

# 1. INTRODUÇÃO

## 1.1 - TEMA E JUSTIFICATIVA DA PESQUISA

Esta pesquisa teve como ponto de partida meu interesse persistente nas religiões de matriz africana desde a época da graduação em Teologia quando tive os primeiros contatos com discursos acadêmicos sobre a religiosidade afro sem aquela dimensão da demonização<sup>1</sup> que comumente ocorria nos espaços protestantes, os quais eu frequentava.

Outro aspecto que me incentivou a esta pesquisa foi que paralelo a estes contatos com autores e estudos, em visita aos meus tios Jorge e Rosangela que residiam em Salvador (BA) ainda no início da graduação, percorri dois pólos religiosos antagônicos. O centro cultural de Salvador que transborda o Candomblé por todos os lados e, igrejas neopentecostais que aludiam a entidades do panteão afro com orações e hinos de caráter bélico que incitavam a pisar na cabeça do inimigo personificado na figura das entidades afro-religiosas. Havia a promessa de que Deus iria desfazer os trabalhos dos Exus naquela ocasião enquanto os fiéis cultuavam com práticas rituais como manifestações corporais semelhantes aos dos cultos afro-brasileiros. Diante daquelas alterações de sentidos das práticas afro-religiosas<sup>2</sup> me pensei dentro de um universo extremamente belo e rico para se interessar, mas passei por toda a graduação sem permitir que este interesse amadurecesse. Ao participar do grupo de estudos Territórios Étnicos, coordenado pelo professor Dr. Osvaldo Martins de Oliveira, foi que de fato encontrei um lugar e orientação para o estudo das práticas afro-religiosas, bem como sobre a identidade e cultura negra. Posteriormente ingressei no Mestrado em Ciências Sociais na UFES e com a relação com a antropologia comecei uma análise a respeito das ressignificações entre os neopentecostais e candomblecistas.

Com meu exame de qualificação houve um redirecionamento da minha pesquisa através do diálogo com os professores da banca e meu orientador, onde chegou-se ao consenso que, diante das possibilidades e dificuldades apresentadas no decorrer da minha

---

<sup>1</sup>A demonização neste contexto é a prática de estigmatizar as entidades e todo universo simbólico afro-religioso relegando-os a posição de demônios e à esfera daquilo que é considerado maligno pela concepção ocidental cristã.

<sup>2</sup> Segundo Birman (1996, p.107) o neopentecostalismo não nega o afro-religioso e tudo o que lhe diz respeito, mas trata-se de uma “alteração do sentido imbuído a sua prática religiosa pelos atuais adeptos pentecostais e antigos frequentadores do seu terreiro”. Ou seja, usam os mesmos elementos e símbolos do panteão afro-religioso mas com sentidos inversos, como se oferecessem um “contra-feitiço” (ALMEIDA, 2003, P. 332) para o feitiço produzido pelo “povo de santo”.

experiência acadêmica até ali, o tema do trânsito religioso surgia como uma importante direção a ser considerada ainda no mesmo âmbito o qual eu estudava, ou seja, nos campos religiosos<sup>3</sup> neopentecostal e afro-brasileiro (Candomblé). Portanto ao invés da análise puramente dos conflitos e ressignificações entre os dois, sugeriu-se o estudo do trânsito entre os mesmos através da experiência etnográfica.

No decorrer da pesquisa de campo foram encontradas muitas dificuldades acerca da delimitação da pesquisa ao campo neopentecostal, pois além das barreiras institucionais erigidas entre eu e os membros das igrejas, a maior parte das pessoas que se disponibilizavam para as entrevistas, eram pentecostais. Diante disto, acabamos por analisar o trânsito religioso nos três campos em questão: pentecostalismo, neopentecostalismo e afro-religioso.

Os três campos religiosos aos quais nos referimos há muito já foram designados por pesquisadores do assunto (ALMEIDA, 2003; BIRMAN, 1996, 2001; BRANDÃO, 1988; MARIANO, 1995, 1996, 1999; MARIZ, 1999; ORO, 1997, 2001; SILVA, 2005, 2007), como campos que concorrem entre si no mercado de bens e serviços simbólicos.

A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), precursora e mais representativa denominação neopentecostal, reelabora elementos comuns a religiosidade africana a fim de apresentá-los como a solução para os mais diversos problemas, inclusive o de uma suposta “libertação” de seus integrantes das entidades religiosas afro-brasileiras. E isto, principalmente nas camadas mais pobres da sociedade que carecem constantemente da reconstrução da autoestima, promessas de ascensão social e encontram a satisfação de poder através da demonização e conseqüente exorcismo de muitos de seus dramas, desresponsabilizando-se do que não conseguem resolver<sup>4</sup>.

Nas últimas décadas o campo religioso brasileiro foi se fragmentando e se multiplicando institucionalmente possibilitando aos estudiosos do assunto o uso de termos como mobilidade e trânsito religiosos para designarem o fluxo de pessoas que circulam entre as diversas opções de instituições religiosas. Esta mobilidade “se constitui como fenômeno que caracteriza o modo como os brasileiros estão entendendo e experimentando a religião” (FERNANDES, 2006).

---

<sup>3</sup> O conceito de campo religioso que será utilizado em toda pesquisa é o de Bourdieu (1983) que compreende os campos como espaços de conflito e relações de poder, onde instaura-se a luta para imposição de interesses e defesa do monopólio dos dominantes bem como a reivindicação dos dominados.

<sup>4</sup> Para Bittencourt Filho (1994, p.26) o “exorcismo seria um autêntico ‘dar nome aos bois’”, uma resposta aos problemas, pois, uma vez identificado o inimigo “não falta motivação para essa ‘luta’ contra a malignidade invisível e suas pretensas expressões religiosas”.

Portanto este cenário atual nos sugere pensar como o sujeito afro-religioso agora convertido ao neopentecostalismo leva consigo sua forma de ver Deus, de encarar a fé, lidar com as referências simbólicas e contornar os problemas existenciais como tristezas e depressões profundas no novo espaço ao qual está inserido. Por que estes sujeitos decidiram atravessar para o outro lado da fronteira? Quem são esses sujeitos que atravessam? Visto que a construção das fronteiras ocorre em processos sociais, para o caso dos afro-brasileiros, será que no passado seus ancestrais não estiveram em outros lados das fronteiras étnicas e religiosas? Neste sentido, cabe dizer que as interações sociais ocorrem por meio de fronteiras que nunca foram rígidas e impermeáveis, tendo em vista a porosidade entre as práticas dos diferentes campos religiosos. É possível afirmar também que estes sujeitos contribuem simbolicamente para o neopentecostalismo, haja vista que no campo neopentecostal se encontram minorias sociais que ainda têm o seu passado marginalizado e estigmatizado, como ex-bruxo, ex-macumbeiro, ex-traficante, ex-drogado, ex-prostituta, etc. Trata-se de um elemento ativador de autoridade para a prática dos testemunhos e exercício de cargos de prestígio nas igrejas neopentecostais<sup>5</sup>.

E podemos nos questionar diante de um movimento mais transgressor ainda à concepção cristã: por que um indivíduo neopentecostal, familiarizado com as práticas de demonização e estimulado a manter distância de tudo que é concernente ao panteão afro-religioso, decide por transitar para o Candomblé e afirmar-se perante uma sociedade ainda tão intolerante? Como este ex- neopentecostal leva sua antiga fé para o terreiro?

Embora seja um tema recorrente nas pesquisas atuais das áreas das Ciências Sociais e Teologia, o trânsito religioso tem sido reduzido “ao processo de mercantilização dos bens de salvação”, o que acaba “por deixar na sombra os mecanismos particulares de ressignificação das crenças religiosas” (Almeida e Montero, 2001, p.92). O tema tem sido tratado também, algumas vezes com a sensação de vitória e outras vezes em abordagens pessimistas, como se os fluxos do trânsito religioso ocorressem sempre em direção às igrejas cristãs. No entanto, a novidade da presente dissertação é demonstrar que existem também casos de contra fluxos, isto é, casos de ex-pentecostais e ex-neopentecostais que agora são candomblecistas, da

---

<sup>5</sup> Segundo Oro (2004, p.330) “em certas Sessões Espirituais de Descarrego, os que já “pisaram nas casas dos encostos” – esse termo genérico sendo hoje usado para se referir ao conjunto das entidades das religiões afro-brasileiras – são convidados a formarem um grande círculo na igreja, chamado de “círculo da divindade”, reproduzindo, assim, as “correntes” dos terreiros. Em tais rituais, além dos pastores, participam ativamente os, assim chamados na IURD, “ex-pais e mães-de-encosto”. Antes do início do culto das mencionadas Sessões Espirituais de Descarrego um certo número daqueles “ex”, vestidos de branco e sentados diante de uma pequena mesa, coberta com uma toalha branca, tal como ocorre nos terreiros, dão “consultas” às pessoas que os procuram, evidentemente, agora demonizando as entidades que defenderam durante anos e colocando-se do lado das forças e poderes divinos”.

mesma forma que existem pessoas que passam e perpassam por situações conflituosas de fluxo e contra fluxo, isto é, perfurando as fronteiras de diferentes lados, visto que seus avós, tios e/ou elas mesmas foram de religiões de matriz africana, depois migraram para o pentecostalismo, em seguida voltaram para o Candomblé e/ou ainda que vão em igrejas pentecostais e no Candomblé. Diante disso, justifico o empreendimento desta pesquisa pela necessidade que se impõe sobre a análise das peculiaridades deste trânsito, a observação de como as pessoas têm reinventado suas crenças em contextos macro e micro de religião, o que tem motivado essas pessoas a se mudarem constantemente ou saírem de uma religião de origem para firmarem-se em outra.

## 1.2 - OBJETIVOS

Como dito anteriormente, se constituía como objetivo desta dissertação, antes do meu exame de qualificação, a análise do conflito entre integrantes do Candomblé e da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) na Região Metropolitana da Grande Vitória (ES). Com as sugestões da banca examinadora do meu exame de qualificação, houve um redirecionamento da pesquisa, onde foi considerado que, diante das condições etnográficas a mim apresentadas, o estudo sobre o trânsito religioso entre os campos pentecostal, neopentecostal e candomblecista, precisava ser levado em conta como um redirecionamento da pesquisa. A partir de então, repositonei o olhar da pesquisa para os objetivos que estão abaixo.

### 1.2.1 - Objetivo Geral.

Estudar o trânsito religioso nos campos pentecostal, neopentecostal e candomblecista na Região Metropolitana da Grande Vitória (ES) através da análise de trajetórias de vida de diferentes transeuntes.

### 1.2.2 - Objetivos Específicos

- a) Delimitar, a partir de teóricos sobre religião e secularização, as transformações ocorridas no contexto pós-moderno e as consequências impulsionadoras para o trânsito religioso;
- b) Explorar nos estudos antropológicos e sociológicos o caráter múltiplo, provisório, dinâmico e contraditório das identidades nos campos pentecostal, neopentecostal e candomblecista para uma análise sobre as ressemantizações e negações entre os mesmos;

- c) Observar na realização e análise das entrevistas, as possíveis motivações e justificativas para os trânsitos e os significados empregados para legitimar suas escolhas;
- d) Averiguar os possíveis trânsitos de símbolos religiosos que tenham ocorrido com as passagens e/ou ultrapassagens das pessoas pelas fronteiras religiosas e de que forma essas referências simbólicas foram reelaborados no novo contexto religioso escolhido.

### 1.3 - PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS E PERCURSO DA PESQUISA

Este trabalho é resultado de um duplo percurso de estudo: o primeiro diz respeito a uma análise bibliográfica onde recorri a autores que estudam o fenômeno do trânsito religioso, apoiando-me em teorias que possibilitaram o diálogo com este tema; o segundo diz respeito ao trabalho de campo coletando, por meio de técnicas de entrevistas, trajetórias de pessoas que passaram ou passam por mobilidades religiosas. Analiso, a partir da concepção de trajetória de Bourdieu (1998), as trajetórias religiosas de pessoas através de suas histórias de vida.

Segundo Guérios (2011), a metodologia da “história de vida”, definida por Queiroz (1987, p.275 apud Guérios, *ibid*, p.9) como “uma técnica de entrevistas empregada pelo cientista social, que obtém ‘um relato de um narrador sobre sua existência através do tempo’” surge nas Ciências Sociais, em 1920, “com os estudos da chamada ‘Escola de Chicago’” (Guérios, *ibid*. p.10). Este autor afirma que houve um declínio do uso desta metodologia que depois retorna tendo como nome principal Bertaux para o qual a “história de vida” deveria ser observada tal como a pessoa conta que a viveu sem análise de fontes externas a este discurso. Esta opção “pela análise de ‘relatos de vida’ sem recurso à objetivação por documentos externos passou a polarizar os debates acerca do assunto” (Guérios, *ibid*. p.11). Com isto, alguns autores fizeram esforços para uma reformulação desta metodologia, ao passo que Pollak (1992), como resultado de sua percepção etnográfica se posiciona dizendo que

se nos proporcionamos os meios e as condições para construir cientificamente, com todas as técnicas das quais dispomos hoje em dia, temos condições de produzir um discurso realmente sensível à pluralidade das realidades. Temos uma possibilidade, não de objetividade, mas de objetivação, que leva em conta a pluralidade das realidades e dos atos. Acredito que um discurso científico desse tipo é perfeitamente possível (POLLAK, 1992, p.11).

Portanto, na percepção do autor, esta oposição entre subjetivo e objetivo, entre o discurso científico como “fechado à pluralidade do real” e a história oral como escrita não “apenas subjetiva, mas sobretudo literária” (idem) é inaceitável, uma vez que

a multiplicação dos objetos que podem interessar à história, produzida pela história oral, implica indiretamente aquilo que eu chamaria de uma sensibilidade epistemológica específica, aguçada. Por isso mesmo acredito que a história oral nos obriga a levar ainda mais a sério a crítica das fontes (POLLAK, 1992, p.8).

Bourdieu vai além e de uma maneira muito concisa, através do texto “Ilusão biográfica” faz fortes críticas ao método:

A análise crítica dos processos mal analisados e mal dominados que atuam, sem o conhecimento do pesquisador e com sua cumplicidade, na construção desta espécie de artefato socialmente irrepreensível que é a “história de vida” e, em particular no privilégio concedido à sucessão longitudinal dos acontecimentos constitutivos da vida considerada como história em relação ao espaço social no qual eles se realizam não é em si mesma um fim. Ela conduz a construção da noção de trajetória como série de construções sucessivamente ocupadas por um mesmo agente (ou um mesmo grupo) num espaço que é ele próprio um devir, estando sujeito a incessantes transformações. Tentar compreender uma vida como uma série única, e por si suficiente de acontecimentos sucessivos, sem outro vínculo que não a associação a um “sujeito” cuja constância certamente não é senão aquela de um nome próprio, é quase tão absurdo quanto tentar explicar a razão de um trajeto no metrô sem levar em conta a estrutura da rede, isto é, a matriz das relações objetivas entre as diferentes estações (BOURDIEU, 1998, p. 189-190).

Guérios (2011, p.11-12) afirma, portanto que, a denúncia de Bourdieu é sobre uma falta de “objetivação dos dados” e cuja crítica propunha “estudos de trajetórias” que levassem em conta as “condições concretas de existência” subjacentes a elas.

Na concepção de Bourdieu (1998), os historiadores tendem a seguir uma sucessão cronológica na busca por uma coerência de acontecimentos históricos para uma biografia de vida que reflète a compreensão do senso comum, de que a vida tem um começo, etapas e um fim, no sentido teleológico e de término. Ele diz que “tratar a vida como uma história, isto é, como o relato coerente de uma sequência de acontecimentos com significado e direção, talvez seja conformar-se com uma ilusão retórica” (ibid. p.185).

Tanto da parte do investigado quanto do investigador, a preocupação do relato é de que ele tenha um sentido, de que os acontecimentos sejam organizados de modo que haja lógica e relações inteligíveis. O que Bourdieu quer alertar é que o real é descontínuo e, portanto, torna-se um erro buscar coerência e linearidade para o relato de uma vida cheia de rupturas. A análise crítica desta história de vida “conduz à construção da noção de trajetória

como posições sucessivamente ocupadas por um mesmo agente (...) num espaço que é ele próprio um devir, estando sujeito a incessantes transformações” (ibid. p. 189).

Assim, os acontecimentos biográficos são definidos como “colocações e deslocamentos no espaço social” (ibid. p.190), onde os sentidos dos movimentos de uma posição a outra se definem na relação objetiva entre relação e valor em diferentes momentos e diferentes campos nos quais o indivíduo articulou-se. Através dos relatos sobre as trajetórias religiosas que estão no último capítulo, será possível observar como a construção das narrativas passou pelas percepções criadas em diferentes momentos da vida onde os sentidos são empregados através de condicionamentos de acordo com tempos específicos.

A partir da reflexão do que seria “estudos de trajetórias” para Bourdieu, e de suas críticas ao método de “histórias de vida” procurei direcionar o meu olhar etnográfico a respeito das trajetórias relatadas como incoerentes e instáveis, sem suprimir a complexidade a fim de uma biografia linear, levando em conta os “dois campos de problemas” que se abrem através deste instrumental como aponta Debert (1986). O primeiro é concernente a uma nova documentação, tendo em vista as particularidades deste estudo sobre o qual não há muita informação disponível nos campos religiosos aos quais me delimito e pelo estabelecimento de um diálogo entre eu e os sujeitos desta pesquisa, fatores que segundo a autora, tornam a história de vida um instrumento insubstituível. Não obstante, Debert (ibid. p.142) observa que estes dois campos, a produção de uma nova documentação e o diálogo com os sujeitos da pesquisa, que a autora trata como informantes, não são necessariamente compatíveis pois, não se deve esperar que através do diálogo, “a história de vida nos forneça um quadro real e verdadeiro, de um passado próximo ou distante”. Trata-se, segundo Debert (idem) de através da coleta destas informações o pesquisador ter a possibilidade de reformular os próprios pressupostos sobre algo. Neste aspecto, tive o cuidado de analisar as falas dos entrevistados com a consciência de que a história colocada por eles são “fragmentos desconexos” cheios de incoerências e ambiguidades (ibid. p.150) e que deve ser analisada numa “relação passado/presente” (ibid. p.152), ou seja, com a percepção de que os relatos do passado são muitas vezes criados, construídos com base na visão do presente. Esta percepção poderá ser observada em algumas entrevistas cujas falas mostram aspectos de uma tentativa de adequar a memória do passado à fase que se está vivendo hoje.

No início das minhas buscas de dados enfrentei diversos desafios que em primeiro lugar formavam-se dentro de mim mesma, visto que ainda não havia tido contato com o campo etnográfico o qual desejava estudar e este, em certas dimensões, se constituía para

mim como uma luta a respeito de teologias estabelecidas em meu processo de socialização. O outro desafio, talvez o mais expressivo, foi a falta de abertura de igrejas sobre o trânsito do Candomblé para o pentecostalismo ou neopentecostalismo, baseada muitas vezes na afirmação de uma “inocência institucional” frente as consequências que a pesquisa científica pode trazer sobre a imagem da igreja na mídia, por exemplo. Percorri diversos templos da IURD e alguns da Mundial do Poder de Deus nas cidades da Serra, Vitória e Vila Velha (ES) em busca de histórias de vida que expressasse o trânsito das religiões de matriz africana para o neopentecostalismo, onde tinha a sensação de uma forte imposição de uma pedagogia do medo incrustada não apenas no corpo de líderes que eram treinados para gerirem a igreja como também na própria igreja, uma vez que pareciam todos com os quais eu conversei, serem orientados a não se exporem sem a permissão dos líderes. Certa vez ao retornar a um templo da Universal para conversar com o bispo responsável pela igreja local, ele me disse “nossa igreja já sofreu muito por ser inocente. Agora não somos mais garotos. Vai que você é uma jornalista interessada em nos prejudicar”.

Em determinada ocasião, combinei com uma senhora, negra, de aparentemente 60 anos, ex-candomblecista, atualmente da Igreja Universal, de entrevistá-la após garantir que iria pedir o consentimento do pastor da igreja, o que era uma condição imposta por ela, mas que também já era algo que eu sabia que teria que fazer. Para sintetizar a história, fui a igreja no dia combinado, e ao falar com ela na frente do pastor, criou-se uma situação constrangedora para ela que se sentia como que envergonhada por ter me dado ouvidos. Quando eu expliquei ao pastor toda minha trajetória até ali, o pastor ficou chocado e perguntou “você estuda o Candomblé? Você é do Candomblé, não né?”. Eu expliquei que não e mais uma vez disse que se tratava de uma pesquisa de mestrado. A senhora me interrompeu dizendo “pastor, eu não sabia que estava fazendo mal. Na sexta-feira passada depois do culto ela estava gritando lá fora ‘quem já foi do Candomblé?’ E eu respondi pastor, mas eu não sabia que era pra isso”. O pastor então disse “não dona J. A senhora está certa. Não pode ficar expondo a sua vida pra qualquer um não”. Percebido que a entrevista não iria acontecer e que estudos sobre o assunto representavam ameaças ao monopólio da autoridade religiosa, personifica no pastor, uma vez que o que ele dizia enquanto líder não poderia sofrer contradição para que a autoridade da IURD não fosse posta à prova. Agradei aos dois pela atenção e fui embora.

Voltando um pouco atrás, ainda na mesma igreja, no segundo culto o qual participei à noite, e nesta ocasião a igreja estava lotada, houve uma fala que explicita bem o motivo do



comportamento de dona J e do pastor presente naquela tarde. O tema da noite era “justiça” e não havia ninguém que respondesse “não” à pergunta “alguém entre vocês já foi injustiçado?” Todos estavam ali em busca de justiça, de dignidade e de que Deus colocasse o opressor que havia causado injustiça num lugar de vergonha.

Em meio à pregação da palavra, o pastor faz uma abrupta interdição e confessa estar incomodado por haver um irmão da igreja, que de forma anônima, lhe enviava e-mails com questões, dúvidas referentes a Bíblia. Ele disse “Pra que você quer saber se o nome de Deus é Jeová? Deus não falou o nome Dele em nenhum lugar da Bíblia, as pessoas que lhe dão um nome” e “pare com esta baboseira de teologia e de querer ficar estudando a Bíblia”. A fala do pastor mostra claramente o incomodo causado para a liderança, quando alguém se posiciona a fim de saber mais do que comumente é dito, ou quando alguém expressa que pensa diferente. Isto porque nos âmbitos religiosos, sobretudo os neopentecostais, o estudo da Teologia ou qualquer forma de estudos acadêmicos não são estimulados, para que a pessoa não adquira uma visão crítica capaz de desmoronar as estruturas ideológicas erguidas em sua mente com o trabalho destes líderes. Trata-se do que Bourdieu escreve sobre as relações instituídas dentro dos campos em que o dominante precisa “defender o monopólio e excluir a concorrência” (1983, p.89), e nesse sentido todo discurso contrário à sua autoridade é considerado herético, passível de uma interdição.

Numa ocasião espontânea e informal estava conversando com um pastor da denominação cristã Maranata e falando sobre minha pesquisa. Ele concordou que dentre as igrejas cristãs havia um grande número de pessoas com o perfil colocado, mas que era muito difícil que eu fizesse este trabalho com elas. Ele não quis dizer que era difícil que eu os encontrasse, mas que eles se dispusessem a expor-se, uma vez que segundo o pastor “ninguém vai querer se identificar como isto”, e “geralmente as pessoas não gostam de falar que já foram dessas religiões”. Embora muitos possam se beneficiar do passado para legitimar sua posição de autoridade no presente, por exemplo, para terem maior credibilidade da igreja em suas pregações e testemunhos, certamente a demonização constante do universo afro-religioso se constitui como mais do que um motivo para que uma pessoa não queira se identificar como ex-candoblecista, que no senso comum seria um “ex-macumbeiro”.

Le Goff (1990, p. 425) escreve que a memória é colocada em jogo nas lutas das forças sociais pelo poder. Tornar-se senhor da memória e do esquecimento se constitui um desafio, um objetivo para aqueles que detém o poder e dominam as sociedades históricas. Os esquecimentos e silêncios da história revelam esses mecanismos de manipulação da memória

coletiva (ibid., p.426). Para Pollak (1992), as memórias subterrâneas, aquelas confinadas ao silêncio e transmitidas oralmente de uma geração a outra, e não publicamente, permanecem vivas por meio desse silêncio que “longe de conduzir ao esquecimento, é a resistência que uma sociedade civil impotente opõe ao excesso de discursos oficiais” (ibid., p.3). Os discursos oficiais são memórias forjadas, como mecanismos usados pelos dominantes para agirem sobre a história dos dominados. Portanto, a memória está sempre em disputa como forma de legitimar posições, domínios, interesses. Estes aspectos de dominação da memória estavam muito presentes nestas minhas experiências não apenas a nível institucional como em termos de buscas mais informais, a pessoas que alguns conhecidos me indicavam. Estas pessoas, com exceção de Alice, (entrevistada que era candomblecista e hoje é pastora da Assembleia de Deus, extremamente cooperadora com a pesquisa), todos os outros colocavam vários empecilhos para não visitarem novamente o passado.

Portanto num primeiro momento da pesquisa, eu insisti bastante em recorrer a estas igrejas, que me pareciam o local adequado tendo em vista, segundo outros estudos, o grande fluxo de pessoas afro-religiosas que se convertem a elas. Porém, as barreiras erigidas entre mim e as instituições eram constantes, ao passo que as entrevistas que obtive de pessoas que eram candomblecistas e agora se afirmam pentecostais ou neopentecostais, foram alcançadas por meio de buscas pessoais entre amigos conhecidos e num caso específico, por contato via internet.

Em uma outra etapa da pesquisa, em termos de trabalho de campo etnográfico, foi apenas com a visita a uma casa de Candomblé, como descrevo na análise da trajetória de Felipe, no capítulo quatro, que as entrevistas passaram a tomar forma. Fomos até esta casa, eu, meu orientador e duas outras estudantes do curso de Ciências Sociais da UFES, devido ao Programa de Extensão “Africanidades: identidades, religiosidades e patrimônio cultural”, coordenado pelos professores Cleyde Rodrigues de Amorim e por Osvaldo Martins de Oliveira, cujo objetivo é a identificação e o mapeamento social das comunidades de matriz africana da Região Metropolitana da Grande Vitória (ES) de forma que haja uma ruptura na invisibilidade social experimentada por estas comunidades. Na visita, portanto, através de entrevistas semi-estruturadas, buscou-se informações a respeito da casa e seus integrantes e com isto, em meios aos relatos, dois dos integrantes afirmaram que no passado haviam sido pentecostais, sendo que um deles ainda permanece, por questões que serão analisadas no último capítulo, no pentecostalismo e no Candomblé. Nesta etapa da pesquisa, também por meio de um *Ogan* do Candomblé Angola, amigo do meu orientador, cheguei a mais duas

peessoas que entrevistei: uma mãe e um filho. Essas pessoas se professavam católicas no passado, depois se iniciaram no Candomblé, depois se converteram ao pentecostalismo da Igreja Assembléia de Deus e no decorrer dessa pesquisa, elas retornaram ao Candomblé de nação Angola, na mesma casa do *Ogan* supracitado, demonstrando assim, que o trânsito religioso tem fluxos e contrafluxos ou correntezas e redemoinhos entre igrejas pentecostais e Candomblé.

#### 1.4 - ORGANIZAÇÃO DOS CAPÍTULOS

O primeiro capítulo, intitulado *Religião e secularização*, é desenvolvido no intuito de fornecer para as reflexões e elucidações que se seguirão no decorrer da pesquisa, o aparato teórico necessário para as mesmas. Recorri a autores clássicos sobre religião, secularização e campo religioso para observar os campos aos quais delimito este trabalho como campos em concorrência de bens simbólicos.

O segundo capítulo intitulado *Candomblé e as ondas pentecostais*, tem o objetivo de demarcar no tempo, por meio de dados históricos, o processo de formação destes campos bem como sua construção identitária para que se possa examinar as passagens e reelaboração entre eles.

O terceiro capítulo o qual denominado *As fragmentações institucionais: O trânsito religioso*, estabelece uma breve observação sobre estudos sobre o trânsito religioso no Brasil e o que vem a ser este fenômeno para as nossas sociedades. Também foram permeadas questões sobre conversão e pluralidade religiosa, tendo em vista que há uma mudança significativa sobre a percepção do processo conversivo frente a multiplicidade de experiências religiosas. Abordei ainda neste capítulo o trânsito de símbolos religiosos, que são os símbolos imateriais, crenças e concepções que não são eliminados, mas, reelaborados pelos entrevistados.

O quarto capítulo intitulado *Trajetórias de vida e mobilidade religiosa*, é onde é feita a análise dos dados etnográficos coletados nas entrevistas. Explorei as trajetórias de vida descritas, as passagens do Candomblé para o pentecostalismo e neopentecostalismo, de pessoas comprometidas com suas tradições bem como de pessoas que estavam em busca de serviços religiosos. Nessa direção, a análise das narrativas teve o intuito de estabelecer uma visão crítica sobre as percepções criadas sob a reprodução e manipulação dos discursos das instituições pentecostais e neopentecostais. Também foi analisado o percurso de pessoas que fizeram o fluxo contrário, isto é, o contra fluxo ou o redemoinho, se usarmos as metáforas

empregadas por Hannerz (1997), remando contra o fluxo do poder religioso midiático de persuasão e transitando do pentecostalismo para o Candomblé. Estas análises tiveram o objetivo de compreender a motivação identificada pelos transeuntes para suas diferentes filiações e como os símbolos religiosos dos quais portavam, eram reelaborados com o trânsito.

