



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA  
CAMPUS I – CAMPINA GRANDE  
CENTRO DE EDUCAÇÃO - CEDUC  
CURSO DE ESPECIALIZAÇÃO EM HISTÓRIA E CULTURA AFRO-BRASILEIRA**

**JOSÉ ROMERO SOARES SANTANA**

# **DO TERREIRO AO TEMPLO**

CAMPINA GRANDE – PB  
2014

**JOSÉ ROMERO SOARES SANTANA**

## **DO TERREIRO AO TEMPLO**

Monografia apresentada ao Curso de Especialização em História e Cultura Afro-brasileira da Universidade Estadual da Paraíba, em cumprimento à exigência para obtenção do grau de especialista.

Orientadora: **Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Ivonildes da Silva Fonseca.**

CAMPINA GRANDE – PB  
2014

É expressamente proibida a comercialização deste documento, tanto na forma impressa como eletrônica. Sua reprodução total ou parcial é permitida exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, desde que na reprodução figure a identificação do autor, título, instituição e ano da dissertação.

S232d Santana, José Romero Soares  
Do terreiro ao templo [manuscrito] / José Romero Soares  
Santana. - 2014.  
46 p. : il. color.

Digitado.

Monografia (Especialização em História e Cultura Afro-Brasileira) - Universidade Estadual da Paraíba, Centro de Educação, 2014.

"Orientação: Profa. Dra. Ivonildes da Silva Fonseca, Departamento de História".

1. Religião 2. Religião Afro-Brasileira 3. Sociedade -  
Repressão 4. Culto Religioso I. Título.

21. ed. CDD 299.6

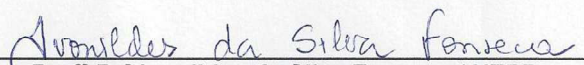
JOSÉ ROMERO SOARES SANTANA


## DO TERREIRO AO TEMPLO

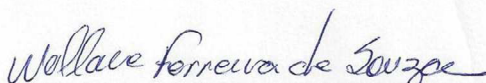
Monografia apresentada ao Curso de Especialização em História e Cultura Afro-brasileira da Universidade Estadual da Paraíba, em cumprimento à exigência para obtenção do grau de especialista.

Aprovada em 25/04/2014.

Nota : 9,0 (nove)

  
Profª Drª Ivonildes da Silva Fonseca / UEPB  
Orientadora

  
Prof. Dr. Waldecir Ferreira Chagas / UEPB  
Examinador

  
Profª Ms. Wallace Ferreira de Souza / FACULDADE MAURÍCIO  
DE NASSAU  
Examinador



## DEDICATÓRIA

Para meu pai Santana, e minha mãe Da Paz  
pela grade força de vontade e  
companheirismo.  
Para Marta, Lucas e Ives.

## AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, gostaria de agradecer ao juremeiro Chico, pela coragem de abrir as portas de sua casa e narrar a sua caminhada nesse universo religioso tão fascinante e incompreendido. De deixar a sua memória falar, rememorar e mostrar a sabedoria de muitos anos de experiência.

A toinho pela coragem de falar do passado e da sua nova jornada; quando muitos se envergonharam, não se escondeu atrás da religião, preferiu ser verdadeiro e simples; a estes dois, meus sinceros agradecimentos, pois sem suas contribuições este trabalho não teria a possibilidade de ser realizado.

Quero deixar meus sinceros agradecimentos ao amigo e Professor Josemir Camilo de Melo, por seus questionamentos, sua ajuda em um momento muito importante, quando do início dessa jornada, me encontrava só. Seu auxílio na reformulação do projeto, foi de grande valia, caminhando ao meu lado até onde pode; mesmo não sendo a temática, seu campo de atuação.

Meus especiais agradecimentos a minha orientadora Ivonildes (Vânia), que assumiu esta jornada, pela alegria, pelo prazer de trabalhar com um tema tão controverso. Pelo conhecimento passado, por levar-me pelos caminhos corretos da pesquisa e o prazer que proporcionou ao tornar este caminho tão gratificante.

Agradeço a minha companheira Marta, pelos anos de convívio e os momentos de descontração, quando a escrita se tornava cansativa, recarregando as baterias para dar continuidade ao trabalho; pelas noites que ficou só, pois em vários momentos a madrugada se tornou a minha companheira e pacientemente, minha Marta soube esperar, sem cobrar minha presença ao seu lado, entendendo essa necessidade.

Aos meus filhos, Lucas e Ives que mais do que filhos, são amigos e professores de informática, quando os comandos para digitar, pareciam coisas do outro mundo, eles estavam ali para me salvar.

Aos amigos Saulo, Michele, Kátia e Leonel, pelos momentos de alegria e descontração; quando deixar a mente descansar, suas casas se tornaram um refúgio prazeroso, onde o riso constante esteve sempre presente, meus sinceros agradecimentos.

Eu faço a minha caridade a aqueles que precisam, eu não vivo do espírito, eu vivo da minha aposentadoria, eu vivo do meu trabalho, que eu gosto de trabalhar, mais sobre espírito eu não quero viver do espírito como muitos enricaram por causa do espírito, venderam o espírito, porque o espírito não ficou para ser vender [...] meus espírito são espírito que não é pra o mal, é pra fazer a caridade; que nem tem muita gente que diz: há Zé (Zé Pilintra) não sei o quê, Zé Pilintra é isso é aquilo outro, não; ele nasceu pra fazer a caridade. Agora, tem muitos que se aproveita pra dizer que ele faz mal, mas não é mal, não é ele não é trabalha com a quimbanda, ele é Umbanda, ai tem muita gente que se aproveita pra dizer que ele faz mal, e ai isso, faz aquilo e não faz o mal, ele procura fazer o bem, faz a caridade (Juremeiro Chico em 17/01/2013).

## RESUMO

Seguir a trilha das religiões indígenas e afro-brasileiras é o primeiro passo para compreender, dois períodos importantes da história destas religiões, a década de 1960 e a década de 1980, que representou mudanças na estrutura social tanto nacional como local, e é neste campo que se desenrola o embate, entre as religiões afro-brasileiras, cuja origem remete-se a estrutura social e mágico-religiosa das tribos africanas e a federação dos cultos africanos na Paraíba que buscou de todas as formas, moldar, um padrão que legitimasse sua regulamentação neste Estado, que usava de práticas repressoras, inclusive com a força policial. É deste contexto que o governador do Estado João Agripino, surge como um interventor, considerado pela federação como o “verdadeiro protetor” dos cultos afro-brasileiro, por ter legalizado sua prática no espaço social da Paraíba. Se a nível constitucional os cultos afro-brasileiros deixaram de ser perseguidos e marginalizados, assistiu-se, entretanto, nas duas décadas seguintes, uma nova forma de perseguição e de marginalização, desta vez desencadeada pela atuação do neopentecostalismo notadamente da Igreja Universal do Reino de Deus, que traz a teologia da prosperidade, cujo impacto se tornou um dos motivos que levou ao fechamento de terreiros localizado no bairro de José Pinheiro na cidade de Campina Grande objetivando o estudo em questão ao qual me debruço para entender este momento. Este é um discurso que vem alimentando o preconceito, criando e reformulando o imaginário a respeito destas práticas religiosas, associando seus rituais ancestrais as chamadas práticas demoníacas.

**PALAVRAS-CHAVE:** Religiões indígenas - Religiões afro-brasileiras- Repressão – Imaginário - Neopentecostalismo - Teologia da Prosperidade.

## ABSTRACT

Following the Indian religion and afro-Brazilians is the first step to understand, period of age 1960, which represented changes in the social structure as national as local and this is the area that develops several religions, among the afro-Brazilians, whose beginning sends the social structure and religious magic from the Africans tribe and the Africans cults federation in the state of Paraíba which brought from all forms, to adapt a model that legitimated its regulamatisation in this state, that used repressors practices, inclusive with the police force. In this context the government of the state João Agripino appears as an intervention considered from the federation like the true protector from the afro-Brazilian cults, for has legalized its practice in the social area of Paraíba. If the constitutional level the afro-Brazilians cults let to be pursued and marginalized, attended, however, both the following ages, a new form of pursued and the marginalization, this time liberated by acting from neopentecostalism observed from universal church of the god's reign. That brings the prosperity, whose impact became itself one of the reasons which ran after the closing of backyards situated in José Pinheiro, district in Campina Grande City. This is a discourse which comes feeding the prejudice, creating and reclaiming the imaginary about these religion practices, linking their ancient rituals, called demoniac practice.

**KEYWORDS:** Indian religions – afro-Brazilian religions – Repression – Imaginary - Neopentecostalism – Prosperity theology.

## LISTA DE ILUSTRAÇÃO

FOTO 1 –	Mestre João da Costa.....	16
FOTO 2 –	Terreiro Ilê Asé Osún Odenitá: Nação queto João Pessoa/PB.	20
FOTO 3 –	Terreiro de umbanda do Babalorixá Vicente Mariano Campina Grande/PB.....	23

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	10
<b>1</b> <b>SEGUINDO A TRILHA AFRO-BRASILEIRA</b> .....	14
1.1      O CATIMBÓ-JUREMA.....	14
1.2      O CANDOMBLÉ.....	17
1.3      A UMBANDA.....	22
<b>2</b> <b>CAMPINA GRANDE NA DÉCADA DE 1960. DA REPRESSÃO</b> <b>AOS CULTOS AFRO-BRASILEIROS A</b> <b>LEGALIZAÇÃO</b> .....	25
2.1      “CABOCLOS ARRUACEIROS” .....	29
<b>3</b> <b>O NEOPENTECOSTALISMO</b> .....	33
3.1      O DISCURSO “UNIVERSAL” .....	37
3.2      O IMAGINÁRIO DOS NEOPENTECOSTAIS SOBRE OS CULTOS AFRO-BRASILEIROS.....	40
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	44
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	46

## INTRODUÇÃO

Trabalhar as religiões de matriz africana sempre desperta curiosidade, e não foi diferente, quando ao me deparar com algumas questões que remetia ao processo que concedeu a liberdade de culto aos praticantes dos cultos afro-brasileiros, na cidade de Campina Grande-PB no ano de 1966, as influências que essa decisão teve para esses praticantes, suas relações com as mudanças de atitudes quanto a seus credos religiosos e suas resistências, impulsionou a pesquisa que deu origem a este trabalho.

Um dos grandes problemas apresentados sobre o tema é a falta de uma bibliografia que trabalhe a historiografia paraibana, do ponto de vista das relações históricas sociais, que apontasse a relação entre as religiões indígenas e africanas, pois a grande maioria dos trabalhos se encontra voltado para o período colonial dando pouca ênfase a presença do elemento negro escravizado ou nenhuma menção a este como apontou José Octávio (1988), no seu livro “A escravidão na Paraíba: historiografia e história”. Neste livro este autor descreve os caminhos percorridos por nomes como: Adhemar Dantas, Maximiano Machado, Irenêo Jóffily entre outros autores que trabalharam o escravo como mão de obra, basicamente de forma censitária ou descrevendo o trabalho nos engenhos; pouco ou quase nunca citando o papel do negro na formação cultural do povo paraibano assim como seus costumes religiosos.

