

## O sacerdote e “suas” entidades ou por uma crítica ao par Indivíduo/Sociedade

*The Priest and “his” entities, a critique on the pair Individual/Society*

Hermes de Sousa Veras

---



**Editora**

Núcleo de Antropologia Urbana da  
Universidade de São Paulo

**Edição electrónica**

URL: <http://pontourbe.revues.org/3238>

ISSN: 1981-3341

**Referência eletrónica**

Hermes de Sousa Veras, « O sacerdote e “suas” entidades ou por uma crítica ao par Indivíduo/Sociedade », *Ponto Urbe* [Online], 19 | 2016, posto online no dia 31 Dezembro 2016, consultado o 10 Janeiro 2017. URL : <http://pontourbe.revues.org/3238> ; DOI : 10.4000/pontourbe.3238

---

Este documento foi criado de forma automática o 10 janvier 2017.

© NAU

---

# O sacerdote e “suas” entidades ou por uma crítica ao par Indivíduo/Sociedade

*The Priest and “his” entities, a critique on the pair Individual/Society*

Hermes de Sousa Veras

---

## Introdução

- 1 O par conceitual Indivíduo/Sociedade é uma preocupação das ciências sociais desde, pelo menos, a publicação de *As grandes cidades e a vida do espírito*, de Georg Simmel (2005[1903]), tendo este debate variado em modulação e intensidade, dependendo dos paradigmas vigentes a orientarem os programas de pesquisa. Uma das responsáveis pelo revigoramento da obra de Simmel, e em especial esse artigo, foi a chamada Escola de Chicago, espécie de grupo interdisciplinar que agregou sociólogos, antropólogos sociais, jornalistas, psicólogos, historiadores etc.
- 2 Na antropologia social, o debate Indivíduo/Sociedade geralmente encontra ressonâncias nas pesquisas das chamadas “sociedades complexas”, nome que agrega investigações variadas, desde a antropologia da religião, passando pela política, os estudos de gênero e uma infinidade de temas e subcampos. Contudo, nesse artigo, corroborando com algumas críticas (Goldman 1995; Peirano 1983), reforço que se não podemos nem dizer que existam ou existiram sociedades simples, a utilização de um termo como “antropologia das sociedades complexas” para denominar a antropologia que é feita “em casa” traz diversos problemas epistemológicos e éticos.
- 3 Nesse artigo<sup>1</sup>, busco tangenciar algumas dessas problemáticas pensando questões que ressaltaram-se a partir do material etnográfico construído no Terreiro de Mina Deus Esteja Contigo, terreiro de Mina Nagô localizado na Grande Belém, Pará; em especial, um texto biográfico que construímos, o Sacerdote principal da casa religiosa e eu. Nesse texto

biográfico alguns problemas vêm à tona, tais como: o indivíduo como uma entidade isolada e sacralizada; e das relações estabelecidas entre o terreiro e a “sociedade envolvente” – termo utilizado aqui por desconhecimento de um menos problemático. Esse material traz uma crítica implícita ao par conceitual Indivíduo/Sociedade, que apresentaremos a seguir. Outras duas questões, mais específicas ao campo afro-brasileiro, surgem no encontro etnográfico, são elas: a forma como se apresentam as nações de matriz africana no Pará e o “trânsito religioso”.

- 4 Primeiramente, trago um esboço da história do sacerdote. 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 todas as suas vivências sejam reveladas e da impossibilidade de se exprimir uma vida em algumas páginas. Por isso encontrar-se-á mais o personagem do que a pessoa, embora tenha conjuntamente com Álvaro Pizarro empreendido vários retoques no texto para conceder verossimilhança ao personagem. Conforme ensina Antônio Candido, o encaixe dos traços fragmentários que constituem a narrativa do personagem injeta verossimilhança no 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” (2011: 80). 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.
- 5 Portanto, é na vibração de Gilles Deleuze e Félix Guattari que estou pensando o conceito de personagem etnográfico, este, inspirado na noção de *personagem conceitual* construído pelos autores para se pensar a história da filosofia:

O personagem conceitual nada tem a ver com uma personificação abstrata, um símbolo ou uma alegoria, pois ele vive, ele insiste. O filósofo é a idiossincrasia de seus personagens conceituais. E o destino do filósofo é de transformar-se em seu ou seus personagens conceituais, ao mesmo tempo que estes personagens se tornam, eles mesmos, coisa diferente do que são historicamente, mitologicamente ou comumente (2010: 86).
- 6 Nosso personagem encarna algumas potencialidades aqui reunidas com o intuito de construir um conhecimento antropológico de um terreiro de Mina Nagô. Isto implica que as questões e problemáticas ficaram visíveis apenas após a construção do material etnográfico e a negociação com o Sacerdote. Antes de nos determos no *personagem etnográfico*, serão necessárias algumas palavras a respeito da metodologia utilizada para a elaboração da pesquisa.

