



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

GRACILA GRACIEMA DE MEDEIROS

**TRAJETÓRIAS RELIGIOSAS**  
**PERCURSOS DE PAIS E MÃES DE SANTO DO CANDOMBLÉ EM JOÃO**  
**PESSOA**

JOÃO PESSOA/PB  
2016



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

GRACILA GRACIEMA DE MEDEIROS

**TRAJETÓRIAS RELIGIOSAS**  
**Percursos de pais e mães de santo do candomblé em João Pessoa**

JOÃO PESSOA/PB  
2016

M488t

Medeiros, Gracila Graciema

Trajetórias religiosas: percurso de pais e mães de santo no candomblé em João Pessoa/ Gracila Graciema Medeiros.

– João Pessoa, 2016.

118 f.

Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal da Paraíba, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, 2016

Referências

Orientador: Profº. Dr. Antonio Giovanni Boaes Gonçalves.

1. Sociologia. 2. Candomblé. 3. Religião de matriz africana
- I. Título.

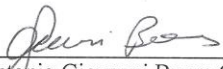
CDU 316:61

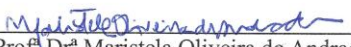
**TRAJETÓRIAS RELIGIOSAS**  
**Percursos de pais e mães de santo do candomblé em João Pessoa**


Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia - PPGS da Universidade Federal da Paraíba - UFPB, na linha de pesquisa Marcadores Sociais da Diferença: Relações Raciais, Religião e Infância como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Aprovada em: \_\_\_\_ / \_\_\_\_ / \_\_\_\_

**BANCA EXAMINADORA**

  
Prof.<sup>o</sup> Dr. Antonio Giovanni Boaes Gonçalves  
PPGS/UFPB (Orientador)

  
Prof.<sup>o</sup> Dr.<sup>a</sup> Maristela Oliveira de Andrade  
PPGA/UFPB (Examinadora Externa)

  
Prof.<sup>o</sup> Dr.<sup>a</sup> Simone Magalhães Brito  
PPGS/UFPB (Examinadora Interna)

**Ao meu filho, Jorge.**

O mundo no qual cada um vive  
depende da maneira de concebê-lo,  
que varia, por conseguinte, segundo  
a diversidade das mentes...

Schopenhauer

## **AGRADECIMENTOS**

Aos colaboradores da pesquisa, sem eles nada disso seria possível.

A paciência sem limites do meu orientador, Giovanni Boaes.

Agradeço a Deise Nascimento e Jackson Gomes, suas colaborações quando eu mais precisei.

Ao amor, meu companheiro de todas as horas (inclusive de mestrado), Adailson.

A minha família, em especial minha Mãe.

A todos os meus amigos que me ajudaram nessa maratona, de ser mãe, filha, neta, esposa, dona de casa, estudante ... tarefa nada fácil, mas agradeço a todos que colaboraram e dividiram comigo, a minha luta.

Agradeço à família de santo que me acolhe, e ao Babaloxirá Mano d'Oxossi por cuidar de mim sempre que preciso.

Agradeço aos meus orixás, pela oportunidade de estar em um curso de mestrado.

Agradeço aos meus orixás pela saúde do meu filho.

Agradeço a Oxum, por ter aberto tantas portas.

Agradeço a minha mãe Yemanjá e meu pai Oxalá, por nunca me deixarem só.

Agradeço imensamente a seu Sete Flechas, caboclo de minha casa, por tudo.

## RESUMO

Estudar as trajetórias religiosas de pais e mães de santo do candomblé em João Pessoa, constituiu-se na temática dessa pesquisa, cujo objetivo foi compreender elementos pontuais do trânsito religioso na cidade de João Pessoa, a partir da busca e adesão ao candomblé. Para isso, observa-se trajetórias de vida religiosa e o movimento de cada trajetória, dentro e fora do campo afro-brasileiro de cinco agentes, pais e mães de santo do candomblé. O diálogo com a sociologia praxiológica de Bourdieu foi o ponto de ancoragem da reflexão, o que, entretanto, não se esquivou de lhe direcionar alguma crítica. Os conceitos de *habitus*, campo e trajetória tornam-se centrais para o quadro descritivo-analítico, assim também como os pressupostos da sociologia que se utilizam dos conceitos de experiências socializadoras e disposições. Esta investigação se caracteriza como uma pesquisa qualitativa, cujos dados foram coletados por meio de entrevista semiestruturada, e enriquecida com a vivência da pesquisadora que há quase dez anos está inserida no cotidiano de um terreiro de candomblé, e comungando de seus símbolos significantes e valores comuns do campo religioso afro-brasileiro em João Pessoa. A análise das trajetórias dos sujeitos constrói um percurso delineado como individual, que, porém, mostra-se atravessado continuamente pelas forças sociais, disputas, conflitos, mudanças e tendências que atuam no campo em questão.

**Palavras-chave:** Trajetórias religiosas. Religião de matriz africana. Candomblé. João Pessoa.



## **ABSTRACT**

Studying religious trajectories of parents and Candomblé holy mothers in Joao Pessoa, constituted the subject of this research aimed to understand specific elements of religious transit in the city of João Pessoa, from the search and adhesion to Candomblé. For this, there are trajectories of religious life and the movement of each track, in and out of african-Brazilian field five players, parents and Candomblé holy mothers. Dialogue with praxiological Bourdieu's sociology was the anchor point of reflection, which, however, did not shy away from you direct any criticism. The concepts of habitus, field and track become central to the four descriptive and analytical, so as the assumptions of sociology who use the concepts of socializing experiences and provisions. This research is characterized as a qualitative research, with data collected through semiestruturata interview, and enriched by the experience of the researcher who for almost ten years is part of the daily life of a yard of Candomble, and communing of its significant symbols and values the african-Brazilian religious field in Joao Pessoa. The analysis of the trajectories of the subjects builds a policy pathway as an individual, which, however, continually shows crossed by social forces, disputes, conflicts, changes and trends working in the field in question.

**Keywords:** Trajectories religious. Religion of African origin. Candomblé. João Pessoa

## **LISTA DE QUADROS**

**QUADRO 1** – Trajetória religiosa dos entrevistados.....20

**QUADRO 2:** Caracterização da trajetória dos entrevistados.....110

## **LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS**

**ONG** - Organização Não Governamental

**PJMP** - Pastoral da Juventude do Meio Popular

# SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b>	13
1.1 PROBLEMA (S) E OBJETIVOS	20
<b>2 A TRAJETÓRIA, O CAMPO E A AÇÃO</b>	25
<b>3 O CENÁRIO RELIGIOSO BRASILEIRO</b>	42
3.1 Marcas de um contexto: mudanças, pluralismo e intolerância	42
3.2 O campo religioso afro-brasileiro	46
3.2.1 O Catimbó/ Jurema	47
3.2.2 A Umbanda e o Candomblé	49
3.2.3 Nos caminhos da Umbanda	51
<b>4 TRAJETÓRIAS, E O CAMPO AFRO-BRASILEIRO EM JOÃO PESSOA</b>	56
4.1 Narrativa 01 – Pai C	58
4.2 Narrativa 02 – Pai I	67
4.3 Narrativa 03 – Pai H	77
4.4 Narrativa 04 – Pai B	86
4.5 Narrativa 05 – Mãe XM	97
4.6 Pontos de encontro: as trajetórias e o campo religioso.	104
4.7. Uma análise: traçando trajetórias religiosas no universo pessoense	105
<b>REFERÊNCIAS</b>	114
<b>APÊNDICE I – ROTEIRO DE ENTREVISTA</b>	117

## 1 INTRODUÇÃO

O fenômeno religioso é uma preocupação importante para as ciências sociais, como atestam as obras pioneiras de escolas sociológicas diversas. Durante os períodos de formação e desenvolvimento destas ciências, este tem ocupado lugar de destaque. É impossível discutir fenômenos fundantes do espírito sociológico como a modernidade, sem articulá-lo à religião.

Se, por um lado, muito tem se falado sobre o desencantamento e a secularização do mundo como um futuro inevitável da humanidade, por outro, um debate atual e recorrente, remete-se criticamente às teses que defendem na esteira do pensamento weberiano, o desencantamento e secularização do mundo, apontando para a existência de uma *deseccularização* ou *pós-secularização* (PIERUCCI, 1998).

Com o advento de fenômenos como a globalização (e todos os outros fenômenos que a fundamentam) e a configuração, no pensamento e na realidade, de uma era pós-moderna, a religião reaparece em várias manifestações de *revival* religioso e metamorfoses teóricas. Como diz Pierucci, dialogando com Peter Berger:

Hoje, enquanto a modernidade faz água, volta à tona, revigorada, a religião. E junto com ela emerge, em certos círculos de sociólogos, a demanda por uma nova sociologia da religião. Menos injusta com seu pulsante objeto. Menos preconceituosa com o sagrado, posto que a crítica radical da religião seria constitutiva da modernidade, não da pós. O novo significante "pós-secular" pretende desdobrar a ideia de pós-moderno justamente nesta direção. Tudo se passa como se a própria "condição pós-moderna" estivesse se abrindo perante nós, sociólogos da religião, como a condição intelectual propícia ao abandono da hipótese da secularização. Que, convenhamos, é sempre uma hipótese pessimista para os religiosos, agora em fase risonha e franca de autoafirmação (PIERUCCI, 1998, p. 3).

Partindo da premissa de que o tecido das experiências religiosas se encontra profundamente dilatado pela diversificação de “formas e produtos” oferecidos no “mercado religioso”, fazendo frente a um passado onde uma regulação – pelo menos no que diz respeito ao Brasil e às regiões que foram colonizadas religiosa, política e economicamente – predominava; hoje as amarras se afrouxaram e muitas delas chegaram a se diluir, como mostram os dados dos últimos censos brasileiros, pelos quais se vê que a quantidade de adeptos da religião historicamente dominante (católica) sofreu queda vertiginosa, ao passo que a quantidade dos que se denominam “sem religião”, até o ano 2000, apresentava marcha ascendente, quando, então, até 2009, sofreu um ligeiro

declínio, enquanto as denominações “evangélicas” seguem uma marcha ininterrupta de ascensão (NERI, 2011).

Quer seja pelo censo, quer seja pela evidência midiática ou pelos vários estudos produzidos, o que descobri é uma vitalidade da experiência religiosa, na qual se manifesta um agravamento das diversificações, quer sejam internas de cada denominação, quer as atravessem por fora, combinando e recombinao procedências simbólicas, materiais e de pessoas-adeptos-consumidores.

É nesse aspecto que a metáfora do “mercado religioso”, como investimento sociológico, tem jogado luz sobre essa realidade, embora não seja o único, e talvez nem o mais apropriado, se tomado isoladamente para analisar o fenômeno religioso contemporâneo. O fato é que a religião, se mesmo como diz Negrão (1997), que nunca foi desencantada no Brasil, hoje se “existencializa” de tal maneira que os vários domínios de atividade se mesclam sem precedentes históricos quanto à intensidade, velocidade e volume.

Na velocidade dos acontecimentos, já não se pode considerar a religião como uma “plataforma fixa” que sirva de localizador exato para a posição e mentalidade das pessoas. Assim, tratando de contextos diferenciados, a noção de trajetória ou “travessia social” se torna importante para se compreender a realidade de forma geral, e, de modo específico, sua expressão na esfera da atividade religiosa. Num cenário no qual a diversidade de experiências socializadoras predomina, destacar a situação atual de uma determinada pessoa quanto à sua religião, pressupõe recorrer a sua trajetória.

Imaginemos a trajetória religiosa das pessoas que viveram na época de nossos avós e bisavós. Considerando que o mundo religioso se mostrava mais homogêneo do que hoje, o perfil das pessoas deveria ser mais consonante (LAHIRE, 2006) e suas trajetórias não deveriam mostrar inflexões muito significativas.

Assim, uma pessoa que nascia de pais católicos, que ao crescer relacionava-se com grupos e instituições católicas, quando formava sua família tenderia a transmitir estas experiências e disposições católicas para os filhos, e então, no final de sua vida, desapareceria como católico fazendo jus a um enterro cristão.

Mas devemos lembrar que a consonância do perfil aludida não significa que ela seja absoluta; dependendo do contexto e das situações, esta mesma pessoa, poderia manifestar pequenas defasagens ou dissonâncias nas suas práticas. A trajetória deste caso imaginado seria bastante linear, sem variações significativas de direção e sentido.

Tomemos agora o exemplo imaginado ou ideal de um jovem da atualidade, que nasce e cresce no período de pluralismos diversos, religiosos, sociais, políticos, culturais etc. Suponhamos que nasce de pais religiosos, a mãe se diz católica não praticante, o pai neopentecostal, os avós paternos protestantes históricos, os avós maternos, uma umbandista, o outro kardecista.

Na infância frequentou uma escola pública na qual entrou em contato com cristãos de várias denominações, afro-brasileiros, esoterismos, islamismo, judaísmo, religiões orientais, sem religião e ateus. Suas incursões pelo ciberespaço se iniciaram precocemente. Pertenceu a um grupo de ativistas a-religioso, namorou com uma budista, um mórmon e finalmente casou-se com um “sem religião”.

Poderia, ao pintar este quadro, exagerar mais nas cores para deixá-lo bastante “pós-moderno”. Contudo, creio que já seja suficiente para dizer que neste caso, o perfil deste jovem se mostrará bastante dissonante, pois a variedade de experiências socializadoras que enfrentou deve ter gerado nele disposições muito variadas, algumas delas contraditórias, o que desencadeará variações interindividuais muito significativas. Ao contrário do primeiro caso, aqui a trajetória não será linear e apresentará inflexões importantes de direção, velocidade e sentido.

Voltemo-nos agora para a realidade que me interessa neste estudo. As religiões afro-brasileiras. A que cenário estou me referindo? O de religiões que historicamente foram praticadas por segmentos marginalizados da população, ou seja, africanos e seus descendentes, pobres, indígenas etc. As várias denominações (Candomblé, Umbanda, Jurema, Tambor de mina, Xangô etc.) tiveram suas práticas proibidas, perseguidas oficialmente e discriminadas.

Muito recentemente deixaram de ser enquadradas pelo aparato jurídico brasileiro como práticas proibidas e ganharam estatuto de religião dentro do quadro da liberdade religiosa. Além disso, seguindo os movimentos recentes de generalização das práticas religiosas estão transnacionalizadas e legitimadas como “produto” do “mercado religioso”.

Se há algum tempo os adeptos pertenciam a setores limitados da população, hoje atraem adeptos de várias camadas da sociedade, o que necessariamente não significa dizer que se encontre em pé de igualdade com as denominações historicamente dominantes ou que tenha deixado de ser discriminada.

As religiões afro-brasileiras não se referem a um conjunto homogêneo como muitos tendem a crer. Nesse campo, há diferenças, conflitos, disputas e separações

significativas; o que tratarei mais adiante. No momento é suficiente dizer que nesta pesquisa terei como ponto de partida uma dessas denominações: o Candomblé. Mas é verdade que, ao tratar das trajetórias dos adeptos do Candomblé, deverei passar também pelas outras denominações do campo afro-brasileiro como algumas fora dele.

A escolha do tema desta pesquisa está diretamente relacionada às minhas experiências socializadoras. Neste sentido, relatar estas experiências a partir do ponto de vista de um sujeito plural que ao mesmo tempo desenvolve disposições para crer e agir como religioso, também constrói disposições do pesquisador, este diálogo entre o pesquisador e o religioso, na vertente de uma perspectiva sociológica em escala individual (LAHIRE, 2004) é bastante proveitosa para se compreender o objeto.

Falar da minha trajetória recupera algumas de minhas disposições e os processos de como estas foram se constituindo. Hoje, sou adepta do Candomblé. Frequento um terreiro, submeto-me aos rituais, às rotinas e regras hierárquicas e de convivências como os demais membros. Vinda de uma família de católicos não praticantes, porém que consideram os sacramentos da Igreja importantes (mais como rito social), fui conduzida ao batismo, à primeira eucaristia e à crisma. Neste trecho de minha trajetória, estava imersa nos valores católicos.

Considerando que não havia a figura paterna, o arranjo familiar era constituído por avô materno, avó materna, mãe, tios e tias, além de mim. Do ponto de vista religioso, o avô é a referência, que apesar de definir-se católico praticante tem incursões por outros universos: leitor de livros da doutrina kardecista, livro dos mórmons, além de frequentar terreiros de Umbanda, e conta-se ter vivenciado episódios de mediunidade. A avó materna, mesmo se dizendo católica, não era praticante e levava uma vida mais laica, e é dela a expressão “pra se rezar não precisa ir à Igreja! ”. Diferentemente do meu avô, não sabia ler, e levava uma vida mais ligada aos afazeres domésticos.

Minha mãe, técnica em administração, trabalhou como faturista durante 18 anos em uma distribuidora de papéis próximo a nossa casa. Como religiosa ela é uma espécie de meio termo entre meu avô e minha avó, católica não praticante, acredita em Deus, e vai à missa em ocasiões especiais: missa de sétimo dia, natal, batizado entre outras. Quanto aos irmãos e irmãs de minha mãe não se diferenciavam quanto a fé e a/as idas à igreja, todos assumindo uma postura de católicos não praticantes.

Fui batizada com um ano de idade, fiz catecismo na escola que estudava, uma instituição filantrópica agregada à Igreja Católica, fiz a primeira comunhão aos sete anos, frequentei um grupo de preparação para crisma, e fui crismada aos 15 anos. Destaco que,



no fim do período de preparação para crisma havia decidido que não iria recebê-la, uma vez que tinha sido informada pelos predecessores que este sacramento afirmava a escolha por Cristo e selava o compromisso com o catolicismo para toda vida, algo que não me apetecia. Minha mãe, entretanto, diante do investimento econômico já feito, foi influência decisiva para a concretização do voto.

De forma geral, minha família não me obrigou a receber os sacramentos que recebi. Havia um incentivo, mas não uma imposição direta. Por exemplo, minha motivação para a primeira comunhão, a perseverança e o crisma foram a mesma, sair de casa, estar com outras pessoas, ir a outros lugares, com a permissão materna.

Uma experiência socializadora importante foi ter participado de uma Organização Não Governamental - ONG, hoje conhecida como Casa Pequeno Davi<sup>1</sup>, na qual entrei aos 12 anos e saí aos 17. As atividades oferecidas por ela têm papel importante na minha forma de ver o mundo e nas escolhas feitas na época. Foram elas: aulas de matemática e reforço escolar, curso de informática, curso de costura e mais importante e determinante para minha vida, foi a oficina de formação humana, na qual se trabalhavam temas transversais e cidadania.

Nessa ONG, fiz parte de uma pequena comissão de adolescentes que representava a instituição em eventos externos, promovidos por outras instituições. Uma delas era a Pastoral da Juventude do Meio Popular - PJMP, que na época realizava seminários temáticos de maneira sistemática, dentre eles, seminários sobre formação política.

Os membros da pastoral gostaram da minha postura, e por isso fui convidada para outros seminários. A partir daí, fui me envolvendo com a coordenação da PJMP e passei a participar desse grupo de forma efetiva. Já não estava mais envolvida com a ONG, e nem mais residia no bairro do Roger<sup>2</sup>, onde nasci e passei a infância e parte da juventude, onde se localizava a instituição.

Relatei brevemente estes fatos da minha trajetória, para destacar que nas minhas experiências socializadoras da infância e adolescência nada leva a uma aproximação direta com as religiões afro-brasileiras, os episódios mais próximos disso foram quando expressei o desejo de aprender capoeira e a tocar pandeiro, o que minha mãe e minha tia rechaçaram por se tratar de “coisa de negro”.

---

<sup>1</sup> A instituição trabalha com crianças e adolescentes, em situação de vulnerabilidade social.

<sup>2</sup> Bairro, dividido em Alto e Baixo, correspondendo a sua forte estratificação social. Quando me refiro ao Roger estou me referindo ao Baixo Roger, como é popularmente conhecido. O bairro é extremamente rico em expressões culturais, torando-se uma de suas peculiaridades em relação aos outros pontos da cidade.

Uma possível abertura para o universo fora do catolicismo, se é que assim se pode considerar, são minhas idas a benzedadeiras, levada por minha avó e minha mãe. Com certa idade, deixei de depender delas e passei a buscar o serviço por conta própria.

Algumas experiências podem ter facilitado o interesse pelo Candomblé, como o fato de ter trabalhado como educadora social, atividade que nos leva a discutir diversidade religiosa e a cultura negra, além disso, ao ingressar na universidade comecei a participar de um grupo que pesquisava cultura popular, o que envolvia as diversidades religiosas.

A decisão de ir a um terreiro de Candomblé pela primeira vez deu-se em busca de um jogo de búzios.<sup>3</sup> Houve influência de um grupo de amigos, formado por educadores populares, colegas universitários e meu namorado. De minha parte a motivação era mera curiosidade – comparada à leitura de horóscopo –, já que esta religião acredita que cada pessoa é regida por um orixá, gostaria de saber quem me regia. O contato com o pai de santo foi intermediado por uma pessoa conhecida, e a visita foi feita em grupo, pois sozinha eu não teria conseguido romper as barreiras do medo, receio e preconceito.

Ao chegar ao terreiro, senti-me mais tranquilizada ao encontrar várias pessoas conhecidas, tanto da PJMP e de outros seguimentos da Igreja Católica. Uns estavam ali pelo mesmo motivo que eu, o jogo de búzios, e outros já como adeptos, na iminência da iniciação.<sup>4</sup>

O pai de santo, no processo divinatório descobriu que eu não poderia saber o nome do orixá regente de minha cabeça de imediato. Seria preciso passar por outro ritual propiciatório (ebó)<sup>5</sup>. Assim como o jogo de búzios, o ebó também era pago. No momento, algumas disposições originadas nas experiências católicas, levaram-me a não acreditar naquilo tudo, ainda mais quando o processo envolvia certos ganhos financeiros nada desprezíveis. Neste momento, senti se processar em mim aquilo que Lahire (2006) denomina distinções de si contra si, e que tem a ver com nossas variações disposicionais intraindividuais.

Mesmo com as hesitações, retornei e realizei o ebó, afinal a minha meta inicial ainda não tinha sido alcançada: conhecer o orixá que tutelava a minha vida. Porém, a

---

<sup>3</sup> Processo divinatório utilizado nas religiões afro-brasileiras. Utilização de algumas conchas marinhas (búzios) para predição, interpretação do passado, presente e futuro das pessoas, além de outros elementos.

<sup>4</sup> Ritual de feitura, envolvendo o recolhimento em uma camarinha por um período de 21 dias. Por meio desse ritual, o neófito se torna um membro reconhecido com maior capital do que aqueles que ainda não foram iniciados. Primeiro passo para se tornar pai ou mãe de santo.

<sup>5</sup> Ebó refere-se a rituais diversos. No caso citado, deu-se da seguinte maneira: Fui levada a uma mata, alguns alimentos foram utilizados para transformação de energia, neste ritual, o pai de santo vai passando os alimentos crus e/ou cozidos e cantando as cantigas próprias para cada ritual, diversos banhos também compuseram a receita, estes foram realizados dentro do terreiro.

difficuldade que deveria ter sido sanada com o ebó, foi resolvida apenas parcialmente, e a “revelação” iria ocorrer gradativamente, sendo que só após dois anos frequentando o terreiro é que o pai de santo finalmente sentiu-se seguro para apresentar-me a minha paternidade espiritual: filha de Iemanjá com Oxalá.

Provavelmente esse retardamento da resposta, funcionou para mim como um elemento que me prendeu, segurou-me ao terreiro. Depois do ebó, despertou-se em mim a vontade de retornar, o contexto, provavelmente ativou algumas disposições e inibiu outras, o que, no conjunto, favoreceu a minha inserção no Candomblé.

O fato de meu marido, então namorado, ter decidido se iniciar no Candomblé, foi um motivo desencadeador do meu interesse pela religião em outra esfera, ou seja, a da pesquisa. Acompanhar de perto toda a movimentação, os impactos e mudança que a conversão provoca, levou-me a delinear mais nitidamente a trajetória dele, que assim como eu, vinha de um universo católico.

Todos, sem exceção, dos que lá estavam já haviam passado por outra religião, boa parte oriunda do catolicismo. Mas, havíamos nós, realmente deixado de ser católicos cristãos ou outra coisa qualquer que um dia havíamos pensado ser? E uma vez ali chegados, não mais nos movimentaríamos? Nossa trajetória religiosa havia se concluído definitivamente?

Por enquanto, particulariza-se dentro do Candomblé, mas ainda se estrutura como trajetória, ou seja, representa o processo de estar se tornando adepto do Candomblé. Não se trata de um processo fechado acabado, que desembocará numa identidade concluída e essencializada, conforme nos ensina Lahire (2004). E por se tratar de um processo aberto, pode mudar de direção e sentido, ou seja, conduzir para outras situações, dentro do “Candomblé”<sup>6</sup> ou para além dele.

O trânsito religioso, tema desta pesquisa, posiciona-me entre dois universos, o terreiro de Candomblé e o universo acadêmico. Como pesquisadora, situo-me entre a minha própria trajetória e a trajetória de outras pessoas, que como eu, um dia ingressaram no Candomblé. Uma boa interação entre esses dois mundos, de forma a não diluir um no outro, pode me levar, estudando trajetórias, analisar muitos elementos envolvidos na busca pelo Candomblé em João Pessoa.

---

<sup>6</sup> Refiro-me às mudanças de um terreiro de candomblé para outro, dentro da mesma linha ou “nação”, ou para nações diferentes.

## 1.1 PROBLEMA (S) E OBJETIVOS

A pesquisa se delineou a partir dos resultados de uma monografia apresentada ao Curso de Ciências Sociais e versou sobre o trânsito religioso e a busca pelo Candomblé em João Pessoa (MEDEIROS, 2013). O trabalho citado me fez pensar sobre as trajetórias religiosas e o leque de possibilidade de arranjos que elas possuem, influenciadas por diferentes experiências, em cada caso específico, mas que não deixaram de apresentar inclinações comuns, semelhanças nos discursos e nas alterações provocadas no estilo de vida a partir do momento da adesão à religião.

Na ocasião, foram entrevistados cinco colaboradores, com idades, funções, e origens religiosas diferenciadas. O elemento em comum é que todos fizeram o processo de adesão e se submeteram a uma mudança no estilo de vida, e atualmente, todos têm o Candomblé como religião.

O quadro abaixo representa essa experiência. Nele, vemos que do ponto de partida até a chegada ao Candomblé, o indivíduo percorre um caminho, que pode ter uma trajetória simples e direta, ou complexa; mas que por mais que seja ela “curta”, como no caso do Ogã<sup>7</sup>, que passa direto da Assembleia de Deus para o Candomblé, durante o percurso foi preciso se despir das roupas de evangélico, para vestir-se nos trajes de Candomblé, e aqui se trata ao mesmo tempo de metáfora e metonímia: figurado e literal, simbolizando os ritos de passagem.

### QUADRO 1 – TRAJETÓRIA RELIGIOSA DOS ENTREVISTADOS

Cargo <sup>8</sup>	Antes	Caminho Percorrido	Atual
--------------------	-------	--------------------	-------

---

<sup>7</sup>Ogã: Cargo de alta importância dentro do culto, destinado a homens não incorporam

<sup>8</sup> *Iyá dagã*: cargo dado à mulher iniciada com grau de senioridade para ocupar-se dos rituais dedicados a Exu. *Yao*: pessoa iniciada com menos de sete anos de santo. *Ogã/babalosanyin*: Ogã: Cargo de alta importância dentro do culto, destinado a homens não incorporam. Babalosanyin: Aquele que cuida das folhas, das ervas. *Babakekerê*: Pai Pequeno do terreiro, dentro da hierarquia está abaixo apenas do Pai de

Ogã	Evangélico (Assembleia de Deus)	Direto			Candomblé
Yão	Católica	Direto			Candomblé
Abiã	Testemunha de Jeová	Conhece outra denominação evangélica	Conhece a Jurema		Candomblé
Babakekere	Católico	Conhece a Umbanda	Conhece o Kardecismo		Candomblé
IyáDagã	Kardecista	Umbandista	Candomblecista/ Umbandista	Juremeira	Candomblé

Fonte: Medeiros, 2013, p.39

A adesão ao Candomblé trouxe modificações no estilo de vida de cada adepto. A reconfiguração da vida a partir da entrada no Candomblé, analisada por uma lente em escala individual, mostra que as necessidades de mudança são diferentes e individuais, chegando a ressignificação da forma de como cada um passa a olhar sua própria história. Por sua vez, remetem ao conjunto de outras mudanças já estudadas por outros pesquisadores, que me mostrou como os novos adeptos mergulham em outra cultura, ou experiências socializadoras:

A adesão [ao Candomblé] se dá por aproximação mágica e ritual ou por afinidade pessoal, e é extremamente personalizada. Aos poucos o novo aderente vai mergulhando num ritualismo complexo e, quando se dá conta, está comprando roupas em estilo africano, aprendendo uma língua africana, ensaiando uma coreografia de ritmos de origem africana (PRANDI, 2008, p. 166).

A mudança é gradual, mas também é marcada e datada de maneira muito forte pelo ritual de feitura<sup>9</sup>, pois além de ser um momento crucial para o iniciado, recebe investimentos muito significativos da comunidade religiosa. Ali, nasce um indivíduo diferente, na sua versão religiosa, nascimento simbolicamente representado pela adoção de outro nome.

A partir dessa pesquisa de graduação e da minha vivência com o universo do Candomblé, tive interesse em dar continuidade aos estudos dessa religião no mestrado. Apesar do conhecimento prévio que tinha, algumas lacunas ainda eram latentes em relação ao Candomblé no contexto da cidade de João Pessoa, foi por esse viés, que pensei em **como se configura o percurso religioso dos pais e mães de santo do Candomblé**

---

Santo. *Abiã*: aquele que ainda não foi iniciado.

<sup>9</sup> O mesmo que ritual de iniciação, ver nota nº 4; página 17.

**em João Pessoa?** Considerando-se que é uma denominação recente na cidade. E também considerando o seu movimento de expansão e de proposta de uma (re)africanização como valorização da cultura negra. Essa foi a questão norteadora para a pesquisa de mestrado que ora apresentamos os resultados.

Assim, com a questão problema delineada, traçamos como objetivo geral dessa pesquisa **compreender o trânsito religioso na cidade de João Pessoa, a partir da adesão ao Candomblé, observando trajetórias de vida religiosa e o movimento de cada trajetória, dentro e fora do campo afro-brasileiro.** Para se alcançar tal proposta, foi necessário definir os seguintes objetivos específicos: **a)** analisar os principais fatores de busca e adesão ao Candomblé em João Pessoa; **b)** descrever a trajetória religiosa dos adeptos e as modificações que a adesão ao Candomblé provocou na vida deles; **c)** construir paralelos entre as trajetórias e a história do campo religioso afro-brasileiro em João Pessoa.

Pensar a metodologia, como forma de realizar uma investigação científica, é sempre um desafio, principalmente quando o objetivo é compreender trajetórias, caminhos, olhares e perspectivas a respeito da religiosidade escolhida por sujeitos, bem como as motivações individuais que conduzem alguém para determinada religião.

Neste sentido, a perspectiva qualitativa foi a que melhor se adequou a este estudo. Desta forma, utilizei como instrumento de coleta de dados, a entrevista semiestruturada. Em entrevista única, cada colaborador dispôs de sua história religiosa, autobiográfica, mesmo nos propondo a estudar apenas uma face das diversas faces que um sujeito pode assumir, assuntos como escola, trabalho, relação afetiva, acabaram fazendo parte dos relatos. De forma sistemática alguns pontos foram abordados durante as conversas, como:

- Tradição religiosa familiar
- Trajetória religiosa
- Motivação para procurar a religião
- Identificação com o Candomblé
- Reconfiguração do modelo de vida a partir da adesão ao Candomblé

Compreendo que o conjunto de papéis/atores sociais que compõem o mundo (contexto) do Candomblé (clientes, simpatizantes, abian, yao, ogan, ekedy<sup>10</sup>, babalorixáa e demais cargos) são responsáveis pela manutenção, reprodução e pelas mudanças

---

<sup>10</sup> Ekedy, cargo de alta importância dentro do culto, destinado a mulheres que não incorporam. Uma das suas atribuições é cuidar dos orixás quando estão manifestados no corpo dos adeptos.

ocorridas dentro desse espaço social. Contudo, tive que optar por entrevistar apenas alguns deles, devido a impossibilidades logísticas, o que me levou aos pais e mães de santo, aqui compreendidos como sacerdotes que já passaram pelos principais rituais de iniciação e confirmação, e hoje ocupam cargo principal dentro dos terreiros.<sup>11</sup>

Acredito que em João Pessoa poucos pais e mães de santo sejam oriundos de família de candomblecista, estou tomando isso como premissa com base na recente história do Candomblé na cidade se comparada à Umbanda e à Jurema. Ou seja, o Candomblé se estabelece como uma denominação “autônoma” em João Pessoa bem mais recentemente que a Umbanda e o Catimbó/Jurema.

Data da segunda metade da década de 1980 o surgimento de terreiros abertamente designados como candomblés, ao passo que a Umbanda tem seus primeiros terreiros estabelecidos desde o final da década de 1950. E o catimbó/Jurema indo bem mais além (GONÇALVES, 2013)

Podendo a premissa estar errada ou não. Para o caso de não estar, os líderes religiosos do Candomblé fizeram um processo de adesão ao Candomblé, podendo ou não ter rompido com a religião anterior, reconheceram-se na religião, permaneceram, foram iniciados, continuaram e ainda ganharam o direito de abrir seus próprios terreiros, tornando-se o chefe religioso de sua casa, a figura central. Ocupando um lugar de poder dentro e fora do terreiro.

A dissertação conta com três capítulos. O capítulo 1 é um apanhado teórico com alguns conceitos chaves, trabalhados por Bourdieu e Lahire, que serão necessários na análise da pesquisa. O capítulo 2 propõe-se a fazer um apanhado do cenário religioso brasileiro, para isso é necessário abordar pontos como a história religiosa do país e daí, derivar uma definição das religiões afro-brasileiras. Além de pautar a diversidade dentro do campo e como essa diversidade lida com a intolerância religiosa dentro e fora do campo afro-brasileiro.

