e a deles não sustentará divisões bem definidas entre essas duas esferas da vida humana.

Para concluir gostaria de lembrar o tempo investido por Álvaro (capítulo 1) em sua caminhada espiritual. Pois certamente falar de escrita e/ou oralidade é falar de tempo. Independentemente da maior influência ou menor das matrizes africanas e/ou indígenas no Terreiro de Mina Deus Esteja Contigo a trajetória de seu zelador de santo implica em outra relação com a temporalidade. Se a nossa ‘ocidental’ relação com o tempo é combativa, sendo ele ‘vivido para nós como destruição, ou ao menos como descontinuidade’, nas estruturas de civilização africana o tempo seria o mundo do diálogo, continuidade e complementariedade (Bastide 1968: 9). Quando Álvaro nos diz que mesmo no Budismo estava fazendo a umbanda estamos diante de uma relação contínua com o tempo-experiência religiosa, ou seja, a totalidade de suas inserções espirituais constituíram a sua experiência religiosa anterior e atual, nos entrelugares da oralidade e da escrita (Castillo 2010; Ênio Brito 2013).

DISPERSÃO

Talvez esteja aí o segredo: fazer existir, não julgar. Se julgar é tão repugnante, não é porque tudo se equivale, mas ao contrário porque tudo o que vale só pode fazer-se e distinguir-se desafiando o juízo. Qual juízo de perito, em arte, poderia incidir sobre a obra futura? Não temos por que julgar os demais existentes, mas sentir se eles nos convêm ou desconvêm, isto é, se nos trazem forças [...]

– Gilles Deleuze (1997: 153)

Dentre os muitos assuntos científicos polêmicos e complexos, ganha destaque a religião. Nas ciências sociais, ciências da religião, antropologia da religião e afins, as perguntas são muitas. Um dos assuntos mais discutidos seria o da necessidade de tratar a religião como ‘objeto’ exterior, para que o pesquisador, seja ele religioso ou não, não caia nos riscos do proselitismo. Um moderno perguntaria: pode um religioso fazer ciência social da religião? Embora nenhum tema se esgote, quando discutimos a (não) possibilidade do religioso pesquisar sua própria religião ou a de outrem, retornamos a discutir um tema clássico de nossas disciplinas, isto é, surgiu desde o período formativo das ciências sociais: sujeito x objeto.

Otávio Velho (1998) trouxe uma visão de como o pensamento religioso tem muito a contribuir para nós cientistas sociais, sejamos religiosos, agnósticos ou ateus. O que muda, dependendo da experiência e trajetória do pesquisador e os sujeitos de pesquisa com quem interagimos, são as relações, os contextos e as negociações. Essa afirmação é basilar na antropologia: diferentes antropólogos, diferentes campos. Entretanto, quando se trata de religião, por conta de suas especificidades (Rita Segato 1989), parece que esquecemos das discussões antropológicas contemporâneas, e outras não tão contemporâneas assim, de que o campo é uma contingência onde todos os elementos (pesquisador e sua trajetória, pesquisados e suas trajetórias, [cyber]espaços onde se realiza o campo e as intermitências do tempo) se relacionam no conjunto – que é esse todo transformador que chamamos de campo.

O assunto é menos pacífico ainda quando se discute a relação entre religião e conhecimento. Embora Durkheim (2008 [1912]) tenha desenvolvido uma teoria sociológica da religião, concebendo-a como a primeira forma de conhecimento da humanidade, afirmando que todas as outras vieram dela (Guerriero 2012), o debate se polariza, geralmente, entre uma defesa da religião ou uma acusação. Conhecimento, cultura, essência da humanidade ou ideologia, alienação, jaula.

Bronislaw Malinowski (1948) concluiu que em todas as sociedades humanas se encontram os domínios da religião, magia e ciência, ancorando-as em domínios, para ele,

distinguíveis. Claude Lévi-Strauss (2012) radicalizou esse pensamento, descrevendo as vicissitudes do ‘pensamento selvagem’ em oposição ao ‘pensamento domesticado’. Sinaliza que o outro habita em nós: na razão ocidental, por exemplo, o ‘pensamento selvagem’ se expressa através da arte. Victor Turner (1974) talvez fizesse uma ligação entre o ‘pensamento selvagem’, a arte e a religião, pois para ele, o artista e o profeta possuem características marginais e ‘liminares’. No caso das religiosidades descrita nessa etnografia, penso ter visto elas serem atravessadas por um devir religião-arte. Essa é uma das noções que espero ter desenhado no quadro escrito dessa dissertação.

Esse plano teórico fertilizou possibilidades de tradução e troca entre as ciências sociais e a religião. Se na antropologia, quisermos como Roy Wagner (2012: 96), não recusar ‘aceitar a universalidade da mediação’, evitando de se cair em uma antropologia que ‘reduz o significado a crença, dogma e certeza’ (idem), temos que potencializar o caráter mediador e tradutor da antropologia. Esse empreendimento sempre esteve presente em nossa disciplina. Gananath Obeyesekere (1997: 271) nos encoraja a fazer um exercício de ‘*cross-epistemological thinking*’, isto é, utilizar outras epistemologias para interrogar a Europa (euro-américa, para ser mais preciso), indo além dessa ideia ao mostrar o quanto é salutar fazer um exercício de reversão de inteligibilidade: pois se a epistemologia ocidental é utilizada para compreender outras formas de ser e pensar, deveríamos empreender uma estratégia reversa, onde essas outras epistemologias compreenderiam a partir de seus próprios termos o ocidente.

A proposta de Obeyesekere se assemelha com a de Roy Wagner, quando este se propõe a interrogar a cultura europeia a partir dos movimentos de culto da carga (ocidental) na Nova Guiné. Esses atos são empreendimentos rituais para a obtenção dos bens e tecnologias ocidentais. Ao levar a cultura nativa para investigar a cultura da antropologia, Wagner (2012 98-106) elabora o que ele chama de ‘antropologia reversa’. Essa perspectiva, transplantada para os estudos de religião, traria elementos interessantes e subversivos: as mais diversas experimentações religiosas buscando compreender as ontologias ocidentais modernas de pensar.

Trago essas reflexões iniciais, antes de dispersar por inteiro, principalmente porque no decorrer da pesquisa enquanto desenvolvia trabalho de campo algumas pessoas começaram, quase sempre, a indagar se eu era filho de santo, ou então, até mesmo se eu era do TMDEC. Nos grupos de trabalhos – sempre concentrados na área da antropologia da religião, ciências sociais da religião no geral, ou das religiões de matriz africana no Brasil – que participei em eventos acadêmicos, havia sempre o cuidado do pesquisador se colocar ou como pesquisador

alheio ao contexto religioso, ou pesquisador ‘nativo’. Certamente que esses cuidados e indagações estão inseridos em tendência contemporânea dos ‘nativos’ religiosos produzirem trabalhos sobre suas religiões. Isso, ao menos para as religiões afro-brasileiras, é uma forma dessas pessoas se conhecerem de outra forma e construírem outras percepções sobre os diversos universos existentes dentro desse aglomerado cosmológico que intitulamos religiões ‘afro-brasileiras’.