Portanto, para trabalhar com questões dessa magnitude, é de fundamental importância entender a História Social, por esta área se apresentar como um campo mais abrangente e tratar tanto dos grandes grupos quanto das relações de poder no aspecto mais abrangente quanto em um núcleo familiar (BARROS, 2004), o que torna pertinente visto as relações ocorridas tanto com a política do Estado para com os cultos afro-brasileiros, quanto às relações de poder dentro dos terreiros.

A oralidade que ainda é muito marcante nos núcleos familiares que se constituem dentro dos terreiros, assim como a fala dos que deixaram determinada religião, demonstra um conhecimento muito importante para que se construa um quadro sobre aspectos da vida cotidiana e o período em que se debruça este trabalho.



Fazer uma ligação entre a oralidade das narrativas e os escritos, que em se tratando de religiões a oralidade ainda é marcante, como no caso destas religiões, reforçam os argumentos e os transformam em uma ferramenta que tem por suporte, compreender a fala dos interlocutores que dependem da memória, “dos ajeites, contornos, derivações, imprecisões e até mesmo das condições naturais da fala” (MEIHY, HOLANDA, 2007. P. 53). As tradições orais que sempre foram a marca registrada das religiões afro-brasileiras, é assim lembrada por “tratar-se de religiões cujos princípios e práticas doutrinárias são, em geral, estabelecidos e transmitidos oralmente”. (SILVA, 2005. P. 12).

A oralidade ainda é muito presente nas tradições religiosas afro-brasileiras e em se tratando da cidade de Campina Grande-PB, essa forma de transmissão do conhecimento ritualístico é marcante devido a fatores como, a baixa escolaridade<sup>1</sup> de uma parte dos praticantes e o acesso a uma literatura escrita, o que torna importante um trabalho desenvolvido com a história oral, pois é nos fragmentos que se pode encontrar elementos que nos permita compreender determinados processos históricos, confrontando diversas fontes.

Sônia Maria de Freitas vê acerca desta questão uma grande potencialidade em trabalhar com a história oral quando descreve que: “No nosso entender, a grande potencialidade da história oral, é que essa permite a integração com outras fontes, à confrontação entre fontes escritas e orais e a sua utilização multidisciplinar” (FREITAS, 2006, p. 80), O que no caso de religiões como o catimbó – jurema, o candomblé e a umbanda essa história é a marca registrada daqueles que vivem essa religião.

Oralidade é memória, pois é nela que estão guardadas as narrativas reformuladas a cada aspecto rememorado na coletividade de um grupo social. Dentro desta perspectiva, explora Maurice Halbwachs (1990), Michael Polak (1992), a possibilidade de trabalhar com esse tipo de abordagem, explorando a coletividade de um grupo social, essa oralidade ainda é muito marcante nas tradições religiosas afro-brasileiras e em se tratando da cidade de Campina Grande-PB, essa forma de transmissão do conhecimento ritualístico é marcante devido a fatores como: a baixa escolaridade de uma parte dos praticantes e o restrito acesso, a uma literatura escrita, o que torna importante um trabalho desenvolvido com a história oral, pois é

---

<sup>1</sup> A baixa escolaridade aqui referida está ligada ao grau de escolaridade dos fundadores dos terreiros e de alguns de seus frequentadores a época em que estes terreiros estavam em funcionamento.

nos fragmentos que se podem encontrar elementos que nos permita compreender determinados processos históricos, confrontando diversas fontes.

Uma memória individual pode compor a coletividade, através dos fragmentos contidos na narrativa, criando a possibilidade de se montar um cenário, onde as lembranças individuais apresentam os elementos que somar-se aos demais lança elementos que nos ajuda a criar um quadro histórico de um determinado evento, pois cada individualidade é um ponto de vista de um mesmo evento. A memória coletiva que mesmo individualizada e fragmentada, apresentam elementos para explicar as lembranças do passado onde:

Diríamos voluntariamente que cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que este ponto de vista muda conforme o lugar que ali eu ocupo, e que este lugar mesmo muda segundo as relações que mantenho com outros meios. (HALBWCHS, 1990, p. 51).

O lugar do individuo dentro ou fora dos terreiros quanto ao fenômeno da memória que apesar de ser individual, deve ser entendida como um fenômeno coletivo que é submetido a flutuações e mudanças entre outros aspectos apresenta elementos (ou marcos) que não vão sofrer mudanças e que esse fenômeno também se estende a memória coletiva.

Se destacarmos essa característica flutuante, mutável, da memória, tanto individual quanto coletiva, devemos lembrar também que na memória existem marcas ou pontos relevantes invariáveis (POLAK, 1992, p. 02).

Os meios históricos que as religiões afro-brasileiras ocupam na nossa história, foram e ainda é marcado pelo discurso repressor que marginaliza os agentes históricos afrodescendentes, que se direcionam de forma controlada, com o intuito de dominar (FOUCAULT, 2005). Outro aspecto relevante é a análise dos discursos, (entrevistas gravadas, depoimentos escritos análise de documentos) que nos deu a possibilidade de confrontar elementos que legitimam ações repressoras, atitudes de resistências dentro e fora dos terreiros, pois é produzido de forma intencional.

Através destes argumentos aqui apresentados, é que trabalhamos as religiões afro-brasileiras, explorando-as em três momentos. No primeiro momento

seguiremos a trilha das três religiões que mais se destacam no campo religioso campinense enquanto religiões de origem indígena e de matriz africana; o catimbó, o candomblé e a umbanda. Entender suas complexas estruturas ritualísticas e histórico-culturais.

No segundo momento, o objetivo está focado na década de 1960 do século XX, onde se desenrola eventos que vão marcar o futuro das religiões afro-brasileiras. A luta contra a repressão religiosa, as estratégias de resistências e a tão almejada liberdade de cultuar seus orixás, seus caboclos e seus guias.

Finalmente, no terceiro momento, é explorado o impacto das igrejas neopentecostais, sobre as religiões afro-brasileiras. O peso de sua teologia da prosperidade sobre o fechamento de terreiros de umbanda e a conversão de seus membros as igrejas evangélicas, pondo fim a uma tradição familiar.

## 1 SEGUINDO A TRILHA AFRO-BRASILEIRA

Entender o nascimento das religiões indígenas e afro-brasileiras é primordial para entender, como esse campo religioso é tão rico, como a diversidade de elementos e de povos tão distintos deu origem a novas religiões, a exemplo do candomblé e da umbanda que lutaram para abrir espaço numa sociedade marcada pelo cristianismo. Assim, a necessidade de compreensão de como esse campo religioso se formou, deve seguir uma linha temporal, na qual será mostrada como cada religião deu a sua contribuição, cedendo elementos ritualísticos e culturais. E, é nessa trilha que vamos seguir ao abordar o catimbó-jurema, o candomblé e a umbanda.

### 1.1 Catimbó- jurema

O Catimbó é uma religião tradicionalmente ligada às origens indígenas e europeias; o termo catimbó em dias atuais é geralmente usado de forma pejorativa, para definir as religiões que não se enquadram nos padrões religiosos ditos “tradicionais” cujo legado está ligado ao cristianismo; pode-se dizer que:

[...] Na linguagem corrente do Nordeste, por exemplo, o termo significa magia negra, feitiçaria, bem como qualquer forma de manipulação do sobrenatural com fins “maléficos” ou diabólicos, como “Coisa-feita”, “mau-olhado” entre outros (SALLES, 2011, p. 03).

Sobre a forma pejorativa do uso do termo para designar estas as religiões (religiões afro-brasileiras), podemos ter uma boa noção desta situação, o que pode ser ilustrada com a fala do “zelador de santo”<sup>2</sup> Chico quando o indaguei sobre quais entidades ele trabalhava. Ele fez uma observação sobre como as pessoas veem a entidade conhecida como Zé Pilintra:

---

<sup>2</sup> O termo “zelador de santo” foi a forma como o juremeiro Chico se definiu, pois segundo ele, não existe pai de santo só existe o zelador do santo; aquele que cuida, zela pelo santo, visto que santo não tem pai, só o pai eterno.

É o seguinte; tem meus espírito. São espírito que não é pra o mal, é pra fazer a caridade; que nem tem muita gente que diz: ah, Zé (Zé Pilintra) não sei o quê, Zé Pilintra é isso é aquilo outro, não; ele nasceu pra fazer a caridade. Agora, tem muitos que se aproveita pra dizê que ele faz mal, mas não é mal, não é. Ele não é trabalha com a quimbanda, ele é Umbanda, ai tem muita gente que se aproveita pra dizer que ele faz mal, e ai isso, faz aquilo e não faz o mal, ele procura fazer o bem, fazê a caridade (Entrevista realizada no dia 17/01/20113).

Para Sandro Guimarães Salles (2011), o culto do catimbó está ligado ao fim dos aldeamentos indígenas no século XVIII, com o índio incorporado a vida urbana “assimilado aos homens livres pobres, trabalhadores rurais, despossuídos submetidos aos interesses dos grandes proprietários” (SALLES, 2011, p. 3).

Uma religião caracterizada pelo uso do fumo e de uma bebida confeccionada da casca de uma árvore chamada jurema; a bebida tem como finalidade, provocar o êxtase que facilitaria a conexão do mestre com o encantado. A ingestão da bebida Jurema é parte importante do ritual por acreditar-se ser proveniente de uma árvore sagrada. Uma cerimônia de jurema começa sempre com o toque (musica de invocação) para o chamamento do Mestre (encantado) que desce de uma das cidades sagradas da Jurema.

As cidades sagradas compõem o chamado “reino dos encantados”: “Esse reino, de acordo com juremeiros da Paraíba, seria composto de sete cidades, sete ciências: Vajucá, Junça, Catucá, Manacá, Angico, Aroeira e Jurema” (SALLES, 2011, p. 9).

Nascida no Nordeste brasileiro apresenta três formas ritualísticas: a jurema de terreiro marcada pela gira, com a presença dos ritmos africanos marcada pelo som dos atabaques; a jurema de mesa é uma sessão com orações, cânticos, fumaça de cachimbo e a bebida da Jurema. É reservada para a realização de consulta ou para consagrar juremeiros e a jurema de chão, ritual onde os seus praticantes ficam agachados fazendo uso de cânticos e do maracá, instrumento musical muito usado pelos indígenas em seus rituais de catimbó e pajelança. Nos rituais de jurema a presença do catolicismo popular é visível, com a representação dos santos católicos, os terços, a água benta e a reza, sempre marcada pelo “Seja louvado nosso senhor Jesus Cristo” ou “Deus seja louvado”.

**FOTO 1 -** Mestre João da Costa<sup>3</sup>.



Fonte: Arquivo pessoal Outubro de 2013.

No catimbó<sup>4</sup> como na Umbanda, há presença de uma variedade de Mestres, que prestam serviços aos iniciados, praticantes ou as pessoas que procuram o culto em busca de cura. Também encontram - se as figuras marcantes dos caboclos e dos pretos velhos assim com os espíritos dos índios, que estão presentes na maioria das religiões afro-brasileiras ou afro-ameríndias<sup>5</sup>.

Cascudo (1978) descrevia bem a grande variedade destas entidades e sua importância para estes cultos, seus lugares suas histórias; dessa forma, estas entidades não poderiam deixar de está presente nestas tradições religiosas.

