

**APREENSÃO COSMOLÓGICA DE LIVROS EM RELIGIÕES DE
MATRIZ AFRICANA NO PARÁ: ALGUNS ELEMENTOS
ETNOGRÁFICOS**

***APPREHENSION OF COSMOLOGICAL BOOKS ON AFRO-
BRAZILIAN RELIGIONS IN PARÁ: SOME ETHNOGRAPHIC
ELEMENTS***

Hermes de Sousa Veras¹

RESUMO: O presente artigo é uma tentativa de estudo sobre as formas como as pessoas de santo apreendem, ou mesmo leem livros sobre o universo afro-brasileiro. Partindo de um caso etnográfico específico, oriundo de pesquisa de campo junto a um terreiro de Mina Nagô na Amazônia paraense, trago a possibilidade de se compreender a leitura empreendida por afroreligiosos como uma prática cosmológica e ritualmente orientada, portanto, devendo ser compreendida pelos próprios termos dessas religiões. Essa abordagem resulta em férteis relações entre o conhecimento letrado e o oral, o saber nativo e o antropológico, sugerindo que a compreensão das formas como afroreligiosos se relacionam com a escrita necessita de estudos etnográficos mais específicos e que levem em consideração o que essas pessoas têm a nos dizer a respeito do tema.

PALAVRAS-CHAVE: Religiões de matriz africana no Pará; Oralidade; Práticas de leitura; Etnografia.

ABSTRACT: This paper is an attempt to study the ways in which holy people learn, or even read books about Afro-Brazilian universe. Starting from a specific ethnographic case from the field research along a meeting place of Mina Nagô in the amazon region of Pará, bring the possibility of understanding the reading undertaken by afro-religious as a cosmological practice and ritually oriented, therefore, it must be understood by the terms of these religions. This approach results in fertile relations among the literate and oral knowledge, native knowledge and the anthropological one, suggesting that an understanding of the ways in which afro-religious relate writing requires more specific and ethnographic studies that take into consideration what these people have to say about the subject.

KEYWORDS: Afro-Brazilian religions in Pará; Orality; Reading practices; Ethnography.

¹ Aluno de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS. E-mail: hermesociais@gmail.com.

Abertura²

A relação entre oralidade e escrita nas religiões afro-brasileiras é frequentemente mencionada nos estudos que a elas se dedicam. Escritas (quase) sempre habitaram esses experimentos religiosos, embora a temática careça de mais estudos contextualizados. Questões tais como de que forma ocorrem as conexões entre essas dimensões nas diversas modalidades e “nações”, a que a título de simplificação e didatismo denominamos de religiões afro-brasileiras? Nesse artigo procuro descrever uma situação desse encontro, em contexto amazônico, mais especificamente paraense, em um terreiro de Mina Nagô.

Os termos religiões de matriz africana, afro-brasileiras ou afroindígenas carregam em si potencialidades e fraquezas. Embora seja uma discussão antiga na área, não há ponto pacífico sobre a melhor maneira de nomear as religiões que são efeitos da escravidão negra, indígena e da exploração colonial no Brasil e em África. Para essa reflexão, compreendo o termo afroindígena partindo de Pacheco (2012), como uma relação a revelar faces africanas e ameríndias em interação na Amazônia, formando cosmologias de contato, sem olvidar o empreendimento colonizador de “corpos e pensares” (2012, p. 198).

Plantadas em solos amazônicos, essas religiosidades produziram suas próprias escritas e grafias em interação com oralidades. Com intuito de contribuir para os estudos sobre como as religiões de matriz africana tangenciam a escrita, trago um tipo de relação estabelecida entre o Sacerdote e o aprendiz, aqui no caso, Álvaro Pizarro e eu, sucessivamente. Aconteceu em trabalho de campo realizado no Terreiro de Mina Deus Esteja Contigo, localizado na Grande Belém-PA, resultando em dissertação de mestrado (VERAS, 2015). Os adjetivos utilizados para classificar esse par procuram descrever algumas situações teóricas. Sacerdote e aprendiz estão interdigitados, o primeiro surge sempre em maiúsculo atendendo aos desejos de Pai Álvaro, para quem o cargo religioso deve ser destacado diante as demais categorias. A palavra aprendiz