Antônio Pierucci (1999), embora tenha falado de um contexto um pouco diferente do atual, provavelmente não aprovaria essa situação onde o interesse não é ‘puramente acadêmico’. Salutar é que um ano antes do texto desse importante sociólogo da religião, Otávio Velho (1998) defendia uma perspectiva antropológica enquanto tradução, valorizando uma abordagem totalmente diferente da de Pierucci. Para Velho (1998: 9) os estudos da religião estão divididos em dois mundos ameaçadores: ou o pesquisador, por motivos religiosos, pode se comportar como um ‘nativo’, ou nossos meios acadêmicos secularizados tende a não valorizar o seu estudo. O antropólogo defende que devemos desviar nossa atenção para outra questão: em um mundo verdadeiramente diverso em perspectivas, devíamos nos ater mais nos aspectos de tradução e mediação da antropologia, principalmente quando viramos os olhos para as outras áreas onde ser nativo traz enormes contribuições (a linguística, por exemplo). Esse desvio não exaure o interesse científico dos estudos da religião, é apenas uma postura de aprendiz em relação ao nativo, pois: ‘Deixar-se afetar pelo nativo pressupõe que ‘ele/ela tenha algo a nos ensinar’ (Velho 1998: 12).

A oposição entre a perspectiva do sociólogo (Pierucci) e do antropólogo (Otávio Velho) nos faz retomar a uma velha questão. O embate estabelecido por Lévi-Strauss (2008: 385) entre esses dois campos do saber: a antropologia se aproxima mais de uma ciência do observado, a sociologia da ciência do observador. Foi a essa ciência do observado que procurei produzir esse corpo escrito, com eles e elas, quase sempre buscando aprender algo com isso.

É uma tarefa árdua. Embora concorde com essa postura antropológica e tenha tentado realizar uma pesquisa com essa noção teórica, inicialmente o meu plano de relação com os pesquisados se situa em tentar ‘pensar o pensamento nativo’ (Viveiros de Castro 2002), mais adequadamente diria que estou pensando o ritual ‘nativo’, pois aqui este foi encarado como ‘expressão de experiências’.

Quando iniciei meu trabalho de campo não pretendia abordar a religião como conhecimento. Não sabia, certamente, nem o que pretendia. Mas a partir das leituras e da relação com o coletivo afroreligioso essa percepção foi possível. Passei a adotar essa ideia para

dialogar com os sujeitos da pesquisa. Estive muito próximo dessas pessoas e pensar a religião em termos de ‘crença’ me parecia um desrespeito para com as pessoas da pesquisa, e certamente não aprenderia nada com eles se me guiasse por uma tradição ‘puramente acadêmica’ ou pelo ‘ateísmo metodológico’.

Álvaro ao comentar dos cânticos que são entoados na gira, reflete: “Porque eu acho que a pessoa que procura uma religião, ela não vai só pela coisa de conseguir, mas também para ter um conhecimento”. Desta forma o Sacerdote vai além do conceito de religião durkheimiano, posto que para este a religião estaria sempre ligada ao plano da prática e da obtenção de benefícios. Embora forma de conhecimento, seria um conhecimento orientado para a prática. Certamente ela o é, afirma o zelador de santo a Mina ser uma religião muito ligada a cura e pedidos. Desse modo, é orientada para algum objetivo, entretanto, também a concebe como um conhecimento: os rituais, os cânticos e as práticas transmitem conhecimento. Guiado por essas pessoas, primeiramente escutei o seu experiente líder religioso. Acompanhei, como pude, seus rituais públicos e escutei seus cânticos.

Um leitor mais exigente certamente sentirá falta de referências mais diretas aos conflitos que existem no universo dos terreiros, seja dentro do coletivo ou na relação entre terreiros. Justifico lembrando existir bons estudos sobre o conflito (Mott 1976, Vergolino 1976, Maggie 2001). Os sujeitos de pesquisa desviaram o meu olhar para aspectos mais profundos da vida, aquilo que define os mundos em que vivem, encarando os conflitos e os interesses ‘como um subconjunto, ou fenômeno da superfície de questões mais fundamentais’ (Wagner 2012: 18). Com intuito de ‘dar um fim ao juízo’ (Deleuze 1997: 143), procurei desvencilhar dessa dissertação julgamentos, pois ‘Talvez esteja aí o segredo: fazer existir, não julgar’ (idem 1997: 153). Fazer existir, aqui, não no sentido de ‘dar voz’, mas de deixar fluir, deixar ser atravessado e atravessar todo o corpo desse escrito com as forças que o pessoal do terreiro manipula e faz proliferar.

Se o ritual é um feito e todo feito tem e-feito, digo o mesmo dessa etnografia. E se o feito sempre supera seus criadores, estamos em uma metalinguagem onde experiência e ritual dialogam com a etnografia: o escrito aqui, foi uma experiência constitutiva, rito de passagem, agregou forças, encaixou-se em falanges antropológicas e místicas, e deve, finalmente, irradiar para outros lados, seguir caminhos.

Aprendi com as pessoas do terreiro que tanto a escrita quanto o ritual – para mim a vida – é o lidar com o imprevisível, agir diante ao movimento intenso das coisas que nos rodeiam e ricocheteiam. A dificuldade do poeta (e dos sacerdotes, pajés, xamãs, feiticeiros...) é a mesma

do cientista, ‘como é que se vai escrevendo sem saber para onde se vai?’ (Cássio Hissa 2013: 27). Parece que é daí que vem a vitalidade das coisas e eventos nas religiões de matriz africana, ‘afro-brasileira’ ou afroindígenas, e na própria antropologia. Afinal, se um projeto pudesse ser concluído da maneira em que foi programado não existiria nada além de reprodução, ou, para alguns, perfeição. A execução de um projeto que se segue inalterável (pesquisa de mestrado, realização de um ritual) é como se fosse um aniquilamento de nossos tecidos vitais. Eventos que se passam aos nossos sentidos como se fossem perfeitos criam suturas na percepção, ilhas de enjoo a atacarem nosso senso do (im)possível. São eventos raros, certamente. O mais comum é a perfeição da imperfeição, o desvio do projeto, o concluído não-concluído. Enfim, a vida.