<sup>3</sup> Essa entidade é a que o Juremeiro Chico trabalha.

<sup>4</sup> Utilizarei o termo catimbó, pois é mais comum ouvi-lo, embora possa ser chamada também de jurema ou catimbó-jurema.

<sup>5</sup> Ofélia Barros em seu trabalho intitulado, "TERREIROS CAMPINENSES: TRADIÇÃO E DIVERSIDADE". Define de melhor o conceito de religiões afro-ameríndias explorando a mistura dos elementos indígenas e africanos.

Os “mestres do além” donos dos “bons saberes”, são de várias nações e raças; todos falam português. São caboclos, indígenas; negros, escravos africanos; são “mestres” brancos, catimbozeiros afamados; são mestiços. Uns não tem história, outros narram sua vida, indo a reportagem à vida dos outros (CASCUDO, 1978, p. 165 apud ASSUNÇÃO, 2006, p. 81).

## 1.2 Candomblé

O universo religioso brasileiro é marcado por uma diversidade de religiões. Em destaque temos as religiões cujo fundamento está nas tradições indígenas, europeias e principalmente as de origem africana.

A religiosidade africana marca a cultura brasileira por influenciar diretamente outras formas de religiosidade; foi o que busquei compreender, quando realizei pesquisa para compor trabalho de monografia, ao estudar as religiões nascidas no Brasil, como é o caso do Candomblé, a umbanda, o catimbó ou catimbó-jurema.

A partir das primeiras missões religiosas enviadas pelo rei de Portugal em meados do século XV, os africanos foram expostos às histórias dos santos, mártires e heróis, e por imposição começou a ser formada a percepção de que estes seriam “os ancestrais brancos”. Esse movimento é percebido também, quando dos primeiros contatos dos povos africanos com os indígenas no território brasileiro.

É provável que as histórias contadas por aquela gente de uma cultura absolutamente nova, tinha realmente aguçado a curiosidade dos escravizados africanos e essa proximidade, tenha tornado possível distinguir a face oculta de sacerdotes, magos, curandeiros abençoados com poderes sagrados pela benevolência de Zambi, o Deus.

Quando os navios negreiros chegaram ao Brasil entre os séculos, XVI e XIX traziam mais do que africanos para trabalhar como escravos no Brasil Colônia. Em seus porões viajava também religiões nascidas da junção das mais variadas religiões da África. Africanos, dos mais diferentes grupos étnicos arrancados de suas aldeias e embarcados nos navios portugueses, compartilhando ritos tradicionais, recriando uma identidade social, perdida com exílio, fora de sua terra natal, procurando passar para seus descendentes suas manifestações culturais e religiosas.

Essas religiões ao desembarcarem no país com os escravos encontraram aqui no Brasil outra forma de religiosidade chamada Pajelança, praticada por índios

nativos. Em ambos os casos havia a comunicação com o mundo dos espíritos, tal junção junto com elementos católicos tornou-se o que conhecemos como sincretismo religioso, suporte para o surgimento de uma nova forma religiosa conhecida como “candomblé de caboclo”, onde os espíritos de ancestrais que manifestavam nesse ritual eram de negros e índios (SILVA. 2005).

O caboclo é entidade espiritual presente em todas as religiões afro-brasileiras, sejam elas organizadas em torno dos Orixás, Vodun ou Inquices. Em algum caso, pode não estar presente num ou em outro terreiro dedicado aos deuses africanos, mas isto é uma exceção. Seu culto perpassa as modalidades tradicionais afro-brasileiras, como: Candomblé, Xangô, Catimbó, Tambor de Mina, Batuque e outras menos conhecidas que constitui o cerne de um culto praticamente autônomo, candomblé de caboclo define estruturalmente a forma mais recente propagada de religião afro-brasileira, a Umbanda. (GAARDE. 2000).

Apesar de preponderantemente identificados como índios, estes são chamados de caboclos de diferentes origens míticas, como boiadeiros, turcos e marinheiros ou marujos. Caracterizam-se, em geral, pela comunicação verbal e proximidade de contato com o público que frequenta os terreiros. Eles brincam, entoam cantigas e tiram as pessoas para dançar ao som de seu alegre samba. Além da animação, outra característica marcante é seu poder de cura e a disposição para ajudar os necessitados, mais a sabedoria. Acredita-se que os caboclos conhecem profundamente os segredos das matas, podendo assim receitar com eficácia folhas para remédios e banhos medicinais. O conhecimento das plantas e sua utilidade é uma característica destas religiões, uma relação estreita com a natureza e seus elementos (PRANDI, s/d).

No imaginário popular, o caboclo é a um só tempo valente, destemido, brincalhão e altruísta, capaz ajudar para o alívio das aflições cotidianas das pessoas ricas ou pobres que acorrem aos cultos afro-brasileiros, sobretudo as mais pobres que encontram nesta entidade um sábio curandeiro, sempre pronto a vir em auxílio dos aflitos, o que marca o espírito da caridade.



Os caboclos são espíritos “donos da terra” e representam os índios que aqui viviam antes da chegada dos brancos e dos negros. Quando baixam no, terreiros, vestem-se com cocar de pena, dançam com arco e flecha, fumam charuto e bebem vinho. Geralmente falam um português antigo e quase incompreensível. Muitos deles são extremamente católicos e suas preces e louvações lembram os tempos coloniais de sua catequese. Por serem conhecedores da medicina local e dos segredos da mata, são famosos como curandeiros e feiticeiros (SILVA, 2005, p. 87).

O termo “candomblé de caboclo” teria surgido na Bahia, entre o povo-de-santo ligado ao candomblé de nação *queto*, originalmente pouco afeito ao culto de caboclo, justamente para marcar sua distinção em relação aos terreiros de caboclos. Nos anos 1930, de acordo com relato da antropóloga americana Ruth Landes (1967) que esteve na Bahia num período entre 1938 e 1939, usava-se as expressões mãe cabocla, seita cabocla, candomblé de caboclo em oposição aos termos dos candomblés africanos. Embora muito associado ao candomblé angola, o rito caboclo já começava, à época da visita de Landes à Bahia, a ser incorporado também a candomblés de nação *queto* (PRANDI, s/d).

Uma noção da existência dessa nação de candomblé foi registrada pela antropóloga Landes que questionou Mãe Sabina acerca do próprio conhecimento da sua seita.

A senhora deve saber essas coisas. Este templo é protegido por Jesus e Oxalá e pertence ao Bom Jesus da Lapa. É uma casa de espíritos caboclos, os antigos índios brasileiros, e não vem dos africanos iorubás ou do congo. Os antigos índios da mata mandam os espíritos deles nos guiar, e alguns são espíritos de índios mortos há centenas de anos. Louvamos primeiro os deuses iorubás nas nossas festas porque não podemos deixá-los de lado; mas depois salvamos os caboclos porque foram os primeiros donos da terra em que vivemos. Foram donos e, portanto, são agora nossos guias, vagando no ar e na terra. Eles nos protegem (LANDES, 1976, p. 196).

Hoje, na diferenciação com outras nações de candomblé, como *queto*, *jeje*, *ijexá*, em angola e congo, fala-se numa nação caboclo, mas raramente pode-se encontrar um candomblé de caboclo funcionando independentemente de um candomblé das outras nações. Isto quer dizer que em muitos terreiros há cultos aos Orixás e em momento diferente do xirê<sup>6</sup>, os caboclos bailam nos terreiros.

A ideia de nação de candomblé que aqui expressa, é bem definida e

---

<sup>6</sup> O Xirê é o nome dado à cerimônia de candomblé com suas cantigas, toques e danças.

explicada por Vagner Gonçalves da Silva:

No candomblé, a forma de cultuar os deuses (seus nomes, cores, preferências alimentares, louvações, cantos, dança e música) foi distinguida pelos negros segundo modelo de ritos chamados de nação, numa alusão significativa de que os terreiros, além de tentar reproduzir os padrões africanos de culto, possuíam uma identidade grupal (étnica) como nos reinos da África (SILVA, 2005, p 65).

Durante a pesquisa tive a oportunidade de conhecer o terreiro, Ilê Asé Osún Odenitá, de nação queto localizado na cidade de João Pessoa no Estado da Paraíba, que é tido como um dos mais tradicionais que busca manter viva a sua tradição.

**FOTO 2** - Terreiro Ilê Asé Osún Odenita: Nação queto João Pessoa/ PB



Fonte: Arquivo pessoal Maio de 2012.

A junção de várias, tradições não significa que elas não procurem manter uma unidade, uma pureza que busque se identificar dentro de um contexto socioeconômico. É nessa perspectiva que Vivaldo da Costa Lima (2003) aborda a ideia de nação de candomblé, a partir da dinâmica social enquanto forma de resistência e defesa de uma cultura, mesmo que esses elementos culturais (no caso dos candomblés) se hibridizem com outros, como ocorreu com nações de

candomblés jeje e nagô, que na Bahia de origem a tradição jeje-nagô; por vezes seus praticantes se identificam como pertencentes apenas a uma destas nações, ou seja, jeje ou nagô. Pode-se dizer que:

Esses terreiros mantêm, contudo, apesar dos mútuos empréstimos ostensivos e das influências perceptíveis no ritual como na linguagem, os padrões mais característicos e distintivos de suas culturas formadoras, como uma espécie arquetipo da perda totalidade ontológica original. Esses padrões dominantes são como linha mestra num processo multilinear de evolução, aceitando ou rejeitando inovações; adaptando-se à circunstância global; assimilando os empréstimos e adotando as invenções, mas retendo sempre a marca reveladora de sua origem, em meio à integração e a mudança (LIMA, 2003 p 28).

O antropólogo Lima, vai mais além nas suas conclusões sobre o conceito de Nação e afirma como esses candomblés se formaram na Bahia e como essa forma de entendimento explica as nações de candomblés que lá surgiram:

Nação passou a ser, desse modo, o padrão ideológico e ritual dos terreiros de candomblés da Bahia, estes sim, fundados por africanos – angolas, congos, jejes, nagôs, - sacerdotes e iniciados de seus antigos cultos, que souberam dar aos grupos que formaram a norma dos ritos e o corpo doutrinário que se vêm transmitindo através os tempos e a mudanças no tempo (LIMA, 2003, p. 29).

Estas nações de candomblé que buscam manter a linguagem e as características culturais de suas culturas formadoras preservadas por esses africanos tidos com fundadores, preservam seus ancestrais que carregam um simbolismo marcante que remete a memória desse povo, a sua história as formas ritualísticas de suas celebrações; pode-se dizer que um ancestral é um antepassado que contribuiu para o desenvolvimento espiritual e cultural de uma determinada comunidade ou povo.