O capítulo 3, será destinado à apresentação das trajetórias, e análise dos relatos, passando por pontos chaves, como fatores que levam o indivíduo a adesão, e como ele reconfigura a sua fé, em alguns casos mantendo elementos da fé que já professava anteriormente. Tentamos perceber as reconfigurações do estilo de vida, pautadas a partir da adesão ao Candomblé.

---

<sup>11</sup> Palavra utilizada para determinar o espaço físico, onde as religiões afro-brasileiras fazem seus cultos.

Pode-se compreender trajetória, a partir das análises bourdiesianas, como a transformação em objeto de estudo, uma ‘coisificação’ das biografias, pois é essa colocação nos moldes de objeto que a torna trajetória, onde se analisa não só a história individual, mas os conflitos e as relações de força atuantes dentro de um determinado campo. Por outro lado, ao construir estas trajetórias, dá-se importância à formação de disposições como esquemas de ação que balizarão as ações dos sujeitos sempre em interação com o contexto (segundo Lahire) ou com o campo (Bourdieu).<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> Vale ressaltar que apesar da continuidade de Bourdieu na obra de Lahire, este dirige críticas importantes àquele. Entretanto, para fins deste estudo, colocarei os dois em diálogo nos pontos em que analiticamente eles se comunicam. Sobre as críticas, mais à frente limitar-me-ei a indicar algumas, sem nelas me aprofundar.



## 2 A TRAJETÓRIA, O CAMPO E A AÇÃO

A obra de Bourdieu é conhecida pela sua forma de lidar com problemas antigos da pesquisa sociológica, estamos nos referindo aos métodos epistemológicos, do dilema entre objetivismo e subjetivismo. Esse dilema entre o agente social e a sociedade, já abordado por outros autores, é retomado por Bourdieu. De um lado tem-se o objetivismo, pelo qual “as relações objetivas estruturam as práticas individuais” e, do outro, a fenomenologia, “esta parte da experiência primeira do indivíduo” (ORTIZ, 1983, p.8).

Bourdieu, parte desse debate entre o objetivismo e o subjetivismo, cujo objetivo é solucionar este falso dilema. O autor, então, delineia a abordagem denominada de conhecimento praxiológico. Nela, procura articular o ator social e a estrutura social de maneira que não sejam vistas como entidades ontologicamente isoladas (BOURDIEU, 1996).

O quadro sociológico construído conjuga uma reflexão epistemológica à teoria e à metodologia. Sua obra tem alimentado o trabalho de vários sociólogos de renome da atualidade. Apenas para falar de dois mais em evidência atualmente: Loïc Wacquant, que recebe positivamente suas ideias e Bernard Lahire, disposicionalista como Bourdieu, porém a quem remete várias críticas, de quem nos ocuparemos um pouco mais à frente.

A sociologia praxiológica também é conhecida como sociologia disposicional, pois as disposições são elementos fundamentais para se compreender a mediação entre o agente e a sociedade. Elas remetem a vários processos de socialização e experiências individuais e coletivas muito importantes para os sociólogos, pois revelam o processo de interiorização da objetividade e a objetivação da subjetividade a partir de resumos ou esquemas de experiências. Nesse sentido, Ortiz, adverte que Bourdieu:

[...] recupera a velha ideia escolástica de *habitus* que enfatiza a dimensão de um aprendizado passado. Como efeito a escolástica concebia o hábito como um *modus operandi*, ou seja, como disposição estável para se operar numa determinada direção; [...] (ORTIZ, 1983, p.14).

A transição que faz Bourdieu do *modus operandi* para o *habitus* está calcada em certa objetivação mantida em sua teoria, ainda do embate Objetivismo X Fenomenologia. Essa objetivação leva Bourdieu a conceituar as estruturas que elaboram a ação do indivíduo, não esquecendo que o indivíduo também é capaz de elaborar ações.

[...] Uma filosofia da ação chamada às vezes de *disposicional*, que se atualiza as potencialidades inscritas nos corpos dos agentes e na estrutura das situações nas quais eles atuam ou, mais precisamente, em sua relação. Essa filosofia, condensada em um pequeno número de conceitos fundamentais – *habitus*, *campo*, *capital* – e que tem como ponto central a relação de mão dupla, entre as estruturas objetivas (dos campos sociais) e as estruturas incorporadas (do *habitus*) [...] (BOURDIEU, 1996, p.10).

O *habitus* é um conceito fundamental no esquema de Bourdieu. Para entendê-lo é necessário entender como se operacionaliza esse *habitus* dentro de uma estrutura. Dentro do espaço social há dois tipos de estrutura, as estruturas-estruturantes e as estruturas-estruturadas. As estruturas-estruturadas remetem ao que está posto, podendo ser entendidas como estruturas objetivas, já as estruturas-estruturantes são construídas com base nas estruturas-estruturadas, podem ser entendidas como estruturas incorporadas.

O *habitus* preenche uma função que, em outra filosofia confiamos à consciência transcendental: é um corpo socializado, um corpo estruturado um corpo que incorporou as estruturas imanentes de um mundo ou de um setor particular desse mundo, de um campo, e que estrutura tanto a percepção desse mundo como a ação nesse mundo. (BOURDIEU, 1996, p.144)

O *habitus*, socialmente construído, é coercitivo, é incentivo, é regra, mas não é lei. Os padrões de comportamento são pautados seguindo as regras do lugar, que fazem sentido dentro de determinada cultura, e muitas vezes nenhum fora dela. A definição de campo é fundamental para a compreensão de *habitus*, pois é possível dentro de uma mesma sociedade que pessoas tenham *habitus* completamente diferenciados, por estarem em campos diferenciados.

O *habitus*, como sistema de disposições para a prática, é um fundamento objetivo de condutas regular, logo, da regularidade das condutas, e, se é possível prever as práticas (neste caso, a sanção associada a uma determinada transgressão), é porque o *habitus* faz com que os agentes que o possuem comportem-se de uma determinada maneira em determinadas circunstâncias. [...] É por isso que as condutas geradas pelo *habitus* não têm a bela regularidade das condutas deduzidas de um princípio legislativo: o *habitus está intimamente ligado com o fluido e o vago*. (BOURDIEU, 2004, p. 98)

O que determina a funcionalidade, a lógica, e a construção de sentido do *habitus* é o campo. Como o *habitus* é aquilo que não está dito, não está escrito, é necessário estar inserido dentro de alguma estrutura, que componha a construção de sentido, exemplos práticos desse campo e sua construção de sentido. O modo de agir ou a resistência à norma fazem parte da construção do campo, e a ação dele sobre o indivíduo.

O melhor exemplo da variação de *habitus* pode ser percebida em relação às classes sociais. Mas não devemos nos ater apenas às classes, pois a obra de Bourdieu mostra que existem outros fatores, além do econômico, que impulsionam a ação. A prática cotidiana das pessoas, é elaborada a partir de uma construção de sentido, uma construção social, é nessa construção que se encontram os esquemas práticos:

Isso significa que a análise do senso prático vale muito além das sociedades ágrafas. Na maior parte das condutas cotidianas, somos guiados por esquemas práticos, isto é, ‘princípios que impõem a ordem na ação’ (*principium importans ordinem ad actum*, como dizia a escolástica), por esquemas informacionais. Trata-se de princípios de classificação, de hierarquização, de divisão que são também princípios de visão, em suma, tudo o que permite a cada um de nós distinguir coisas que os outros confundem, operar uma diacrisis, um julgamento que separa. (BOURDIEU, 2004, p. 99).

O *habitus* é mantido pela reprodução, reconhecido pelo indivíduo e pelo coletivo. Esses princípios que orientam a ação, são transferidos para os indivíduos sempre do mesmo modo que lhes foi transferido, porém o modo de assimilação é subjetivo, nem todos os indivíduos vão assimilá-lo da mesma forma, embora reconheçam os princípios normativos do lugar, a ordem da ação. Alguns indivíduos assimilam melhor as regras de conduta, outros não. Uns conseguirão manuseá-las com maestria.

Entre pessoas do mesmo grupo, dotadas de um mesmo *habitus*, logo, espontaneamente orquestradas, tudo é evidente, mesmo os conflitos: elas se compreendem com meias palavras, etc. Mas com *habitus* diferentes, surge a possibilidade do acidente, da colisão, do conflito... A codificação é capital porque assegura uma comunicação mínima (BOURDIEU, 2004, p.101).

Quando Bourdieu elabora a metáfora do jogo para explicar o *habitus*, ele nos alerta sobre as regras do jogo, onde todos os jogadores jogam de acordo com as mesmas regras, e o bom jogador é aquele que prevê as jogadas, que se antecipa, que está à frente do jogo. Nessa evidência que é colocada por Bourdieu na citação acima; entre pessoas do mesmo *habitus*, há uma codificação previsível. O que não acontece com *habitus* diferentes, afinal não dá para jogar o mesmo jogo com regras diferentes, o conflito torna-se evidente. Nesse caso é possível perceber o *habitus* como um capital, tê-lo e saber manuseá-lo significa estar à frente, ser um bom jogador.

O *habitus* está presente na fala, nos gestos, nas decisões, escolhas, educação, afirmado e confirmado por instituições sociais como forma de garantia da reprodução.

Como ilustração extremo da “determinação” do *habitus* como esquema prático, Bourdieu nos dá o exemplo do *habitus* dominado:

As paixões do *habitus* dominado (do ponto de vista do gênero, da etnia, da cultura ou da língua), relação social somatizada, lei social convertida em lei incorporada, não são das que se pode surtar com um simples esforço de vontade, alicerçado em uma tomada de consciência libertadora. Se é totalmente ilusório crer que a violência simbólica pode ser vencida apenas com armas da consciência e da vontade, é porque os efeitos e as condições de sua eficácia estão duradouramente inscritos no mais íntimo dos corpos sob a forma de predisposições (aptidões, inclinações) (BOURDIEU, 2010, p. 51).

Nesse trecho da obra *A dominação masculina*, vemos um exemplo prático de como funciona o *habitus* dentro de um determinado campo. Funcionando como ele mesmo aponta na incorporação da lei social, da qual dificilmente o agente consegue se libertar apenas com as armas da consciência.

Porém, alerta Bourdieu, “é preciso tomar cuidado para não procurar nas produções do *habitus* mais lógica do que existe nelas: a lógica da prática é ser lógico até o ponto em que ser lógico deixaria de ser prático” (BOURDIEU, 2004, p.100). Lüic Wacquant faz quatro considerações a respeito do conceito de *habitus* em Bourdieu como forma de elucidar possíveis dúvidas e responder a críticas.

Primeiro, o *habitus* nunca é a réplica de uma única estrutura social, na medida em que é um conjunto dinâmico de disposições sobrepostas em camadas que grava, armazena e prolonga a influência dos diversos ambientes sucessivamente encontrados na vida de uma pessoa (WACQUANT, 2007, p. 68).

Quando pensamos em um indivíduo e os seus diferentes papéis sociais, nas diferentes instâncias, seus *habitus* serão os mesmos? Sua cultura será a mesma? Mas ele pode mover-se dentro da estrutura, assumir postos hierárquicos diferenciados, tomar padrões de comportamentos para cada situação, todos regidos pela etiqueta do *habitus*. Além do mais, as experiências de vida são individuais, e também são fatores que influenciam a prática, assim como o contato com outras culturas, outros povos.

Em segundo lugar, o *habitus* não é necessariamente coerente e unificado, mas revela graus variados de integração e tensão dependendo da compatibilidade e do caráter de integração e tensão dependendo da compatibilidade e do caráter das situações sociais que o produziram ao longo do tempo: universos irregulares tendem a produzir sistemas de

disposições divididos entre si, que geram linhas de ação irregulares e por vezes incoerentes. (WACQUANT, 2007, p. 68)

Wacquant nos lembra que o *habitus* não é algo tão rígido como afirma Bourdieu, que ao colocar pouca ênfase na capacidade do indivíduo, relegá-lo-ia a uma condição de submissão à estrutura. O indivíduo é passível de desvios permitidos pelas disposições.

Terceiro, o conceito não está menos preparado para analisar a crise e a mudança do que está para analisar a coesão e a perpetuação. Tal acontece porque o *habitus* não está necessariamente de acordo com o mundo social em que evolui. Bourdieu (1990 [1980], p. 62-63) nos adverte que deveremos “evitar universalizar inconscientemente o modelo da relação quase-circular da quase-perfeita reprodução, que é plenamente válido apenas no caso em que as condições de produção do *habitus* são idênticas ou homólogas às suas condições de funcionamento”. O fato de o *habitus* poder “falhar” e ter “momentos críticos de perplexidade e discrepância” (Bourdieu, 2000 [1997], p. 191) quando é incapaz de gerar práticas conformes ao meio constitui um dos principais impulsionadores de mudança econômica e inovação social – o que confere à noção de Bourdieu uma grande afinidade com as concepções neoinstitucionalistas de racionalidade limitada e de preferências maleáveis, como na teoria da regulação (Boyer, 2004) (WACQUANT, 2007, p.68/69).

Bourdieu coloca o *habitus* dentro de estruturas muito rígidas, deterministas e de reprodução, o que lhe tem rendido críticas. Tentando amenizá-las, Wacquant mostra que o conceito está mais apropriado para analisar a perpetuação que a evolução do mundo social.

Por último, o *habitus* não é um mecanismo auto-suficiente para a geração da ação: opera como uma mola que necessita de um gatilho externo; não pode, portanto, ser considerado isoladamente dos mundos sociais particulares, ou “campos”, no interior dos quais evolui. Uma análise completa da prática requer uma tripla elucidação da gênese e estrutura sociais do *habitus* e do campo e das dinâmicas de sua “confrontação dialética” (Bourdieu, 2000 [1997]). (WACQUANT, 2007, p. 69).

Neste sentido, não posso compreender o *habitus* como um esquema de ação autossuficiente. O campo tem um papel fundamental na produção e reprodução das ações. A sociologia em Escala individual, adotada por Bernard Lahire, distancia-se razoavelmente do pensamento Bourdiesiano neste aspecto.

Lahire alerta para não se cair no erro da descrição pela descrição, da formação de um relato antropológico ou de uma análise psicológica sem competência para tal.

Somo livres, mas livres para que? Até que ponto? Como afirmar que nossas escolhas são apenas uma decisão individual ou puramente uma construção social. Nesse

limiar Lahire faz sua mais forte interferência na teoria bourdiesina. Contrapondo-se ao *habitus* de Bourdieu, com a ideia de hábitos (resumos de experiências, disposições). Disposições mais contextos levam à prática do indivíduo.

O que determina a ativação de determinada disposição em dado contexto pode ser concebido *como produto de interação entre (relações de) forças internas e externas*: relação de força interna entre disposições mais, ou menos, fortemente constituídas ao longo da socialização passada, e que são associadas a maior ou menor apetência, e relação de forças externas entre elementos (características objetivas da situação, que podem ser associadas a pessoas diferentes) do contexto que pesam mais, ou menos fortemente sobre o ator individual, porque o forçam ou o solicitam mais, ou menos, (por exemplo, as situações profissional, escolar, familiar, de amizade... são desigualmente impositivas para os indivíduos) (LAHIRE, 2004, p. 330).

Para tal, define por disposições, por: “é mais forte do que eu”, sendo a disposição um dos impulsos da ação do indivíduo. Indivíduos diferentes vão ter diferentes disposições, sabendo que elas são formadas a partir da sua trajetória de vida, das suas experiências enquanto sujeito, da cultura na qual está inserido.

[...] o ‘é mais forte que eu’, que caracteriza as disposições (enquanto propensões, inclinações), pode assumir diversamente a forma individual de uma *paixão* (disposição + forte apetência), de uma simples rotina (disposição + ausência de apetência ou indiferença) ou mesmo de um *mau hábito* ou de uma *mania desagradável* (disposição + desgosto, rejeição, resistência em relação a essa disposição). (LAHIRE, 2004, p. 330)

É necessário compreendermos a pluralidade de contextos em que um sujeito pode estar inserido (ou nos quais diacronicamente se socializou), esses contextos podem ativar ou inibir disposições. Por outro lado, há também disposições mais fortes, mais fracas.

As disposições também se distinguem entre si pelo grau de fixação e de força. Existem disposições fortes e disposições mais fracas, e a força ou a fragilidade relativas das disposições dependem, em parte, da recorrência da sua atualização. Não se incorpora um hábito duradouro em apenas algumas horas, e certas disposições constituídas podem se enfraquecer, se extinguir ou ‘se cansar’ (Peirce) por não encontrarem as condições de atualização e, às vezes, por encontrarem condições de repressão (LAHIRE, 2004, p. 330).

Lahire afirma incessantemente, nem tudo é disposição e, para tal, nos traz o conceito de competência. “Competência é uma capacidade, uma potencialidade e não uma inclinação relativamente permanente” (LAHIRE, 2004, p. 331). Por outro lado, nos

mostra que toda disposição tem uma origem na socialização que pode se expressar de três maneiras distintas:

[...] - a socialização pode se dar por treinamento ou prática direta: na família, na escola ou entre pares ou no local de trabalho, os indivíduos se socializam – constroem suas disposições mentais e comportamentais – por meio de participações diretas em atividades recorrentes. [...] – a socialização também pode ser o resultado de um efeito mais difuso da ordenação ou da organização de uma ‘situação’. Pode-se falar, então, de maneira sugestiva, de em ‘uma socialização silenciosa’. Não que essa socialização se efetue independentemente da linguagem [...] – a socialização pode assumir, enfim, a forma de uma inculcação ideológico-simbólica de crenças (valores, modelos, normas...). Trata-se, neste caso, das normas culturais difundidas por todo tipo de instituições [...] (LAHIRE, 2004, p. 334/335).

Na nomenclatura adotada por Bernard Lahire, a esfera individual é referente ao social dobrado, usa como exemplo ilustrativo uma folha de papel amassada, onde cada dobra pode ser analisada por um profissional diferente. O oposto, o espaço social, é o dessingularizado, ou seja, em termos de Lahire, o social desdobrado.

[...] se representarmos o espaço social em suas diferentes dimensões (econômica, política, jurídica, cultural, esportiva, sexual, moral, religiosa, científica, etc.; dimensões elas mesmas decomponíveis em sub-dimensões) à maneira de uma folha de papel, então cada indivíduo será comparável a uma folha amassada. Estas dimensões se dobras sempre de uma forma relativamente singular em cada ator e o pesquisador que se interessa pelos atores particulares encontra em cada um deles o produto de um conjunto de dobramentos do espaço social (LAHIRE, 2013, p.21).

É nessas esferas do social dobrado e desdobrado que as trajetórias individuais ganham força, aquilo que parece essencialmente único, pessoal e intransferível, pode se mostrar não tão único assim. Mas resultado de uma experiência, um contato com um outro universo.

[...]em vez de considerar cada momento da trajetória individual como algo lógico em um percurso linear, postulando de antemão que não só cada indivíduo pode ser caracterizado por uma única fórmula (em vez de diversas fórmulas complementares ou concorrentes) que gera seus comportamentos, escolhas, decisões, mas também que ele está sujeito a forças sociais não necessariamente coerentes, quando é levado a optar por estudos, a orientar-se profissionalmente, a decidir sobre o local e a natureza de suas férias..., as entrevistas biográficas podem representar meios excelentes de questionar os modelos de personalidade coerente e estável, associados a modelos de decisão sem incertezas (LAHIRE, 2004, p. 35).

Essas forças podem ter aspectos diferentes perante o indivíduo, algumas forças podem ser “consentidas ou sofridas mais, ou menos, voluntariamente, as vezes até buscadas, daquelas que possuem um alto grau de coerção (obrigação, imposição).” Forçando a manutenção ou inibição de algumas disposições. (LAHIRE, 2004, p. 336).

A teoria de Bernad Lahire, como um todo se enquadra bem aos objetivos e problemas dessa pesquisa, porém optamos por não utilizar como teórico central da pesquisa, por entender que as forças que atuam sobre o sujeito no campo religioso, são extremamente relevantes para ampliar a compressão das trajetórias dos colaboradores tal como postulado por Bourdieu. Entretanto, devo confessar que ainda me considero iniciante no pensamento de Lahire, faltando-me capacidade para manejar seus conceitos de forma segura. Nesse caso, ele ajuda a complementar a análise, alertando-me sobre pontos onde a teoria de Bourdieu não conseguiu jogar luz.

Depois deste excuro, voltemos à estrada principal. Podemos entender Campo como o espaço onde acontecem as relações entre indivíduos e grupos, o campo seria o cenário das relações sociais, parcela do espaço social estruturado (com as estruturas-estruturadas e estruturas-estruturantes) produtora e reprodutora do *habitus*.

Ambiente que possui sua própria fluidez, fruto das estruturas sociais que colocam dentro dele um conjunto de leis próprias que vão ditar as regras do jogo de interesses, das disputas entre os atores que atuam nesse campo. Na relação que se estabelece entre os membros de um campo, há, de um lado, dominantes (detentores de maior soma de capital social) e dominados (destituídos ou possuidores mínimos do capital), e o que a norteia é a disputa pelo capital dentro dele. Como diz Bourdieu:

Compreender a gênese social de um campo, e apreender aquilo que faz a necessidade específica da crença que o sustenta, do jogo de linguagem que nele se joga, das coisas materiais e simbólicas em jogo que nele se geram, é explicar, *tonar necessário*, subtrair ao absurdo do arbitrário e do não motivado os actos dos produtores e as obras por eles produzidas e não como geralmente se julga, reduzir ou destruir (Bourdieu, 2010, p. 69).

Com a evolução das sociedades, novos campos surgem sempre autônomos, com leis próprias. “Cada Campo, ao se produzir, produz uma forma de interesse que, do ponto de vista de outro campo, pode parecer desinteresse (ou absurdo, falta de realismo, loucura etc.) ” (BOURDIEU, 1996, p.149).



Essa construção de sentido inerente ao campo, é o que faz dele específico. Princípios são comuns aos campos, afinal só é campo quando se estabelece nele um jogo de poder, um poder simbólico.

Continuando com a metáfora do campo como um jogo, já compreendemos que todo campo tem seu *habitus*, e a formação desse *habitus*, para manutenção e reprodução do campo, dá-se pela imposição de normas sociais.

O indivíduo que sofre essa imposição é coagido por uma violência simbólica, onde a força coercitiva se mostra como dentro de um padrão de naturalidade, disfarçado de normas consensuais como afirma Bourdieu, através da razão ou da moral.

Mas a forma, a formalização, o formalismo não agem apenas pela sua eficácia específica, propriamente técnica, de clarificação e racionalização. Há uma eficácia intrinsecamente simbólica na forma. A violência simbólica, cuja realização por excelência certamente é o direito, é uma violência que se exerce, se assim podemos dizer, *segundo as formas*, dando forma. Dar forma significa dar a uma ação ou a um discurso a forma que é reconhecida como conveniente, legítima, aprovada, vale dizer, uma forma tal que pode ser produzida publicamente, diante de todos, uma vontade ou uma prática que, apresentada de outro modo, seria inaceitável (essa é uma função do eufemismo). A força da forma, esta *vis formae* de que falavam os antigos, é esta força propriamente simbólica que permite à força exercer-se plenamente fazendo-se desconhecer enquanto força e fazendo-se reconhecer, aprovar, aceitar, pelo fato de se apresentar sob uma aparência de universalidade - a da razão ou da moral. (BOURDIEU, 2004, p. 106).

A razão e a moral, exercem uma forma de poder sobre os indivíduos, um poder que está para além das leis do legislativo as quais também estão calcadas na moral e nos bons costumes. Mas uma lei que não está impressa, é também um formato a ser seguido, constringendo diante do coletivo aqueles que não o seguem.

O poder simbólico, cuja forma por excelência é o poder de fazer grupos (grupos já estabelecidos que é preciso consagrar, ou grupos a serem estabelecidos, como proletariado marxista), está baseado em duas condições. Primeiramente, como toda forma de discurso performativo, o poder simbólico deve estar fundado na posse de um capital simbólico. [...] Em segundo lugar, a eficácia simbólica depende do grau em a visão proposta está alicerçada na realidade (BOURDIEU, 2004, p. 166).

O Poder simbólico está ligado às formas de dominação simbólica, assim como o campo é um jogo, no jogo está se disputando poder. Esse poder está calcado na dominação. O jogo só é possível por que há disputa, e o disputado na maioria das vezes

é o poder, a disputa acontece em um cenário com dominados e dominantes, por vezes opondo-se, por vezes aliados de acordo com as regras de cada campo, de cada jogo.

Os dominantes têm maior soma de capital, os dominados uma menor. Ter capital simbólico significa ter poder. O que determina seu acúmulo de capital é o reconhecimento dele pelos demais.

O capital simbólico que faz com que reverenciemos Luiz XIV, que lhe façamos a corte, com que ele possa dar ordens e que essas ordens sejam obedecidas, com que ele possa desclassificar rebaixar, consagrar etc., só existe na medida em que todas as pequenas diferenças, as marcas sutis de distinção na etiqueta e nos níveis sociais, nas práticas e nas vestimentas, tudo o que compõe a vida na corte, sejam percebidas pelas pessoas que conhecem e reconhecem, na prática (que incorporaram), um princípio de diferenciação que lhes permite reconhecer todas essas diferenças e atribuir-lhes valor, em uma palavra, pessoas prontas a morrer por uma querela de barretes. O capital simbólico é um capital com base cognitiva, apoiado sobre o conhecimento e o reconhecimento. (BOURDIEU, 1996, p. 149).

Feitas estas considerações sobre os conceitos de Bourdieu, a seguir tentaremos aproximá-los do nosso objeto de pesquisa, discutindo o conceito de campo religioso atrelado ao de trajetória. O campo religioso assim como todo campo traz seu jogo de poder, suas relações de força, dominantes e dominados, porém com peculiaridades, esse campo aborda o transcendental como forma de dominação.

Em outras palavras, a religião contribui para a imposição (dissimulada) dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular, do mundo social, na medida em que impõe um sistema de práticas e representações cuja estrutura objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como a estrutura natural-sobrenatural do cosmos (BOURDIEU, 1989, p. 33).

No campo religioso, a prática é regulada por dogmas. Porém, esses dogmas podem se opor dentro do campo religioso, mesmo quando se fala das grandes religiões. Elas não têm uma origem comum, um discurso único, muito pelo contrário pregam o outro como o erro. Reforçando conflitos econômicos e culturais, demarcados pelas posições dentro do campo.

Estrutura dos sistemas de representações e práticas reforça sua eficácia mistificadora pelo fato de que exhibe as aparências da unidade dissimulando sob a capa de um mínimo de dogmas e ritos comuns interpretações radicalmente opostas das respostas tradicionais as questões mais fundamentais da existência. Qualquer uma das grandes religiões universais apresenta tal pluralidade de significações e funções: seja no caso do judaísmo que, segundo Louis Finklestein, conserva

através da oposição entre a tradição farisaica e a tradição profética os vestígios das tensões e conflitos econômicos e culturais entre os artesãos e os nobres citadinos; seja o hinduísmo, diversamente interpretado pelos diferentes níveis da hierarquia social, ou o budismo japonês com suas numerosas seitas, seja enfim o cristianismo, religião híbrida construída com elementos tomados de empréstimo a tradição judaica, ao humanismo grego e a diferentes cultos de iniciação, que no começo foi veiculada, observa Weber, por artesãos itinerantes até tornar-se em seu apogeu a religião do monge do guerreiro, do servo e do nobre, do artesão e do comerciante (BOURDIEU, 1989, p. 53-54).

O campo religioso é composto de um leque vasto de religiões, onde o sujeito pode escolher (em tempos de (pós) modernidade) qual religião deseja seguir, com a qual se identifica, na qual se sente bem, a ter suas demandas pessoais atendidas.

Diante desse leque de opções é possível fazer uma analogia a um mercado, onde bens e serviços são comercializados, clientes são disputados. Essa analogia ao mercado é utilizada pelo próprio Bourdieu (1989) em seu texto *A gênese e estrutura do campo religioso*. Adotada por outros autores, a metáfora é sem dúvida apropriada.

Bourdieu diz que as religiões estão no mercado, oferecem serviços, disputam clientes, movimentam capital, ou melhor, capitais simbólico, cultural e econômico.

Pelo fato de que a posição das instâncias religiosas, instituições ou indivíduos, na estrutura da distribuição do capital religioso determina todas as suas estratégias, a luta pelo monopólio do exercício legítimo do poder religioso sobre os leigos e da gestão dos bens de salvação organiza-se necessariamente em torno da oposição (I) a igreja o profeta e sua seita (II). Na medida que consegue se impor o reconhecimento de seu próprio monopólio (*extra ecclesiam nulla salus*) e também porque pretende perpetuar-se, a Igreja tende a impedir de maneira mais ou menos rigorosa a entrada no mercado de novas empresas de salvação [...] (BOURDIEU, 1989, p.58).

Todas as religiões têm uma parcela de capital religioso, porém é indiscutível em nível de Brasil, a Igreja Católica detém uma parcela maior das ações do mercado, ainda que segundo dados dos últimos censos, seja perceptível a perda de adeptos que o catolicismo sofre ao longo do tempo.

Já os católicos passaram de 73,6% em 2000 para 64,6% em 2010. Embora o perfil religioso da população brasileira mantenha, em 2010, a histórica maioria católica, esta religião vem perdendo adeptos desde o primeiro Censo, realizado em 1872. Até 1970, a proporção de católicos variou 7,9 pontos percentuais, reduzindo de 99,7%, em 1872, para 91,8%. (CENSO DEMOGRAFICO, 2012)

Seu lugar, sua posição dentro da estrutura do campo é bem definida. Mesmo com uma perda expressiva de adeptos, o trabalho da Igreja Católica tem sido criar estratégias de manutenção dos fiéis, como forma de manter-se na posição hegemônica. A Renovação Carismática e os maiores investimentos em programas de televisão fazem parte dessa estratégia, assim como a vinda do Papa ao Brasil na Jornada Mundial da Juventude em 2013.

Esse cenário de mudanças no campo religioso compõe um conjunto de transformações que a sociedade vem vivenciando. A chegada da modernidade interfere em todos os campos, em vários âmbitos global, nacional, local. O que a olhos leigos, faz parecer que as transformações religiosas são um caso deslocado dentro da atual conjuntura do País.

Essas transformações religiosas fazem parte de um conjunto mais amplo que envolve fatores sociopolítico, econômico e cultural. O que era antes atributo, isto é, marca da identidade brasileira, no que tange a sua religiosidade, o catolicismo, aos poucos vai perdendo a hegemonia frente a outras religiões. Desta maneira, novas formas de manifestação religiosa surgem acompanhando as mudanças ocorridas no processo de desenvolvimento no país, o que por sua vez, mexe com a configuração do campo religioso.

Uma ressalva interessante é que a teoria de Bourdieu mesmo calcada em uma tríade: método, epistemologia e teoria sociológica, constrói conceitos que são tipos ideais, e que como tipos ideais, nem sempre são encontrados conforme sua elaboração, na prática.

Mesmo utilizando os conceitos de campo e *habitus* para tentar entender o campo religioso em João Pessoa, preciso estar ciente dos limites da teoria de Bourdieu. São conceitos pertinentes dentro da teoria sociológica, mas como parte do rito sociológico é passível de críticas e não devem ser compreendidos como “a verdadeira e única” explicação sociológica para se compreender as transformações sofridas pela sociedade ao longo do tempo.

Nem todo campo possui todas as propriedades apontadas nas definições de Bourdieu, em suma, as classes mais baixas, na maioria das vezes, estão fora do campo, dentro do espaço social, mas fora do campo, levando em consideração que para estar no

campo é preciso fazer parte do jogo de poder conforme nos diz Lahire, em *Le monde pluriel* (2012).<sup>13</sup>

Desta forma, como percebe Neris, a teoria do campo não abrange as particularidades do campo religioso e o seu movimento ao longo da história como:

- O desenvolvimento de um tipo de “catolicismo eclético” no qual a heresia é substituída pela heterodoxia.
- O papel historicamente detido pelas formas de religiosidade popular como prática que resiste e negocia com a ordem dogmática e sacerdotal.
- O papel dos movimentos religiosos na transformação das relações de poder tanto no interior do catolicismo (a exemplo das experiências das comunidades de base) como nos modelos de gestão do sagrado em algumas denominações protestantes e nos movimentos de renovação carismática.
- A disseminação do religioso nas práticas seculares da sociedade, nem tampouco entender a realocização do religioso fora das igrejas. (NERIS, 2008, p. 13).

Apesar destas limitações, e cientes delas, o par relacional *habitus*-campo, ainda é importante para se entender o movimento dos indivíduos dentro do campo religioso no Brasil, com destaque para o seguimento afro-brasileiro, que se constitui como fruto das relações de disputa dentro de um espaço profundamente marcado “por chamados à ordem” de inspiração cristã. Buscado operacionalizar estes conceitos, o estudo das trajetórias se mostra bastante coerente, primeiro porque não automatiza a análise a partir do modelo, e depois porque é flexível suficiente, que permite demarcar e compreender os elementos que demonstram clivagens de *habitus* (LAHIRE, 2001).

A ideia de Bourdieu toma como ponto de partida adaptar a história de vida, para uso sociológico dentro de sua teoria, ele a transforma, portanto, em trajetória, que só pode extrair sentido dentro de determinadas estruturas sociais.

Essa foi uma das estratégias encontradas por Bourdieu para resolver o problema antigo da sociologia, qual seja a ligação entre o Indivíduo e a Sociedade. Ela põe em evidência como os mecanismos de socialização determinam ou interferem no modo de agir, de pensar, nas decisões dos indivíduos. Levando em consideração a teoria do autor onde os indivíduos constroem suas redes de relacionamento dentro de determinados campos, onde acontece algum tipo de disputa, e as regras são regidas por um *habitus* próprio daquele grupo, há de se levar em conta que:

---

<sup>13</sup> Ver especialmente, o adendo (p. 353-363).

A história estrutural do campo – tratando-se do campo das classes sociais ou de qualquer outro campo – periodiza a biografia dos agentes comprometidos com ele (de modo que a história individual de cada agente contém a história do grupo a que ele pertence). [...] somente as mudanças estruturais que afetam tal campo possuem o poder de determinar a produção de gerações diferentes, transformando os modos de geração e determinando a organização das biografias individuais e a agregação de tais biografias orquestradas e ritmadas segundo o mesmo tempo (BOURDIEU, 2015, p. 426).