² Esse artigo é resultado de pesquisa de mestrado em Antropologia Social, realizado na Universidade Federal do Pará. Alguns nomes de interlocutores foram trocados por motivos distintos; outros não, sobretudo de Álvaro Pizarro, meu principal interlocutor. Agradeço aos comentários e afetações de Agenor Sarraf Pacheco, orientador da pesquisa, responsável por me instigar a pensar nas relações entre oralidades e escritas em contexto amazônico. Além do mais, Jerônimo da Silva, Marcio Goldman e Fabiano Gontijo trouxeram importantes sugestões e reflexões a respeito desse artigo, originalmente um capítulo de minha dissertação. Thyanne Freitas, Maria Iris e Rodrigo Viana me ajudaram na revisão final do trabalho, totalmente isentos de quaisquer falhas do escrito.

mobiliza posturas em campo, escutas e apreensões de experiências, parte da concepção do domínio ontológico do “nativo” diante do saber que o antropólogo busca acessar. Reconhecendo as assimetrias estruturais entre a antropologia e as “pessoas de santo”, pôr-se como aprendiz é buscar constituir “simetrizações”. O empreendimento busca introduzir “uma assimetria compensatória” (GOLDMAN, 2009, p. 117) com intuito de fraturar as assimetrias iniciais entre os sujeitos-objetos relacionados.

Citações das falas de Álvaro Pizarro foram apreendidas em diversos momentos, todas elas de conversas gravadas ocorridas na sala onde o zelador de santo realiza o “jogo de búzios”. As entre-vistas (SILVA & PACHECO, 2011) aconteceram após um processo lento e gradual de interação com as pessoas do terreiro. Reconhecendo suas limitações, busquei utilizá-las cuidadosamente, empenhado em realizar uma comunicação aberta com o Sacerdote. Cabe lembrar que em pesquisas com afroreligiosos, os métodos utilizados não são exteriores aos fazeres e pensares nativos (NETO, 2012), pois “os procedimentos que caracterizam a investigação são conceitualmente da mesma ordem que os procedimentos investigados” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 116-117).

A captura cosmológica e ritual do pesquisador pelos pesquisados, desnuda as maneiras como livros de cientistas sociais, teólogos afroreligiosos daí por diante, são apreendidos, de mesmo modo, ritual e cosmológicamente orientados. Tradições escritas são capturadas em diálogo com modos de vida orais, desestabilizando classificações apressadas, tornando a oposição entre forças orais e escritas em um processo contextualizado que anseia etnografias. Não apenas a oralidade possui suas performances, as escritas e leituras são performáticas em mesmo nível quando conectadas a esses experimentos religiosos. Neles, pessoas “transitam com maestria entre pólos considerados divergentes para a religiosidade sacramental de matriz europeia” (PACHECO, 2008, p. 27). Com intuito de caminhar entre esses transitares e devires, trago uma situação etnográfica que transpira apreensões cosmológicas de escrituras. Se a leitura e a escrita, geralmente tidas como expressões das racionalidades eurocentradas/colonizadoras, são os locais do indivíduo solitário a empreender suas reflexões e descobertas, as religiões vivenciadas por Álvaro Pizarro e o Terreiro de Mina Deus Esteja Contigo invadem e proliferam de entidades o quinhão individual de conhecer o(s) mundo(s).

Fundamentos e livros

Álvaro Pizarro, um senhor de aproximadamente 70 anos, é paulista erradicado no Pará desde 1988. Sua experiência religiosa é constituída de experimentações entre matrizes cristãs, umbandistas e orientais (Budismo), em São Paulo, e Pajelanças, Mina Nagô e Candomblé em Belém³.

O empréstimo de livros foi característico de toda a nossa relação. Iniciado por Pai Álvaro, com a obra do antropólogo paraense Napoleão Figueiredo (1979), passou por um livro de teólogo umbandista (SARACENI, 2001), desaguando em coletânea sobre os afroreligiosos da localidade (CAMILA DO VALLE *et al*, 2012). Além dos folhetos sobre teologia umbandista e trechos de textos da antropóloga Anaíza Vergolino. Tentei quebrar essa via de mão única certa 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 – pois na conversa surgiram aspectos da Pajelança. Essas conversas 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 ação 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 Pai Álvaro, que ficou revoltado com essa alegação, conversando várias vezes comigo sobre o assunto, aproximando o termo escrita com “fundamento”.