Sobonfu Somé (2007) nos dá uma boa noção de ancestral e sua importância para a manutenção e equilíbrio espiritual e cultural, quando se refere à questão ancestral e a conexão direta entre essas energias e o mundo material:

Quando falamos sobre conexão com os espíritos de nossos ancestrais, muitas pessoas entendem que nos referimos a nossos ancestrais diretos. Existe um conjunto de ancestrais – mas não precisa ser uma pessoa ou espírito que conhecemos ou imaginamos. Pode ser uma árvore lá fora. Pode ser uma vaca, nosso cão ou gato, em casa. O tataravô, que morreu há muitas gerações, pode ter se unido ao conjunto de espíritos, e o tataraneto nem consegue identificá-lo. É possível que seja um riacho correndo ao longe. Portanto o que importa é compreender que qualquer pessoa que perdeu o corpo físico é um potencial ancestral. Você atrairá muitos espíritos se simplesmente expressar seu anseio pelo apoio dos ancestrais (SOMÉ, 2007 p 28).

Fábio Leite (2008) no seu livro “A questão Ancestral: África negra” mergulha nesse universo ao descrever o que chama de “A elaboração social do ancestral”, de como a sociedade Agoni se preocupa com essa passagem da vida para a morte e a continuidade do indivíduo como um possível ancestral e os preparativos que este povo faz para dar continuidade a existência do homem no país dos ancestrais.

Configurando o fim da vida no espaço terrestre, a sociedade, a sociedade vendo-se diante da morte, organiza-se rapidamente para dar continuidade à existência do homem, desta feita vivida no país dos ancestrais. De onde se explica a notável importância das cerimônias funerárias, veículos que permitem à sociedade efetivar a manutenção crucial do ser humano. De fato nos constatamos que entre os Senufo e Agoni não existe a possibilidade de repouso para um indivíduo atingido pela morte e nem a de sua penetração no espaço sagrado dos ancestrais sem a realização dessas cerimônias [...] (LEITE, 2008, p. 104).

A ancestralidade está presente em todas as nações de candomblé, pois é o suporte de suas celebrações aos orixás ancestrais. Sem eles a religião que hoje conhecemos como candomblé não seria possível.

### **1.3 Umbanda**

A Umbanda é a mais nova das religiões afro-brasileiras, tendo o Candomblé tanto tradicional, quanto (e principalmente) de Caboclo como elementos ritualísticos. Contudo, é da assimilação teórica feita a partir do Espiritismo, como alicerce de justificativa à sua organização escrita e sua defesa dos princípios morais cristãos, que nasce sob um novo prisma: o de ser a religião brasileira que mais identifica em si o sincretismo do qual trata toda nossa síntese.

A religiosidade do africano, neste caso, demonstra ser altamente incluyente,

pois, de acordo com sua crença, todo aquele que domina as forças da natureza se para operar milagres por ter recebido do criador, através da conexão com os ancestrais, o poder segundo esta perspectiva, a sabedoria e as bênçãos do mundo espiritual estariam aberta para todos, sem distinção de raça, credo ou nacionalidade.

Nascida no Brasil por volta de 1908, “por vontade” dos espíritos superiores, criou-se um movimento espiritualista, destinado a fazer progredir aqueles cultos considerados “primitivos” nascidos do Candomblé. Por meio do médium Zélio Morais e do espírito de um padre chamado Gabriel Malagrina, na cidade de Niterói no Estado do Rio de Janeiro estaria criada a Umbanda (LIGIERO, 1998).

A umbanda pode ser chamada de religião brasileira, porque é resultante de um encontro histórico, único, que só ocorreu no Brasil, o encontro cultural de diversas crenças e tradições religiosas africanas, com as formas mais populares do catolicismo e dos elementos indígenas, mais a combinação do espiritismo de origem europeia, em um sincretismo religioso originalmente brasileiro. Verifica-se em quase toda a prática da Umbanda a estruturação hierárquica do Candomblé.

A hierarquia da umbanda obedece ao que é chamado de sete linhas de hierarquia que são: a linha de Oxalá, linha das Águas, linha dos Ancestrais (Yori e Yorimá), linha de Ogum, linha de Oxossi, linha de Xangô e a linha do Oriente. Assim como no candomblé, cada linha aqui representada por um orixá tem uma atribuição, como: saúde, fartura, justiça entre outros aspectos do cotidiano do ser humano. São nesses ambientes das linhas, que trabalham as entidades e guias como os caboclos, os pretos velhos, boiadeiros, ciganos, marinheiros entre outras entidades.

**FOTO 3** - Terreiro de umbanda Senhor do Bonfim do Babalorixá Vicente Mariano. Campina Grande/PB.



Fonte: Arquivo pessoal Dezembro de 2012.

Em destaque, os caboclos e os pretos velhos apresentam-se como as entidades de maior respeito dentro da umbanda, aparecendo em todas as linhas, são também figuras primordiais de outras religiões indígenas e negras.

A realidade é que, entre as demais entidades, eles estão, com certeza, no mais alto grau de evolução. Podem vir em praticamente qualquer uma das sete linhas e em geral são os responsáveis pela cabeça dos seus filhos. Raríssimos são os casos em que outra entidade o é, havendo um preto velho ou um caboclo dentro as entidade daquela pessoa (CORRAL, 2010, p. 37).

A variedade de entidades espirituais dentro da religião umbandista é um dos aspectos mais marcantes, como exemplos tem a chamada linha do oriente que tem por característica, reunir ancestrais de varias nacionalidades.

A chamada linha do Oriente é uma linha genérica que abarca entidades ancestrais diversas. Nessa linha encontram-se sete falanges que abarcam os mais diversos povos, alguns que já foram extintos e cujas civilizações deixaram de existir, quantos outros que têm um forte vínculo com o mundo terreno até os dias de hoje, como hindus, árabes, japoneses, chineses, mongóis, egípcios, incas, romanos etc. Embora o espírito evolua e não fique preso a um determinado lugar, ele adquire trejeitos de caráter e cultura provenientes daqueles povos (idem, p. 45).

As presenças dos elementos indígenas e africanos encontram-se ligada aos elementos que dão o suporte institucional e doutrinário do kardecismo, esta última, pode-se dizer, dá o aspecto doutrinário e uma teologia marcada no modernismo da religião espírita. Vai ser essa tríade que vai marcar as futuras federações de umbanda do Brasil.

## 2 CAMPINA GRANDE NA DÉCADA DE 1960. DA REPRESSÃO AOS CULTOS AFRO-BRASILEIROS À LEGALIZAÇÃO

Retomo aqui, a discussão feita sobre esse período marcante da história deste campo religioso<sup>7</sup>, em trabalho realizado anteriormente, por entender que se faz necessário lançar nova luz sobre o tema; lançar mão de novas fontes e principalmente, fazer falar, aqueles que não tiveram o mesmo espaço para serem ouvidos.

As práticas religiosas afro-brasileiras sempre foram alvo de discriminação por parte de alguns setores sociais que acreditavam serem estas um símbolo de atraso, para o país com pretensões de modernidade, de racionalismo e principalmente de ser um país culto, e em nome destas (pretensões é que o combate às tradições religiosas se fazia necessárias).

É nesse contexto que durante a República Velha, o papel repressor do Estado não ficou apenas em relação à religiosidade, mas também às tradições culturais de origem africana; foi virada uma página da história política do Brasil com o fim da monarquia, mas os malefícios cometidos contra o povo de santo continuaram tendo a repressão oficializada conforme constava no Código Penal de 1890.

Nos anos de 1920, com o fim República Velha a força repressora continua com o advento do Estado Novo; essa atuação ganhou mais força e podemos dizer que a mudança aconteceu no trato político, mas no campo religioso agia de forma autoritária, como comentado por Lisias Nogueira Negrão, “No campo religioso, os cultos afro-brasileiros, em todo Brasil, tiveram a primazia, talvez a exclusividade, da ira do Estado Novo, ainda em nome do combate ao arcaísmo e a ignorância...” (NEGRÃO 1996 p. 70).

Este mesmo autor exemplificando a exclusividade dos cultos afro-brasileiros descreve de forma bem detalhada essa predileção.

---

<sup>7</sup> Refiro-me aqui ao período que compreende a década de 1960, onde a maioria das reportagens jornalísticas (todas do arquivo do Diário da Borborema, que era a época o maior jornal de circulação na cidade de Campina Grande – PB) se concentrou, a respeito das ações policiais e a atuação da federação dos cultos afro-brasileiros no sentido de moralizar a prática destas religiões, até a sua liberação.



Verifica-se que o Espiritismo, criminalizado no primeiro Código Penal Republicano, não mais está incluído no rol das proibições que, contudo, se referem explicitamente à Macumba e ao candomblé. São, portanto, os cultos afro-brasileiros os mais diretamente visados (NEGRÃO, 1996, p. 70).

O período compreendido entre os anos de 1966 e 1980 representou mudanças na estrutura social tanto nacional como local, o Brasil se encontrava sob um regime militar, e esse foi um período de grande efervescência política nacional; é neste campo que se desenrola o embate, entre as religiões afro-brasileiras e a autoridade paraibana.

A década de 1960 vai ser marcada pela liberação dos cultos afro-brasileiros na Paraíba, a partir da sanção em 6 de novembro de 1966, da lei nº 3.443, assinada, pelo então governador do Estado da Paraíba João Agripino.

Essa medida veio para legalizar as práticas de origem africanas e indígenas e por fim as perseguições sociais e policiais. Mas, não raro, após a assinatura da lei, essas perseguições continuaram, e não foram poucas as notícias, vinculadas na imprensa campinense, dando conta de que tais práticas religiosas continuavam agindo fora da lei. Uma delas intitulada “Xangôs perturbam o sossego em diversos bairros de Campina Grande”, trazia a informação de que havia uma quantidade de pessoas incomodadas:

Nos últimos dias, a seção de costumes da delegacia de polícia de Campina Grande tem registrado uma série de denúncias contra vários xangôs funcionando em nossa cidade e que segundo os queixosos está prejudicando o sossego público (DIÁRIO DA BÓRBOREMA. 04/03/ 1967. p. 05).

A Federação dos Cultos Africanos na Paraíba buscou de todas as formas, moldar um padrão que legitimasse e regulamentasse a atuação destes cultos no Estado da Paraíba, o que para muitos frequentadores seria uma forma de resistência uma estratégia visto que muitos juremeiros registravam suas casas como terreiros de umbanda, burlando assim a lei; mas a própria federação encontrava dificuldades para impor um padrão, usando inclusive com a força policial visto que o próprio presidente da federação dos cultos afro-brasileiros, também era delegado de polícia.

Surge neste contexto, como interventor, o governador do Estado da Paraíba,

João Agripino, que foi considerado pelos praticantes dessas religiões e pela federação dos cultos afro-brasileiros como o “verdadeiro protetor” dos cultos afro-brasileiro, por ter legalizado sua prática no espaço social da Paraíba.

Para os praticantes das religiões afro-brasileiras o dia 6 de Novembro de 1966 foi visto como um marco na história dos cultos afro-brasileiros da Paraíba por ter sido a data que correspondeu a sonhada “liberação”, para que fosse permitida a realização das cerimônias de umbanda e candomblé (sendo que na Umbanda estavam incluídos o Catimbó e a Jurema), sem que fossem importunados pela policia. Para enriquecer a compreensão sobre o ato, segue o trecho de uma notícia: “festa de liberação dos terreiros de umbanda da Paraíba”, e o comentário que acompanha informa que, após assinatura do termo da lei seria realizada uma grande festa, que contaria com a participação de vários terreiros.