Dispersão.

Glossário

Amaci: Mistura de ervas utilizada para lavagem ritual do corpo.

Anjo de guarda: orixá que protege a pessoa. Necessita de cuidados pessoais.

Assentamento: Realização ritual que literalmente assenta na pessoa as entidades espirituais, sejam orixás, sejam caboclos.

Baiar: Dançar na gira.

Bicho: Outro lado de Exu. Aflora-se no período do carnaval.

Corte: Ritual que antecede os festejos de Maria Padilha e Seu Capa Preta, quando acontece o sacrifício de galos e galinhas.

Coligação espiritual: Comunicação entre a pessoa e uma entidade espiritual. Ocorre dependendo das características dos envolvidos.

Congá: Altar.

Dona da casa: orixá (Oxum) de frente de Álvaro. Estrutura grande parte das ações realizadas no terreiro.

Egum: Entidade sofredora que se aproxima, na maioria das vezes, para atrapalhar o médium.

Energia: Princípio dinâmico parecido com o axé, frequentemente funcionando como sinônimo. Palavra umbandizada em sintonia com os movimentos religiosos contemporâneos e o kardecismo.

Entidade: Ou entidade espiritual. Nome que aglomera diversos tipos de divindades e espíritos, bastante utilizado por Álvaro, como orixás, caboclos e espíritos de mortos, médicos e mártires.

Escravo: Condição de alguns caboclos perante a determinados orixás.

Espinhela caída: Doença proveniente de esforço físico excessivo, principalmente levantamento de peso.

Falange: Núcleo agregador de entidades que possuem determinada característica que os interliga. Existe a falange da Mariana, como também a falange de Ogum. Uma falange pode agregar outras falanges dentro de si.

Fé: Força mobilizadora.

Feitura: Construção ritual da pessoa de santo.

Festejo: Festas que acontecem em abril e agosto para Maria Padilha e Seu Capa Preta, respectivamente.

Fundamento: O que concebe vitalidade e coerência às coisas. Agrega conhecimento passível de ser transmitido pelo contato com elas.

Gira: Rito central no terreiro onde os médiuns recebem suas entidades, distribuem passes e conselhos ao som dos tambores.

Guia: Entidade espiritual que auxilia o médium, além de fazer parte da construção da pessoa mediúnica.

Irradiação: Ação presente em todos os seres, mais forte nas entidades espirituais, como caboclos e orixás. É a emanção distribuída pelos seres. Na concepção do Sacerdote é assim que acontece a incorporação, pois dois espíritos não podendo ocupar o mesmo espaço, ocorrendo assim uma aproximação da entidade espiritual diante o médium, irradiando a sua vibração, coligando assim a sua consciência com a do aparelho.

Jogo de búzios: Atividade ritual divinatória. Partindo da data de nascimento da pessoa e da utilização de diversos objetos rituais, o Sacerdote descobre os orixás que estão sediando o consultor, a situação com o anjo de guarda e outras entidades espirituais, auxiliando a pessoa em seus próximos passos.

Joguete de espírito: Ser manipulado excessivamente por suas entidades espirituais.

Mão de corte: Pessoa que possui o preparo ritual para realizar o corte, geralmente não possui capacidade de incorporação.

Mãe de rezador: Pessoa que possui o dom da reza e da cura.

Mãe pequena: Cargo no terreiro superior, abaixo apenas do zelador de santo.

Mesa branca: Ritual de lado kardecista que objetiva desenvolver as capacidades mediúnicas dos filhos e filhas da casa enquanto entram em contato com espíritos desencarnados.

Mina: Nome abreviado para a nação Tambor de Mina.

Mineiro: Participante do Tambor de Mina ou Mina Nagô.

Missão: Sina das pessoas e entidades. Pode durar alguns anos ou uma vida inteira.

Nação: Elemento estruturante de uma religiosidade, possuindo a sua raiz em características étnicas de africanos escravizados em diáspora no Brasil.

O homem: Outro nome de Seu Capa Preta.

Passe: Distribuição de energia positiva que afasta maledicências.

Pontos cantados: As doutrinas entoadas na gira que auxiliam na manifestação das entidades espirituais no mundo.

Povo da rua: Falange de entidades ligadas aos exus, masculinos e femininos.

Rezador: Pessoa que possui a capacidade de manipular forças curativas através de rezas.

Ritual: Nome utilizado que engloba as ações rituais que ocorrem ao som dos tambores.

Sair na toalha: Ritual tradicional quando os mineiros ao se incorporarem, vestiam-se apenas de uma toalha branca, sem os apetrechos dos orixás.

Santê: Raspagem ritual de feitura da Mina Nagô. É raspado apenas um pedaço, ao meio da cabeça, local que se colocam os remédios para a fortificação do mineiro.

Sombreado: Estado alterado de consciência parcial, ora aparecendo a consciência da pessoa, ora da entidade.

Tambor: Mesmo que gira. Também chamado de ritual.

Vibração: Energia divina emanada pelas entidades. É a forma de comunicação entre a pessoa e o espírito.

Virada para caboclo: Quando na gira os pontos cantados voltam-se para as entidades caboclas e elas irradiam os participantes.

Zelador de orixá/santo: Cargo superior do terreiro. Seu nome sinaliza os cuidados que o líder espiritual deve ter: acender as velas que se apagam, erguer garrafas caídas e perceber o que as entidades querem.

Referências

- Ahlert, M. 2013. *Cidade relicário: uma etnografia sobre terecô, precisão e Encantaria em Codó (Maranhão)*. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília.
- _____. 2014. Tempo de roupa nova: beleza e transformação no Tambor da Mata de Codó (MA). *Illuminuras* 15(35): 81-101.
- Andrade, M. 1976. *O turista aprendiz: viagens pelo Amazonas até o Peru, pelo Madeira até a Bolívia por Marajó até dizer chega*. São Paulo: Duas Cidades. 381p.
- Assunção, L. 2004. Os mestres da Jurema, in *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Editado por R. Prandi, pp. 182-215. Rio de Janeiro: Pallas. 388p.
- Barbosa Neto, E. 2012a. *A máquina do Mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- _____. 2012b. O candomblé nos seus próprios termos. *Debates do NER* 13(22): 195-205.
- Barros, C. 2006. *Iemanjá e Pomba-gira: imagens do feminino na Umbanda*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora.
- Bastide, R. 1968. Religiões africanas e estruturas de civilização. *Afro-Ásia* 6-7: 5-16.
- _____. 1978 [1958]. *Os candomblé da Bahia: rito nagô*. 2. ed. São Paulo; Brasília: Ed. Nacional; INL. 297p.
- _____. 1985 [1960]. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. 2. ed. São Paulo: Pioneira. 566p.
- _____. 2006 [1997]. *O sagrado selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras. 275p.
- _____. 2004 [1945]. Catimbó, in *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Editado por R. Prandi, pp. 146-159. Rio de Janeiro: Pallas. 388p.
- Bateson, G. 2006 [1936]. *Naven: um esboço dos problemas sugeridos por um retrato compósito, realizado a partir de três perspectivas, da cultura de uma tribo da Nova Guiné*. 2. ed. São Paulo: Edusp. 384p.