## 2. ORIENTAÇÕES TEÓRICAS: RELIGIÃO E SECULARIZAÇÃO

Ao estudarmos o campo religioso pentecostal, neopentecostal e afro-religioso partimos do pressuposto de que a religião é fonte de concepções sobre a vida em sociedade para indivíduos e coletividades. Por isso, ela torna-se passível de análise sociológica.

O objetivo deste capítulo é dar o aparato teórico necessário para as análises que se seguirão no decorrer da pesquisa concernente a religião e a secularização, tendo em vista que o trânsito religioso pode ser indicado como “um fator próprio da secularização que, a seu tempo, é um elemento anunciador da modernidade” (COSTA, 2010, p.5). E também fornecer uma reflexão a respeito da noção de campo religioso, uma vez que se trata de um conceito presente em toda pesquisa e que nos ajuda a entender algumas dimensões do funcionamento dos três campos religiosos a que nos limitamos.

Queremos estruturar nosso pensamento neste capítulo em três momentos: *Primeiramente* acreditamos que para a análise a respeito do trânsito religioso temos que nos basear nas concepções teóricas sobre religião, tendo em vista que se trata de um fenômeno religioso. Para isto, recorreremos às interpretações de Weber sobre a gênese das religiões e Geertz também em sua análise sobre a religião como sistema cultural sobretudo em sua reflexão sobre símbolos sagrados, que é de suma importância para a análise da realidade dos pentecostais, neopentecostais e afro-religiosos, visto que tais símbolos são sinais demarcadores de pertencimento social e também são objeto de trânsito.

Num *segundo momento*, a partir do entendimento do trânsito religioso como um fenômeno próprio do processo secularizante, estruturamos uma análise com base no dilema da secularização a partir de Weber.

*Por último*, faremos uma reflexão, a partir de Bourdieu, de seu conceito de campo religioso que, como já colocado, é fundamental para a percepção dos três campos em questão como lugares em que os discursos concorrem entre si. Amparando suas concepções sobre o campo religioso a partir das interpretações weberianas sobre a teoria da religião, Bourdieu analisa a religião como sistema simbólico, instrumento de comunicação e conhecimento que possui funções sociais e políticas, contribuindo para imposição dos princípios estruturantes dos profissionais que dominam os simbolismos da ação religiosa.

## 2.1 - RELIGIÃO: CONTRIBUIÇÕES DE WEBER E GEERTZ

Em *Economia e Sociedade* (2009), Weber não se ocupa de uma definição da religião ou de desvelar sua essência, mas a observa do ponto de vista das condições e efeitos de determinado tipo de ação comunitária e o sentido dessa ação pelo sujeito. Ele reconstrói uma sociologia da religião a partir de pressupostos de uma lógica do desenvolvimento partindo da concepção de mundo mágico-monista.

Ao analisar a gênese das religiões, atenta para a ação religiosa ou magicamente motivada, em seu caráter intramundano original, como aquela que está orientada para este mundo e exibe claramente uma conexão da fé com a terra e não com o além: Cumprir o mandamento de honrar pai e mãe repercute na promessa do decálogo de prolongar os dias sobre a face da terra. O fiel se atrela às convicções espirituais esperando uma justificação para as angústias que vive, bem como uma mudança de posição social.

Este é o reino do naturalismo pré-animista, onde o elemento religioso atrela-se mais ao aspecto econômico, pois a ação religiosa está relacionada ao “círculo das ações cotidianas ligadas a um fim” na maior parte das vezes, de natureza econômica (WEBER, 2009, p.280). Aqui, coisa e significado ainda não foram separados. Não existe a percepção de uma representatividade simbólica num objeto. O objeto tem valor em si mesmo e não naquilo que representa. Assim, tanto uma pessoa como coisa podem ser portadores de carisma, uma força extra cotidiana, que está para além de elementos que possam ser adquiridos por meio da ação humana. O carisma é um dom conferido naturalmente a um objeto ou pessoa que qualificada, passa a opor-se ao leigo, uma pessoa comum. Quanto a isto, remetemo-nos a outra obra de Weber, em que o autor analisa a questão da autoridade, dominação exercida por meio de tipos de reconhecimento diferentes, dentre os quais o carisma é um deles.

Para Weber (2003) “a dominação, ou seja, a probabilidade de encontrar obediência a um determinado mandato” funda-se em diferentes motivos de submissão e tem três bases de legitimidade, a saber, a dominação legal, a tradicional e a carismática, trabalhados a partir da noção de conceito puro. Estes três tipos possuem suas características específicas, mas que se entrelaçam, não havendo assim uma forma de dominação que seja totalmente isolada de outra. A dominação legal, ou burocrática, é aquela que se legitima em virtude do estatuto, quem ordena obedece a um regulamento e as pessoas submetem-se não a pessoa em si, mas à regra estatuída. O funcionário é aquele de formação profissional, com as condições de trabalho e salário que se baseiam num contrato, graduado segundo a hierarquia do cargo com

possibilidades de ascensão. A administração está voltada para o dever objetivo do cargo não podendo sofrer influência alguma de sentimentos e interesses pessoais. A estrutura moderna do Estado e do município, bem como a relação de domínio numa empresa capitalista privada, correspondem a este tipo de domínio. A burocracia não é o único tipo de dominação legal, mas tecnicamente o mais puro (ibid. p.128-130).

O segundo tipo de dominação descrita por Weber é a tradicional cujo tipo mais puro é o poder patriarcal, em que a legitimação se dá em virtude do poder da tradição, na crença nas ordens e dos poderes senhoriais existentes. As ordens são legitimadas pela tradição cuja violação deve ser punida pelo senhor a fim de que sua autoridade não seja posta em perigo, uma vez que esta está atrelada a santidade das ordens. Weber aponta que é praticamente impossível “criar novo direito diante das normas e da tradição” (ibid. p.131), isto porque o estatuto apresenta-se e é reconhecido como algo que é válido desde sempre. Bem diferente da dominação legal, o senhor age pela tradição, mas também pela graça e pelo livre arbítrio, ou seja, suas preferências pessoais. O quadro administrativo consta de seus dependentes pessoais, como parentes e amigos, cuja relação de trabalho é de fidelidade para com o senhor e não de dever ou disciplina ligados ao cargo. O patriarca rege e decide, de um lado preso à tradição e por outro, “na medida em que esse vínculo deixa liberdade, conforme pontos de vista juridicamente informais e irracionais de equidade e justiça em cada caso particular e ‘com consideração da pessoa’” (ibid. p.133).

O terceiro tipo de dominação é a carismática cuja legitimidade da autoridade do senhor se dá em função da afetividade que as pessoas têm para com ele e reconhecimento do seu carisma, o arrebatamento que prova nelas devido suas qualidades como intelectualidade, revelações ou heroísmo, seu modo de falar. “Seus tipos mais puros são a dominação do profeta, do herói guerreiro, e do grande demagogo” (id. p.135). Quem manda é o líder e quem obedece é o apóstolo. E esta obediência que se funda no reconhecimento das qualidades do líder, só subsiste enquanto estas qualidades e seu carisma são reconhecidos. O profeta tem que se fazer acreditar por meio de milagres. Quando seu reconhecimento acaba, seu domínio também decai. O quadro administrativo é escolhido não segundo a qualificação profissional ou à sua posição, mas segundo carisma e vocação pessoais. A administração não é fundada em regras, mas pela revelação e criações momentâneas. Weber (2003) aponta, contudo, que, a autoridade é baseada na crença e no reconhecimento, mas esta autoridade não “deriva de forma alguma desse reconhecimento por parte dos submetidos, mas ao contrário: a fé e o

reconhecimento são considerados um dever” (ibid. p.136) cujo cumprimento é exigido pelo senhor e castigado caso negligenciado.

Esta leitura de Weber (idem) é importante para pensarmos a dominação exercida pelas lideranças as quais está delimitado o nosso trabalho. Como será discutido mais detalhadamente no segundo capítulo, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) liderada pelo bispo Edir Macedo, maior expressão do neopentecostalismo, se constitui como uma instituição cuja ideologia mobiliza principalmente as camadas mais pobres da sociedade com um discurso que idealiza uma vida cheia de milagres e promessas de ascensão social. Isto, a partir do reconhecimento da liderança que se faz acreditar com uma boa oratória e testemunhos que transmitem confiança e carisma, de forma que os fiéis são arrebatados e chegam a condição de estarem dispostos a arcar com a maior parte dos desafios financeiros que são lançados. Mas ainda que esta autoridade se legitime pelo reconhecimento, crer é imputado como um dever, pois sem fé a operação divina jamais ocorrerá. Portanto, mais do que o reconhecimento da autoridade pelo carisma, a comunidade de fiéis fica submetida a obrigação de crer e levar esta crença ao nível do palpável, uma vez que se trata de uma instituição cujos significados empreendidos são fortemente ligados a materialidade.

Mas como Weber (idem) afirmou, uma dominação não necessariamente exclui aspectos de outra. Acreditamos que a dominação exercida pelo bispo Edir Macedo e outros líderes treinados por ele, não é apenas carismática, mas possui muitas características da dominação legal. Ao passo que a IURD se revela como uma empresa capitalista privada com funcionários assalariados com possibilidade de ascensão no cargo, submetidos as ordens do bispo, recrutados não apenas mediante seu carisma e habilidade de mobilizar pessoas, mas em função de um perfil profissional, um padrão imposto pela maior autoridade da instituição.

Voltando-nos a reflexão sobre a gênese das religiões feita por Weber (2009) observamos a fase onde passa-se da realidade onde os objetos tinham valor em si mesmo e não numa representação simbólica, e quando tanto uma pedra quanto uma pessoa podiam ser venerados em virtude da posse do carisma. E instaura-se a noção de espírito, dotado de vontade, que está por traz das coisas materiais. Posteriormente, passa-se para a etapa do naturalismo animista onde os seres são concebidos como dotados de alma, separação entre alma e objetos, que passam a ser possuídos. Os objetos não têm poder em si mesmo, mas são animados, possuídos por entidades sobrenaturais. Aqui além da ideia de alma, existe a de deuses e demônios. A terceira etapa é o simbolismo quando há uma significativa mudança no que diz respeito a relação do homem com o sobrenatural. Os objetos não são mais utilizados



devido ao valor que têm, mas devido os significados, simbolismos que carregam. Há a separação dos poderes sobrenaturais e objetos que passam a ser utilizados pelo homem como bonecos (ou mesmo animais) que servem de simbolismo para um sacrifício. Como se observa na história do Candomblé.

Segundo Weber (2009), surge então um reino de almas, demônios e deuses que conduz a uma existência extraterrestre, não palpável senão por meio de símbolos e significados. A transição ao simbolismo é iminente. Através de atos significativos procura-se obter efeitos reais e ter acesso a deuses e mortos. A dança que antecipa mimicamente uma vitória e, assim a garante magicamente, assume a força de rituais fixos e nesse sentido é simbólica. Esta dimensão é bastante propícia para a análise de nosso tema, em que as religiões as quais nos focamos, são estritamente ligadas a relação com o símbolo, símbolo codificado na matéria que se constitui como elemento demarcador de sua identidade, na maior parte das vezes acessado pelo outro para fazer classificações de sagrado ou profano, como será visto mais adiante. Weber (ibid. p.282) escreve que “todos os círculos da atividade humana são atraídos para o círculo mágico simbolista”, por isso mudanças no simbolismo não são facilmente toleradas, pois podem causar a ira dos deuses ou pôr em perigo o efeito das disposições mágicas humanas. Toda alteração de um costume pode afetar o interesse dos espíritos e dos deuses, dessa forma “a religião multiplica inseguranças e inibições naturais em todo agente inovador: o sagrado é o especificamente invariável” (ibid. p.283).

Com respeito a concepção dos deuses, Weber afirma que a supremacia de um deus no panteão está condicionada ao significado econômico de determinados fenômenos particulares. Para escolha de divindades que tenham primazia o critério está relacionado ao comportamento. Os deuses que têm o maior número de regularidades fixas são considerados supremos. Portanto a razão é o elemento que orienta a escolha da primazia dos deuses e formação do panteão que fica exposta a influência do racionalismo sacerdotal ou dos esforços dos leigos para estabelecerem uma ordem racional.

Para o autor apenas o judaísmo e islamismo são rigorosamente monoteístas, pois, a concepção de divindades no hinduísmo e cristianismo são na verdade um disfarce teológico. Nem durante a Reforma se extingue no monoteísmo a crença na existência de demônios e deuses, o que ocorre é subordiná-los ao poder do deus considerado único e definir quem mais interfere nos interesses dos indivíduos: o deus supremo ou os espíritos e demônios, inferiores. O monoteísmo universalista cristão e islâmico surge em consequência do desenvolvimento do judaísmo. O desenvolvimento monoteísta e universalista ocorre em decorrência “da

especulação filosófica de sacerdotes que somente alcançaram importância prática e religiosa onde se enlaçaram com interesses soteriológicos” (id. p.292).

Weber (idem) observa que aquele que possui carisma para empregar os meios adequados também tem poder para imposição de suas vontades diante de deus. Isto traz a diferença entre “serviço a deus” e “coação a deus”. Na relação contemplativa do homem com deus, a oração não tem a dimensão de simples invocação, mas de fórmula mágica. Tanto a oração quanto sacrifício inicialmente assumem caráter de contraprestações, ou seja, os homens apresentam a deus os serviços prestados esperando um favor correspondente. O sacrifício funciona como forma de desviar magicamente o olhar de ira de deus para outro objeto, o que nos parece uma prática muito comum e atual, principalmente na esfera das relações dos neopentecostais para com o transcendente, em que deus é coagido por aquele que ora e sacrifica a fim de serem correspondidos a altura.

Quanto a relação de poder entre homem e deus, há uma sistematização racional. A concepção de sacrifício como castigo imposto a si mesmo por conta de uma transgressão ou como tributo, oferecendo a deus os primeiros frutos da colheita fazem o movimento em direção ao abandono das ideias mágicas. Deus transforma-se num senhor que pode falhar quando lhe convém e o homem não pode coagi-lo a nada, mas aproximar-se dele apenas com súplicas, o que condiciona o predomínio crescente de motivos não-mágicos.

Assim como Weber, Geertz (2008) concebe o homem como “um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu” e assume a cultura como sendo essas teias (ibid. p.4) e não se preocupa com uma definição simples de religião, mas em como seus simbolismos interferem na ação social de uma comunidade. Geertz desenvolve o conceito de religião como sistema cultural a partir de sua concepção semiótica de cultura como “um sistema de concepções herdadas e expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida” (ibid.p.66).

O sentido de símbolo em Geertz (idem) está vinculado à uma concepção, que, por sua vez, é o significado do símbolo. A utilização dos símbolos é algo tão social quanto o casamento e observável como a agricultura. Eles representam fontes extrínsecas de informações no sentido de estarem fora do indivíduo e de fornecerem um modelo de comportamento público. As informações intrínsecas ao indivíduo como as inerentes a sua fisiologia o influenciam muito pouco se comparado a força vital exercida pelas que estão fora

de seu organismo. As concepções necessárias para o homem engendrar-se, por exemplo, na construção de um dique, são adquiridas de forma extrínseca não fisiológica.

O homem depende tanto dos símbolos e sistemas simbólicos “a ponto de serem eles decisivos em sua viabilidade como criatura” (ibid.p.73). Ele pode se adaptar a qualquer coisa que sua imaginação possa construir, mas não o caos. Sem a existência de símbolos sua própria existência fica confusa e sem orientação. Lidar com a possibilidade de encontrar algo que não possa construir, o “sobrenatural”, faz com que surja o medo. O caos, falta de interpretabilidade, ameaça o homem quanto a sua capacidade de analisar, explicar fenômenos e aspectos que o inquietam; quanto aos seus limites de suportar o sofrimento e quanto aos limites de sua introspecção moral.

Os símbolos sagrados sintetizam o *ethos* de um povo, a qualidade de vida, suas disposições morais e estéticas e sua cosmovisão. Eles modelam o mundo induzindo o crente a certas disposições, habilidades e inclinações. Para Geertz, a religião é

um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas (GEERTZ, 2008, p.67).

A religião ancora o poder de nossos recursos simbólicos de expressar emoções, sensações, sentimentos. Os símbolos religiosos vão além de mediar a compreensão cósmica do homem. Ao compreender o mundo, os símbolos trazem precisão ao sentimento humano e o homem consegue suportá-lo.

Embora o homem possa habitar o mundo formulado pelos símbolos religiosos, o mundo “cotidiano de objetos de senso comum e de atos práticos (...) é que constitui a realidade capital da experiência humana” (ibid. p.87). O homem pode não se preocupar com uma atitude religiosa, mas não pode viver com uma falta total de senso comum. As influências advindas dos rituais religiosos têm seu impacto mais forte fora do próprio ritual, ou seja, tem mais a ver com um estilo, movimento característico dos homens do que com o imediatamente religioso.

A religião representa o poder que o homem tem de construir por meio de sua imaginação uma realidade na qual “os acontecimentos não estão apenas lá e acontecem, mas têm um significado e acontecem por causa desse significado” (Weber apud Geertz, 2008, p.96). Ela fornece ao conjunto de valores sociais uma aparência de objetividade que permite que nos rituais sagrados e nos mitos eles sejam impostos coercitivamente.

A dependência dos símbolos para o Candomblé é algo visível, à medida que organiza o *ethos* das comunidades, fala sobre suas habilidades e disposições por carregarem concepções subjetivas dos indivíduos. Os símbolos como as vestimentas e linguagens são recursos simbólicos para demarcar espaços, para reforçar o estabelecimento de uma África idealizada. Bem como nos campos pentecostal e neopentecostal, os símbolos expressos falam de suas concepções a respeito de vida, de morte espiritual, de renúncia através das doações financeiras, de todo universo simbólico a que pertencem.

A compreensão de Geertz (idem) como dos símbolos sagrados sintetizarem o *ethos* de um povo, nos levam a refletir sobre como ocorrem as mudanças para o indivíduo que transita, por exemplo, do campo religioso do Candomblé para o pentecostal. Como operam agora estes símbolos que antes remetiam ao universo afro e agora são realocados dentro da igreja? Ou quais as mudanças em sua cosmovisão, uma vez que os símbolos modelam as concepções de mundo, para um indivíduo pentecostal que agora decide-se pelo Candomblé? Como estes sujeitos que transitam se apropriam dos símbolos a fim de viabilizar a sua nova forma de ser? São questões importantes de serem analisadas no campo etnográfico.

## 2.2 - RELIGIÃO E SECULARIZAÇÃO

Para Hall (2003, p.3) as sociedades modernas são definidas como “sociedades de mudança constante, rápida e permanente”, e é em meio a estas mudanças constantes onde o pensamento não se enrijece, as ideias não se cristalizam e estão sempre abertas a novos sentidos que emana a multiplicidade de religiões e com isto, a efervescência das religiões magicizantes, dentre as quais está a terceira onda do pentecostalismo<sup>6</sup>.

De acordo com alguns autores o intenso trânsito religioso “é fruto do voraz processo de individualização da pessoa na modernidade” (CUNHA, 2007). Fernandes diz (2006) que “num mundo no qual cada um é livre para fazer as suas escolhas, discursos autoritários e, portanto, inflexíveis, tendem a ser mais rejeitados”. Neste caso, as religiões mais tradicionais e com maiores exigências radicais são as que mais perdem fiéis.

---

<sup>6</sup> Como será discutido mais adiante é comum entre autores como Freston (1994), Mariano (1999) e Oro (2001), a identificação do neopentecostalismo com a terceira fase ou onda do pentecostalismo no Brasil. Trata-se de religiões identificadas como mágicas por estudiosos como Mariano (1996) pois atuam utilizando elementos que assumem uma dimensão mágica como objetos e práticas que não encontram respaldo nem espaço nas religiões cristãs históricas.

Segundo Costa (2010) na modernidade, com o processo de laicização das instituições como as jurídicas e de ensino somado “à individualização do ser humano e a racionalidade” houve a fragmentação e enfraquecimento da religião que perde o monopólio de produção de sentido e passa a ser apresentada como um item de consumo em meio a pluralidade religiosa “que promove o desenraizamento do indivíduo, a dessacralização da cultura e da tradição e o declínio do compromisso religioso” (ibid., p.5-6).

Portanto, a pluralidade de ofertas religiosa só se torna possível com a modernidade racionalizante e secularizante. O trânsito religioso emana dessa possibilidade de encontrar-se em mais de uma experiência religiosa, à medida em que o indivíduo percebe-se numa situação flexível em que pode buscar o que mais se adequa às suas expectativas.

Conforme a formulação de Weber, considerado o criador da teoria da secularização, foi a “força secularizadora da ética protestante” que “teria promovido uma forma subjetivada de experiência religiosa” bem como “aprofundado o processo de diferenciação das esferas político-econômico-científicas em relação à religiosa, o que retiraria definitivamente religião do espaço público” (MONTEIRO, 2006, p.1).

Em suas palavras “o resultado geral da forma moderna de racionalizar totalmente a concepção do mundo e do modo de vida, teórica e praticamente, de forma intencional, foi desviar a religião para o mundo irracional” (WEBER, 1979, p.324) e, portanto, as esferas econômica, política, estética, erótica e intelectual modificam sua percepção acerca do religioso não havendo mais o domínio do pensamento religioso.

Além disso, os elementos irracionais na racionalização da realidade foram os *loci* para os quais a irrepreensível busca da posse de valores sobrenaturais foi forçada a se retirar. Isto ocorreu principalmente na medida em que mais destituído de irracionalidade o mundo parecer ser. A unidade da imagem primitiva do mundo, em que tudo era mágica concreta, tendeu a dividir-se em conhecimento racional e domínio da natureza, de um lado, e em experiências místicas do outro. O conteúdo inexprimível destas experiências continua sendo o único “além” possível acrescido ao mecanismo de um mundo sem deuses. De fato, o além continua sendo um reino incorpóreo e metafísico, no qual os indivíduos possuem intimamente o sagrado. Quando se chegou a esta conclusão sem nenhum resíduo, o indivíduo pôde continuar sua busca da salvação apenas como indivíduo. (WEBER, 1979, 325).

Monteiro (2006, p.2) critica o paradigma weberiano de secularização observando que ainda que a diferenciação das esferas sociais colocada por Weber seja “uma dimensão fundamental da ordem social moderna, não pode ser reduzida a um movimento de simples retração do religioso” e segue a compreensão de autores cuja concepção de secularização é uma das faces de “um processo histórico amplo” em que há “a emergência de um mercado impessoal, de um Estado mais distante da regulação moral, de uma vida intelectual que

dispensa a ideia de Deus e de “uma experiência de individuação urbana mais escolarizada e autônoma”.

Para a autora, baseando-se em autores como Habermas (1978, apud Montero, 2006) é possível pensar o processo de diferenciação das esferas, principalmente as esferas pública e privada, prescindindo do paradigma weberiano e ressalta que “em vez de admitir como um pressuposto a privatização da prática religiosa”, “trata-se de identificar as configurações específicas que as formas religiosas assumem em cada sociedade em função de seus modos particulares de produzir historicamente a diferenciação entre as esferas”. No Brasil, por exemplo, na metade do século XX, a separação entre Estado e Igreja institui a religião na sociedade civil e instaura o pluralismo religioso.

De igual forma, Pierucci (1998) questiona em termos de uma “dessecularização” e “pós-secularização” pois “para uma sociedade dita ‘pós-secular’”, autores como Barbano “pretendem uma sociologia da religião pós-weberiana” (Pierucci, 1998). Filippo Barbano, que cunhou o termo “pós-secular” pensa a modernidade como momento “para reformulação das teorias sociológicas da religião” que se baseiam no doutrinário weberiano e “passar a fazer uma sociologia que reconheça a capacidade demonstrada pela religião de resistir ao ataque serrado da modernidade” (idem).

Como se vê, este é um tema bastante complexo que Pierucci (idem) sublinha que devemos nos voltar “para o quão imprescindível continua sendo, para o nosso bem viver em sociedades multiculturais e religiosamente plurais, a secularização assim entendida: como secularização do Estado, da lei, da normatividade jurídica”, ou seja a dimensão racional dessas esferas na vida pública. Portanto, embora haja muitas discussões a respeito da secularização, a compreendemos dentro deste contexto de transições do qual dispomos nossas análises, como elemento promotor de racionalidade nas esferas públicas e com isto, também de individualização e libertação do sujeito que passa a decidir a religião com base em perspectivas pessoais.

### 2.3 - CAMPO RELIGIOSO: BOURDIEU

Conceito fundamental para esta pesquisa é o de campo religioso examinado por Bourdieu que embora recorra aos outros clássicos da sociologia (Durkheim e Marx) encontra em Weber, um referencial teórico para sua análise de campo como espaço simbólico de luta, de imposição de interesses e de concorrência pela manipulação dos bens de salvação.

Bourdieu (1983) ao escrever sobre as propriedades dos campos observa que em cada campo há uma luta, entre aquele que está entrando e que faz o esforço de legitimar seu direito de entrada, e o “dominante que busca defender o monopólio e excluir a concorrência” (ibid. p.89). Os que acabaram de entrar vivem dentro de certos limites e sob o risco da pena de exclusão.

O campo é definido por meio dos objetos de disputa e de interesses específicos. Seu funcionamento depende destes objetos e de que as pessoas estejam preparadas para disputar o jogo, incorporando o *habitus* da disputa e que conheçam as regras do jogo. Os agentes engajados no campo têm interesses em comum que estão ligados diretamente a própria existência do campo (idem).

A relação de força entre os agentes ou instituições empenhadas na luta constitui-se como estado da estrutura do campo que está sempre em jogo. O objeto das lutas é o monopólio da violência legítima<sup>7</sup>. Aqueles que monopolizam o capital específico, aquilo que garante poder dentro do campo, tendem sempre a estratégias de conservação e resistência contra o novo, enquanto que os que estão a menos tempo no campo e possuem menos capital, tendem ao caráter de subversão, heresia. A subversão herética e suas revoluções não se concentram nos fundamentos do jogo, mas reivindicam um retorno às origens, verdades do jogo, um movimento contra a banalização que sofreu. Esta ruptura crítica com os dominadores faz com que estes se manifestem impondo-lhes seu discurso em defesa da ortodoxia (ibid. p. 122).

Bourdieu em *A Economia das trocas simbólicas* (2007) discorre sobre a gênese e estrutura do campo religioso traçando um caminho fundamental para nossa compreensão teórica. A condição para constituição de um campo religioso relativamente autônomo foram as transformações que ocorreram com o nascimento e desenvolvimento das cidades e os progressos da divisão do trabalho material e intelectual. A ruptura campo/cidade favoreceu a constituição do campo religioso, pois a condição camponesa impedia a racionalização das práticas religiosas, estava subordinada a “idolatria da natureza” para o trabalho agrícola e a dispersão da população rural dificultava as trocas econômicas e, em consequência, a tomada de consciência dos interesses coletivos. As transformações advindas da urbanização (comércio e artesanato, atividades independentes de imprevistos naturais e, portanto, racionalizadas) favoreciam a sistematização e moralização das práticas religiosas. A burguesia apresentava um trabalho mais contínuo se comparado ao trabalho agrícola que tinha uma

---

<sup>7</sup>Para um aprofundamento dos conceitos de *habitus* e *violência legítima* ver: BOURDIEU, Pierre. *Questões de Sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

duração específica, e mais racional, o que permitia prever e compreender a relação entre objetivo, meios, êxito e fracasso.

Com o desenvolvimento urbano e industrial houve a racionalização dos fenômenos religiosos e a introdução de critérios imperativos e éticos, a transfiguração dos deuses em poderes éticos que recompensam o bem e punem o mal, sentimento de pecado e desejo de redenção. Mas, Bourdieu (2007) observa que para Weber, as transformações provocadas pela urbanização contribuem para a racionalização e moralização da religião apenas na medida em que a religião favorece o desenvolvimento de um corpo de especialistas incumbidos da gestão dos bens de salvação (ibid. p.35).

Ignorado nas sociedades cuja economia se baseava na coleta e na pesca, conforme escreve Bourdieu (2007) o monoteísmo se expande nas classes dominantes das sociedades fundadas em uma agricultura já desenvolvida e onde há a divisão do trabalho religioso, um corpo de sacerdotes solidamente organizado. O culto de Iavé triunfou sobre as tendências sincréticas porque a união dos interesses dos sacerdotes citadinos com novos interesses que a urbanização suscitou nos leigos conseguiu superar os obstáculos que se interpunham ao monoteísmo: os interesses ideais e materiais do clero, interessado no culto de deuses particulares e de outro lado, o interesse dos leigos por um objeto religioso próximo que pudesse ser influenciado magicamente (ibid. p.36).

O trabalho de exegese imposto aos sacerdotes tende a substituição da “sistematicidade objetiva das mitologias pela coerência intencional das teologias, e até filosofias” (ibid. p.38). É através da desapropriação dos excluídos, que se transformam assim, em leigos e que reconhecem a legitimidade desta desapropriação por não a conhecerem verdadeiramente, que se institui o campo religioso.

Enquanto resultado da monopolização da gestão dos bens de salvação por um corpo de especialistas religiosos socialmente reconhecidos como os detentores exclusivos da competência específica necessária à produção ou à reprodução de um ‘corpus’ deliberadamente organizado de conhecimentos secretos (e portanto raros), a constituição de um campo religioso acompanha a desapropriação objetiva daqueles que dele são excluídos e que se transformam por esta razão em leigos (ou profanos, no duplo sentido do termo) destituídos do capital religioso (enquanto trabalho simbólico acumulado) e reconhecendo a legitimidade desta desapropriação pelo simples fato de que a desconhecem enquanto tal (BOURDIEU, 2007, P.39).

Segundo o mesmo autor, o corpo especializado na religião é o único habilitado para gerir os bens de salvação. Estes especialistas possuem um corpus de normas e conhecimentos sistematizados, um domínio erudito que os habilita a reproduzir o capital religioso. Enquanto



os leigos permanecem no domínio prático, das ações e pensamentos por simples familiarização imersos num sistema simbólico (mítico-ritual), os profissionais da religião produzem uma ideologia religiosa, que é produto de uma reinterpretação letrada (idem).