Apontando assim para certa linearidade entre trajetórias construídas no mesmo campo, de modo que os acontecimentos históricos daquele campo possuem interferência direta nos agentes. Quanto ao processo de construção das trajetórias, vai desde a socialização primária ainda na família, onde a assimilação do *habitus* é iniciada, podendo passar por rupturas ao longo da carreira social.

Para diluir um pouco a rigidez estrutural da visão de Bourdieu sobre trajetória, podemos complementá-la com algumas ideias de Lahire (2001), para quem o indivíduo é um ator plural, que não vive em um único campo, e às vezes se encontra fora deles, transitando num amplo espaço social, no qual passa por várias experiências socializadoras que serão sintetizadas e incorporadas na forma de resumos de experiências, por ele denominadas hábitos. E, em se tratando de sociedades ou mundos sociais diferenciados, deve-se,

Mais do que considerar a coerência e a homogeneidade dos esquemas que compõem o *stock* de cada actor individual como a situação modal, a que é mais frequentemente observável numa sociedade diferenciada, pensamos nós, portanto, que é preferível pensar que é essa situação que é mais improvável, a mais excepcional e que é muito mais corrente observar actores individuais menos unificados e portadores de hábitos (de esquemas de acção) heterogêneos e, em certos casos, opostos, contraditórios (LAHIRE, 2001, p. 39).

Segundo Bourdieu, a origem social é fator determinante no *modus operandi* do indivíduo, podendo ser compreendida como ponto de partida da trajetória, que pode ou não se manter dentro do campo, sofrendo alterações de acordo com experiências vividas pelos indivíduos, entre elas a mudança de classe social, podendo ser afetado tanto por um declínio, como por uma ascensão.

A correlação entre uma prática e a origem social (avaliada pela posição do pai, cujo *valor real* pode ter sofrido uma degradação dissimulada pela constância do valor nominal) é a resultante de dois efeitos (não forçosamente do mesmo sentido): por um lado, o *efeito de inculcação* diretamente exercido pela família ou pelas condições originais de existência; por outro, o *efeito de trajetória social* propriamente dita, ou

seja, o efeito exercido sobre as disposições e as opiniões pela experiência da ascensão social ou do declínio – nesta lógica, a posição de origem é apenas o ponto de partida de uma trajetória, a referência em relação à qual define-se o *sentido* da carreira social (BOURDIEU, 2015, p. 105).

Para Bourdieu o ponto de partida em uma trajetória é um dos fatores que determina as disposições, mas não o único, mesmo acreditando que indivíduos que partem do mesmo ponto têm probabilidades de chegarem ao mesmo ponto, mas que nem sempre isso acontece (nesse aspecto não encontro divergência entre Bourdieu e Lahire). Ele aponta também para possibilidade de trajetórias oblíquas, fora do padrão, que podem também ser vistas como possibilidade, mas que não afetam a tendência padrão.

Visto que o argumento do autor tem como ponto central a correlação entre a posição ocupada pelo indivíduo e as práticas do mesmo, quando a trajetória do indivíduo é a esperada, há um elo entre o ponto de partida e o de chegada, de acordo com sua origem social, ele está cumprindo uma trajetória modal, já esperada para aquele determinado público, dentro do conjunto de práticas por eles executadas.

[...] a posição e a trajetória individual não são, do ponto de vista estatístico, independentes na medida em que nem todas as posições de chegada são igualmente prováveis para todos os pontos de partida: eis o que implica a existência de uma correlação bastante forte entre as posições sociais e as disposições dos agentes que as ocupam ou, o que vem a dar no mesmo, as trajetórias que levaram a ocupá-las e que, por conseguinte, a *trajetória modal* faz parte integrante do sistema dos fatores constitutivos da classe – as práticas serão tanto mais irredutíveis ao efeito da posição definida sincronicamente, quanto mais dispersas forem as trajetórias, como é o caso na pequena burguesia (BOURDIEU, 2015, p. 104).

Esse conjunto de práticas são mais forte, e melhor estabelecido de acordo com a proximidade da trajetória modal, quanto mais forte a socialização e enquadramento dentro do campo, mais precisa será a reprodução das práticas. O que segundo o autor não acontece com a pequena burguesia, seu próprio status é considerado fluido, a ascensão e o declínio social podem ser uma constante, os pontos de origem e chegada pouco coincidem, se diferenciando pelas experiências individuais, que moldaram a trajetória.

Não é ao acaso que os indivíduos se deslocam no espaço social: por um lado, porque eles estão submetidos – por exemplo, através dos mecanismos objetivos de eliminação e de orientação – às forças que conferem sua estrutura a esse espaço; e, por outro, porque sua inércia própria, ou seja, *suas propriedades*, cuja existência pode ocorrer no estado incorporado, sob a forma de disposições, ou no estado objetivado, por meio de bens, títulos, etc., opõe-se às forças do campo.

A determinado volume de capital herdado corresponde um *feixe de trajetórias* praticamente equiprováveis que levam a posições praticamente equivalentes – trata-se do *campo dos possíveis* oferecido objetivamente a determinado agente; e a passagem de um trajetória para outra depende, muitas vezes, de acontecimentos coletivos (guerras, crises, etc.) ou individuais (encontros, ligações amorosas, privilégios, etc.) descritos, comumente, como acasos (felizes ou infelizes), apesar de dependerem, por sua vez, estatisticamente, da posição e das disposições daqueles que vivenciam tais eventos – por exemplo, o senso das ‘relações’ por meio do qual os detentores de elevado capital social têm a possibilidade de conservar ou aumentar esse capital -, a não ser que sejam organizados expressamente pelas intervenções institucionalizadas (clubes, reuniões de família, associações de ex-membros de empresa ou instituição, etc.) ou “espontâneas” dos indivíduos ou grupos (BOURDIEU, 2015, p. 104).

Para Bourdieu cada trajetória individual pertence a um grupo de trajetórias dentro de um determinado campo de possibilidades, que ele conceitua de campo dos possíveis, e o que constrói esse campo dos possíveis, o volume de capital social que o indivíduo herdou, esse capital social corresponderá a um feixe de trajetórias prováveis, que culminam em posições específicas, e cada posição é acompanhada do seu conjunto próprio de disposições.

A própria mudança de trajetória pode ser um efeito das forças do campo, visto que os acontecimentos históricos podem gerar uma mudança de trajetória coletiva. Esse ponto especificamente da mudança de trajetória, e quando isso ocorre de maneira coletiva, tem especial significado dentro desta pesquisa. Visto que analisamos a trajetória de vida de pais e mães de santo na cidade de João Pessoa.

O campo religioso afro-brasileiro, espaço onde as relações entre os indivíduos adeptos das religiões afro-brasileiras se relacionam e se locomovem interna e externamente em relação aos seus limites, mas interagindo com o campo religioso como um todo, e obviamente com outros campos e não-campos do espaço social.

A configuração do campo religioso em João Pessoa compõe-se prioritariamente pelo catolicismo, tendo em escala menor, protestantes, kardecistas, juremeiros e umbandistas, e mais recentemente, deu-se a inclusão do Candomblé. Mas é óbvio que esta não é uma classificação exaustiva, pois se deixa de considerar uma variedade de outras experiências religiosas organizadas sob a designação dos chamados novos movimentos religiosos.

Se considerarmos o momento anterior à instalação dos primeiros terreiros de Candomblé, por volta da década de 1980, até esse momento teríamos feixes de trajetórias



prováveis dentro da Umbanda e Jurema.<sup>14</sup> Há uma mudança significativa dentro da configuração com a chegada dos terreiros de Candomblé, que deixa de ser mero produto de importação e se “territorializa” na cidade. A chegada do Candomblé faz com que adeptos da Jurema e Umbanda, desejem se iniciar dentro da religião. Desencadeando uma busca significativa à nova oferta religiosa do mercado, mudando assim coletivamente várias trajetórias.

Por oposição ao efeito da trajetória individual que, por ser um desvio em relação à trajetória coletiva – cujo sentido pode ser nulo –, é imediatamente visível, o efeito da trajetória coletiva corre o risco de passar despercebido como tal: quando o efeito de trajetória se exerce sobre o conjunto de uma classe ou de uma fração de classe, ou seja, sobre um conjunto de indivíduos cujos traços comuns consistem em ocupar uma posição idêntica e estarem envolvidos na mesma trajetória coletiva, aquela que define a classe em ascensão ou em declínio, corre-se o risco de imputar as propriedades, associadas sincronicamente à classe, determinados efeitos – por exemplo, opiniões políticas ou religiosas – que, na realidade, são o produto de transformações coletivas. A análise torna-se complicada pelo fato de que determinados membros de uma fração de classe podem ter empreendido uma trajetória individual de sentido oposto à da fração em seu todo: apesar disso, suas práticas não deixam de estar marcadas pelo destino coletivo [...] (BOURDIEU, 2015, p. 106).

A trajetória coletiva pode por vezes ser confundida com uma escolha individual, passando despercebida como coletividade, o oposto é detectado com mais facilidade, ficando em evidencia aquele que anda na contramão. Mas essa saída da trajetória coletiva, não significa que o modo de agir deixe de ter bases, na socialização anterior.

Boa parte dos casos estudados por mim remete a essa questão, visto que todos abordam a mudança de religião, a diferença é que uns correspondem ao modelo da trajetória coletiva na qual suas origens se inserem, como é o caso de Pai I e Pai H, em que os primeiros contatos com a religião afro-brasileira acontecem ainda na infância. Diferentemente, há trajetórias – apresentadas por Pai B e Pai C – cuja origem está na religião católica. Destes últimos vem o exemplo de mudança da trajetória coletiva, que foi incentivada pela chegada de um terreiro à cidade onde eles moravam.

---

<sup>14</sup> Antes disso, porém, conforme Gonçalves (2014), alguns pais de santo buscavam filiação ao candomblé em terreiros de outros estados brasileiros.

### 3 O CENÁRIO RELIGIOSO BRASILEIRO

Para melhor compreender o campo religioso afro-brasileiro, e a adesão dos indivíduos ao candomblé, é necessário entendermos alguns elementos que compõe o cenário.

O processo de secularização, diretamente relacionado à chegada da modernidade, são os elementos chaves para o surgimento do pluralismo, onde o catolicismo deixa de ser hegemônico e passa a disputar fieis com as demais religiões, que só crescem enquanto o catolicismo só perde adeptos ao longo dos anos.

Essa perda, em número oficiais pode ser compreendida de outra forma, afinal religiões como a jurema, o candomblé e a umbanda, passaram a ser classificadas como religiões. Essas três denominações compõem parte considerável do campo afro-brasileiro na cidade de João Pessoa, por isso é necessária uma breve apresentação de cada uma, onde o candomblé ganha um enfoque especial por se tratar do nosso objeto de estudo.

O candomblé, também tem sua parcela de crescimento e para compreendê-lo, vamos abordar desde o surgimento do candomblé, passando pela sua expansão até chegar à atual conjuntura onde esse se posiciona dentro do mercado religioso, ganhando espaço dentro e fora dele.

#### 3.1 Marcas de um contexto: mudanças, pluralismo e intolerância

A separação formal Estado e Religião nasce junto com a República, mas nunca se efetivou completamente na prática. Os exemplos abaixo indicam o quanto no início foi conflituosa essa separação, mostrando nossa herança intolerante, praticada e incitada a partir do Estado.

Em relação à liberdade de culto, e considerando-se tratar-se de um direito que afeta mais acentuadamente as minorias religiosas, verifica-se que a proposta de um Estado neutro com relação à matéria esteve longe de se concretizar. Julio Andrade Ferreira, em sua *História da Igreja Presbiteriana do Brasil*, relata diversos casos de apedrejamento e invasão de templos, queima de bíblias protestantes e ataques a pastores presbiterianos, crimes, em geral, sem punição, quando não endossados pelas autoridades locais. Pedro Tersier, em *História das perseguições religiosas no Brasil*, também anota inúmeros acontecimentos semelhantes ao longo da época (e, em ambas as obras, esses eventos surgem em quantidade muito superior às ocorrências do período imperial). Em um desses casos, relatado por ambos os autores, um reverendo da igreja metodista, Sr. Justus H. Nelson, ficara preso por

um mês por haver recusado-se a tirar o chapéu enquanto passava pelas ruas uma procissão católica (de *Corpus Christi*). Por meio de um bispo da Igreja metodista, o caso chegou ao conhecimento do presidente dos Estados Unidos, que incumbiu o secretário de Estado de tomar medidas diplomáticas junto ao governo brasileiro (LEITE, 2011, p.45).

Com isso podemos entender como dois momentos diferentes, primeiro o marco legal da separação entre Estado e Igreja, segundo a perda da hegemonia católica. Este último acontece de maneira gradual, ao longo da história.

O processo de secularização e a modernidade colaboram intensamente com as transformações da igreja católica no Brasil e no mundo. As novas formas de expressão e respeito à individualidade, as escolhas, ao próprio “livre arbítrio” faz com que a igreja católica repense suas práticas, suas ações inclusive como forma de manter-se no poder. Embora seja pertinente destacar que a perda de hegemonia da Igreja Católica está longe de representar a perda de poder do cristianismo.

Um marco histórico que aponta para essas transformações é o Concílio Vaticano II, realizado entre 1962 e 1965, sob a regência do Papa João XXIII. Depois deste Concílio tornou-se perceptível uma reconfiguração de suas bases.

Vale ressaltar também que “o contexto histórico em que se deu o Concílio Vaticano II foi bastante conturbado, tanto internacionalmente quanto nacionalmente” [...] (FRANÇA, 2012), o mesmo coincide com duros anos da Guerra-Fria, e diversos acontecimentos no mundo. Aqui no Brasil, vale lembrar que é um período bastante complexo, pois estamos à beira de uma ditadura militar (1964), fim do Governo Jango e uma instabilidade política crítica.

É nesse contexto histórico que a igreja perdia fiéis, e sua necessidade de reverter esse quadro a fez se redesenhar. Surgia um lado conservador, o católico carismático, e outro de vertente crítica e popular: a teologia da libertação. O modelo católico carismático, tem seu foco no indivíduo, na centralidade existencial, sua ação está diretamente ligada à perspectiva da cura, dons do espírito e a busca pela aproximação com o divino. A Teologia da Libertação, tendo como representantes as CEB's (Comunidades Eclesiais de Base), tinha como norte, uma leitura teológica diferenciada, centrada no coletivo, nas questões sociais, no comprometimento com a sociedade. Esta linha seguia um aspecto arraigado na defesa de uma Igreja engajada na luta pela transformação da sociedade.

Segundo, Neri, o enfraquecimento da Igreja Católica não é um fenômeno que surge abruptamente, pois:

O catolicismo seguia longa e lenta queda histórica desde os primeiros registros censitários brasileiros de 1872, quando atingia 99,72% na população livre, caindo a taxas aceleradas nos anos 1980s e 1990s – respectivamente as taxas de 0,5 e 1 ponto percentual por ano – reduzindo-se de 89% em 1980 para 83,3% em 1991 e depois para 73,89 em 2000. (NERI, 2011, p.11)

Essa diminuição do número de fiéis católicos já foi analisada por muitos estudiosos, que veem os dados de diferentes maneiras. Primeiro, outras religiões começam a aparecer no cenário religioso. Segundo, as pessoas passam a não se sentirem obrigadas a declarar-se católicas, ao longo do tempo. Terceiro, cresce o número dos sem religião. Quarto, os arranjos religiosos tornam-se mais evidentes, permissivos e em um número maior de possibilidades.

Olhando pelo viés da lógica de mercado, onde o mundo religioso passa a ser comparado a um mercado, a uma economia de mercado, tem-se uma estratégia interessante de perceber e analisar o campo religioso a partir do momento em que o simbólico, o transcendente é transformado em produto consumível, disponível no mercado.

A primeira tendência, resultante da introdução da lógica da mercadoria na esfera da religião, é a transformação das práticas e discursos religiosos em produtos, introduzindo os modelos de religiosidade no mundo do consumo e do mercado (GUERRA, 2003, p.33).

A lógica de mercado vem munida de todos os seus elementos, como disputa por fiéis, disputa por poder, autoafirmação, conquista de espaço na mídia, marketing, pesquisa de mercado, capital financeiro, inserção na política. Todos esses elementos são contrários à cultura secular do catolicismo, o que explique, em certa medida, por que a Igreja Católica venha perdendo seus adeptos. Como diz Guerra:

Uma vez que as barreiras de mercado, que garantiam a estabilidade da religião oficial pelo impedimento legal da entrada de outros concorrentes, deixam de existir, inaugura-se uma fase de alto nível de competição entre as diversas organizações religiosas, que exige das instituições a mobilização máxima de capital para fazer frente aos outros fornecedores, na luta pela adesão do maior número possível de fiéis (GUERRA, 2003, p. 61).

Essa disputa tem sido acirrada, quando olhamos os dados do censo 2010, eles gritam a perda da igreja católica. Em oposição ao decréscimo do catolicismo, temos o crescimento dos evangélicos, dos sem religião, além do conjunto de outras religiões. Os

últimos dados apresentados pelo IBGE, confirmam uma tendência que vem crescendo de 1980, consolidando o cenário do pluralismo religioso brasileiro.

Os dados do Censo 2010 sobre religião confirmam as tendências de transformação do campo religioso brasileiro, mutação que se acelerou a partir da década de 1980, caracterizando-se, principalmente, pelo recrudescimento da queda numérica do catolicismo e pela vertiginosa expansão dos pentecostais e dos sem religião. Entre 1980 e 2010, os católicos declinaram de 89,2% para 64,6% da população, queda de 24,6 pontos percentuais, os evangélicos saltaram de 6,6% para 22,2%, acréscimo de 15,6 pontos, enquanto os sem religião expandiram-se num ritmo ainda mais espetacular: quintuplicaram de tamanho, indo de 1,6% para 8,1%, aumento de 6,5 pontos. O conjunto das outras religiões (incluindo espíritas e cultos afro-brasileiros) dobrou de tamanho, passando de 2,5% para 5%. De 1980 para cá, portanto, prosperou a diversificação da pertença religiosa e da religiosidade no Brasil, mas se manteve praticamente intocado seu caráter esmagadoramente cristão (MARIANO, 2013, p.1).

Entendendo a importância do catolicismo na formação religiosa do Brasil, visto que é impossível falar de religião no Brasil sem se falar de igreja católica, acabou por se tornar, durante seu longo período de hegemonia, o elemento regulador das outras manifestações religiosas. Com sua saída gradual do poder, vai-se vivenciando uma desregulação no mercado. Momento propício para o fortalecimento das manifestações já existentes, além do surgimento de novos grupos religiosos.

[...] o pluralismo religioso surge por causa da impossibilidade de uma mesma organização religiosa ser ao mesmo tempo sagrada e profana, conservadora e liberal, inclusiva e exclusiva, enquanto no mercado sempre existirão diferentes segmentos de consumidores com fortes preferências por cada um desses aspectos da prática religiosa. Essa diversidade ocorre devido as variações comuns à condição humana, tais como classe social, idade, gênero, experiências de vida e tipo de socialização (GUERRA, 2003, p. 38).

Sendo o pluralismo religioso um acontecimento da modernidade, efeito do processo de secularização, reflete o quanto a religião deixa de ter um papel central e decisivo na vida dos indivíduos.

Deste ponto de vista, a pluralidade de religiões e de interpretações do mundo atestam antes uma condição estrutural da religião nas sociedades modernas, do que um retorno ao passado. Na medida em que a religião deixa de ser fundante do social, enquanto sua base ou forma de organização, ela permite a emergência de diferentes grupos religiosos que irão atuar no nível da cultura e do conhecimento (STEIL, 2001, p. 116).

Mas a convivência destes grupos em surgimento, nem sempre é pacífica. Há outros comportamentos que precisam ser avaliados, não estou mencionando simplesmente o comportamento dos fiéis enquanto indivíduos, mas dos grupos religiosos e como se comportam com essa “disputa” dentro de um mercado que precisa arregimentar adeptos, muitas vezes dentro da mesma denominação, como é o caso dos evangélicos e afro-brasileiros etc.

Para Guerra, essa variedade de religiões provoca uma disputa por fiéis, e parte disso uma necessidade de autoafirmação enquanto a melhor das opções, por vezes construída a partir do desprezo e discriminação das outras.

As consequências do pluralismo religioso sobre o comportamento institucional das organizações religiosas tem sido um tema recorrente no trabalho de vários sociólogos. Um dos pontos de vista sobre o assunto é o de que essa situação, na qual a variedade de mensagens religiosas e a competição entre elas se intensificam, provocaria o enfraquecimento da confiabilidade da religião em geral. Isso ocorreria devido ao fato de que onde múltiplos grupos religiosos entram em competição, cada um lutando para desacreditar o outro, pode ser encorajada a visão de que a atitude religiosa, ou o sentimento religioso, ou ainda as instituições religiosas são passíveis de discussão, disputa e dúvida, o que diminuiria a sua eficácia simbólica (GUERRA, 2003, p. 38).

Como forma de entender essas disputas internas, especificamente dentro do campo afro-brasileiro é necessário entender cada segmento religioso envolvido no cenário.

### 3.2 O campo religioso afro-brasileiro

As religiões afro-brasileiras se enquadram no perfil de religiões que já existiam, embora não com o estatuto de religião. Com as mudanças mencionadas acima, saem da subalternidade e se fortalecem como religião. Dentro deste campo trabalharemos com as três expressões mais fortes em João Pessoa: o Catimbó/Jurema, a Umbanda e o Candomblé. É importante ressaltar que o campo afro-religioso nacional não se encerra nestas três possibilidades, sendo estas apenas um recorte com vistas ao trabalho acadêmico e sua territorialidade de abrangência.

Em João Pessoa, três são as denominações principais do campo em foco: Catimbó/Jurema, Umbanda e Candomblé. Para efeito da pesquisa, sugerimos que a sua formação/consolidação se dá em três períodos. O

primeiro estende-se dos registros iniciais do Catimbó até o final da década de 1950. Nele, predominaram as mesas do Catimbó-Jurema, marcadas pela influência kardecista e do catolicismo popular. O segundo, a partir de 1960, é o período de chegada e expansão da Umbanda, quando ela passa a incorporar o Catimbó/Jurema e surgem as federações do culto. E por último, o período que se estende da segunda metade da década de 80 aos dias atuais, marcado pelo surgimento dos primeiros terreiros de Candomblé e pela constituição de discursos delineadores de reconhecimento e legitimidade interna e externamente ao campo. Sedimentam-se formas de enfrentamento e diálogo com outras religiões, com o poder público e a sociedade em geral. O campo se expande com a abertura de novos terreiros, facilitado pelo pluralismo religioso e pela liberdade de culto (GONÇALVES, 2012, p. 2).

Esses parâmetros históricos mostram a formação do campo afro-religioso na cidade, que segundo o conceito de campo utilizado por Bourdieu, só se torna de fato um campo religioso depois da chegada da umbanda, onde passam a acontecer disputas de poder, disputas por espaço, disputas por fiéis, clientes<sup>15</sup>, disputas no plano místico/espiritual.

Nesse contexto do delineamento do campo afro-religioso na Paraíba, vale desatacar alguns marcos históricos importantes que apontam para sua institucionalização:

Em 1966, ocorreu a promulgação da Lei Estadual 3.443 de 6 de novembro que tornou “livre o exercício dos cultos africanos em todo território do Estado da Paraíba, observadas as disposições constantes desta lei”. Neste mesmo ano, surgiu a Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba (FECAB), a primeira do gênero no Estado, fundada e presidida durante muito tempo pelo pai de santo umbandista, Carlos Leal Rodrigues (GONÇALVES, 2012, p. 3).

A umbanda, então, consolida-se no Estado, e sua principal fonte de influências é Recife, com famosos sacerdotes Mario Miranda, Zé Romão e Pai Edu (estes faziam ritos que mesclavam a umbanda com o nagô pernambucano) que iniciaram muitos pais de santo umbandistas de João Pessoa. Também recebe influência em menor escala do Rio de Janeiro e da Bahia.

### 3.2.1 O Catimbó/ Jurema

---

<sup>15</sup> Pessoas, que procuram as religiões afro-brasileira em busca de serviços mágicos, como fonte de solução para seus problemas, em sua maioria de ordem amorosa, financeira, doença física ou espiritual. Uma parcela de clientes torna-se adeptos. O termo clientes, faz jus ao comercio envolvido.

O catimbó/jurema figura como herança indígena que assimilou elementos negros ao longo do tempo. Para Bastide, já era uma religião organizada quando o negro chegou ao Brasil e para Cascudo, o catimbó reúne elementos negros, brancos e ameríndios, porém se afigura, na sua concepção, como preponderantemente “magia branca”, ou seja, de influência da feitiçaria e superstição popular europeias. (GONÇALVES, 2013).

Na Paraíba, temos vários registros de antigas mesas de catimbó, como por exemplo, nos bairros da Torre, Jaguaribe e Ilha do Bispo, além das cidades de Santa Rita, Alhandra/Acais (GONÇALVES, 2013).

Registros que nos mostram que em suas descrições iniciais não apresentam símbolos africanos, apenas indígenas e católicos. Mas com o passar do tempo sofrem mudanças.

Vejamos uma descrição feita por Fernandes, resgatada por Gonçalves:

Vendo o Catimbó, duma maneira geral, o aparato consiste na mesa estreita, forrada ou não, onde se misturavam garrafadas de Jurema, cachimbos, novelos de linha, agulhas, botões, imagens de santos, principalmente um crucifixo, amarrados de cordões e fitas, pequenos alguidares, maracás, bonecas de pano, cururús secos, fumo de rolo, etc. Muitos usam o alguidar sobre brasas ao pé da mesa, fervendo raízes ouervas. A sessão tem início com a abertura da mesa feita em invocações cantadas, as velas acesas. Distribuem entre os presentes, a Jurema. O ritual que se segue varia com o fim mágico desejado. Começam a invocação aos Mestres (há vários mestres: Mestre Esperidião, Mestre Carlos, muitos outros) com as toadas cantadas em cântico. [...] Na panela, na água fervente, por cima da trempe, mexe com uma colher de pão a herba cunto, a catimbozeira auxiliar (1938, p.87-8). (FERNANDES apud GONÇALVES, 2013, p.10).

Essa influência da jurema pode ser vista nos dias atuais, não da mesma forma que era cultuada até o final da década de 50, mas é presente, assumindo e incorporando outros elementos. Sobre a falta de elementos africanos nos cultos da jurema, Gonçalves, revisando a literatura referente à questão, diz que a descrição feita pelos autores lidos,

não registra a presença de sacrifícios de animais, rituais de iniciação, ligação com orixás, culto a exus e pombagiras presentes na jurema praticada hoje. [...] Embora preserve elementos das mesas dos mestres e do ritual indígena, está umbandizada. A sua identificação com a umbanda é tão forte, que na prática são tidas como sinônimo (GONÇALVES, 2013, p. 14).

Porém esse modelo de umbanda praticada na atualidade também foge aos padrões nos quais nasce a umbanda no Rio de Janeiro, acontecendo uma ressignificação da



umbanda carioca que foi amplamente difundida por uma elite de pensadores cujo objetivo era torná-la uma religião nacional.

Atualmente, muitas casas cultuam Jurema e Candomblé, para tal fazem quartos separados, sendo um dos orixás, o outro da Jurema. Outras separações simbólicas podem ser descritas, como as diferentes vestimentas; na jurema cores e chitas, no candomblé branco (na maioria das vezes) ou a cor específica do orixá (em alguns casos); a língua cantada, na jurema - português, no candomblé – Ioruba. Essas separações simbólicas entre os rituais, que são bem distintos em suas práticas, conjunto de crenças e cosmologia encontram pontos convergentes, quando a utilização do mesmo espaço físico (salão da casa) para realização de ambos os cultos, e o mesmo público de fiéis, visto que os diferentes cultos são promovidos na mesma casa.

### 3.2.2 A Umbanda e o Candomblé

Para analisar o candomblé é preciso entender suas origens, que estão na África da colonização, mas que também estão aqui no Brasil, afinal é brasileiro esse modelo de Candomblé que temos até hoje, nesse formato, com esse panteão de orixás, com esta denominação.

Basta nos remetermos à África da época da colonização: a organização social era feita a partir de grupos étnicos, onde cada etnia cultuava o Orixá ou Voduns ou Inquices<sup>16</sup> e ancestrais daquela região, era a ele que cada um e cada uma fazia suas rezas e oferendas, sendo ele o protetor do clã.

Os negros que foram escravizados, ao chegar ao Brasil trouxeram consigo suas culturas seus costumes étnicos, suas devoções. Encontraram aqui outros grupos, de outros clãs, reorganizando no Brasil o culto aos seus ancestrais, mas agora de modo que contemple todos os grupos presentes.

O candomblé brasileiro não se assenta sobre estruturas sociais como o caráter tribal africanas de onde originou-se como culto aos orixás e antepassados, os eguns<sup>17</sup> (Atanda, 1980; Fadie, 1970). A nação tribal, o clã, as linhagens e a organização familiar como estrutura produtiva e unidade de culto, com seus antepassados imemoriais, estão para sempre perdidos. Mas isso tudo não impediu o candomblé nascido no Brasil de

---

<sup>16</sup> Os três termos correspondem ao panteão de divindades africanas. Sendo a Orixás o termo utilizado pela Nação Ketu, Voduns pela Nação Jeje e Inquices Nação Angola. Ketu, Jeje e Angola são diferentes nações dentro do candomblé.

<sup>17</sup> Espíritos dos mortos.

firmar-se sobre a ideia central da origem mítica da pessoa conforme a tradição iorubana (Verger, 1973; Abimbola, 1973) (PRANDI, 1991, p. 24).

Exatamente por não estar situado nesta estrutura tribal que o candomblé surge como uma experiência brasileira, mantém elementos da cultura africana, outros elementos surgem, outros são ressignificados.

A vinda de pessoas escravizadas resultou não somente na construção de uma “nova” cultura, mas em um novo formato de organização social desses povos, originando assim, aquilo que antes foi denominado calundu, e hoje é candomblé, com diversas subdivisões, denominadas de nações, por seus adeptos na busca por uma reaproximação com o continente africano. Assim o Candomblé brasileiro, apresenta suas variações: Jeje, Jeje-marim, Efã, Fon, Keto, Ângola, Tambor de Mina, Xambá, Ijexá, batuque, entre outras expressões, do que hoje compõe o quadro das religiões afro-brasileiras.

Portanto, é importante ver essa perspectiva diaspórica da cultura como uma subversão dos modelos culturais tradicionais orientados para a nação. Como outros processos globalizantes, a globalização cultural é desterritorializante em seus efeitos. Suas compreensões espaço-temporais, impulsionadas pelas novas tecnologias afrouxam os laços entre a cultura e o lugar (HALL, 2009, p. 36).

Essa religião originalmente negra, reprimida ao longo da história, desde as senzalas até os dias atuais, tem como referência simbólica a Bahia, com os mais famosos terreiros de candomblé do Brasil, sendo considerado o mais antigo a Casa Branca do Engenho Velho, que deu origem ao Axé do Opô Afonjá e Gantois. Esses foram os terreiros que ganharam fama e prestígio na sociedade baiana, mas não só na tríade do modelo nagô está o “axé” da Bahia, há outras casas tão antigas e importantes na disseminação do povo de santo pelo Brasil, como o Bogum, por exemplo, e outras no interior da Bahia principalmente nas cidades de Cachoeira, Muritiba, São Felix.

Outros locais com bastante expressividade na tradição do Candomblé são Recife/Olinda com o tradicional Sítio de Pai Adão, e o Maranhão com a Casa das Minas. Demonstrando que nem todo candomblé tem origem na Bahia.

Independente da nação, sabemos que o candomblé nasce e cresce em todo país como religião de negros, pobres e suburbanos. No início, praticada às escondidas nas senzalas dos senhores de engenhos, camuflado pelo sincretismo católico, após a libertação dos escravos, sua cultura vai para onde vão os negros, ou seja, para margem da sociedade.

Os libertos a partir de 1830, foram sendo colocados diante da opção entre a exclusão do país e o trabalho agrícola, de preferência nas grandes propriedades. Se muitos cederam e aceitaram uma situação de dependência, outros resistiram e se mantiveram nas cidades, apesar das perseguições políticas (CUNHA, 2012, p. 126).

Porém liberdade, para os escravos libertos, não tem o mesmo significado que tem para a população em geral hoje.

Era comum a assimilação abusiva de escravos e libertos negros. A polícia, em todo caso, não parecia fazer distinção. Na Paraíba, em 1844, escravos ou negros livres achados nas ruas depois do entardecer ‘sem ordem de seus senhores’ (mas que senhores, nesse último caso?) eram levados à delegacia de polícia e açoitados (Newcomer a Aberdeen, Paraíba, 3 de fevereiro de 1845, pp *Confidentialprints* 316) (CUNHA, 2012, p.113).

Nessa citação que data de 1844, temos um bom referencial de como o negro era suprimido de sua liberdade, inclusive de sua liberdade religiosa, pois por muito tempo pós-escravatura o candomblecista disfarçou-se de católico, para garantir a sobrevivência de sua crença.

Para se viver no Brasil, mesmo sendo escravo, principalmente depois sendo negro livre, era indispensável antes de mais nada ser católico. Por isso, os negros que recriaram no Brasil as religiões africanas dos orixás, voduns e inquices se diziam católicos e se comportavam como tais. Além dos rituais de seus ancestrais, frequentavam também os ritos católicos. Continuaram sendo e se dizendo católicos, mesmo com o advento da República, quando o catolicismo perdeu a condição de religião oficial (PRANDI, 2003, p.16).

### 3.2.3 Nos caminhos da Umbanda

Teoricamente, com a República, o Brasil deixa de ser oficialmente um país católico e passa a ser um país laico. Abrindo portas para afirmação e posicionamento de outras religiões, agora sem medo de perseguição política ou repressão policial. Afinal era permitida a liberdade de crenças, mas não havia liberdade de culto.

A partir dessa liberdade de culto que a umbanda se institucionaliza, datando de 1920 o registo do primeiro centro de Umbanda do Rio de Janeiro. Era apenas um passo para disseminação da religião brasileira, com traços indígenas, europeus e africanos.