## O trabalho de campo

- 7 A tradição narrativa de etnografias modernas carregavam em seu bojo, geralmente, malabarismos descritivos e teóricos para não dar vazão a pessoas concretas demais. Buscava-se escapar das idiossincrasias individuais, dos pequenos percalços e acidentes que a estrutura social deixaria escapar, emoldurando a etnografia, muitas vezes, em um sociologismo abstrato (Gonçalves 2012). Contudo, isso não impossibilitava que em certas situações pessoas de carne e osso surgissem nessas etnografias. Afinal, infundir carne e sangue para o texto era objetivo ainda de Malinowski.

- 8 Marco Antonio Gonçalves traz o conceito de etnobiografia para relacionar as categorias de indivíduo e sociedade, encontrando no conceito de pessoa-personagem o elemento que agrega a individualização 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).
- 9 Em *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*, Evans-Pritchard incentiva seu “criado pessoal, Kamanga” (2005: 92) a adentrar na corporação dos adivinhos como aprendiz, para assim ter acesso a teoria zande divinatória. Estaria, assim, arriscando o antropólogo em personalizar em excesso o seu estudo sobre o pensamento zande? Seu escrito nos faz acreditar que não. Descrente do método, Evans-Pritchard descobre, na medida em que o utiliza, o quanto obteve resultados satisfatórios. O que começou como uma tentativa e experimentação metodológica, revelou-se em possibilidades para pesquisas posteriores.
- 10 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 (Goldman e Lima 1999)<sup>2</sup>.
- 11 Perceber o indivíduo como não-indivíduo, isto é, não-indivisível, 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.
- 12 Após frequentar por aproximadamente um ano os ritos públicos<sup>3</sup>, 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 – 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.
- 13 Em fevereiro de 2014 aconteceu a primeira entrevista etnográfica de longa duração, ou conversa informal gravada. O áudio dessas gravações tem 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”. 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.

- 14 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. 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, pois “Ela é especialmente imprópria para fornecer informações sobre os aspectos não verbais e involuntários da experiência humana” (idem).
- 15 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).
- 16 Quando fiz a primeira entrevista percebi que não se tratava de uma conversa comum. Elas aconteceram na mesma sala utilizada por Pai Álvaro no jogo de búzios. Na primeira entrevista informal gravada o zelador de santo perguntou qual era a minha intenção. Relembrei que havíamos marcado uma conversa gravada para rememorarmos sua trajetória como afroreligioso. Em meio aos cumprimentos iniciais o Sacerdote guiava-me para sua sala de consulta divinatória. Em todas as outras conversas aconteceu o mesmo.
- 17 A sala é um espaço onde entra em contato direto com suas entidades. Não o vi incorporado (irradiado por completo) nenhuma vez nesse recinto<sup>4</sup>. Constatei que enquanto neste ambiente, o Sacerdote é irradiado parcialmente pelas entidades, encontrando-se em estado frequente de “sombreamento”.
- 18 Num lugar 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 linguística em uma unidade – um texto – que pode ser extraído de seu cenário interacional”.
- 19 Foram 7 conversas informais gravadas. Todas elas em 2014. Uma em fevereiro, duas em maio, duas em junho, outra 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.<sup>5</sup> Diversos temas 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 a narrativa. A preocupação de Pai 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 documento apresentado logo a seguir se caracteriza como “lecto-oral” (Goody 2012: 142-149) embora isso traga mais uma dicotomia indesejável.

- 20 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, comparando ao outro (as nossas conversas informais transcritas). Concluiu: “Nesse tinha até palavras que eu não conhecia!”, revelando sua vontade de não encontrar na narrativa apenas um espelho do que disse para o pesquisador, solicitando a minha presença na relação textual.
- 21 A narrativa a seguir foi construída partindo das conversas informais gravadas. Juntei as falas do zelador de santo 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)<sup>6</sup>.

## Ecce Homo

- 22 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.
- 23 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.
- 24 Meu irmão mais velho frequentava um terreiro. <sup>7</sup> 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.
- 25 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.