Para Pai Álvaro a falta de escritos sobre a doutrina religiosa desses experimentos religiosos está ligada diretamente à perseguição que essas religiões sofreram e ainda sofrem. No caso da Amazônia, onde a pajelança tem forte presença (GALVÃO 1976; BASTIDE 1985; HERALDO MAUÉS, 1995, 1999, 2005), Pai 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 serem perseguidos ou presos. Conclusão parecida, mas para o Candomblé baiano, chegou Castillo (2010),

³ A trajetória do Sacerdote é constituída de muitas experiências e trânsitos. Seria impossível, por conta do espaço reservado ao artigo, explicitar aqui essa trajetória. Para maiores informações a respeito de Álvaro Pizarro e sua atuação nas religiões afro-paraenses, consultar Veras (2015, 2016). A Mina Nagô já é por si uma nação encruzilhada, geralmente, entre Pajelança, o Tambor de Mina do Maranhão, o Candomblé e o Catolicismo popular. Cf. Luca (2010) e Vergolino (2003).

quando se deparou com pessoas mais antigas arredias e resistentes quanto a liberação de seus segredos. Esse comportamento arisco, devemos lembrar, foi encontrado por Pai Álvaro em sua iniciação com Mãe Marajó, praticante da Mina Nagô/Pajelança, nascida em Salvaterra, ensinando-lhe que: “coisas de caruana são passadas só de ouvido!”. Quando retomei esse tópico da conversa, indagando sobre a proibição de Mãe Marajó em se escrever o que foi passado para ele, Pai Álvaro refletiu:

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 quê, 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 de 2014.

Nesse trecho afloram-se memórias de perseguição religiosa e étnico-racial, assim como os subterfúgios para se amenizar ou livrar-se dessa violência. Ao associar Mãe Marajó aos antigos pajés, Pai Álvaro nos ensina que a Mina Nagô 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”). Essa memória reverbera em suas práticas religiosas, enveredando os seus ritos de cura – que o identificaria como curador – para ritos de reza, ou seja, rezador. O Sacerdote constantemente teve o cuidado de dizer que é rezador, pois “só quem pode curar são os médicos”. Entretanto, quando rezava, por exemplo, com o auxílio do rosário passado por uma preta-velha que o “irradiava”, mobilizava 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 (LATOURE, 2002), mas por quais multiplicidades? Percebe-se uma proliferação de movimentos, forças, atos rituais e artefatos, como se formassem uma espécie de “eficácia simbólica” (LÉVI-STRAUSS, 2008)⁴ ao avesso. 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 – 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.

A escrita⁵, na ótica da razão ocidental, é *documento* (LE GOFF, 2003), isto é, *prova*, poderia perfeitamente incriminar esses praticantes de experimentos religiosos “selvagens” (FIGUEIREDO, A, 2008; LEAL 2011). A forma como esses “pajés e pretos velhos” encontraram para se desvencilhar das acusações foi concentrar mais ainda, pois já o faziam, o “fundamento” na oralidade e no contato direto com as entidades, de onde sai a afirmação muito comum entre essas pessoas: “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 experimentos⁶ diante tal prática repressiva. Por exemplo, o rosário de “rezador” que Pai Álvaro passa para seus filhos, foi concebido por uma entidade espiritual, preta velha. Assim como

⁴ José Jorge Carvalho argumenta: “A grande novidade da interpretação de Lévi-Strauss é a de haver deslocado os poderes xamanísticos do plano da literalidade (onde se trataria de provar ou negar sua existência concreta) para o plano do simbólico. Se seguimos seu argumento, acabamos inevitavelmente por tornarmo-nos um tanto céticos e paternalistas em relação às pretensões de poder dos sacerdotes primitivos” (1993, p. 93-94).

⁵ Em Figueiredo, A, (2008) e Leal (2011) é possível observar o quanto a acusação e perseguição aos afrorreligiosos e pajés, na Amazônia, perpassou pela escrita. As acusações tinham como vínculo a escrita jornalística, assim como a defesa dessas religiões pelos intelectuais paraenses ou residentes no estado, também perpassava pela imprensa.