A oposição entre leigos, considerados profanos, ignorantes da religião, estranhos ao sagrado e ao corpo que administra o sagrado, e os que detêm o monopólio da gestão dos bens de salvação, se constitui como a base do princípio da oposição entre a manipulação legítima da religião e a profana, (magia ou feitiçaria) bem como a oposição entre sagrado e profano (ibid. p.43).

A contestação da hierarquia eclesiástica ocorre por meio do conflito pela autoridade entre os especialistas e pelo poder no interior da igreja. Num momento de crise, esta contestação toma forma de heresia quando a “contestação de uma fração do clero depara-se com os sistemas anticlericais de uma fração dos leigos” (ibid. p.62).

Contestar a autoridade de quem detém o monopólio do capital religioso é considerado uma prática profana mesmo que não tenha intenção de ser profanadora. Através de sanções santificantes, a religião opera convertendo “em limites legais os limites e as barreiras econômicas e políticas efetivas” (ibid. p.46).

O campo religioso tem sua dinamicidade devido ao fato de haver relações de transação entre os leigos e os agentes especializados e relações de concorrência entre os próprios agentes, o que também coloca em transformação as ideologias religiosas. Estas ideologias só conseguem exercer mobilização quando “o interesse político que a determina e a sustenta subsiste dissimulado” (ibid. p.54). Deve permanecer dissimulado para o próprio agente como para os outros seus interesses políticos dos quais depende a eficácia simbólica de suas ideologias.

Para conservar o monopólio da autoridade, a instituição como a igreja deve ter a aptidão de fazer com que os excluídos deste monopólio, os leigos, reconheçam como legítima sua exclusão, ou seja, que desconheçam que o poder pode ser acessível ao que o ambiciona. A igreja, como aparelho burocrático, assegura a gestão do depósito de capital. Ao reproduzir os produtores dos bens de salvação e os serviços religiosos, ela assegura sua própria reprodução.

A composição do campo religioso é definida por Weber (apud Bourdieu, 2007, p.60) segundo categorias pertencentes ao mundo judaico-cristão. O profeta é aquele “(empresário independente da salvação) cuja pretensão consiste em produzir e distribuir bens de salvação de um tipo novo e propensos a desvalorizar os antigos”. Para tanto, conta somente com sua aptidão de falar e mobilizar os interesses religiosos heréticos dos leigos e do grau em que

contribui para subverter a ordem sacerdotal vigente, dessacralizando o sagrado e sacralizando a transgressão revolucionária.

A criação de um poder carismático surge com alguma situação ou coisa extraordinária. O profeta desponta em meio a situações de crise, quando a ordem vigente está ameaçada ou quando o futuro parece incerto. Em meio à crise ele surge com novas tradições, pois a crise da linguagem ordinária autoriza a linguagem de crise (id. p.74).

Diferente do profeta “o sacerdote distribui bens de salvação em virtude de sua função (...). O sacerdote fica legitimado pela sua função, enquanto membro de uma associação de salvação” (Weber, p.337 apud Bourdieu 2007, p.90). Ele não precisa conquistar ou reafirmar constantemente sua autoridade.

O feiticeiro é um “pequeno empresário independente - cujos serviços são alugados por particulares de acordo com a ocasião” (ibid. p.67). Para isto, não está ligado a nenhuma instituição e não precisa ser especialmente preparado para sua função. Assim como o profeta, se opõem ao corpo de sacerdote por ser capaz de agir sem vincular-se à uma instituição. O feiticeiro lança mão do discurso de cura assumindo papel de vendedor referente as demandas imediatas de seus clientes.

Embora a análise de Bourdieu centralize-se especialmente no processo de urbanização e racionalização do judaísmo e cristianismo no ocidente, entendo que o Candomblé vem passando por esse processo de racionalização e de especialização dos serviços religiosos, onde sacerdotes e sacerdotisas detêm o monopólio dos bens sagrados, resguardando-se o fato que o Candomblé tem suas particularidades e especificidades em relação às religiões cristãs, que também já são múltiplas. Por outro lado, as religiões neopentecostais, sobretudo a IURD, enquanto instituição do campo religioso cristão, procura exercer o monopólio dos bens de salvação, que constitui uma ideologia específica das teologias cristãs, tentando aplicar essa ideologia ao campo das religiões de matriz africana, que não se estruturam a partir de uma teologia e ideologia dos bens de salvação.

Pode-se pensar assim a respeito da classe dominante como aquela que impõe critérios para classificação de categorias binárias como bem/mal, certo/errado, sagrado/profano, manipulando a consciência das classes visando um interesse específico apropriando-se de um poder simbólico que se trata de um “poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que Ihe estão sujeitos ou mesmo que o exercem” (BOURDIEU, 1989, p.8). Estamos diante de um poder praticamente mágico que graças ao seu efeito de mobilização proporciona a obtenção daquilo que é adquirido com

força física ou econômica. Para manter a ordem das palavras é necessário que haja crença na legitimidade daquele que as pronuncia, portanto, o poder simbólico só é exercido à medida em que é reconhecido.

Segundo o mesmo autor, as classes e frações de classe vivem em luta para impor as definições do mundo social que mais se adéquam aos seus interesses. Os sistemas simbólicos como a religião, a arte e a língua têm sua função política de “instrumentos de imposição ou de legitimação da dominação que contribuem para assegurar a dominação de uma classe sobre outra (violência simbólica)” e para “domesticação dos dominados” (ibid. p.11). A cultura dominante contribui para desmobilização das classes dominadas e para legitimação da ordem estabelecida mediante distinções.

Estas considerações abrem espaço para a reflexão sobre os discursos tidos como dominantes, a saber, o discurso das instituições dominantes, mais expressivamente as neopentecostais, frente as de matriz africana, fragilmente ainda organizadas nos sentidos político e midiático. Diante desses estudos são propiciadas as seguintes questões: podemos nos perguntar em que medida o discurso acusatório e de demonização se constitui como elemento decisivo para a manutenção desse fluxo migratório do Candomblé para o neopentecostalismo? Se a contestação do discurso monopolizador se constitui automaticamente em profana e, portanto, numa forma de estigmatização, o pentecostal que contesta seu líder tem nessa contestação considerada herética um motivo para ir para um campo antagônico? Ou ainda, a oposição constantemente afirmada entre sacerdotes e leigos, constitui-se motivo para o trânsito religioso? São questões que esperamos localizar no diálogo com os entrevistados no capítulo em que será abordado nosso trabalho de campo.

### 3. CANDOMBLÉ E AS ONDAS PENTECOSTAIS

Este capítulo intitulado desta forma pois o pentecostalismo e o neopentecostalismo podem ser entendidos como diferentes ondas ou fases do movimento pentecostal no Brasil conforme Freston (1994, p.139), que são o pentecostalismo, deuterpentecostalismo e neopentecostalismo. Sendo que a primeira tinha maior ênfase no batismo com o Espírito Santo certificado pela glossolalia, a segunda com ênfase na cura, e a terceira com destaque na “libertação, pelo exorcismo, da possessão maligna relacionada principalmente com os cultos mediúnicos”. Esta terceira onda é o neopentecostalismo que é encabeçado pela IURD em 1977 quando o movimento pentecostal assume novos contornos e ganha maior visibilidade social dando grande ênfase à cura, teologia da prosperidade e batalha espiritual.

Quero neste capítulo estabelecer uma reflexão acerca da constituição histórica dos campos religiosos em questão por meio de autores que abordam sua formação no processo histórico e suas instituições ideológicas a fim de estruturarmos mais adiante uma análise sobre as passagens que têm havido entre os mesmos e uma subsequente percepção etnográfica. Nisto consiste o *primeiro objetivo* deste capítulo.

Para a formação do Candomblé no Brasil, recorremos, sobretudo a Bastide (1971), Carneiro (1937, 1978), Verger (1981), Lody (1987) Prandi (2000). Para uma revisão sobre a constituição histórica do pentecostalismo e neopentecostalismo exploramos principalmente os estudos de Freston (1994), Mariano (1996, 2005), e Campos (2005).

Como já foi bastante destacado, os campos afro-religioso, pentecostal e neopentecostal vivem em situação de fronteiras sociais (BARTH, 2000) e são ressignificados por meio de diversas incorporações simbólico-expressivas.

A teoria sobre a identidade nos é fundamental, pois de uma forma ou de outra perpassa os dados gerais da pesquisa e nos permite pensar as construções, hibridizações e as fronteiras instituídas entre pentecostais, neopentecostais e candomblecistas. Para Barth a identidade dos grupos é afirmada perante a afirmação das diferenças, que são sinais diacríticos, usados para demarcar diferenças.

Segundo Bauman (2004, p.18) a questão da identidade surge em comunidades fundidas por ideias e princípios, pois é porque existem tantas dessas ideias por meio das quais as comunidades se desenvolvem, que se torna preciso escolher, comparar. As decisões do indivíduo são cruciais para o pertencimento e a identidade. Estas duas categorias não são

imóveis e garantidas para o resto da vida, ao contrário, são negociáveis. Enquanto “o pertencimento continuar sendo o seu destino, uma condição sem alternativa” (idem), a questão da identidade não ocorrerá. Mas quando se está deslocado de seu lugar de origem, sente-se a necessidade de negociar, oferecer, barganhar, de atenuar diferenças, sentir-se seguro. Ela não é algo a ser descoberto, mas a ser inventado, algo pelo qual se precisa esforçar para construir, proteger e lutar para afirmar.

Estas identidades construídas devem lutar contra a identificação imposta que também é um fator de estratificação, cujo poder daquele que a impõe estereotipa e estigmatiza. Esta é uma importante reflexão no que diz respeito aos campos os quais estudamos. Nessa direção, pontua-se como *segundo objetivo* desde capítulo, evidenciado nos subtópicos, a análise sobre o Candomblé e a identidade a partir de Hall (2003) e Pierucci (2006) e as ondas pentecostais e a identidade através principalmente de Bittencourt Filho (1994), Oro (1997), Silva (2005), Tavolaro (2007).

### 3.1-CANDOMBLÉ

Durante mais de três séculos africanos de diferentes partes da África abaixo do Saara eram trazidos involuntariamente para o Brasil na condição de escravos, sendo designados para o trabalho na agricultura, nos engenhos de açúcar, nas fazendas de café, nas minas, nos serviços domésticos dentre outras funções a que eram submetidos. Segundo Prandi (2000, p.52) estes africanos vinham “de onde fosse mais fácil capturá-los e mais rendoso embarcá-los”, havendo outro fator nesse sentido que era a dependência de “acordos e tratados realizados entre Portugal, Brasil e potências europeias, sobretudo a Inglaterra” (ibid. p.53).

Raul Lody (1987, p.8) afirma que o comércio escravagista pode ser compreendido em quatro ciclos: Da Guiné, na segunda metade do século XVI. De Angola-Congo: todo século XVII. Da Costa da Mina, até o início da segunda metade do século XVIII e o ciclo de Benim, que ocorreu até a metade do século XIX. Os traficantes de escravos tinham como base para sua prática o fato de que “não havia possibilidade do progresso material sem que mais negros fossem importados, pois o trabalho era essencialmente africano e afrodescendente” (PRANDI, 2000, p.52) e o fato de justificarem a instituição do tráfico com o argumento de que as atividades dos negreiros eram o melhor meio para que os negros fossem conduzidos à Igreja e suas almas, salvas, ao invés de perderem-se num paganismo (VERGER, 1981, p.23).

Não obstante os senhores de escravos unissem escravos de diferentes nações para que com suas diferenças culturais se digladiassem entre si e apesar de toda imposição do panteão católico e suas práticas, o negro era portador de uma cultura suficientemente forte para incorporar elementos da cultura brasileira sem perder sua identidade.

Segundo Edson Carneiro “Ainda em começos do século XIX, o Conde dos Arcos achava prudente manter as diferenças tribais entre os negros, permitindo os seus batuques, porque ‘proibir o único ato de desunião entre os negros vem a ser o mesmo que promover o governo, indiretamente, a união entre eles’” (CARNEIRO, 1978, p.16). Pierre Verger aponta que o Conde de Arcos julgava útil que “os escravos guardassem a lembrança de suas origens e não esquecessem os sentimentos de aversão recíproca que os levaram a guerrear em terras da África” (VERGER, 1981, p.25). Ainda assim, o africano preserva sua cultura sob o regime da oficialidade católica, conivente com o sistema escravagista, assumindo, o Candomblé, a função de manutenção “de uma memória reveladora de matrizes africanas ou já elaboradas como afro-brasileiras” (LODY, op. cit. p.10).

Pierre Verger (op.cit. p.25) ironicamente faz apontamentos quanto “aos santos do paraíso católico”, os mesmos a que os traficantes negreiros recorriam para justificar suas ações como aqueles que “tiveram o bom senso de realizar (...) um exame de consciência, do qual resultou uma troca de posição: passaram a proteger os escravos, ajudando-os a mistificar os seus senhores...” Com a ideia de que reagrupando-se em batuques de suas nações de origem os negros não se articulariam de forma social capaz de liderar um levante contra os senhores, e por meio da face expressa do catolicismo, através de danças e canções aos “santos pretos”, Nossa Senhora do Rosário e São Benedito, aos domingos, feriados e dias de santos, na verdade o que os negros cantavam e que os senhores não compreendiam, ou compreendiam apenas como manifestações nostálgicas, era que o que eles “cantavam, no decorrer de tais reuniões, eram preces e louvações a seus orixás, a seus *vodun*, a seus *nkisi*” (idem).

A partir dos processos de deslocamento de suas terras de origem e de um contexto sincrético e híbrido, onde ocorreram trocas simbólicas, os africanos no Brasil reestruturaram suas identidades de origem e construíram formas religiosas próprias de cada etnia, que no universo religioso do Candomblé ficaram conhecidas como nações. Com o intercâmbio entre essas formas de organizações religiosas, surgem as “diversas modalidades de religiões afro-brasileiras, dentre elas o Candomblé, o batuque, o tambor de mina, o xangô, entre outras” (PREVITALLI, 2008, p.16).

O Candomblé, a que nos limitamos aqui, é uma criação brasileira, considerado uma religião afro-brasileira, pois nasce em Salvador no século XIX, fundado por mulheres africanas que haviam sido escravizadas. Esse fato em si já trazia conturbações diversas para uma ordem social e simbólica escravocrata e machista: mulheres escravizadas que criam uma religião e se tornam suas lideranças. A respeito da designação “Candomblé”, Lody (1987. p.8) escreve que é originária do termo “*kandombile*”, que significa culto e oração. Para ele, “Candomblé é, antes de tudo, um espaço físico que, abastecido do espaço ideológico e das vertentes da tradicionalidade ou da emergência, está mais próximo das camadas historicamente mais resistentes e conscientes” (ibid. p.17). Ele é “um resultado de uma espécie de fusão e interação entre as diferentes nações oriundas da África” reunindo as divindades em cultos únicos “até pela própria condição do escravizado, da falta de locais apropriados para os rituais, pela imposição do catolicismo e pela dificuldade de realizar os cultos de forma separada” (BATISTA, 2014, p.72).

Como aponta Carneiro (1978, p.22, 23), o Candomblé é uma religião monoteísta, a despeito da grande confusão que há nesse sentido. À semelhança do cristianismo e maometismo, atribui a uma suprema divindade qualidades como de Criador do universo, que os nagôs denominavam Olorum e que os bantos chamavam de Zambi. Segundo as narrativas, este ser supremo cria o céu e a terra e não intervém mais na criação. É seu filho, Oxalá, que gera a humanidade. As divindades como os orixás (nação *Ketu*), *nkisi* (Angola) e *voduns* (Jeje) ocupam posições inferiores ao Criador e se assumem nomes e identificações diferentes, dependendo do lugar, da orientação do culto, das ressignificações com os santos católicos.

Bastide (1971) escreve que as modificações relativas aos cultos africanos ocorreram pela necessidade de adaptação à nova realidade de vida que contemplava outras estruturas econômicas e sociais. Ao transitarem de um hemisfério para o outro, os africanos deparam-se com uma estação diferente acarretando a necessidade de uma transformação do calendário de festas que se adapte ao novo ritmo da vegetação. O autor vai pontuando outras mudanças que ocorreram devido a necessidade de transformar-se diante de um universo repressor, como festejarem seus orixás no dia do santo católico correspondente e as alterações com respeito às regulamentações africanas sobre ritos fúnebres. O enterro que comumente na África se fazia ao terceiro dia, passa a ser feito em vinte quatro horas para não encontrarem problemas com as leis brasileiras, e as datas significativas, como o terceiro dia e o segundo funeral permaneciam como datas solenes (ibid.p.278). Por isso ele destaca que apesar de todas as modificações, as normas africanas continuam a operar, porque as transformações ocorridas

têm mais a ver com variações geográficas e “alternativas culturais”- termo usado pelos antropólogos para as alternativas de comportamentos que as civilizações permitem que haja devido às circunstâncias (ibid. p.279-280).

Bastide (idem), em sua análise sobre a geografia das religiões africanas no Brasil escreve sobre diversas delas como os Xangôs e os Candomblés a partir do Recife, assinalando sua tentativa da percepção e estudo sobre as diferenças entre as nações tendo em vista que os africanistas não procederam a um estudo comparativo entre as mesmas se contentando com descrições gerais para as formas de culto sendo que estas variações acentuam-se na língua, nos cânticos, nos instrumentos, nos nomes das divindades e nas concepções relativas a vida após a morte (ibid.p.270). Mas aponta também para a negligencia dos africanistas o motivo de um forte hibridismo observado entre nações como as concepções de culto e deuses dos ioruba impostas a outras nações que passam, com sua própria língua e música, a adorar as mesmas divindades em festas análogas estruturalmente (ibid. p.271). Os cânticos bantos cantados em língua africana são mais dirigidos a Zambi ou Bombongira, divindades bantos, do que a Oxalá ou Exu, dos ioruba. Porém, os da nação angola, cuja maior parte dos nossos entrevistados pertencem, que preferem cantar em português referem-se as suas divindades com “os nomes que lhes dão os iorubá e até mesmo os nomes de seus equivalentes católicos” (idem). Verificamos isto na obtenção de nossos dados etnográficos em que alguns entrevistados, referiam-se a *oseunkisi* com os nomes dos orixás dados pelos iorubás ao invés das identificações em banto, mesmo que tivessem consciência dessas diferenças. Como apontou Previtalli (2008) e vários outros autores, esta tem sido uma realidade modificada pelo anseio do Candomblé banto em demarcar suas diferenças com outras nações.

Bastide (1971) ressalta também que de uma forma geral, com exceção de variações que não se aplicam em sua tese que é sociológica e não etnográfica, as nações compartilham de um mesmo esquema estrutural em suas festas públicas. Bem como escreve que não encontrou importantes diferenças concernentes no ritual de iniciação das nações que tem sua variabilidade mais no que tange a duração, mais longa entre os iorubá e mais breve entre os bantos.

Prandi (2000) escreveu que principalmente se tratando do negro livre, “abandonado à própria sorte” e as desigualdades de oportunidades, as organizações de nação cumpriam mais com a função de ajuda mútua e tinham mais um caráter religioso, até que deixou totalmente, com o tempo, de estar atrelada a nação enquanto origem, etnia, para refletir-se numa escolha pessoal (ibid. p.58,63). Quanto ao aspecto familiar, Prandi (ibid. p. 61) escreve que a religião



negra que se ressemantizou na Bahia e em outros lugares “é uma reconstituição não apenas da religião africana, mas de muitos outros aspectos culturais da África original”. Nisto ele está se referindo ao fato de que “a religião dos orixás está ligada à noção de família” (VERGER, 1981, p.18) e portanto, foi necessário reconstruir a religião com base nos padrões familiares e de parentesco que havia na África, porém, de uma outra forma.

Ainda Prandi (ibid. p.62) escreve que como haviam perdido suas linhagens e estruturas de parentesco, “a identidade sagrada não pôde mais ser baseada na ideia de que cada ser humano descende de uma divindade através de uma linhagem biológica”, a herança de sangue então, passa a ser substituída por concepções míticas das linhagens. A ideia do orixá como ancestral divinizado, uma pessoa que quando ainda viva conseguiu estabelecer vínculos com as forças da natureza, dá lugar a aceitação de que os indivíduos descendem de orixás, no entanto, esta paternidade (dos orixás) não tem mais ligação biológica, mas é revelada através de alguém com autoridade reconhecida, como mães-de-santo e pais-de-santo.<sup>8</sup>

Bastide traz considerações a respeito de outras dimensões do Candomblé. A respeito de sua perspectiva econômica, ele (1971, p.302) escreve que é uma religião que está baseada “no espírito comunitário e não no individualismo, numa economia capitalista de lucro, no sucesso material como consequência do cumprimento regular dos deveres religiosos” e não como fruto do trabalho profissional, do desejo de ascensão social. Os sacerdotes não vivem sem ter que trabalhar, a não ser, os “não feitos”, aqueles que estão interessados estritamente na comercialização e que não passaram pelo longo processo de iniciação das religiões africanas. Não são aqueles que estão fora do universo do Candomblé ou os mais ricos que custeiam seus gastos, mas os de dentro, os membros, não raramente os mais pobres. Bastide (idem) destaca que o dar tem aqui a dimensão de prestígio, quanto mais prestígio mais se dá, porque dar não é prática liberada a qualquer um. Embora ressalte que o termo “troca” não seja o mais ideal tendo em vista o sentido de manipulação do sagrado que pode evocar, o autor escreve que a relação que se instaura, por exemplo, quando se paga para consultar *Ifá*, não se trata de uma compra e sim “a contrapartida obrigatória do excesso de ser, de força, de vida que em troca recebemos” (ibid. p.317-318).

No que tange as necessidades dos filhos-de-santo, há uma solidariedade socioeconômica que se baseia na comunhão espiritual. Portanto, trabalham para a coletividade e em prol dos que precisam (ibid. p.319). Bastide pontua que “graças aos dotes e aos contradotes, o equilíbrio financeiro, quase sempre, se mantém” (ibid. p.320). A iniciação de uma filha custa

---

<sup>8</sup> Porém Prandi assinala que se manteve “a ideia de um segundo orixá regendo o indivíduo, o adjunto ou junto, que na África era o da mãe biológica e que aqui é identificado também através do oráculo” (2000, p.62).

muito caro, devido sua estadia no local de iniciação, os animais ofertados, as roupas que usará, mas caso os pais não possam pagar, faz-se as costuras em casa e recebe-se pequenas dádivas das casas amigas. As obrigações dos filhos relativas a questões financeiras e cooperações são a realidade interna das casas, mas o autor observa que “nas relações externas, de terreiro a terreiro, é a lei do *potlatch* que atua” (idem), pois instala-se o anseio pelo prestígio que vem com a beleza da festa, da cerimônia, da abundância de alimentos que, para o sacerdote, é importante em um nível pessoal e coletivo pois tem a ver com sua luta num campo social em que existem muitos outros sacerdotes. O autor observa que, o fator econômico coloca-se como algo cada vez mais importante na vida do Candomblé trazendo alterações para sua estrutura e funcionamento como novos métodos de custeio de gastos com rituais de iniciação, fazendo assim a economia monetária forte pressão sobre as formas africanas tradicionais. Com as dificuldades que já se colocavam quando Bastide escreve e ainda hoje se dão de formas muito expressivas sobre a escassez de possibilidades de muitas vezes os filhos-de-santo criarem os animais que ofertarão aos orixás em sua própria casa, e terem que comprá-los a um preço incompatível com seus salários, surge o apadrinhamento fragmentado. Trata-se da participação de indivíduos nos gastos relativos a uma iniciação, que segundo Bastide (1971), pode interferir radicalmente sobre os laços de respeito e afeição trazendo, dentre as muitas consequências citadas pelo autor, uma curiosidade mal colocada, como pedir, como pagamento, para ver ritos que são secretos (ibid. p.322).

### 3.2 - CANDOMBLÉ E IDENTIDADE AFRO-BRASILEIRA

As leituras dos feitos africanos em solo brasileiro nos impossibilitam a visão de um sujeito que aceita a vitimização e fragilidade como parte constitutiva de seu caráter. Na verdade ele se reinventa constantemente, aparentemente quantas vezes fosse preciso, recorrendo às memórias de sua origem para dar conta daquilo em que se transformou<sup>9</sup>. Transformação esta que não se dá de forma passiva como se tivesse o negro absorvido a cultura brasileira esquecendo-se de sua própria cultura, mas como diria Hall, este negro passa por um “processo de tradução cultural” (HALL, 2003, p.74).

---

<sup>9</sup>Octavio Ianni (1988) ao falar sobre escravidão e racismo diz que foi na América Latina e no Caribe que o africano se transformou em negro e mulato e isto por meio do confronto com o branco, com o índio, mestiço...Ele vive em meio a um universo social tenso no qual o branco tem em sua identidade o reflexo da identidade que ele imputa ao negro, desenvolvendo o conflito de aceitar esta identidade passivamente ou de impor-se ao que lhe é imputado. O negro passa a ser pensado como um problema, para ele mesmo, para o branco e para o cientista social (IANNI, 1988, p.73).

A partir da compreensão dessa identidade que é traduzida em meio aos inúmeros processos pelos quais teve que passar, queremos pensar o caráter atual de transformações que se instaura nas religiões de matriz africana e mais especificamente, no Candomblé, guiando-nos pelo importante despertamento de Pierucci (2006) bastante relevante ao nosso tema de estudo e que pode nos iluminar e até quebrar muitas formas cristalizadas de ver as religiões com as quais lidamos. Cismado com o declínio censitário das religiões afro-brasileiras, o autor faz uso da classificação funcional das religiões reportando-se a Candido Procópio Ferreira de Camargo quanto à distinção entre religiões étnicas (com a função de preservar as subculturas étnicas) e universais (abertas a qualquer indivíduo independente de tribo, etnia ou nacionalidade).

Segundo Procópio a classificação funcional das religiões serve para explicar o crescimento diferencial das formas religiosas. As religiões de preservação de determinado patrimônio étnico como o Candomblé e as religiões indígenas são aquelas que favorecem a auto identificação de um grupo social. As religiões de caráter universal, como as pentecostais, são religiões de conversão, que requerem a mudança de uma religião de origem para uma religião de escolha. Nesse processo de mobilidade social muito atual e presente no campo religioso brasileiro, as religiões de raiz protestante, segundo o pensamento de Pierucci, atuam como um solvente que dissolve as raízes étnicas da pessoa, que necessariamente rompe com o passado em prol de sua missão salvífica. Não é tolerado qualquer resquício de compromisso com o povo ou população de origem, o crente deve estar mais próximo do profeta, do sacerdote, da família da fé ao invés da consanguínea, ocorre, portanto, uma transferência de vínculos. Nesse sentido, a religiosidade soterialógica congregacional é criadora de uma comunidade social nova que despedaça relações sociais herdadas e congrega indivíduos “que ela recruta desenraizando, desterritorializando-os de seus assentamentos convencionais” (2006, p.122). Uma religião extrativista que extrai os membros de outras coletividades apresentando uma salvação individual.

Assim, a teoria sociológica weberiana utilizada por Pierucci, discorda amplamente de Durkheim, enquanto crença na religião enquanto elemento de coesão do indivíduo com a sociedade a que pertence. Para Weber a força social da religião está na capacidade de dissolver antigas pertencas desligando as pessoas de sua cultura de origem.

Pierucci (2006) afirma que de alguns anos para cá o que se observa é que as religiões mudaram de função, passaram da preservação étnica para o caráter universal. Interessante notar que dentre as classificações de Candido Procópio, quanto a elaboração de uma listagem

das instituições religiosas brasileiras feita em 1973, a Umbanda e o Candomblé estão localizados separadamente. A Umbanda no rol das religiões de caráter universal e o Candomblé na coluna das religiões de preservação do patrimônio étnico-cultural. Porém hoje não é mais assim. As religiões afro-brasileiras em sua totalidade se comportam, embora não completamente, como religiões universais.

A Umbanda nunca se pretendeu ser uma religião negra e apenas para negros, mas o Candomblé era transmitido como uma religião de preservação do patrimônio cultural negro que com o tempo, tornou-se também uma religião para todos, a ponto de Pierucci falar de um Candomblé sem etnicidade, fazendo um paralelo com a obra de Sansone, *Negritude sem etnicidade* (2004). Em pesquisa quantitativa de abrangência nacional, Pierucci e Prandi, indicam a composição por cor dos grupos religiosos afro-brasileiros, e classificam da seguinte forma: No total da população a participação negra é de 7,3%, e no conjunto das afro-brasileiras vai a 18,0%. A participação dos pardos é maior chegando a 29,2% e negros e pardos juntos perfazem 47,2% do povo de santo. Esta é uma taxa expressiva, porém não majoritária. O que significa que no conjunto das afro-brasileiras a maioria é de brancos com 51, 2%. Na Umbanda, de maneira isolada, a maioria branca é ainda mais acentuada totalizando 56,6% e no Candomblé 56,8% é a soma de pretos e pardos, enquanto os brancos são 40 %, “contingente minoritário, mas obviamente numeroso, grande o suficiente para desconstruir demograficamente a velha imagem do Candomblé como reduto religioso de negros” (Pierucci, 2006, p.118). Estes brancos, é claro, não estão ali para celebrar uma pertença a uma etnia africana, mas são portadores de “uma identidade africanizada pela fé”.