A fundação, nos anos 20, daquele primeiro centro de umbanda no Rio de Janeiro como dissidência pública e institucionalizada do Kardecismo num processo de valorização dos elementos nacionais – o caboclo, o preto-velho, espíritos de índios e escravos – deve ter representado uma

forma de acomodação seletiva entre os dois polos fundantes. Um movimento de rearranjo entre duas alternativas não conflitantes, embora uma mais rica em conteúdos doutrinários e a outra mais centrada em práticas rituais. O kardecismo como religião ética, de salvação, e o candomblé como religião ritualística e mágica, de manipulação do destino através de poderes sobrenaturais de que os sacerdotes são dotados por iniciação (PRANDI, 1991, p. 49).

Essa religião nascente, que promete ser a religião genuinamente brasileira por englobar elementos de diferentes culturas, já nasce branca, mesmo que pobre, porém branca. Aos poucos vai distanciando-se cada vez mais do candomblé, ou seja, dos elementos negros.

[...] a umbanda nasceu no Rio de Janeiro nos anos 1920, bem como a preocupação de purificar o culto dos elementos mais próximos da tradição iniciática e sacrificial do candomblé. A língua portuguesa tomou o lugar da língua africana, a iniciação foi simplificada e quase eliminada, e os sacrifícios de animais foram condenados. O panteão do candomblé, reduzido a “entidades<sup>18</sup>” que se encarnavam nos médiuns deixaram de ser os orixás, para se tornarem os caboclos, os pretos-velhos, bem como os exus e pombagiras que “baixavam” para “trabalhar”, isto é, para dar conselhos aos homens (CAPONE, 2009, p.133).

Seguindo os passos do Kardecismo, a umbanda logo se espalhou, atravessando fronteiras dos estados brasileiros. Expandindo-se rapidamente, angariando adeptos tornou-se líder (em quantidade de fiéis) no campo das religiões afro-brasileiras. “Pelo menos desde a década de 1950, a umbanda tem sido majoritária no conjunto afro-brasileiro. [...], logo se espalhou pelo Brasil como religião universal sem limites de raça ou etnia, geografia ou classe social” (PRANDI, 2003, p.19/20).

De um outro prisma, o kardecismo é uma religião de transe, da experiência religiosa pessoal, e ao mesmo tempo uma religião da palavra, da pregação doutrinária codificada em livros religiosos de autoridade incontestável. Dotado de um código moral e doutrinário explícito e de procedimentos condutores da experiência religiosa públicos e publicados, a iniciação no kardecismo adotou uma pedagogia do não-segredo, do não mistério. Essa universalização contribuiu enormemente para uma acentuada unificação burocrático-institucional. A umbanda carrega consigo parte da norma dos candomblés, que é a do segredo, do recolhimento iniciático, da infalibilidade do pai-de-santo, da autoridade *ex-cathedra* do orixá acima de qualquer preceito, tendo por consequências enormes dificuldades de unificação doutrinária e institucional (PRANDI, 1991, p. 60).

---

<sup>18</sup> Energia de ancestrais

A essa difusão da Umbanda carioca, podemos atribuir “o esforço de uma elite de pensadores umbandistas, na ânsia de torná-la uma religião nacional” (GONÇALVES, 2012, p. 7). Como já mencionamos anteriormente uma religião que se propõe a ser universal, ultrapassando os limites étnicos, aos quais estava preso o Candomblé da época.

Na década de 1960, começam a acontecer mudanças no campo religioso afro-brasileiro, o Candomblé que antes estava preso às amarras étnicas e geográficas, ou seja, se limitava às regiões suburbanas onde se aglomeravam os descendentes de escravos, começa a romper com essas amarras.

O candomblé foi extravasando suas fronteiras geográficas, abandonando os limites originais de raça e etnia dos seus fiéis e ampliando seu território. Espalhou-se pelo Brasil, conquistando para seus quadros até mesmo antigos seguidores da umbanda. Nas pegadas da umbanda, também chegou ao estrangeiro. (PRANDI, 2003, p.21)

Quando o autor afirma que o candomblé segue as pegadas da umbanda, pode-se levar a expressão em seu sentido literal, afinal os fiéis antes iniciados na umbanda passam agora a ser também candomblecistas, existindo assim um trânsito religioso dentro do seguimento afro-brasileiro.

A circulação de médiuns entre os diferentes cultos parece ser um dos traços característicos desse universo. Reginaldo Prandi (1991) analisou a valorização do candomblé em face da umbanda e sua importante difusão na cidade de São Paulo durante os últimos anos. De fato, a umbanda, até os anos de 1970, parecia fadada a ser a religião mais importante dos grandes centros urbanos do sudeste. O candomblé era tido apenas como uma origem longínqua da umbanda [...] (CAPONE, 2009, p.135).

Dados do IBGE, levantados por Prandi apresentam essa adesão de maneira quantitativa:

[...] em 1991, o candomblé já tinha conquistado 16,5% dos seguidores das diferentes denominações de origem africana. Em 2000, esse número passou a 24,4%. O candomblé cresceu para dentro e para fora do universo afro-brasileiro. Seus seguidores declarados eram cerca de 107 mil em 1991 e quase 140 mil em 2000, o que representa um crescimento de 31,3% num período em que a população brasileira cresceu 15,7%. Sem dúvida um belo crescimento. Por outro lado a umbanda, que contava com aproximadamente 542 mil devotos declarados em 1991, viu seu contingente reduzido para 432 mil em 2000. Uma perda enorme, 20,2% (PRANDI, 2003, p. 21).

A saída da umbanda para o candomblé, pode ser vista de vários ângulos, levando em consideração que há uma ponte que diferencia a prática e os ritos dessas religiões, mesmo sendo ambas religiões de transe, suas organizações são diferentes, regras,

preceitos, hierarquia, entidades. Prandi aponta três motivos, pelos quais segundo ele, o médium faz a passagem da umbanda para o candomblé:

Primeira, a umbanda permite e incentiva um largo arco de criatividade. Ela sempre mostrou um elevado grau de receptividade para toda prática exotérica, para tantos níveis de combinação de símbolos e expressões. [...].

Segunda, a umbanda não conta com preceitos rituais ou doutrinários que sejam capazes de controlar o grau de liberdade de expressão do indivíduo, expressões individualizadas. Esta forma de expressar-se na umbanda conta com um inesgotável universo de entidades que podem se manifestar no transe ritual.

Terceira, esta religião, apesar de sacerdotal, em que todos participam como oficiantes, não está contudo assentada numa hierarquia de senioridade iniciática na qual os adeptos possam se encaixar e se mover, tanto em termos de papéis específicos dentro do grupo de culto, como em termos de representação simbólica dos papéis sociais. Na umbanda todo mundo é igual, ela é até mesmo vista como exemplo de uma religião democrática (PRANDI, 1991, p. 88).

Prandi coloca como sendo a própria umbanda a responsável pela saída dos adeptos da umbanda, mas há outros fatores que podem ser evidenciados, componentes que foram construídos dentro da lógica do povo de santo. Observando que para estes, ser do candomblé é sinônimo de força maior, ou seja, o candomblé teria mais poder mágico que a umbanda. Nessa lógica referendada pelos praticantes das religiões afro-brasileiras, ser iniciado no candomblé é fonte de prestígio, é status, é poder.

Esse processo também está atrelado a uma mudança de paradigma do próprio candomblé, que em determinado momento da história passa a se impor como religião dentro do mercado, saindo dos guetos e tornando-se uma opção possível de ser acessada.

A saída do candomblé da invisibilidade releva o momento de reconstrução das identidades, ou como preferem os próprios agentes dessa história, de afirmação de uma identidade religiosa, que é ao mesmo tempo, negra e africana, ainda que, no seu meio, haja brancos, mulatos, mestiços etc. (GONÇALVES, 2011, p. 127)

É nessa perspectiva da desetnização que Capone menciona a existência de dois tipos de negros e dois tipos de brancos, quando falamos de religiões afro-brasileiras. Fazendo uma oposição entre eles. Os dois tipos de negros seriam os Nagô e os Bantos. Os brancos: a aristocracia e a plebe.

Em seu argumento faz uma análise do cenário carioca, opondo o candomblé à macumba, sendo o candomblé dos negros nagô que se sobrepõem aos brancos aristocratas que também frequentam o candomblé, mas que são neles africanizados. Ao contrário do

que ocorre na macumba dos negros bantos, onde a plebe branca os embranquecem com a mestiçagem.

Mas ao contrário do que se possa imaginar à primeira vista africanizar-se não significa necessariamente se assumir negro, o processo de africanização no candomblé passa por outros elementos culturais, como a língua, a vestimenta, comidas, títulos etc. Reginaldo Prandi, em sua pesquisa sobre os candomblés de São Paulo, afirma:

[...] Africanizar não significa nem ser negro, nem desejar sê-lo e muito menos viver como os africanos. Dos nossos, sessenta terreiros, 27 são chefiados por brancos. Destes, nove ostentam títulos religiosos conquistados em um ou mais templos nos países africanos que contêm os povos iorubanos (PRANDI, 1991, p. 118).

Esse processo verificado em terreiros de São Paulo, atualmente parece se reproduzir nacionalmente. O objetivo principal é a busca incessante por verdadeiras origens, por legitimidade. Afinal o que abrange o argumento que faz o candomblé dar um salto no mercado religioso, é exatamente a ideia de legitimidade, de “a verdadeira religião”, aquela que veio da África.

Se seguirmos os passos daqueles que mudam de um axé para outro, veremos com expressiva frequência a busca de um novo terreiro que seja capaz de superar o anterior em termos de publicidade, fama, prestígio. Assim, mudança de axé, mudança de linhagem, significa também a procura por maior legitimidade para opção religiosa e, também um esforço de mobilidade ascendente que é a mobilidade social. A africanização como processo de religamento do candomblé a África contemporânea é uma forma que este novo candomblé de São Paulo encontrou para se libertar do velho e original candomblé baiano, e até mesmo superá-lo, criando sua própria originalidade e legitimidade. É necessária uma medida nova de importância e prestígio, e que não pode ser a antiguidade. Para completar esse movimento de autonomização em relação as velhas e tradicionais casas da Bahia, o candomblé de São Paulo tem assim necessariamente de reinventar-se também como tradição (PRANDI, 1991, p.119).

Essa busca incessante pela tradição, pela legitimidade da tradição, passa pelo público que frequenta os terreiros, voltemos à discussão de Capone, quando diz que há dois tipos de Negros e de Brancos, o processo de Africanização se dá no Candomblé, com a presença da aristocracia branca, dos movimentos negros, uma certa elitização, sem mencionar a presença de grupos universitários, tanto fieis como estudiosos do candomblé.

Africanizar significa também a intelectualização, o acesso a uma literatura sagrada contendo os poemas oraculares de Ifá, a reorganização do culto conforme modelos ou com elementos trazidos

da África contemporânea (processo em que o culto dos caboclos é talvez o ponto mais vulnerável, mais conflituoso); implica o aparecimento do sacerdote, na sociedade metropolitana, como alguém capaz de superar uma identidade com o baiano, pobre, ignorante e preconceituosamente discriminado (PRANDI, 1991, p.118).

Outro ponto importante não pode deixar de ser mencionado nesse processo de reetnização do candomblé, que é a assimilação do candomblé como religião por questões político-ideológicas, alguns seguimentos do movimento negro no Brasil incorporam a ideia de que para assumir-se como negro, identificar-se como tal, passaria também pela religiosidade, a qual sem dúvida seria a “religião de negros”, o candomblé.

Compreendo essa discussão um tanto delicada, afinal hoje o candomblé não está mais preso às amarras étnicas na prática, e sim no discurso. E nem poderia, afinal utilizando-se do próprio argumento da prática religiosa, onde todo ser humano é regido por um orixá, tudo leva à desetnização, pois se tem orixá, tem axé, tem candomblé.

#### **4 TRAJETÓRIAS, E O CAMPO AFRO-BRASILEIRO EM JOÃO PESSOA**

Segundo a teoria de Bourdieu, escolhida como embasamento teórico para este trabalho, as trajetórias seguem uma linearidade, porém é necessário observar que as trajetórias prováveis estão para o autor dentro de um determinado campo que ele chama de “campo dos possíveis”. Neste caso, campo religioso, especificamente o subcampo afro-religioso, na cidade de João Pessoa.

Não posso tratar o subcampo afro-religioso de maneira isolada, pois a todo instante acontecem trocas simbólicas com o campo religioso como um todo, e com outros subcampos, como por exemplo, kardecistas, exotéricos, neopentecostais.



Ainda rememorando Bourdieu, que nos alerta sobre as escolhas individuais fazerem parte de um coletivo, nos alerta também para o contexto, que pode alterar trajetórias como já foi mencionado neste texto.

Danièle Hervieu-Léger, em sua obra, *O peregrino e o convertido*, concorda com a ideia de Bourdieu que as trajetórias tendem a seguir um determinado caminho, e que o número de possibilidades não é infinito.

[...] O indivíduo que afirma uma identidade francesa e católica para caracterizar sua rejeição a presença do islã na França não está invocando o mesmo patrimônio do cristianismo que o militante dos direitos humanos que quer dar testemunho da origem cristã desses direitos. Compreende-se, assim, que a trajetória individual não se diversifica ao infinito, mas pertence a lógicas que correspondem a diferentes combinações possíveis das dimensões da identidade religiosa, combinações que traçam, no próprio seio de cada tradição, uma constelação das identidades religiosas possíveis (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 74)

Para Hervieu-Léger, o processo de identificação religiosa passa por quatro dimensões: a comunitária, emocional, ética e a cultural. Criadas para efeitos metodológicos, podem ser avaliadas como tipos ideais, que não são identificados como tipos reais, apresentando-se sempre como uma associação de mais de um tipo de dimensão.

Nesse sentido, a autora apresenta em seu trabalho tipos de identificação com o cristianismo que não possuem o perfil de católicos, pois há jovens “[...] que reivindicam uma identidade confessional incontestável e aqueles que se juntam a festa pelo prazer de compartilhar com os outros um momento de intensidade, encontra-se um vasto desnível de referências cristãs.” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 75). Nesse trecho a autora faz referência à Jornada Mundial da Juventude, que aconteceu na Polônia em 1991.

O ponto essencial, nesse percurso, é lembrar que, uma vez que se trabalha com *trajetórias*, nunca se está lidando com identidades substantivas e estabilizadas: o problema está, precisamente, em munir-se de um instrumental suficientemente flexível para balizar as etapas de um processo que, por definição, não poderia ser enquadrado dentro de uma descrição definitiva. A religiosidade das sociedades modernas está *em movimento*: é este movimento que se precisa conseguir identificar. (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 80)

Do mesmo modo que Hervieu-Léger aplica as diferentes dimensões indenitárias, à construção da identidade cristã, é possível aplicar o modelo às outras religiões, afinal a construção de uma identidade passa por qualquer processo de adesão religiosa.

Como forma de exemplificar a religiosidade das sociedades modernas em movimento, a autora apresenta dois sujeitos com trajetórias completamente diferentes, o Peregrino e o Convertido. A ‘condição de peregrino’ se define essencialmente a partir desse trabalho de construção biográfica – mais ou menos elaborada, mais ou menos sistematizada – efetuado pelo próprio indivíduo” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 89).

A autora defende, e aponta na figura do peregrino a possibilidade que um indivíduo construa para si um sistema próprio de crenças, sem necessariamente estar preso às amarras de uma instituição. “Prática móvel, a peregrinação remete a outra forma de espacialização do religioso, que é a do percurso que ele traça, dos itinerários que ela baliza e sobre os quais os indivíduos se movimentam” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 99).

O Convertido é a figura oposta ao peregrino, mesmo sendo uma figura que ilustra essa religiosidade em movimento, porém do ponto de vista da construção da identidade religiosa. Essa figura do convertido, a autora divide em três tipos, primeiro aquele que “muda de religião”, ou seja, pertencia a uma religião por herança, com a qual não se encontra satisfeito e faz o processo de conversão para outra; a segunda os “sem religião”, trata do grupo que não tinha nenhuma religião e faz a conversão e a terceira a do “reafiliado” ou “convertido de dentro” aquele indivíduo que migra dentro do próprio grupo, bons exemplos desse processo são os carismáticos e neopentecostais.

A ideia do convertido, remete ao princípio da modernidade, onde a religião deve fazer parte de um leque de escolhas realizadas pelo indivíduo, visto que estamos em um mundo de “identidades plurais e em que nenhum princípio central organiza mais a experiência individual e social” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 116).

Com base nessa prerrogativa, é o que torna possível a realização de pesquisas como esta. A seguir apresento as trajetórias de quatro pais de santo e uma mãe de santo da cidade de João Pessoa, todos entrevistados em 2015. Com o discorrer das trajetórias de cada um, percebemos como seus caminhos se cruzam com a história do campo na cidade, como suas trajetórias são marcadas e influenciadas pelas mudanças no campo afro-religioso.

#### 4.1 Narrativa 01 – Pai C

O primeiro colaborador, Pai C, me recebeu em sua residência. Havia outras duas pessoas na casa, sua nora e seu neto pequeno. Ambos nos deixaram bem à vontade

conversando na sala. Já nos conhecemos de encontros causais no terreiro que frequento, o que facilitou significativamente a entrevista, senti uma abertura maior em sua fala, visto que estava definitivamente à vontade.

Nascido no interior da Paraíba, vindo de família humilde, seu pai e sua mãe tiveram juntos, cinco filhos, sendo ele o mais novo. A mãe faleceu quando ele tinha apenas um ano e oito meses. Seu pai casou-se novamente e com sua madrasta, teve mais dois filhos e com ela viveu até o fim da vida. Sua família toda católica, ele foi batizado, fez primeira comunhão.

*Nasci em uma casa onde o pessoal era religioso, batizado, católico, fiz primeira comunhão tudo direitinho, aos dezesseis anos eu sentia uma depressão, era mais a noite. As pessoas achavam que era por falta da minha mãe, ela morreu eu tinha um ano e oito meses.*

A depressão, com explicação aparente pela falta da mãe, não foi o que levou o interlocutor a sua primeira incursão em um terreiro, e sim uma amizade de escola.

*A depressão que eu tinha eu não sabia explicar. Aquele negócio eu não sabia explicar, de repente dava uma tristeza e eu chorava, chorava a noite toda e o pessoal achava que era frescura e com um tempo quando comecei a estudar a noite, conheci Maria, ela estudava comigo e morava na casa de Pai L, meu pai de santo atual. Um certo dia, eu não conhecia ele, quando foi um final de semana a gente saiu e eu fui deixar ela em casa, ele chegou deu boa noite e entrou. Do nada ouço um grito diferente, da porta percebo um alvoroço dentro de casa, um corre-corre pra lá e pra cá. Era o ilá<sup>19</sup> do caboclo de meu pai que tinha se manifestado.*

*O pessoal entrou e fechou a porta e eu fiquei assustado que não conhecia, tinha outra pessoa com a gente que sabia a questão, a mãe dele já era e ficou quieto e eu perguntando o que é? O que é? Aí me disseram calma. Ele mandou me chamar, eu tremia muito, nunca tinha visto nada daquilo, era tudo novidade, nunca tinha visto alguém manifestado.*

*Ele disse se acalme, se não o senhor vai cair. Eu tremia mesmo! Ele começou a falar o que acontecia na minha casa, o descontrole do meu pai, ele brigava muito com minha madrasta, foi contando .... E eu pensando como uma pessoa que não me conhece sabe de tudo isso? Foi quando começou minha admiração por eles pelos dois (referindo-se ao pai de santo e ao caboclo).*

Ele se emocionou ao lembrar desse primeiro contato, o que mostra como foi marcante o momento, tornando-se um divisor de águas em sua trajetória. Até o momento

---

<sup>19</sup> Ilá – Representação sonora emitida pelo orixá ou entidade no memento da incorporação, como forma de informar sua chegada. O som personalizado, também é emitido em outros momentos como forma de saudação.

não demonstrava nenhuma disposição que o levasse a um terreiro. Mas foi ativada a partir de um contato, levando-o mais adiante a tornar-se um adepto e iniciado. Nesse primeiro contato o caboclo lhe receitou algumas simpatias que ele deveria fazer em sua casa para que as coisas melhorassem.

*Acabou-se a depressão, acabou-se as briga lá em casa, acabou-se tudo. E as coisas só melhoram, aí me tornei adepto do caboclo e sempre que podia ir eu ia via aquele negócio todo e comecei a frequentar só que ele na época disse “moço um dia você vai ter que vir”. Dizendo que um dia eu ia ter que fazer santo.*

*Comecei a frequentar as seções<sup>20</sup>, a ver ‘Pai L’ batendo<sup>21</sup>, ele batia muito pouco, três quatro vezes no ano e quando tinha eu ia, eu achei bonito, a maneira de se vestir, cantar eu achava diferente e eu comecei. Foi quando em uma festa que eu fui, eu bolei do nada, realmente tive que entrar prá fazer santo por que já estava muito próximo não tinha como evitar.*

Nessa fala pai C, menciona que se tornou adepto do caboclo, fazendo assim uma distinção entre as atividades da casa no seu subconsciente, do caboclo ele era adepto e aos toques por ele mencionados, referindo-se à festa do Candomblé propriamente dito, ele “*ia e achava bonito, a maneira de se vestir, cantar [...]*” Ficando explícito seu processo de identificação com o novo universo.

Na lógica do Candomblé, o ato de incorporar pela primeira vez, mencionado pelo interlocutor como ‘bolar’, também conhecido como ‘bolar no santo’, demarca a necessidade espiritual de iniciação do indivíduo. (Existem diversos fatores espirituais que apontam para necessidade de iniciação, inclusive pessoas que não entram em transe apresentam indícios da necessidade de ser iniciado na religião). Sendo o ato de entrar em transe pela primeira vez o mais forte dos sinais a indicar uma possível iniciação.

Pai C, ao se dar conta de como estava envolvido nesse processo e da necessidade de fazer a feitura, comunica a seu pai, como chefe da família, seu envolvimento com a religião e a necessidade da iniciação.

*Antes fui conversar com meu pai, meu pai era uma pessoa totalmente na dele nunca disse que era a favor, nem contra, por que quando contei a meu pai que tinha que fazer isso ele disse, que se era pro meu bem a gente tá aqui pra isso.*

*Fiz meu santo com 18 anos, eu tô com cinquenta! Tenho trinta e dois anos de santo. De quando eu conheci o caboclo para minha iniciação*

---

<sup>20</sup> Refere-se a reunião feita para chamar o caboclo, depois de sua chegada as pessoas consultam as entidades presentes, ouvindo seus conselhos.

<sup>21</sup> Refere-se ao toque de candomblé, festa pública.

*foi rápido. Eu trabalhava em uma loja de tecido e era uma loja pequena, não era uma Narcizo! Um Armazém Paraíba! Era uma loja pequena e o caboclo dizia faça assim e as vendas melhorava tirava meu dinheiro, me organizei e fiz minha obrigação.*

Quanto à modificação na sua vida, pós ritual de iniciação ele afirma ter tido ganhos financeiros, não só para ele, mas para toda sua família. Visto que seu pai era funcionário do Estado, essa era a única renda formal da família de sete irmãos.

*Assim desde que entrei a vida da gente deu uma melhorada grande. Mudou pra melhor, por que a gente sempre foi muito carente financeiramente, meu pai é pai de sete filhos, no interior com salário do estado uma dificuldade terrível. A partir de então foram surgindo oportunidades nessa questão financeira, de correr atrás de emprego a gente pedia ao caboclo, por exemplo minha irmã veio pra cá (João Pessoa) no escuro pra trabalhar de babá e estudar por que passou no vestibular, ela se formou na UNIPE que era uma coisa difícil de entrar. Ela veio pra cá trabalhar de baba na casa da professora dela, ela conseguiu uma bolsa da UNIPE pra minha irmã, mas ela não conseguia se manter, então foi pedindo e depois foi encaixada no Estado. Foi vindo meu irmão, saiu do exército se formou em letras, depois fez direito hoje é empregado federal, além de ter o do Estado que já aposentou, tem o federal em Campina Grande; e os outros que são do correio... tudo assim ...*

Durante muito tempo permaneceu na casa que foi iniciando, porém, seu pai de santo mudou-se para outro estado, Pai C o acompanhou, passados 10 anos nosso interlocutor volta, seu pai de santo permaneceu mais alguns anos. Tornando-se inviável as rotinas da vida de um adepto ao Candomblé. Como solução, procurou a casa de um irmão de santo, que havia sido iniciado pelo mesmo pai que ele, também recebera o título de Pai de Santo (Decá<sup>22</sup>) e já apresentava casa aberta na cidade de João Pessoa. Passou mais um período nessa casa, sem deixar de manter contato com a sua casa de origem, depois por desentendimento com seu pai de santo, ele volta definitivamente a casa de Pai L.

*Eu fico na minha, eu nunca quis casa aberta, tomei meu deca, mas não quis casa aberta. Já penei um bocado por conta dessa questão de casa aberta, eu nunca quis! Eu não queria, pelejei pra Pai B me colocar como pai pequeno na casa dele era uma responsabilidade a menos, mas ele não! Não! Não! Você trouxe o cargo de Decá empurrou de guela abaixo, Orixá pediu, eu não queria é tanto que eu vivo nessa peleja a*

---

<sup>22</sup> Decá – Termo utilizado para designar autorização dada para abrir terreiro de candomblé. A autorização só pode ser concedida por pessoa mais velha no culto, podendo ser recebida apenas por rodantes, com sete anos ou mais de iniciados, de preferência em uma festa pública para que a comunidade saiba que a pessoa está autorizada a ser pai ou mãe de santo.

*muitos anos por causa disso, todo pai de santo fala que era pra ter casa aberta, eu acho que ele (referindo-se ao próprio orixá) desistiu, eu vou deixar ele pra lá, ele desistiu.*

Essa negação de Pai C em abrir casa, se dá a partir de suas experiências em outras casas, tanto na casa de Pai B (seu segundo pai de santo) como em outras casas que ele foi convidado a colaborar e posteriormente não teve seu trabalho reconhecido.

*Eu tiro, por exemplo, as casas dos outros, eu já convivi em tantas casas e vejo assim a dedicação, noites de sono como eu já vi Pai B, de ouvido estourado, febre, desmaiando, correndo para o hospital tomar injeção, voltava pra casa com gente recolhida e depois sai e nem reconhece, eu não tenho este sangue de barata não! Graças a Deus os meus, que eu sou pai pequeno de vários, os meus não me trazem problema nenhum, mal me liga. Então é por que estão bem, quando liga diz meu pai tô precisando disso eu tô ali pra resolver. Graças a Deus eu faço o possível para que vivam bem, em harmonia, o orixá é isso você procura pra viver bem, pra viver perturbado é melhor não.*

Segundo ele, hoje se limita a participar das obrigações em apenas três casas, a de seu pai e de outros dois irmãos de santo, onde as coisas são combinadas e conversadas entre eles. Esse sentimento tem como pano de fundo a lógica do Candomblé, onde cada pai de santo é senhor absoluto de sua casa, podendo ditar as regras conforme suas escolhas e necessidades. Nesse momento fica claro como sua formação católica e as disposições por ela ativadas, estão presentes na forma de pensar do colaborador.

*O ruim do Candomblé é não ter um seguimento como à igreja católica, que tem uma bíblia, tem um seguimento toda uma orientação. Então no Candomblé cada uma faz o seu, cada casa tem suas regras, uns demais outros de menos e cabe a cada cabeça ali da casa orientar e trazer bons fluidos.*

*A igreja tem a bíblia o seguimento, ali todo mundo sabe falar, todo domingo todo mundo reza a mesma coisa em todo lugar. O Candomblé não; está cada dia pior, vem aí um pessoal jovem, sem compromisso que a questão hoje é mostrar roupa e conta no pescoço não quer saber do que se passa lá dentro.*

Essas disposições católicas, que colaboram em sua forma de ver o mundo, ajudam a compor seu universo de críticas ao Candomblé. Associado a uma disputa geracional, onde a nova geração sofre muito mais influências do mundo moderno e imediatista que as gerações anteriores. Fazendo com que pontos como roupas e outras vaidades sejam amplamente debatidos por pessoas mais velhas.

*Hoje as pessoas procuram fazer santo para se exhibir, por que eu digo assim, por causa de coisa na minha família de santo, coisas que eu*

*presencio e acho que é uma aberração você se torna um Babalorixá<sup>23</sup>, só a palavra é muito forte BA-BA-LO-RI-XÁ!*

*A função é dar seguimento as pessoas que procuram, por que quando as pessoas procuram a gente, estão fragilizadas de alguma forma ou financeiramente ou amorosamente ou espiritualmente então já vem naquela intenção de você ajudar, mas tem gente usando de má fé explorando financeiramente, fazendo coisa que não deve.*

*Muita gente procura se exhibir que é mãe de santo, vai pro Candomblé parecendo lapinha e Candomblé não é isso! Os antigos estão indo e levando os segredos de Candomblé; quem aprendeu, aprendeu. E a tendência daqui pra frente e só piorar infelizmente é a religião que estou, as vezes até me escondo de dizer que sou de Candomblé por que os outros fazem besteira aí e você paga, sofre preconceito, o pessoal vê você com outros olhos e acha que é muito charlatanismo esta história, e muitos são e os poucos que não são, são rotulados da mesma forma. No meu trabalho ninguém sabe de mim.*

Ainda sobre o universo de críticas, ele tem uma atuação tão forte sobre Pai C, que ele tem uma negação interna sobre a sua religião, a assimilação das críticas feitas a outros pais de santo que se universalizam tornando rótulos estereotipados para todos os adeptos o levaram a não se expor como candomblecista e muito menos na posição de Pai de Santo.

A afirmação a seguir ‘quando é em um canto que convém’, sendo essa uma esfera da sua vida que só será ativada em determinadas ocasiões e em determinados contextos. Outro ponto que fica claro nessa introspecção religiosa, trata-se de um mecanismo criado como forma de evitar discriminações e preconceitos.

*Não digo nada, não discuto religião nenhuma cada um tem a sua, por isso, existem várias pra cada um optar pelo que quer, mas eu não sou de andar dizendo que sou de Candomblé, quando é em canto que convém tudo bem. Muita gente que minha amiga há muito, tempo nem sabe que eu sou por conta disso, é horrível a gente escuta umas histórias que pelo amor de Deus!*

*Eu não sofri discriminação, por que aonde eu chego eu sei me comportar e o pessoal quando descobre faz: Mas rapaz por que tu não contou? Rapaz você joga búzios e nem fala nada? Nisso eu fico muito na minha, às vezes as pessoas indicam, eu não sou de andar dizendo, às vezes minha irmã indica uma amiga, indica outra e assim faz uma corrente e eu tenho meu povo, tenho gente que tá comigo há muitos anos, gente que me segue assim... tento fazer o máximo possível, não sou melhor que ninguém, não sou a palmatoria do mundo, mas eu tento me reservar na minha insignificância, sabe? No meu canto, não preciso de casa bonita, por que gaiola bonita não dá de comer a canário. Raiz é bom ter, por que você ter uma família de santo é ter uma hierarquia que possa dizer, participo de tal casa.*

---

<sup>23</sup> Babalorixá – O mesmo que Pai de Santo. O Feminino Yalorixá, Mãe de Santo.

Em oposição há todo universo de críticas que ele constrói. Alimenta em seus sonhos um Candomblé sem brigas onde todos se respeitem, visto que em João Pessoa todas as casas têm origem em uma só. Elaborando um parâmetro em relação à história do Candomblé na cidade.

As pessoas iniciadas por Pai B, com o tempo abrem suas casas dando início a um fluxo de filhos entre casas. Não esquecendo que a religião predominante (no campo afro-brasileiro) era Umbanda/Jurema, antes da chegada do Candomblé, ponto importante quando se aborda o fluxo de pessoas entre casas, porém trabalharei isso com outros interlocutores.

*Agora em João pessoa o Candomblé tá bagunçado viu. Rapaz cada um que ser melhor que o outro a questão é colecionar número, quanto mais feitos na casa melhor, o pessoal está querendo isso, não quer religiosidade não, quer número, casa cheia pra sair na foto.*

*As pessoas mudam de pai de santo como quem muda de roupa e outra coisa se for ver ao pé da letra todo mundo é igual, todo mundo é família aqui! Todos foram iniciados por Pai B e quem não foi é sobrinho, é neto da casa de Pai B. Aí briga com um, vai pra casa de outro, ali já deu errado aí vai pra outro.*

*O livre arbítrio todos têm pra ir pra onde quiser, agora esta questão de está trocando de casa de santo como quem troca de roupa, a facilidade daqui é grande você faz santo aí briga comigo e vai pra outra casa, aí o pai diz você é de outro santo e você aceita e já raspa santo e faz outro santo e leva outro adôxo<sup>24</sup> e vem falar mal de mim, por que a rivalidade daqui e por besteira.*

Outro ponto que vai ao encontro com a visão negativa, são os motivos que o fazem permanecer até hoje no Candomblé, mesmo confessando que algumas vezes pensou em desistir, mas não o fez. Nesse ponto, várias histórias de cura e conquistas foram por ele relatadas, a maioria delas envolvendo o caboclo de seu pai de santo, por quem ele tem uma fé especial até hoje, melhor dizendo uma devoção fiel, uma relação de reciprocidade.

*Já em algumas situações, por que tem hora que o teste é maior, que você se sente só e nada dá certo, sabe? E você diz pra que ser pai de santo tantos anos? Uma hora desta você está só. Com a velhice eu aprendi, é porque aquilo não tem que ser seu, com a idade, experiência por que não era pra ser seu, mas quando você não tem conhecimento de causa e acha que tudo é pra ser seu. Fulano tem, eu tenho que ter, esta questão amorosa fulano vive bem e eu não vivo, eu acho que é isso,*

---

<sup>24</sup> Adôxo – Elemento fundamental no ritual de iniciação. “Fui adoxado”, sinônimo de “fui iniciado”. A crítica elaborada, por Pai C, em relação a troca de adôxo, é porque no universo de regras da religião, o adepto deve ter levado apenas um adôxo sendo este, o mesmo para o resto da vida. Regra que nem sempre vem sendo cumprida dentro do campo.