⁶ 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: “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” (1976, p. 52).

uma reza para “espinhela caída” foi dada pela “dona da casa” (comentarei desse caso mais 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 predominância da pajelança:

[...] aquelas cabaças envolvidas com lágrimas de nossa senhora, era só aquilo. [Fazendo uma onomatopeia imitando o som do instrumento, chiando]. E quando chegaram lá [Maranhão ou Bahia, fazendo alusão à migração de paraenses para o nordeste, com intuito de se iniciarem ou no Tambor de Mina ou Candomblé] e viram aquela beleza que eles transformavam a pessoa assim, que era como se fosse uma *drag queen*, saia 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 saia com todos aqueles paramentos, com todos aqueles preparos, como se fosse assim uma fantasia de carnaval, não fazia isso, não tinha isso. Saia-se com uma toalha, como eles diziam, saia 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 de 2014.

O relato de Pai Álvaro, no que diz respeito à influência do Maranhão primeiramente, e depois da Bahia, para as religiões afro-paraenses, converge com o quadro bibliográfico a respeito dessas religiosidades (FIGUEIREDO;VERGOLINO, 1967; VERGOLINO 1976, 2003; LUCA, 2010). Isso acontece não simplesmente pelo fato de Pai Álvaro e outros afrorreligiosos consumirem a literatura produzida sobre – e por – eles. Se de fato existe uma semelhança, temos também que reconhecer os nativos como fontes primárias dessas pesquisas e histórias. Obviamente, não é um processo monolítico e sim um fenômeno onde a interação entre pesquisadores e afrorreligiosos produzem resultados inesperados.

A pesquisa que Pai Álvaro comenta de Anaíza Vergolino, está apresentanda em seu artigo 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 Pai

Álvaro. Pela amizade que tem com os outros afroreligiosos citados (aqui, mantidos em seus nomes verdadeiros por serem bastante difundidos na literatura afro-paraense, com exceção de Pai Valdemar, que é um pseudônimo), e por seu modo de contato com outras religiosidades, pode-se concluir que o zelador de orixá respeita essas outras “feituras”, mas não deixa de ficar surpreso e espantado com a fascinação exercida pelo Candomblé da Bahia diante os afroreligiosos 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 e 1983) o identificava, é um problema de “consciência ‘etnográfica’” (CLIFFORD 2011: 54). No próximo tópico trarei alguns exemplos etnográficos para explorar tal questão.

Sobre livros de antropologia, “espinhela caída” e entidades

No dia 25 de março de 2013, em umas de minhas primeiras visitas ao TMDEC, deparei-me com essa situação de empréstimo de livros. Enquanto adentrava a via do terreiro, avistei o zelador de santo interagindo com um casal. Estes estavam com uma criança de colo e outra um pouco maior. Fui acompanhado de Dona Maria, umas das minhas principais mediadoras de campo, frequentadora do terreiro de longa data.

Pai Álvaro recebeu 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, o Sacerdote levantou suspeitas sobre a existência dessa doença:

– 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, p.190-194) em *O feiticeiro e sua magia*⁷.

Pai Álvaro orientou o rapaz para que se apoiasse no portão de entrada do terreiro. Obedecendo, este posicionou-se como se já soubesse a maneira correta de se portar diante o ritual de cura dessa doença. Apoiou os braços – erguidos e abertos – nas extremidades do portão e as pernas um pouco separadas uma da outra. Com uma chave,

⁷ Embora aqui deva prevalecer apenas o exemplo etnográfico utilizado pelo antropólogo francês, e não a sua explicação lógica a respeito da “eficácia simbólica”.

o zelador de orixá friccionou as costas do doente, enquanto realizava uma reza silenciosa.

Ementes, Pai Álvaro terminava o procedimento e despediu-se do casal. Nos aproximamos, estabelecendo uma curta conversa. Pai Álvaro lembrou-se que queria me emprestar um “livro de Anaíza Vergolino”. Ficamos aguardando no quintal do terreno, até que voltou com outro livro, alegando não ter achado o combinado. Tinha em mãos *Rezadores, pajés & pujanças* de Napoleão Figueiredo (1979), uma obra rara, inclusive.