- 26 Havia essas incorporações desde a época que eu cheguei lá nessa casa. Chamavam ela de Dona Isaura.<sup>8</sup> 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.<sup>9</sup> 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.
- 27 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.
- 28 Foi um tempo de bastante dificuldade.
- 29 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 Pércio<sup>10</sup>.
- 30 Ele lá fazia na Umbanda os índios. Ele recebia Seu Sultão da Mata. Pai Pércio 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.
- 31 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.
- 32 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.
- 33 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 esse diploma que eu recebi dentro do Budismo. Eu era praticante da Nitiren Shoshu, Nitiren Shoshu do Brasil, que se falava N.S.B.
- 34 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

you faz durante o dia algumas horas de oraçãõ, de prãtica da revelaçãõ, da oraçãõ dentro do Budismo e atrãvõs dessa prãtica se consegue atingir o estado, um pouco, superior daquilo que a gente veio fazer aqui na Terra.

- 35 Sõ que aĩ... foi quando eu entrei para estudar. Me formei em farmãcia, aĩ jã mudou muito a minha vida porque isso jã era objetivo dentro do Budismo, consegui realizar e consegui ter o meu primeiro cargo dentro do Budismo.
- 36 Hoje, analisando o tempo que passou, naquela ãpoca, eu vejo que nãõ era o Budismo que eu praticava, e sim a Umbanda, porque tudo se fazia atrãvõs de pensamentos e de magias, certo? Vocẽ ficava diante do objeto de adoraçãõ e diante daquele objeto de adoraçãõ havia velas acesas, havia incensos, havia frutas. A gente fazia as oferendas ao objeto de adoraçãõ.
- 37 Entãõ comecei a passar muita dificuldade. Foi aĩ que conheci a pessoa da qual hoje eu estou onde eu estou, ela era um bocado doente, mas nãõ eram doençãs, e sim coisas corriqueiras como pressãõ, diabete, essas coisas comuns, que hoje ã comum, naquela ãpoca nãõ era tãõ comum, uns 35 anos atrãõs. Foi aĩ que a conheci em Sãõ Paulo, a Mãe Marajõ, e fui convidado pra vir a Belẽm. Tanto ela se empolgou com a minha mediunidade quanto eu me empolguei com a mediunidade dela. Aĩ nessas alturas nãõ tinha feito oferenda nenhuma para as minhas entidades. Entãõ ela fez o convite:
- 38 – Vamos pra Belẽm, que lã eu preparo o senhor. Foi o que eu fiz.
- 39 Hoje ela ã falecida, mas tudo que eu sei, tudo que eu aprendi, foi com ela. Foram assim, aproximadamente oito anos. Apesar de eu jã ter uma raiz lã de Sãõ Paulo, que eu jã vim pra cá com quase 40 anos. Eu jã tinha alguns conhecimentos de lã, de outros pais de santo...
- 40 Quando eu fui me despedir dos dirigentes eles me deram quadros, lençõs, me deram lembranças. Teve um deles que perguntou:
- 41 – Serã que vocẽ vai continuar dentro do Budismo?
- 42 – Acredito que sim. Mas se eu tiver que sair eu sõ vou voltar para a minha antiga religiãõ, a Umbanda.
- 43 Entãõ isso talvez jã fosse uma previsãõ naquela ãpoca. No qual eu chegando aqui em Belẽm eu vivenciaria essa dificuldade porque nãõ era muito conhecida a religiãõ [Budismo], eram poucas pessoas, nãõ tinha aquele montante de pessoas, aquele mundarẽu de gente, o qual eu comandava, que seria assim em torno de uma cento 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 nãõ havia muita gente e as pessoas que tinham eram japoneses e os japoneses, às vezes, nãõ entendiam o portuguẽs e eu nãõ entendia o que eles falavam. O ruim era isso. Às vezes eu falava de uma forma e as palavras em portuguẽs para eles era uma coisa meio revertida. Muitas das vezes eles nãõ sabiam nem o que estavam escutando. O que a menina traduzia pra eles nãõ era aquilo que eu estava querendo que eles entendessem.
- 44 Comecei a encontrar dificuldade porque começõu a passar o tempo, eu nãõ estava tendo a mesma situaçãõ, nãõ conseguia arrumar emprego e tinha aluguel para pagar, tinha uma infinidade de coisas para se fazer e nãõ se fazia. Nãõ ia nada para frente. Foi aĩ que eu me lembrei o que eu tinha dito para o meu dirigente de Sãõ Paulo. Se eu tiver que voltar, eu vou voltar para a Umbanda.