- Becker, H. 1995. “Foi por acaso”: reflexões sobre a coincidência. *Anuário Antropológico* 93: 155-173.
- Birman, P. 1983. *O que é Umbanda*. São Paulo: Editora Brasiliense Coleção Primeiros Passos.
- _____. 2005. Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo. *Estudos Feministas* 13(2): 403-414.
- Boissevain, J. 2010 [1974] Apresentando “Amigos de amigos: redes sociais, manipuladores e coalizões”, in *Antropologia das sociedades contemporâneas*. Editado por B. Feldman-Bianco, pp. 205-233. São Paulo: Unesp. 524p.
- Bourdieu, P. 1992 [1974]. *A economia das trocas simbólicas*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva. 361p.
- Boyer, V. 1999. O pajé e o caboclo: de homem a entidade. *Mana* 5(1): 29-56.
- Brandão, M & Rios, L. 2004. O catimbó-jurema do Recife, in *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Editado por R. Prandi, pp. 160-181. Rio de Janeiro: Pallas. 388p.
- Brito, E. 2013. Tradições religiosas entre a oralidade e o conhecimento letrado, in *Compêndio de Ciência da Religião*. Editado por J. Décio Passos, F. Usarki, pp. 485-498. São Paulo: Paulinas/Paulus. 703p.
- Brown, D. 1985. Uma história da umbanda no Rio. *Cadernos do ISER* 18: 9-42.
- Bruner, E. 1986. Experience and Its Expressions, in *The Anthropology of Experience*. Editado por V. Turner e E. Bruner, pp. 3-30. Urbana, Chicago: University of Illinois Press. 391p.
- Campelo, M. M. 2003. “Meu nome é Exu Mirim”: imaginário e marginalidade social na umbanda. São Paulo: Terceira Margem. 155p.
- _____. 2008a. Os Candomblés de Belém: história, origens, conflitos intra-religiosos, in *Nortes Antropológicos: trajetos, trajetórias*. Editado por W. Marques e R. H. Maués, pp.29-40. Belém: EDUFPA.
- _____. 2008b. Recontando uma história: a formação e a expansão do Candomblé paraense, in *Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia*. Editado por R. H. Maués e G. Macambira, pp.259-272. Belém: EDUFPA. 370p.

- Campos, Z. D. 2014. A medicina psiquiátrica e as religiões afro-brasileiras na década de 1930, in *Anais do 27º Congresso Internacional da SOTER: espiritualidades e dinâmicas sociais: memória – prospectivas*, pp. 1153-1162.
- Camurça, M. 2008. *Ciências Sociais e Ciências da Religião: polêmicas e interlocuções*. São Paulo: Paulinas. 147p.
- _____. 2009. Etnografia em grupos religiosos: relativizar o absoluto. *Tomo 14*: 55-66.
- Canclini, N. G. 2009. A globalização da antropologia depois do pós-modernismo, in N. G. Canclini. *Diferentes, desiguais e desconectados*, pp. 129-148. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Candido, A. 2011 [1968]. A personagem do Romance, in A personagem de ficção. Editado por A. Candido, A. Rosenfeld, D. Almeida e P. Emílio, pp. 51-80. São Paulo: Perspectiva. 119p.
- Cascudo, C. 1951. *Meleagro*. Rio de Janeiro: Agir Editora.
- Cardoso de Oliveira, R. 2006. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: Editora Unesp / Paralelo 15.
- Cardoso, V. Z. 2007. Narrar o mundo: estórias do “povo da rua” e a narração do imprevisível. *Mana* 13 (2):317-345.
- _____. 2013. Marias: a individuação biográfica e o poder das estórias, in *Etnobiografia: subjetivação e etnografia*. Editado por M. Gonçalves, R. Marques, V. Cardoso, pp. 43-62. Rio de Janeiro: 7Letras. 266p.
- Carneiro, E. 1964. *Ladinos e crioulos: estudos sobre o Negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 240p.
- _____. 1977 [1948]. *Candomblés da Bahia*. 5.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 145p.
- _____. 1991 [1937, 1963]. *Religiões negras/Negros bantos*. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 239p.
- Caroso, C & Bacelar, J. 2006. *Faces da tradição Afro-Brasileira*. 2ed. Rio de Janeiro: Pallas/Salvador: CEAO. 352p.
- _____. & Rodrigues, N. 2004. Exus no candomblé de caboclo, in *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Editado por R. Prandi, pp. 331-362. Rio de Janeiro: Pallas. 388p.
- Carvalho, J.J. 1998. A tradição mística Afro-Brasileira. *Série Antropologia* 238.

_____. 2001. *El misticismo de los espíritus marginales*. Revista Colombiana de Antropología 37: 112-150.

Castillo, L. E. 2010. *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA. 231p.

Cavalcanti, M. L. 1983. *O mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo*. Rio de Janeiro: Zahar.

_____. 1986. Origens, para que as quero? Questões para uma investigação sobre Umbanda. *Religião e Sociedade* 13(2):84-101.

Chiesa, G. R. 2012a. Criando mundos, produzindo sínteses: experiência e tradição na Umbanda. *Debates do NER* 13(21):205-235.

_____. 2012b. Pai Valdo: fragmentos de uma religião em movimento, in *Etnobiografia: subjetivação e etnografia*. Editado por M. Gonçalves, R. Marques, V. Cardoso, pp. 207-238. Rio de Janeiro: 7Letras. 266p.

Cohen, E. 2007. *The mind possessed: the cognition of spirit possession in an Afro-Brazilian religious tradition*. New York: Oxford University Press. 241p.

Concone, M. 2004. Caboclos e pretos-velhos da umbanda, in *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Editado por R. Prandi, pp. 281-303. Rio de Janeiro: Pallas. 388p.

Costa, E. 2010. De médico a santo popular: a devoção ao doutor Camilo Salgado em Belém do Pará. *Estudos Amazônicos* 5(2): 47-73.

Dantas, B. G. 1982. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*.

Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

Deleuze, G. 1997 [1993]. *Crítica e clínica*. São Paulo: Editora 34. 176p.