*eu nasci pra viver só! Também não saio é 24 horas nesse computador jogando buraco, jogo na internet, não saio pra canto nenhum.*

*Por outro lado, tem muitas coisas que me fazem não desistir, o pessoal da casa de meu pai me recebe muito bem, aconteça o que acontecer eu trato todos bem, daquele portão pra cá todos são iguais só na hora dos cultos cada um procure suas posições! Hierarquia não foi eu que inventei, coisa que tem que seguir, respeitar. Eu não inventei as regras, mas ali eu faço festa na cozinha, brinco com um com outro sabe por que precisa, as pessoas de Candomblé são carentes, muita gente vai pro terreiro e se apegam.*

*Assim, eu não sairia do Candomblé é uma religião bonita! E cara e eu vou lhe conta só faz santo hoje, é difícil, é caro não era pra ser, mas infelizmente tem sacrifício, tem roupa! É uma religião cara, mas aí muita coisa que eu vivi no Candomblé de cura, de melhoramento financeiro, pessoas que se casam e vivem feliz. Então são estas coisas Gracila que me deixa no Candomblé.*

Durante toda a entrevista foi possível notar a menção que ele faz a Deus, sempre no sentido cristão, católico. Quando o indaguei sobre sua relação com o catolicismo me surpreendi, ao perceber que mesmo ele estando no Candomblé há mais de trinta anos, em momento algum deixou de ser católico. A diferença pauta-se apenas quando as idas à igreja, mas quanto à fé, eu diria que apenas se solidificou ao longo dos anos, não se anulando ou não conflitando com a fé candomblecista. Funcionando como um mecanismo de proteção a mais, um reforço ou complemento mutuo para seu universo espiritual.

*Todo dia eu rezo meu pai nosso, minha ave Maria e meu credo e agradeço pelo dia e pela noite, todo dia. Isso toda vida, se eu não rezar eu fico perturbado, acredita? Todo dia quando eu me deito ali pingo meu colírio, que eu faço tratamento de glaucoma, rezo meu pai nosso, minha ave maria e meu credo. Agradecendo a Deus por tudo, pelo dia pela noite, pelo meu trabalho, por que a gente vai e vem sossegado por que aqui é uma área perigosa. Agradeço esta família que Deus me deu, entrou na minha vida e veio este menino aí (referindo-se ao neto).*

*No interior era o programa de domingo todo mundo ia pra igreja depois sai para andar praça subindo e descendo, fiz primeira comunhão, fiz no colégio tinha aula de catecismo quem preparava era a escola, acho que fiz com 6 anos a primeira comunhão.*

*Não era uma coisa assim direto, mas quando tinha missão de frei Damião a gente ia assistir por que é uma coisa que predomina no interior esta questão religiosa de igreja. Agora não, que a universal tá em todo canto é um poder muito grande que ela tem, mas a igreja católica antigamente era isso você ia pra igreja pra depois ir pra rua pra paquera nunca fui assim frequentador assíduo da igreja não.*

*Há! Ave Maria, Deus é onipotente, onipresente em tudo eu saio para trabalhar, entrego a Deus na ida e na volta, Deus na minha vida em primeiro lugar por que eu acho que tudo existe por que Deus permite, existe ou certo ou errado, existe porque Deus deu. Tudo acontece porque Deus permite.*

Seu elo entre o Catolicismo e o Candomblé, é o caboclo figura muito debatida entre religiosos e estudiosos, aqueles que defendem uma teoria do “Candomblé puro ou de nação” a figura do caboclo não deveria existir, por outro lado há quem defenda o Candomblé ketu herdou a cultura de caboclo do Candomblé de angola, há quem diga que se cultua caboclo no Candomblé porque ao chegar no Brasil os negros entenderam que era necessário cultuar os donos da terra em sinal de respeito. Enfim várias versões possíveis podem ser acessadas, mas esse não é o objetivo da pesquisa. Encerrarei o relato com uma fala do interlocutor. *“Se até o caboclo é católico porque eu não posso ser!”*.

Pai C, tem um pequeno trânsito religioso, podendo se enquadrar na condição de dúplice religioso, visto que ele não abandona sua religião inicial, apenas agregando crenças em seu cotidiano. Esse arranjo por ele elaborado, funciona de forma diferenciada já que o mesmo vem do catolicismo. Agrega as duas crenças sem altera-las em sua essência, diferente de outros dois colaboradores que vem da Umbanda / Jurema, que veem o Candomblé como uma continuidade.

Suas falas soam como o relato de uma pessoa que esconde sua verdadeira crença para melhor ser aceito na sociedade, a diferença desse quadro comumente pintado no século passado é a devoção, a fé, ele é de fato um homem temente a Deus, adepto da fé cristã.

Ele não busca o Candomblé de maneira consciente e racional, seu primeiro contato foi através de caboclo em um encontro ‘ocasional’. Porém, seu contexto proporcionou esse encontro o fato da casa estar aberta na cidade, adicionado a isso sua amiga de escola que morava na casa. Esse encontro poderia acontecer mais cedo ou mais tarde, mas quando acontece funciona como um divisor de águas na vida do interlocutor.

Um questionamento possível, seria como ele tão católico, deu credibilidade a fala do caboclo? Suas disposições para crer no Candomblé se ativariam imediatamente? Ou seriam construídas ao longo da adesão? Mas podemos perceber como o interlocutor junta os elementos distintos no seu sistema de fé, por ele construído. *“Tudo que existe é porque Deus permite, ou bom ou ruim é porque ele permite”*.

Seu processo de adesão é fracionado, primeiro adere ao culto do caboclo, só depois da primeira incorporação no orixá, passo para o processo de iniciação que se entende como adepto do Candomblé.

*“Eu vivo nessa peleja”*, referindo-se a dificuldades financeiras, fato que atribui a sua negação em abrir casa. Essa indisposição é ativada a partir das suas experiências e observação. Seu universo forte de críticas propõe uma recusa ao Candomblé, que se opõe

ao discurso das conquistas e o desejo que o Candomblé fosse “melhor”. Elaborando uma disposição de si contra si.

#### 4.2 Narrativa 02 – Pai I

Essa narrativa tem uma peculiaridade em relação as demais, o colaborador já nasce dentro de uma religião afro-brasileira. Sua Mãe já era Juremeira, quando ele veio ao mundo. Para minha felicidade, é uma senhora de 84 anos que goza de boa saúde e memória, estava presente durante a entrevista e pode enriquecer o relato do filho contando sua própria trajetória religiosa. Na construção da narrativa, optei por iniciar com o relato da mãe, onde acontecem os primeiros contatos da família com o campo afro-brasileiro.

A entrevista se deu em sua residência, no momento uma casa alugada, onde o colaborador mora com sua mãe e seu companheiro. Também compõe o arranjo familiar uma filha de santo e sua filha, também iniciada para o orixá. Havendo um misto entre parentes consanguíneos e os de santo.

##### A mãe

Natural de Campina Grande teve seus primeiros episódios de mediunidade aos sete e quatorze anos respectivamente, em ambos foi diagnosticada como louca pela família, como médium por diferentes curadores, depois de curada ambos recomendaram a família que sua mediunidade deveria ser trabalhada em alguma casa.

Casou-se aos dezesseis anos, aos vinte dois apresentou outro surto mediúnico, foi quando procurou ajuda na Jurema, e começou a frequentar uma casa, receber/trabalhar com suas entidades.

Essa senhora teve 12 filhos carnis e morreram 10, apenas dois sobreviveram, Pai I e sua irmã quase dezoito anos mais velha. Que para minha surpresa teve uma trajetória religiosa bem diferente da do colaborador. Segundo os relatos, mesmo ela já tendo nascido com a mãe com casa aberta, ela não se envolvia com os atos, assim como o pai também não era de terreiro. Ela fez parte da religião por um bom tempo, foi feita na Umbanda com a obrigação de bori<sup>25</sup>, deixou a religião e tornou-se evangélica da Igreja

---

<sup>25</sup> Bori – Termo utilizado tanto na umbanda como no candomblé, porém com sentido diferente. Na umbanda é sinônimo de iniciação. No candomblé, é um ritual feito para dar equilíbrio a cabeça, indica afirmação na religião, mas é sinônimo de iniciação. Por exemplo, “um abiã tomou bori”, depois do bori continuará sendo abiã.

Batista, atualmente “*não faz mais parte da igreja, ela não segue nada, mas também não desrespeita*” – fala do colaborador.

A matriarca da família teve casa aberta durante trinta ou quarenta anos, segundo o relato do colaborador, na cidade natal dele, de lá mudaram-se para outra cidade no interior da Paraíba e hoje moram em João Pessoa.

Pai I, foi batizado na Jurema pela preta velha de sua mãe, recém-chegado da maternidade, cresceu em uma casa de Umbanda. Ao completar cinco anos, sua mãe procurou um Pai de Santo da Umbanda com Nagô, de Recife, na época apenas afirmaram o orixá que regia a cabeça do menino, o colaborador fez questão de enfatizar que é o mesmo orixá que foi iniciado e permanece até hoje.

Aos dez anos teve sua Jurema preparada pela Mãe de Santo de sua Mãe, o colaborador deu ênfase a diferenças no modo de preparo de alguns rituais de quando sua Jurema foi assentada para o modo como são assentadas Juremas. Seu primeiro transe, só aconteceu um ano depois da Jurema feita.

*Porém eu só comecei a incorporar espírito aos 11, depois da Jurema feita, por que ela (referindo-se a mãe de santo) achava que eu era muito criança então as entidades se aproximava ela segurava, ela só quis preparar para poder ter uma energia maior para não vir coisas pesadas, como eu era criança as entidades são muito pesadas para criança então se preparava tudo e esperava no tempo certo com a idade, quando o corpo e a cabeça pudessem aguentar.*

Fez dois Boris na Umbanda com nagô, um aos treze anos, outro aos quatorzes, apenas nesse último seu orixá foi assentado e a incorporação de orixá iniciada. O último bori foi realizado na casa de sua mãe, porém pelas mãos de pais de santo do Recife.

Sua busca pelo Candomblé vem em resposta a seus anseios, sobre conhecer o orixá. O termo orixá, quanto palavra lhe é familiar desde a infância. Mas as suas experiências quando adolescente, lhe fazem atribuir outro universo de significados, e nessa conjuntura descobrir o que era o orixá para ele era sinônimo de iniciar-se no Candomblé.

*Eu queria algo mais centrado com o orixá, eu queria algo a mais, uma coisa que mostrasse pra mim que o orixá! É isso aqui ou que não era isso aqui, orixá é A não B. Eu nunca fui de acordo mesmo criança, na Umbanda com essa questão do secretismo, [...] eu queria me aprofundar na questão África no orixá, na questão mundo orixá e eu*

*como sempre fui com pesquisador sempre procurei, ler, ouvir e daí eu fui vendo histórias dos orixás o que é orixá e fui vendo história dos cultos brasileiros, onde os cultos brasileiros tem muito da mistura do católico, do indígena. Apesar que eu tenho muito desta mistura por conta da Jurema, mas a minha questão orixá eu quis algo puro africano, eu não queria um culto orixá pra mim que fosse traçado com a questão do culto brasileiro apesar que nos cultuamos o afro brasileiro por que eu não sou africano eu falo português.*

*[...] a Jurema é independente, ela não entra na questão orixá, nem na questão Candomblé. A Jurema é um culto aqui da Paraíba e um culto propriamente dito paraibano ela nasceu aqui na Paraíba como o Candomblé nasceu na África, como a Umbanda nasceu em São Paulo e a questão de chegar em uma casa de Candomblé depois de pai de santo da Umbanda é simplesmente por esta questão de não ter passado pelos fundamentos propriamente ditos de Candomblé. Eu não tinha passado por uma iniciação africana, quando você diz assim a questão, abian muita gente hoje confunde a coisa a que eu sou de Umbanda eu sou de abian, dentro da casa de Candomblé. Existe o abian que vai ser iniciado no Candomblé, fora do Candomblé não existe a questão abian, por que existe outras crenças outras formas de cultua não é só o Candomblé, mas dentro do Candomblé você tem que passa por toda hierarquia do Candomblé.*

Seu primeiro contato com o Candomblé foi em uma casa de angola. Já Pai de Santo na Umbanda e Juremeiro, passa por um período de aprendizado, o abian.

*Recebi uma educação como abian, aprendi o que é respeito dentro do axé, aprendi a hierarquia do Candomblé. Passei cinco anos como abian na casa de Pai Z, daí Pai Z vendeu a casa foi pra [...] e depois retornou para João Pessoa e eu fiquei em busca de alguém para continuar as obrigações<sup>26</sup> dentro do Candomblé, foi um período que fiquei muito doente e minha mãe conheceu Pai B na federação dos cultos africanos.*

*Lá na federação tinha um jogo deliberativo, quando os pais de santo procuravam a federação pra tirar licença. Eles se submetiam há uma mesa redonda onde três pais ou mães jogavam os búzios pra determinar a feitura da aquela pessoa e se era capaz ou não de abrir um terreiro. Minha mãe fez parte e quando chegou em casa me disse: - Conheci um pai de santo na federação e to com o endereço dele e se você quiser podemos ir na casa dele!*

*Então eu fui na casa de pai B ele jogou pra mim e ele disse você é de (reafirmando seu orixá) não tem o que negar. Eu estava com 18, foi em 1996, em 1997 fui iniciado no Candomblé de keto pelo próprio.*

---

<sup>26</sup>Obrigações – O tempo refere-se ao período de recolhimento no quarto de santo. Um adepto passa por várias obrigações ao longo da vida, sendo as principais, a iniciação ou ritual de feitura, ao completar um ano, três anos, sete, quatorze e vinte e um anos. Tempo contado a partir da data da iniciação.

Em 2000, nosso colaborador vivenciou a mudança de endereço da roça de Candomblé do seu Pai B, foi na nova casa que ele pagou obrigação de três anos, sete anos e também recebeu seu decá.

*[...]Jeu amadureci depois de iniciado no Candomblé, apesar que por vários anos eu fui irresponsável comigo eu deixei minha vida de lado, mas cuidei de todos, que veio atrás de mim! Então eu fui irresponsável comigo, mas não com os outros, responsável religiosamente com os outros, mas esqueci de mim, esqueci de viver, esqueci de cuidar de mim, e tanto que aos quarenta anos eu to com dificuldade de arranjar emprego[...]*

Em 2005, seu barracão foi inaugurado, na cidade do interior que residia com sua mãe. Como aparece nos relatos de outros colaboradores, esse também tem rejeição a ideia de ser babalorixá, visto as responsabilidades que o cargo traz. Além da negação da vida pessoal, nosso colaborador via como renúncia que ele não estava disposto naquele momento. Essa renúncia exigida e imposta pela vida religiosa trará consequências em seu discurso e realidade posteriormente.

*Eu disse o senhor me deu, mas vai ficar tudo aí por que eu não vou levar pra casa, não quero esta responsabilidade pra mim é muita responsabilidade mesmo, você cuida de você e dos outros é muita responsabilidade e eu gostava de toma minha cerveja final de semana, das minhas festas das minhas coisas, eu ia ficar totalmente preso aqui, até que ficou tudo lá. [...]*

*As coisas de Mainhã estava tudo em casa com a gente, as Juremas, os santos, então resolvemos fazer um quarto pra ela colocar a Jurema dela, e um quarto pra ela coloca os santos dela por que tínhamos conversado de não construir terreiro, mas fica com os quartos lá pra cuida dos santos da gente. Depois dos quartos prontos, meu pai B ligou pra mim quando eu cheguei aqui na casa dele os santos estavam no meio barracão, ele disse: - orixá que ir pra casa, leve seu santo pra casa e vá cuida dele em casa! Então eu levei, não demorou uma semana dos santos na minha casa, o que hoje é pai pequeno da minha casa chegou lá com dofanitinho do barco<sup>27</sup> dele nos braços e nisso eu dei um banho mandei embora, no outro dia chegou dofanitinho<sup>28</sup> carregado de novo; penso que não chega outro em uma moto, segurando uma pelas costa e pilotando a moto aí não tive muita escolha a fazer, a não ser levanta as pilastras cobrir fazer o piso, ajeitar o quarto de exu, as coisas toda e recolher os três foram os meus primeiros filhos.*

Segundo o colaborador, seus filhos de Jurema anteriores ao decá, estavam todos na responsabilidade de sua mãe. Saiu da cidade no interior onde estabeleceu seu terreiro

---

<sup>27</sup> Barco – Ritual de iniciação de dois ou mais Yaos.

<sup>28</sup> Dofanitinho – Aquele que vem depois do dofono. Dofono o primeiro do barco.

por um período de tempo, por falta de atividade econômica na cidade, ele tinha dificuldade de encontrar emprego, hoje morra em João Pessoa com seu arranjo familiar em uma casa alugada, onde a atividade do terreiro estava aparentemente inativa, apenas alguns objetos sagrados ao redor da casa.

*E eu não vivo de Candomblé diferente de muitos, então vim embora para João Pessoa e estamos aqui até agora ainda não estou com a casa aberta, mas logo, logo estarei.*

*Hoje eu parei um pouco com casa de Candomblé por que eu decidi olha um pouco pra mim, claro não vou deixar de cuidar de ninguém vou continuar, mas resolvi para um pouco pra olha pra mim. Eu vivi os outros! E você e sua vida, você não tem vida? Claro que a gente tem, tem que ter tempo para os orixás para as pessoas e pra nós. Hoje minha casa está fechada ente aspas, porque eu continuo dando obrigações aos meus filhos dentro do quarto só que não toco Candomblé público, mas minhas obrigações internas eu to fazendo.*

No memento da entrevista nosso interlocutor estava passando por um momento difícil em sua vida pessoal.

*Já pensei em deixar o Candomblé, ontem mesmo eu postei no facebook que tinha tomado a decisão de deixar o Candomblé. Estou deixando o Candomblé, mas não vou deixa meu orixá. Pela simples questão:*

*Você faz pra tanta gente! Ajuda tanta gente! Tanta gente que precisa de você, você sair da sua casa trabalha, você dá seu sangue ali pra ajuda pra abrilhantar, pra fazer crescer e no momento que você precisa até como pessoa, em situações pessoais você não encontra quem lhe de a mão!*

*Então, isso desgosta eu estou passando um período na minha vida muito conturbado, onde eu precisei realmente de ajuda e não tive ajuda de nenhum irmão meu de santo, isto me desgostou muito foi a questão de eu ir procurar Pai B novamente, conversei com ele, ainda não me deu posição alguma sobre o que poderia fazer. Então eu postei no facebook que estava deixando o Candomblé, muita gente e comentou Pai, não faça isso! Não pode abandonar a gente.*

Durante a entrevista, seu momento negativo em relação a vida fica muito expressiva sua decepção com o Candomblé e em determinados momentos com a família de Santo. Em relação a família de santo, ele faz falas contraditórias em momentos diferentes, em um determinado momento diz sentir-se só, sem ajuda. Depois de postar seus sentimentos na rede social, ao tornar seu pensamento público, seus pares acolhem seus sentimentos, mostrando-se solidários, na medida do possível.

*Então ontem eu passei o dia inteiro me sentindo só, ontem à noite tive a certeza que eu tinha família, o próprio Pai X, que é meu irmão me ligou e disse o que precisar eu estou aqui, ligue pra mim. Mas o que me marcou é que quando você está naquela situação as pessoas vão estar do seu lado, foi isso o que ficou pra mim.*

*Conversei com meu Pai F, estive lá. Ele ficou de falar comigo hoje ainda, ele junto com alguns irmãos de santo vão jogar pra mim e conversar com meu orixá e vê o que está acontecendo por que não é normal isso acontecer, me bateu uma revolta sentimento de abandono, de você está só, de sentir abandonado, foi quando tanto ele (referindo-se ao Pai F) e meu irmão Pai X, outros irmãos de santo me ligaram e disseram meu irmão você não está só, se você está em uma situação ruim ligue pra gente que nós vamos ajudar, mas você não está sozinho.*

*O Ogan S da casa do meu pai nem trabalha ele foi ontem, preocupado comigo, então por mais que ele não esteja aqui (o rapaz mora em outra cidade) fazendo, mas só o fato dele não conseguir trabalhar preocupado comigo, de ficar ligando para pessoas me ajudarem então isso já é uma forma de dizer eu estou com você, o que aconteceu ontem à noite com meu irmão, isso me tocou fundo. Hoje eu abri o olho e disse eu não estou sozinho eu tenho alguém que olha pra mim e hoje eu amanheci muito melhor, apesar das dificuldades continuo sorridente, a casa cheia, um filho que deixou minha casa e está retornando.*

Como o momento para ele é conflituoso, esse conflito perpassa sua fala, em diferentes momentos. Assim como os outros interlocutores também tece críticas ao Candomblé, para minha surpresa, com fundamentos cristãos, “ *o próprio Cristo não vendia suas palavras é tanto que tem uma passagem bíblica que diz quando judas chegou pra ele dizendo: - senhor estou aqui com saco de moedas! Ele fez: - de aos pobres! Mas senhor! Dê aos pobres!* ”. Fazendo uma analogia a exploração financeira que acontece em algumas casas.

Nosso colaborador aponta seu momento difícil em dois âmbitos, no âmbito pessoal - ao fato de ter deixado sua vida de lado e dedicando-se a vida espiritual, no âmbito espiritual - ao fato de estar próximo a tomar obrigação e um conflito que envolve a obrigação (além de não ter recursos financeiros para tal), ele afastou-se a mais ou menos quatro anos da casa onde foi iniciado no Candomblé ketu, atualmente frequenta a casa do pai pequenos que lhe adotou em sua obrigação de três anos, quando o colaborador ainda era um Yao. Segundo ele, seu orixá será consultado por aqueles se dispuseram a ajudar, e assim atender os pedidos do orixá como forma de abrandar penalidades ou abrir novas portas.

*Eu desejo meu crescimento pessoal porque já tenho meu nome religioso, já tenho nome como artista, tenho meu nome como muita coisa. Mas agora quero meu nome como (nesse momento o colaborador*



*pronuncia seu nome completo em voz alta) eu quero me senti pessoa comum, normal que tem um emprego.*

*Quando eu falo normal, não é que pai de santo não seja, mas é algo pessoal eu quero meu crescimento pessoal, desenvolvimento pessoal, que minha carteira seja assinada, coisa que eu nunca tive, eu quero receber meu salário no final do mês e dizer assim há eu to precisando disso e comprar, ir no mercadinho fazer minha feira, pagar minha água, minha energia, apesar que esta paga. Mas eu quero fazer isso do meu bolso, quero chegar no final do mês, a empresa depositou o dinheiro na minha conta, eu vou lá receber meu salário! Isso que eu quero!*

Essa dificuldade com a vida profissional não condiz diretamente com a experiência da vida escolar, relata ter sido sempre bom aluno, quando criança se dedicava as atividades do terreiro, apesar disso o estudo vinha em primeiro lugar, não demonstrando dificuldade com aprendizado ou desempenho escolar. Aos dezesseis anos fazia dois cursos técnicos, na cidade vizinha a sua cidade natal, estudava magistério em um horário e no oposto técnico em contabilidade. Próximo ao fim dos cursos um episódio inesperado marca seu desestímulo em relação aos estudos.

*Tocaram fogo na secretaria da escola e queimou toda a documentação, única coisa que tinha na secretaria de Educação do Município era o registro de matrícula e mais nada. Eu tive que voltar a fazer todo ensino médio de novo! Foi revoltante pra mim estudar três anos dois cursos, onde eu passei na seleção para os dois e não ter meu certificado por causa de vândalos. Eu voltei e comecei de novo, começava e parava, quando eu lembrava parava. Até chegar na cidade que abri meu barracão, deu aquela coisa! Não quem precisa sou eu! Eu vou concluir! Procurei uma escola na cidade e conclui o ensino médio, prestei meu vestibular na UEPB, fui aprovado, segundo colocado em redação! Tenho orgulho de dizer isso.*

*Tive que parar o curso por que mudei pra João pessoa e não tinha como está indo toda noite, então eu parei no último período, mas minha matrícula ainda está segura e eu to pretendendo voltar e concluir só falta um período.*

Esse conjunto de dificuldades no qual se encontra o interlocutor ganhou uma proporção importante no relato, mas outros pontos chamam atenção na vida religiosa do Pai de Santo. Mesmo nascendo em uma religião afro ele não deixa de ter outras experiências religiosas, não adentrando com profundidade em nenhuma delas, mas experimenta, absorve uma ‘essência/cultura/filosofia’ e volta-se para o seu universo religioso anteriormente afirmado.

*Eu aprendi muito no seminário, eu não fui seminarista, mas era amigo dos seminaristas e frequentava o seminário, assistia as aulas, aprendi muito. Lá eu conversava muito no seminário, com padre Sartori era pessoa maravilhosa, um dia ele me perguntou você já fez comunhão? Eu disse não! Pois você vai fazer agora, aí sentei com ele me confessei e comunguei com Dom José.*

*Não fiz crisma, mas no seminário eu fiz a comunhão sim, não aquela propriamente dita, aquela que a gente segura uma vela aquela coisa toda. Mas eu fiz a minha comunhão lá dentro do seminário que lembro até hoje foi com padre Sartori e dom José Maria Píris, o Ex-Arcebispo da Paraíba pessoa maravilhosa que amo de paixão.*

*Não posso dizer que sai do seminário porque nunca entrei, mas eu nunca me afastei da Igreja Católica, eu até fiz teatro, a questão do seminário era só a amizade que eu fiz com os seminaristas e com os padres lá no seminário, então eu costumava ir pra conversar, bater papo, pra conta história, trocas de conhecimentos religiosos e nisso eu comecei a ir pra faculdade com eles, assistir aulas de teologia com eles, assistir aulas de latim, li vários textos, cânticos gregorianos e tudo que eu aprendi lá com eles então isso pra mim foi conquista, eu não deixei, eu não era seminarista eu era amigo dos seminaristas.*

O interlocutor considera tudo como um aprendizado, afirma ter frequentado igrejas evangélicas, não se batizou nunca se afirmou evangélico, mas frequentou em busca de “conhecimento” – termo por ele utilizado. “*Eu sou eclético, eu sou a favor de tudo, eu sigo minha religião, mas eu respeito todas as outras.*”

*Uma outra experiência religiosa foi por volta dos 14 / 15 anos, perto da minha casa tinha um centro espírita que era de uma senhora, mas quem tomava conta era o filho dela e sua esposa. Eu frequentei um tempo o centro espírita kardecista, aprendi muito onde eu tive muita orientação espiritual e pessoal.*

*Orientação de vida, de como você ser um ser humano bom, como você pode ajudar seu irmão, então tudo pra mim foi válido, nada foi inválido acho que de tanto ver estas coisas de faz pros outros, ajuda teu irmão, dá a mão a quem precisa que eu esqueci de fazer por mim. Eu dei tanto a mão ao outro que esqueci de mim mesmo.*

*Me afastei do centro espírita por que um dos guias lá do centro chegou para mim e disse que lá não era meu lugar e a minha mediunidade não fazia parte daquele lugar e que eu iria ser um mestre, mas não dali, que eu ainda orientaria muita gente, encaminharia muita gente, mas não ali. Foi exatamente nesse período que eu fui iniciado no Candomblé.*

A questão religiosa mais forte na vida deste pai de santo, sendo apenas um exemplo para outras realidades é a duplicidade religiosa entre Jurema e Candomblé, que ele administra desde os 18 anos de idade.

Segundo ele quando conheceu o Candomblé pelas mãos de Pai Z, o mesmo não fez objeção ao fato de ele ser juremeiro e pai de santo na Umbanda. Apenas a observação

que na casa dele ele era abian, ou seja, estava começando agora e deveria se comportar como tal.

*Aqui na Paraíba acho que quase todos que foram para o Candomblé, foram juremeiros. São juremeiros e normalmente falam: - temos que mudar isso, por que quem cultua orixá não cultua Jurema! Eu vejo a questão pelo seguinte lado; se eu que cultuo o orixá, não pudesse cultuar Jurema, então porque antes de eu ser iniciado no Candomblé o orixá que predomina minha cabeça permitiu que eu fizesse? Se não pudesse fazer o culto, o orixá não tinha permitido que eu fizesse, não tinha mostrado nenhum caminho. Então se o orixá permitiu e abriu este espaço, não vejo empecilho algum.*

Nosso interlocutor encontra uma resposta simples, retirada do âmbito religioso para um problema tão complexo no âmbito acadêmico. Em alguns momentos ele apresentou resistência em falar da rotina da casa quanto Jurema e Candomblé, em uma tentativa de não mostrar que a casa estava fechada temporariamente.

O ponto recorrente durante toda a entrevista é a dificuldade financeira, que está diretamente relacionada a falta de um emprego formal. Ambos os fatos ele atribui ao cuidado excessivo que ele dedicou aos outros, esquecendo-se de si próprio.

Sua história é atípica, pois já nasceu em uma das religiões do campo-afro brasileiro, o que não o impede de experimentar outras religiões como o Kardecismo, Catolicismo e a evangelismo. Entendendo que as religiões a qual ele aderiu foram a Jurema, a Umbanda e o Candomblé.

Nesse caso a busca pelas religiões precisa ser analisada de forma diferente, ao invés de buscar como nos outros casos, a religião pode ser entendida como imposição do campo, visto que sua mãe já fazia parte do universo religioso. Vejamos alguns pontos de sua narrativa, “Fui batizado na Jurema pela preta velha da minha mãe assim que ela chegou da maternidade”; “Aos cinco anos ela procurou um pai de santo na Umbanda, Umbanda com nagô”; “Aos dez anos tive minha Jurema feita pela mãe de santo de minha mãe”. Todas essas falas nos mostram como o contexto foi decisivo nas suas escolhas futuras.

Essa imposição pode ser entendida como a origem da sua busca por vivenciar outras experiências, e a busca pelo Candomblé futuramente, visto que sua iniciação na Umbanda foi feita ainda adolescente.

O que ele busca fora da Jurema, o que o leva a outras experiências? Seria uma disposição a mudança, ao novo? Ou uma busca incessante por algo desconhecido. Pode-se afirmar que há uma tendência a abandonar a religião? Ou não? Observando que seu

trânsito é intenso, mas volta ao ponto de origem. Nunca do mesmo modo, mas construindo seu sistema de fé, que também tem bases cristãs (lógica católica e evangélica), assim como dogmas da doutrina Kardecista.

Em sua fala, ida ao Candomblé foi motivada pela curiosidade de descobrir o que era o orixá. “*É isso aqui ou que não era isso aqui, orixá é A não B. Eu nunca fui de acordo mesmo criança, na Umbanda com essa questão do secretismo, [...]*”, por outro lado aponta a necessidade de fundamento, a necessidade de passar por um ritual africano, como motivação para buscar o Candomblé.

*[...]chegar em uma casa de Candomblé depois de pai de santo da Umbanda é simplesmente por esta questão de não ter passado pelos fundamentos propriamente ditos de Candomblé. Eu não tinha passado por uma iniciação africana [...]*

Os elementos por ele apontados, a busca por conhecer o orixá, que no sentido de sua fala soa como uma busca por verdade, a busca por fundamento, por uma iniciação africana, vai de acordo com discurso da época, onde o Candomblé passa a se posicionar dentro do mercado religioso como uma opção dentro do cardápio, e a estratégia utilizada para se afirmar, que é a da “verdadeira religião”; “pura”; “africana”.

A modificação apresentada pós iniciação é amadurecimento, que pode ser relacionada ao amadurecimento pela idade, todos os outros rituais por ele passados foram antes dos quatorze anos, sendo a iniciação no Candomblé a única com dezoito anos, mais próxima assim da idade adulta e de um amadurecimento enquanto ser humano.

É necessário atentar para o desejo de ser uma pessoa normal! Qual o peso dessa normalidade? De que modo os habitus e o campo lhe fizeram uma pessoa “sem profissão”, ou melhor, sem emprego formal. (No caso, como parâmetro para normalidade).

Ciente do universo de críticas que o campo oferece aos dúplices religiosos que cultuam Jurema + Candomblé, ele se embasa no discurso religioso. Para ele se tudo acontece por permissão do orixá, justificando que se foi primeiro iniciado na Jurema, foi por consentimento do seu orixá.

Mesmo fazendo em sua fala distinções claras entre Jurema, Umbanda e Candomblé, bem próximas das distinções teóricas que mostram como sua fala tem embasamento acadêmico, e assimila o discurso formatado a respeito da forma de se vivenciar a espiritualidade. Vale ressaltar que ele não menciona essas distinções na prática o que poderia levar (ou não), a um distanciamento entre o discurso e a prática.

#### 4.3 Narrativa 03 – Pai H

A entrevista com Pai H, o mais jovem dos interlocutores, aconteceu no seu terreiro, a casa estava passando por uma pequena reforma, pois foi alugada recentemente. Pai H nasceu em João Pessoa, diferente de todos os outros interlocutores, sua família é oriunda do interior do estado, o sétimo filho de uma família de onze irmãos, moram no mesmo lugar desde que a família se instalou em João Pessoa.

Seus primeiros contatos com o universo religioso afro-brasileiro foram através de sua mãe, que mesmo sendo católica até hoje, sempre procurou a Umbanda como fonte de serviços, já tinha esse contato em sua cidade natal e ao chegar a João Pessoa, conheceu e tornou-se amiga de uma mãe de santo de Umbanda.

Os serviços procurados eram de cura, para algum mal que acometesse as crianças, ou ela mesma, desentendimento na família ou algum problema espiritual.

*Esse povo de interior que a medicina não ajudava muito tinha que busca ajuda na fé e a Igreja Católica não ajudava muito, então era as benzedeiras os rezadores quem ajudava, então minha mãe... a história dela é essa no interior conhecia as benzedeiras, os rezadores, os pais de santo de Jurema dessas coisas.*

*Mãe J, já era amiga de minha mãe já ter tido alguns problemas e ela ajudou. Eu conheci mãe J no dia que ela fez uns ebos pra minha mãe, eu tinha uns 11 anos eu fui com minha mãe neste dia eu já era curioso eu fui com ela pra fazer os ebos lá em Mãe J.*

Como sua mãe mesmo buscando a Umbanda como fonte de serviços mágicos não deixa de ter como religião o catolicismo, batizou todos os filhos na Igreja Católica, segundo o nosso interlocutor os outros irmãos chegaram a fazer primeira comunhão e outros sacramentos da igreja, ele não, já estava envolvido na Umbanda.

Seu envolvimento na Umbanda começa aos 13 anos, na Casa de Pai E, uma casa de Umbanda, que ficava ‘quintal com quintal’ com a residência de Pai H. A proximidade, e o não impedimento dos pais e a curiosidade facilitaram o acesso do menino a casa.