Os assuntos entrecruzaram-se e o Sacerdote rememorou sobre a “espinhela caída”. Indagou para Dona Maria onde é que ficaria essa tal de “espinhela caída”, ela, mostrando-lhe um local entre os seios. Ainda risonho, Pai Álvaro tornou a dizer: “Isto não existe! Antigamente os pajés inventavam muitas coisas” e virando-se para mim, disse haver muita coisa no livro, o qual 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 rico para a pesquisa etnográfica como um experimento do pensamento nativo, no qual eu primeiramente deveria ser o “rezador”, para depois cruzar com a perspectiva antropológica, parindo um discurso escrito sobre essa viagem etnográfica-espiritual.

Pai Álvaro retomando o assunto do livro, revelou haver nele uma reza para “espinhela caída”, mas não a utilizava, e sim uma que foi passada para ele pela “dona da casa”. A reza para “espinhela caída” e seu procedimento de cura ritual descrita no livro 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 sextas-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, p. 58-59, adaptação minha da oração em forma de versos).

A convergência latente é o modo de como se deve posicionar 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 em seu lugar uma chave. O galho é utilizado amplamente em outros contextos rituais do terreiro, mas não nessa situação.

A respeito da oração, certamente não era essa a utilizada pelo zelador de orixá. Esse caso já mostra o quanto é compósita a utilização de um livro por um zelador de santo: comparação, reflexão, ora seguindo algum preceito, ora descartando outro, 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, Dona Maria, posteriormente, disse que ele sabe sim onde fica a doença, e que se ele não soubesse realmente, os “guias” dele saberiam, e isso que é o importante. Para o rapaz que foi rezado, não interessa a opinião do zelador de santo sobre a (in)existência da doença, o essencial a ele é que a reza foi feita e resolveu, possivelmente, o problema. Parece *óbvio* que Pai 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.

De acordo com as minhas conversas com as pessoas de santo, a possibilidade da “espinhela caída” ser conhecida apenas pelos “guias” é remota, ao menos posta nesses termos. As “entidades espirituais” virtualmente já sabem a respeito dessa doença. Quem deve buscar saber é o humano pois “os guias” sabem de mais coisas e possuem acesso variado, mas nós humanos, do lado mundano, temos mais limitações intelectuais. Seria incompatível ajustar totalmente o saber de uma “entidade espiritual” com a de um humano. Conforme o zelador de santo 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, em plano virtual, tem o conhecimento, necessitando do saber do “médium” para atualizar esse saber fazer.

Pai Álvaro explica que pela “coligação espiritual” permanece partes dos dois elementos, o “médium” e a “entidade espiritual”, embora outro ser seja formado naquele momento. Caso a pessoa não possua determinado conhecimento, ficará difícil para o “caboclo” em estado de “irradiação” – onde a alteração do estado de consciência é completa – realizar algo que seu “médium” não conheça. Nessas aprendizagens, quando são passados saberes da “entidade espiritual” para o seu “médium”, acontecem geralmente no estado de “sombreado”. Entretanto, o Sacerdote não descarta a necessidade de refinamento do conhecimento religioso, pois acredita que a permanência em um mundo fechado de comunicação entre o pai ou mãe de santo e as “entidades

espirituais”, é indesejável, sendo necessário para o pai ou mãe de santo relacionar-se com outros religiosos e variadas 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 excludentes entre si. Essa apreensão do conhecimento é, antes de tudo, cosmológica e traz para nós formas diferenciadas de conhecer e saber, e por isso, devendo ser investigadas, ou melhor, com elas aprendermos algo.

Sobre as leituras de Pai 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. Por serem religiões “sem” corpo doutrinário escrito, melhor seria dizer que são religiosidades sem uma escrita única e homogênea; as escritas dos antropólogos ganham certo valor, tangenciando atributos “teológicos” (FERRETTI, 1992, SILVA, V. 2006). Esses religiosos podem interpretar os antropólogos como “enviados dos orixás”, assemelhando-se com percepções de Goldman, 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” (2012, p. 102).