_____. & Guattari, F. 1991. *O que é a filosofia*. São Paulo: Editora 34. 288p.

_____. & Guattari, F. 2011 [1980]. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. 2. ed. São Paulo: Editora 34. 128p.

Diniz, E. S. 1975. Um terreiro de Umbanda em Belém do Pará. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros* 17:7-15.

- Durkheim, E. 2008 [1912]. *As formas elementares de vida religiosa*. 3. ed. São Paulo: Paulus. 536p.
- Engler, S. 2011. A Umbanda e a glocalização. *Debates do NER* 12(20): 11-44.
- Evans-Pritchard, E.E. 1954. Religion, in *The Institutions of Primitive Society*. Editado por E. Evans-Pritchard, R. Firth, E. Leach, J. Peristiany, J. Layard, M. Gluckman, M. Fortes, G. Lienhardt, pp. 1-11. Oxford: Basil Blackwell. 107p.
- _____. 1978 [1972]. *Antropologia social*. Lisboa: Edições 70.
- _____. 1978 [1965]. *Antropologia social da religião*. Rio de Janeiro: Campus. 183p.
- _____. 2005 [1937]. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Ferreira, A. 1984. Candomblé-de-Caboclo, in *Encontro de nações-de-candomblé*. Editado por V. Lima, O. Régis, E. de Santana, J. de Carvalho, A. Ferreira, L. Barbosa, pp. 59-67. Salvador: Ianamá: Centro de Estudos Afro-Orientais: Centro Editorial e Didático da UFBA. 86p.
- Ferretti, M. 1992. Repensando o turco no Tambor de Mina. *Afro-Ásia* 15: 56-70.
- _____. 2004. *Terecô, a linha de Codó*, in *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Editado por R. Prandi, pp. 59-73. Rio de Janeiro: Pallas. 388p.
- _____. 2006. Tambor-de-Mina em São Luís: dos registros da Missão de Pesquisas Folclóricas aos nossos dias. *Revista Pós Ciências Sociais* 3(6): 89-105.
- Ferretti, S. 1992. O conhecimento erudito da tradição afro-brasileira. *Afro-Ásia* 15: 5-12.
- _____. 2009 [1985]. *Querebentã de Zomadônu: etnografia da Casa das Minas do Maranhão*. 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas. 336p.
- Fichte, H. 1987. *Etnopoesia: antropologia poética das religiões afro-americanas*. São Paulo: Brasiliense. 328p.
- Figueiredo, A. 2008. *A cidade dos Encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia 1870-1950*. Belém: EDUFPA. 320p.
- Figueiredo, N. 1976. A presença africana na Amazônia. *Afro-Ásia* 12:145-160.
- _____. 1977. A marca do negro, in *Amazônia: tempo e gente*. N. Figueiredo, pp. 105-20. Belém: Academia Paraense de Letras.

_____. 1979. *Rezadores, pajés & pujanças*. Belém: Universidade Federal do Pará – Editora BOITEMPO. 96p.

_____. 1981. Todas as divindades se encontram nas “encantarias” de Belém. *Ciência & Trópico* 9(1): 51-66.

_____. 1983. *Banhos de cheiro, Ariachés & Amacis*. Rio de Janeiro: FUNARTE/Instituto Nacional do Folclore. 48p.

_____. 1994. *Os “bichos” que curam: os animais e a medicina de “folk” em Belém do Pará*. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi 10: 75-91.

Figueiredo, N. & Vergolino, A. 1967. Alguns elementos novos para o estudo dos batuques de Belém, in *Atas do simpósio sobre a biota Amazônica. Vol.2: Antropologia*. Editado por Herman Lent, pp.101-122. Rio de Janeiro: Conselho Nacional de Pesquisas.

_____. 1972. *Festas de Santo e Encantados*. Belém: Falangola Editora. 45p.

_____. 1990. *A presença africana na amazônia colonial: uma notícia histórica*. Belém: Arquivo Público do Pará. 280p.

Filho, J. S. 1999. *Uma rosa à Iemanjá: uma análise antropológica da Associação dos Amigos de Iemanjá – Belém-Pará*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Cultural, Universidade Federal do Pará, Belém.

Fravet-Saada, J. 2005. “Ser afetado”. *Cadernos de Campo* 13:155-161.

Fry, P. 1982. *Para inglês ver*. Rio de Janeiro: Zahar Editores. 135p.

Furuya, Yoshiaki. 1994. “Umbandização dos cultos populares na Amazônia: a integração ao Brasil?”, in *Possessão e Procissão: religiosidade popular no Brasil*. Editado por H. Nakamaki e A.P Filho, pp. 11-60. Osaka: National Museum of Ethnology

Gabriel, C. E. 1985. *Comunicações dos Espíritos*. São Paulo: Edições Loyola. 277p.

Galvão, E. 1976 [1955]. *Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*. 2.ed. São Paulo: Editora Nacional; Brasília: Instituto Nacional do Livro.

Gauthier, J. 1999. O que é pesquisar – Entre Deleuze-Guattari e o candomblé, pensando mito, ciência, arte e culturas de resistência. *Educação e Sociedade* 20(69):13-33.

Geertz, Clifford. 2004 [1968]. *Observando o Islã*. Rio de Janeiro: Zahar. 141p.

Gennep, A. 2013 [1909]. *Os ritos de passagem*. 4.ed. Petrópolis: Vozes. 184p.

- Giumbelli, E. 2010. Presença na recusa: a África dos pioneiros umbandistas. *Revista Esboços* 17(23): 107-117.
- _____. 2011. A noção de crença e suas implicações para a modernidade: um diálogo imaginado entre Bruno Latour e Talal Asad. *Horizontes Antropológicos* 17(35): 327-356.
- Glissant, E. 2005 [1995]. *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora: UFJF.
- Goldman, M. 1984. *A possessão e a construção ritual da pessoa no candomblé*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- _____. 1998. A experiência de Lienhardt: uma teoria etnográfica da religião. *Religião & Sociedade* 19(2): 9-30.
- _____. 2003. Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia. *Revista de Antropologia* 46(2): 445-476.
- _____. 2006a. *Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política*. Rio de Janeiro: 7Letras. 367p.
- _____. 2006b. Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. *Etnográfica* 10(1): 161-173.
- _____. 2008. Os tambores dos antropólogo: Antropologia Pós-Social e Etnografia. *Ponto Urbe* 2(3)
- _____. 2009. Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização antropológica. *Análise Social* 44(190): 105-137.
- _____. 2011a. Cavalo dos Deuses: Roger Bastide e as transformações das religiões de matriz africana no Brasil. *Revista de Antropologia* 54(1): 408-432.
- _____. 2011b. Pierre Clastres ou uma Antropologia contra o Estado. *Revista de Antropologia* 54(2): 577-599.
- _____. 2012. O dom e a iniciação revisitados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil. *Mana* 18(2): 269-288.
- Goldman, M & Lima, T. 1999. Como se faz um grande divisor, in: M. Goldman. *Alguma Antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Gonçalves, M. 2000. Firth e os tikopia: a etnografia como experiência. *Novos Estudos* 57:185-191.