- 45 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:
- 46 – Ali na Almirante Barroso você vai, toma o ônibus Cidade Nova.
- 47 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:
- 48 – Não vai pra Basílica?
- 49 – Não, esse aqui tá indo para outro lugar. O senhor desce, atravessa a rua e toma o ônibus.
- 50 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.
- 51 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.
- 52 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.
- 53 Foi no terreiro de Pai Valdemar que me incorporei novamente com a minha Entidade, no dia 21 de abril. Chegou e disse:
- 54 – Olha, se ele quiser tudo que ele perdeu nós vamos ter que vim fazer a caridade aqui pro povo de Belém.
- 55 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.
- 56 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, invasor<sup>11</sup>, foi um índio. O índio Honda. Ele ainda está vivo, está meio doente mas ele 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.
- 57 Então chegamos nessa situação de enfrentar novamente a Umbanda.

- 58 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. Caía 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.
- 59 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.
- 60 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 Federação<sup>12</sup>. 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 faleceu<sup>13</sup>. 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.
- 61 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:
- 62 – Coisa de caboclo, coisa de entidade, de caruana – ela usava muito esses nomes assim, foram aprendidos e só escutados. Que tanto ela falava assim:
- 63 – Se você escrever essa oração, ela não vai funcionar mais.
- 64 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.
- 65 Tanto é que nas feituradas, 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 saía 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 saía mesmo na toalha.

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

67 \* \* \*

68 Gostaria de lembrar 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; 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...

69 Deixou algumas indagações postas sem resposta por achar que eram muito pessoais. 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: 214).

70 O controle, melhor seria dizer agenciamento, empreendido pelos sujeitos em situação de pesquisa parece estar intrinsecamente 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” um pouco da história de vida do Exu Capa Preta que irradia Pai 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 ter cruzado o seu caminho. No mesmo dia, o conceito de falange foi esclarecido um pouco mais: as entidades, Exu Capa Preta, Cabocla Mariana, e 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 mundana, pois são espíritos ainda muito recentes. Pelos padrões umbandistas-kardecistas 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).

71 Ao tentar saber mais sobre a história da entidade, um vento forte atravessou o terreiro, seguido por um estrondo. Pai 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 brinquedo 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.

- 72 Cito esse momento etnográfico para ilustrar o que envolve as “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, e a sua maior dúvida, é em relação ao evento: como podem estar interligados a evocação do nome de Seu Capa Preta com um vento forte? Por que esses eventos se cruzaram? Ao que parece, para muitos do universo afro-brasileiro não existem coincidências nem o acaso<sup>14</sup>, 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.
- 73 O processo da pesquisa é *interfecundado* pelo universo pesquisado. Esse momento “místico” carrega aspectos de uma epistemologia nativa. Não é indagar 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 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’ (Barbosa Neto 2012: 21)
- 74 Essas conversas carregam fundamentos, forças rituais e cosmológicas. Na esteira de Goldman (2003), o mais fecundo para a antropologia 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 formais. Quando o antropólogo em campo está disposto a se contaminar com a lógica nativa, há um processo de constante instabilidade, o imprevisível ganha centralidade.
- 75 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 cruciais para tornar, ao menos tentar, a etnografia um empreendimento de instabilidade onde se cria uma zona “corrupta” no pensamento do antropólogo.
- 76 Pensando em “idiomas culturais”, entrar em contato com outros “idiomas”, onde certamente se configuram as religiões de matriz africana e indígena, faz com que a pesquisa antropológica empreenda uma “tradução” dessas religiões, tornando possível a descrição etnográfica.
- 77 Tendo assentado com maior nitidez esses processos da feitura da etnografia; posso 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.
- 78 A sua biografia se difere quando a comparamos com a de outros afrorreligiosos do Pará. Taíssa Tavernard de Luca (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 Brasil<sup>15</sup>.