O espaço sagrado dos terreiros seria agora, território livre para a realização dos encontros com as divindades, para fazer a caridade, através da reza e dos banhos de ervas, além de ensinar a fazer remédios caseiros, como também a não menos importante realização dos rituais em função das divindades e da devoção dos seus hábitos.

Politicamente, a medida adotada pelo então governador João Agripino lhe rendeu a honra de ser o grande homem, o libertador. Como notícia vinculada no Diário da Borborema, relatando a opinião do vice-presidente da Federação dos Cultos Africanos da Paraíba, a respeito do caráter humanitário do governador.

[...] Antes do ato religioso falou o vice-presidente historiando todos os fatos, acerca do nascimento da umbanda na Paraíba e de como foi liberta. Disse inclusive que se não fosse o apoio de um governo como o de João Agripino, nada haveria sido feito. Explicou que devido ao espírito sábio, humanitário e cristão do atual governador, é que os paraibanos tiveram o direito de seguir o ritual daquela religião no próprio Estado, pois antes disso, os que têm a mediunidade espiritual dos orixás, tinham que se deslocar para outros lugares, a fim de seguir a obediência dos poderes astrais (DIÁRIO DA BORBOREMA, 11/03/1966. p.05).

A lei nº 3. 443 de 6 de novembro de 1966, foi motivo de grande contentamento para os praticantes das religiões afro-brasileiras; no entanto essa liberdade que tanto se festejou, mostrou-se ser uma forma de controle sobre os terreiros.

A lei trazia dentro de seu contexto, dispositivos para controlar e regulamentar

as realizações dos cultos; podemos observar tais medidas no conteúdo do artigo 2º, que trata do funcionamento dos cultos, afirmando que cada caso seria autorizado pela então Secretaria de Segurança Pública:

[...] mediante a constatação de que se encontra satisfeita as seguintes condições preliminares: I. Quanto à sociedade: provar que está perfeitamente regularizada perante a lei civil.  
II. Quanto as responsáveis pelos cultos:  
a. Prova de idoneidade moral;  
b. Prova de perfeita sanidade mental consubstanciada em laudo psiquiátrico; (PARAÍBA ASSEMBLEIA LEGISLATIVA, LEI. Nº 3. 443. DE 1966).

As mudanças, ocorridas no Brasil, durante o século XX, não proporcionaram alterações significativas no imaginário da sociedade sobre os cultos afro-brasileiros, visto que as compreensões equivocadas (as de terem as religiões afro-brasileiras como demoníacas) a repressão contra estes cultos continuaram. A década de 1960 expressa bem este contexto, pois não raro, vinculavam-se notícias dando conta de prisões de praticantes dos cultos de origem africanas, por exemplo, temos uma notícia vinculada no Diário da Borborema de 14 de Janeiro de 1967, informando a prisão de Maria Claudete, a “xangozeira”, aquela que segundo a notícia, recebia a manifestação de um espírito desordeiro.

Segundo informações colhidas pelo chefe da seção de costumes, investigador Antônio Bezerra Paz (Batoré), Maria Claudete costuma fazer baixar os ‘espíritos’ em sua casa, gostando de praticar o xangô em sua residência [...] A xangozeira para se excitar costuma fumar Jurema e foi numa dessas sessões a domicílio, que Claudete manifestou-se ‘baixando’ em seu corpo um ‘espírito arruaceiro (DIÁRIO DA BORBOREMA, 14/01/1967. p. 03).

Nota-se que os cultos afro-brasileiros dentro do espaço urbano campinense, eram tidos como a representação do mal, o espaço do não religioso, evidenciando que estariam longe de ter o mesmo papel dentro da sociedade, que as religiões católica e protestante tinham. Vale ressaltar que são os evangélicos os que a partir da década 1980 assumiriam o discurso e a prática da repressão.

Feiticeiros, charlatões, desordeiros, bruxos, adoradores do diabo, eram algumas das denominações dadas aos frequentadores e praticantes de candomblés e umbanda. Era o contexto nacional refletindo em Campina Grande, que teria

tornado-se um espaço social invadido por “falsas” religiões, que visavam ludibriar as/os verdadeiras/os cidadãos/os campinenses.

## 2.1 “Caboclos arruaceiros”

Enquanto a Federação dos Cultos Africanos na Paraíba dava continuidade às comemorações pela libertação de sua prática religiosa, esta mesma federação, assumia o discurso da repressão aos terreiros que não se enquadravam nas determinações por ela criadas. Estes terreiros considerados contraventores seriam fechados se continuassem a usar bebidas alcoólicas e fazerem práticas ritualísticas que não se adequassem no código e de normas que por ela era considerada como a “verdadeira religião”. Assim informava o vice-presidente da Federação Cícero Tomé:

Nesse sentido, prosseguiu o entrevistado, será mantida em todos os terreiros do Estado, uma severa vigilância por parte da diretoria da federação contra o uso de bebidas alcoólicas nos candomblés e de outros meios que fogem a verdadeira religião umbandista [...] afirmou por fim, que a federação não terá complacência com os contraventores, que terão seus terreiros fechados (DIÁRIO DA BORBOREMA, 1967.p.05).

Percebe-se que, a medida tomada pela federação busca extirpar dos seus quadros, práticas que lembrem os rituais de origem africana. Campina Grande não se encontrava fora do contexto nacional, onde os aspectos kardecista-cristão agiriam como elemento doutrinário moralizador, que buscariam extirpar do seu meio os praticantes do chamado “baixo espiritismo”. Insere-se neste sentido o embranquecimento das religiões afro-brasileiras, através da eliminação de elementos históricos e culturais, trazidos pelos negros escravos nos porões dos tumbeiros, como os rituais de oferendas, para os Orixás estariam assim proibidos no espaço campinense, tendo como única saída continuarem camuflando suas práticas, como fez ao colocar nos seus altares as imagens dos santos católicos.

Os rituais sem os sacrifícios das oferendas perderiam seu elemento mágico. Seria como evocar Xangô, o Orixá do trovão, e não poder oferecer-lhe o sacrifício, de um galo, pato ou carneiro. A postura adotada pela Federação foi o reflexo que na década de 1980, seria assumida pela igreja Universal do Reino de Deus.

O discurso repressor nos remete a Michel Foucault (1970), expondo que o

discurso tem seu lugar definido e direcionado a um determinado grupo ou sociedade.

[...] Suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada e redistribuída por certo número de procedimentos, que tem por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e terrível mentalidade (FOUCAULT, 1970. p. 8 - 9).

Neste caso o discurso, dirigia-se a sociedade campinense e era uma forma de demonstrar a esta sociedade que a observância da moral e dos bons costumes também estaria a cargo da Federação.

O “discurso assumido” pela Federação esteve presente nos últimos anos da década de 1960, principalmente pelo empenho do vice-presidente em acalmar a sociedade campinense dando ênfase ao cumprimento das novas regras que buscava “disciplinar” o funcionamento dos terreiros de umbanda e candomblé em Campina Grande, que foi assim noticiada:

O vice-presidente da federação dos cultos africanos do Estado da Paraíba Cícero Tomé e, responsável pela aquela entidade em Campina Grande apresentou a imprensa um circular assinada pelo presidente Babalaorixá Carlos Leal Rodrigues, com uma série de determinações para os seguidores daquele rito nesta cidade (DIÁRIO DA BORBOREMA, 04/05/1968. p. 05).

Esta notícia tinha por objetivo informar a sociedades campinenses que, as novas regras seriam aplicadas e cumpridas pelos terreiros, dentre elas se determinavam os dias marcados para a realização de cerimônias com a prática da música (cerimônias onde se utilizavam o toque dos atabaques), as cerimônias não deveriam ultrapassar os horários determinados a fim de manter a disciplina que a federação esperava de seus associados<sup>8</sup>.

Ressalta-se que o vice-presidente da federação (Cícero Tomé), também ocupava o cargo de policial de delegacia de costumes, que fiscalizava os terreiros; fato evidenciado nas palavras juremeiro Chico, ao relatar sobre seu conhecimento a perseguições:

---

<sup>8</sup> O tratamento dado às religiões como caso de polícia também ocorreu na Bahia.

Conheci, eu conheci, era um rapaz que chegou de Pernambuco e logo quando chegou aqui ele foi perseguido muito pela policia, em mais ou meno em 61. Quando ele chegou aqui, não tinha liberado a Umbanda; esse foi perseguido pela policia e, aliás, sofreu um pouco e depois reconheceu que ele vinha tinha feito o espírito na Paraíba bem dizer, é que se chama Zé, Zé [...], é que eu não to lembrado do sobrenome dele, foi um que foi perseguido pela policia na época e depois teve policia no meio depois que foi liberado, como teve o finado Ciço Tomé (Cícero Tomé) é, Emídio de Oriente que foi presidente da federação dos cultos africanos, Ciço Tomé (Cícero Tomé) também foi presidente da federação dos cultos africano e foi esse da policia mesmo que ficaram de dento (Entrevista no dia 17/01/2013).

Este poder foi exercido quando o policial e vice-presidente da Federação dos Cultos Africanos da Paraíba mandou fechar um terreiro de duas “xangozeira”, por estarem praticando “despachos” dentro de um cemitério. As mesmas foram enquadradas na prática do “baixo espiritismo”, o que não mais se permitiria.

Na matéria intitulada “Xangozeiras presas fazendo ‘despachos’ no cemitério”, demonstra-se a determinação da federação e da autoridade policial, em seus objetivos, de reprimir e enquadrar penalmente os contraventores.

Sobre a atuação da policia em enquadrar as duas xangozeiras, o juremeiro Chico explica o porquê do enquadramento pela Federação e da policia e que as práticas que estavam fora das normas da Federação:

Ah, é o seguinte, ali foi um negócio que ela fez e isso que eu quero dizer, muitos queria crescer através do espírito. Ela fez um negocio que ela não deveria ter feito se aproveitou e ela tinha que ser punida por que ela fez isso [...] Foi uma punição, que ela fez errada, por que o espírito não ficou paina que ser pra ela o que fez ela tinha que ser punida<sup>9</sup> (Entrevista realizada no dia 17/01/20113).

A década de 1960 chega ao seu final com o silêncio não só dos jornais como da própria Federação sobre as religiões afro-brasileiras. Os discursos agora não faziam mais parte do contexto repressor que tomou conta das religiões afro-brasileiras. Em 1969, pode ser dito que se inaugura a era do silêncio. Os espaços dos jornais para os chamados “xangozeiros” dão lugar nas páginas jornalísticas para outras notícias. A sociedade campinense agora lança seu olhar para as “mariposas” que mancham o nome da nossa sociedade com o seu comportamento mundano,

<sup>9</sup> Sobre o que as xangozeiras fizeram, Chico preferiu ocultar algumas informações sobre o que elas teriam usado no ritual, e pediu para desligar o gravador, foi quando ele informou sua ligação de amizade com o vice- presidente da federação e que não se sentia confortável para revelar determinadas praticas, pois não concorda com o uso dos espíritos para tira proveito em seu beneficio.

uma verdadeira cruzada foi travada contra o “baixo meretrício”, agora mais importante do que os “xangozeiros”, que agora se encontravam enquadrados, nas normas e deveres que constituía o corpo regulador de seu funcionamento.