*Minha trajetória começou aqui em 91, esta casa foi aberta em 89, mas eu comecei aqui em 91, com 13 anos de idade. Em 12 de outubro de 91 em umas das festas que antecedeu a minha entrada eu passei muito mal e quando e na festa eu vim melhora. Meu orixá me focou no dia e foram acontecendo situações depois disso que acarretou eu entrar. Pra mim entra, na época criança não entrava tinha que ter autorização dos pais, embora eu tivesse 13 anos, mas tinha que ter a autorização dos pais.*

*Ai minha mãe e meu pai autorizou vieram e conversaram com pai de santo da casa assinaram um terno e eu comecei.*

Nessa casa, tomou a obrigação de Bori na Umbanda em 2002, “*todo mundo sabe que bori na Umbanda é meio Yao*”, saiu da casa, por volta de dois anos depois, por problemas pessoais e como forma de dar prosseguimento a vida religiosa, foi em busca de outra casa.

Procurou Mãe J, umbandista, ela jogou e revelou todos os seus problemas com seu pai de santo, além de informar que seu orixá, queria algo mais além do que havia sido dado, deixando-o à vontade para procurar a casa que melhor lhe conviesse.

Depois do Jogo retornou a casa de mãe J para uma saída de Jurema, nessa festa seu mestre incorporou e ele decidiu ficar na casa e fazer o que havia sido recomendado anteriormente.

*Acabei ficando lá, aí um tempo depois eu fiz a iniciação fiz Yao lá, mas já com fundamentos pra abrir casa aí, isto foi em 2004 eu fiz obrigação em marco de 2004. Ai tudo muito bem, mas, sempre aquela ânsia de que faltava alguma coisa que a Umbanda não tava me dando, o problema não é a Umbanda de jeito nenhum é tanto que vou na casa de Mãe J até hoje é minha mãe e digo isso pra todo mundo.*

Em 2006, ele conhece Pai K, em 2008 sai da casa de Mãe J, por problemas pessoais com uma filha biológica. Uma amiga havia sido confirmada Ekedi para o santo de Pai K, facilitando assim o acesso a casa.

*A gente conversou, eu prometi que ia na casa dele em um osé<sup>29</sup> que ele ia dar na casa, quando cheguei na casa ele tava dando osé, começou o osé por oxum e depois foi dá o osé no salão, ele foi arriar Xangô da comieira<sup>30</sup> pra lavar e ele me pediu pra lavar por que tinha poucas pessoas que tinham sido iniciadas de alguma forma que fosse na Umbanda ou no Candomblé! Ele me pediu pra que lavasse o igbá<sup>31</sup> de Xangô e quando eu fui lava igbá de Xangô da mesma forma que eu comecei a lava eu fiquei, só me lembro dele me acorda já sentado na cadeira. Meu orixá respondeu, aí ficou aquela conversa o que o orixá quer? A gente foi jogar quando jogou e meu orixá disse pra ele que já era feita e que se ele fosse dar alguma coisa desse as coisa de Candomblé mas que ela já era feita.*

Ainda no referido jogo ficou acertado que ele seria o pai pequeno da casa de Pai K, recebendo o cargo em maio de 2008.

---

<sup>29</sup> Osè – Sinônimo de limpeza, faxina.

<sup>30</sup> Comieira – Ponto mais alto da casa, com importância litúrgica, consagrado a algum orixá.

<sup>31</sup> Igbá -Representação simbólica do orixá, cada iniciado tem um ibá. Uma espécie de totem.

*Quando foi uns quatro meses depois que eu saí de Mãe J, eu embarquei na viagem de santo de yao aí eu passei por todo processo de yao na casa tudo que yao recebe adoxo, quele<sup>32</sup>, senzala<sup>33</sup> tudo, no dia 31 de maio de 2008 eu recebi o cargo de pai pequeno da casa dele eu me recolhi dia 11 de maio e sair dia 31 quando ele me confirmou pai pequeno da casa, orixá deu nome um dia antes porque dia 31, eu já ia receber o cargo aí me fez cargo da casa pronto.*

Depois de poucos anos, há um desentendimento entre o pai de santo e um yao W. O colaborador defende o yao, entrando em conflito com o pai de Santo. Ambos, o Yao e o colaborador, deixam a casa, assim como a Ekedí amiga deles. Eles procuraram o avô de santo, que inclusive morava em outro estado. O avô de santo, Pai N.

*Ele aconselhou muito a gente, ele me deu um conselho que pra mim foi essencial, disse: olhe não vá procura fama e dinheiro em João pessoa deve ter alguém fundo de quintal, e não é desonra nenhuma, ele deve ter axé pra lhe dá. Eu fiquei pensando e a única pessoa que eu conhecia em João pessoa nessa situação era Pai Y, nesse intervalo eu já tinha feito as pazes com a filha de Mãe J, continuei indo pra casa dela, mas já sabendo que eu não ia pagar sete anos com ela já sabia disso, eu ia continuar filho da casa, mas eu não ia pagar sete anos lá, eu não ia tomar decá com ela, eu ia tomar em Candomblé do keto que era o que eu queria.*

E assim foi feito. Segundo Pai H, no início de 2015 ele concluiu sua Jurema, na casa de Mãe J. Em maio apareceu a oportunidade de alugar o barracão, que foi algo muito simbólico para ele, já que aquele tinha sido o primeiro teto do seu orixá. Então ele e Pai Y, começaram a organizar a casa, que já havia passado por uma pequena reforma.

*Comecei a prepara a casa para o Candomblé de keto, era uma casa de Umbanda comecei a prepara a casa, a comieira, a Umbanda não tem comieira, e comecei a prepara o itoto<sup>34</sup>. Pai Y veio e jogou, trouxe a família de santo dele, o alabe da casa, a gente começou ajeitou! Enfim, fez o fundamento, assentou a comieira da casa, a gente arriou os amalas<sup>35</sup> da casa, fez umas rezas aqui com os filhos que eu já tinha, os filhos de santo, fez o itoto da casa vinte dias depois fez a comieira, vinte dias depois eu me recolhi pra pagar os sete anos e pra tomar deca. Veio*

---

<sup>32</sup> Quele – Colar de contas que os iniciados do candomblé usam no pescoço, durante as obrigações, e alguns casos algum tempo depois das obrigações.

<sup>33</sup> Senzala – trança feita de palha da costa, colocada no braço dos adeptos durante as obrigações, indispensável no ritual de feitura, cumpre funções místicas.

<sup>34</sup> Itoto – Consagração do chão da casa, oferecendo-o a determinado orixá dentro de rituais específicos.

<sup>35</sup> Amalá – Comida a base de quiabo oferecida a Xangô, Iansã e Obá.

*a família a gente fez a inauguração foi tudo muito bonito, muito tranquilo e silencioso na paz do orixá.*

Em seguida recolheu seu amigo e irmão, o Yao W, para tomar suas obrigações e também o cargo de Pai pequeno de sua roça<sup>36</sup>. Reconhece que hoje é uma responsabilidade muito grande que tem em suas mãos, que é apenas um recém-nascido dentro do Candomblé se comparado ao tempo de santo de outros Pais e Mães da cidade.

Em sua casa, sua família biológica também participa, sua mãe esteve presente em todos os momentos importantes da sua vida religiosa, não é adepta, mas acompanha e apoia o filho. Uma de suas irmãs é sua filha de santo, assim como dois de seus sobrinhos. Ele aponta a necessidade de buscar o Candomblé como forma de aprofundamento, apontando uma:

*Necessidade de fundamento, sede de conhecimento que a Umbanda não me dava, embora conhecimento na Umbanda, mas ele é muito limitado em relação ao Candomblé, ele tem seu ensinamento tem seu fundamento, mas é limitado, na Umbanda o culto ao orixá na Umbanda não chega a 70% do culto ao orixá ao Candomblé.*

Por outro lado, afirma que o momento mais importante de sua espiritualidade é na sua iniciação na Umbanda. Relatando uma mudança de vida, assumindo responsabilidades com seu orixá que antes ele não tinha, e a compreensão do corpo como templo, onde não pertence mais só a ele e sim ao seu orixá, fazendo com ele repensasse antes de tomar decisões.

*Seu ori<sup>37</sup> foi dado ao seu orixá, as responsabilidades com seu corpo que já não são, mas as mesmas você não pode mais ser livre como você era, você tem suas liberdades é óbvio, quando eu fecho aquela porta ali eu sou (Pronuncia seu nome), sou filho de (pronuncia o nome de sua mãe), irmão dos meus irmãos, mas eu não posso esquecer que sou filho do meu orixá, sou iniciado pra ela.*

Outro momento importante que ele relata é o dia da saída da casa de Pai K, ele afirma que nesse dia decidiu que seu orixá (referindo-se ao igbá) não iria mais para casa nenhuma que não fosse a dela, e que não deixaria seus filhos passassem pelo que ele passou.

Segundo ele a adaptação da Umbanda para o Candomblé não foi tão difícil, primeiro seu orixá já foi com quatro anos, para o Candomblé que fez com ele passasse

---

<sup>36</sup> Roça – sinônimo de terreiro, refere-se a espaço físico.

<sup>37</sup> Ori – Cabeça



pouco tempo na esteira. Mas segundo ele, aos adeptos do Candomblé é necessária a humildade que a Jurema não pede, referindo - se ao fato de passar primeiro pela esteira, depois apoti<sup>38</sup> e depois uma cadeira. Fazendo analogia aos processos que um adepto Candomblé passa, sendo respectivamente abian, yao e Pai de Santo ou outro grau acima de sete anos.

*Por mais que a gente tente explicar o porquê eles não compreendem o porquê esta situação, entendeu? Porque tem vício de Umbanda, por que a maioria dos meus filhos por mais que eles não sejam iniciados ainda, eles passaram primeiro pela Umbanda. A Umbanda vicia você a não ser humilde, no sentido de não sentar no chão, na Umbanda o filho de santo não senta no chão, filho de santo ele fica em pé, não senta no apoti, ele senta na cadeira, tá entendendo? Não tem este problema na Umbanda. Faz obrigação, o yao não vai sentar no apoti vai sentar na cadeira e a gente sabe que o Candomblé é um processo de humildade, né? Processo de aprendizado por que é que o orixá sai do chão pra cadeira? Isso vem dos antigos do pai de santo passou por tudo isso você, só é pai se você foi filho e você tem que ter passado por todos os processos de filho.*

Por outro lado, outras coisas chamaram a atenção, mesmo afirmando não ter tido um choque de ideologia religiosa, passa a compreender situações que antes na Umbanda ele não entendia; ele até tentava buscar, ler, conversar com outras pessoas, mas só obteve algumas respostas vivenciando o Candomblé na prática. Além de afirmar ter aumentado seu encantamento por seu orixá.

Na visão dele enquanto pai de santo no Candomblé e padrinho de Jurema, funções executadas pela mesma pessoa, na mesma casa, afirma que as coisas não se misturam, os dias de culto são distintos, os quartos são separados.

*E da seguinte forma os ritos de orixá não se mistura com os ritos de Jurema, por exemplo, esta casa aqui tem Itoto e tem comieira, tem uma mina de Jurema também, mas não se mistura. Em rito de orixá aqui a Jurema fica trancada não se faz nada na Jurema nesse processo. Como no rito da Jurema as coisas de Candomblé também ficam trancada não se mexe em nada lá, por que são energias embora se convergem, que convivem no mesmo espaço poucas casas aqui em João Pessoa tem dois espaços, outras não, fazem no mesmo espaço. Por exemplo, no processo de abertura da casa a Jurema ficou trancada ainda está eu vou abrir ela semana que vem, mas que já vou fecha de novo por que na outra semana já vou ta recolhendo o primeiro Ogan da casa.*

---

<sup>38</sup> Apoti – banco feito de madeira, com baixa estatura. O lugar entre a esteira e a cadeira.

No relato seguinte as coisas aparecem não tão separadas assim, o interlocutor apresenta uma resistência para falar de suas entidades de Juremas, mencionando apenas relatos interessantíssimos de cura. Não nos informando sobre seus primeiros transes na Jurema com a qual a ele trabalha há bastante tempo e segundo ele, a Jurema não estava completa, trabalhava apenas “*sustentada pelo orixá e pelo bara*”.

*Não a minha feitura de Jurema aconteceu assim quando eu, eu fiz a Jurema este ano eu já trabalhava com a Jurema por que ela já comia aqui, mas ela comia com santo da casa, mas minhas entidades de Jurema já trabalhava sustentado, por orixá e pelo bara<sup>39</sup>. Ai quando eu fiz orixá lá em Mãe J, tava pra fazer Jurema também, mas eles disseram que iam fazer primeiro orixá e depois eu fazia as coisas da Jurema só que foi acontecendo outras coisas e acabou não fazendo... só que quando foi este ano a minha ânsia de fazer foi grande, em dezembro que eu quis fazer, dar de comer a minha Jurema e conversei com mãe ela me deu a lista, com dez dias doze dias eu reuni todo material, meus amigos ajudaram você sabe que e as religiões de matriz africana elas são muito caras e precisa de um amigo que ajude a gente, tem que pegar do da gente, mas sempre procura um amigo mas próximo que ajude, alguns amigos ajudaram, filhos de santo também e eu fiz a Jurema em janeiro lá em mãe J, que basicamente foi meus filhos que ajudaram, minha família, minha mãe ajudou muito e mãe J ela foi muito importante por que ela também me ajudou muito e a minha Jurema foi feita com ela, foi basicamente eu e ela, as pessoas estavam ao redor a situação foi feita eu e ela. Ela me passou muita coisa que já sabia de Jurema, coisa que aprendi com ela também agora e o processo foi esse, fiz em janeiro 18 de janeiro de 2015.*

Em outro momento a fala sobre a o início da feitura da Jurema, aparece de outras formas, onde a Jurema passou a ser cultuada na casa onde seu orixá nasceu em 1991, onde ele cuidava de exu e pomba-gira e dar comida ao mestre. Assim ele tinha uma segurança na Jurema, fazendo com ele não fosse mais um aprendiz, (fazendo analogia ao abian do Candomblé), mas por outro lado também não poderia ser padrinho de Jurema, pois seus ritos não estavam terminados.

Um ponto interessante da sua trajetória, porém por ele pouco abordado, mesmo diante de todos esses trânsitos que ele fez, passando por duas casas de Umbanda, e três pais de santo de Candomblé, ele manteve em sua residência um espaço fixo de culto e cuidado as suas entidades de Jurema. Espaço esse que pode agregar amigos e parentes, formando futuramente a sua família de santo.

*A Jurema eu cultuava lá na casa de Mãe J, em casa eu tinha o exu, a pomba gira, essas coisas ficavam no quintal da minha casa em um*

---

<sup>39</sup> Bara – Sinônimo de Exu.

*quarto menor que eu guardava, eu tenho alguns amigos que gostam muito da Jurema e sempre procurava pra ter um conselho das entidades, pra tomar um passe e eu trabalhava desta forma até vir pra cá eu convivi assim cultuava em Mãe J e cultuava na minha casa. Eu só não tomei o decá com ela, nem paguei os sete anos por que eu a necessidade do meu orixá, era Candomblé keto, não era Umbanda eu tenho consciência plena. Nesse quarto eu já fazia as coisas de santo, não batia Candomblé, mas eu fazia rezas pra meu orixá, lavava cabeça de filho, dava bori, estas situações já acontecia no quintal da minha casa, no quarto de santo que eu tinha pequeno, mas eu dava um jeito e fazia. E a Jurema também.*

Esse último trecho, deixa claro que essa separação entre Jurema e Candomblé tem um limite muito flexível, entre o ideal e o possível. Lembrando também de uma espécie de quarto que as pessoas que eram feitas na Umbanda pediam licença na federação, para abrir em sua casa, e trabalhar com suas entidades e receber clientes, sem necessariamente abrir casa.

Outro fator que difere este interlocutor dos demais, é quando a sua vida escolar, no momento está na metade do curso superior, na Universidade Federal da Paraíba. No mais, demonstra uma vida escolar tranquila, afirmando que sua sede de conhecimento não era só espiritual, demonstrando sempre curiosidade e vontade de aprender mais.

Dois pontos podem ser considerados baixos em sua vida escolar, quando ele sofreu um acidente por volta dos onze anos, e perdeu dois anos de escola por ter ficado um ano sem andar. E já no início da vida adulta que desistiu alguns anos, mas retomando em seguida, até passar no vestibular.

*Não, eu nunca fiz questão de esconder minha religião, todos sabiam e pra mim não importava a opinião deles não eu nunca sofri bullying religioso, nunca senti preconceito religioso na escola. Eu senti na faculdade por gente da própria religião, dentro da faculdade achei complicado isso por que meus amigos cristãos me receberam muito bem, mas abertamente do que os de dentro da própria religião que também fazia o curso. Mas eu nunca tive problemas, sempre me impus, deixei claro que meu pensamento é esse e não vou mudar a história por milagre, nem deixo ninguém me manipular.*

A peculiaridade dessa narrativa em relação aos demais é que seu discurso completo é marcado pela compreensão do Candomblé como forma de continuidade na Umbanda. Também é o mais jovem entre os interlocutores e o único nascido em João Pessoa. Vejamos alguns pontos que marcam essa compreensão de continuidade entre as religiões:

- *“Orixá estava querendo yao e que tinha dado a ela era muito pouco pra o que ela queria, ela queria muito mais, queria até casa”* - Rememorando seu primeiro jogo de búzios fora da casa que seu orixá nasceu, mas ainda na Umbanda.
- *“Todo mundo sabe que bori na Umbanda é meio Yao”* – Rememorando sua obrigação de bori na Umbanda em 2002, ainda na casa que seu orixá nasceu.
- *“Ânsia que faltava alguma coisa que a Umbanda não tava me dando”* – Explicação para buscar o Candomblé.
- *“Poucas pessoas que tinham sido iniciadas de alguma forma que fosse, na Umbanda ou Candomblé”* – tratando como sinônimo.
- *“O orixá respondeu, aí ficou aquela conversa, o que ela quer, a gente foi jogar quando a gente jogou e ela disse pra ele que já era feita que se ele fosse dá alguma coisa desse as coisa de Candomblé, mas que ela já era feita. ”* – Rememorando seu primeiro jogo no Candomblé.

Todas essas falas levam a entender como ele constrói seu sistema de fé, percebendo sempre o Candomblé como continuidade em relação a Umbanda. Análise de duas formas, saindo do discurso religioso, onde tudo tem uma explicação dada a partir da vontade do orixá, que aparece nos diferentes momentos.

Primeiro por ter nascido em João Pessoa, e ser o mais novo em relação aos demais, ele é o que mais sofre influências do campo religioso, visto que os demais, Pai B, Pai C e Mãe XM, fazem parte do momento que o campo passa por transformações. Pai B, marca a chegada do Candomblé Ketu em João Pessoa, Pai C e Mãe XM, vem logo em seguida, contribuindo com Pai B em sua casa, além de buscar seu próprio espaço dentro da cidade e na configuração do cenário.

No Caso de Pai H, quando ele sai da sua primeira casa, por volta de 2004, a configuração do cenário já havia mudado, o Candomblé já estava fortalecido, a Umbanda já havia perdido um espaço significativo, se reconfigurado ganhando força através da Jurema. Que por vezes são mencionadas como sinônimos em diferentes colaboradores.

Todos esses elementos fazem com que tanto Pai H, como Pai I, reconheçam a força do orixá apenas no Candomblé. O discurso de legitimidade, que colocava como negativo o sincretismo e a junção cultural a qual se propunha a Umbanda em oposição ao discurso de pureza, a religião dos negros, dos descendentes de negros, a legítima, ecológica entre outros atributos que permeiam o campo.

A esses atributos ainda eram agregados mais valor, se construída uma relação com a “representação do Candomblé no Brasil”, ou seja, as primeiras casas matrizes do Candomblé da Bahia. Sinônimo de pureza, mas trataremos desse assunto, na entrevista de Pai B.

Um segundo ponto que pode ser interpretado na fala de Pai H, quando ele menciona, “todo mundo sabe que bori na Umbanda é meio Yao”, leva a pensar, pois dentro dessas cinco falas, três fazem uma distinção entre iniciação na Umbanda e iniciação no Candomblé, o próprio Pai I, que saiu da Umbanda para o Candomblé, não teve seu “*tempo de Umbanda contado*”, ou seja, foi tratado como uma pessoa que chega a uma nova religião e vai aprender tudo do começo, exatamente o oposto do que acontece com pai H.

Mostrando-nos que ‘nem todo mundo’, compreende a obrigação de bori na Umbanda, como meio Yao. Levando a pensar a possibilidade do discurso de continuidade como forma de se legitimar dentro do novo arranjo religioso que ele construiu para si. Outra fala que faz pensar o discurso da continuidade religiosa como autoafirmação é quando ele afirma, fiz meu Yao na Umbanda (com Mãe M) / ao entrar na casa de Pai K, embarquei na viagem de Yao.

- “*Fiz a iniciação fiz Yao pra [menciona seu orixá] lá, mas já com fundamentos pra abrir casa*” – Referindo-se a casa de Mãe M.
- “*Eu embarquei na viagem de santo de yao aí eu passei por todo processo de yao na casa tudo que yao recebe adoxo, quele, senzala tudo*”. – Casa de Pai K.

Mesmo havendo essa contradição na sua fala, afirma ter buscado o Candomblé por necessidade de fundamento. Não sendo o ponto mais importante de sua trajetória, a entrada no Candomblé, e sim na Umbanda, momento que ele afirma ter mudado o senso de responsabilidade. Nesse momento percebemos que sua entrada no campo se dá de fato a partir da Umbanda, é ele que provoca uma reconfiguração do seu modelo de vida.

Sua busca é incessante pelo Candomblé, ora aparece como um pedido do orixá, ora como uma escolha. Esses momentos ficam mais explícitos nas falas sobre o decá. Ora ele escolhe com quem irá tomar decá, ora aparece como um pedido do orixá – “*ela queria mais, queria até casa!*”

Sua busca era por conhecimento ou mais conhecimento? Como forma de acessar o não dito, o segredo? Vivenciar uma nova experiência.

Seu trânsito intenso em relação aos demais, passa por duas casas de Umbanda. É iniciado tanto na Umbanda como na Jurema, passa por mais dois pais de santo de Candomblé, levando em consideração que o ponto de partida é o catolicismo.

Aparentemente abandona o catolicismo, a Umbanda no seu discurso é transformada em Candomblé, assumindo a duplicidade entre Jurema e Candomblé. Esse ponto de sua narrativa também pode ser associado ao cenário geral, onde o declínio da Umbanda leva a um resgate do catimbó/Jurema.

Ou seja, a Umbanda dividida em duas esferas o culto a orixá e o culto as entidades, o culto a orixá é substituído pelos fundamentos de Candomblé, e as entidades ficam sem espaço, renascendo com força dentro do cenário no culto a Jurema, culto destinado apenas as entidades.

#### 4.4 Narrativa 04 – Pai B

A entrevista aconteceu, no salão do seu barracão, foi bem tranquila, na sua casa apenas ele, eu e seu companheiro que nos deixou bem à vontade durante toda a conversa.

Pai B, como será chamado, nasceu em uma cidade do interior da Paraíba, lá viveu até seus vinte e quatro anos, depois mudou-se para João Pessoa, abrindo aqui seu terreiro de Candomblé.

Sua infância foi marcada por dificuldades, perdeu a mãe aos oito anos de idade, desfalcando de forma irreparável o arranjo familiar, composto por ele, a irmã três anos mais velha e sua avó materna. De origem humilde, a renda da casa era adquirida através da venda de panelas de barro na feira que a própria família confeccionava.

Sua mediunidade começa a se expressar na infância através de episódios particulares, em forma de doença que os médicos não apresentavam cura, ainda muito pequeno sua avó o levou a um rezador, que já indicava os caminhos espirituais dele ainda criança. *“Zé Rezador, fazia só reza. Rezava com ramo, mas sempre dizendo que... eu tinha que me cuidar”*.

O passo dado depois de tentar tratar-se com reza, procurou a Umbanda, na pessoa de mãe T, a mesma recebia um mestre que lhe deu conselhos semelhantes ao do rezador. *“Uma mulher que era de Umbanda, que tinha Jurema. Eu ia muito na casa dela e o*

*mestre sempre dizia que eu tinha que me cuidar. ” Afirma ter conhecido essa senhora pela proximidade de sua casa, e seu contato com ela era escondido de sua tutora.*

Nesse meio tempo instalou-se na cidade onde Pai B morava, um homem vindo de outro estado, lá ele instalou seu terreiro de Candomblé Ketu, a proximidade com a casa de Pai B era tanta que segundo ele dava para ouvir o batuque dos tambores.

*Só pra olhar assim... porque tinha... Era festa de... Tava distribuindo bolo. Acho que tinha... Tinha tido festa do Orixá da casa... Sempre que fazia festa, fazia bolos enormes pra distribuir pra comunidade. Tinha muita criança e tava distribuindo bolo. Foi minha sorte, né? Que aí como tinha criança, eu me misturei com as crianças e eu vi aquele local. Aí, a minha vontade não era ver as crianças nem nada, era os tambor. Quando batia os tambor, aquela zoada dos tambor me chamava atenção. Exatamente no Candomblé o que chama você é... é... os atabaques.*

Segundo o colaborador, ao chegar em casa, dessa visita não autorizada, sua avó lhe deu uma surra, mas ainda assim ele resolveu voltar lá em outra ocasião. Uma das visitas foi acompanhado de sua irmã mais velha, na outra não.

*Um dia eu fui novamente na casa dele. Eu já tinha... Já tava chegando entre 13 pra 14 anos, foi quando eu me iniciei pro santo. E, ele tava virado<sup>40</sup> com... com o caboclo dele e eu tava na fila, o caboclo dele tava tendo lá um pessoal. Ele tinha chegado recentemente na cidade e o caboclo sabia... viu que eu tava inquieto lá, lá na fila. O caboclo mandou uma pessoa me chamar e disse assim ... aí, começou a falar, que minha mãe tinha morrido quando eu tinha 08 anos de idade e que eu tinha... eu era filho de [...], uma mulher que vestia [...] e eu tinha que fazer santo. Eu ia realmente, eu nasci para o orixá. Só que ele tava falando aquelas coisas tudinho e na hora... Hoje eu entendo, né? Cheguei em casa eu contei a minha vó que eu tinha... pápápápápá... Aquelas coisas todas e minha vó disse ‘jamais você vai fazer’. E, eu comecei a fugir, ia lá no terreiro... ia no terreiro... tátátátátá... Aí comecei a frequentar e de lá eu fiquei quase 14 anos. Morei no terreiro dele 14 anos.*

Quanto a aceitação da avó ele trata de maneira diferente em dois momentos, em um primeiro memento ele afirma que ela só passou a aceitar depois de um tempo que percebeu que não tinha mais como lutar contra a escolha do neto, em outro memento ele afirma que ela só permitiu depois da palavra de Frei Damião a respeito do assunto.

---

<sup>40</sup> Virado – Manifestado; em transe; incorporado

Toda a formação de sua avó era católica, católica praticante, de ir missa semanalmente, procissão e todas as atividades possíveis que a comunidade católica local podia ter acesso.

A formação escolar quando criança, de nosso interlocutor, também foi uma formação católica, estudou em colégio de freiras, criando certa aversão a religião imposta, arrisca até uma analogia dizendo que as pessoas de sua época, poucos permaneceram católicos, visto que a imposição fez eles buscarem outros caminhos.

*Aí, minha avó ainda optou pra Frei Damião. Frei Damião fazia aqueles culto dele enormes, como se fosse hoje um Edyr Macedo. Ai, minha avó me levou para... pra falar com Frei Damião. Porque ela falava assim: 'Frei Damião vai dizer se realmente é dessas coisas ou não. ' Ai, eu fui... Aí, acho que passou uma noite toda para chegar até no coreto dele, porque ele tava num coreto. Eu fui por debaixo da roupa do povo até chegar nele. Quando eu consegui chegar nele, eu comecei a puxar a roupa dele. Ai, ele chegou pra minha avó e disse: 'Você vai ficar triste, mas esse menino não é do nosso lado. ' Ele quis dizer com não era "do nosso lado", que eu não era da Igreja Católica. Minha avó ficou muito triste, muito arrasada. Mas, não permitiu. Ela ainda continuou dizendo que não ia, que não ia, que não ia...*

Em sua fala ele não explicita o momento da saída da sua residência e tutela de sua avó e passagem para o terreiro como residência. Por outro lado, afirmar como foi importante na sua história, na sua vida o seu processo de iniciação. Antes da iniciação, era como se ele não tivesse vida. *"Eu não brinquei de carro, nem nada a minha infância foi só essa questão da ancestralidade e doença, ancestralidade e doença. Eu não sei o que é um carro, eu não sei o que é brincar de bola, sair na rua como criança"*.

Coloca a iniciação como um marco na sua vida, onde as doenças acabam e ele passa a viver, inclusive viver para o seu orixá.

*Eu vou lhe dizer uma coisa que pra algumas pessoas pode ser até uma loucura, mas é a minha realidade. Eu sou [momento em que ele pronuncia seu nome] a partir da minha iniciação porque minha infância, minha adolescência até os 13 anos eu tenho como história do meu nascimento biológico. Mas a minha vida só é vida a partir do orixá na minha vida*

*Porque exatamente sabendo que o orixá que eu carrego é o orixá de minha mãe. A minha vida nasceu ali. Minha mãe já sabia que eu tinha um destino, entendeu? Que para a sociedade a sociedade seria um destino trágico, porque ser de matriz africana naquela época, mas pra mim é meu nascimento. Eu nasci a partir de [\* pronuncia o nome do seu orixá]. Eu lhe digo do fundo da minha alma nada importa no mundo. Eu convivo com todas as pessoas e as amo, entendeu? E... Mas, o meu amor é por [\*]. A minha vida é para [\*]. Se [\*] chegar agora pra mim e disser 'meu filho a partir de hoje vai subir pro Orun' eu subo*



*em paz. E [\*] disser assim ‘meu filho a partir de hoje vai deixar de ter companheiro, vai deixar de viver a vida vai viver só para mim’ eu aceito. Então a minha vida nasceu naquele momento que eu sentei no aperê, Pai, Pai L ao me iniciar errado ou certo foi ali que [\*] nasceu. As outras pessoas deram complemento a meu orixá na imaginação humana. Porque as pessoas criam muita simbologia e é muita credence. Se eu tiver 10 mil reais no banco pra comprar um carro zero eu gasto na festa de [\*]. Não que ela mande. Eu que quero que minha mãe saia no barracão luxuosa que tenha comida para os convidados que os convidados saiam satisfeitos, porque são convidados dela. É o aniversário dela. Meu aniversário eu não faço, nunca fiz. E não vou fazer porque eu não tenho aniversário. Meu aniversário é o de [\*].*

Como já foi afirmado anteriormente nosso interlocutor morou 14 anos nesse terreiro, vindo para morar em João Pessoa na casa de um amigo, como forma de facilitar um tratamento de saúde.

Ao chegar à Cidade passou a buscar emprego aqui, vendo a dificuldade das coisas, resolve consultar seu Pai de Santo, que o informa que ele vai ficar por aqui, por que o orixá está destinando ele a isso, inclusive a abrir casa. Seu amigo, com quem ele mora indica seu jogo de búzios a uma amiga, ele com determinada resistência a abrir o jogo, mas joga. Ao fim ele não quer receber o pagamento e depois recebe, aceita como doação e pensa sobre, “*daqui por diante toda doação será para o barracão.*”

Depois disso jogou búzios um tempo, dividindo o espaço com uma senhora que recebia zé Piltra, afirma ter conhecido essa senhora em uma festa, que lhe propôs um acordo, você vem pra cá, trabalha com seus búzios e eu com minhas entidades, e deixa uma contribuição para casa. Ele concordou, fez boa clientela, que lhe rendeu mais tarde a doação do terreno onde construiu sua primeira roça de Candomblé.

Dessa mesma época há um episódio interessante, Pai L veio a João Pessoa cuidar de uma senhora que estava muito doente, e que não havia conseguido a cura nem nos Estados Unidos, Pai B foi convidado a ajudar no tratamento. Depois de curada a mulher pergunta o que ele deseja em retribuição ao bem que eles lhe fizeram.

*Pai B o que você quer? E, pegou um baú de joias, muitas coisas. Abriu assim, um baú de joia. Disso eu lembro, isso foi em 87... um baú de joia ‘você quer o que?’ ... Eu não quero joia nenhuma, nem quero nada, nem quero roupa. Quero que a senhora me dê um emprego, a senhora é influente, eu já vi que a senhora é influente, que a senhora tem muita gente importante na sua vida. [Não foi Pai L que me deu emprego foi a partir dele, nesse ebó, essa mulher foi que me deu] Aí, assim ela me disse: ‘Você tá empregado agora.’ Tava havendo um concurso interno no município. Aí ela ligou pra uma pessoa e me deu uma carta e eu fui me apresentar no bairro dos Estados, ali onde era SEDURB. E, lá um homem me recebeu um homem bem assim... Acho que ele era de Ogum*

*ou de Xangô... aquela pessoa bem severa. 'Aqui não tem esse negócio não, você veio com uma carta de Beltrana, mas aqui tem que estudar, fazer uma prova, visse?' Tudo bem. Me dê a oportunidade pra eu ir pra casa pra eu estudar hoje. Aí ele disse: 'Não você vai fazer a prova daqui uma semana, vou dar oportunidade de você ou passar ou não passar.' Eu disse eu vou passar porque meu orixá quer, dentro de mim, né. Aí fui pra casa comecei a estudar, passei nesse concurso e tô no município já esse tempo. Ela foi quem em deu a oportunidade.*

Nesse momento da vida ele já conseguia formar uma rede de relacionamentos na cidade, já havia aqui instalado um terreiro de Candomblé Angola, com quem ele mantém uma cordialidade e respeito até hoje.

Sua saída da casa de seu amigo foi para morar em uma casa alugada, segundo ele o aluguel era maior que seu salário, a casa foi alugada por seis meses, por um rapaz para quem ele jogou búzios querendo saber se passaria em um concurso, segundo ele afirmou que o rapaz tinha uma negatividade com Yemanjá, ele arriou uma comida e o rapaz foi embora. Só apareceu um tempo depois, dizendo que estava agradecido e que tinha alugado uma casa para ele trabalhar com 'esses seus espíritos', segundo nosso interlocutor não tinha como recusar a casa já estava alugada e com poucos moveis necessários.