Para observar melhor o problema da disjunção crescente entre religião e etnicidade a pesquisa também contemplou outros dados cruciais: entre os pardos a opção por igrejas evangélicas é de 14% e entre os brancos é de 12,6%, enquanto que os pretos somam um total de 16,8% principalmente filiados a igrejas pentecostais. O que nos leva a afirmação de que existem muito mais negros evangélicos do que de outras denominações ou sem religião e que, a taxa de negros pentecostais é maior do que a de brancos e pardos pentecostais. E quando se procura a participação de cada agrupamento religioso no interior de cada agrupamento de cor, os negros pentecostais estão em proporção muito maior (14, 2%) do que os que se dizem adeptos as religiões-afro (3,0%).

Portanto, vê-se através dos dados que, inicialmente, o Candomblé era uma religião que tinha a ver estritamente com sua identidade étnica e que com o tempo passa por um processo de branqueamento - os brancos aderindo cada vez mais a uma religião que antes era apenas de

negros. De outro lado, os negros filiam-se cada vez mais a igrejas pentecostais de raízes protestantes nos Estados Unidos da América e na Europa, que segundo o pensamento weberiano, impõem uma competição entre novos laços e antigos laços pressupondo um processo de individualização.

Desta forma, vemos que o Candomblé, trata-se de um fenômeno social que se transforma sempre à medida que os atores sociais envolvidos nele repensam o conceito de tradição à luz das modernidades impostas, das consequências sociais, psicológicas, econômicas que se instauram com ela, produzindo assim um espaço para que as próprias identidades se desloquem de seu lugar de origem e se percebam como múltiplas.

A identidade no Candomblé está intimamente relacionada à noção de tradição cultural, uma vez que seus integrantes se afirmam detentores de uma cultura originária da África que é transmitida por meio da oralidade, reavivando constantemente as memórias que instituem suas nações específicas. Nesse sentido, as nações constituem-se como correntes da tradição cultural e religiosa do Candomblé cujos adeptos, atualmente, têm se dedicado a demarcar suas fronteiras com outras nações a fim de reafirmar a sua tradição e obter legitimidade nos campos político, religioso e social.

### 3.3- PENTECOSTALISMO

O pentecostalismo, embora também herdeiro do protestantismo, se distingue teologicamente do neopentecostalismo e defende o discurso do reavivamento das práticas do cristianismo primitivo atreladas a uma vida norteada pela busca dos dons espirituais, dos quais se sobressaem a glossolalia, que é o dom de línguas, e a profecia.

Segundo Campos (2005) as igrejas denominadas Holiness, instituições que buscavam a santificação e os dons do Espírito Santo, começaram a surgir na América a partir de 1867. Portanto, o movimento pentecostal articulava-se em vários lugares, a partir de diversos ministérios e diferentes formas de pregação, sendo o que ocorreu em Topeka e Los Angeles, apenas parte do processo de disseminação desse movimento. Mas não se pode negar que esta parte foi como uma força concentrada pronta para irradiar-se por todo o mundo.

Charles F. Parham em 1901, diretor e fundador de uma organização em Topeka, no Kansas, que prestava assistência espiritual e material a pessoas necessitadas e treinava jovens que queriam ser missionários insistia com seus alunos que buscassem os dons espirituais como a glossolalia, até que numa reunião de passagem de ano, um de seus alunos tem esta

experiência que posteriormente alastra-se e com entusiasmo, Parham e seus seguidores passam a fazer caravanas pelo país. Em 1905, Parham inicia uma escola bíblica em Houston e um de seus alunos se chamava William Seymour, negro e de uma família de ex-escravos, que nas palavras de Campos, assistia as aulas numa cadeira colocada no corredor fora da sala devido o racismo de Parham. Embora as articulações pentecostais irradiassem de diversos lugares, como já dito, é em Azusa Street, Los Angeles, em 1906 com William Seymour, que aparentemente relega o racismo de Parham e absorve o ensino que precisava, instalando uma igreja por conta própria e sendo alvo de inúmeras críticas das igrejas protestantes tradicionais que, comumente identifica-se a constituição do pentecostalismo que anos mais tarde seria trazido para o Brasil por missionários italianos e suecos treinados nos Estados Unidos.

A reação das igrejas tradicionais e até de algumas do movimento Holiness para com Seymour, era o que para Bourdieu tratava-se da “empresa burocrática de salvação” e do “monopólio dos instrumentos de salvação” (2007). Seymour, nesse caso, era o profeta, que segundo Bourdieu, aproveita a situação de crise da ordem vigente, apontando novas tradições.

Portanto, o pentecostalismo se formou entre a população negra no sul dos Estados Unidos no final desse século e difundiu-se rapidamente para outros continentes chegando ao Brasil em 1910 com um missionário italiano que funda a Congregação Cristã do Brasil. No ano seguinte, em Belém do Pará, é fundada a Assembleia de Deus por dois missionários suecos. Nos anos 1950 dois missionários norte-americanos fundam na capital paulista a Igreja do Evangelho Quadrangular e dão início ao evangelismo radiofônico com ênfase na cura. A partir da expansão do pentecostalismo surgem diversas outras denominações como Brasil para Cristo (1995, em São Paulo), Deus é Amor (1962, em São Paulo) dentre outras que difundem uma teologia voltada para cura, libertação e batalha espiritual. Dentre estas denominações estava a Igreja Nova Vida fundada em 1960 no Brasil pelo missionário canadense Robert McAlister que rompeu com a Assembleia de Deus e elaborou um pentecostalismo inspirado na renovação carismática norte-americana onde desenvolvia o discurso sobre a cura, o batismo com o Espírito Santo e fomentava testemunhos de pessoas que haviam deixado as religiões de matriz africana e se convertido ao Evangelho.

O pentecostalismo é o precursor do que muitos autores designam como Teologia da batalha espiritual absorvida por outras denominações, principalmente as neopentecostais, em que a opressão demoníaca identificada sobretudo nos cultos afro-religiosos tem de ser interdita por meio de batalhas espirituais. Dentre diversas conceituações detemo-nos a de Mariz (2009. p.34) que compreende esta teologia como aquela que advoga que evangelizar “é

lutar contra o demônio que estaria presente em qualquer mal que se faz, em qualquer mal que se sofre e, ainda, na prática de religiões não-cristãs”.

Ao fazer uma revisão bibliográfica a respeito dos estudos sobre esta teologia, Mariz (1999) afirma que os autores como Jungblut (1992) e Machado (1996) “interpretam que a luta contra o demônio expressa simultaneamente a crise da modernidade e a ampla exclusão das camadas mais pobres dessa modernidade” (MARIZ, 1999, p.35). Os mais pobres e menos instruídos são o maior número de fiéis que integram as igrejas pentecostais e neopentecostais por diversos motivos dentre os quais a localização do demônio incide sobre seus dramas pessoais, dando a eles um nome que os torna passíveis de serem chamados, expulsos e exorcizados além da promessa de ascensão social. Neste sentido, é possível afirmar que na modernidade ocorreu uma espécie de expulsão da figura imaginária do demônio por meio do processo de racionalização e essa energia negativa (o demônio) retorna - para usar um termo de Hall (2002) - na “modernidade tardia”. No entanto, quem traz o demônio de volta não são os pobres, mas sim aqueles que viram nisso uma oportunidade de tirar proveito dos pobres enquanto vítimas do processo de redemonização.

### 3.4- NEOPENTECOSTALISMO

Edir Macedo, bispo e fundador da Igreja Universal do Reino de Deus, já havia passado por uma breve experiência na Umbanda quando conhece a Igreja de Nova Vida, onde deu-se início o treinamento necessário para lidar com as massas, líderes que posteriormente regeriam grandes igrejas como Igreja Universal do Reino de Deus, Igreja Internacional da Graça de Deus e Cristo Vive. Romildo Ribeiro Soares e Edir Macedo, juntamente com outros líderes, deixam a Igreja de Nova Vida fundando A Cruzada do Caminho Eterno, que depois passou a chamar-se Casa da Bênção e finalmente em 1979 receberia o nome definitivo de Igreja Universal do Reino de Deus. A breve experiência de Macedo com a Umbanda lhe daria posicionamentos necessários quanto a ideologia da IURD e a expansão do acesso aos meios de comunicação favoreceu rapidamente o alcance às massas. Quando a IURD se instala no Brasil

O país é outro, e o pentecostalismo da terceira onda adapta-se às mudanças do período militar: o aprofundamento da industrialização; o inchaço urbano causado pela expulsão de mão-de-obra do campo; a estrutura moderna de comunicações de massa que, no final dos anos 70, já alcança quase toda a

população; a crise da Igreja Católica e o crescimento da Umbanda; e a estagnação econômica dos anos 80 (FREESTON, 1994, p.131).

A IURD está definida por alguns autores como Azevedo (1994) como uma das igrejas “mais nitidamente neopentecostais”. De fato, é a mais expressiva instituição neopentecostal atualmente tendo como um dos principais motivos sua expansão midiática e seu capital financeiro. Sua dissidência com o pentecostalismo clássico explica-se pela ênfase, como examina Bittencourt (1991, apud Mariano, 2005, p.34) “na sua função terapêutica baseada na cura divina, na prosperidade, e nos rituais de exorcismo, os quais dão ‘nome aos bois’ e culminam na ‘guerra santa’” além de um dos principais elementos diferenciadores do movimento neopentecostal que é o uso de objetos para mediação com o sagrado, o que não é característico do pentecostalismo.

Mariano (1996, p.124) afirma que em termos teológicos o neopentecostalismo se caracteriza por: 1) enfatizar a guerra espiritual contra o Diabo e seus representantes, que na maioria das vezes são identificados com as entidades dos cultos afro-brasileiros; 2) Disseminar a teologia da prosperidade defensora de que o cristão deve ser próspero e feliz, o que se dá primordialmente quando ele oferta e é fiel ao dízimo; 3) e refutar os usos e costumes de santidade que há pouco eram símbolos de conversão e pertencimento ao pentecostalismo.

Ainda Mariano (idem) sublinha que no sentido sociológico do termo, os neopentecostais apresentam poucos traços de seita, comparados aos pentecostais. Rompem com o ascetismo contracultural, de origem puritana, diminuindo suas exigências éticas e comportamentais tornando o “nascer de novo” uma experiência menos traumática. Mostram-se mais adaptadas à sociedade de consumo, sendo eficientes no marketing e desenvolvendo amplo poder de comunicação através de rádio e da televisão, meios pelos quais reforçam os ideais de uma vida cristã bem-sucedida sobretudo na área financeira.

Traficantes de diversas favelas estão proibindo manifestações de Umbanda, Candomblé e expulsando donos de terreiros. A intolerância religiosa está ligada à expansão de igrejas independentes - que nada têm a ver com as tradicionais igrejas evangélicas - nas comunidades. Seus líderes se intitulam pastores e exigem muito pouco da conversão: os bandidos podem continuar no crime e, mesmo assim, ostentar o título de "convertidos por Jesus". Em troca, expulsam a "concorrência" de seus territórios. ” (Jornal Extra de 16 de março de 2008 apud CUNHA, 2011: 6)

Além da demonização constante das práticas afro-religiosas, um grande demarcador de diferenças do neopentecostalismo repousa na ênfase da teologia da prosperidade. Adaptado a sociedade do consumo, desenvolveu fortemente um domínio sobre o marketing e os meios de



comunicação onde reforça, através de suas lideranças a possibilidade de uma vida financeira bem-sucedida a partir de condições específicas colocadas, a oferta e o dízimo, sobretudo a oferta.

### 3.5 – AS ONDAS PENTECOSTAIS E A QUESTÃO DA IDENTIDADE

Assim como a identidade neopentecostal, a identidade pentecostal também se firma mediante as diferenças com o mundo afro-religioso e suas supostas entidades pagãs, porém muito mais por meio dos dons espirituais do que na demonização do panteão afro-religioso.

Já a identidade neopentecostal é uma identidade que se forma e se transforma no encaixe dos resquícios deixados pelos afro-religiosos. A Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), espalhada pelo mundo, não investe na construção de templos em locais onde já não tenham se instalado terreiros, pois não haverá sentido no trabalho que oferece a comunidade se esta não tiver o conhecimento mínimo da relação entre homens e entidades, do que são “encostos”, espíritos que “atrasem” a sua vida financeira, etc. Por isso, Oro (1997, p.19) autor a que recorremos bastante no estudo sobre neopentecostalismo e magia observa que para o neopentecostal: “o afro-brasileiro representa a alteridade radical, que contribui, por contraste, para construção da sua própria identidade religiosa”.

Uma igreja macumbeira e antropofágica, como alguns autores definem, a IURD não nega o outro, mas ressemantiza os termos e práticas usados por ele, a fim de empregá-los com outra conotação nos rituais de libertação, deslegitimando a autoridades das lideranças de terreiro ao demonizar suas práticas e legitimando seu poder de domínio e libertação. Ronaldo de Almeida (2003, p.332) escreve que ao reconhecer o feitiço, “a libertação acaba assumindo estruturalmente o papel de um contrafeitiço” e que “os pares inversão/continuidade e negação/assimilação, são, de fato, os mecanismos pelos quais se processaram uma antropofagia religiosa” (ibid. p.341). Através de uma guerra, o neopentecostalismo, dos quais já dito algumas vezes, a IURD é a mais expressiva, “comeu” a fé inimiga.

Silva (2005, p.173) indica que o primeiro passo para tentar garantir a operacionalidade da lógica do outro quando aplicada em seu próprio sistema é valer-se dela a partir de outros pressupostos pois a “inversão’, também sendo uma ‘versão’, só faz sentido quando se conhece o que se inverte” e que tanto as versões como inversões dependem entre si “para ampliar seus significados e afirmar suas identidades por contraste”.

Vê-se que o grande foco das igrejas neopentecostais- e quando as mencionamos estamos pensando sobretudo na IURD, a de maior representatividade em todos os termos possíveis- sempre foi a massa estigmatizada da sociedade que precisa de acolhimento emocional, de ouvir que sua dignidade será restaurada, que sua vida financeira finalmente sairá do lugar, que haverá uma ascensão social. E isto tudo começa com um ritual de iniciação, uma imersão tão dedicada a esta nova família que os laços consanguíneos ou de preservação de um patrimônio étnico percam a dimensão que tinham.

Um pastor entrevistado por Freston, estudioso do assunto, disse que “a IURD se expande onde há ‘macumba’ e famílias dilaceradas” (1994, p.136). Edir Macedo, bispo e fundador da IURD declara sua visão estratégica ao jornalista responsável por redigir sua biografia dizendo: “as pessoas que mais focamos são as fracassadas” (TAVOLARO, 2007, p.209).

Outra importante afirmação acerca dessa mudança de estigma é a que

os conversos exigem, no quadro de uma dinâmica social complexa, que cessem os estigmas imputados a eles, que a Bíblia que carregam e o terno que vestem sejam um sinal potente contra todas as ameaças. Integrar-se na comunidade virtual dos evangélicos é, pois, politicamente apresentado como um convite que encerra uma condição [...] (BIRMAN E MACHADO, 2012, .63-64).

Com base nas constatações de Mariano (1996) a respeito da falta de pentecostais no Nordeste, compreendemos que, ainda que o neopentecostalismo e seus recursos mágicos se alastrem facilmente nas camadas mais pobres da sociedade devido as promessas da teologia da prosperidade, não é a ascensão social o fator determinante para uma ruptura tão drástica de religião. Como coloca Burdick (2001, p.193), “um dos maiores atrativos do pentecostalismo, não só para os negros como para todos os convertidos, é sua habilidade em criar autoestima”.

Esta “função terapêutica” (BITTENCOURT FILHO, 1994) de que dispõe é um grande diferencial se comparado a impessoalidade de maior parte das igrejas protestantes históricas, e se pensarmos o cotidiano assustador com que o brasileiro vive, sob o medo de assaltos, conflitos familiares decorrentes de envolvimento com drogas, dívidas, etc., muitas vezes exorcizar demônios traz o alívio de poder “dar nome aos bois”. É importante que os demônios se manifestem para que sejam exorcizados. Uma vez identificado o problema, há estratégias direcionadas a ele, e sem um nome, uma definição, os medos e ansiedades são vistos como tais, problemas pessoais dos quais se quer fugir.

Como será demonstrado nos relatos sobre as trajetórias de vida no último capítulo, aos três campos em questão, pode-se aplicar as noções metafóricas de Hannerz (1997) de “fluxo”

e “contra fluxo”. Fluxo não apenas como algo que “se opõe ao pensamento estático” (ibid. p.12) mas, em diferentes formas de movimentos como “correntezas isoladas” e “confluências” (ibid. p.14). A estes movimentos identifica-se o fluxo expressivo de pessoas que pode ser observado por meio de testemunhos midiáticos e pesquisas concernentes, transitam do Candomblé para o pentecostalismo e para o neopentecostalismo e vivem em situações de “confluências” com a cultura afro-religiosa, onde esta cultura passa a ser reorganizada no espaço (ibid. p.12).

Porém Hannerz (idem) aponta que “a história acumula correntes de fluxo em padrões cambiantes” e este próprio “complexo de assimetrias”, criou condições para os “contrafluxos e fluxos entrecruzados no espaço” (ibid. p.14). A esta noção de contrafluxo, identifica-se o movimento contrário ao que comumente é afirmado, que é o trânsito de pentecostais e neopentecostais para as religiões de matriz africana, dentre elas, o Candomblé. Este movimento, não muito divulgado na mídia, de acordo com o que pude observar nos relatos, vem ocorrendo em grande proporção e configura uma forma considerada transgressora ao pensamento dominante e midiático.

#### 4. AS FRAGMENTAÇÕES INSTITUCIONAIS: O TRÂNSITO RELIGIOSO

Há muito que não se pode falar do processo de conversão como Weber em que se supunha a adesão de um indivíduo a uma nova forma de fé que lhe desse também uma nova configuração de vida numa dimensão fixa. A pós-modernidade promove a pergunta “o que é a conversão religiosa?”, que antes parecia tão firmemente respondida.

O fluxo constante entre os âmbitos religiosos e diferentes adesões em curtos espaços de tempo produzem configurações múltiplas não cabendo mais aos antropólogos e sociólogos da religião, conectar estas experiências a um processo único na vida. Estes aspectos são retratados pela entrevista coletada por Brumana:

“Para alguém que não tem problemas na vida, a melhor é a católica. [...] para alguém com problemas financeiros a melhor é a dos crentes porque eles se ajudam como irmãos. [...] para os que sofrem de enxaqueca a melhor religião é o espiritismo. [...] Se Deus deixar, quando se está completamente curado, volta-se para o catolicismo” (BRUMANA, 1987, p.28).

A concepção cristã ocidental de *Conversio*, do latim, mudar de rota, tornou-se um advento cujas consequências não resignam o converso a uma instância de valores, templos, e símbolos ímpares. Ele se sente à vontade para, nessa rota, ir e voltar quantas vezes lhe convir. Abriu-se, com a percepção da facilidade de acesso às necessidades específicas, um leque de oportunidades em que o andarilho religioso move-se num contínuo sem encontrar incoerências em si mesmo. Ou como colocam Almeida e Montero (2001, p.92) “as rápidas idas e vindas entre religiões aparentemente tão díspares entre si” dizem respeito a um “processo interior em que a consciência religiosa não acusa, pelo menos à primeira vista, incongruências cognitivas”.

Segundo Lipovetsky (2004, p.23) a pós-modernidade é identificada com um tempo em que os “freios institucionais” que se opunham contra a autonomia do sujeito perdem a força “dando lugar à manifestação dos desejos subjetivos, da realização individual, do amor próprio”. A espiritualidade, mais do que em qualquer outro tempo, passa a estar atrelada a outras buscas que não sejam só as ditas religiosas e institucionais e a participação institucional bem como a experiência religiosa são entendidos como “assuntos particulares que dependem da consciência individual e que nenhuma instituição religiosa ou política podem impor a quem quer que seja” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 34) gerando assim, buscas por uma

“religiosidade não convencional” (SIQUEIRA, 2008) que está para além das limitações e normatividades institucionais.

Há o redirecionamento da religião que vai perdendo seu posto de “matriz significativa das relações sociais, para assumir um status menos nobre” dividindo a produção de significados com a mídia e a ciência (SOUZA, 2006, p.22). A ampla concorrência fragmentária que advém do enorme número de instituições, “inviabiliza a constituição de monopólios simbólico religiosos, enfraquecendo tradições” (idem).<sup>10</sup>

Trata-se de um tempo em que ideias não se fecham para diálogos, e as igrejas que têm um discurso mais radical e, portanto, menos flexivo com relação à conduta, se tornam menos frequentadas. Pois o indivíduo pós-moderno está à procura de novos caminhos, nos campos da sexualidade, da cura de doenças físicas e emocionais, de possibilidades financeiras, de ouvir novos discursos a respeito de quem ele é à luz da Bíblia para o mundo múltiplo em que vive. Uma igreja que não contempla esta dimensão do “novo”, das demandas contemporâneas, torna-se um argumento plausível para mover-se em busca do que mais se adequa às experiências e anseios subjetivos.

Anteriormente tinha-se a ideia de conversão como a inserção de um sujeito a um credo que lhe exigisse mudanças as quais ele correspondesse positivamente, pois a entrada na respectiva religião já supunha a cobrança ética e moral de acordo com as estruturas ideológicas dessa religião. E a cobrança mais comum era que a religiosidade passada, ficasse de fato, no passado. Portanto se o sujeito era católico e decidiu-se por uma igreja evangélica era certo que as imagens, terços, objetos que remetem ao catolicismo, as rezas, os sinais evidentes de um católico, não permanecessem nesse novo *habitus* (BOURDIEU, 1989). De igual forma, aquele candomblecista que se decidiu pelo pentecostalismo também devia atravessar definitivamente esta fronteira a fim de romper com os laços étnicos e de origem como aponta Pierucci (2006) e entrelaçar-se à nova família da fé.

Embora o fluxo contínuo de pessoas entre as igrejas evangélicas possa ser entendido pelo viés de uma “identidade evangélica única” (MARIZ, 2012), ou seja, igrejas diferentes, porém todas “igrejas de Cristo”, a transição de um crente para o catolicismo, ou para o universo afro-religioso não é entendido assim. Trata-se de identidades completamente contrastivas (OLIVEIRA, 1976) e busca-se assertivamente demarcar as diferenças.

E ainda que haja em nosso imaginário social a percepção de adesões religiosas estanques, esta não tem sido a realidade do campo religioso brasileiro que sempre foi híbrido e muito

---

<sup>10</sup> Porém Souza (2006, p.22) ressalta que a dinâmica religiosa moderna se dá na tensão entre os processos da destradicionalização e também na tradicionalização, recuperação ou reinvenção dessas tradições.

mais na pós- modernidade, que se munindo de possibilidades nos campos político, acadêmico, social, teológico, dentre outros, tem excluído as tentativas dos monopolizadores de poder de impor um discurso único sobre a fé. Nessa perspectiva a vida em comum entre o terreiro e o altar, por exemplo, não se torna impensável ou de caráter insólito. Mas não podemos dizer que não aponta um conflito. A classificação de categorias binárias como bem/mal, certo/errado, sagrado/profano sempre existente no cristianismo, impõe a concepção de que a dualidade não é boa para o homem e cria a necessidade de escolher entre um caminho e outro. Ainda que o redirecionamento da religião tenha incidido sobre a maneira de se pensar o singular e o plural diante da identidade religiosa, a coexistência de identidades e, portanto, as identidades múltiplas (HALL, 1987) que empurram em diferentes direções (HALL, 2006) ainda irrompe na necessidade imposta pelas sociedades, pelas igrejas, pelas relações sociais, na escolha de apenas um caminho.

Portanto, observa-se que o trânsito religioso é um fenômeno que emana na pluralidade religiosa e que tem um caráter plural e podemos sugerir como quatro os movimentos que descrevem esta “andança religiosa”, expressão de SOUZA (2006, p.22) para o movimento feito tanto por homens como mulheres à medida em que suas demandas pessoais não estão sendo atendidas em determinado lugar.

Há aqueles que transitam em diferentes denominações à procura de complementar sua fé, ou seja, já são filiados a uma instituição religiosa e buscam, por exemplo, por campanhas de oração específicas às suas necessidades em outras igrejas. Já existem os que não se filiam à nenhuma instituição, transitando mais livremente entre eventos, cultos e campanhas à medida em que suas perspectivas pessoais afloram e, isto, em espaços diversos, como católicos, afro-religiosos, neopentecostais, etc. Também com frequência ocorre uma decisão permanente, o indivíduo passa por um processo conversivo e decide-se por conservar-se na religião de escolha (sendo que ainda este processo pode ocorrer várias vezes ao longo da vida). E por último, há aqueles que vivem, por alguma situação particular, um trânsito constante, ou seja, carregam o sentimento de pertença a mundos antagônicos, o pentecostal e o afro-brasileiro, por exemplo. Nossa pesquisa contemplou de forma etnográfica os primeiro, terceiro e quarto movimentos.

Nosso objetivo com este capítulo, é o de fazer uma análise breve sobre os estudos sobre o trânsito religioso no Brasil a partir de autores que recentemente vêm alimentando as literaturas sobre o tema como Almeida e Montero (2001), Souza (2006), Montero (2006), para iluminar o caminho da compreensão do que vem a ser este fenômeno que será descrito por

nós nas etnografias analisadas no último capítulo desta dissertação. Para tanto, faremos uma reflexão a respeito das transformações no conceito de conversão com o advento da pluralidade religiosa e o que tem dado forma, estimulado este fenômeno.

#### 4.1- CONVERSÃO E PLURALIDADE RELIGIOSAS

Como foi dito anteriormente, o processo de conversão e adesão religiosos que antes eram delimitados pela pertença, filiação a uma denominação religiosa e conseqüente mudança de vida, atualmente se tornou plural. De modo que numa pesquisa sobre mobilidade religiosa seria extremamente limitado metodologicamente perguntar “qual a sua religião atual ” e “em qual religião você foi criado ” tendo em vista que “pela característica do campo brasileiro, não é nenhum absurdo supor uma trajetória que apresentasse mobilidade institucional (num processo de sucessivas conversões) ou a simultaneidade de vários credos” (ALMEIDA & MONTERO, 2001, p.100).

Pode-se, nessa perspectiva, pensar a respeito de distinções como “peregrinos” e “convertidos” como aponta Hervieu-Leger (2008), fomentando a questão da dúvida se ainda podemos falar em termos de conversão ou de experiências de pessoas que peregrinam a pluralidade de espaços de que hoje dispomos. Observa-se que esta considerável mudança de sentido ocorre quando o trânsito religioso ganha forma, e este, por conseguinte, é uma reação da expressiva pluralidade religiosa.

Montero (2006) num de seus artigos em que critica o paradigma weberiano de secularização<sup>11</sup> em conexão aos temas da pluralidade religiosa e esfera pública no Brasil, observa que é justamente em nome da afirmação de direitos de privacidade e liberdade de consciência, “que se constitui historicamente, na primeira metade do século XX, o pluralismo religioso no Brasil”<sup>12</sup>. Desde então, embora a legitimação das religiões não-cristãs seja um

---

<sup>11</sup>No que tange a noção de uma simples retração do religioso na modernidade, a autora pensa, a partir de outros autores como Habermas (1978) que a secularização é apenas um dos elementos de um processo histórico amplo. Segundo ela, “a emergência dos Estados seculares não tem como decorrência necessária e mecânica a privatização da religião na esfera doméstica” porque “na verdade, o direito inviolável à privacidade e a liberdade de consciência são condições modernas que às próprias religiões interessa preservar”.

<sup>12</sup>Ainda no mesmo artigo, a autora faz uma análise recorrendo a estudos de autores como Giumbelli (1997, 2000) e Schritzmeyer (2000) sobre a literatura concernente ao campo religioso brasileiro onde constata-se que “os próprios mecanismos regulares criados pelo Estado Republicano” foram responsáveis pela constituição dos arranjos religiosos, e pela legitimação de muitas religiões. Uma vez que, desde o início da República havia um “jogo de forças” que opunha a eficácia simbólica do que era taxado como mágico e a legitimidade do que era aceito como religioso. O combate a feitiçaria e ao curandeirismo era intenso e cujo intuito era criminalizar práticas que fugissem da moralidade da religião cristã e do culto católico de modo que, a fim de resguardar-se da

fato, ainda há a primazia simbólica do catolicismo no tecido religioso brasileiro que relega as religiões mágicas ao plano do demoníaco, vista pelas dimensões política, jurídica, dentre outras esferas.

Ainda assim a destradicionalização da religião é um fenômeno evidente e este afrouxamento das tradições e a conseqüente busca por novas experiências produz uma “permanente reinvenção do sagrado” (SOUZA, 2006, p.28). Nessa perspectiva da conversão observa-se o caráter minimalista (MAFRA, 2000) de uma conversão que não necessariamente exclui a trajetória do passado do converso, ou seja, não implicando na descontinuidade de sua cosmologia e visão das crenças como a conversão maximalista em que se fixa a ideia de “mundo” enquanto algo externo aos valores da igreja e, portanto, pecaminoso necessitando uma ruptura radical. “Nesse sentido a conversão minimalista desencadeia um trabalho de alargamento ontológico e não apenas de adesão a dados ou a pontos fixos e completos de uma cartilha institucional” (MAFRA, 2000, p.69).

Ainda que a experiência conversiva seja descrita como um ritual de passagem onde há uma estruturação do tempo a fim de marcar a divisão entre a vida anterior e posterior, nada impede que este ritual se dê num *continuum*. De modo que, em diferentes momentos da vida, com diferentes demandas particulares, pode-se buscar a conversão a um tipo de fé diferente, acionando assim diferentes identidades.

---

influência do positivismo e das ideologias advindas da secularização, a igreja católica investe na criação de colégios católicos que repercutissem nos meios pensantes. Práticas espíritas como as realizadas em gabinetes clínicos para a assistência de pessoas necessitadas desafiaram a ordem pública urbana e incidiram sobre a questão do exercício ilegal da medicina, sendo levantado um debate das formas legais e ilegais de praticar o espiritismo afirmando-se novamente a oposição entre e religião e magia, “crença e exploração da credulidade pública”. A descriminalização da mediunidade se dá, posteriormente, por meio da transformação numa forma de culto religioso, pois se suas práticas estavam no âmbito da crença e seus espíritos é que curam, não há estelionato algum haja vista que não estavam se apropriando do campo médico ilegal.