É interessante, que das páginas do noticiário policial só restaram lembranças, deixaram de serem manchetes como temas polêmicos. O discurso que legitimava pré-conceitos e reprimia o elemento histórico religioso de origem africana e que percorreram as transformações sociopolíticas do Império ao Estado Novo, agora dirigia suas atenções para uma nova conjuntura não só política como social instaurada pela ditadura militar e que rompe a barreira dos anos 60 e ultrapassa a década de 70 do século XX. O espaço deixado pelos cultos afro-brasileiros é assumido nos noticiários pelos movimentos estudantis, pelos esquadrões da morte que agiam nas maiores cidades do país e que passavam também a atuar em Campina Grande, como também os forrós que funcionavam nos bairros da periferia da cidade (os de Monte Castelo principalmente) no qual passaram a ter maior importância para os jornais.

A última informação, encontrada nos anais dos anos 60 e 70 do século XX, fugia completamente do contexto repressor das páginas policiais, tratava-se de um convite publicado com uma pequena nota, onde o Babalaorixá Vicente Mariano convidava as autoridades e a sociedade campinense para uma cerimônia de toque de Exu, no terreiro Senhor do Bonfim.

Vai ser apenas em 1981, quando o governador Tarcísio de Miranda Buriti, sanciona a lei nº 4. 242 de 08 de junho, que determina liberdade para que os praticantes dos cultos afro-brasileiros pudessem realizar seu credo religioso, independente de obtenção de licença junto à autoridade policial.

### 3 O NEOPENTECOSTALISMO

No decorrer dos anos 60 e 70 do século XX, vimos o desenrolar de um discurso que perseguiu os cultos afro-brasileiros, vimos também como este discurso repressor foi assumido por parte das autoridades policiais, dos jornais e da própria federação dos cultos africanos em Campina Grande.

O discurso que não fazia mais parte, deste contexto passa a ser pronunciado pelas igrejas pentecostais que dão continuidade ao discurso da moral cristã que foi marco do catolicismo. Nas primeiras décadas do século XX, começaram a chegar as igrejas pentecostais no Brasil. Em 1910, surgiu no Paraná e em São Paulo a primeira igreja pentecostal em terras brasileiras, a Congregação Cristã do Brasil, e em 1911, dois suecos fundaram em Belém do Pará a Assembleia de Deus, ambas logo se difundiram pelo país inteiro.

Na segunda metade do século XX, a partir dos anos 50, os evangélicos pentecostais cresceram e se diversificaram de tal forma que acabaram por se tornando amplamente majoritários entre os protestantes brasileiros, mesmo não tendo a mesma força e representação política que tiveram os umbandistas.

Recentemente, o movimento pentecostal passou a se diferenciar em dois tipos, com formatos básicos: os pentecostais clássicos e os neopentecostais, sendo estes os que mais cresceram nas últimas décadas. Estes oferecem uma forma de religiosidade mais eficientes em termos práticos, pouco exigente eticamente e doutrinadamente descomplicada, conservando do pentecostalismo clássico, o estilo fortemente emocional, sempre com resultados palpáveis a ser experimentados, tendo como destaque o exorcismo, o milagre e o êxtase.

Junto com essas igrejas viera também, a teologia da prosperidade, caracterizada como um conjunto de princípios doutrinários e de ritos que afirmam que todo o cristão que professe verdadeiramente, tem o direito de alcançar a felicidade completa, e de exigi-la, ainda durante sua vida sobre a terra. Bastando para isso que tenha confiança total e incondicional em Jesus Cristo.

Ricardo Mariano (1996), estudioso da teologia da prosperidade, aponta à conhecida “confissão positiva” como forma do fiel atingir seus objetivos:



Estes evangélicos defendem que possuirão tudo que determinarem verbalmente, com fé em nome de Jesus. Saúde perfeita, prosperidade material e felicidade, “direitos” dos cristãos anunciados na bíblia, naturalmente figuram entre as bênçãos mais declaradas por eles. Declarar não tem nada a ver com pedir ou suplicar a Deus. Através do sacrifício vicário do seu filho, Deus já fez o que podia pela humanidade, perdendo o pecado original e tomando, desde então, sua graça de saúde, prosperidade e vitória disponíveis aos homens nessa vida. Estes devem decretar, determinar, exigir, reivindicar, em nome de Jesus, como Deus prescrevera para “tomar posse” das bênçãos que tem direito (MARIANO, 1996 p. 29-30).

As igrejas neopentecostais mais representativas em tamanho e visibilidade, todas criadas no Brasil são as seguintes: “Igreja Nova Vida (fundada em 1960); Comunidade Evangélica Sara Nossa Terra (fundada em 1976) Igreja Universal do Reino de Deus (fundada em 1977) e Renascer em Cristo (fundada em 1986)” (GAARDE. 2000 p. 156).

Dentre estas, uma vai ganhar destaque no cenário nacional. A Igreja Universal do Reino de Deus, fundada em 1977 no Rio de Janeiro que se expande rapidamente por todo Brasil, e para outros países da América do Sul, América do Norte e países do continente Africano. A Igreja Universal do Reino do Deus assume o espaço deixado pela Igreja Católica, que perdeu sucessivamente seguidores nas últimas décadas. Este espaço assumido pela IURD<sup>10</sup> lhe valeu também uma grande força e representação política, capaz de eleger deputados e senadores.

A Igreja Universal do Reino de Deus vai se notabilizar também, além da prática do exorcismo pela guerra declarada contra as religiões afro-brasileiras, como estratégia de luta contra os “representantes do demônio”, e encostos adoradores de despachos e sacrifícios.

Em Campina Grande o primeiro templo da Igreja Universal do Reino de Deus surgiu no início dos anos de 1980 (segundo o Pastor Márcio Ribeiro), dando assim como no restante do país continuidade a suas ações de hostilidade e intolerância contra os cultos afro-brasileiros, ao mesmo tempo em que reproduz várias de suas práticas assimilando-as ao seu neopentecostalismo.

Os pastores desta igreja e demais membros, jactam-se de converter vários ex-umbandistas e do seu avanço em bairros da cidade, onde antes se concentravam vários terreiros, associando o fim ou desaparecimento destes a atuação da IURD.

Um ex-umbandista que durante a década de 1990, junto com a sua ex

---

<sup>10</sup> IURD é sigla que designa a Igreja Universal do Reino de Deus.

esposa, possuíam um terreiro no bairro de José Pinheiro na cidade de Campina Grande – PB, hoje se diz abençoado por ter largado a Umbanda e ter aceito Jesus, fala da decisão de fechar o terreiro:

Foi a partir da separação, eu não me lembro bem a data. Assim, mas... foi depois da separação da gente, é porque eu vivia ali dentro, mas eu não me sentia bem, eu vivia porque ela tinha ali ao meu lado e devido ser uma da pessoa minha; quer dizer, eu tinha que tá ali praticando; depois que terminou aquilo eu ainda pratiquei lá fora, de terreiro né. Mais eu não aconselho que ninguém possa passar o processo que eu passei, porque as vezes pode você não aguentar, por que eu passei porque quando você sai, vai ter uma cobrança também do outro lado; porque você saiu, não vai querer perder de graça né. É feito um dinheiro que você ta no bolso, você que perder aquele dinheiro? Não, né! Aquele pai de santo, aquela mão de santo não quer perder o filho assim de graça [...] (Entrevista realizada no dia 22/06/2013).

A postura adotada por Toinho<sup>11</sup> (nome fictício), também foi seguida pelos membros de outra família tradicional no bairro de José Pinheiro, ao decidirem fechar o terreiro e se tonarem evangélicos logo após a matriarca da família ter caída doente e não ter mais condições de continuar com o seu trabalho, o juremeiro Chico relata esta trajetória em dois momentos quando indagado se havia a intenção da matriarca fechar o terreiro é sobre:

Não, não; ela nunca teve nunca falou isso pra mim; aliás, eu era bem quisto lá dentro, mas nunca tratou que tinha que acabar com o terreiro, agora o problema foi que nem eu tava dizendo, depois do falecimento do velho foi que eles tomaram essa atitude, principalmente a família [...] Acabar [...] Era Dona Maria, mas através da da que o velho faleceu ela se achou que tava mesmo disprivinida né, acha que tava menos reguardada né, porque no tempo do velho, o velho sabia o que fazia, embora que ele não entendesse, quem entendia era dona Maria, mas quando ela viu que ele morreu ai ela foi procurar se resguardar mais. É isso que eu sei; ai a família bateu no mei e através disso, eles desistiu; uns foram se evangélicos, outros desistiram, são católicos e tem outros que foram evangélicos, é a vida deles. Não foi através de perseguição policial nada, foi decisão da família (Entrevista realizada no dia 17/01/2013).

Se tornar evangélico parece ter sido a saída encontrada pelos familiares para por fim a uma tradição, pois o discurso evangélico e a salvação por ele pregada são muito mais promissores, do que servir aos Orixás e Caboclos. A doença que

---

<sup>11</sup> O entrevistado, hoje é membro da igreja Congregacional do calvário localizada no bairro do José Pinheiro na cidade de Campina Grande – PB.

acometeu matriarca da família, associada a sua idade já avançada, não se constituía como algo natural a todo ser humano; a situação frágil da mãe de santo, foi atribuída a sua vida dedicada a seguir uma religião que segundo os informantes<sup>12</sup>, era dedicada aos maus espíritos. Segundo o entrevistado supracitado essas consequências refletiram no fim da vida, assim por ele descrita:

[...] Mas como foi o final da vida dela? Em cima de uma cama né, como me falaram; quer dizer, o povo dando banho, limpando as fraldas; por quê? Porque não obedeceu papai<sup>13</sup>, tá entendendo? Porque não obedeceu; quer dizer, o fim de vida? Ela teve um fim de vida beleza? Não, porque a vida toda foi de adoração a quem? ... (Entrevista realizada em 22/06/2013) (grifo nosso).

O depoimento acima citado vem corroborar com o que prega grande parte das igrejas neopentecostais, com relação às coisas que pertence a Deus e o que pertencem aos chamados “encostos”.

As doenças e as enfermidades não são coisas da vontade de Deus para com seu povo [...] Não é da vontade de Deus que fiquemos doentes. Nos dias do Antigo Testamento, não era da vontade de Deus que os filhos de Israel ficassem doentes, e estes eram servos de Deus. Hoje somos filhos de Deus. Se sua vontade era que nem seus servos ficassem doentes, não pode ser sua vontade que seus filhos fiquem doentes [...] Nunca diga a ninguém que a enfermidade é a vontade de Deus para nós. Não é! A cura e a saúde são a vontade de Deus para a humanidade. Se a enfermidade fosse a vontade de Deus, o céu estaria cheio de doenças (HAGIN, 1987, 18 e 20 citado por SILVEIRA, 2007).

Prosperar e ter sucesso, ganha mais conotação com as igrejas neopentecostais do Brasil. A questão financeira vai ganhar destaque, chegando a ser o carro chefe destas; o fiel é levado a ofertar de forma grandiosa, pois quanto mais este ofertar maior será a recompensa que ele terá.