- _____. 2012. Etnobiografia, biografia e etnografia ou como se encontram pessoas e personagens, in *Etnobiografia: subjetivação e etnografia*. Editado por M. Gonçalves, R. Marques, V. Cardoso, pp. 19-42. Rio de Janeiro: 7Letras. 266p.
- Goody, J. 2012. *O mito, o ritual e o oral*. Petrópolis: Vozes. 181p.
- Goyatá, J. 2014. Georges Bataille, Michel Leiris e a experiência do sagrado no entreguerras. *Religião e Sociedade* 34(2):65-85.
- Guerriero, S. 2012. A atualidade da teoria da religião de Durkheim e sua aplicabilidade no estudo das novas espiritualidades. *Estudos de Religião* 26(42): 11-26.
- _____. 2013. Antropologia da Religião, in *Compêndio de Ciência da Religião*. Editado por J. Décio Passos, F. Usarki, pp. 243-256. São Paulo: Paulinas/Paulus. 703p.
- Halbwachs, M. 1990 [1950]. *A memória coletiva*. São Paulo: Revista dos Tribunais. 189p.
- Hall, S. 2006 [1992]. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A. 102p.
- Halperin, D. 1998. Memória e “consciência” em uma religião afro-brasileira: o Tambor de Mina do Maranhão. *Religião e Sociedade* 19(2): 77-102.
- Heraldo Maués, R. 1994. Medicinas populares e “pajelança cabocla” na Amazônia, in *Saúde e doença: um olhar antropológico*. Editado por P. C. Alves e M. C. de Souza Minayo, pp. 73-81. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ. 174p.
- _____. 1995. *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia*. Belém: Cejup. 517p.
- _____. 2005. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. *Estudos Avançados* 19(53): 259-274.
- _____. 2008. A ética na pesquisa antropológica sobre religião, in *Nortes Antropológicos: trajetos, trajetórias*. Editado por W. Marques e R. Herald, pp.113-124. Belém: EDUFPA. 252p.
- _____. 2014. A mística em algumas formas de manifestações religiosas. *Debates do NER* 15(26):193-227.
- Herskovits, M. 1956. The social organization of the afrobrazilian candomble. *Phylon* 17(2): 147-166.
- Hissa, C. 2013. *Entrenotas: compreensões de pesquisa*. Belo Horizonte: UFMG. 197p.

- Lage, A. 2007. *De rainha do terreiro a encosto do mal: um estudo sobre gênero e ritual*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Laplantine, F. 2004 [1996]. *A descrição etnográfica*. São Paulo: Terceira Margem. 137p.
- Latour, B. 2002 [1984]. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Bauru: EDUSC. 106p.
- _____. 2009 [1991]. *Jamais fomos modernos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora 34. 152p.
- _____. 2012 [2005]. *Reagregando o social*. Salvador/Bauru: Edufba/Edusc. 400p.
- Lienhardt, G. 1961. *Divinity and experience: the religion of the Dinka*. Oxford: The Clarendon Press. 328p.
- Lima, V. 1976. O conceito de “nação” nos candomblés da Bahia. *Afro-Ásia* 12: 65-90.
- _____. 1984. Nações-de-Candomblé, in *Encontro de nações-de-candomblé*. Editado por V. Lima, O. Régis, E. de Santana, J. de Carvalho, A. Ferreira, L. Barbosa, pp. 11-26. Salvador: Ianamá: Centro de Estudos Afro-Orientais: Centro Editorial e Didático da UFBA. 86p.
- Leal, L. A. 2011. “*Nossos intelectuais e os chefes de mandinga*”: repressão, engajamento e liberdade de culto na Amazônia (1937-1951). Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Universidade Federal da Bahia, Salvador.
- Leacock, S. 1964. Cerimonial Drinking in an Afro-Brazilian Cult. *American Anthropologist* 66: 344-354.
- _____. & Ruth Leacock. 1975. *Spirits of the deep: a study of na Afro-Brazilian Cult*. New York: Anchor Books Edition. 404p.
- Lévi-Strauss, C. 1962. A crise moderna da antropologia. *Revista de Antropologia* 10(1/2).
- _____. 2008 [1958]. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify. 448p.
- _____. 2012 [1962]. *O pensamento selvagem*. 12. ed. Campinas: Papirus. 336p.
- Lopes, E. B. 2012. *Ebó-Virtual: internet, candomblé e disputas simbólicas em Fortaleza*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Pernambuco, Recife.
- Luca, T. 2003. “*Revisitando o Tambor das Flores*”: a Federação Espírita e Umbandista dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Pará como guardiã de uma tradição. Dissertação de

Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Pernambuco, Recife.

_____. “*Tem branco na guma*”: *A nobreza europeia montou corte na encataria mineira*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Belém.

_____. 2013. O tambor de mina no Pará: histórias de um panteão mestiço, in *Anais IV Congresso da ANPTECRE – Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião*, pp.1831-1853. São Paulo: ANPTECRE.

Malinowski, B. 1935. *Coral Gardens and Their Magic, volume two: the language of magic and gardening*. London: George Allen & Unwin LTD. 350p.

_____. 1948. *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Glencoe: The Free Press. 327p.

_____. 1984 [1922]. *Argonautas do Pacífico ocidental*. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural. 424p.

Mauss, M. 2003 [1950]. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify. 536p.

Mauss, M.; Hubert, H. 2013. *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Cosac Naify Portátil. 192 p.

Maggie, Y. 2001. *Guerra de Orixá: um estudo de ritual e conflito*. 3. ed. 181p.

Mota Neto, J. C. 2008. *A educação no cotidiano do terreiro: saberes e práticas culturais do Tambor de Mina na Amazônia*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade do Estado do Pará, Belém.

Moraes, I. 2012. *Do tempo dos Pretos d’antes aos Povos do Aproaga: patrimônio arqueológico e territorialidade quilombola no vale do rio Capim (PA)*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia (Concentração em Arqueologia), Universidade Federal do Pará, Belém.

Mott, Y. 1976. *Caridade e Demanda: um estudo de acusação e conflito na Umbanda em Marília*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

Nery, D.J. 2005. Cabula, in *Antologia do negro brasileiro*. Editado por E. Carneiro, pp. 382-387. Rio de Janeiro: Agir. 510p.