Vemos nesse exemplo que o próprio processo repressivo em prol de uma normatividade nos moldes cristãos propiciou a constituição e o reconhecimento legal de religiões não-cristãs. O espiritismo que não tinha, intenção alguma de se fazer reconhecer em termos de estatutos religiosos de suas práticas no início do século XX, teve de passar por um processo de reconhecimento a fim de que não fosse considerada uma prática de charlatanismo. Em artigo posterior (2009) Montero escreve ainda sobre este contexto de “remodelação urbana” incutido no processo de constituição da ordem pública urbana, cuja vigilância implicava no cerceamento de práticas de cura irregulares. Mais minuciosamente, a autora escreve sobre a situação do espiritismo que “a alternativa jurídica que lhes restou para defender-se nos tribunais foi argumentar que a ‘mediunidade’ ou a ‘psicografia’ eram, na verdade, um rito religioso”. E nesse sentido houve a contribuição de antropólogos e outros estudiosos a fim de “destituir o caráter patológico e transgressor da ‘possessão’” que estava ligada ao negro e combatida pela igreja católica como feitiçaria. Portanto, vê-se por este e muitos outros exemplos<sup>12</sup> que “a formação do Estado e da sociedade civil no Brasil construíram o pluralismo religioso a partir da repressão médico-legal a práticas percebidas como mágicas, ameaçadoras da moralidade pública”.



Como aponta Mota (*et. Ali.* 2012) “entre os candomblecistas, a conversão ou filiação religiosa aparece também associada à identificação étnica e processos de resistência identitária”, o que pode ser ilustrado por meio da entrevista coletada a uma ialorixá (Mãe Roberta) que diz: “Quando você fala assim: macumba; ta na sua pele, ta na sua pele. Por que macumba? Ta na sua origem, sua cor, macumba”. Desta forma, pode ser que um indivíduo que durante a vida tenha frequentado uma igreja pentecostal ao passar por uma experiência em que sua origem étnica tenha sido evocada de forma expressiva e pessoal, ele possa sentir que o Candomblé, por exemplo, é o seu lugar.

De igual forma, uma pessoa negra, que sempre esteve no âmbito afro-religioso, ao passar por determinadas instâncias em que se percebe prejudicada por entidades, “encostos”, que não permitem que sua vida amorosa ou financeira “vá para frente”, pode converter-se ao neopentecostalismo propagador da teologia norte-americana da prosperidade, cujas promessas são de quebrar o efeito desses encostos e imprimir o sucesso na nova vida em questão. A pluralidade de ofertas promove também a pluralidade de escolhas, e por isso, o estudo das motivações para o trânsito religioso é bastante complexo.

#### 4.2- O TRÂNSITO RELIGIOSO: PESSOAS E SÍMBOLOS

Segundo Almeida e Montero (2001, p.93) nesse processo de trânsito há um duplo movimento, que é o das pessoas pelas instituições que pode ser descrito de forma sociológica e demográfica e, as transformações advindas com estas justaposições de diversas “pertencas religiosas”, o que se constitui objeto preferencial das análises antropológicas.

São muitos os motivos para que uma pessoa transite de uma instituição religiosa a outra pois a pluralidade religiosa, ao destradicionalizar a religião promove as indagações a respeito da religião e do homem frente aos seus anseios pessoais. Grande parte da responsabilidade deve-se às religiões magicizantes, especificamente o neopentecostalismo, pois ele tem instaurado uma religião de serviços simbólicos e bem específicos, onde em alguns casos, as lideranças estão prontas para responder a demandas já existentes e noutros, cria-se demandas dentro da própria igreja através da elocução dos líderes para que os fiéis procurem os serviços para esta demanda. Lembramos assim dos *Três tipos puros de dominação* de Weber (2003), em que o feiticeiro lança mão do discurso de cura assumindo papel de vendedor referente as demandas imediatas de seus clientes.

Uma importante característica do neopentecostalismo é não incidir suas pregações sobre o apelo soteriológico. Portanto, sua conversão se trata mais de corroborar a inserção no corpo da igreja, tornar-se membro, o que ocorre a partir de uma necessidade criada como a de ser liberto. E sendo que, como Mafra (2000) escreve, não é mais tanto o pastor ou a igreja que ensinam as novas opções ao novo converso, mas ele mesmo é que vai se adequando a uma nova postura até se sentir bem. Não uma cobrança ética excessiva, uma fuga do mundo, como mundo pecaminoso, mas uma grande abertura a ele já que é nele que se prova dos benefícios que Deus pode oferecê-los. Desta forma, emana das igrejas neopentecostais uma ideologia propagada de maneira expansiva por meio da mídia, de uma prestação de serviços oferecidos sem com isto, gerar cobranças excessivas éticas e morais, e à medida em que este converso sente que os serviços prestados não lhe servem mais, ele está apto para buscar em outra instituição. Quanto a isto, Oro diz:

“[...] por um lado, o neopentecostalismo se apresenta como liberal nos usos e costumes, bem como na utilização de recursos tecnológicos modernos [...], por outro lado, ele constitui um movimento religioso fundamentalista pelo fato de nutrir a certeza da verdade divina inquestionável do texto escriturístico, sem qualquer possibilidade de interpretação” (1996, p. 56).

Porém quanto a esta percepção, Almeida e Motero (2001, p.92) alertam que “a redução do fenômeno do trânsito religioso ao processo de mercantilização dos bens de salvação acabou por deixar na sombra os mecanismos particulares de ressignificação das crenças religiosas”. Ou seja, não é sobretudo por este ponto de vista que podemos caminhar. Ainda que a mercantilização do sagrado incorra sobre o trânsito, a complexidade existente neste trânsito é muito maior e a prestação de serviços é apenas um fragmento expressivo do enorme campo de categorias que deveriam ser levadas em consideração como questões de gênero.

Segundo Couto (2002), o que está em jogo na conversão e trajetória religiosa feminina, mesmo que implicitamente “é a possibilidade de concretizar o projeto de reprodução social da família” (ibid. p.27). As mulheres, ainda que os homens também tenham interesse na dinâmica familiar, são as principais interessadas no lar, nos filhos, no casamento, enquanto os principais motivos de conversão dos homens estão atrelados ao desemprego, problemas de saúde, alcoolismo, etc. (ibid. p.19). Já Souza (2006, p.23) observa que “a menor presença de mulheres em situações de poder religioso institucional parece facilitar o seu trânsito devido a não estarem necessariamente comprometidas com a manutenção de um modelo tradicional específico”. Com base na pesquisa dessas duas autoras, constatamos a predominância do sexo feminino no trânsito religioso e isto, principalmente para os segmentos pentecostais. Onde

sentem-se valorizadas, com promessas de ascensão social e financeira, além da reconfortante palavra de que o mal que aflige suas famílias na verdade é o diabo, e ele pode ser expulso.

Outro aspecto que queremos considerar é que quando os sujeitos circulam, diversos conteúdos e simbolismos também se movem. Vemos nos campos em que limitamos este trabalho, grandes semelhanças em que se pode notar símbolos que atravessam de um lado para o outro, sobretudo a incorporação das simbologias afro-brasileiras para o âmbito neopentecostal. Ao se analisar literaturas sobre o tema, verifica-se que aquele ex-candomblecista encontra agora lugar de destaque no neopentecostalismo devido o domínio de determinados símbolos.

Sobre o elo entre esses dois campos ainda Almeida e Montero (2001) escreveram que para o Candomblé e a umbanda “a religiosidade está diretamente ligada às práticas rituais. Suas exigências não são do tipo comportamental, como entre os evangélicos, mas sim de cumprimento ritual de ‘dar comida para o santo’”. Vemos, desse modo, mais uma das diversas semelhanças entre o neopentecostalismo e as religiões que ele condena. O afrouxamento das exigências éticas e comportamentais e a ausência do tema da salvação como ponto primordial de sua teologia, assim como não há a ideia de salvação como o centro das religiões afro-brasileiras.

Os mesmos autores continuam sobre a IURD:

Ela ficou mais parecida com a religiosidade inimiga ao elaborar um sincretismo às avessas, que associou as entidades da umbanda e orixás do Candomblé ao pólo negativo do cristianismo: o diabo. Se originalmente os universos foram formados em contextos diferentes, a interação (produto do trânsito de pessoas e ideias) gerou uma religiosidade que mistura exus com glossolalia, exorcismo com transe; de tal maneira que se estabeleceu uma continuidade pela qual as entidades conseguiram transitar e esses universos puderam, pelo transe, se comunicar.

Parece-nos que o objetivo é o de possibilitar realmente uma comunicação, que propicie para aquele que deixou o terreiro e se converteu, um ambiente, um vocabulário e até uma cosmovisão que lhe sejam familiares e atraentes. Este indivíduo que se converte, na maior parte das vezes quando testemunhar acerca de sua conversão irá ressaltar constantemente o “antes” e o “depois”.

Nesse contexto os ex-bandidos, ex-assassinos, ex-prostitutas, ex-homossexuais, ex- pai ou mãe-de-santo, são bastante valorizados pelas lideranças e reconhecidos pela igreja, pois “trazem para a cena religiosa a experiência vivida de pertencimento a dois mundos” (BIRMAN E MACHADO, 2012, p.62). É como se o “eu estive lá” os legitimasse dando

autoridade para gerir os bens de salvação (BOURDIEU, 1989) que antes estavam apenas nas mãos dos pastores. Agora estes bens são compartilhados e administrados em conjunto a medida em que há um interesse específico.

Para aqueles “ex-macumbeiros” que se convertem Edir Macedo, bispo e fundador da IURD escreve em seu livro bastante conhecido *Orixás, caboclos e guias. Deuses ou demônios?* (2004), dedicado a todos os pais e mães-de-santo da pátria, que precisam ter cuidado com seus conhecimentos, pois na tentativa de ajudar alguém, podem ser tentados a usar seus dons, por isso ele diz “liberte-se também de toda a sua cultura e pretensões” (ibid.p.143). E segue dando orientações acerca do que fazer com suas experiências do passado, como deter o desejo de continuar exercendo algum tipo de liderança já que estavam habituados a exercerem nos terreiros bem como o fato de terem que se desfazer de tudo o que remetia ao passado religioso como vestimentas, livros, objetos.

Mas na prática não é isto que se observa, pois, nas sessões de descarrego são convocados para comparecem vestidos de branco, pessoas que trabalharam ativamente no âmbito afro-religioso e por isso, têm fundamental importância na condição atual para interpretar e muitas vezes ajudar o pastor referente ao comportamento e termos usados por pessoas naquela ocasião. Sendo o neopentecostalismo neste caso, justamente o avesso do que prega sobre a condição de “queimar” o passado, atuando de forma a incentivar a reafirmação do passado que passa a ser reelaborado com uma finalidade. Vejamos o que Ari Pedro Oro nos diz sobre isso:

Em certas Sessões Espirituais de Descarrego, os que já “pisaram nas casas dos encostos” – esse termo genérico sendo hoje usado para se referir ao conjunto das entidades das religiões afro-brasileiras– são convidados a formarem um grande círculo na igreja, chamado de “círculo da divindade”, reproduzindo, assim, as “correntes” dos terreiros. Em tais rituais, além dos pastores, participam ativamente os, assim chamados na IURD, “ex- pais e mães-de-encosto”. Antes do início do culto das mencionadas Sessões Espirituais de Descarrego um certo número daqueles “ex”, vestidos de branco e sentados diante de uma pequena mesa, coberta com uma toalha branca, tal como ocorre nos terreiros, dão “consultas” às pessoas que os procuram, evidentemente, agora demonizando as entidades que defenderam durante anos e colocando-se do lado das forças e poderes divinos (2004, p.330).

Desse modo, temos a percepção de que o neopentecostalismo não aceita, como Pierucci (2006) coloca, os laços que remetam ao passado étnico, que celebre as memórias de uma África simbólica recriada todos os dias, mas através de uma conversão minimalista, dá autonomia ao sujeito converso para permanecer em muitas outras atividades as quais praticava antes, no que tange a comportamento social, promovendo uma reelaboração dos

símbolos antes empregados nos terreiros e agora realocados na igreja. Nesta direção, o conhecimento do ex-candomblecista é útil à medida que é operacionalizado sob a perspectiva da inversão espiritual.

De outro lado cabe-nos a reflexão também das transformações advindas com a passagem de pentecostais e neopentecostais que vão para o Candomblé e levam consigo algumas simbologias. Talvez este movimento não seja tão expressivo devido ao fato de que de certa maneira, as simbologias as quais estavam acostumados também estão no terreiro, e sua entrada ali não cause tanta diferença como o movimento contrário. Mas certamente existem concepções que migram neste processo também.

Com a análise de nossos dados etnográficos, verificamos que os que se afirmavam ex-candomblecistas e agora afirmam-se pentecostais e neopentecostais têm em seu vocabulário muitos aspectos e simbologias advindas do Candomblé. Ao relatar uma situação pessoal a uma das entrevistadas que hoje se afirma pastorada Assembléia de Deus, por exemplo, ela foi assertiva ao declarar que o meu problema só seria resolvido na IURD, uma vez que só esta instituição está preparada para tal. Alice carregou consigo tanto o léxico afro-religioso como a prática que um enorme número de pessoas tem de buscar as religiões de matriz africana apenas para um serviço. Seu conselho para mim soou como “este serviço que você precisa só a Universal poderá fazer”. Estas elaborações simbólicas feitas por ela quando ainda candomblecista não foram apagadas quando ela “aceitou a Jesus”. De igual forma, Fernanda, nossa entrevistada que cresceu no pentecostalismo e na vida adulta conhece o Candomblé, permanecendo entre os dois, vive no conflito da coexistência de símbolos, que não são eliminados, mas reelaborados e acionados em momentos apropriados a cada um. Henrique, nosso entrevistado que era do Candomblé, converteu-se ao pentecostalismo e retornou ao Candomblé, quando na Assembléia de Deus tinha que lidar constantemente com o fato de que o sagrado para ele estava intimamente relacionado ao panteão do Candomblé não conseguindo assim dialogar muito bem com a divindade cristã. Os símbolos, sentidos, construídos durante anos, às vezes à pena de duras situações existenciais, não são apagados ou disseminados sob a força de uma palavra ou nova adesão religiosa. Alguns símbolos são fortes o suficiente para permanecerem, reformulados aos poucos, e manipulados com base na identidade que se quer mostrar no presente.

## 5. TRAJETÓRIAS DE VIDA E MOBILIDADE RELIGIOSA

### 5.1 - DOS SERVIÇOS RELIGIOSOS DE MATRIZ AFRICANA AO PENTECOSTALISMO: TRAJETÓRIAS E REPRODUÇÃO DE PRECONCEITOS

A pintura da luterana alemã Charlotte Reinhlen (1805-1868), “Os dois caminhos” (1862), é bastante conhecida e difundida no imaginário social cristão. Havia dois caminhos separados assertivamente com ilustrações que se contrapunham por completo e pintavam o dualismo introduzido na teologia católica e posteriormente na protestante, e que era oriundo do idealismo de Platão. Platão fora mestre de Santo Agostinho<sup>13</sup> cujas designações “Cidade de Deus” e “Cidade dos homens” estavam representadas na pintura de Charlotte enaltecendo a concepção de que havia apenas um caminho que conduzia ao céu e o outro, ao inferno. Esta concepção ainda está fortemente presente em diversas explicações teológicas contemporâneas, cuja maior força propulsora é o cristianismo. Porém como se percebe no contexto pós-moderno em que o conceito de espiritualidade é deslocado do controle das instituições para os múltiplos lugares em que se busca contato com o transcendente, em que os sujeitos pós-modernos se vêem apoderados para questionar discursos rígidos, este dualismo tem sido repensado sob a ótica de uma nova forma de espiritualidade, tão pessoal que não pode ser medida em termos institucionais. Segundo o pensamento de Hall, a despeito do sujeito como portador de uma identidade unificada e estável (como o sujeito do Iluminismo e o sujeito sociológico) o sujeito pós-moderno tem sua identidade fragmentada e com aspectos múltiplos, sendo contraditória e muitas vezes não resolvida (2006, p.8-9).

Uma espiritualidade situada à beira do caminho gestou-se nos últimos anos apresentando-se como mais um conflito para as instituições religiosas que passam a ter que incidir seus discursos na quebra destes comportamentos considerados subversivos e de outro lado, afrouxar as exigências éticas e morais para não perder os fiéis. Contudo, mesmo que o próprio sujeito se veja na condição de contrariar a ordem estabelecida, da continuidade num percurso aceito social e religiosamente, não significa que isto não incorra num conflito para a própria pessoa, pois as relações sociais nas quais ela está inserida, podem determinar estes conflitos.

---

<sup>13</sup> Mais comumente conhecido como Santo Agostinho, Agostinho, bispo da cidade de Hipona, foi um importante pensador, teólogo e filósofo que viveu entre 354 a 430 d. C. Sua obra *De Civitate Dei* (Cidade de Deus) é uma obra composta por vinte e dois livros e foi escrita entre 413 a 426 d. C., onde fala sobre a dialética da Cidade de Deus e Cidade dos homens: “Dois amores deram origem a duas cidades: o amor a si mesmo até o desprezo de Deus, a terrena; e o amor de Deus até o menosprezo de si, a celestial. (DE CIVITATE DEI, XIV, 28)

As entrevistas realizadas para essa pesquisa sobre as trajetórias e mobilidades religiosas de sujeitos que transitam em diferentes instituições religiosas, apontam para direções nunca esperadas na perspectiva da doutrinação religiosa de tais instituições. Os dados da pesquisa apontaram a multiplicidade dos sujeitos, que antes de transitarem em diferentes instituições religiosas, se construíram em mobilidades e relações sociais diversas que possibilitaram a reelaboração das formas de pensar-se como sujeitos e interpretar os eventos sociais, onde também se transformam. O sujeito reelaborado nas relações sociais em permanente construção no trânsito religiosos é um sujeito provisório. As histórias de vida dos entrevistados para essa pesquisa, permitem afirmar que, o que é afirmado no presente, nem sempre é reconstruído tal qual ocorreu no passado. Como afirma Debert (1986) a maneira como enxergamos nossa história de vida está intimamente ligada a leitura que fazemos de nossa experiência de vida na atualidade. Alguns dos meus entrevistados, ao narrarem suas trajetórias religiosas, buscam uma coerência, uma construção linear do passado, como diria Bourdieu (1998) que se relaciona às exigências da nova instituição religiosa de escolha ou da nova identidade religiosa acionada.

Este capítulo foi dividido em quatro tópicos que são quatro situações diferentes, quatro trajetórias contadas a partir da história de vida de pessoas conversas, que transitaram do Candomblé para o pentecostalismo/neopentecostalismo e o contrário. A primeira situação consiste na análise de três trajetórias de pessoas convertidas ao pentecostalismo que, antes das entrevistas, afirmaram-se ex-candomblecistas, porém, ao narrarem suas trajetórias religiosas, evidenciou-se suas passagens pelo Candomblé e Umbanda sem iniciarem-se e estabelecerem-se vínculos nessas religiões, apenas com a finalidade da busca por serviços religiosos. A segunda situação é a trajetória de um homem que se iniciou no Candomblé e permaneceu muitos anos nele transitando posteriormente para o pentecostalismo. A terceira situação é a trajetória de duas pessoas que eram iniciadas no Candomblé e vieram a converter-se ao pentecostalismo e após um tempo retornam ao Candomblé onde permanecem. A quarta e última situação analisada é a de duas pessoas que eram do pentecostalismo desde a infância e conheceram o Candomblé transitando para ele. Meu objetivo ao analisar tais trajetórias é identificar as motivações empregadas pelos transeuntes para o trânsito que fizeram e as reelaborações dos símbolos religiosos feitas a partir dele.

Para retomar a noção de serviços religiosos, recorro às sociologias de Weber (2009) e Bourdieu (2007) que empregam os termos “coação a Deus”, “bens de salvação” e “bens religiosos” que são gerenciados por profissionais especializados, como, por exemplo, os

sacerdotes que, na teoria de Bourdieu, teriam o monopólio sobre o que ele chamou de “economia da salvação”. Na relação contemplativa do homem com Deus tanto a oração quanto o sacrifício, inicialmente assumem caráter de contraprestações, ou seja, os homens apresentam a Deus os serviços prestados esperando um favor correspondente. O sacrifício funciona como uma forma de desviar magicamente o olhar de ira de Deus para outro objeto, o que nos parece uma prática muito comum e atual, principalmente na esfera das relações dos neopentecostais para com o transcendente, em que Deus é coagido por aquele que ora e sacrifica a fim de serem correspondidos a altura. Porém, observa-se também no campo das religiões afro-brasileiras, na presente análise falo especificamente do Candomblé, que há um grande contingente de pessoas que permanece perpassando de uma religião a outra e chega ao Candomblé com desejos imediatistas, sem a intenção de aprofundarem-se em suas concepções e práticas, o que demanda tempo, dedicação e necessidade de passar pela iniciação.

Como dito nos procedimentos metodológicos, a partir da leitura de Bourdieu (1998), tomamos estes relatos com base na perspectiva de não suprimir as incoerências percebidas nas falas dos sujeitos, mas promover uma visão crítica sobre as mesmas. Com esta percepção, segui assim, às análises sobre estas três trajetórias onde tentei, a partir da leitura de suas percepções colocadas, entender as principais motivações para não permanecerem no Candomblé, transitando para o pentecostalismo e neopentecostalismo.

### **5.1.1 – As batalhas simbólicas sobre a *presença e/ou ausência* de Deus: a trajetória de Ana**

*“Eu senti assim, a presença de Deus perto de mim”.*

A cantora Vanessa da Mata compôs uma canção intitulada “a força que nunca seca” onde ilustra a imagem da senhora que segue a estrada com uma lata d’água na cabeça, “equilibrando a lata vesga, mais do que o corpo dita”. Esta canção me emociona bastante, pois evoca referenciais e memórias de pessoas que entortam o corpo e se envergam muitas vezes diante de olhares opressores a fim de esta “lata de água”, este elemento que dá vida e alívio, não se perca. Quando vi Ana<sup>14</sup> tive a sensação de que a “estrada morta” pela qual passou durante tantos anos em muitos aspectos só foi redimensionada, pois ela continua tendo que se

---

<sup>14</sup> Nome fictício.



mostrar forte o suficiente para não transparecer o peso de caminhar e carregar a “lata” sozinha emitindo discursos belos e supervisionados por aqueles que dominam o tráfego das estradas.

Esta é a primeira trajetória que vou descrever, sobre uma mulher negra, de 54 anos, com segundo grau incompleto que atua na área de serviços gerais, e atualmente reside no Espírito Santo e é obreira da IURD. A conheci por meio de meu tio que fornecia serviços à instituição religiosa. Conversamos na sala de recepção da igreja, onde pastores e obreiros circulavam o tempo todo, reduzindo a tranquilidade para falarmos mais profundamente sobre sua vida. Por este motivo e mediante a orientação dos líderes aos membros da igreja para não exporem sua vida a pessoas que não são da igreja, percebo que o discurso de Ana incorre numa busca por uma coerência vigiada e controlada pela instituição religiosa, na tentativa de relegar muitas memórias ao estado de esquecimento em detrimento de expor um discurso oficial e aceito pela comunidade da qual participa.

Pois como aponta Pollak (1989, p.8) nas lembranças existem “zonas de sombras, silêncio, ‘não-ditos’”. Isto, porque dentre outras dificuldades para a escuta, há o receio de “ser punido por aquilo que se diz, ou ao menos, de se expor a mal-entendidos” (idem). Tive experiências na IURD que fundamentam a constatação do medo de uma punição frente as orientações de não se exporem para “qualquer um”, devido concepções dos próprios líderes de que pessoas que estudam demais, questionam e buscam saber mais sobre Teologia, “estão questionando coisas sem sentido”. Ou seja, estas pessoas que questionam demais põem em perigo a própria autoridade do sacerdote, uma vez que suas concepções passam a ser colocadas à prova e esta “subversão herética” ou “transgressão revolucionária” (BOURDIEU, 1983), assim vistos pelos sacerdotes, impõem a necessidade de um discurso ortodoxo que preserve o monopólio do poder que dispõem por meio do reconhecimento dos leigos, os liderados. Portanto, Ana, assim como outros os quais estabeleci contato para entrevistar, está cercada pelo empreendimento da igreja de fornecer meios para o esquecimento do passado, de suas origens e concepções étnicas, em detrimento da dissolução dos mesmos e formação de laços apenas com a nova família da fé (PIERUCCI, 2006). Estas novas condições corroboram e preservam a tentativa de um discurso único da instituição.

Ana, segundo sua narrativa, fora criada na Umbanda, depois passando para o Candomblé, que também tinha alguns elementos da Umbanda sendo influenciada sobretudo por sua mãe que, segundo ela, “era espírita”. Sobre sua mãe ela diz: “minha mãe era espírita desde que ela nasceu porque na minha família, na parte da minha mãe, tem descendente de escravos que trouxeram essa religião para o Brasil”. Assim aponta aspectos que legitimam sua

experiência religiosa, vistos mais notadamente a frente quando usa a expressão “porque era de raiz”.

Quando perguntei como fora inserida no Candomblé, Ana respondeu que quem a levou foi uma prima que residia no mesmo bairro que ela. A prima e suas filhas frequentavam e então ela ia junto. Não era iniciada, pois, segundo ela, “Iniciada a gente é, na verdade, quando a gente nasce num lar assim, a gente já cresce praticamente procurando o caminho pra ir em algum terreiro” (informação verbal)<sup>15</sup>.

A esse respeito, cabe recorrer a Goldman (2012) acerca da noção de dom e de iniciação. O autor analisa a crença de que existem pessoas que já nascem com aptidões para o exercício mediúnico e aquelas que precisam passar por um “conjunto de rituais mais ou menos tradicionais” (ibid. p. 269). Esse é um tema que se constitui conflituoso para a antropologia e para os fiéis que buscam legitimar-se pelo que involuntariamente lhes foi dado e outros, pelo que diretamente foi buscado e ensinado.

“Nascer feito” pode ser uma reivindicação acionada para legitimar a posição dos que não passaram por procedimentos iniciatórios tradicionais (Goldman, 2012, p. 272), para salientar que já nasceram prontos. Iniciar-se sublinha a necessidade de passar, transmitir os saberes (Halloy 2005:681 apud Goldman, 2006, p.277). Os conflitos dentre essas concepções residem “na divergência entre os interesses dos chefes de culto, preocupados em consolidar sua ascendência sobre os médiuns que devem formar, e as aspirações destes últimos, desejosos de fundar um centro que lhes pertença” (Boyer 1996: 8-9 apud Goldman, op. cit. p. 270). Para Ana, inserida no primeiro caso, não havia o conflito nesse sentido, pois a busca por afirmar-se como inata, só faria sentido caso ela desejasse legitimar-se dentro de sua própria religião, na busca por trajetórias ascendentes.

Em outro momento, também concernente ao ritual de iniciação, Ana afirma que nunca fez porque nunca quis: “Me ofereceram, entendeu? Mas eu não quis porque eu ficava lá, mas eu não tinha vontade, eu não tinha desejo, eu não queria aquilo pra minha vida”, o que indicava ainda mais sua incerteza sobre o assunto. Depois de suas afirmações sobre não querer iniciar e não querer aquela religião para sua vida, indaguei o motivo então, de apesar de toda sua tristeza procurar os serviços religiosos do Candomblé. Ela responde: “Porque era de raiz. Mas eu não gostava. Nunca estive feliz lá dentro com nada”. O relato abaixo ilustra sua insatisfação:

---

<sup>15</sup> Entrevista realizada com Ana, membro da Universal do Reino de Deus em 11 de fevereiro de 2015.

Na verdade lá eu me desenvolvia pra receber os espíritos, e eu nunca recebi, entendeu? Porque o que eu soube da minha mãe, eu convivi com minha mãe até os quatorze anos. (...) Minha mãe me falava que até os seis anos, eu me lembro um pouquinho assim, mas bem vagamente, eu manifestava. Manifestava com Preto Velho e manifestava com outros caboclos assim, outros espíritos e eles diziam que era de luz. (...) Antes de sete anos queria manifestar na minha cabeça, segundo a minha mãe- que era tudo demônio e ela não sabia, queria manifestar Exu. Então ela como era espírita, ela trancou, entendeu? Ela era minha mãe e ela tinha espírito bastante forte, trancou pra não abaixar na minha cabeça. Eu cresci envolvida com espiritismo, mas era trancado e eu desenvolvia pra receber. Nunca senti nada, entendeu? Abaixar na minha cabeça. Nunca manifestei depois que eu cresci e me entendi como gente. (...) Quando eu tinha seis anos eu me manifestava e inclusive fumava cachimbo. Seis anos e já fumava cachimbo né? Deus me livre. (...) Tristeza. Tristeza de ter sido cega a minha vida inteira. Mesmo eu querendo sair de lá de dentro, eu não conseguia, tinha uma força que me segurava. (...) Mas eu não gostava daquilo. Eu pedia assim a Deus, nas madrugadas “Deus, me tira daqui, me tira”. Tanto é que eu nunca quis fazer a cabeça. O meu ex- pai-de-santo, ele me ofereceu de graça, mas eu não quis, eu senti que aquilo não era pra mim e mesmo porque eu também, como pessoa, eu tinha nojo. Eu tinha nojo porque tem certas coisas que tem que comer que eu não gostava. Eu não gostava de beber sangue, eu nunca gostei de tomar um banho de Abô, eu era desobediente lá porque eu não gostava. (...) não sei se você já ouviu falar que o banho de Abô são vísceras de defunto. (...) Quando tinha festa, que tinha comida, eu não gostava, eu não era daquilo. E olha só, antes de me converter eu vivi até os quarenta anos na rua, lá, frequentando. Eu via o demônio praticamente materializado, porque o diabo ele não aparece pra as pessoas, do jeito que ele é pros outros, mas comigo ele já apareceu de chifre e rabo. Então eu ouvia vozes, eu via vultos (Informação verbal)<sup>16</sup>

Queremos destacar alguns pontos sobre a fala acima para elucidarmos a incompreensão da entrevistada sobre o Candomblé e a demonização do mesmo. Ana afirma-se durante toda entrevista como ex-candomblecista, porém as entidades as quais se refere quase sempre e demoniza na fala acima são cultuadas na Umbanda. O banho de *Abô* ao qual identifica como banho de defunto não procede, uma vez que se trata de banhos que se diferem de tradição das nações podendo ser banho de ervas ou de vísceras de animais. Sua fala é a reprodução dos discursos da IURD que se tornou um comércio que preza pela “monopolização da gestão dos bens de salvação” (BOURDIEU, 2007) onde a memória do passado afro-religioso só deve servir para ser expurgada, silenciada, e trazida de volta à medida em que há o interesse de reutilizá-la sob novas roupagens neopentecostais.