Sobre o livro de Napoleão Figueiredo, percebo que para Pai Álvaro não necessariamente os escritos são “verdadeiros” – no sentido forte do termo – ou carregue potencialmente um estatuto de sacralidade por si só. Quando o zelador de orixá 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 o Sacerdote 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, Pai 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 mundo⁸.

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

Ora, 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). O zelador de santo recomendou um livro específico por considerá-lo revestido de “fundamento” e admirar o fato de Saraceni possuir um centro de ensino de teologia umbandista.

Já 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 [...] 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”, 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. A situação se intensifica e se reorganiza a partir da interação entre o povo de santo e os intelectuais, a partir de, pelo menos, Nina Rodrigues, entre o final do século XIX e o início do século XX.

⁸ O Sacerdote enquadrava a minha pesquisa, também, como uma “missão”. Essas atribuições do povo de santo, me parece, sugerem algo muito mais significativo do que a forma que costumamos interpretar esses fatos.

No caso etnográfico em questão, a leitura de livros, de cientistas sociais, ou de algum “sacerdote-autor” (CASTILLO, 2010), está ligada ao “conhecimento”, em um sentido geral do termo. Para compreendermos essa associação, se faz necessário termos em mente a estrutura da “gira”, uns dos principais rituais da Mina Nagô. Nele são tocados os tambores, chamando assim as entidades: caboclos, orixás, voduns e encantados para descerem em seus “médiuns” e atuarem no mundo.

Na abertura do rito, excetuando-se o primeiro cântico (no terreiro pesquisado), que é em iorubá, e alguns trechos de outros “pontos cantados”, os cânticos são em português. Tive longas conversas com Pai 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, o Sacerdote argumentou que as rezas, Ave Maria e Pai Nosso, não existiam dentro dessa “nação”. Essas orações seriam 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, revelou-me 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 iorubá se eu sei cantar em português. Eu não sei cantar em iorubá. Álvaro Pizarro, 26 de agosto de 2014, grifo meu.

Nessa fala do Sacerdote, o ritual parece ser o outro lado da leitura. Pai Álvaro enfatiza o cântico em português, pois tem preocupação que o mesmo seja inteligível para um número maior de pessoas.⁹ 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” (WAGNER, 2012, p. 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) estava em posição amigável para apreciar aspectos *tradicionais*, esquecendo muitas vezes que a tradição estava em movimento e atualizando-se.

Pai 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 era ressaltada por Mãe Marajó. A postura do zelador de orixá 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 muito bem definiu o antropólogo Chester Gabriel (1985). A mediunidade e os contatos com essas entidades são formas de comunicação específica dessas religiões. Para Pai 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 e transformação para os necessitados participantes do rito.

⁹ Isso não significa que Pai Álvaro menospreze o conhecimento de línguas africanas. Aproximadamente três anos depois, comentou comigo que para determinados feitos e conhecimentos, era importante a compreensão do iorubá, por exemplo.

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, Pai Álvaro nos convida, novamente, para uma “*cross-epistemological thinking*” (OBEYESEKERE, 1997).

[...] 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 lê, lê, 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, forçam, 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 Pai 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 singelo assim. O Sacerdote e suas entidades nos indagam: quem nunca leu um livro inteiro, por impulso, e após a sua leitura, como se fosse um enorme espelho de vidro, a impressão que ficou é a de nada ter se fixado, 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, e do caboclo e encantado no terreiro.

A pessoa, funcionando assim, 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 a teoria do homem duplo de Durkheim (2008) e de 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 conectam, “coligam” à pessoa, fazendo nela existirem manifestações de várias dimensões, possibilitando para os “médiums” mais fortes ver, até, com os olhos de 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 Pai 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. Essa teoria nativa se aproxima mais de Gabriel Tarde, outro francês, que parece ter uma afinidade cósmica maior com O Sacerdote, *povo de santo*, e esses experimentos religiosos no geral, do que de Durkheim e até mesmo Halbwachs, pois estamos diante da “multiplicação prodigiosa dos agentes integralmente espirituais do mundo” (TARDE. 2007, p. 53).