Neto, F.R. 2002 [1989]. *Umbanda: A Proto-Síntese cósmica*. 11. ed. São Paulo: Pensamento.

Obeyesekere, G. 1997. “Comment”, in Cook, Lono, Obeyesekere and Sahlins. Editado por R. Borofsky. *Current Anthropology* 38(2): 255-282.

Oliveira, W & Lima, V. 1987. Cartas de Édison Carneiro a Artur Ramos. São Paulo: Corrupio. 190p.

Pacheco, A.S. 2009. *En el corazón de la Amazonia: Identidades, Saberes, e Religiosidades no Regime das Águas*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em História Social, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

_____. 2010. As Áfricas nos Marajós: visões, fugas e redes de contatos, in *Muito além dos campos: arqueologia e história na Amazônia Marajoara*. Editado por D. Schaan, C. Martins, pp. 31-71. Belém: GKNORONHA. 200p.

_____. 2011. E O NEGRO VESTIU O ÍNDIO...Intercâmbios Afroindígenas pela Amazônia Marajoara, in *Anais XXVI Simpósio Nacional de História da ANPUH – Associação Nacional de História*, pp.1-16. São Paulo: ANPUH-SP.

_____. 2012. Cosmologias afroindígenas na Amazônia marajoara. *Projeto História* 44: 197-226.

_____. 2013. Religiosidade afroindígena e natureza na Amazônia. *Horizonte* 11(30):476-508.

Paes, A. 2011. *O corpo da alma: cosmos, casa e corpo espírita kardecista*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Belém.

Peirano, M. 1992. A favor da etnografia. *Série Antropologia* 130:2-21.

_____. 1995. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará. 180p.

_____. 2001. *A análise antropológica de rituais*, in: O dito e o feito. Editado por M. Peirano, pp. 17-40. Rio de Janeiro: Relume Damará. 228p.

_____. 2004. “In this context”: as várias histórias da antropologia, in *Antropologias Histórias, Experiências*. Editado por F. Arêas et al, pp.99-121. Belo Horizonte: Editora UFMG. 225p.

_____. 2006a. *A teoria vivida e outros ensaios de antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____. 2006b. Temas ou teorias? O estatuto das noções de ritual e de performance. *Série Antropologia* 398: 1-8.

_____. 2008. Etnografia, ou a teoria vivida. *Ponto Urbe* 2 (2).

_____. 2014. Etnografia não é método. *Horizontes Antropológicos* 20(42): 377-391.

Pierucci, A. 1999. Sociologia da Religião - Área Impuramente Acadêmica, in *O que ler na Ciência Social brasileira (1970-1995)*. vol.2 Sociologia. Editado por S. Miceli, pp. 237-286. São Paulo/Brasília: Sumaré/ANPOCS/CAPES.

Pereira, M. N. 1952 [1944]. Negros escravos na Amazônia, in *X Congresso de Brasileiro de Geografia*, pp. 152-185, Rio de Janeiro: Conselho Nacional de Geografia, vol. III.

Pessoa, F. 2010 [1934]. *Mensagem*. São Paulo: Abril. 128p.

Portelli, A. 1997. O que faz a História Oral diferente. *Projeto História* 14:25-39.

Quintas, G. G. 2007. *Entre maracás, curimbas e tambores: pajelanças nas religiões afro-brasileiras*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal do Pará, Belém.

Radcliffe-Brown. A.R. 2013 [1952]. Introdução, in *Estrutura e função na sociedade primitiva*. 2 ed. A.R. Radcliffe-Brown, pp. 9-20. Petrópolis: Vozes. 195p.

_____. 2013 [1952]. Religião e sociedade, in *Estrutura e função na sociedade primitiva*. 2 ed. A.R. Radcliffe-Brown, pp. 139-160. Petrópolis: Vozes. 195p

Rabelo, M. 1993. Religião e Cura: Algumas reflexões sobre a experiência religiosa das classes populares urbanas. *Cad. Saúde Pública* 9(3): 316-325.

_____. 1994. Religião, ritual e cura, in *Saúde e doença: um olhar antropológico*. Editado por P. C. Alves e M. C. de Souza Minayo, pp. 47-56. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ. 174p.

_____. 2012. Construindo mediações nos circuitos religiosos afro-brasileiros, in *Cultura, percepção e ambiente: diálogos com Tim Ingold*. Editado por C.A. Steil e I. C. de Moura Carvalho, pp. 103-119. São Paulo: Terceiro Nome. 237p.

Ramos, A. 2005. Linha de umbanda, in *Antologia do negro brasileiro*. Editado por E. Carneiro, pp. 369-372. Rio de Janeiro: Agir. 510p.

Ribeiro, C. 1983. Religiosidade do índio brasileiro no candomblé da Bahia: influências africana e europeia. *Afro-Ásia* 14:60-80.

Robbins, J. 2014. Pluralismo religioso e pluralismo de valores: ritual e a regulação da diversidade intercultural. *Debates do NER* 15(26):15-41.

Rocha, C; V, M. A. 2014. O Brasil na nova cartografia global da religião. *Religião e Sociedade* 34(1):13-37.

- Rodrigues, N. 2006 [1896]. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Ed. fac-símile. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.
- Sahlins, M. 2008. *Metáforas históricas e realidades míticas*. Rio de Janeiro: Zahar. 157p.
- _____. 2013. *Esperando Foucault, ainda*. São Paulo: Cosac Naify Portátil. 128p.
- Sanchis, P. 1997. As religiões dos brasileiros. *Horizonte* 1(2):28-43.
- Santos, B.S. 2007. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Revista Crítica de Ciências Sociais* 78: 3-46.
- Santos, J. E. 2012 [1975]. *Os Nàgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égum na Bahia*. 14. ed. Petrópolis: Vozes. 306p.
- Salles, V. 2005 [1971]. *O negro no Pará sob o regime da escravidão*. 3. ed. Belém: IAP/Programa Raízes. 372p.
- _____. 2008. A metamorfose da ave, in *Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia*. Editado por R. H. Maués e G. Macambira, pp.127-135. Belém: EDUFPA. 370p.
- Sansi, R. 2009. “Fazer o santo”: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras. *Análise Social* 44 (190): 139-160.
- Saraceni, R. 2001. *Orixás Ancestrais: a Hereditariedade Divina dos Seres*. São Paulo: Madras. 145p.
- Schlamelcher, J. 2013. Teorias econômicas no estudo da religião, in *Compêndio de Ciência da Religião*. Editado por J. Décio Passos, F. Usarki, pp. 257-274. São Paulo: Paulinas/Paulus. 703p.
- Segato, R. 1989. Um paradoxo do relativismo: o discurso racional da antropologia frente ao sagrado. *Série Antropologia* 86.
- Sena, C. 2014. *Pombo, Pato, Galinha, Bode: Bichos em Trânsito! Estudo etnográfico sobre as apropriações de animais no Ilé asé Iyá Ogunté – um templo de candomblé na Amazônia*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia (Concentração em Antropologia Social), Universidade Federal do Pará, Belém.
- _____. ; Santos, R. C. & Barros, F. 2014. A biodiversidade tem axé? Sobre apropriações de animais e plantas no candomblé. *Fragmentos de Cultura* 24(2):211-222.