Em 1998, após, segundo ela, quarenta anos nas religiões de matriz africana, Ana resolve afastar-se e segundo ela, fica dois anos “no mundo”. Nesta época começou a procurar uma denominação com a qual se identificasse. Já havia visitado igrejas como a Batista, Deus é Amor, Assembléia de Deus, mas não se identificou com nenhuma dessas a ponto de decidir voltar. No início de 2001, uma das filhas de sua prima que, conforme afirma, também era do Candomblé convidou-a para um culto da IURD. Segue o relato:

---

<sup>16</sup> Entrevista realizada com Ana, membro da Universal do Reino de Deus em 11 de fevereiro de 2015. Op. Cit.

Lembro quando eu cheguei no culto pela primeira vez. Quando eu cheguei pela primeira vez que nós procuramos a igreja, chegamos no culto atrasadíssimas, faltava dez minutos pra terminar (...). Minha prima me trouxe porque ela ouvia muitos trabalhos da Universal assim na televisão, no rádio, então ela ouviu falar de uma transformação de vida (...) mas aí pessoas que não tinham o que fazer, falavam com ela que aquilo fazia uma lavagem cerebral. E ela me trouxe porque aí se fizesse uma lavagem cerebral nela, não ia fazer em mim, entendeu? Aí eu vim com ela meio assim, sem vontade, eu já estava procurando uma denominação (...) eu não estava com vontade de vir a igreja Universal, eu estava procurando, já tinha ido na Batista, mas a Universal foi assim, foi ela que me trouxe mesmo, eu não quis vir. Mas quando eu cheguei aqui que eu assisti o culto mesmo dez minutos, eu falei assim, “é aqui que eu quero, é aqui que assim, tenho certeza que Deus está”. (...) Quando eu cheguei aqui o culto tava quase terminando. O pastor falou amém e eu senti assim a presença de Deus perto de mim (...) aí quando foi na próxima semana, porque nós viemos num sábado, eu vim no mesmo culto (...) que no caso era a Terapia do amor. Gostava muito de vir na Terapia do amor, aí não gostava dos outros não. Isso foi assim um tempinho. Quando eu comecei a vir nos outros cultos, aí eu vinha todo dia. (Informação verbal)<sup>17</sup>.

Assim como a maioria das pessoas que passam por este processo de conversão, Ana relata que se desfez de tudo o que remetia ao Candomblé.

Juntei tudo numa bolsa e coloquei fogo em tudo. Destruí tudinho (...), roupa, retrato, presente que eu tinha ganhado de lá, que eu ganhei umas pedras preciosas de lá, destruí tudo. Tinha terço também né? Que quem é espírita de vez em quando vai numa missa (Informação verbal)<sup>18</sup>.

Ainda que queimados por hora, esses símbolos receberão um novo significado num outro espaço, o neopentecostal. Portanto, a fogueira acendida por Ana para purificação serviu para ajudá-la na internalização do par “inversão/continuidade” (ALMEIDA, 2003 p.341) e a operacionalizar numa outra versão o que já era conhecido, mas não serviu em termos de extinguir o potencial mágico da categoria objeto, talvez até os mesmos, de seu contexto de espiritualidade.

Segundo ela, ainda assim, mesmo desfazendo-se de seu arsenal do passado e frequentando as reuniões, sua “libertação” demorou sete anos para se consolidar. Sobre sua decisão em libertar-se ela conta:

Vinha na Terapia do amor, mas aí depois eu falei assim comigo mesmo “primeiro pra mim arrumar alguém eu tenho que me libertar”. Que eu vim de um passado, quarenta anos no mundo espiritual espírita né? “Eu tenho que me libertar”. Aí depois esqueci da Terapia do amor, entrei no culto de libertação, que era a sessão espiritual de descarrego (informação verbal)<sup>19</sup>.

Uma das reuniões que sempre mais atraiu fiéis, a “sessão do descarrego” como é bastante conhecida cujas práticas na maior parte das vezes incidem em rituais de exorcismo

<sup>17</sup> Entrevista realizada com Ana, membro da Universal do Reino de Deus em 11 de fevereiro de 2015. Op. Cit.

<sup>18</sup> Idem.

<sup>19</sup> Entrevista realizada com Ana, membro da Universal do Reino de Deus em 11 de fevereiro de 2015. Op. Cit.

das entidades afro-religiosas concebidas como demônios, atualmente no novo site<sup>20</sup> da IURD é mencionada como uma reunião voltada para o campo da “cura” e para o “Combate ao destruidor de sonhos” e tem o objetivo de afastar supostos demônios que trazem enfermidades dentre outros malefícios para a vida das pessoas. O reconhecimento feito por Ana de que antes da Terapia do Amor deveria ser assídua na “sessão do descarrego” enfoca que o tema da “libertação das forças espirituais malignas” é eleito como prioridade no discurso neopentecostal precedendo qualquer tipo de problema a ser enfrentado bem como sempre relacionado a qualquer problema.

Ao passar pelo processo conversivo a obreira evidencia então o que discursamos ao longo da pesquisa, sobre a inversão espiritual percebida e criada no novo espaço religioso. Ana relata que “os guias” antes vistos no centro, agora eram vistos incorporados nas pessoas que os manifestava na igreja afirmando que “quando a pessoa se manifesta [no terreiro], ela fala com qual guia que a pessoa tá. E aqui eles manifestam e falam qual demônio que tá na cabeça deles”. Observa-se a mudança da percepção da entidade tida como guia no terreiro e demônio na IURD tendo em vista a transição feita e as reelaborações obtidas a partir dela. Quando perguntei a respeito de uma possível semelhança entre as práticas no terreiro e as do neopentecostalismo, ela é assertiva ao responder:

Não, não é semelhança. Lá eles manifestavam pra fazer, tipo assim, a gente quando tá do lado de cá, a gente sabe que eles não faziam nada certo, só faziam ruindade, só engano. E aqui eles manifestam, fala o nome, mas manifestam pra ir embora e nunca mais voltar, pra deixar a pessoa livre e liberta, entendeu? (informação verbal)<sup>21</sup>

A caracterização das práticas como semelhantes implicaria para Ana na demonização de sua própria fé atual, o que seria inaceitável. Quando perguntei, coloquei de uma forma geral sobre a possibilidade de semelhanças quanto a todas as práticas da IURD desde o uso de objetos até a manifestação das entidades. Em sua fala é excluída a observação sobre as práticas das lideranças e todos os outros recursos compartilhados com os terreiros e é enfatizada apenas a prática de manifestar o que antes para ela, eram entidades, e que agora são reconhecidos como demônios.

Aparente em seu discurso foi a recepção e acolhimento da igreja. Segundo seu relato ela trazia marcas de uma vida muito sozinha. Quando perguntamos sobre a religião dos seus pais, ela relata:

---

<sup>20</sup> <<http://www.universal.org/reunioes/cura>> Visita em 24 de julho de 2015.

<sup>21</sup> Entrevista realizada com Ana, membro da Universal do Reino de Deus em 11 de fevereiro de 2015. Op. Cit.

Meus pais, minha mãe. Meu pai, eu não sei muito sobre ele, se ele era, se ele aceitou minha mãe do jeito que ela era, que eles foram casados por um tempo, entendeu? Não sei se ele aceitou, porque quando ele morreu era pequena. Não sei muita coisa sobre ele. Não, ele não morreu. É uma outra história. Não sei o que ele era não (informação verbal)<sup>22</sup>.

Sua fala demonstra uma pessoa que percorreu diversas incertezas emocionais, pois teve que lidar com a ausência de personagens importantes em termos de referência aos valores de sua ancestralidade, como a ausência de seu pai e seus avós, que são referências bastante valorizadas nas tradições de matriz africana. Sua aparente fragilidade é exatamente o alvo de uma institucionalidade baseada no acolhimento ao que foi “oprimido” pela vida e pelos “demônios”. Conforme o que ela foi nos contando, a ênfase na solidão, a omissão de uma explicação sobre o pai e sobretudo a falta da mãe são colocados mais de uma vez traduzindo a carência por afetividade. Após a morte de sua mãe, quando ela tinha ainda quatorze anos, ela passou a viver sozinha.

Eu era sozinha, eu sempre fui assim. Essa prima que eu tenho, ela tem família, então ela vive com a família dela. Eu sempre vivi sozinha. Então eu via coisas na rua, eu via coisas desaparecendo. Eu falei “gente, isso não é normal”. Fui procurar saber e era o quê? Era os guias perturbando a minha mente. Eu não dormia de noite. Eu fumava um maço de cigarro um de noite, outro de dia, entendeu? Eu tinha problemas seríssimos de saúde. Então depois que eu me converti, eu nunca mais vi nada, eu nunca mais ouvi vozes, eu me libertei disso tudo. (...) Só lembro de ver minha mãe no centro, ou abaixado com guia, manifestada com guia, trabalhando na casa dos outros pros outros. Mas ela falava pra gente ir na igreja. E de tristeza também né? Porque minha mãe morreu eu tinha quatorze anos, de quatorze anos até os quarenta anos de idade eu vivi sozinha. Aí o quê que é uma pessoa sozinha? Triste, desiludida. Eu me sentia desprezada, eu me sentia humilhada, eu me sentia tudo. Depois que eu passei pra igreja eu me senti amada por Deus. Agora uma pessoa se sentindo amada por Deus é o que interessa, pra gente (informação verbal)<sup>23</sup>.

Sentindo-se sozinha, desprezada e humilhada, viu na igreja um espaço de acolhimento, onde pudesse reestabelecer-se enquanto mulher e ser humano. Conforme ela o que a atraiu a IURD fora a Terapia do amor, reunião onde centralizam a cura de relacionamentos que não deram certo e o preparo para a busca de uma nova relação amorosa. Portanto, a motivação inicial foi a busca por encontrar alguém, vindo logo após a percepção de que precisava “libertar” a si mesma antes que isso acontecesse. Atualmente, após quatorze anos de conversão, ainda solteira, ela afirma: “Mas eu tô muito bem, muito feliz. Eu sou uma pessoa muito feliz mesmo sozinha, entendeu? Lá eu era triste, infeliz. Nossa, eu me transformei em outra pessoa”. Quando questionada sobre como ela se sentia com as pessoas da igreja, ela

---

<sup>22</sup> Idem.

<sup>23</sup> Entrevista realizada com Ana, membro da Universal do Reino de Deus em 11 de fevereiro de 2015. Op. Cit.

responde: “Acolhida, eu fui acolhida por todo mundo. Eu me sinto amada. (...) A minha felicidade tá aqui dentro. Minha felicidade tá em Jesus. (...) Eu amo vir pra cá. Meu prazer é estar aqui”.

A IURD revelou-se para Ana um local onde todas as suas necessidades, segundo ela, podem ser alcançadas. Perguntei, a despeito do intenso fluxo de pessoas entre as igrejas em busca de diferentes anseios, se ela, por ocasião de um sofrimento agudo no futuro teria problemas de buscar soluções em outras igrejas. Sua resposta foi: “Não, eu não iria de jeito nenhum. Porque aqui encontro tudo. Eu tenho certeza no Deus que eu sirvo”.

Na perspectiva dos integrantes da IURD, a Igreja trabalharia para atingir e preencher todas as dimensões do humano. Pode-se perceber isto pelas inúmeras atividades e reuniões, desde aquelas voltadas para senhoras, casais, solteiros, empresários, pessoas com problemas espirituais, doenças, uma infinidade de ofertas de serviços religiosos de maneira que, o membro da igreja, entende que não há necessidade de buscar em outras igrejas como afirmou a entrevistada Ana, porque há tudo ali, inclusive o apoio emocional para uma pessoa como ela. Na análise de seu caso, a IURD teria incidido justamente onde ela mais precisava: no acolhimento emocional retratado por ela, como sendo o amor que recebeu de membros da comunidade religiosa.

### **5.1.2 – “O bem” versus “o mal”; “a paz” versus “a revolta”: os motivos do trânsito religioso de Márcio**

*“Porque eu queria ter paz e queria dormir”.*

Segundo Rabelo (2010, p.6) “as religiões modificam a maneira pela qual os indivíduos se posicionam frente à aflição, na medida em que lhes inculcam um novo estoque de concepções e crenças”. Nessa direção, o Candomblé preenche nas pessoas “aspectos de sua vida cotidiana que se encontram fragmentados ou diante de encruzilhadas. Além de um complexo sistema religioso, o Candomblé consegue conjugar nos laços de parentesco mítico” a possibilidade de reconstrução de vínculos que os indivíduos ou nunca tiveram ou estão rompidos, pois “a certeza da aquisição de uma família extensa” fornece a segurança necessária para vencer os desafios (MANDARINO, et. al. 2012). O entrevistado que irei

analisar agora é mais um dentre uma infinidade de pessoas que buscam o Candomblé em suas dimensões mágico-religiosas para alcançarem a cura de problemas emocionais dentre outros que as afligem transformando sua solicitação terapêutica, não apenas no fato que inaugura a sua fé, mas no mote propulsor de sua busca religiosa.

Assim, a trajetória que vamos analisar é a de Márcio<sup>24</sup> o qual conheci por meio de uma busca na internet através de um site onde conta um pouco sobre sua história de vida e através do qual entrei em contato e expliquei o objeto de estudo da minha pesquisa.

Ele é um homem branco, de 51 anos, casado e tem uma filha. Nasceu no Rio Grande do Sul, Estado onde segundo o último censo do IBGE em 2010, as religiões afro como Umbanda e Candomblé tem um número expressivo de adeptos e muito maior que no Estado da Bahia que comumente se acredita ser o mais afro-religioso do Brasil.

Atualmente reside no Espírito Santo e é pastor de uma igreja pentecostal Libertando o Brasil, que possui diversas filiais no Estado e vive financeiramente do apoio da igreja. Exerce integralmente atividades voltadas para evangelismo e libertação e é convidado frequentemente por igrejas para dar seu testemunho, também por pessoas que já tiveram ou ainda têm experiências com o kardecismo e com as religiões afro-brasileiras e querem se “libertar”, bem como por pessoas que simplesmente querem oração. Marcamos de nos encontrar num salão de beleza em Vila Velha, onde ele realizava, junto com outras irmãs, cultos todas as terças-feiras pela manhã. O salão ainda não estava aberto para clientes naquele horário, apenas para as pessoas que frequentavam o culto. Tinha aproximadamente oito mulheres, muito entusiasmadas, que oravam fervorosamente e contavam experiências. Ao final da reunião a dona do salão cedeu uma sala para que pudéssemos conversar tranquilamente.

Segundo Márcio, ele nasceu numa família muito pobre que tinha uma religiosidade bastante híbrida. Sua mãe era alemã, “católica roxa” e seu pai tinha ascendência indígena, benzedor procurado por muitas pessoas. Segundo Márcio, seu pai “fazia as reza dele numa língua que ninguém entendia” para curar as pessoas que tinham queixas de mau olhado, inimizades, crianças que tinham verme e não tomavam remédio. Segundo ele o pai “fazia a reza lá, jogava o negócio no fogo e de repente a criança começava a vomitar, seja pelo nariz, aquele negócio todo”. Quanto a crescer num lar com estas experiências ele diz:

E eu fui me criando naquilo. Quando a gente ficava doente a mãe levava nós numa benzedeira. Levava numa senhora que era uma senhora de idade de quase cem anos, que por incrível que pareça ela era baiana mas morava no Rio Grande do Sul. E ela

---

<sup>24</sup> Nome fictício.



fazia uns negócios meio fortes, meio esquisito, nós como criança chamava atenção. Usava sapo, usava galinha, usava coelho, lagarto, ovo, espinha de cobra, um monte de coisa. E a gente foi criando com aquilo como se aquilo fosse normal. E a gente via que funcionava na maioria das vezes na vida das pessoas. Assim como funcionava na própria vida da gente. Então pra nós aquilo era normal. No domingo de manhã nós ia pra missa, mas no terreiro, no centro ou nas casas onde funcionava tinha os mesmos santos, só mudava o nome. Então, é o que eu chamo hoje de sincretismo religioso (informação verbal)<sup>25</sup>.

O sincretismo a que se refere Márcio surge no Brasil, conforme escreve Prandi (2004), com a junção do culto aos orixás ao culto aos santos católicos a fim de que se tornassem brasileiros e, portanto, tolerados pelos opressores da religião considerada oficial. Porém este “sincretismo católico, que por mais de um século serviu de guarida para os afro-brasileiros” não é mais tão favorável para os mesmos, posto que “quando o próprio catolicismo está em declínio, a âncora sincrética católica” pode fazê-los naufragar (idem). Segue-se a etapa que o autor coloca como aquela em que após apagar “elementos negros para ser universal e se inserir na sociedade geral, gestando-se a Umbanda” finalmente as religiões de matriz africana retomam suas origens e o Candomblé inicia um processo de africanização e dessincretização a fim de ter autonomia em relação ao catolicismo. Portanto atualmente há o movimento de “descatolização do Candomblé” relacionado ao “reaprendizado das línguas africanas esquecidas ao longo dos séculos, a recuperação da mitologia dos deuses africanos”, “o abandono de símbolos” do catolicismo. Dentre outros motivos, estas mudanças ocorrem devido à necessidade imposta diante de inúmeras reações concorrentes como das igrejas neopentecostais.

Por influência materna Márcio frequentava as missas católicas, mas o cenário híbrido dentro de casa o colocava em conexão a outros tipos de religiosidade e com 17 anos, por meio do enfrentamento de problemas relativos, segundo ele, aos “sentimentos” vem a ter aproximação ao que ele denomina “espiritismo”, passando a seguir uma longa caminhada por religiões afro-brasileiras, dentre elas, o Candomblé. Cito alguns fragmentos da trajetória narrada antes do Candomblé a fim de analisar o que discorremos em toda pesquisa sobre um processo de demonização, que muitas vezes é fundamentado na falta de conhecimento sobre a religião e na crise pessoal do sujeito.

Segundo seu relato, uma senhora de idade pergunta se ele queria a solução para o problema amoroso que estava passando e ele responde que sim. A senhora diz “vai lá em casa hoje à noite que vai ter um grupo lá que pode te ajudar”. Tratava-se de uma casa de família que abria as portas para um grupo de pessoas espíritas realizarem suas práticas ritualísticas em

---

<sup>25</sup> Entrevista com Márcio, pastor pentecostal, em maio de 2015.

alguns cômodos. Márcio pergunta à senhora, “mas o que vai acontecer lá?” Ela responde “não, isto é segredo”. E continua o entrevistado narrando sua primeira experiência nesta casa:

Mas eu tinha um problema e eu fui, quando eu fui lá nós sentamos ao redor de uma mesa que chamavam de mesa branca, bom, tudo que é branco é bom. E aí damos as mãos e um deles começou a falar uma língua que eu não entendia nada, outro também, eu não entendia nada, aí enfim uma mulher de repente arrepiou o cabelo todo pra cima, aquilo me chamou atenção. Ela começou a falar numa outra voz, que eu conhecia a mulher, sabia que não era ela que tava falando. E aí falou comigo que eu tinha dom, que eu tinha áurea, que eu tinha que desenvolver, que eu tinha um grande trabalho a fazer, que tinha que prestar ajuda as pessoas, que eu tinha um coração muito bom, e eu tenho um coração de manteiga até hoje. E aquilo me interessou por eu poder ajudar as pessoas, só que eu não sabia como. “Volta semana que vem, volta semana que vem, volta semana que vem” e aquilo foi só me instigando. Resumindo: em oito meses eu era o principal médium do grupo. Mas já não atendia mais naquela mesa, daquela sala, já ia pra uma sala onde tinha uma vela acesa, apenas uma cadeira de madeira reforçada, aonde a pessoa entrava, sentava, era amarrada com as mãos pra trás e ali eram invocados os santos, que depois eu descobri que era demônio. Só que o único que entendia o que ele falava era eu, os outros demais não (informação verbal)<sup>26</sup>.

O primeiro elemento da reprodução do preconceito nesta entrevista é a noção de que “tudo o que é branco é bom” e, a partir de tal concepção, valeria perguntar: bom para quem? Para o cristianismo eurocêntrico? Para o espiritismo kardecista francês? Vale ressaltar que a reprodução das ideologias da bondade estruturada e estruturante sobre a cor branca independe da cor da pele e pode ser reproduzida ou não por pessoas de todos os tipos de cores, como verifiquei nos entrevistados. Segundo Cardoso de Oliveira (2004, p.82) a prática de discriminação indireta vigente no Brasil é caracterizada dentre outros aspectos pelo fato de ser dissimulada e relativizável, ou seja, é a imagem do “preto da alma branca tão difundida entre nós” (id, p.83). O “preconceito racial de marca” como se refere Nogueira (2006) é aquele que se exerce com relação a aparência e pode ser traduzido em diversas expressões usadas recorrentemente que remetem ao preto dimensões negativas como características de preguiçoso, sujo como “serviço de preto” enquanto o branco tem a ver com o nobre, o intelectual, o trabalhador como na expressão “dia de branco” e tudo o que é bom, como afirmou Márcio que liga o branco do universo Kardecista a aspectos de bondade vindo a se horrorizar com o mesmo depois. Esta ideologia de cor, incrustada no imaginário social sobre as religiões como “mesa branca” e “magia negra” confere aos cultos neopentecostais a legitimidade necessária para “contra-atacar” os afro-religiosos tendo em vista portarem também, assim como nos terreiros, roupas brancas que são uma das muitas expressões de concorrência. As reuniões mediúnicas têm como prática a invocação e comunicação com

---

<sup>26</sup> Entrevista com Márcio, pastor pentecostal, em maio de 2015. Op. Cit.

espíritos, o que torna a menção de Márcio aos “santos” homogeneizadora, pois traz a percepção de que tanto os “espíritos” do kardecismo como “santos” do catolicismo e Candomblé para ele seriam a mesma coisa: demônios.

Segundo o entrevistado, com oito meses ele era o principal médium do grupo e “comia” os livros que lhe davam, aprofundando-se no conhecimento ensinado pelo grupo cada vez mais. Sentia-se feliz por estar realizando um trabalho o qual segundo os médiuns era para ajudar as pessoas. Porém um determinado acontecimento o fez de imediato querer afastar-se.

Porque teve uma noite que desceu um espírito. E ele falou tudo que ele tinha que falar pra uma mulher que pedia. Ele falava como se fosse o tio da mulher que já tinha morrido há anos. E ele só falava coisa boa. Esse que é o engano, eles não falam coisa ruim. E ele disse assim pra mulher “o teu tio tá tão sozinho, tão carente, e ele ta dizendo pra mim falar pra você ir onde é que ele tá”. A mulher “mas, como que eu faço pra eu ir lá? ”. “Não, você precisa tirar a tua vida, pra você poder consolar teu tio que criou você”. Aí ele disse “mas como é que eu faço isso?”. Aí ele falou que era pra ela pegar um punhal e tal, explicou direitinho e aquilo me chamou atenção. Porque se ele é um santo e ele é do bem, como é que ele ta falando pra pessoa se matar pra ir onde tá o tio dela? Aí acabou o tempo dele porque tem um tempo determinado pra ele falar, depois ele tem que ir embora. Só que ele disse que não ia embora, e o líder do grupo que era um senhor de idade não conseguia mandar ele de volta. Ele não desincorporava, e aí ele se levantou com aquela cadeira de madeira e aí ele babava algo verde, tipo um capim verde. E aí eu cheguei na frente dele, encarei ele e falei “você tem que voltar agora, porque o teu tempo terminou”. Ele disse “não, não terminou. Eu recebi pago pra matar fulano de tal”. Eu levei um susto. Porque era um empresário da minha cidade. E aí ele falou quem era o empresário que havia pago ele pra matar, fazer mal ao outro empresário que era concorrente dele. E aí eu comecei falar com ele e não adiantava. Eu entrei em desespero. Aí uma voz falou assim pra mim “se você rezar o Pai Nosso ele vai embora”, mas como que eu vou rezar o Pai Nosso se tinha uma vida já que eu não rezava mais. E aí ele falou “olha, você não pense em rezar”. Eu falei “por que não?” Ele disse “porque eu não vou voltar onde estão os meus irmãos”. Eu disse “mas onde estão os seus irmãos estão aonde?” “Estão presos na gaveta do castigo”. Falei “mas que gaveta de castigo é essa?” “Quando a gente vem pra terra e não realiza aquilo que recebeu, a gente volta de onde veio, e é preso dentro de uma gaveta do castigo com fogo ao redor. E ali fica pelo tempo que o chefe determinar”. Aí eu tremi na base que aí eu vi que eu não tava lidando com o bem, eu tava lidando com o mal. Na terceira vez que a voz falou que era pra mim rezar o Pai Nosso, eu comecei a rezar o Pai Nosso, quando eu comecei a rezar mais nervoso ele ficava. Quando eu consegui dizer amém, caiu por terra. E aí desamarraram a mulher, só que a mulher não parava de vomitar, parecia um capim verde, um cheiro horrível. E aí eles pensavam em levar ela pro hospital, aí eu falei “não precisa. Vou rezar mais uma vez o Pai Nosso e isso aí vai acabar”, e acabou. Aí acalmou. Mas você precisava ver, os outros estavam vermelhos, preto, roxo, não sabiam o que fazer. Eu falei “eu nunca mais boto os pés aqui, porque hoje eu descobri que esse negócio aqui não tem Deus no meio, isso aqui quem comanda é o diabo”. Aí eles ficaram bravos comigo e eu falei “eu não volto mais aqui, e vou falar pra todo mundo o que que é isso aqui” (informação verbal)<sup>27</sup>.

---

<sup>27</sup> Entrevista com Márcio, pastor pentecostal, em maio de 2015. Op. Cit.

A narrativa de Márcio é criada através do encontro do que se quer lembrar do passado e das necessidades impostas no presente pelo estilo de vida que atualmente leva e da instituição da qual sobrevive financeiramente. No tempo em que se afastou da casa referida acima, Márcio diz “ao invés de eu voltar pra igreja, o diabo é astuto, me convenceram de eu ir num outro lugar que só faziam o bem (...) todo mundo de branco naquela roda e eu acabei entrando ali também”. Nota-se novamente a identificação do entrevistado a uma ideologia da cor que desta vez referia-se ao Candomblé, que segundo ele, “era misturado com a Umbanda”. Em sua fala, percebe-se que para ele, o Candomblé utiliza da cor branca para dissimular seus verdadeiros ideais malignos. Segundo ele, ficou um tempo ali vendo as pessoas “fazerem feitiço” que eram “sempre pra ajudar”, porém não relata um processo iniciatório. Sua relação com o Candomblé tem a ver com uma busca que iniciou no espiritismo por meio de dificuldades, segundo ele “emocionais”, que enfrentava.

Até que, segundo ele, observou em alguns dias no terreiro de Candomblé que algumas pessoas eram tiradas de onde estavam e levadas para dentro de uma casinha e “eram pessoas que queriam fazer mal pra alguém”. Márcio diz “e aí eu vi que lá também não tinha Deus coisa nenhuma” e tomou a decisão de sair de lá. Mas afastou-se deste terreiro por pouco tempo, pois foi conhecer a Quimbanda e não identificou-se. Assim, acabou retornando para o Candomblé e conhecendo ali uma pessoa que “mexia com bruxaria” e passa a praticar, segundo ele, a bruxaria descrita por ele como uma religião cujas práticas “demoníacas” ultrapassavam as outras experimentadas até o momento, o que denota uma contradição em sua busca tão afirmada por “religiões que só faziam o bem” e transparece o quanto as estruturas simbólicas que antagonizam “bem” do lado das religiões pentecostais e “mal” do lado das religiões de matriz africana podem produzir transtornos e aflições espirituais e emocionais que dificultam a construção de um conhecimento sobre seus próprios atos religiosos. Trata-se de uma ideologia enquadrada no antagonismo, onde seu reprodutor passa a ver o “mal” e a “ausência” de felicidade, nas expressões corporais das pessoas, mesmo quando está caminhando pelas ruas de uma cidade.

Eu fiquei então perdido e mais dentro da bruxaria. Na bruxaria se usa muito vísceras de animais, cada tipo de víscera de animal é pra alguma coisa. Só que você quando faz, é como a Bíblia diz, você fica cego. É como se você estivesse se sentido bem, te dá prazer em fazer, você se alegra. Depois, no outro dia, você sente um peso, um negócio tão ruim sobre você, uma angústia, uma agonia, que você não tem paz. (...) Se você perceber pessoas que frequentam bruxaria, você nota quando andam na rua, na rua você nota a diferença (informação verbal)<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> Entrevista com Márcio, pastor pentecostal, em maio de 2015. Op. Cit.