Palavras derradeiras

Devemos partir desses termos para compreender as apreensões de livros, sejam de cientistas sociais, sejam de autores sacerdotes. Apresentei aqui uma tentativa de trazer alguma atualização etnográfica sobre esse tema, pois precisamos de mais estudos etnográficos para sabermos “quem lê essa literatura, o que dessa literatura é lido, que valor é atribuído ao que é lido” (GOLDMAN 2011, p. 422). Certamente que os eventos etnográficos aqui ainda são incipientes, necessitando de maior maturação e ampliação empírica de análise. Entretanto, segui aqui o alerta de Roger Bastide (1973) a respeito

da incessante busca dos pais e mães de santo por livros de cientistas sociais. Bastide apontava, em 1946, que não devemos pensar que essas pessoas são “ignorantes”.

Mas, e o livro que emprestei a Pai 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 – emprestando um dicionário sobre o tema afro-brasileiro, o Sacerdote, depois de alguns dias, 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 [o afro-brasilianista] escreveu três páginas sobre a figa e não disse nada. Não tem fundamento”. Não são, simplesmente, nossas credencias acadêmicas dos autores que interessam ao povo de santo.

Instigado ainda pela polêmica citada no início desse artigo, Pai 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”. Pelas conversas que tive com Pai 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. Afinal, “O controle que se tem sobre as recepções a que estão sujeitos nossos trabalhos é mínimo” (VELHO, 1998, p. 14), ou nulo.

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; SILVA, V. 1993). Se escutarmos os afrorreligiosos, provavelmente a nossa referência teórica e a deles não sustentará divisões bem definidas entre essas duas esferas da vida humana.

Concluindo, ressalto o tempo investido pelo zelador de santo 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 Sacerdote 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”

(BASTIDE, 1968, p. 9), já nas estruturas de civilização africana o tempo seria o mundo do diálogo, continuidade e complementariedade (*idem*). Quando Pai Álvaro nos disse que mesmo no momento em que estava no Budismo, estaria em verdade praticando a umbanda, estamos diante de uma relação contínua com o tempo-experiência, ou seja, o contínuo de suas inserções espirituais constituiu a sua experiência religiosa anterior e atual, nos entrelugares da oralidade e da escrita (CASTILLO, 2010; BRITO, 2013), produzindo outras formas de se relacionar essas esferas da vida.

REFERÊNCIAS

- BASTIDE, Roger. Religiões africanas e estruturas de civilização. *Afro-Ásia*, Salvador, nº 6-7, p. 5-16, 1968.
- _____. Contribuição ao Estudo do Sincretismo Católico-Fetichista. In: BASTIDE, Roger. *Estudos Afro-Brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1973. p. 159-191.
- _____. *O candomblé da Bahia: rito nagô*. 2. ed. São Paulo: Editora Nacional; Brasília: INL, 1978.
- _____. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. 2. ed. São Paulo: Pioneira, 1985.
- BRITO, Ênio. Tradições religiosas entre a oralidade e o conhecimento letrado. In: PASSOS, J; USARKI, F. *Compêndio de Ciência da Religião*. São Paulo: Paulus/Paulinas, 2013.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: UNESP/Paralelo 15, 2006.
- CARVALHO, José Jorge. Antropologia: saber acadêmico e experiência iniciática. *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, nº 90, p. 91-107, 1993.
- CASTILLO, Lisa Earl. *Entre a oralidade e a escrita: a etnografia nos candomblés da Bahia*. Salvador: EDUFBA, 2010.
- CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. 4. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2011.
- DANTAS, B. G. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–PPGAS/UNICAMP, Campinas, 1982.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2008.
- FERRETTI, Sérgio. O conhecimento erudito da tradição afro-brasileira. *Afro-Ásia*, Salvador, nº 15, p. 5-12, 1992.
- FIGUEIREDO, Aldrin. *A cidade dos encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia 1870-1950*. Belém: EDUFPA, 2008.
- FIGUEIREDO, Napoleão. *Rezadores, pajés & puçangas*. Belém: Editora BOITEMPO, 1979.