- Shapanan, F. 2006. Entre caboclos e encantados, in *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Editado por R. Prandi, pp. 318-330. Rio de Janeiro: Pallas. 388p.
- _____. 2008. O Tambor de Mina de encantaria em São Paulo e suas relações com a Umbanda e o Candomblé, in *Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia*. Editado por R. H. Maués e G. Macambira, pp.247-258. Belém: EDUFPA. 370p.
- Sigaud, L. 2007. Doxa e crença entre os antropólogos. *Novos Estudos – CEBRAP* 77:129-152.
- Silva, J. S. 2011. “No Ar, na Água e na Terra”: Uma cartografia das Identidades nas Encantarias da “Amazônia Bragantina” (Capanema-PA). Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Comunicação, Linguagens e Cultura, Universidade da Amazônia, Belém.
- _____. 2014. Cartografia de afetos na encantaria: narrativas de mestres da Amazônia Bragantina. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia (Concentração em Antropologia Social), Universidade Federal do Pará, Belém.
- _____. & Pacheco, A. 2015. Diásporas de encantados na Amazônia Bragantina. *Horizontes Antropológicos* 21(43), no prelo.
- Silva, L.L. 2013. *Gênero, religião e simbolismo: um estudo do tabu do sangue nas religiões de matriz africana em Abaetetuba Pará*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade do Estado do Pará, Belém.
- Silva, M. F. 2013. *A água e seus significados no Tambor de Mina do Pará: um estudo de caso no Terreiro de Mina Nagô Xangô e José Tupinambá*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade do Estado do Pará, Belém.
- Silva, V. G. 1993. O Terreiro e a Cidade nas Etnografias Afro-Brasileiras. *Revista de Antropologia* 36: 33-79.
- _____. 1994. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Editora Ática. 152p.
- _____. 2006 [2000]. *O antropólogo e sua magia*. São Paulo: EDUSP. 200p.
- Sousa, S.M. 2013. *Tenda Miry Santo Expedito: Uma notícia histórica sobre a Umbanda na cidade de Belém (PA)*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Estadual do Pará, Belém.

- Souza, A. 2004. Baianos, novos personagens afro-brasileiros, in *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Editado por R. Prandi, pp. 304-317. Rio de Janeiro: Pallas. 388p.
- Stephenson, B. 2015. *Ritual: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press. 126p.
- Strathern, M. 1999. No limite de uma certa linguagem. *Mana* 5(2): 157-175. Entrevista.
- Strathern, M. 2013. *Fora de contexto: as ficções persuasivas da antropologia (seguido de comentários e resposta)*. São Paulo: Terceiro Nome. 160p.
- Tambiah, S. J. 1968. The magical power of words. *Man, New Series* 3(2): 175-208.
- Tarde, G. 2007. *Monadologia e sociologia - e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify. 286p.
- Thomassen, B. 2012. Émile Durkheim between Gabriel Tarde and Arnold van Gennep: founding moments of sociology and anthropology. *Social Anthropology/Anthropologie Sociale* 20(3):231-249.
- Turner, V. 1974 [1969]. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Vozes. 245p.
- _____. 1985. *On the edge of the bush: Anthropology as Experience*. Tucson: The University of Arizona Press. 328p.
- _____. 1986. Dewey, Dilthey, and Drama: An Essay in the anthropology of Experience, in *The Anthropology of Experience*. Editado por V. Turner e E. Bruner, pp. 33-44. Urbana, Chicago: University of Illinois Press. 391p.
- Usarki, F. 2013. História da Ciência da Religião, in *Compêndio de Ciência da Religião*. Editado por J. Décio Passos, F. Usarki, pp. 51-62. São Paulo: Paulinas/Paulus. 703p.
- Vargas, E. V. 2007. *Gabriel Tarde e a diferença infinitesimal*, in: G. Tarde. *Monadologia e sociologia - e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify. 286p.
- Velho, O. 1998. O que a religião pode fazer pelas ciências sociais? *Religião e Sociedade* 19(1): 9-17.
- Vergolino, A. 1976. *O Tambor das Flores: Uma análise da Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Pará (1965-1975)*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

- _____. 1987. A semana santa nos terreiros: um estudo do sincretismo religioso em Belém do Pará. *Religião e Sociedade* 14(3):57-71.
- _____.; Farias, A. & Barbosa, J. 1988. Orixás das Águas. *Comunicações do ISEER* 7 (28): 79-83.
- _____. & Figueiredo, N. 1990. *A presença africana na Amazônia colonial: uma notícia histórica*. Belém: Arquivo Público do Pará. 280p.
- _____. Os cultos afro do Pará. 2003, in *Coleção contando a história do Pará: diálogos entre antropologia e história*. Editado por E. Fontes, p.1-20. Belém: E-Motions.
- _____. 2008. Aba, Biota e Goeldi 100 anos: pelos fios da lembrança, in *Nortes Antropológicos: trajetos, trajetórias*. Editado por W. Marques e R. Heraldo, pp.15-28. Belém: EDUFPA. 252p.
- Vilaça, A. 2014. De ritos e mundos. *Debates do NER* 15(26): 45-48.
- Vilhena, M. 2013. Ritos religiosos, in *Compêndio de Ciência da Religião*. Editado por J. Décio Passos, F. Usarki, pp. 513-524. São Paulo: Paulinas/Paulus. 703p.
- Viveiros de Castro, E. 1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana* 2(2):115-144.
- _____. 2002. O nativo relativo. *Mana* 8(1):113-148.
- _____. 2007. Filiação intensiva e aliança demoníaca. *Novos Estudos* 77:91-126.
- Wagner, R. 2011. “O Apache era o meu reverso”. *Revista de Antropologia* 54 (2): 955-978. Entrevista.
- _____. 2012 [1975]. *A invenção da cultura*. Ed portátil. São Paulo: Cosac Naify. 384p.
- Zenobi, D. 2010. O antropólogo como “espião”: das acusações públicas à construção das perspectivas nativas. *Mana* 16(2): 471-499.