Na visão antagonista de alguns pentecostais, a exemplo do entrevistado acima, a bruxaria seria onipresente, visto que, como escreveu Evans-Pritchard (2005), os adeptos de tal crença a vêem em todos os lugares, inclusive em gestos banais e corriqueiros do dia-a-dia. Assim como o entrevistado que vê a bruxaria nas expressões corporais das pessoas que caminham pelas ruas, os Azande estudados por Evans-Pritchardt (idem) também a viam em expressões físicas, principalmente na cor vermelha dos olhos. O entrevistado relata diversas experiências com a bruxaria e sua insatisfação com estas experiências. Aos 23 anos casa-se com uma mulher evangélica, o que fomenta ainda mais seu incomodo com a forma de vida que levava e, como diz o antigo ditado socrático, “Diga-me com quem andas, que direi quem tu és”. O casamento, que levou a construção de alianças não apenas com uma mulher evangélica, mas o inseriu em uma rede de relações sociais, incentivou sua decisão de distanciar das práticas religiosas até então construídas. Porém não imediatamente. Ele ainda fica, segundo seu cálculo, uns três ou quatro anos e com 26 ou 27 anos, relata sua decisão de realmente romper com a rede de religiosidade de quase de dez anos. Em suas narrativas esta decisão foi como abrir a porta para uma série de desastres em sua vida.

Quando eu decidi sair fora eu fui trabalhar com uma carreta. O que que acontecia comigo? Quando dava 3h da manhã 3 cobras sucuri entravam dentro da minha carreta, 3 cobras enormes e eu lutava com elas. Aí eu pegava o meu facão e eu picava duas, a terceira fugia. O volante do meu caminhão era todo picado de facão, picado no chão. Isso na real, não é conversa fiada não (informação verbal)<sup>29</sup>.

A produção de um imaginário do mal em relação ao seu passado é tão forte, que até mesmo o entrevistado duvida e tem que falar para si mesmo que o que ele está relatando “não é conversa afiada”. Trata-se de uma “conversa afiada”, pensada, treinada e calculada para convencer a outros potenciais seguidores e clientes que ainda buscam serviços religiosos nas religiões de matriz africana, que agora devem buscar tais serviços em uma igreja, de preferência na do próprio narrador. Deste modo, todas as experiências narradas, como de acidentes, perturbações noturnas eram atreladas por Márcio sempre à saída das religiões consideradas demoníacas. Abaixo segue sua primeira experiência descrita como “de libertação” na Igreja Quadrangular quando, segundo diz, não estava mais suportando a situação e recorre à igreja de sua irmã evangélica:

Dez e meia da noite, tava caindo neve, eu falei pra minha mãe: “onde é que tá a Maria”? Maria foi minha irmã mais velha a primeira que se tornou evangélica. Falou “que que você quer com a Maria? ” Eu falei “mãe, eu preciso que a Maria faça aqueles negócios que ela faz de oração, porque eu não aguento mais mãe”. Aí a minha mãe disse “olha a Maria daqui a pouco chega aí porque já é dez e meia da

---

<sup>29</sup> Idem.

noite. A igreja dela costuma terminar o culto nove e meia”. Eu falei, “ta bom mãe, eu vou encontrar ela (...) aonde eu encontrar ela, ela vai ter que fazer aquelas rezas pra mim”. E eu fui indo (...) parei na frente da igreja dela. Deus é tremendo, porque Deus tinha um propósito que era me libertar aquela noite [choro]. Aí que eu parei, entrei dentro da igreja e dei um soco em cima do altar e falei pro pastor “se você é homem de Deus você me liberta”. O pastor quase enfartou, eu com uma toca preta na cabeça, todo cheio de casaco. Ele botou a mão na minha cabeça e não conseguiu nada. Chamou doze obreiros, não conseguiu nada. E tinha umas trezentos e cinquenta pessoas dentro daquela igreja, botou toda igreja pra orar por mim. Quando eu senti uma faca entrar na minha coluna, eu comecei a gritar que eu senti que os vidros daquela igreja iam estourar. E eu gritava que era pra tirar aquela faca das minhas costas. Aquela faca entrava dentro da minha coluna e ia rasgando, e a dor era terrível, a dor era insuportável, e eu não caí no chão, eu fui me dobrando. Eu fui resistindo, resistindo, resistindo aquela dor, e quanto mais aquela faca entrava mais eu resistia até que eu caí de joelho no chão. Quando eu caí de joelho no chão saiu da minha boca golfadas brancas como se fosse babas de sapo. Quanto mais a faca entrava mais aquele negócio caía e ia se tornando umas melecas na minha frente, no chão. A faca era o Espírito Santo de Deus entrando dentro de mim tirando os espíritos malignos que estavam dentro de mim e eu sei que demorou uma meia hora essa confusão. Aí o pastor falou “agora você levanta”. Eu falei “eu só levanto se você tira essa faca das minhas costas e pode ter certeza que eu vou te matar, porque ninguém enfia uma faca nas minhas costas”. Aí a minha irmã veio na minha frente e falou assim “você tá é doido? Ninguém enfiou faca nas tuas costas, a única coisa que o pastor fez foi colocar a mão nas tuas costas”. Só que eu não tinha forças pra levantar, quando eles me levantaram eu fiquei com vergonha de tanta sujeira que tinha no chão. (...) Aí o pastor falou “eu preciso entrar e ungir a tua carreta”. E a minha carreta era cheia de santo, era um verdadeiro santuário. Quando o pastor entrou dentro da minha carreta, ele não aguentou a opressão demoníaca e vomitou tudo em cima do meu banco, meu caminhão virou uma bagunça. Ele mandou o povo rodear minha carreta e dar as mãos. E aquilo começou a chamar atenção da cidade. E o povo se deu as mãos e começou a orar, aí trouxeram uma faca que era pra eu tirar os santos que era de adesivo. Aí eu levei minha irmã pra casa, levei o pastor pro carro dele que ele estava passando mal. Aí eu cheguei em casa (...) tomei banho, botei outra roupa, e falei assim “mãe, eu vou dormir mas eu vou levantar cedo que eu vou viajar que eu vou pra Argentina”. Isso já era cinco e meia da manhã quando eu deitei. (...) Eu morava na casa do lado da minha mãe (informação verbal)<sup>30</sup>.

Segundo ele, o fato de não querer mais e parar de frequentar o terreiro, não era suficiente para a libertação de seu passado. Havia um processo a passar onde ele precisava ser orientado a respeito de renúncias específicas sobre tudo o que já havia aceitado, pronunciado, feito e acreditado no mundo espiritual no qual viveu por aproximadamente dez anos.

Eu queria sair daquilo, mas ninguém me disse como fazer, ninguém me ensinou como quebrar os pactos, ninguém me ensinou que eu tinha que renunciar. Porque os pactos têm que ser quebrados, tem que ser renunciados, e não é qualquer um que pode fazer isso. Mas eu não sabia disso. Eu só queria me livrar, mas não sabia como (informação verbal)<sup>31</sup>.

O cristianismo no ocidente euro-americano criou e reproduziu as ideologias de bem e mal em situações sociais antagônicas, assim como inventou as práticas de exorcismo nas

---

<sup>30</sup> Entrevista com Márcio, pastor pentecostal, em maio de 2015. Op. Cit.

<sup>31</sup> Idem.

Confissões<sup>32</sup>, desde Agostinho de Hipona (354-430 d.C), para curar e libertar aqueles que passaram a acreditar que estavam transitando pelos caminhos largos e abertos do mal. A esse respeito, conforme escreve Dantas (2010), a prática de confessar é “uma invenção do cristianismo medieval” que Foucault analisa como algo que se propagou nas sociedades contemporâneas. Mas o protestantismo não manteve como exigência ritualística esta prática, como a obrigação do fiel confessar-se para o pastor, mas sim diretamente a Deus. Contudo, é uma característica do meio pentecostal, tornando-se uma regra e “firmando-se como dispositivo de controle da sexualidade”<sup>33</sup> (idem). Aspectos como libertar-se de religiões consideradas demoníacas, exotéricas, místicas, etc., que contrárias ao discurso pentecostal, são alvos de rituais de renúncia. Estes rituais consistem em listar num papel tudo o que já se fez na vida, desde escolhas e acontecimentos voltados a espiritualidade, como envolvimento afetivos e sexuais e informações geracionais, ou seja, problemas emocionais e físicos que podem estar passando de geração em geração e que precisam de interdição espiritual, isto é, precisam ser exorcizados. A orientação é sempre de que esta lista seja dita, professada em voz alta, renunciando item por item sob a instrução, ministração de uma pessoa que porta um reconhecimento das instituições religiosas e dos que pensam precisar de libertação. Após o ato considerado renúncia acredita-se que a pessoa esteja “liberta” dos modos de vida considerado mundanos, dos chamados “pactos espirituais” feitos através de relações sexuais, palavras, promessas, maldições hereditárias, homossexualidade, etc. No entanto, o estudo etnográfico realizado por Natividade (2008) aponta outras realidades após rituais de renúncia que não configuram sempre numa “libertação”, por exemplo, da homossexualidade, mas numa frustração emocional e um retorno tardio às mesmas práticas.

As experiências que Márcio tinha após a sua decisão, segundo seu ponto de vista, apenas confirmavam para ele que tudo com o que ele trabalhava antes não provinha de Deus. No mesmo dia em que recebeu a oração na Igreja do Evangelho Quadrangular e foi para casa para viajar pela manhã, estava sozinho. Sua esposa e filha estão em outra cidade. Ele afirma

---

<sup>32</sup>Uma das mais reconhecidas obras de Agostinho, *Confissões*, data, segundo Strefling (2007, 261), provavelmente dos anos 397 a 401 d.C. A obra é escrita por Agostinho, dentre outros fatores levantados por alguns autores, pelo desejo de descrever sua conversão “do maniqueísmo ao cristianismo católico” (idem). E nesse sentido *Confissões* é a tentativa do próprio autor exorcizar seu passado de si mesmo.

<sup>33</sup> A questão da sexualidade sempre teve a maior parcela da atenção dos religiosos por se tratar de algo considerado avesso e incompatível com a espiritualidade sadia. Autores como Natividade (2008) que tem um vasto material etnográfico sobre diversidade sexual e religião, observam reuniões evangélicas cuja temática incidia sobre a restauração afetiva e sexual. Estas reuniões contavam com líderes muitas vezes renomados na área de libertação, cujas práticas falavam de alianças espirituais advindas de relações sexuais e de compulsões sexuais geradas por problemas espirituais. Segundo o autor a ministradora conduz a um momento de libertação na área da sexualidade. O culto trazia a dimensão de batalha espiritual, onde num ritual de renúncia era preciso deixar para trás antigas experiências e ser regenerado como condição para uma vida abençoada.

ter recebido a visita de supostas entidades conhecidas por ele em diversas experiências religiosas anteriores, sobretudo daquelas entidades relacionadas ao universo da Umbanda:

Aí quando deu cinco e meia da manhã eu deitei. Quando eu deitei, o Tranca Rua e Exu mirim entraram do lado da minha cama e eles falavam comigo dizendo que não era pra mim sair porque se eu sáísse eles iam me matar. E eu falei “eu não volto mais pra lá”. Aí a Maria Mulambo entrou através da parede e subiu na minha cama e ela colocou o joelho dela na boca do meu estômago e os dois dedos na minha garganta. Eu ainda tava com a luz do quarto acesa, quando a luz tava apagando eu falei assim na minha mente “hoje eu vou morrer”. Não tinha como eu lutar, “eu vou morrer”. Aí uma voz falou assim “ore o Pai Nosso”. E eu falei “como que eu vou orar o Pai Nosso se eu não to conseguindo nem respirar?” “Ore na mente que eu te livro”. Eu tentei a primeira, tentei a segunda, na terceira eu consegui. Quando eu disse amém, ela se jogou tão forte contra o meu guarda-roupa que eram cinco janelas, que três janelas caíram no chão. Quando caiu aquelas janelas, o meu pai se acordou apavorado e eu não conseguia levantar da cama e ele começou a chutar a porta pra entrar. (...) Quando eu consegui ter força de levantar e abrir, aí que eles ficaram mais apavorados ainda, porque eles achavam que tinha alguém dentro de casa porque só faltava sair sangue do meu pescoço, do tamanho das unhas que entraram dentro da minha garganta, que ela tinha os dedos grandes e ela meteu as unhas pra me sufocar. E tava sufocando, tanto é que ficou marcado durante uns quinze dias, depois ficou roxo, ficou preto (...) e a marca ficou muito tempo (informação verbal)<sup>34</sup>.

Mesmo muito conturbado pelo ocorrido, o entrevistado afirma ter decidido viajar para a Argentina para a entrega de uma carga. Quando retorna de viagem volta à Igreja do Evangelho Quadrangular onde tinha ido.

Aí o pastor falou assim “como é que você ta?” “To dormindo”. “Como assim dormindo?” “Não, to colocando a cabeça no travesseiro agora e to dormindo”. Ele falou “vem cá, que eu quero orar por você”. Aí ele orou por mim. Mas eu já não caí mais, já não senti mais aquela coisa ruim. Aí ele falou “eu vou te fazer uma unção de profeta e você vai pregar o evangelho”. Claro que entrou num ouvido e saiu no outro (informação verbal)<sup>35</sup>.

Foi viajar novamente e afirma ter ficado seis meses fora. Desta vez, quando retorna à igreja, o pastor lhe dá oportunidade para pregar:

Aí o pastor falou “vem aqui na frente e fala alguma coisa”. Eu falei “eu vou falar o quê? Eu não tenho nada pra falar”. Nem Bíblia eu tinha. Aí uma mulher me deu a Bíblia e eu li alguns versículos. E quando eu abri a boca Deus colocou as palavras na minha boca que quem pregou naquela igreja aquela noite durante quarenta minutos fui eu. Que quando eu terminei de pregar, na minha cabeça tinha passado um minuto. E eu olhei e vi o povo chorando. E pessoas indo pra frente aceitar a Jesus [choro]. E aí eu fui pra casa sem entender o que tava acontecendo (informação verbal)<sup>36</sup>.

---

<sup>34</sup> Entrevista com Márcio, pastor pentecostal, em maio de 2015. Op. Cit.

<sup>35</sup> Entrevista com Márcio, pastor pentecostal, em maio de 2015. Op. Cit.

<sup>36</sup> Idem.



Após isto, narra uma série de eventos em que recebia ameaças de morte de pessoas “incorporadas” por espíritos que o mandavam retornar porque do contrário tinha hora marcada para morrer. Pessoas que ele nunca havia visto falavam com ele o ameaçando, entregando coisas como livros espíritas, acontecimentos ocorriam no horário previsto, etc. Quanto a tudo isto ele diz: “acredito que Deus permitiu eu passar pelo que eu passei pra hoje ser uma voz profética e falar para as pessoas ‘não caiam nesse espírito de engano. Esse negócio de servir a Deus e ao diabo é o que mais ta acontecendo hoje’ ”. Afirma que é devido tudo que passou que hoje recebe convites em todo o Estado para falar sobre libertação.

Quando perguntamos a ele sobre sua maior motivação para o trânsito para o pentecostalismo ele nos responde contando a experiência que teve com uma das suas últimas viagens, em que, quando quase chegando em casa, sofre um acidente e sua família e a família de sua esposa vêm ao local do acidente. Segundo Márcio, a família de sua esposa, que era evangélica, tinha um semblante sereno, enquanto seus pais e irmãos estavam revoltados lembrando as pessoas que conheceu no terreiro.

Quando eu olhei o povo reclamando e murmurando, eu vi o povo no centro, é a visão que eu tive. Hoje eu creio que foi o Espírito Santo de Deus que me deu essa visão. E aquela outra visão ali era uma visão de paz. E eu queria aquela paz, porque eu não tinha paz, eu não sentia paz dentro de mim. Eu não tinha paz, eu não tinha alegria e tudo que eu ganhava com a mão direita sumia com a mão esquerda. Eu ganhava super bem e na maioria do tempo eu tava devendo, comprando fiado. Minha principal motivação foi que eu queria paz e eu queria dormir. Porque quando você deita pra dormir os guias vêm te perturbar, falar com você, e durante o dia você não dorme porque eles ficam exigindo coisas que você tem que fazer, então você não tem paz (informação verbal)<sup>37</sup>.

À semelhança da postura de outros entrevistados, Márcio associa todos os infortúnios de sua vida às religiões pelas quais havia passado. Seu relato traz a ideia de que o fato de que vivia “devendo” e “comprando fiado” era devido não ser crente, pentecostal como é hoje e não pelas estruturas simbólicas desenvolvidas em sua vida através da Umbanda, por exemplo, relacionadas aos prazeres carnis como os relativos às entidades que ele conta ter entrado em seu quarto. As fraquezas emocionais e o desequilíbrio financeiro do passado, vistos pela ótica do presente, precisam ser demonizados frente ao ministério que ocupa atualmente, e ao posto reconhecido homem de Deus” que, como resultado desse processo conversivo ao pentecostalismo e o afastamento do Candomblé e de outras religiões, obtém a prosperidade por meio da fundação de um empreendimento religioso cristão, do qual é o proprietário. Esta postura condiz com o perfil de quem dirige uma “empresa de salvação” (BOURDIEU, 2007)

---

<sup>37</sup> Entrevista com Márcio, pastor pentecostal, em maio de 2015. Op. Cit.

e que precisa demonstrar que alcançou a salvação divina que atinge não apenas o espírito, mas a matéria, de modo que, a prosperidade dada por Deus se contrapõe em seu discurso a vida de fracasso emocional e financeiro de quando era espírita, umbandista e candomblecista. Esses dados de “mudança” obtidos através do trânsito, precisam ser reiterados em seus discursos proféticos, a fim de que alcance o maior número de fiéis e haja convencimento de que o passado espiritual, é realmente passível de demonização.

### **5.1.3 – “Paz e alegria” versus “perturbação e tristeza”: os problemas existenciais da trajetória religiosa de Alice**

*“Porque eu não tinha paz. Eu não tinha alegria de viver”.*

Segundo Minayo (1994, apud Mota, *et. al.*, 2012) a busca terapêutica é recorrida, na maior parte das vezes, por pessoas que encontram-se numa “situação-limite” e assim, avaliam as possibilidades existentes e constroem um “itinerário terapêutico que, na maioria das vezes, não é construído de forma linear (Mota *et. al.*, *idem*). À semelhança da experiência religiosa, esta busca terapêutica é um caminho movimentado, cheio de transições e adesões onde “a cura, na verdade, é menos um passo para adesão religiosa (Prandi, Pierucci, 1996) ” como afirmam estes autores, e é muito mais “um processo contínuo de busca” (Mota *et. al.*, *id*). A história da entrevistada que compõe a terceira trajetória analisada, remete à um empreendimento denominado por ela mesma como religioso, porém aponta uma jornada de confrontos pessoais e familiares que revelam a busca do religioso como dimensão reveladora de comunidades terapêuticas.

Alice<sup>38</sup>, uma mulher branca, de 54 anos, muito bonita e vaidosa. Nascida em Natal (RN) onde cresceu com sua família e viveu até casar. Após muitas mudanças, hoje ela e seu esposo vivem em Vitória (ES). A conheci por meio de uma grande amiga com quem me formei na faculdade. Ela me passou seu telefone e logo liguei para combinarmos um horário. Assim que nos falamos ela me disse: “você é muito corajosa em fazer um trabalho como este”. Contou-me que já havia começado a orar e jejuar pois falar sobre isto, seu testemunho sobre sua passagem pela Umbanda, Candomblé e Kardecismo para o pentecostalismo, já era algo muito

---

<sup>38</sup> Nome fictício.

pesado, como se atraísse retaliação<sup>39</sup> do inimigo sobre sua vida. Disse também que já havia dado muitas palestras e aulas sobre libertação, mas que havia se afastado destas atividades pois trata-se de um ministério com muita luta espiritual e como não existem muitos intercessores em seu favor, achava melhor não se colocar na linha de frente de batalha<sup>40</sup>. Esta preocupação não girava em torno apenas de sua vida, mas de seus netos e filhos. As palestras e ministrações que fazia tanto em igrejas as quais a convidavam ou instituições de ensino, segundo sua concepção, tinham a finalidade de direcionar pessoas com problemas tidos como espirituais, pessoais ou na família. Sua legitimidade para ministrar, era afirmada mediante seu testemunho, a história de sua própria “libertação” das religiões de matriz africana e das “opressões” que as mesmas causavam a sua vida. Combinamos que eu iria à sua casa, localizada em Vitória, numa segunda-feira à tarde. Ela me recomendou “ore você também para que Deus nos cubra com seu sangue”.

Cheguei a sua casa num dia nublado e frio. Ela me recebeu com um sorriso e poucos minutos depois pegou em minhas mãos e orou a Deus entregando aquele momento, tudo o que seria dito, pedindo para que Deus nos “guardasse”. No aparelho de som tocava um CD com seu testemunho num volume baixo. Ainda assim podia-se ouvir muitos gritos de glorificação. Foram três horas de conversa que passaram sem que notássemos tamanha a dinamicidade com que falava gesticulando, levantando-se, andando de um lado para o outro, rindo, e outros momentos sentindo novamente as angústias do que contava. Pedi para que ela falasse um pouco sobre sua vida, sua família, sua espiritualidade de quando criança até o tempo atual.

Segundo ela, vinha de uma família muito católica, sobretudo seu pai, era extremamente envolvido com os afazeres da igreja. Aos sete anos de idade, ao que relata, começou a ter premonições por meio de sonhos que se realizavam. Sonhava com acontecimentos para o país, para as pessoas, que de fato vinham a se realizar. Por meio de seus sonhos ela teria visões, ela também via “anjos” e “bichos pretos” de modo que sua família “não entendia o significado disso” e não sabia como agir. Seu pai, ainda que muito católico, segundo Alice, também não tinha explicação para aquilo. Suas experiências eram tão intensas que conta que só não foi internada como louca “porque Deus não permitiu”, e porque sua avó orava muito por ela. Destaca que sua avó era presbiteriana, mas mesmo com suas orações, ninguém se converteu

---

<sup>39</sup> Esta é uma palavra muito usada no meio pentecostal e neopentecostal para indicar a revolta maligna contra a ação do crente ao se posicionar no mundo espiritual.

<sup>40</sup> Outra expressão bastante usada para indicar o posicionamento do crente que se coloca ao dispor de Deus e sabe-se vulnerável aos ataques do mal, uma vez que se coloca para guerrear e interceder pela vida dos outros.

ao evangelho enquanto ela ainda estava viva. Com doze anos de idade, recorda o início de novas experiências espirituais:

Quando chegou aos meus doze anos de idade eu tive o meu primeiro namorado, namoro santo, passei quatro anos e nove meses com esse rapaz e depois desses quatro anos e nove meses eu tomei um abuso de repente desse rapaz. E daí eu comecei, alguma coisa incorporava em mim, que eu comecei a brincar com o sentimento das pessoas, dos homens. Digamos, eu era muito mundana, (...) nordestina, muito forró, tinha noite que eu namorava com sete homens, entendeu? Eu machucava as pessoas, eu zombava, eu fazia aposta no colégio que eu ia ficar com aquele cara, então se eu abraçasse e beijasse o cara, eu não queria mais saber dele. E eu não fazia isso porque eu queria, alguma coisa me impulsionava a fazer essas coisas. Então com vinte anos de idade, aí fui noiva quatro vezes. (...) Ninguém mandava em mim, “ah, não pode fazer isso”, eu não queria mais saber do cara, entendeu? Até a minha mãe dizia que eu ia ser a ovelha negra da família né? (informação verbal)<sup>41</sup>.

De todos os quatro irmãos, ela era a que mais gostava de sair, boate, festa, bebida. Para ela, havia algo que tentava a levar para a prostituição e confessa pensar que só não se tornou de fato, uma prostituta, novamente por conta das orações de sua avó. Com vinte anos conheceu seu marido, que trabalhava embarcado. Com um mês e cinco dias ficaram noivos, ele embarcou e quando voltou comprou os móveis e logo depois casaram. Ela diz: “E daí que começou toda nossa trajetória. O meu sofrimento, porque a família dele era envolvida, com macumba, Umbanda...”. Quanto a isto ela diz: “Mas eu não queria seguir essa linha, de ir pra essas coisas, eu não gostava (...). Fui crismada, ia na igreja católica com meu pai”. Ao se casarem foram de Natal (RN) para Fortaleza (CE) devido ao trabalho de seu esposo. Com nove horas de distância de onde estava sua família e com o marido quase sempre embarcado, sentia-se muito só.

Chegando lá eu sofri muito com meu marido. Meu marido tinha ciúmes, viajava e eu ficava numa casa muito grande e eu comecei a ter umas visões dentro dessa casa. Eu ficava sozinha e sem parente nenhum. E nessa casa eu comecei a ter uma visão de um homem assassinando uma mulher, no pescoço, no banheiro e eu comecei a contar ao meu marido. Meu marido “isso é loucura, essas coisas que você vê”. E eu “não, eu vejo essas coisas”. Então ele arranjou uma pessoa pra me ajudar e essa pessoa chamava-se Salete, e ela foi e relatou que dentro dessa casa tinha havido um assassinato mesmo. (...) Aí eu fiquei assim um pouco com medo né? Mas, ela ficava dormindo comigo, depois foi um sobrinho meu pra essa casa. O menino com seis anos de idade viu o homem também. Eu disse “tem alguma coisa estranha nessa casa”. E começou um sofrimento (informação verbal)<sup>42</sup>.

Conforme seu relato, por vezes incorporou a entidade Pomba Gira, que na sua visão é um espírito destruidor e de sedução, e passou a apresentar sintomas de uma doença que ela “ia dormir boa e acordava transformada”. Ficava com todo o seu corpo inchado e “pegando

<sup>41</sup> Entrevista com Alice, pastora pentecostal, em junho de 2015.

<sup>42</sup> Entrevista com Alice, pastora pentecostal, em junho de 2015. Op. Cit.

fogo”, “toda deformada como se fosse uma intoxicação”. Os médicos receitavam tranquilizantes que ela não tomava pois dizia não ter “nada de anormal”. Foi quando ela e seu esposo buscaram ajuda espiritual:

(...) Aí me indicaram pra gente ir num homem que desfazia essas coisas que acontecia comigo lá em Fortaleza. Aí nós fomos num homossexual. Então compramos o que ele pediu: galinha, charuto, cachaça, (...) pra desfazer tinha que comprar tudo isso. Aí fui pra mata, fazer um despacho lá na mata pra um espírito chamado Iansã (...), depois fomos à praia com outro espírito chamado Iemanjá que diz que incorporava na minha vida. Aí compramos vela vermelha, tudo que eles pediam, e que meu marido tinha que tomar sete goles de cachaça sem olhar pra trás e jogar a cachaça assim por cima (do ombro), segundo o cara lá, o macumbeiro lá, homossexual. Por fim nessa trajetória, nesse tempo que nós estávamos fazendo esse trabalho, ele me contou que o homossexual tava dando em cima dele, entendeu? Aí ele “não, vamo cair fora, que negócio é esse? ” Eu to pagando pra você ficar boa, você não ta ficando boa”. Chegou um tempo que eu fiquei emocionalmente tão abalada que eu cheguei a ficar paralítica, eu não movia as pernas. E os médicos não descobriam, e esse não deu jeito, entendeu? Então com um ano e nove meses de casado, (...) então nessa situação que eu estava convivendo sem minha família saber, eu provoquei um aborto. Tomei tudo que era remédio, como eu não botei pra fora, (...) eu perfurei o meu útero com a mangueira pra ele poder sair. Tava com quatro meses, cinco meses. Que foi que eu fiz? Eu peguei, e botaram ele pra fora da empresa depois que a gente fez esses trabalhos. De repente, ele era um excelente funcionário (informação verbal)<sup>43</sup>.

Interessante notar que em todo seu relato, embora seja uma mulher sempre interessada em aprender e buscar conhecimento sobre as religiões, as categorias usadas para referir-se ao campo afro-religioso são em sua maioria àquelas usadas no senso comum como pessoas “macumbeiras”, e portadoras de “troços ruins”. Não menciona o cargo do “macumbeiro” que lhes oferece serviços espirituais, não diz como ele era, mas de imediato enfatiza a sua sexualidade. A categoria “homossexual” em sua fala já instaura uma compreensão do tipo que nada de bom poderia sair dali mesmo. Ainda que a demonização de muitas realidades presentes no campo afro-religioso seja recorrente no imaginário social, é também aprendida e reproduzida pelos discursos de igrejas que trabalham com uma pedagogia usada para delimitar espaços benditos e malignos. Ao transitar para o espaço pentecostal ela é socializada em um vocabulário e pensamento comum no dia-a-dia de pessoas que tendem a identificar a maior parte dos acontecimentos ruins de sua vida à opressão demoníaca, como abortos e perda de empregos, fatos passíveis de acontecer com qualquer um, e de serem causados também, por qualquer um. As descrições densas sobre os problemas familiares e emocionais enfrentados pela entrevistada, até aqui sintetizados, são importantes para perceber a motivação pela qual recorreu às religiões de matriz africana.

---

<sup>43</sup> Idem.