- _____. *Banhos de cheiro, Ariachés & Amacis*. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1983.
- FIGUEIREDO, Napoleão; VERGOLINO, Anaíza. Alguns elementos novos para o estudo dos batuques de Belém. In: LENT, Herman (Org.). *Atas do simpósio sobre a biota Amazônica*. Vol. 2: Antropologia. Rio de Janeiro: Conselho Nacional de Pesquisas, 1967, 101-122.
- GABRIEL, Chester. *Comunicações dos Espíritos*. São Paulo: Loyola, 1985.
- GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*. 2. ed. São Paulo, Brasília: Editora Nacional, Instituto Nacional do Livro, 1976.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1990.
- HERALDO MAUÉS, Raymundo. *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo e controle eclesialístico. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia*. Belém: Cejup, 1995.
- _____. *Uma outra “invenção” da Amazônia*. Belém: Cejup, 1999.
- _____. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. *Estudos Avançados*, São Paulo, vol. 19, nº 53, p. 259-274, 2005.
- GOLDMAN, Marcio. Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização antropológica. *Análise Social*, Lisboa, vol. 44, nº 190, p. 105-137, 2009.
- _____. Cavalo dos deuses: Roger Bastide e as transformações das religiões de matriz africana no Brasil. *Revista de Antropologia*, São Paulo, n. 54, vol. 1, p. 408-432, 2011.
- _____. O dom e a iniciação revisitados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil. *Mana*, Rio de Janeiro, nº 12, vol. 2, p. 269-288, 2012.
- LATOUR, Bruno. *Reflexões sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Bauru: EDUSC, 2002.
- LEAL, L. A. “*Nossos intelectuais e os chefes de mandinga*”: repressão, engajamento e liberdade de culto na Amazônia (1937-1951). Tese (Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos)–PÓS-AFRO/UFBA, Salvador, 2011.
- LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.
- NETO, E. R. B. *A máquina do mundo: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros*. Tese (Doutorado em Antropologia Social)–PPGAS/MN/UFRJ, Rio de Janeiro, 2012.
- OBEYESEKERE, Gananath. “Comment”. In: BOROFSKY, Robert. Cook, Lono, Obeysekere and Sahlins. *Current Anthropology*, Chicago n. 38, vol. 2, p. 255-282, 1997.
- SARACENI, Rubens. *Orixás ancestrais: a hereditariedade divina dos seres*. São Paulo: Madras, 2001.
- SARRAF-PACHECO, Agenor. Oralidades e letras em encontros nos “marajós”: ribeirinhos e religiosos urdindo identidades culturais. *Coletâneas do Nosso Tempo*, Cuiabá, ano 7, nº 7, p. 15-38, 2008.
- _____. Cosmologias afroindígenas na Amazônia marajoara. *Projeto História*, São Paulo, n. 44, p. 197-226, 2012.

SILVA, Jerônimo; SARRAF-PACHECO, Agenor. Nas dobras da memória oficial: cidade, imagem e história na voz de rezadeiras de Capanema-PA. *Amazônica: revista de antropologia*, Belém, vol. 3, nº 2, p. 430-453, 2011.

SILVA, Vagner. O terreiro e a cidade nas etnografias afro-brasileiras. *Revista de Antropologia*, São Paulo, nº 36, p. 33-79, 1993.

SILVA, Vagner. *O antropólogo e sua magia*. São Paulo: EDUSP, 2006.

TARDE, Gabriel. *Monodologia e sociologia – e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

VALLE, Camila do. (Org.). *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, 2012.

VELHO, Otávio. O que a religião pode fazer pelas ciências sociais? *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, nº 19, vol. 1, p. 9-17, 1998.

VERAS, H. S. *O sacerdote e o aprendiz: etnografia, experiência e ritual em um terreiro de Mina Nagô na Amazônia*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)–PPGA/UFPa, Belém, 2015.

_____. O sacerdote e “suas” entidades ou por uma crítica ao par Indivíduo/Sociedade. *Ponto Urbe* [Online], São Paulo, v. 19, dez. 2016. Disponível em: <http://pontourbe.revues.org/3238>. Acesso em: 07 de fevereiro de 2017.

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

_____. Os cultos afro do Pará. In: FONTES, E. *Coleção contando a história do Pará: diálogos entre antropologia e história*. Belém: E-Motions, 2003, p. 1-20.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *Mana*, Rio de Janeiro, vol. 8, nº 1, p. 113-148, 2002.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. Ed. Portátil. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

Recebido em 06/06/2017
Aceito em 24/07/2017