---

<sup>12</sup> Os relatos sobre a o fim de vida da mãe de santo, só foram possíveis através de pessoas que conviveram com ela, pois a família quando foi procurada, confirmaram que foram umbandistas durante vários anos, mas não quiseram gravar nenhum tipo de depoimento, pois não queriam mexer com passado, porque mexer nele seria falar dos “maus espíritos”.

<sup>13</sup> A desobediência aqui citada está no fato da mesma não seguir a bíblia e esse fato teria sido determinante para a forma de como foi o fim de vida da mãe de santo.

Dependendo do grau de interesse do ofertante, o presente, por mais caro que seja, ainda assim se torna barato diante daquilo que está proporcionando ao presenteado. Quando há um profundo laço de afeto, ternura e amor entre o que presenteia e o que recebe o presente. Nunca deve ser inferior ao melhor que a pessoa tem condições de dar (MACEDO, 1996, p. 12).

Seguindo essa linha das grandes recompensas e milagres o fiel será sempre abençoado, nada de mal vai acontecer a todo aquele que cumprir com a sua obrigação para com a “obra do Senhor”.

### **3.1 O discurso da “Universal”**

A Igreja Universal do Reino de Deus, surgida como um verdadeiro fenômeno religioso, no final da década de 1970, vai notabilizar-se por nomear e combater o “inimigo” da fé, passando a “compreender”, que os cultos afro-brasileiros continham mais do que rituais religiosos, e que continham também, a própria essência de um universo de representações histórico-culturais. A IURD, vai diretamente ligar os rituais e oferenda aos Orixás, às práticas que consideram como demoníacas.

Em seu livro intitulado “Orixás, caboclos e guias: Deuses ou demônios”, que se tornou um guia para que os fiéis desta religião possam entender e reconhecer os demônios e como eles agem, o “bispo”. Edir Macedo deixa claro o que pensa afirmando que:

No candomblé, Oxum, Iemanjá, Ogum e outros demônios são verdadeiros deuses a quem o adepto oferece trabalhos de sangue para agradar. Quando alguma coisa não está indo bem ou quando desejam receber algo especial (MACEDO. 1998 p, 21).

O “bispo” continua exprimindo sua opinião descartando o contexto histórico dos povos africanos, e sua continuação no Brasil.

Na realidade, Orixás, Caboclo e Guias, seja lá quem forem, tenham lá o nome mais bonito, não são deuses [...] Os exus, os preto-velhos, os espíritos de crianças, os caboclos dos “santos” são espíritos malignos, sem corpos e que anseiam achar um meio para se expressarem neste mundo, mas não o podem antes de possuírem um corpo [...] Existem casos em que por força das circunstâncias eles chegam a possuir animais para cumprir seus intentos perversos (MACEDO, 1988, p. 25).

Percebe-se por este trecho do discurso do chefe da Igreja Universal do Reino de Deus a utilização de critérios e valores da tradição cristã monoteísta para julgar e desvalorizar uma tradição politeísta, que se pauta em outros valores e em outros costumes. O “bispo” arrogando-se portador do que seria a “verdade única” e “superior” a utiliza para desvalorizar religiões não cristãs, como fizeram os missionários religiosos católicos na América Colonial no século XVI segundo Laura de Mello e Souza (1993).

Se durante as décadas de 60 e 70 do século XX, o discurso assumido pela Federação dos Cultos Africanos, não só da Paraíba, mas de todo o Brasil, era um discurso que reprimia determinadas práticas por acharem conveniente “mobilizar”, os rituais procurando dar-lhes um caráter mais cristão, o neo pentecostalismo da IURD vai assumir o discurso muito mais repressor, mesmo sem o apoio de algumas autoridades, como tiveram as federações umbandistas. Este discurso, que se dirigiam as sociedades, enquadrava-se na fala de Foucault:

[...] Suponho que em toda sociedade a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos, quem têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e terrível materialidade (FOUCAULT, 2005 p, 8 e 9).

Se a produção do discurso é controlada e direcionada a uma sociedade, pondo em xeque determinados valores culturais, o discurso da Universal deixa claro a sua atitude, de renomear as culturas afro-brasileiras no imaginário que dominou todo o espaço da colônia portuguesa na América do Sul (Brasil).

Guardando as devidas proporções, antes as perseguições, as chamadas “bruxarias”, enquadravam todas as práticas mágico-ritualísticas, sendo elas europeias ou africanas.

Esse discurso pode se compreendido quando indaguei um ex-espírita conhecido como Toninho<sup>14</sup>, sobre os motivos que o levaram a deixar a sua antiga prática religiosa.

---

<sup>14</sup> Toninho é como o entrevistado pediu para ser chamado porque ainda não se sente confortável para falar de ex-companheiros de terreiro. O termo espírita empregado aqui citado para denominá-lo foi a forma com ele mesmo se definiu; pois analisando a sua fala durante a entrevista percebe-se que o mesmo possa ter sido praticante da umbanda (ou de uma forma híbrida de umbanda e jurema) pois a entidade que o mesmo disse ter incorporado quando era espírita chamava-se Zé Pilintra.

Eu deixei porque a gente quando é espírita, a gente tem uma cegueira espiritual; não é que a gente seja cego, como fosse uma cegueira normal né. A gente tem uma cegueira espiritual. A partir do momento que começa a ler a bíblia, você começa a ter contato com as coisas de Deus; aí você vê que é totalmente diferente daquilo que você via no espiritismo; porque eu servia a deuses pagãos. Quer dizer, deuses que foi criado pela mão do homem, com estatuas, com adorações [...] Porque o senhor já tinha um trabalhar na minha vida, né; e quando você começa ler a bíblia, você começa a ver os poder de Deus, você começa a ver os milagres de Deus [...] Ele usa um irmão que nunca lhe viu que não sabe nada da sua vida e ele fala algo da sua vida que só quem sabe é você e Deus (Entrevista realizada no dia 22/09/2013).

Na virada do século XIX para o XX, já se condicionavam chamar todas as práticas religiosas como sendo do imaginário cultural afro-brasileiro, mesmo quando sabemos que estes pertenciam aos mais variados povos.

O discurso pronunciado pelo neopentecostalismo da “Universal” dirige-se carregado de críticas às autoridades que deixa segundo seus pregadores estes “espíritos demoníacos” atuarem livremente.

Vivemos na época do demonismo. Os demônios atuam em todas as camadas sociais e tentam das mais variadas maneiras perverter o homem e afastá-lo de Deus. Desde as religiões confessadamente demoníacas. Até aquelas que atuam disfarçadamente, os demônios têm agido na humanidade e não há luta mais importante para os cristãos do que contra as potestades do ar, contra o diabo e seus anjos (MACEDO, 1988, p. 19).

A década de 1980 representava uma ruptura no processo político brasileiro, todas as atenções estavam voltadas para o chamado retorno a democracia, findando-se uma ditadura militar que duraram 21 anos, com todos os setores da sociedade envolvidos neste processo, inclusive a CNBB, que se antes atuavam diretamente contra a expansão da umbanda e do candomblé, passou a se preocupar com outra problemática bem mais importante para aquele momento histórico que o país atravessava.

Ao passo que a Igreja Universal do Reino de Deus, continuava sua “guerra santa”, contra os maus espíritos, chamando a atenção para que todos aqueles que professam a fé, devem saber para se livrar da tentação deste mal. Dá um passo na direção de elementos que compõem as oferendas aos orixás, incorporando ao seu culto práticas e elementos, assim como herdaram do pentecostalismo clássico, o estilo de culto fortemente emocional.

Os pastores da IURD passaram a usar um vestuário que se tornou típico dos umbandistas, as vestes brancas, assimilaram também, uma das formas mais comuns, usada para purificar e “limpar” os adeptos do candomblé, o banho ou descarrego que na religião afro-brasileira é sempre preparado com ervas, flores e perfumes dependendo do objetivo de cada um. Hoje produtos que podem ser encontrados em lojas de produtos umbandísticos, podem ser também encontrados nos templos da Universal, podendo-se comprar um sabonete para o banho do descarrego, sabonete para atrair seu amor, dinheiro e tudo mais que se possam imaginar, tendo uma diferença básica, estes produtos oferecidos pela IURD são “consagrados no espírito santo”, enquanto que os outros continuaram sendo considerados como de magia negra, oferendas para os demônios.

O discurso da Universal do reino de Deus não acompanha a prática, esta é legitimada quando realizada em seus altares, é o que nos diz Foucault: “Por mais que o discurso seja aparente bem pouca coisa as interdições que o atingem revelam logo, sua ligação com o desejo e com o poder [...]” (2005, p, 10).

Talvez este desejo, de extirpar histórica e culturalmente, o que foi deixado pelos ancestrais como cultura, história e religião, repouse no poder, de assimilar sem que sejam percebidas, camuflando-as no discurso que assume a postura de silêncio diante dos acontecimentos é levar o fiel, na busca pela prosperidade desejada, onde as ações realizadas pelos pastores e a vigilância constante, livra o fiel das agruras que a vida possa ter.

### **3.2 O imaginário dos neopentecostais sobre os cultos afro-brasileiros**

Na medida em que discurso dos neopentecostais firmava-se no meio religioso, procurando legitimar o seu combate as religiões, “satânicas” e demonolátras, firma-se também o imaginário a respeito dos cultos afro-brasileiros. Neste imaginário todos os orixás são demônios, com o único intuito de prejudicar as pessoas de bem tementes a Deus. Os rituais de iniciação são as formas como os “seguidores” do demônio fazem para chamá-lo a terra.

A adoração aos demônios tinha a mesma concepção para os neopentecostais, que tiveram para os padres jesuítas dos séculos XVI, até o século XVIII, onde toda prática religiosa que não se enquadra nos moldes do cristianismo e

nas palavras do livro sagrado (Bíblia), estariam condenadas, como todos os rituais considerados “pagãos”. Outra semelhança encontra-se na forma cotidiana de convivência com o sobrenatural, qualquer pessoa de atitude suspeita estaria compactuando com o demônio, não faltando relatos de casos, onde as forças ocultas estivessem atuando.

Os testemunhos dos fiéis multiplicavam-se como as denúncias de bruxaria no seio da sociedade colonial. Um destes testemunhos foi assim descrito pelo “Bispo”:

Temos uma pessoa em nossa igreja que quando frequentava o espiritismo perdeu um filho com dezessete anos, porque ao passar por uma encruzilhada deu um pontapé nas coisas ali arriadas. Mil e um desastres automobilísticos têm acontecido nas encruzilhadas em que se colocam constantemente trabalhos de bruxaria (MACEDO, 1998 p. 47).

O século XX inaugura a Era do imaginário via satélite, os demônios, são apresentados ao vivo pelas redes de tevê. Se na colônia os espíritos escondiam-se, fugindo do santo ofício, estes são apresentados em programas onde os pastores interrogam os encostos e realizam o exorcismo, livrando o pobre crente, que nunca mais passará por esta aprovação novamente, é a grande vedete, a prova cabal de que eles existem e os pastores da IURD podem livrar o fiel deste mal.