*E, eu contando 06 meses, contando 06 meses, 06 meses... um, dois, três, quatro, cinco... O aluguel era maior do que dava pra pagar com meu salário. Foi dificuldade. Aí entendeu eu fui contando os cinco meses. Quando foi nos cinco meses um filho de Yemanjá também, que era meu irmão de santo filho da minha mãe pequena também de Yemanjá. Aí disse assim 'Pai B, porque tu não vem morar lá em casa comigo. A gente tem esses espaço todinho aqui aí tu tá pagando aluguel.' E, terminou aceitando levando meus móveis lá pra casa dele... Que num tinha móveis só tinha os bagulhos de cozinha. Mas, o santo não tava comigo tava na casa de Pai L. Tava só comigo... só comigo a questão de búzios e meus exus. Meu ibá tava lá quem veio deixar foi minha Mãe Pequena. Aí apareceu... uma de Oxumaré também baiana [tenho ligação com pessoal da Bahia] querendo se iniciar pro santo... E... tava mal com a Mãe de Santo. Eu disse 'mulher vem mais problema pra cima de mim tu já vem brigada com tua Mãe de santo'. Tinha todas essas confusões... Vamos fazer um terreiro... Tenho o maior sonho de fazer um terreiro.*

*O de Yemanjá pegou deu o terreno de trás... É... só um muro... E, assim essa mulher de repente começou a fazer doação fez esse terreiro. Aí eu fui a Salvador com ela e lá eu conheci um Pai de santo de Logun-Edé] Aí...*

*Ele falou assim "Pai B, só tem uma solução quando tu der comida... quando tu cuidar de Oxóssi se tu botar Oxóssi como rei da tua casa. ' Então, se ele me der ele vai ser mais que rei. Ele vai ser dois reis. Eu deixar de passar fome e viver nessa pindaíba ele vai ser rei duas vezes. Aí eu fiquei com aquele negócio na minha cabeça. Falei com Pai L. ele*

*colocou ouvido de mercador que não sei o que. Terminei eu chamei esse Pai de Santo de Logum, ele veio assentou meu Oxóssi, deu comida a meu Oxóssi e daí nunca mais eu desprezei Oxóssi. O barracão, entendeu já começou com ele.*

Essa passagem dele para o Pai de Santo de Logum, que aqui chamarei de Pai U, foi a primeira passagem de um trânsito religioso interno. Visto que ele faz uma saída do Catolicismo imposto para o Candomblé e dentro do Candomblé ele permanece no ketu em todos os mementos, porém com diferentes zeladores<sup>41</sup>, marcando um transido interno.

Segundo ele, seu desentendimento com Pai L se deu porque ele achava uma imposição de Pai L para que ele se tornasse babalorixá, hoje ele percebe como uma escolha do orixá, mas naquela época lhe soava como uma imposição do pai de santo.

Nosso interlocutor morou um tempo em Brasília, teve seu trabalho transferido pra lá, pois nesse momento estava à disposição de um mandato de um deputado. Nessa época fez bons clientes na cidade, fez nome lá também, segundo ele foi uma época boa financeiramente. Lá ele conhece um velho pai de Santo que lhe indica, outro em Salvador, Pai D, nosso interlocutor o procura em Salvador, acertam tudo para obrigação, mas seu orixá determina que leve não o ibá, na mesma noite o pai de santo liga, dizendo que traga apenas seu segundo santo<sup>42</sup>. Com Pai D, nosso interlocutor deu comida a seu segundo orixá e outro ogborós<sup>43</sup> (orixás masculinos). Ficando sua obrigação de quatorze anos adiada.

*Chegou lá ele me deu um Bori<sup>44</sup>, deu comida a Oxóssi. O dinheiro que eu ia gastar na obrigação eu gastei muito mais. Ele deu comida a Oxóssi, deu comida a Ogum só os ogborós. Aí eu voltei pra João Pessoa trouxe Oxóssi, botei o Oxóssi no lugar. O que foi a minha salvação, porque se Oxóssi já era rei da casa terminou mais rei ainda, com essa questão de dois reis. Mas, foi aí que liberou pra [...] tomar a obrigação. E, aí eu fui pra Salvador e eu passei em Salvador acho que uns 90 dias pra poder dar essa obrigação e eu queria uma mulher. Aí, eu conheci uma mulher de Oxoguiã. O Barracão ficava em cima e a mulher morava embaixo assim né. Aí essa mulher foi lá me conhecer me abraçar como filho que queria realmente ser minha mãe. Eu fiquei gostando dela, essa mulher era de estatura média, branca entendeu. Eu não tinha ligação com o povo branco dentro de Candomblé naquela época ficava com o pé atrás. Eu queria uma mulher negra nas minhas obrigações e Pai D, era negro, parecendo aquele Negão bem fortão e*

<sup>41</sup> Zelador – O mesmo que Babalorixá ou Pai de Santo.

<sup>42</sup> Juntó – Segundo orixá na regência da cabeça do sujeito. Cada cabeça é composta por um conjunto de sete orixás. Na expressão acima, levar o segundo santo, significa levar o Igbá do segundo orixá.

<sup>43</sup> Ogborós – Termo genérico para denominar orixás masculinos.

<sup>44</sup> Bori – Neste caso, refere-se a Bori no candomblé. Na expressão acima o Bori (ritual realizado para dar equilíbrio a cabeça) vem compor o conjunto de rituais dentro de uma obrigação.

<sup>45</sup> Supressão do momento que ele menciona seu orixá de cabeça, ou o primeiro orixá que compõe o conjunto.

*eu queria uma negra pra acompanhar. Não deu certo a mulher de Oxoguiã. Aí eu conheci Pai O. Graças a Olodunmare, graças a Odudua, graças a Ifá, graças Yá Detá, Yá Nassó e Ya Akalá<sup>46</sup> que eu conheci esse homem. E, aí chegou esse negão, na época ele tava meio magrinho na época foi quem deu minha obrigação. Aí começou o processo de obrigação*

Tomou sua obrigação de quatorze, e sua obrigação de vinte e um anos com esse mesmo senhor, Pai Ô; porém afirma que seu orixá é o mesmo que nasceu pelas mãos de Pai L. Outro passo no seu trânsito religioso, foi em sua obrigação de vinte e cinco anos, onde agrega mais uma pessoa a sua ancestralidade, porém sem sair da árvore genealógica do ketu.

Depois dos vinte e um anos é importante afirmar que sua casa precisou se mudar, estava pequena para quantidade de filhos iniciados, seus vinte e cinco anos forma pagos na nova roça de Candomblé, onde estávamos conversando. A pessoa agregada é Mãe V, Ekedy, que nosso interlocutor conheceu em um encontro de uma rede de saúde aqui na cidade.

*Em 2005 teve um evento aqui em João Pessoa da Rede de Saúde e eu tinha admiração por Mãe V, já tinha loucura por ela como mulher, como mulher guerreira, como mulher negra, como mulher de Candomblé, como ekedy.. E aí eu cheguei perto dela ela disse assim ‘você é de Candomblé’ eu falei ‘sou há muitos anos’. ‘De quem você é filho’ ‘eu sou filho de Pai O, aí ela disse ‘ah você é meu sobrinho de santo é meu sobrinho porque se Pai O, é filho de [ nesse momento a um resgate da longa árvore genealógica que os ligam]. Ai eu já despertou aquela ideia. Ai ela assim ‘vá na Casa Branca conhecer sua avó, porque...’ não sua bisavó ‘porque ela já tá velhinha é bom você ir lá’ Aí eu marquei um dia não podia ir sozinho tinha que ir alguém comigo e fomos na Casa Branca conhecer minha avó.*

*Fui com Pai O. Ficamos na casa de Mãe V. Meu Pai é esquerdo não quer saber, nunca quis saber, porque meu Pai foi criado lá na casa do Pai dele, o pai dele morreu. Mau Pai permaneceu na família, entendeu? Não saiu da família até hoje é o único Pai de Santo que permaneceu na família até hoje. Tem 50 anos vai fazer e permaneceu numa só família, nunca foi pra outra casa. É interessante isso, né? E aí começou aquela vontade de ter Mãe V, como minha Mãe, mas não sabia se ela podia ser. Mas também tinha admiração na casa Branca por minha avó ...*

*Ai no carnaval... faz assim... eu acho que eu conheci Mãe... Mãe V veio pra minha casa em 2010. Em 2011, não em 2009 eu sai no de Ghandi até com meu companheiro e fui lá no carnaval. Eu liguei pra meu Pai ‘meu Pai eu tô indo na Casa Branca falar com minha Mãe V em relação da minha obrigação’ que é meus 25 anos. Ai minha Mãe V tem um atelier embaixo assim que ela tem um atelier que é dela, que era da mãe, biológica e ela herdou. Ela tava no atelier ‘minha Mãe V eu vim*

---

<sup>46</sup> Yá Detá, Yá Nassó e Ya Akalá – Fundadoras da Casa Branca, Casa de candomblé mais antiga da Bahia.

*conversar a senhora eu sei que é período de carnaval, mas eu não posso vim a Bahia todas as vezes. E aí ela disse ‘o que é?’ ‘Eu gostaria que a senhora fosse minha mãe’. Ela disse ‘meu filho não seja por isso’ Ai ela já aceitou ser minha mãe junto com Pai O, pagar meus 25 anos, mas como ela queria me conhecer. O povo lá da Casa Branca é muito metódico que muito observar, elas vieram três Candomblés aqui na minha casa antes de fazer minha obrigação. Vinha para o Candomblé.*

Hoje ele reconhece e afirma que a pessoa que lhe fez foi Pai L, mas não deixa de dar a devida importância a ancestralidade que cuida dele, fazendo sempre referência a essa ancestralidade e a importância dela em seu discurso.

*Eu acho que eu dei uma boa contribuição para João Pessoa, deixei um legado muito importante se eu for embora daqui a 10, 50, 20 anos deixei muita gente iniciado por mim, deixei uma casa, minha casa não tem caboclo, não tem pombagira, não tem mestre, é uma casa exclusiva, é uma casa de Ketu puro aqui tem uma ancestralidade chamada [...] que tá aí assentada que veio da casa de Pai L, mas não pega, não me roda. Tem orôs<sup>47</sup> dela mas não me pega. Aqui em casa não tem culto com cigarro, com cachaça não tem culto com nada. Aqui é folha, aqui é amaci<sup>48</sup>, aqui é orô. E eu sempre digo enquanto eu existir, eu viver esta casa é para servir aos orixás.*

Como todos os colaboradores ele também tem suas decepções em relação ao Candomblé, porém sua frustração é em relação às pessoas que compõe a religião. Pois segundo ele, a maioria das pessoas iniciadas em sua casa hoje não faz mais parte da casa. “*Eu tive uma época que eu contei, ou foi o ano passado, ou ano “trasado” tinha 11 casas que pertencia ao [pronúncia o nome do Ilé]. Mas eram 11 casa que não estavam...*” Fazendo uma distinção entre estar associado por nome e estar ativo, participando, usa o termo “*trabalhando na obra do orixá.*”

*E o Candomblé pra mim em João Pessoa foi uma decepção essa parte de filhos. Porque a maioria das pessoas que eu iniciei não tiveram o mesmo respeito para comigo. Não quiseram lutar junto. Me deixaram num navio no meio do mar achando realmente que eu ia ou voltar atrás pra eles ou deixar a religião. Jamais. Porque eu não iniciei pessoas para me amar. Eu iniciei pessoas para me respeitar.*

Questionei se havia relação desse abandono da casa com as pessoas que têm origem na Jurema, a princípio ele afirma que não, mas faz suas críticas à forma como as pessoas vêm conduzindo o culto a Jurema. Que mesmo não sendo de Jurema, suas experiências o indicavam um culto diferente das proporções que vem ganhando hoje.

---

<sup>47</sup> Orô – Ritual que composto por oferendas. O mesmo de que dar comida, ou seja, alimentar/fortalecer a energia que está sendo cultuada.

<sup>48</sup> Amaci – Banho de ervas sagradas usadas para purificação.

*Eu sempre assim... Eu sempre respeitei porque quando eu fiz... eu me iniciei eu conheci uma pessoa que era juremeira. Mas eu conheci uma Jurema diferente da que está se vendo hoje, Pombagira se maqueando, Pombagira botando cílios, Pombagira botando roupas que não é conveniente, Pombagira sabendo até o nome da loja onde vende a roupa. Eu conheci uma energia de ancestralidade que espírito vinha pra passar um banho [o caboclo de Pai L, vinha pra passar banho. Mãe T, recebia PombaGira que dava banho, que passava banho que pedia pra conseguir emprego... Era isso que eu conhecia... Hoje em dia é mais aquela coisa do folclore... O Pai de Santo tá preocupado com o Buffet que vai ter para o povo beber, a cana que vai dar pra o pessoal beber, a cerveja que o pessoal vai beber. Eu não fui criado dessa forma. Hoje tá diferente. Enquanto a ligação que a minha casa tem com esses terreiros eu não me envolvo porque eu não participo. Eu não posso fazer um culto de uma energia que eu não tenho. Eu não posso cortar pro caboclo que eu não dou caboclo, eu não posso cortar pra um mestre que eu não dou um mestre tem que ter uma relação com isso e eu não tenho. Então, meus filhos têm. Alguns eu não frequento. Quando eu vou na casa de um filho de santo que tem uma energia dessa eu observo muito a energia se ela for conveniente com meus olhos, assim da ancestralidade, eu até admito vou lá às vezes.*

Outro ponto que ele menciona a respeito de seus filhos juremeiros é que a maioria deles chega falando mal das suas entidades, que as entidades não lhes dá vitória, vem buscar no orixá, mas não entendem que vitória não são bens materiais, vencer é melhorar enquanto pessoa. Segundo ele essas pessoas acabam saindo e falando mal também do orixá, em sua visão não têm relação com serem juremeiros e sim falta de caráter.

*Porque não tinha ancestralidade. Porque não conhecia, não sabia, não tinha adoxu... Não tinha o caminho entre a Terra e o Céu que é o que orixá nos traz. Recebia energias que não sabia o que era aquelas energias. Por que fez santo? Por que procurou pra colocar adoxu? Porque não tinha. Porque a sabedoria deles era menor do que o que o orixá podia lhe dar. Então, não fez santo... Fez santo por isso. Porque se eu tenho um caboclo que me salva, uma pombagira que me enriquece. Por que eu vou buscar um orixá que pode não me dar riqueza? Então fica a pergunta no ar. Fizem porque não tinham. E depois cuspiram no prato. Porque o mais feio é isso, é você cuspir no prato que você recebeu.*

A forma como ele coloca a busca pelo Candomblé das pessoas oriundas da Jurema/Umbanda, é como fonte de saber, colocando o Candomblé em um lugar de supremacia em relação as outras religiões. Mas por outro lado, deixa uma pergunta no ar, se estavam satisfeitos com suas entidades, porque buscaram o Candomblé?

A narrativa 04, contando a história de Pai B, tem um ponto forte específico, mas vários pontos para dialogar. Primeiro deles é a indisposição pela religião imposta na escola e na família, o Catolicismo. Demonstrando principal desafeto pela imposição, segundo sua observação poucos colegas de escola continuaram católicos, em sua maioria são evangélicos.

A sua busca pelo Candomblé, é uma busca pela cura, motivos que o levaram ao rezador, a se consultar com mestre de Jurema e pôr fim ao Candomblé, partindo do Catolicismo. Seu trânsito dentro da religião é mais forte do que fora dela, dentro da religião ele se encontra como pessoa, relatando que só passou a ter vida depois de iniciado.

Essa afirmação, que só passou a ter vida depois de iniciado, tem um peso na sua construção de identidade, enquanto todos os outros modificam algo pós ritual de iniciação, ele ganha saúde, ganhado assim vida.

Seu trânsito interno, é intenso, fez sua iniciação com Pai L, seu segundo santo foi assentado por Pai U, seu segundo santo comeu pela segunda vez, junto com outros ogborós pelas mãos de Pai D, tomou obrigação de quatorze e vinte e um anos com Pai O, e a comemoração dos seus vinte e cinco anos atribuiu a presença feminina em suas obrigações, com a Ekedy Mãe V.

Com exceção de Pai L, que foi iniciado na Bahia, mas não é baiano. Todos os outros Pais de Santo com quem seus orixás tiveram contato, são da Bahia, terminando de compor seu arranjo de “ancestralidade” – termo utilizado por ele - ao chegar as mãos da Ekedy Mãe V, da Casa Branca.

Todos os interlocutores apresentam um trânsito interno, por menor que seja, mas apresenta como é o caso de Pai C mudando de casa apenas uma vez. Isso nos mostra que o trânsito interno é mais presente do que a adesão de indivíduos ao Candomblé. A troca de casas por desentendimentos pessoais, como foi o caso de Pai I e Pai H, é mais recorrente, acarretando uma mudança de casa ao invés da saída da religião.

Mas especificamente no caso de Pai B, que trouxe a primeira casa de Ketu para a cidade, isso tem um peso na formação e afirmação do Candomblé na cidade, é pelas mãos dele que muitos conhecem aquilo que Pai H, menciona como as coisas de Candomblé. Pai C afirma, que nessa cidade todo mundo é família de santo, quem não é filho, é neto ou bisneto de Pai B. Vale atentar que ele só não aparece no relato de Pai H, mesmo assim Pai K, frequenta da casa de Pai B e o tem como zelador.

Essa afirmação vem para nos situarmos a importância do interlocutor dentro do contexto em que está inserido, ele é o representante do Candomblé ketu na cidade. Diante do seu rompimento com seu Pai de Santo, na localidade não há pessoa mais velha que ele para conduzir suas obrigações, então ele passa a buscar essa pessoa, sempre à procura de uma figura feminina, uma leitura possível é que essa figura feminina viria compor o vazio deixado pelo falecimento de sua mãe biológica, objetivo que só foi alcançado em sua última obrigação.

Por outro lado, a busca por alguém na Bahia, também tem reflexos do momento do Candomblé na época, afinal faz parte do processo de afirmação ser puro, no caso em questão ser ketu puro. Para isso era necessário beber na fonte, ou seja, na Bahia.

Uma marca forte desse processo em sua fala, é quando ele se refere a lebará (termo construído no Brasil, que se refere ao feminino de bara (exu) - comumente associado a pomba-gira). Durante a entrevista ele cita o nome dela, não tratando nem como pomba-gira, nem como lebara. Nesse momento foi de fundamental importância ser uma pessoa de dentro do campo de pesquisa, facilitando a compreensão da fala apressada, sem brecha para perguntas.

*“Minha casa não tem caboclo, não tem pombagira, não tem mestre, é uma casa exclusiva, é uma casa de Ketu puro aqui tem uma ancestralidade chamada [...] que tá aí assentada que veio da casa de Pai L, mas não pega, não me roda. Tem orôs dela, mas não me pega.”*

Primeiramente é necessário fazer uma distinção para o termo ancestralidade; ele trata seu pai de santo, Pai O, como ancestralidade, sua Mae V, como ancestralidade. Ambos no sentido de pessoas mais velhas no culto, que detém fonte maior de conhecimento e conseqüentemente poder. Nem todos os adeptos do Candomblé reconhecem pessoas vivas como ancestralidade. Por outro lado, a Casa Branca e outras casas de Candomblé importantes do Brasil, saindo da tríade nagô, são reconhecidas como ancestralidade.

Quando ele se refere a entidade, que recebe Orôs, mas que não o pega, não o roda. Afirmando a existência dessa energia, o orô significa que ela é cultuada sim, um orô é um ritual onde a energia é alimentada. Mas por outro lado quando afirma não me pega, não me roda, está automaticamente fazendo uma distinção ao culto na Jurema/Umbanda. Distanciando-se em seu discurso daquilo que é sujo, que não é puro.



O próprio termo lebara, utilizado por mim nesta ocasião, faz parte do conjunto de elementos que propõe ao Candomblé uma cultura africanizada, os elementos que estão incluídos na fala “*aqui é uma casa de ketu puro*”, estão embutidos o processo de africanização do Candomblé, onde o Ioruba tem sido cada vez mais estudado e disseminado entre as casas.

Elementos que nos ligam a fala do indivíduo ao contexto inserido. O que nos faz pensar sobre a afirmação do interlocutor, que para ser ketu puro, a energia que ele cultua em sua casa precisa ser negada, e quando aparece, aparece com uma nova roupagem, um nome Ioruba.

#### 4.5 Narrativa 05 – Mãe XM

A nossa entrevista aconteceu no salão da sua roça de Candomblé, para ter acesso a nossa colaboradora, primeiro passei pelo aval de suas filhas que analisaram inclusive o objetivo da pesquisa, para então consultar a mãe se esta desejava colaborar com o trabalho. Para minha sorte ela concorda, visto que não falaríamos sobre comidas de santo, folhas e outros assuntos ritualísticos.

Adotarei o nome de Mãe XM. Um diferencial em sua história, sua infância se passa no sítio, nasceu na divisa entre dois estados, o que ela frisa bem na entrevista, repetindo cinco vezes a questão da divisa. Tem origem em uma família de rezadores. Seu arranjo familiar sofre alterações ao longo dos anos, em sua primeira infância ainda no sítio, ela mora com a mãe e o avô, sua avó faleceu quando a mãe ainda era criança. Seu pai biológico, só foram apresentados depois de adulta.

Todas as casas são próximas, tios e tias de primeiro e segundo grau, assim como primos e primas, moram todos aos arredores. As brincadeiras com muitas crianças ficam bem marcadas nessa primeira infância, citadas como boas lembranças. No campo econômico a família vivia de uma economia mista e coletiva, a caça, a pesca e a colheita faziam parte da rotina. Porém a caça não servia só de alimento, tinha fins comerciais, o dinheiro arrecadado comprava-se café, sal e outras coisas que não tinham acesso, assim como tecido para roupas que eram costuradas pelas próprias mulheres locais, a mão.

Cita como uma fonte de renda extra, ‘*fazer remendinhos*’, sua mãe os fazia e a ensinou também, como forma de ganhar ‘*uns trocadinhos*’. O universo religioso do lugar girava em volta de dois polos, o católico, com direito a missas campais e o popular, pois rezadores/curadores predominavam no lugar, em sua maioria, da família da colaboradora.

*E minha família é de curador, e curador como se diz são pessoas que benzem, são pessoas que reza de dor dente, de dor de cabeça e fazia uma garrafada porque a mulher tá grave! Meu povo eu venho dessa cultura, eu venho com esses ensinamentos de raiz, de casca de pau, aí fulano tá assim, tá doente, tá menstruada, primeira menstruação ou tal... faz um chá disso aqui ou faz um cozimento disso aqui, a mulher ganhou nenê ela num tá desocupando o parto, tá difícil vai tratar pra num dá um infecção então eu venho dessa família o conhecimento do meu povo das minhas tias das minhas primas de meu povo tudo são pessoas desse mantimento, então quando eu estive meus problemas de que ... minha família reconheceu que eu era uma pessoa problemática que eu tinha uma coisa diferente que num era um negócio só pra passar pelas folhas pelo conhecimento até porque eles fazia esses remédios pra mim, mas o remédios em mim fazia efeito pouco [...] ela rezava, mas a reza da minha mãe era outra coisa, a reza da minha mãe era se tivesse um fogo, uma casa pegando fogo, você chegava lá na carreira Dona, me salve pelo amor de Deus! Ela fazia uma reza que o fogo apagava.*

Quanto a cultura católica, seu relato aproxima muito da desobriga dos padres, onde eles passavam de tempos em tempos aos lugares mais distantes, casar os ajuntados, batizar os nascidos e rezar uma missa. Em uma dessas passagens do padre a nossa interlocutora foi batizada, lembra com clareza de seu batismo, afirma já ser ‘*uma menina meio grandinha*’, mas não lembra exatamente quantos anos. (Inclusive é uma peculiaridade em seu relato, ela tem dificuldade com datas, é capaz de lembrar detalhes, cores, relatara inúmeros acontecimentos, mas nunca idades precisas).

Segundo ela foi batizada, mas nunca encontrou seu ‘*batistel*’ (referindo-se a batistério), fez primeira comunhão e foi crismada. Tudo por incentivo dos seus tios e tias, com que relata ter passado boa parte do tempo, pois ficava na casa de sua tia, enquanto a mãe trabalhava.

Outro fato que a faz ter uma convivência maior com seus tios e tias é que se sentia rejeitada por sua mãe, segundo ela sua mãe a agredia por qualquer coisa. O arranjo familiar muda quando seu irmão nasce, e vem a público o romance de sua mãe e seu padrasto, que por sua vez era evangélico. A família de seu pai de criação, por quem a colaboradora afirma ter muito respeito reprovava o envolvimento dele com uma ‘*cabocla e ainda com rabo, como diz o matuto*’ (referindo-se ao fato dela já ter uma filha). A família da mãe por sua vez também não aprovou o relacionamento, os motivos da desaprovação da família materna não foram explicitados.

O novo arranjo familiar, nesse momento resolve mudar-se para cidade, desta vez uma cidade no interior da Paraíba. Antes da mudança seus primeiros episódios de mediunidade já haviam acontecido.

*Eles fazia um remédio pra mim assim pra acalma, mas eu era um pessoa assim um pouco histérica eu agredia as vezes as pessoas, eu tinha um momentos de loucura, como se fosse louca, então eu, disse que eu ... segundo hoje as vezes as meninas me conta que eu de qualquer coisinha eu segurava e tinha, era por exemplo se eu sentisse que ia ter uma coisa que ia me agredir, uma incorporação, hoje eu sei que é um incorporação, mas naquela época eu num sabia que era incorporação, então eles achavam que eu agredia, mas eu num agredia eles, eu agarrava com força pra pedir a eles socorro pra eles num deixa aquilo tomar eu, que era uma energia que eu não sabia o que era e na hora que aquilo me panhava muitas vezes eu ficava sonolenta, muitas vezes eu fica impulsive, eu ficava brincalhona quando eu incorporava, eu ficava mangando dos outros, criticando vendo os defeitos as qualidade, quem era bom quem prestava, o povo não entendia nada, então eu era louca.*

Ao chegar à cidade se depara com uma realidade que no sítio não tinha, era o som dos atabaques.

*Quando minha mãe veio morar na cidade, aí ficou os tambor, [...] minha mãe dizia não vá pra lá, era uma distância como o daqui no mercado, tinha que passar por um riacho pra gente chegar nesse lugar. Depois eu sai daqui atravessei por dentro d'água e os tambor batendo e eu ia no tom do tambor, a pancada do tambô e quando cheguei lá tinha um pé de pau, uma árvore e eu me pendurei na árvore ficava na porta da mulher lá e eu gritei bate nega, bate nega que lá vou eu, pendurei na galha, quando pendurei, a galha quebrou e eu caía dentro da casa dela. Quando eu cai ela me levou lá pra dentro e disse que eu não saía de lá e que ia me levar na casa de meus pais 'pra você aprender e não vir aqui faltar com respeito a minha casa'. Ela era uma negra baiana e ela era uma mulher muito rígida, eu não sabia de nada e minha mãe foi lá disse um monte de coisa, ela disse que prendesse eu em casa. "Prenda a sua menina em casa, que eu não chamo ela pra cá não. Quando ela chega aqui eu tenho é pena dela, que ela fica aí com essas coisas que eu sei o que é. Agora seu orgulho é maior de que você e você que não entende nada, me respeite, agora não fui que botei isso na sua filha não". Minha mãe queria que a mulher tirasse o espírito que entreva mim, minha mãe queria que a mulher tirasse a força, e não deixasse aquilo entrar mais em mim, ela achava que a mulher tinha botado.*

Depois disso, seus episódios de mediunidade passaram a ficar mais fortes, e mais constantes, e suas fugas para o terreiro próximo a sua casa acompanharam a intensidade dos episódios. Diante de toda a situação, uma irmã do seu padrasto, resolve interferir indicando a cunhada um terreiro para tratar os problemas da sobrinha, tudo isso escondido

da família, inclusive do padrasto. Afinal magia era errado, a religião oficial da família era a crença. “Tia tinha um conhecimento com essa religião africana, mas ela não dizia a gente porque era proibido até falar por causa da crença, e tia era uma ovelha negra também.”

O espaço que a tia levou nossa interlocutora, ela o rejeitou a princípio, o espaço era um terreiro de Umbanda, a frente um pai e uma mãe de santo, ao qual nossa interlocutora chama de madrinha e padrinho.

*Casa de madrinha, eu tive que aprender, ela foi cuidando de mim como um bichinho, um cachorro que quando você pega fica assustadinho. Ela botava lá sentadinha, botava um biscoitinho tinha um negocinho assim pra mim, depois vinha conversava assim comigo oi minha filha, a velha era sedutora, chamava ela de madrinha, madrinha de meu irmão também, depois virou minha madrinha de fogueira e por aí ficou madrinha. Mas ela era minha mãe de santo.*

Suas primeiras obrigações foram feitas nessa casa, por volta dos treze, quatorze anos, sua adaptação ao espaço foi longa e gradual. Com o tempo sua madrinha, foi ensinando cada coisa, o porquê da bacia, do banho, do lençol, como se vestir, como se comportar, o que ela deveria fazer. Ela a educou de forma sutil. Um dia o caboclo do seu padrinho lhe diz:

*[...] caboco disse que meu orixá era muito forte e que eu tinha que procura outra casa de axé pra cuidar de mim que eu era de Candomblé e eu era um santo bolado<sup>49</sup>. E hoje eu sei o que é, eu cheguei morta, lembra da história que eu acordei em pânico, eu fui levada pelo povo que tava me dando ajuda e socorro pra cada da minha madrinha, com a ajuda da minha tia.*

Por volta dos seus quinze, dezesseis anos, um grande desentendimento acontece na família por conta da sua espiritualidade. Nesse momento os pais procuram intervenção médica e a dopam por tratá-la como louca. E seu quadro só piora. Seu pai a proíbe de ter contato com a tia, a rejeitando da própria família. A confusão tomou proporções maiores, seu pai expulsou ela de casa, quebrou todos os seus objetos ritualísticos, os quais haviam sido doados por seus padrinhos. Mediante o conflito com a família, Mãe XM desiste da religião, seu caso de saúde só se agrava.

---

<sup>49</sup> Santo Bolado – o mesmo que bolar no santo, ou seja, o ato de incorporar o orixá pela primeira vez.

Acaba sendo levada por seus padrinhos para cidade vizinha, deixando-a em um terreiro de Candomblé. Nesse momento ela afirma ter desistido da vida, desistido de tudo, já tinha por volta de dezoito anos e já era casada.

*Que quando eu cheguei lá tava com problema de doença e tomava remédios pra tuberculose, que não queria comer, e tava grávida da minha menina e fiquei quase tuberculosa por que não queria comer, tava fraquinha, quase morrendo e quando cheguei na casa de meu Pai L, o que foi que ele fez pegou esses remédios tudinho e tirou “você não precisa tomar isso não que seu problema é de santo que vou cuidar de você espiritualmente e vou lhe botar de pé novamente e você uma pessoa normal, agora minha filha ninguém tira a sua espiritualidade, você vai ser uma mãe de santo, você nasceu pra servir aos orixás” e eu ficava, não queria.*

Ficou recolhida na casa de Pai L, lá fui raspada, adoxada, passou por tudo que deve se passar em um runcó<sup>50</sup>. Estava feita sua iniciação no orixá, agora ela fazia parte de uma casa de Candomblé ketu. Com o passar do tempo foi aprendendo a ressignificar seu aprendizado dentro da Umbanda, associando ao seu aprendizado atual.

*Era muito diferente, aí eu fui aprender tudo de novo, eu não fui aprender eu fui lapidar, fui juntar um conhecimento com outro pra mim ver qual é a parte positiva dessa história. Quando chegava lá ele dizia assim, vai fazer um banho de amaci pra essa menina, eu fui entender que o banho de folha que minha tia fazia lá no fundo da casa dela, o defumador tinha na casa dele, só que ele chamava com outro nome, a água, a vela com outro nome, foi quando fui descobrir o ioruba, por que eu não conhecia, então aí eu fiz uma junção, entre a Umbanda e o Candomblé e vi que a espiritualidade é uma só. Só separa um pouco a energia de quem cuida.*

Depois de feita no Candomblé, era volta para sua residência na cidade vizinha, e as mudanças para ela são perceptíveis. Relata ter adquirido autoestima, deixando de brigar com ela mesma, aceita sua espiritualidade e a necessidade de dar prosseguimento aos cuidados, agora com a orientação de Pai L. Segundo ela “eu vivia em uma religião que eu não queria, eu queria ficar boa, eu não tinha doença, a minha doença era não aceitar a minha espiritualidade.” O Candomblé nesse momento passa a ser um lugar de encontro, onde ela passa a aceitar quem ela é de verdade.

*Então eu voltei a cuidar deles, eu fui catei as pedrinha que meu pai jogou fora, eu juntei amarrei no pano, quando acaba minha mãe guardou pra mim e eu fui me embora morar com meus tios, eu não lhe*

---

<sup>50</sup> Runcó – quarto onde são realizados os rituais privados da iniciação e demais obrigações. Sinônimo de Quarto de Santo.

*falei que eu fui morar com meus parentes lá no interior que foi meu tio quem cuidou de mim, então esses aí minha mãe guardou um tempo que eu não queria mais cuidar. Os que tava quebrado eu joguei na matinha e as pedrinhas eu trouxe, eu guardei as pedrinha. E eu consegui botar cada pedrinha, eu conhecia a pedrinha que era do meu ere, eu conhecia a pedrinha que era meu caboco boiadeiro, e conhecia a pedrinha que é hoje meu aculta<sup>51</sup> do meu orixá. Eu cuidava daquilo ali como se fosse sagrado, eu botava um copinho d'água, um copinho d'água e arrumava. Ali era meus santinho, meus ibasinho, e minha mãe guardou, eu só disse assim, guarda pra mim que um dia eu vou procurar.*

*Quando eu voltei pro Candomblé, meu pai pediu os aculta e foi os mesmo que eu levei pra casa dele, foi as primeiras que dei continuidade até hoje e vão ficar comigo e se um dia eu partir desencarda.*

A ideia do Candomblé como uma continuidade em relação a Umbanda, aparece novamente, segundo ela na Umbanda tinha lavagem de cabeça, ela fez a coroa na Umbanda, foi iniciada. Mas no Candomblé foi mais profundo “*você fica isolado da família, você chora suas magoas, você reza, tudo tem hora*”.