- 79 A trajetória do Sacerdote é atravessada por outro fluxo. O Pará, a Amazônia no geral, possuem seus atrativos espirituais também: conhecido lugar de pajelança, encantarias e religiões afroindígenas. Ao se deparar com Mãe Marajó e o seu filho, Pai 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 Pará. 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 nos revela serem os Estados do Norte “as universidades do curso secreto” (1951: 79).
- 80 As suas primeiras manifestações mediúnicas se conectam com as de muitas outras pessoas, já relatados por Anaíza Vergolino (1976) e mais recentemente em coletânea sobre os afroreligiosos em Belém (Valle et al 2012). No lado da pajelança paraense, apesar de suas características que se diferenciam das religiões afro-brasileiras, existem momentos semelhantes, como a doença “corrente do fundo” (cf. Heraldo Maués 1994; 1995). É salutar reconhecer essas trocas de forças entre a pajelança e as religiões afro-paraenses, percebidas por Eduardo Galvão (1976), verificadas e experimentadas por Gianni Quintas (2007) e intensificadas e vivenciadas na etnografia de Jerônimo da Silva (2014)<sup>16</sup>, desembocando em cosmologias afroindígenas (Pacheco 2012).
- 81 “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 (Sanchis 1997), esse rizoma que se interfecunda e desemboca em inusitadas combinações.
- 82 Com Pai Pércio voltou a frequentar a Umbanda e a “controlar” forças mediúnicas que o constituía. 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.

- 83 O tempo que ficou no Budismo trouxe elevações espirituais e, nos revela o Sacerdote, praticou a Umbanda dentro do Budismo mesmo sem saber. Simetriza as duas religiões ao destacar alguns parâmetros: o objeto de adoração, a oferenda de frutas, velas, e as magias feitas por intermédio do pensamento. O empreendimento 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”<sup>17</sup>. A religião de um é a antropologia do outro e vice-versa.
- 84 Continuemos a multiplicar as divindades no mundo da Antropologia... Pois: “De fato, as divindades não são substâncias – não mais, aliás, que o fermento lático. Elas são todas ação” (Latour 2002: 92). Acompanhar as movimentações do Sacerdote é perceber essas forças que agem. O nome de seu Terreiro, Tambor de Mina Esteja Contigo, já foi o mesmo, porém em nagô. O 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 também intenso. 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”.
- 85 Nesse momento, percebemos outra singularidade que potencializa a trajetória vital de Pai Álvaro, foi por um caminho reverso: saiu do Candomblé para 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 a casa de Pai Valdemar, e este a sua. Ricocheteou várias possibilidades, mas diferente de muitos, não teve o Candomblé de modelo baiano como última etapa da vida espiritual. Acabou por fazer fratura em certo pensamento evolucionista encontrado em alguns afrorreligiosos e estudiosos das religiões afro-brasileiras, expresso por um interlocutor de Quintas: “a ‘umbanda é a graduação, a mina o mestrado e o candomblé o doutorado” (2007: 150). Em determinado momento, essa afirmação certamente poderia funcionar, mas não é o caso de Pai Álvaro. Seu pensamento espiritual não é uma reta, apesar da filosofia da reencarnação de cunho kardecista e ideias de progresso e desenvolvimento estarem no vocabulário e pensamentos do zelador de orixá.
- 86 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.
- 87 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.

- 88 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 (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).
- 89 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. Pai Álvaro não tentou me converter, no sentido pentecostal da palavra. Mostrou interesse constante 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 é sem fundamento. Esse tipo de relacionamentos parece ser do estio das religiões afro-brasileiras no Pará: “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).
- 90 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 interreligiosidade 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.
- 91 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 possível não existência do acaso nas religiões de matriz africana. Em sua reflexão, o Sacerdote não buscou o acaso em nenhum momento para justificar a sua trajetória inesperada, pois na percepção dos afrorreligiosos, existe uma razão e sentido para ele ter vindo ao Pará. Maria Padilha, ao descer em Pai 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.
- 92 Contrastando essa forma de vivenciar os eventos, temos em Mariza Peirano (1995: 119-134) o acaso 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” intrínseca à racionalidade acadêmica. 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.