Laura de Mello e Souza descreveu como era importante o papel do diabo e a justificativa para combatê-lo:

Mas a grande vedete da demonologia americana é o diabo: é ele que torna a natureza selvagem e indomável, e ele que confere os atributos da estranheza e da indecifrabilidade aos hábitos cotidianos dos ameríndios, é ele, sobretudo que faz das práticas religiosas dos autóctones idolatrias terríveis e ameaçadoras, legitimando assim a extirpação pela força (SOUZA, 1993 p. 29).

Parece ser este o caminho em que vai se consolidando a sensibilidade do fiel, e vai fundando um imaginário do neopentecostalismo no Brasil, com base nos cultos afro-brasileiros, a vedete maior deste teatro encenado, no qual, para cada problema existe um tipo de divindade de origem africana, de origem indígena que se



confundem no mesmo universo imaginário, são os causadores de todos os males. Diferentemente das feiticeiras, das bruxarias combatidas pela inquisição, a perseguição ao demônio, não leva ninguém a fogueira, mas ao status de ser identificado como um adorador dos orixás, falsos deuses, nesta complexa rede de criações.

Um Orixá, por exemplo, chamado Exu, que na língua dos iorubas significa “esfera”, aquilo que é infinito, sem começo nem fim, é geralmente associado à figura do diabo, pois seu símbolo é confundido com um tridente, onde na realidade são sete ferros voltados para cima que representa os sete caminhos do homem, mas no imaginário neopentecostal toma outra conotação:

Creio que há um demônio chamado ‘Exu tradição’, que penetra sorrateiramente, obrigando os membros da igreja a atentarem tão somente para usos, costumes e normas eclesiais, de modo que entra a fraqueza espiritual na comunidade e esta se esquece dos princípios elementares de fé [...] (MACEDO, 1998 p 120).

A mentalidade, criada vai além do limite, pois o fato de um terreiro de umbanda ou de candomblé, realizarem algum ato de caridade, este é encarado como uma forma que estes maus espíritos tem para ludibriar o “crente”. Quando este pensa que está recebendo uma graça divina, estaria na verdade, preso neste processo diabólico. Quantas criancinhas são atormentadas pelos encostos, quantas mulheres não entram em depressão, e depois de procurar ajuda de um médico ou nos terreiros, sem obter respostas, encontraram a “cura” na Igreja Universal, pois foi que elas descobriram a razão do mal que as afligia, quantos casamentos não foram destruídos por trabalhos, de pessoas ligadas aos pais de santo, só sendo quebrado pela oração dos pastores. O embate contra o demoníaco não é mais aquele em que os inquisidores tinham que descobrir mesmo que a tortura fosse este único meio. Hoje, o mal se encontra registrado em cartório, tem uma federação, endereço e CGC, não se precisam de ritual para evocá-lo como o fazem os umbandistas e candomblecistas, quando querem comunicação com os Orixás, eles “baixam” espontaneamente nos templos evangélicos, para o embate entre o “bem e o mal”.

Desta forma, observa-se nos cultos da IURD e nas suas práticas de exorcismos assimilações e reproduções não assumidas de práticas dos cultos afro-brasileiros e indígenas que eles mesmos combatem, porém ressignificando-os com vistas a disputar adeptos com os terreiros de umbanda e de candomblé.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As religiões afro-brasileiras, sempre foram vistas com desconfiança, principalmente, com relação as suas práticas mágico-religiosas. Elas atravessaram o império, sobreviveram à República Velha, tiveram seu nome impresso em jornais campinenses; viraram caso de polícia e encontraram um “salvador”, no Estado da Paraíba, na figura do governador João Agripino, alteraram todo um complexo sistema que as reprimiam e tentava modificar suas tradições, assim foi a década de 1960.

Percebe-se que o desconhecimento (talvez propositalmente), que os chamados fiéis adoradores de Deus, têm com relação aos cultos afro-brasileiros principalmente, de sua representatividade cultural, de gerações que, tanto no continente africano quando no território brasileiro, vêm se mantendo viva, seja um dos motivos para que uma parcela tão importante do nosso povo seja discriminada.

O mundo atual encontra-se marcado por mudanças profundas. Embora se tenha consciência deste fato, vemos que algumas instituições religiosas, resistem ao tempo e à novas perspectivas e paradigmas. Talvez um desses efeitos tenha sido o fechar das portas de um terreiro tradicional localizado no bairro de José Pinheiro, e a opção de ser seguir uma nova denominação religiosa muito diferente, em liturgia e em padrão de comportamento.

A pressão exercida pelas igrejas neopentecostais e seu discurso de uma prosperidade cheia de bênção, pode aqui ser apontado como um dos motivos que levou ao fim do terreiro, como citado pelo nosso entrevistado Toinho ao relatar o sucesso de um dos chamados ex-umbandistas, que hoje goza da riqueza e cuja bênção alcançada, surgiu nos pés de seu filho, jogador de futebol<sup>15</sup>. Essa tendência pode se entendida também pelas palavras de descontentamento do juremeiro Chico, ao discordar dessa forma que muitos buscaram para alcançar sucesso e a tão almejada prosperidade seja ela através dos denominados evangélicos, seja por aqueles que viram nas religiões afro-brasileiras uma maneira de alcançar riqueza e prestígio:

---

<sup>15</sup> Durante a pesquisa, o entrevistado relatou que esse ex-umbandista é pai de um jogador de fama internacional, ainda segundo ele, o mesmo faz parte da Igreja Verbo da Vida. Em respeito ao entrevistado e à sua colaboração, resolvi ocultar o nome desse jogador.

Eu entendi que o ispiritito não fica pra se vendê e intendi que o ispiritito fica pra fazer beneficil, mai não pra viver do espírito; que o espírito a gente vive pra o espírito, não, não a gente viver do espiurito; isso é uma coisa que eu levei na minha vida [...] Eu faço a minha caridade a aqueles que precisam, eu não vivo do espírito, eu vivo da minha aposentadoria, eu vivo do meu trabalho, que eu gosto de trabalhar, mais sobre espírito eu não quero viver do espírito como muitos enricaram por causa do espírito, venderam o espírito, porque o ispiritito não ficou para ser vender (Entrevista realizada no dia 17/01/2013).

A crítica aqui feita pelo juremeiro mostra a persistência daqueles que ainda resistem a essa onda de conversão, que acreditam no trabalho com as entidades espirituais, desprendidas de cobranças e medo. Nas ultimas quatro décadas, as religiões afro-brasileiras resistindo a constantes ataques têm suas músicas, suas danças, suas oferendas, ainda vistas como produto de trabalhos demoníacos e não, como elementos que compõe uma cultura religiosa de diversos povos, tanto aqueles nativos como no caso dos indígenas que ocuparam estas terras antes da chegada dos europeus, quanto dos povos vindos do continente africano que aqui se reinventaram.

## REFERÊNCIAS

### Fontes Primárias:

Diário da Borborema, sábado 14 de janeiro de 1967. Ano IX nº 2896. Campina Grande-PB.

Diário da Borborema, sábado 4 de março de 1967. Ano IX nº 2126. Campina Grande-PB.

Diário da Borborema, sábado 11 de março de 1967. Ano IX nº 2132. Campina Grande-PB.

Diário da Borborema, quinta-feira 4 de abril de 1968. Ano XI nº 343. Campina Grande-PB.

Diário da Borborema, terça-feira 30 de abril de 1968. Ano XI nº 3463. Campina Grande-PB.

PARAÍBA. Assembleia Legislativa. **Lei nº 3. 443, de 6 novembro de 1966.** Disponível em: <http://www.al.pb.gov.br/sgdd/> Acesso em: 10 de agosto de 2010.

\_\_\_\_\_. **Lei nº 4. 242, de 8 junho de 1981.** Disponível em: <http://www.al.pb.gov.br/sgdd/> Acesso em: 10 de agosto de 2010.

### Fonte Crítica:

ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho de. **Reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina /** Luiz de Assunção. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

BARROS, Ofélia Maria. **Terreiros campinenses: tradição e diversidade.** 2011. 194 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Campina Grande/ PB. 2011.

BARROS, José D'Assunção. **O campo da história: especialidades e abordagem.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, 1978.

CORRAL, Janaina Azevedo. **As sete Linhas da Umbanda**. São Paulo: Universo dos Livros. 128 p.

FREITAS, Sônia Maria. **História Oral possibilidades e procedimentos**. 2 ed. São Paulo: Associação Editorial Paulista, 2006

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**: aula inaugural no College de France, pronunciada em 2 dezembro de 1970. Tradução de Laura Fraga de Almeida. 12ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

GAARDE, Jostien et. al. **O livro das religiões**. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

HALBWACHS, Maurice. 1877-1945. **A memória coletiva**. São Paulo, Vértice Editora Revista dos Tribunais, 1990 (Biblioteca Vértice. Sociologia e Política).

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

LIGEIRO, Zeca e DANDARA. **Umbanda: Paz, liberdade e cura**. Rio de Janeiro: Record, Nova Era, 1998.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de Santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia**: um estudo das relações intergrupais / Vivaldo da Costa Lima. 2 ed. Salvador. Corrupio, 2003.

LEITE, Fábio Rubens da Rocha. **A questão ancestral**: África negra. São Paulo: Palas Athena: Casa da África, 2008.

MACEDO, Edir. **Orixás, caboclos e guias**: deuses ou demônios? 14 ed. Rio de Janeiro: Universal, 1998.

\_\_\_\_\_ **O perfeito sacrifício**: o significado espiritual do dizimo e da oferta. Rio de Janeiro: Editora Gráfica Universal, 1996 (Coleção Reino de Deus).

\_\_\_\_\_. **Vida com Abundância**, 13 ed. Rio de Janeiro: Universal, 1992.  
NEGRÃO, Lísias. **Entre a cruz e a encruzilhada**: formação do campo umbandista em São Paulo. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

PRANDI, Reginaldo. A dança dos caboclos: uma síntese do Brasil segundo os terreiros afro-brasileiros. Disponível em:  
<http://www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/dancacab.htm>. Acesso em: 23 de outubro de 2008

SALLES, Sandro Guimarães de. Rediscutindo o catimbó nordestino. **IX Reunião de Antropologia do MERCOSUL**. Grupo de trabalho Antropologia da Feitiçaria, Curitiba, jul, 2011. Disponível em: <http://www.sistemasmart.com.br/ram/arquivos/206201104659.pdf>> Acesso em: 20 de agosto de 2011.

SILVEIRA, Marcelo. **Teologia da Prosperidade em Igrejas Evangélicas Petencostais**. Estudo da Retórica e da Argumentação no culto Religioso. 2007. 219 f. Tese (Doutorado em Letras) – Universidade de São Paulo. SP. 2007. Disponível em: <[www.teses.usp.br/teses/.../8/8142/.../teses\\_marcelo\\_silveira.pdf](http://www.teses.usp.br/teses/.../8/8142/.../teses_marcelo_silveira.pdf).> Acesso em: 26 de setembro de 2013.

SOMÉ, Sobonfu. **O Espírito da intimidade**: ensinamentos ancestrais africanos sobre relacionamentos / Sobonfu Somé. Tradução Deborah Weinberg. 2 ed. São Paulo: Odysseus Editora, 2007.

SOUZA, Laura de Mello e. **Demonologia e civilização**. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

\_\_\_\_\_. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colônia. São Paulo: Cia das Letras, 1996.