Ainda no campo das mudanças, como cessa essa briga interna entre ela e a espiritualidade, ela volta a cuidar de suas pessoas, segundo ela quando foi levada a casa de Pai L, ela já tinha um grupo de pessoas que cuidava, porém com sua doença ela não queria mais nem cuidar de si, os relatos mostram que ela ainda criança, as pessoas a procuravam para ela rezar, como foi criada entre rezadores, aprendeu a rezar ainda criança, e já rezava pessoas como forma de cura.

Sua primeira casa própria, o terreno foi doado por um homem agradecido por uma cura alcançada, ele tinha “*um vermelhão na perna a muito tempo e num tinha remédio que desse jeito, eu rezei e ele ficou bom, e ele vendo minha situação me deu um terreno, e eu construí uma casa de taipa porque era o que eu podia na época*”.

Em sua casa tinha um dia destinado a caridade, e era o dia que ela reunia as pessoas que procuravam ajuda, eles sentavam, rezavam, as entidades vinham, tomavam passe. Ela só não batia Candomblé, por orientação do seu pai de santo. Pelo que entendi nesse momento ela usava os conhecimentos adquiridos na Umbanda para ajudar as pessoas.

Seu destino como Mãe de santo, foi confirmado pelo caboclo de seu pai de santo, “*um dia pai Oxóssi (referindo-se ao caboclo), veio e falou tal dia vai ter uma sassanha*<sup>52</sup>, *não quero que ninguém falte.*”, o recado foi transmitido a todos os filhos da casa, que lá estavam no dia e na hora marcada, na hora do ritual ela foi informada que abriria casa, ou

---

<sup>51</sup> Aculta – Parte fundamental do Igba

<sup>52</sup> Sassanha – Ritual dedicado a Ossain, orixá cujo domínio são as folhas.

melhor receberia decá. Se formos analisar, os fatos sua casa já estava aberta para ajudar quem procurasse.

Anos mais tarde vende sua casa na cidade do interior, nessa época já estava separada do marido, com quem foi casada durante quatorze anos, teve quatro filhas. E comprou uma casa em João Pessoa, a mesma que reside até hoje, uma pequena parte do terreno construiu uma casa para ela e sua família, na outra parte fez a casa do seu orixá.

Com a mudança de cidade ao longo do tempo ficou inviável permanecer aos cuidados de pai L, o mesmo percebendo isso, indicou que ela passasse aos cuidados de pai B, seu pai pequeno e residente na mesma cidade.

Ela finaliza sua entrevista de modo único, dizendo *“hoje tudo que eu tenho foi meu orixá que me deu, essa cadeira que você ta sentada, esse copo, tudo que eu tenho na minha casa foi meu orixá que me deu e eu sou grata por isso. Essa casa é da minha mãe, eu sou só administradora. ”*

Em sua narrativa a mediunidade também aparece como doença, em todos os momentos ela busca a cura. Vinda de uma cultura bem diferente dos demais colaboradores, mesmo sendo de família católica como a maioria deles, sua família era de rezadores/as, criada no sítio, muito ligada a natureza.

A reza de sua família e os conhecimentos de raiz não curam seus males, sua mediunidade faz com que a família procure a Umbanda, adaptada à nova realidade se desestabiliza quando sua família a trata por louca e joga fora seus pertences religiosos.

Como forma de cura é levada para o Candomblé, onde em seu discurso afirma ter de fato encontrado a tão buscada cura, seu processo de reconhecimento como uma pessoa que precisa cuidar da mediunidade acontece pós iniciação.

Essa foi a única colaboradora que mencionou o processo do Runcó, como um período de reflexão, onde ela chega à conclusão que sua cura é a aceitação da espiritualidade. Conseguindo recuperar sua autoestima, cuidar de si, da família e das pessoas que ela cuidava espiritualmente com seus conhecimentos na Umbanda.

O processo de transição ela faz associações interessantes, vendo todo o processo como forma de continuidade:

*Era muito diferente, aí eu fui aprender tudo de novo, eu não fui aprender eu fui lapidar, fui juntar um conhecimento com outro pra mim ver qual é a parte positiva dessa história. Quando chegava lá ele dizia assim, vai fazer um banho de amaci pra essa menina, eu fui entender que o banho de folha que minha tia fazia lá no fundo da casa dela, o defumador tinha na casa dele, só que ele chamava com outro nome, a*

*água, a vela com outro nome, foi quando fui descobrir o ioruba, por que eu não conhecia, então aí eu fiz uma junção, entre a Umbanda e o Candomblé e vi que a espiritualidade é uma só. Só separa um pouco a energia de quem cuida. (Mãe XM)*

Na sua fala o Ioruba, é grande ponto diferencial do Candomblé. Sendo ele o ponto de reconfiguração do seu aprendizado. Outro ponto que ela coloca o Candomblé como continuação da Umbanda, um deles é quando ela se refere aos acultar. Que foram os mesmos da Umbanda que elas mantem até hoje. Cultuando ainda hoje suas entidades de Umbanda. Um ponto que chama atenção é que na mudança dela do sítio para cidade, que ela veio ter contado com a Umbanda. Nesse caso o contexto interfere diretamente no seu caminho religioso.

#### 4.6 Pontos de encontro: as trajetórias e o campo religioso.

Todo processo que o campo afro-religioso vem passando em cenário nacional, vem se refletindo no campo pessoense. Desde a chegada do Candomblé à cidade, inúmeros juremeiros e/ou umbandistas foram iniciados na religião, tornando-se adeptos do Candomblé, alguns abandonaram suas entidades e/ou seus guias, outros agregaram o Candomblé a sua fé preexistente.

É possível a partir dos discursos dos colaboradores perceber certa lógica de continuidade, como se o Candomblé fosse para eles uma continuação da Umbanda, como um os colaboradores, Pai H diz: *“orixá queria mais, o que deram a ela na Umbanda era pouco”* e relata que ao chegar no Candomblé seu tempo de Umbanda contou. Vale ressaltar que em nem todos os casos o procedimento é o mesmo, pois com outro colaborador, ao chegar no Candomblé, juremeiro e pai de santo de Umbanda, ainda assim passa por todo o ritual de aprendizado como alguém que estivesse fora do campo.

Ainda nesse tópico Mãe XM, percebe esse processo de continuidade de outra forma, ela faz ressignificações do simbólico, quando menciona a descoberta do Yoruba, em seu universo de simbólico, para ela são as mesmas coisas, com as mesmas funções apenas com outro nome.

Afirmo que o Candomblé foi buscado ao longo da história na cidade como ascensão religiosa, fruto do discurso da herança africana, do maior poder mágico, da ancestralidade. Ainda nessa busca pela ancestralidade, o Candomblé de João Pessoa voltou-se para Bahia, com a finalidade de beber na fonte da ancestralidade no Brasil, dois



terreiros das cidades fizeram elos, anteriormente não existentes, com terreiros baianos, se auto intitularam como descendentes, assim legitimando seu axé.

Recentemente, ainda na busca pela ancestralidade, pelas origens, pela verdade, uma mãe de santo rompe com esse modelo, indo beber direto na fonte, voltando-se diretamente a África, movimento que vem sendo percebido em São Paulo e Minas Gerais. Infelizmente essa senhora, recusou-se a participar da pesquisa, empobrecendo o trabalho. Sua trajetória nos ajudaria a pensar que o campo não está fechado, segmentado, abrindo portas para outras possibilidades que podem vir a se tornar tendências.

#### 4.7. Uma análise: traçando trajetórias religiosas no universo pessoense

Segundo a teoria de Bourdieu, a origem social de uma trajetória social é fator determinante do *habitus*, o que compreendemos por ponto de partida. Quando uma trajetória é modal, seu fim tem um padrão do ponto de origem ao ponto de chegada, porém Bourdieu alerta para possibilidade de alterações provocadas pelas experiências vividas.

Essas experiências vividas, Lahire chama de experiências socializadoras, que podem ser experiências individuais, ou influenciadas por um contexto coletivo, por exemplo uma guerra, um terremoto.

Em nossa pesquisa, dois colaboradores têm trajetórias muito próximas em seu ponto de partida, que se distanciam através das experiências ao longo da vida, são os casos de Pai B e Pai C.

Eles pertencem a mesma geração, realidades sociais muito próximas, ambos perderam a mãe ainda na infância, têm como religião herdada o Catolicismo, e ainda na adolescência conhecem o Candomblé.

As trajetórias têm em comum ponto de origem e ponto atual, são os mesmos teoricamente, a divisão está na construção da identidade religiosa, quando Pai B rejeita sua religião inicial, fazendo adesão ao Candomblé e construindo uma nova identidade a partir daquele ponto na sua trajetória, esse elemento tem um peso enorme para ele no momento em que ele afirma ter nascido a partir da entrada na religião.

O caminho oposto é tomado por Pai C, que não rejeita sua religião herdada, mas que não o impede de associar ao seu sistema de crenças uma nova cultura, passando também por um processo de identificação, porém sem abandonar sua identidade anterior. Fazendo da sua trajetória uma peculiaridade dentro do campo, pois associa o Catolicismo

ao Candomblé, inclusive com explicações de dentro do universo religioso para tais associações. No seu conjunto de práticas cotidianas seus *habitus* cristão é extremamente presente, assim como em seu discurso, por vezes uma reprodução negativa a respeito de sua própria religião, fundamentados na religião original.

O pendor da trajetória individual e, sobretudo, coletiva, comanda, por intermédio das disposições temporais, a percepção da posição ocupada no mundo social e a relação encantada ou desencantada com essa posição que é, sem dúvida, uma das principais mediações através das quais se estabelece a relação entre a posição e as tomadas de posição [...]. (BOURDIEU, 2015, p. 425)

As escolhas de Pai B e Pai C fazem parte de um conjunto de possibilidades, para Hervieu-Léger não são infinitas, como já mencionamos acima, em ambos os casos o contexto tem um fator decisivo no primeiro contato com o terreiro, a recente chegada do Candomblé à cidade, proporcionando assim o encontro.

Essa chegada como possibilidade não invalida as outras, afinal como menciona Pai B, a maioria dos seus amigos de escola, hoje são evangélicos. Nem todas as pessoas da cidade que se consultaram com o caboclo de Pai L, hoje fazem parte do Candomblé. Nesse ponto Lahire nos ajuda a compreender a ação do indivíduo, afirmando que suas ações são resultado das disposições, mais o contexto.

Como é o caso de Pai H, Pai I e Mãe XM, todos passaram pela Umbanda e procuraram o Candomblé, com histórias diferentes, realidades sociais distintas, trajetórias distintas, quanto a geração Mãe XM, se distancia dos demais em aproximadamente duas décadas.

Nos três casos, a influência do campo é fator decisivo na adesão, cada uma com motivações diferentes, Pai I e Pai H, busca o Candomblé como maior fonte de poder mágico, Mãe XM como cura.

Mãe XM, que tem um trânsito religioso intenso, saindo do catolicismo popular com influências familiares “na crença”, passa pela Umbanda, e da continuidade a vida religiosa no Candomblé, sem deixar as práticas de rezadeira, sem abandonar suas entidades da Umbanda.

Olhando de Bourdieu, para nossa Mãe XM, ela exemplifica o que ele define por *habitus fraturado*, essas associações que ela faz durante sua trajetória, mantendo *habitus*, e conjunto de crenças como rezadeira, umbandista e candomblecista, observando que ela não rompe com nenhuma dessas categorias, apenas associando parte do universo simbólico das duas últimas.

Essa ideia de *Habitus Fraturado*, em Bourdieu parte da ideia de frações de classe social, onde cada classe possui um *habitus* próprio, logo cada fração tem um modo de agir conforme o capital que lhe está disponível.

Considerando a impossibilidade de justificar as práticas a não ser pela revelação sucessiva da série dos *efeitos* que se encontram na sua origem, a análise faz desaparecer, em primeiro lugar, a estrutura do estilo de vida característico de um agente ou de uma classe de agentes, ou seja, a unidade que se dissimula sob a diversidade e a multiplicidade do conjunto das práticas realizadas em campos dotados de lógicas diferentes, portanto, capazes de impor formas diferentes de realização, segundo a fórmula: [(*habitus*) (capital)] + campo = prática. Trata-se, portanto, de recompor o que foi decomposto, antes de mais nada, a título de verificação, mas também para encontrar, de novo, o que há de verdade na abordagem característica do conhecimento comum, a saber, a intuição da sistematicidade dos estilos de vida e do conjunto constituído por eles. (BOURDIEU, 2015, p.95)

No caso da nossa pesquisa o capital em questão, é o religioso, Mãe XM, assim como Pai I e Pai H, tem sua prática determinada pelo capital adquirido ao passar pelas diversas experiências religiosas, multiplicado pela ruptura ou permanência do *habitus* original, adicionado a realidade do campo.

Pai H tem semelhanças em sua trajetória com Mãe XM, visto que ambos partem de um catolicismo popular, a mãe biológica de pai H, procurava a Umbanda como fonte de serviços mágicos e soluções para os problemas espirituais e físicos que o catolicismo não lhe proporcionava, gerando assim seu primeiro encontro formal com a Umbanda, o contexto também é decisivo em suas escolhas, observando a proximidade física de sua residência com o primeiro terreiro de Umbanda que ele frequentou. Ambos rompem com o catolicismo, aderem a Umbanda e são iniciados no Candomblé.

O que faz distinção em suas trajetórias são as motivações, Pai H, está em uma busca por conhecimento, por informações mais profundas, por legitimidade e reconhecimento dentro do campo religioso afro-brasileiro, a nossa colaboradora busca uma cura, tanto na Umbanda como no Candomblé. Outra distinção decisiva em suas trajetórias é quanto a Jurema, nossa Mãe XM cultua até hoje suas entidades que trouxe da Umbanda, não sendo iniciada na Jurema, ao contrário de Pai H.

Poderia arriscar que esse recorte geracional que há entre os dois, precisamente 21 anos, reflete mudanças no campo afro-religioso da Paraíba, ao fazer adesão ao Candomblé a Mãe de santo, junta seus conhecimentos de orixás trazidos da Umbanda aos

conhecimentos adquiridos no Candomblé, cultuando as entidades em momentos específicos.

O processo inverso acontece com o colaborador mais novo do grupo, onde a Umbanda e Jurema se confundem em seu discurso e na casa onde foi iniciado, ele relata que era uma casa de Umbanda e lá sua pomba-gira, seu exu e seu mestre comeram para lhe dar uma segurança na Jurema, finalizando a Jurema na segunda casa de Umbanda que frequenta.

Em seu relato é possível perceber Jurema e Umbanda como sinônimos, e em oposição a isso a Jurema como algo independente como Pai I, menciona em sua narrativa. O fruto dessa independência que o culto a Jurema ganha dentro do campo, afinal nossos interlocutores que fazem as duas práticas simultâneas são apenas um exemplo dentro do campo, a situação aparece de forma corriqueira. Nas casas de Pai I e Pai H, pessoas são iniciadas também na Jurema, assim como no Candomblé passando por esses rituais em momentos diferentes.

Entrando na trajetória de Pai I, a mais atípica dentro do conjunto de trajetórias, visto que nasce dentro da Jurema, sendo essa a religião herdada, assim com a Umbanda, afinal é possível concluir que esse primeiro trânsito que ele faz, também é uma imposição de sua mãe.

Sua trajetória é a que mais se aproxima da figura do peregrino, ele tem uma religião a qual ele pratica, mas seu sistema de fé é construído a partir de suas experiências em vários segmentos religiosos, como Kardecismo, Catolicismo, Evangelismo. Além das religiões que ele faz adesão como a Umbanda e o Candomblé, lembrando que a primeira religião herdada é a Jurema.

É ele que nos mostra que um sistema de fé pode sofrer alterações sempre que necessário ou sempre que as experiências socializadoras permitirem, lembrando que em seu relato ele pensa em deixar a religião. Não expressa em momento algum, se deixaria e se tornaria um “sem religião” ou praticante de outra.

Voltando para ideia de trajetória em Bourdieu, ele afirma que todo campo tem uma trajetória modal, um padrão, onde a maior parte dos sujeitos tende a seguir. Avalio essa perspectiva de dois modos, primeiro: o campo afro-religioso em relação ao campo religioso como um todo, ele faz parte do conjunto de indivíduos que não seguem a trajetória padrão, percebendo que no censo de 2010, o conjunto da população brasileira que compreende umbandistas, candomblecista, espíritas e outros é de apenas 5% da população do país.

Fazer esse tipo de trânsito religioso ainda é uma escolha atípica, por mais que culturalmente seja fonte de soluções mágicas para os problemas espirituais, amorosos, financeiros e de saúde. A parcela que adere é pequena, e dos que aderem, aqueles que são declarados formam um grupo menor, porém em crescimento devido ao processo de autoafirmação das religiões afro e as lutas contra a intolerância religiosa.

Outro olhar para as trajetórias é de dentro do campo afro-brasileiro na cidade de João Pessoa, também não é possível elaborar um padrão para as trajetórias, nossos próprios relatos, mesmo em pequeno número apontam para isso. Todos possuem percursos diferentes que de alguma maneira os levaram ao Candomblé.

A maioria tem origem no catolicismo, coincidindo com a história dos pais, por outro lado um dos interlocutores nasce dentro do campo afro-brasileiro, mostrando a consolidação do campo e abertura para a possibilidade de gerações atuais terem o Candomblé como religião herdada. Dos quatro que apresentam o catolicismo como religião herdada, três rompem.

A iniciação na Umbanda aparece em três dos casos, na Jurema em dois. Nós casos de Pai I e Pai H, que aparecem Umbanda e Jurema, a Jurema se sobressai nos relatos, mostrando como ganhou espaço em relação a Umbanda.

Com esse quadro demonstrativo abaixo, podemos entender melhor o percurso de cada colaborador da pesquisa. Sabendo que as motivações de são distintas, mas cabem em um número finito de possibilidades, sendo Pai B e Mãe XM, buscam a religião como forma de conseguir a cura para seus males, Pai I e Pai H, como forma de obter maiores respostas e poderes mágicos. E Pai C, por se envolver lentamente com o contexto a ponto faz adesão gradual.

Quadro 2: CARACTERIZAÇÃO DA TRAJETÓRIA DOS ENTREVISTADOS.

	Família	Religião que nasceu	Percurso			Práticas
Mãe XM	Católica (Catolicismo popular - rezadores/ Evangélica	Católica	Rezadeira (Catolicismo Popular)	Umbanda	Candomblé	Rezadeira, Candomblecista, Cultua suas entidades de Umbanda.
Pai H	Católica	Católico	Umbanda	Jurema	Candomblé	Candomblecista e Juremeiro
Pai I	Juremeira	Jurema	Umbanda	Experiências: Kardecismo Catolicismo Evangelismo	Candomblé	Candomblecista e Juremeiro
Pai C	Católica	Católico	→→→→→→→→→		Candomblé	Candomblecista e Católico
Pai B	Católica	Católico	→→→→→→→→→		Candomblé	Candomblecista

## 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Concluir um trabalho, não significa chegar ao fim. Muitas janelas ficam abertas, outras portas se fecham, como no caso da Mãe de santo que se recusou a colaborar com a pesquisa, seu relato enriqueceria enormemente o trabalho, sabendo que em sua trajetória ela agrega os mesmos elementos que os demais, ou seja, passou pelo Catolicismo, pelo Kardecismo, Umbanda, Jurema, Candomblé, aproximou-se de uma das casas da tríade do modelo nagô da Bahia, fazendo jus a todo movimento dentro do campo afro-brasileiro.

Porém sua trajetória tem uma peculiaridade em relação aos demais pais e mães de santo do Candomblé pessoense, ela rompe com o modelo nagô e volta-se diretamente para África, correspondendo ao um ápice dentro do processo de africanização. Sua trajetória poderia ser apontada como um movimento possível, dentro da perspectiva do religioso em movimento, infelizmente não pude contar com sua colaboração.

Essa pesquisa, me leva ao mesmo caminho já realizado por outros pesquisadores do campo, a adesão ou conversão religiosa, são feitas a partir de motivações pessoais, que podem ser percebidas coletivamente, ou seja, as motivações pessoais que levam ao trânsito religioso, se fazem parte de um repertório clássico de dificuldades encontradas pelos sujeitos dentro de um determinado contexto, que os levam a buscar soluções fora do ambiente, no transcendental.

No caso desta pesquisa o repertório de motivações pessoais para mudança de religião são: doença em dois casos, ascensão religiosa em dois casos e curiosidade em um dos casos. A adesão ao Candomblé, não significa o rompimento com a prática religiosa anterior, muito pelo contrário é uma religião que não determina que o fiel seja “exclusivo”, abrindo possibilidades para agregar outras religiões.

O elemento que me deixa surpresa nas entrevistas é a duplicidade religiosa de Pai C, enquanto todos os demais colaboradores da pesquisa rompem com o Catolicismo, dois deles, Pai B e Pai I, afirmam ser contra o sincretismo religioso, ele mantém a fé católica por escolha, firme e praticamente inalterada.

Outro ponto que chama atenção nas narrativas é o trânsito interno que os fiéis fazem, dentro do próprio campo afro-religioso, seja na saída da Umbanda para o Candomblé, que é uma constante dentro do campo, compondo parte da sua história. Seja no trânsito entre casas.

Pai H, frequentou duas casas de Umbanda e teve dois zeladores de Candomblé, apresentando em todos os casos desentendimentos pessoais com pessoas das casas,

frequentadores ou o próprio zelador. Pai I, passou por três casas de Candomblé, contanto com a casa que foi abian no Angola, Iniciou-se na casa de Pai B, e a última casa que frequenta é a de Pai F, abrindo possibilidades de voltar para casa de Pai B, caso seu orixá determine. A primeira saída ele aponta a mudança do Pai de Santo de Estado, o que o levou até Pai B, já a saída da casa deste último foi por problemas pessoais.

Mãe XM e Pai C, fazem apenas um trânsito dentro do Candomblé, saindo da casa da Pai L, para cada de Pai B, ambos apontam a distância física da casa de Pai L, como motivo da mudança.

Pai B, é o caso mais específico em termos de trânsito interno, faz sua iniciação com Pai L, passa por outros dois pais de santo até chegar as mãos de Pai O e Ekedý Mãe V. Esse trânsito tem como peculiaridade a busca consciente por pessoas da Bahia e por uma figura feminina.

Essas experiências nos mostram o quanto é corriqueiro e comum a mudança de casa, dentro do Candomblé, seja por desavenças com os babalorixas, com outra pessoa da casa, por mudança de endereço, por não adaptação as regras da casa, enfim, acredito que só uma pesquisa voltada especificamente para o trânsito interno poderia responder o que as pessoas buscam em outra casa, que sua casa original não tenha?

Um fator que pode explicar essa intensidade de trânsito interno do campo afro-brasileiro, quando comparado ao campo religioso como um todo, é a fluidez das regras do Candomblé, cada casa tem um conjunto de regras próprias, sendo a autoridade máxima da casa o seu babalorixá, logo cada casa tem uma autoridade tão importante quanto a outra, capaz de acrescentar ou retirar regras. Uma linguagem própria do campo é “cada pai de santo tem seu tempero”. Visto que é legítimo a condução da casa conforme convém ao líder, ressalva feita aos rituais, que têm um mínimo de estrutura estabelecida como forma de reprodução da religião.

Outra observação em relação à pesquisa realizada na monografia, se compararmos os quadros elaborados com as trajetórias dos colaboradores, entrevistei em ambas exatamente o mesmo número de participantes, porém na primeira, o recorte que eu fiz não aparece a figura do dúplice religioso em nenhuma das narrativas, avaliando de hoje, percebo que deveria ter consultado pessoas de mais casas e não apenas duas. Sabendo que ambas as casas pregavam a ideia do Ketu “puro”.

Caminho inverso ao da pesquisa que resulta na dissertação, onde cada pai de santo representa um grupo de trajetórias (não quero dizer com isso que cada filho de santo terá a mesma trajetória de seu zelador), pois cada pai de santo influência diretamente na



trajetória do filho, por exemplo, Pai H e Pai I, iniciam seus filhos tanto na Jurema como na Umbanda. Pai B, prega para seus filhos o não sincretismo.

Todos de um modo geral são formadores de opinião, atuam no campo, estão construindo a história, atuando no contexto, reproduzindo o *habitus*, sem deixar de viver novas experiências socializadoras.

E por falar em experiências socializadoras, tenho convicção de que obtive ganhos pessoais imensuráveis, ouvindo cada um dos colaboradores da pesquisa, cada um com uma experiência de vida riquíssima. Cada entrevista, teve sua particularidade, o fato de estar inserido no campo por vezes facilita, por vezes complica o trabalho de pesquisadora.

Facilita no acesso às pessoas, na compreensão do que está sendo dito, na construção da memória coletiva, na confiança que o colaborador deposita na pesquisadora. Atrapalha, porque ao fazer um trabalho acadêmico é necessário colocar as lentes da sociologia, algumas falas acadêmicas podem ser mal interpretadas no senso comum e ao contrário dos demais pesquisadores que quase nunca retornam ao seu campo de pesquisa, eu estou inserida no meu campo de pesquisa.

Diante dessa tensão religiosa/pesquisadora construir as narrativas, selecionar as falas, elaborar a análise, precisou de um esforço imenso para manter a qualidade acadêmica do trabalho, sem deixar de ser ética.

## REFERÊNCIAS

BARTZ, A. Trânsito religioso no Brasil: mudanças e tendências contemporâneas. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DA FACULDADE EST, 1., 2012, São Leopoldo. **Anais...** São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2012. p. 258-273. Disponível em: <http://anais.est.edu.br/index.php/congresso/article/view/27/21>. Acesso em: 07 nov. 2012.

BIONDI, K. **Junto e misturado: uma etnografia do PCC**. São Paulo: Editora Terceiro Nome. 2010.

BONNEWITZ, P. **Primeiras lições sobre a sociologia de Pierre Bourdieu**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. 13. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

\_\_\_\_\_. **A Dominação Masculina**. 9ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2015

\_\_\_\_\_. **A economia das trocas simbólicas**. 3. ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1989.

\_\_\_\_\_. **Coisas ditas**. 1.ed. 1ª. reimpressão. São Paulo: Brasiliense, 2004.

\_\_\_\_\_. **Razões práticas: sobre a teoria da ação**. 7. ed. Campinas, SP: Papirus, 1996.

CAPONE, S. **A Busca da África no Candomblé**. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

CENSO DEMOGRÁFICO 2012. Características da população e dos domicílios: resultados do universo. Rio de Janeiro: **IBGE**, 2012. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/> . Acesso em: mar. 2015.

CUNHA, M. C. **Negros, Estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

FRANÇA, D. S. S. “**Àròyè**”: um estudo histórico antropológico do debate entre discursos católicos e do Candomblé no Pós-Vaticano II. João Pessoa: Ed. Universitária UFPB, 2012, v. I.

GONÇALVES, A. G. B. Do catimbó ao candomblé: circularidades nas religiões afro-brasileiras em João Pessoa. In: Conferencia Internacional Antropología 2014, Habana. Memórias: Conferencia Internacional Antropologia 2010, 2012, 2014. Habana: Instituto Cubano de Antropologia, 2014. v. 1. p. 1-20.

\_\_\_\_\_. **Catimbó/Jurema, Umbanda e Candomblé, o campo religioso afro-brasileiro em João Pessoa**. Relatório de Pós-doutoramento apresentado ao Departamento de Antropologia da FFLCH/USP, 2013, (Mimeo).

\_\_\_\_\_. FERREIRA, H. C. Catimbó, Umbanda e Candomblé: o campo religioso afro-brasileiro em João Pessoa. In: SIMPÓSIO NACIONAL DA ABHR, 13., 2012, São Luís. **Anais...** São Luís: ABHR, 2012. v. 13, p. 01-14. Disponível em:

<http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/issue/view/9>. Acesso em: 10 nov. 2012.

\_\_\_\_\_. OLIVEIRA, R. Identidade, tradição e legitimidade nas religiões afro-brasileiras. **Revista de Teologia e Ciências da Religião da Unicap**, Recife, v. 1, n. 1, p. 125-140, 2011. Disponível em: <[www.unicap.br](http://www.unicap.br)> ... > Gonçalves, Rosalira dos Santos Oliveira>. Acesso em: 10 jan. 2013.

GUERRA, L. D. **Mercado Religioso no Brasil**: competição, demanda e a dinâmica da esfera da religião. João Pessoa: Ideia, 2003.

HALL, S. **Da Diáspora**: Identidades e Mediações Culturais. Belo Horizonte: UFMG, 2009.

HERVIEU-LÉGER, D. **O peregrino e o convertido**: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2008.

LAHIRE, B. **A cultura dos indivíduos**. Porto Alegre: Artmed, 2006.

\_\_\_\_\_. **El espíritu sociológico**. Buenos Aires: Manantial, 2006a.

\_\_\_\_\_. **O homem plural**: as molas da ação. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

\_\_\_\_\_. **O Singular Plural**. *Dans les plis singuliers du social: individus, institutions, socialisations*. Tradução de Thiago Panica Pontes. Paris: La Découverte, 2013.

\_\_\_\_\_. Por uma sociologia disposicionalista e contextualista da ação. In JUNQUEIRA, Lília (Org.). **Cultura e classes sociais na perspectiva disposicionalista**. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2010, pp. 17-36.

\_\_\_\_\_. **Retratos Sociológicos**: disposições e variações individuais. Porto Alegre: Artmed, 2004.

\_\_\_\_\_. *Le monde pluriel: penser l'unité des sciences sociales*. Paris: Seuil, 2012

LEITE, F. C. O Laicismo e Outros exageros Sobre a Primeira República no Brasil. **Relig. soc., Rio de Janeiro**, 31 v., n. 1, p. 32-60, junho de 2011. Disponível a partir <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-85872011000100003&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872011000100003&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em 06 de setembro de 2015. <http://dx.doi.org/10.1590/S0100-85872011000100003>.

MARIANO, R. **Mudanças no campo religioso brasileiro no censo 2010**. Debates do NER, Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 119-137, jul./dez. 2013 <file:///C:/Users/gracila/Downloads/43696-175702-1-SM.pdf>

MEDEIROS, G. G. **O trânsito religioso e a busca pelo Candomblé em João Pessoa**. Monografia ( Graduação em Ciências Sociais) Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2013.

M. M. Â. Trajetórias e biografias: notas para uma análise bourdieusiana. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 9, n. 17, p. 240-264, jan. /jun. 2007. Disponível em: <[www.scielo.br/pdf/soc/n17/a10n17.pdf](http://www.scielo.br/pdf/soc/n17/a10n17.pdf)>. Acesso em: 10 jan. 2013.

MONTERO, P. **Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil**. Novos estud. - CEBRAP [online]. 2006, n.74, p. 47-65.

NEGRÃO, L. N. O sagrado fora dos trilhos. In: JORNADAS SOBRE ALTERNATIVAS RELIGIOSAS EN AMERICA LATINA, 10., 2000, São Paulo. **Anais eletrônicos...** São Paulo: USP/CER, 2000. Disponível em: [www.naya.org.ar/religion/Xjornadas/pdf/9/9-negro.pdf](http://www.naya.org.ar/religion/Xjornadas/pdf/9/9-negro.pdf). Acesso em: 05 set.2012.

\_\_\_\_\_. Trajetórias do sagrado. **Tempo Social**: revista de sociologia da USP, São Paulo, v. 20, n. 2126, p. 115-132, nov. 2008.

\_\_\_\_\_, L. **Refazendo antigas e urdindo novas tramas**: trajetórias do sagrado. Religião e Sociedade. Rio de Janeiro, v.18, n. 2, dez. 1997.

NERI, M. C. **Novo mapa das religiões**. Rio de Janeiro: FGV/CPS, 2011.

NERIS, W. S. Bourdieu e a religião: aportes para (re)discussão do conceito de campo religioso. **Anais** do Grupo de Pesquisa História e Religião/UFMA, 2011.

OLIVAR, J. M. N. **Devir puta**: políticas de prostituição de rua na experiência de quatro mulheres militantes. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.

ORTRIZ, R. Introdução. In: BOURDIEU, P. **Coleção Grandes Cientistas**. São Paulo: Editora Ática, 1983.

PANTOJA, M. C. **Os Milton**: cem anos de história nos seringais. 2 ed. Rio Branco-AC: EDUFAC, 2008.

PIERUCCI, A. F. Secularização em Max Weber: da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v.13, n.37, 1998, p. 43-73.

PRANDI, R. **As religiões afro-brasileiras e seus seguidores**. Civitas – **Revistas de Ciências Sociais**, Porto Alegre, v. 3, n. 1, p. 15-33, jun. 2003. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/issue/view/5>. Acesso em: 10 nov. 2012.

\_\_\_\_\_. Converter indivíduos, mudar culturas. **Tempo Social**: revista de sociologia da USP, São Paulo, v. 20, n. 2, pp. 155-172, 2008. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ts/v20n2/08.pdf>>. Acesso em: 12 nov. 2012.

\_\_\_\_\_. O Brasil com axé: Candomblé e Umbanda no mercado religioso. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 223-238, 2004. Disponível em: [www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142004000300015...sci...pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40142004000300015...sci...pt). Acesso em: 15 nov. 2012.

\_\_\_\_\_. **Os Candomblés de São Paulo**. São Paulo: Hucitec, 1991.

SILVA, V. G. **Candomblé e Umbanda**: caminhos da devoção brasileira. 4 ed. São Paulo: Selo Negro Edições, 2005.

\_\_\_\_\_. **Orixás da metrópole**. Petrópolis: Vozes, 1995.

STEIL, C. A. **Pluralismo, modernidade e tradição**: transformações do campo religioso. Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, ano 3, n. 3, p. 115-129, out. 2001.

WACQUANT, L. Esclarecer o Habitus. **Educação & Linguagem**, ano 10, nº 16, p. 63-71, jul.-dez. 2007.

## **APÊNDICE I – ROTEIRO DE ENTREVISTA**

1. Nome?

2. Idade?
3. Lugar onde nasceu?
4. Qual a religião da sua família?
5. Qual foi a primeira religião que você teve contato?
6. Você passou por outras religiões? Quais?
7. O que levou você até o Candomblé?
8. Você se identifica com o candomblé?
9. O fato de ter sido iniciado no Candomblé, mudou alguma coisa na sua vida?
10. Como foi a sua vida escolar?

No modelo de entrevista que adorei, a semiestruturada, essas foram as perguntas básicas elaboradas para alcançar os objetivos da pesquisa, porém outras perguntas foram elaboradas de acordo com a fala de cada colaborador.