## Últimas palavras

- 93 A vida do Sacerdote 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” se diferenciam ao se relacionarem, contrastam-se ao se conectarem.
- 94 Cabe dizer que a construção/apresentação desse texto biográfico não teve intuito de mostrar as determinações “sociais”, “históricas” e “culturais” que modelam a vida das pessoas. Pelo contrário, tentou escapar dessa abordagem enevoando aspectos idiossincráticos da vida pessoal de Álvaro Pizarro, tencionando torná-lo um *personagem etnográfico*. A abordagem alcançou esse objetivo por ser uma preocupação compartilhada, do Sacerdote e do antropólogo, de escapar tanto de elementos que trouxessem a pessoa enquanto uma entidade isolada a fazer carreira no santo, quanto de concepções que consideram o sujeito como uma entidade dependente de uma estrutura abstrata e coesa (sociedade).
- 95 Acredito que na construção desse *personagem etnográfico*, por priorizar a reflexividade que as preocupações do Sacerdote teriam nas minhas questões enquanto pesquisador, o próprio texto aqui apresentado como artigo acadêmico se contagia com a dispersão de temáticas que a vida do Sacerdote, ou mesmo de qualquer pessoa do santo, é capaz de experimentar. Como plano de fundo de questões: a noção de pessoa, as relações entre nações nas religiões de matriz africana no Pará e o trânsito religioso; o material etnográfico pôde ser encaminhado para uma crítica da dualidade entre Indivíduo/Sociedade pensada pelas ciências sociais. Corroborando com Marilyn Strathern (2014), a crítica ao conceito de sociedade carrega constantemente seu outro lado, a desconfiança ao conceito de indivíduo. Ora, o material etnográfico aqui apresentado procurou descrever como a pessoa de santo (tanto uma pessoa genérica, quanto o próprio Sacerdote em pauta) encontra-se situada em uma matriz relacional. Concluo corroborando com o que escreveu a antropóloga:

O que proponho a vocês é que não precisamos do conceito de sociedade, exatamente porque não precisamos contrastá-lo com o conceito de indivíduo. [...] Chegamos agora ao ponto de termos que dizer a nós mesmos que, se quisermos produzir teorias adequadas da realidade social, então o primeiro passo é perceber que as pessoas têm potencial para se relacionar e estão, ao mesmo tempo, sempre incorporadas em uma matriz de relações com outros (2014: 239).



---

## BIBLIOGRAFIA

- BAUMAN, Richard; BRIGGS, Charles. 2006. “Poética e Performance como perspectivas críticas sobre a linguagem e a vida social”. *Ilha* 8:185-229.
- BARBOSA NETO, Edgar. 2012. *A Máquina do Mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros*. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado em Antropologia Social, UFRJ.
- COHEN, Emma. 2007. *The mind possessed: the cognition of spirit possession in an Afro-Brazilian religious tradition*. New York: Oxford University Press.
- CANDIDO, Antônio. 2011. “A personagem do Romance”. In: A. Rosenfeld (Org.), *A personagem de ficção*. São Paulo: Perspectiva. pp. 51-80.
- CASCUDO, Câmara. 1951. *Meleagro*. Rio de Janeiro: Agir.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 2010. *O que é a filosofia?* São Paulo: Editora 34.
- EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. 2005. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- FICHTE, Hubert. 1987. *Etnopoesia: antropologia poética das religiões afro-americanas*. São Paulo: Brasiliense.
- FIGUEIREDO, Aldrin. 2008. *A cidade dos encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia 1870-1950*. Belém: EDUFPA.
- FIGUEIREDO, Napoleão. 1979. *Rezadores, pajés & puçangas*. Belém: Universidade Federal do Pará/ Editora BOITEMPO.
- FRAVET-SAADÁ, Jeanne. 2005. “Ser afetado”. *Cadernos de Campo* 13-155-161.
- FURUYA, Yoshiaki. 1994. “Umbandização dos cultos populares na Amazônia: a integração ao Brasil?” In: H. Nakamaki (Org.), *Possessão e Procissão: religiosidade popular no Brasil*. Osaka: National Museum of Ethnology. pp. 11-60.
- GALVÃO, Eduardo. 1976. *Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*. São Paulo/Brasília: Editora Nacional/INL.
- GEERTZ, Clifford. 2004. *Observando o Islã*. Rio de Janeiro: Zahar.
- GOLDMAN, Marcio. 1995. “Antropologia contemporânea, sociedades complexas e outras questões”. *Anuário antropológico* 93:113-153.
- GOLDMAN, Marcio. 2003. “Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos. Etnografia, antropologia e política em Ilhéus, Bahia”. *Revista de Antropologia* 46(2): 445-476.
- GOLDMAN, Marcio; LIMA, Tânia. 1999. “Como se faz um grande divisor?” In: M. Goldman, *Alguma antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará. pp. 83-92.
- GONÇALVES, Marco. 2012. “Etnobiografia, biografia e etnografia ou como se encontram pessoas e personagens”. In: M. Gonçalves (Org.), *Etnobiografia: subjetivação e etnografia*. Rio de Janeiro: 7Letras. pp. 19-42.
- GOODY, Jack. 2012. *O mito, o ritual, o oral*. Petrópolis: Vozes.

- HALPERIN, Daniel. 1998. “Memória e ‘consciência’ em uma religião afro-brasileira: o Tambor de Mina do Maranhão”. *Religião e Sociedade* 19(2): 77-102.
- HERALDO MAUÉS, Raymundo. 1994. “Medicinas populares e ‘pajelança cabocla’ na Amazônia. In: P. C. Alves (Org.), *Saúde e doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ. pp. 73-81.
- HERALDO MAUÉS, Raymundo. 1995. *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia*. Belém: CEJUP.
- LATOUR, Bruno. 2002. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Bauru: EDUSC.
- LATOUR, Bruno. 2009. *Jamais fomos modernos*. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora 34.
- LEAL, Luiz Augusto. 2011. “*Nossos intelectuais e os chefes de mandinga*”: repressão, engajamento e liberdade de culto na Amazônia (1937-1951). Salvador: Tese de Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos, UFBA.
- LUCA, Taíssa Tavernard de. 2003. “*Revisitando o Tambor das Flores*”: a Federação Espírita e Umbandista dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado do Pará como guardiã de uma tradição. Recife: Dissertação de Mestrado em Antropologia, UFPE.
- LUCA, Taíssa Tavernard de. 2010. “*Tem branco na guma*”: A nobreza europeia montou corte na encantaria mineira. Belém: Tese de Doutorado em Ciências Sociais, UFPA.
- MELLO, Cecília. 2013. “Irradiação e bricolagem do ponto de vista de um movimento cultural afro-indígena”. *Cosmos e Contexto* 18. Disponível em <<http://www.cosmosecontexto.org.br/?p=2292>>. Acesso 19. maio. 2015.
- PACHECO, Agenor Sarraf. 2012. “Cosmologias afroindígenas na Amazônia marajoara”. *Projeto História* 44:197-226.
- PEIRANO, Mariza. 1983. “Etnocentrismo às avessas: o conceito de ‘sociedade complexa’”. *Dados* 26 (1):97-115.
- PEIRANO, Mariza. 1995. *A favor da etnografia*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- PORTELLI, Alessandro. 1997. “O que faz a História Oral diferente”. *Projeto História* 14:25-39.
- QUINTAS, Gianni. 2007. *Entre maracás, curimbas e tambores: pajelanças nas religiões afro-brasileiras*. Belém: Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, UFPA.
- SANCHIS, Pierre. 1997. “As religiões dos brasileiros”. *Horizonte* 1(2):28-43.
- SANTOS, Boaventura de Souza. 2007. “Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes”. *Revista Crítica de Ciências Sociais*. 78:3-46.
- SANTOS, Cléver Sena dos. 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*. Belém: Dissertação de Mestrado em Antropologia, UFPA.
- SEGATO, Rita. 1989. “Um paradoxo do relativismo: o discurso racional da antropologia frente ao sagrado”. *Série Antropologia* 86.
- SIMMEL, Georg. 2005. “As grandes cidades e a vida do espírito”. *Mana* 11(2):577-591.
- SILVA, Jerônimo da Silva e. 2014. *Cartografia de afetos na encantaria: narrativas de mestres da Amazônia Bragantina*. Belém: Tese de Doutorado em Antropologia, UFPA.
- SILVA, Jerônimo da Silva; PACHECO, Agenor Sarraf. 2015. “Diásporas de encantados na Amazônia Bragantina”. *Horizontes antropológicos* 21(43):129-156.

SOARES, Bianca Arruda. 2014. *Os candomblés de Belmonte: variação e convenção no sul da Bahia*. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado em Antropologia Social, UFRJ.

STRATHERN, Marylin. 2014. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify.

VALLE, Camila do. (Org.). 2012. *Cartografia social dos afrorreligiosos em Belém do Pará -religiões afro-brasileiras e ameríndias da Amazônia: afirmando identidades na diversidade*. Rio de Janeiro, Brasília: Casa 8, IPHAN.

VERAS, Hermes de Sousa. 2015. *O sacerdote e o aprendiz: etnografia, experiência e ritual em um terreiro de Mina Nagô na Amazônia*. Belém: Dissertação de Mestrado em Antropologia, UFPA.

VERGOLINO, Anaíza. 1976. *O tambor das flores: Uma análise da Federação Espírita Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Pará (1965-1975)*. Campinas: Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, UNICAMP.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. “O nativo relativo”. *Mana* 2(2):115-144.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2007. “Filiação intensiva e aliança demoníaca”. *Novos Estudos* 77:91-126.

## NOTAS

1. O presente artigo é um remanejamento do primeiro capítulo de minha dissertação de mestrado. Agradeço os comentários valiosos da banca de defesa formada por Marcio Goldman, Fabiano Gontijo, Jerônimo da Silva e o orientador de pesquisa, Agenor Sarraf Pacheco.

2. Os autores trazem uma reflexão pertinente ao comparar 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 tenta dissolver 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, argumentando sobre os dualismos afirma que é necessário se desfazer dos dualismos porque antes de tudo eles foram feitos: “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” (2007: 104). Talvez a nossa linha de fuga tenha sido o próprio trabalho de campo.

3. Que são os rituais da gira e mesa branca. O pessoal de santo da casa chama a gira também de tambor, ritual, festejo.

4. Diferentemente de Cohen (2007: 4) que se encontrava em situação semelhante à minha e conversou com a entidade Zé Pelintra na cabeça de um pai de santo. Sobre a irradiação enquanto conceito nativo e suas variações, consultar Halperin (1998), Mello (2013), Soares (2014). O conceito atravessa toda minha dissertação de mestrado (Veras 2015).

5. Experiência parecida teve Santos (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’”.

6. Com exceção do nome de Álvaro Pizarro, quase todos os outros são pseudônimos. Na época da dissertação, pretendia posteriormente publicar os nomes originais, perguntando novamente para o sacerdote, e cada pessoa mencionada, se poderia fazê-lo. Entretanto, a publicação de uma antiga pesquisa realizada entre os afrorreligiosos de Belém causou certo reboliço entre o meio. O livro foi publicado como no original, apenas com a mudança dos nomes fictícios para os

verdadeiros. Esse fato acabou por dificultar mais ainda a minha intenção inicial, por isso continuo com os pseudônimos.

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

8. 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”.

9. 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.

10. 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.”

11. De certa forma, todos moradores do Floresta Park – bairro onde fica o terreiro – são “invasores” nesse momento, pois só era possível possuir algum terreno na região por duas vias: ou a “invasão” de fato, ou a compra já do terreno ou da casa que era fruto de “invasão” anterior.

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

13. Mãe Marajó além de ser mãe espiritual de Pai Álvaro, fornecia certa segurança a ele. O zelador de orixá 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, além de assegurar em menos perseguição racial-religiosa, se revela em Mãe Lourdes, narradora que surge no trabalho de Silva (2014: 146-158).

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

15. Agradeço a Taissa Tavernard de Luca por ter me sugerido essa conexão entre a sua tese e a trajetória de Pai 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 Santos (2014), mas o Sacerdote em questão caminhou pelo Candomblé e reembarcou na Mina Nagô e Umbanda.

16. 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).

17. Conversa informal gravada em 4 de novembro de 2014.

---

## RESUMOS

O presente artigo traz parte de material etnográfico construído em um terreiro de Mina Nagô, localizado na Grande Belém, Pará; em especial, um texto biográfico sobre o sacerdote da casa, Álvaro Pizarro, considerado aqui como um *personagem etnográfico*. A partir do texto biográfico, construído e negociado com o Sacerdote, algumas questões são problematizadas, tais como o conceito de Indivíduo/Sociedade, problemática mais abrangente da antropologia, assim como as relações entre nações de matriz africana e indígena na Amazônia e o trânsito religioso, temática mais específica da antropologia das religiões afro-brasileiras. Com o cruzamento de questões etnográficas e teóricas, o presente artigo conclui que temas das religiões de matriz africana e indígena estão conectados com a atual crítica aos conceitos Indivíduo/Sociedade.

This article brings part of ethnographic material built in terreiro of Mina Nago, located in the metropolitan region of Belém, Pará; in particular, a biographical text about the priest of the house (terreiro), Álvaro Pizarro, considered here as an *ethnographic character*. From the biographical text, constructed and negotiated with the Priest, some issues are raised, such as the concept of Individual/Society, broader problems of anthropology, as well as relations between nations of African and indigenous in the Amazon and the religious transit, more specific thematic of the anthropology of afro-brazilian religions. With the intersection of ethnographic and theoretical questions, this article concludes that issues of African and indigenous religions are connected to the current criticism of Individual/Society concepts.

## ÍNDICE

**Palavras-chave:** Indivíduo/Sociedade; Personagem Etnográfico; Antropologia da Religião; Mina Nagô; Amazônia Oriental.

**Keywords:** Individual/Society; Ethnographic Character; Anthropology of Religion; Mina Nagô; Amazon rainforest.

## AUTOR

### HERMES DE SOUSA VERAS

Antropólogo, mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará. E-mail: hermesveras@ufpa.br/hermesociais@gmail.com