Segundo ela, depois de todos esses acontecimentos ela e seu esposo retornam a Natal. Ela conta que chegando lá relatou tudo o que passaram em Fortaleza à família de seu esposo que consternados orientaram-na ao Candomblé onde ela deu início no terreiro da mãe Ari (RN), hoje também convertida ao pentecostalismo e onde ficou aproximadamente nove anos. Segundo Alice, quanto ao seu processo de iniciação, afirma ter feito um *ebó* onde “o trabalho foi feito com cordeiro, vela preta e vermelha, e dado numa encruzilhada às 15h”, porém não ficou no “*roncô*” (quarto onde ficam recolhidos os iaôs durante a iniciação) “diante do avanço das entidades” as quais recebeu muito rápido e diante das exigências feitas pelos orixás que diziam querer as coisas que ela mais amava na vida. Conforme Alice, a própria mãe-de-santo achou melhor que a mesma não se iniciasse temendo que os cumprimentos dessas exigências caíssem sobre Alice, como a morte de um animal de estimação que ela amava muito e seu relacionamento com seu esposo. Assim justifica não ter sido iniciada, embora afirme participação e comprometimento com a religião durante os nove anos em que permaneceu.

Segundo Alice, após nove anos cumprindo com as obrigações com os orixás e com a casa de santo, talvez não seja o mais apropriado colocar que a falta de feitura (em detrimento praticamente de um dom uma vez que fora declarado muitas vezes seu avanço rápido concernente as entidades), incorra numa falta de autenticidade de suas experiências religiosas. Porém que não foi autêntica, no sentido de compreender o que estava fazendo ali, pois muitas de suas falas remetem a uma busca estritamente terapêutica<sup>44</sup>, para problemas de ordem sobretudo emocionais, físicos, familiares que precediam seu relacionamento com os orixás e compromisso com as tradições. Também se constitui excepcional e atípica sua situação tendo apontado algumas especificidades colocadas como a de que se fizesse o santo os orixás lhe tirariam o que mais amava uma vez que a maior parte dos registros etnográficos, inclusive alguns feitos para esta pesquisa, apontam a necessidade de “fazer o santo” como exigência da entidade para trazer um benefício à pessoa, como a cura de uma doença, e não para trazer

---

44 Não que esta busca terapêutica não possa existir. Muito pelo contrário. Como aponta Mandarino (et. al. 2012) “adeptos desta religião afro-brasileira vão conceber categorias linguísticas que refletem a multifuncionalidade apresentada, ou seja, ‘pronto-socorro espiritual’ ou ‘hospital de orixá’ são evocações sistemáticas que traduzem um campo fértil para buscar entender os interesses de legitimações sociais pelos atendimentos amplos às diversas clientelas, adeptas e não adeptas, e os itinerários terapêuticos destas que procuram também o Candomblé enquanto opção terapêutica, em um contexto sociocultural que permite e que estabelece múltiplas escolhas. As atenções com a saúde são uma constante nos discursos e nas ações produzidos pelo ‘povo de santo’. Sejam por problemas espirituais ou transtornos pessoais como problemas de saúde e de ordens materiais e interpessoais, estas foram e são apontadas como a principal causa pela procura de apoio religioso”.

situações de conflitos, como as apontadas por Alice. Voltarei a falar sobre isto no final da análise desta entrevista.

Sobre suas experiências mediúnicas diz que escutava tudo o que acontecia e, portanto, estava consciente, mas “*não tinha força no corpo pra dominar*”. Na visão da entrevistada, a dona do centro dizia que seu processo espiritual era diferenciado, pois tudo acontecia muito rápido com ela, ao contrário das outras pessoas, que demoram anos para ter as mesmas experiências que ela estava tendo. Não obstante tudo isto, segundo a entrevistada, ela não estava ali para experiências na religião dos orixás.

Eu fazia aquilo, eu ia ali porque eu queria viver bem com meu marido, eu queria ter saúde. Eu não tinha saúde, eu só vivia doente. Então eu fui pra ali porque eu queria ficar curada. Quando eu queria um emprego, eu pedia a eles, me deram uma casa (...), a Pomba Gira me deu uma casa rápido. Mas eu não tinha paz. Eu era uma pessoa nervosa, tensa, andava armada de faca, de revolver. (...) Era ignorante, apesar de meu pai ser muito educado. Mas dentro de mim eu tinha muitos conflitos, aflições, era muito perturbada a minha vida. Eu falei com o meu marido “eu vim pra aqui, pra ver se eu melhorava, mas eu não to melhorando nada, não to vendo nada ficando bem na minha vida” (informação verbal)<sup>45</sup>.

Seu marido perde o emprego e passa em um concurso para trabalhar em Campo dos Goitacazes (RJ). Ela não queria ir para esta cidade, pois ficaria longe de sua família novamente. Para convencê-la, seu marido diz que morariam perto do mar, pois ela sempre se identificara com o mar. Foram então os dois, mais os dois filhos para o Rio de Janeiro, porém onde iriam morar na verdade, não tinha mar por perto.

Quando eu entrei nessa casa que ele alugou (...) eu tive um discernimento muito grande, eu senti uma paz dentro da casa. Aí eu falei “nossa que coisa estranha”. E a casa era muito bonita, boa, num bairro bom”, eu falei “não tem praia mas pelo menos a casa é bonita”. (...) Choraaaava por telefone quando falava com minha mãe e meu pai, eu só tinha vontade de morrer (...). Aí perto da casa onde eu morava tinha uma igreja chamada Presbiteriana e o que aconteceu? Os meus filhos começaram a querer ir pra igreja. Então aí eu comecei a trabalhar como massagista né? Montei, comprei equipamento dentro da casa, que a casa era enorme. E eu digo “engraçado, eu quero voltar mas essa casa aqui me dá paz”. E aí eu fui procurar quem era o dono, qual era a religião dele e descobri que o dono da casa era evangélico, entendeu? Deus estava preparando tudo. Era as orações da minha avó que já tava morta há muitos anos mas ninguém era evangélico (informação verbal)<sup>46</sup>.

Neste tempo, Alice já estava na Umbanda. E alguém na nova localidade em que estavam lhe apresenta o Kardecismo, “*mesa branca*”, ela faz uma visita e começa a frequentar, ler e estudar intensamente as doutrinas kardecistas. Sua trajetória mostra o quanto ela estava em busca de respostas: “Eu comecei a ler sobre essas coisas, eu queria uma realidade da vida,

---

<sup>45</sup> Entrevista com Alice, pastora pentecostal, em junho de 2015.

<sup>46</sup> Entrevista com Alice, pastora pentecostal, em junho de 2015. Op. cit.

eu tenho muitos porquês na minha vida e eu fiquei buscando”. Segundo a entrevistada, ela lia compulsivamente livros sobre morte e reencarnação. Começou a receber uma médica que dava passe e as pessoas ficavam curadas. Ela se questionava: “Porque eu sou doente e as pessoas são curadas? Eu não entendia isso”.

Afirma que comprou equipamentos e começou a trabalhar como massagista em casa. Seu trabalho foi ganhando fama e muitos a procuravam, dentre essas pessoas, muitos evangélicos. Seus filhos já estavam visitando a Igreja Presbiteriana perto de casa através de membros da igreja que os levava. Muitos clientes a convidavam para ir, mas ela nunca sentia vontade de visitar. Até que um dia, uma mulher com a qual ela já havia estabelecido uma relação de amizade foi à sua casa levar um pote de extrato de tomate e a convidou para um evento que teria na Presbiteriana. Disse “hoje vai ter um culto muito abençoado, vá com seus filhos”. Alice responde “ah, hoje eu vou”.

Aí eu fui, entrei na Presbiteriana. Quando eu cheguei na Presbiteriana, uma mulher tava pregando, como eu tinha esse dom de ver as coisas, eu olhava pra mulher, no alto da cabeça da mulher eu via uma tocha de luz, fogo, aí fechava o olho eu via a tocha de luz, abria o olho eu via uma tocha de luz, eu dizia “o que que é isso? Peraí, tem alguma coisa errada”. Meu filho adorava, dizia pra mim “maíinha tem lambada lá, por causa dos instrumentos (risos) e eu gostava muito de dançar lambada, forró, baião (...). Aí terminou, as pessoas vieram me cumprimentar. Eu morava bem pertinho (...) e eles começaram a levar meus filhos. Meus filhos chamavam “maíinha vão, tem lambada, vão!”. Nisso, como minhas roupas eram tudo provocante, eu falei “ah, eu vou com a roupa que eu tenho, não tenho outras roupas”. Aí nesse dia era o pastor que tava pregando, quando o pastor tava pregando, aquela voz dizia pra mim “quando terminar o culto, se aproxime dele e dê em cima dele”. Eu dizia “eu não, eu sou uma mulher casada”. (...) E eu começava a sentir como se alguma coisa quisesse sair de dentro de mim, aí eu falei com essa amiga minha Nilda “tem alguma coisa estranha naquela igreja” (informação verbal)<sup>47</sup>.

Alice afirma ter ficado curiosa com as sensações que tinha tido na igreja. Desta forma, começou a ir num centro espírita kardecista e nas campanhas da Igreja Presbiteriana. Segundo ela, quando chegava no kardecismo, sentia cheiro de álcool, éter, vela, o que ela achava estranho. Quando ia à Presbiteriana sentia que algo queria sair de dentro dela. Incomodada e sem saber o que fazer resolveu falar com o pastor:

Só que a igreja era tradicional, não aceitava que eu me manifestasse, aí eu disse “pastor, além de eu escutar uma vez dizendo que eu dê em cima do senhor, que eu sou uma mulher casada e eu amo meus filhos, eu vi perto do senhor um bicho todo de preto, um espírito da Umbanda que é o Exu Capa Preta (e ele tava com problema)”. Aí começaram a orar e o que queria manifestar, o pastor falou “não, aqui nós não aceitamos esse tipo de manifestação”, ficaram dentro de mim (informação verbal)<sup>48</sup>.

---

<sup>47</sup> Entrevista com Alice, pastora pentecostal, em junho de 2015. Op. Cit.

<sup>48</sup> Idem.



Sua amiga também incomodada com a situação, a convidou para ir em outra igreja chamada Ceifa, de orientação pentecostal.

Aí a Nilda foi e me levou nessa igreja quarta-feira, dia de libertação. Eu me lembro que eu fui toda de branco. (...) Um pastor desse tamanhinho, eu escutei quando ele disse assim “Senhor, onde tiver um demônio aí encubado, que se manifeste agora”, só deu pra mim (risos). Aí foi aí que eu comecei a cair com legiões de demônios. Eu era consciente, mas não via as forças, eu escutava ele falando e via as forças saindo de mim, era terrível. Aí eu fiquei impressionada (informação verbal)<sup>49</sup>.

Nesse mesmo dia Alice chegou em casa e teve uma conversa com Deus: “se tu existe mesmo como esse povo diz aí que vão pro céu, esse bando de crente doido, eu quero ir pra esse céu, eu não posso viver assim perturbada na minha vida”. E relata que na noite deste dia, ao dormir escutou uma voz que dizia: “Alice, se liberta enquanto é tempo, a minha vinda está bem próxima”. Esta experiência foi definida por ela como um “arrebatamento”, que seria o espírito ser levado a outro lugar, uma dimensão espiritual, enquanto o corpo permanecia no mesmo lugar. A partir deste sonho ela entende que precisa retornar à igreja pentecostal embora tivesse vergonha por se “sujar toda” por cair no chão quando recebia orações. Ela estabelece comparações que determinam sua decisão por continuar na igreja pentecostal: “Poxa, naquela outra eu não caio (Presbiteriana), lá no centro espírita não tem isso, naquela eu to caindo (Pentecostal). Eu vou pra que eu to caindo que tem alguma coisa saindo de mim”. Disse que Deus começou a dar orientações precisas sobre jejum, oração e leitura da Bíblia e deixou de ir ao kardecismo.

E comecei Indo à igreja (...). Olha, esse pastor pequenininho mas tinha uma força! Era tanto de demônio que tinha em mim (...). Aí eu falei “Nilda, é aqui que eu vou ficar. Porque ali naquela outra não dá certo pra mim não. Aqui tem uma coisa forte que tá saindo de mim”. E comecei a sentir uma paz. Não me deu mais vontade de bater nos meus filhos. Uma alegria, só que Deus já tava trabalhando com meu marido na plataforma (informação verbal)<sup>50</sup>.

Seu marido participava de cultos na plataforma e quando estava em casa visitava à Presbiteriana. Alice diz que também ia com ele e seus filhos, mas quando o pastor os indagou se iriam se batizar sua resposta ao seu marido foi: “meu filho, essa igreja não dá pra mim, porque eu fui batizada com o Espírito Santo (...). Aqui é muito devagar aqui pra mim”. Afirma que apoiou o batismo de seu marido, mas afirma que não sente que ali era o seu lugar, pois com menos de três meses teria sido “liberta dos demônios” e foi batizada com o Espírito Santo e falava em línguas, o que não era incentivado na Presbiteriana no momento de culto.

---

<sup>49</sup> Ibidem.

<sup>50</sup> Entrevista com Alice, pastora pentecostal, em junho de 2015. Op. Cit.

Morando distante de seus familiares, afirma que ligava para evangelizá-los por telefone. Ao dar a notícia disse:

“Pai! Aconteceu uma coisa fantástica comigo! ” Quando eu ligava só ligava chorando, chorando, querendo ir embora, aí mudou. “Tudo bem minha filha? ” “Tudo maravilhosamente bem”. “O que aconteceu? ” Eu disse “pai, eu me converti a Jesus”. Aí meu pai “ (gargalhada) você? A mais doida da casa? Se converteu a Jesus? Isso aí é balela. Você não passa seis meses disso”. Aí eu comecei a pregar, pregava pra ele, pregava pra minha mãe, escrevia cartas pra pessoas de Natal que eu tinha levado pra espiritismo, pedindo perdão, botando versículo bíblico que ali, aquilo não era de Deus, encontrei a salvação, que eu tinha paz agora na minha vida, eu era feliz, meu marido tinha mudado, tudo tava dando muito bem, tava vindo prosperidade pra gente sobrenatural. Comecei a ser fiel a Deus a tudo (informação verbal)<sup>51</sup>.

Presente na maior parte das religiões cristãs, mas, sobretudo no pentecostalismo e neopentecostalismo, está a visão de uma responsabilidade do cristão para com o denominado “ímpio” que é construída com base no texto bíblico de Ezequiel capítulo 33, versículo 8, onde, segundo o mesmo texto, Deus afirma que caso dê ordem ao homem de alertar o “ímpio” sobre seu “caminho errado” e este “ímpio” vier a morrer sem ter recebido a alerta, seu sangue seria cobrado do homem que não cumpriu com sua ordem. A atitude de Alice de querer alertar as pessoas as quais havia “levado para o espiritismo” remete a esta concepção.

Segundo seu relato foi após sua conversão que começou uma outra vida, “uma vida de paz, onde tudo era harmonia”. Quando perguntei como ela poderia descrever o motivo de sua passagem religiosa, ela me responde:

Porque eu não tinha paz. Eu não tinha alegria de viver. Tinha condições razoavelmente bem, mas eu não tinha paz interior. Hoje em dia “no mundo terei aflições”, mas eu tenho paz, entendeu? Passo luta como todo mundo passa, mas eu tenho misericórdia das pessoas, eu tenho amor, eu tento compreender o ser humano, e traumas, problemas que passaram no passado, tento me colocar no lugar daquela pessoa, e ver que aquela pessoa não ta passando aquilo porque ela quer. É assim que Deus age, o amor de Deus é esse né? E eu só encontrei felicidade depois que eu me converti na realidade né? Que o meu marido se tornou um grande homem de Deus, a gente não tem briga, glória a Deus (...) posso dizer que se eu ficar a vida toda de joelhos, é pouco pelo que Deus tem feito por mim. Sou grata a Ele (informação verbal)<sup>52</sup>.

A busca por paz, segundo ela, atingiu todas as áreas mais importantes de sua vida, a começar pelo comportamento de seu marido. Para ela, ficou evidente que não se tratava de solidão, visto que hoje, ela ainda vive a maior parte do tempo só, pois o marido continua trabalhando distante, os filhos, casados, não moram mais em casa, e os parentes ainda residem em Natal. Ela afirma ter uma gratidão e alegria não sentidos antes. A grande necessidade

---

<sup>51</sup> Idem.

<sup>52</sup> Entrevista com Alice, pastora pentecostal, em junho de 2015. Op. Cit.

apontada em toda sua fala era por paz, pois diz que vivia uma vida conturbada onde não tinha paciência com as pessoas, brigava constantemente, andava armada, não nutria amor pelos filhos. Esta era a vida descrita por Alice e que ao confrontar-se com o evangelho interpretado pelo pentecostalismo diz ter transformado-a numa vida de tranquilidade apesar de todas adversidades.

Como falamos anteriormente, sua experiência de nove anos no Candomblé é composta por relatos um pouco confusos, como o fato de não ter se iniciado devido ameaças das entidades espirituais. Uma das análises seguintes é a de Henrique, cuja iniciação deu-se, dentre outros motivos, pela exigência do *Nkisi*<sup>53</sup> para a cura de seus problemas respiratórios. Uma vez iniciado, o mesmo afirma nunca mais ter tido crises de asma nem ficado internado. A situação de Alice é bastante complexa e incide sobre a questão da autenticidade do pertencimento à esta religião. Porém, queremos a partir de Sansi (2009), analisar seu relato com outro ponto de vista.

Para Sansi (ibid. p.144) “fazer o santo” não tem a ver apenas com o aprendizado das tradições, cantigas, etc., mas “é também um *habitus* corporal do santo” onde são incorporadas as técnicas corporais para iniciação e é onde a pessoa constrói a si mesmo no contato com o santo (SANSI, 2013). Porém o mesmo autor declara que não é só em termos de “feitura do santo” que podemos compreender a relação entre os espíritos e as pessoas “porque nessa relação existem processos que escapam ao discurso cíclico da iniciação: elementos imprevistos, novos, com uma historicidade particular.” Diz isto porque o dom e a iniciação compõem para ele uma “dialética histórica” que vai além das “oposições estáticas entre a tradição e o sincretismo que dominaram o estudo das religiões afro-brasileiras”. E nesse sentido, segundo o pensamento de Boyer (1996), Sansi (2009) aponta que não é correto afirmar a imposição da iniciação ao dom porque eles estão “mutuamente implicados” sendo o dom “tão imprescindível” quanto a iniciação pois, o conhecimento desta muitas vezes se perde com o tempo através de esquecimento, conflitos entre a pessoa e outros do terreiro, etc., enquanto que o dom dos médiuns viabiliza “contato direto com os espíritos” gerando assim “uma dialética histórica da produção de conhecimento, no qual novos espíritos, objetos e valores são incorporados” (idem).

E, portanto, segundo esta possibilidade de interpretação levantada pelo autor, a falta de feitura não se constitui argumento para afirmar que Alice não teve uma experiência real com o Candomblé, mas apontar direções para pensar a incompreensão da entrevistada sobre esta

---

<sup>53</sup> Designação para as divindades bantos.

experiência, pois embora a iniciação não se sobreponha ao dom, a mesma não deixa de ser importante no processo de formação de um filho-de-santo, o que aparentemente, não o era para Alice.

Suas narrativas falam de uma pessoa que faz um circuito constante entre religiões numa busca onde o equilíbrio emocional era a força propulsora. Portanto, mais do que uma busca com a finalidade de se conectar a um deus ou entidades, a finalidade da entrevistada era a busca de si mesma, e desta forma, não era imprescindível, por exemplo, a iniciação no Candomblé, que é identificado por ela como um dos motivos para uma vida de bebedeira e falta de compromisso para com os filhos. Quando ela encontra uma igreja que consegue “exorcizar” estas dimensões prazerosas de sua vida, uma instituição pentecostal que dá nomes à suas fragilidades emocionais, ela diz “é aqui que eu quero ficar”. Esta instituição assume o papel de “contra-atacar” as forças tidas como malignas que têm causado os conflitos de ordem emocional e familiar, e promove a consolidação de seu afastamento do Candomblé e das outras religiões, à medida que vai inserindo Alice em meios onde sua trajetória religiosa pode ser ouvida, testemunhada, reafirmada e valorizada.

## 5.2 – DO CANDOMBLÉ AO PENTECOSTALISMO: A TRAJETÓRIA RELIGIOSA DE PAULO

Há um cântico de domínio da Igreja Cristã Maranata que diz “é hora de não olhar pra trás, só olhar pra Cristo e nada mais, renunciar a velha estrada que outrora você andava (...) recomeçar uma nova caminhada”. Este cântico vai de encontro a toda prática religiosa e ritualística elaborada em aproximadamente dezessete anos em que Paulo<sup>54</sup> viveu nas religiões de matriz africana cultuando seus orixás, que segundo Verger (1981) são antepassados africanos divinizados, que revelam muito de seu percurso pessoal, Oxum, com sua vaidade e sensualidade, e Oxóssi, o caçador que sai em busca do novo, desconhecido, em constante movimento. Paulo movimentou-se em busca de novos discursos religiosos em detrimento da afirmação de uma “falta de paz” e recomeçou sua trajetória na igreja Cristã Maranata onde está há mais de quatorze anos.

Ele é um homem de 51 anos, pardo, extremamente simpático e receptivo o qual conheci por meio de contatos do orientador desta pesquisa. Num dia muito chuvoso fui até o salão de beleza em que é proprietário em Vitória (ES) e contei-lhe sobre o tema desta dissertação.

---

<sup>54</sup> Nome fictício.

Combinamos um horário e lá estava eu. Entre o barulho da intensa chuva que caía e suas narrativas. Pedi para que ele contasse um pouco sobre sua história de vida e sua trajetória do Candomblé para o pentecostalismo.

Aos dezenove anos deixou a família no interior de Minas Gerais e veio morar com parentes em Vitória. Assim como sua família, era muito católico, de “tá no Convento da Penha” e participar das missas, ele ficou dois anos ainda frequentando o convento e a igreja de Santa Rita de Cássia no bairro Praia do Canto, em Vitória. Ingressa no curso profissional de cabelereiro e começa a trabalhar com salão de beleza. Assim conhece uma mãe-de-santo e deixa o catolicismo, justificando este trânsito não pela liberdade para sua identidade sexual no âmbito afro-religioso, mas por ter “ido e achado tudo aquilo lindo”, ter se identificado com as performances rituais da religião, enquanto que no catolicismo ele já conhecia bastante “e não mudava coisa nenhuma” em sua vida. Passa então a conhecer um Candomblé “misturado com Umbanda”, conhecido como *Omolocô*<sup>55</sup>, num terreiro no município de Santa Tereza, interior do Estado do Espírito Santo, sob a coordenação da mãe-de-santo Lena do Amaral, onde se iniciou e permaneceu por quatro anos.

Aí depois de uns dois anos que eu estava aqui que eu conheci essa senhora que era mãe-de-santo de um Candomblé misturado com Umbanda, que existe né? Essas misturas, porque dentro do afro-brasileiro existe várias coisas como, que eles chamavam de Omolocô, que eles falam aqui que não existe (informação verbal)<sup>56</sup>.

Após quatro anos, Paulo sai desta casa onde praticava-se o Omolocô, e passa a ser participante de uma casa de Umbanda em Tabuazeiro, Vitória (ES), sob a liderança da mãe-de-santo Gessi, onde permanece por três ou quatro anos. Após este tempo na Umbanda ele conhece através de um amigo, Paulo, uma casa em que, segundo ele, praticava-se apenas o Candomblé.

Que o Candomblé mesmo falava que não existia essa mistura, ou é Umbanda ou é Candomblé, entendeu? Aí foi quando depois eu descobri e passei pro Candomblé. Aí fiz a iniciação, raspei a cabeça, as matanças de bicho. Fiz os três anos que tem que fazer de novo, fiz os sete anos, os sete anos é como se fosse uma formatura, se formou. E mata de novo, faz tudo a mesma coisa (informação verbal)<sup>57</sup>.

Em uma análise da retórica do não sincretismo e/ou de uma suposta originalidade africana do Candomblé, Sansone (2002, p.257-258), com base em Prandi (1991), Gonçalves da Silva (1995) e Capone (1998), afirma que os terreiros de Candomblé têm operado na

---

<sup>55</sup>O *Omolocô* ao qual se refere o entrevistado é um culto aos orixás que tem origem no Rio de Janeiro e que também cultua caboclos, pretos-velhos, e outras entidades da Umbanda (PRISCO, 2012).

<sup>56</sup> Entrevista com Paulo, membro da Igreja Cristã Maranata, em fevereiro de 2015.

<sup>57</sup> Idem.

atualidade no sentido de uma dessincretização em favor de uma africanização frente a outros terreiros rivais identificados como menos “africanizados”, e desta forma a “demonstração pública objetos (mágicos) trazidos da África tem se tornado uma parte essencial de seu status no altamente competitivo mercado religioso no qual operam”. Portanto, o movimento de Paulo de, a partir do momento que “descobriu” que o Candomblé onde estava era uma “misturanga” e assim legitimar sua saída em busca de outra casa baseando-se em critérios de pureza tem sido bastante frequente, porém é objeto de conflitos. Como afirma Previtalli quanto a busca por legitimidade das diferentes nações de Candomblé “é lógico que as origens existem, porém numa África distante no tempo e, portanto, mítica” e ressalta que o Candomblé é formado por diversos povos, por isso não tem uma origem única, ainda que preserve mais traços de uma cultura originária se comprada a outras (2008. p.19).

A casa de Candomblé a qual passou a participar era de nação Ketu, no bairro El Dourado, Serra (ES), sob a liderança do *babalorixá* Marcelo Vinicius Contreiras (Marcelo de Oxaguiã), onde permaneceu aproximadamente nove anos. Quando questionei sobre suas ocupações e cargos no Candomblé, ele disse que nesta casa recebeu “um dom” quando cumpriu a obrigação de sete anos no Candomblé:

Cada um que entra em sete anos recebia alguma coisa, então cada um tinha um cargo tipo assim, eles me deram o cargo de... acho que era *Oju Oxum*, e cada um que era filho dele, ele dava uma coisa. Ele me deu esse negócio de ver, de enxergar né? (informação verbal).<sup>58</sup>

A obrigação de sete anos é um ritual de passagem (*odumijê*, em *ketu*), e é quando o iniciado alcança a maioridade no Candomblé e recebe uma função e pode passar a praticar ofícios de prestígio. O filho-de-santo que possui o cargo de Oju Oxum (do iorubá, olhos de Oxum), é o guardião das coisas concernentes a Oxum. É o responsável por zelar pelos assentamentos, indumentárias, pelo quarto de Oxum, e a pessoa que assume o papel de sacerdote nas festividades referentes a este orixá. Segundo seu ex-pai-de-santo, Marcelo de Oxaguiã, Paulo, era um filho extremamente zeloso, caprichoso com tudo o que fazia, fazendo jus ao dom que havia recebido<sup>59</sup>.

Paulo relata um tempo de depressão após os sete anos de iniciado, quando supostamente deveria assumir maiores responsabilidades religiosas, descrevendo-se como uma pessoa extremamente triste, desanimada para tudo. Neste tempo, alguns parentes seus vêm do interior

---

<sup>58</sup> Entrevista com Paulo, membro da Igreja Cristã Maranata, em fevereiro de 2015. Op. Cit.

<sup>59</sup> Agradeço ao Babalorixá Marcelo de Oxaguiã (Ilê a Igbo Osaguia, El Dourado, Serra, ES) e à Iyalorixá Rita de Oxum (Ilê AséIyá Omin Èwá, Vila Nova de Colares, Serra, ES) pela cordialidade e disponibilidade que tiveram para me auxiliar referente às dúvidas sobre esta análise etnográfica.

de Minas Gerais para residir em sua casa. Vieram sua mãe, sua irmã com o esposo, e os sobrinhos. Esta situação acabou por gerar mudanças na vida de Paulo que precisou arcar com o sustento financeiro da família, trabalhando demais e endividando-se. Além do fato de que seguindo o comportamento diário da mãe de ingerir bebidas alcoólicas, começou a apontar sinais de alcoolismo, causando alterações em seu comportamento e gastando financeiramente com bebidas. Devido a não aceitação de seu cunhado e certa indiferença da mãe sobre o assunto, parou de levar o namorado em sua própria casa. Todo este quadro de desestabilidade fez com que ele buscasse um outro caminho que lhe apontasse uma nova direção de vida.

Agora, também por meio de uma cliente, conhece o pentecostalismo, porém não através de um convite como o que foi feito no passado pela mãe-de-santo, mas por sua própria iniciativa, devido ao desejo imediato de romper com o Candomblé.

Aí foi na época que eu, eu tenho muitas clientes até hoje né? Que são muito evangélicas, aí na época uma senhora que ainda é cliente minha até hoje convidou a menina que tava comigo aqui, que era manicure, pra ir na igreja com ela. Quando ela convidou, a menina foi, mas aquilo ficou dentro do meu coração. Por quê que ela não me chamou? Foi em 2002, aí aquilo entrou no meu coração. Eu tinha acabado de vir de um Carnaval em Guarapari, aí vinha aquela tristeza diante de mim o tempo todo no meu coração. Aí quando elas voltaram da igreja, eu perguntei a ela “ô, dona Dalcelina, a senhora vai voltar amanhã na igreja?” Que era um culto meio dia. Ela falou assim “vou, meu filho”, aí falei “eu quero ir com a senhora”. Foi aonde que eu peguei e fui naquele culto, aí eu vi aqueles louvores, a palavra, eu entrei lá sentindo aquele peso, muito peso e foi quando eu saí de lá que parece que eu tava andando nas nuvens de tão leve (informação verbal)<sup>60</sup>.

Sua experiência com a Igreja Maranata, que é de orientação Pentecostal, foi descrita como “entrar num lugar sem fazer nada e sair com o coração, com a mente, assim, não vou dizer totalmente limpa porque eu tinha que me libertar de muita coisa, mas tava assim, tudo leve”. Depois disso, ele já tinha certeza que queria tornar-se membro. Foi à sua casa de Candomblé e conversou com seu pai-de-santo, explicando o que havia ocorrido e que podiam manter o sentimento de amizade, mas que ele não era mais um filho-de-santo.

Aí eu peguei e falei com ele, aí ele falou assim “não, mas todo lugar é bom, leva a um caminho bom”, aí mas eu disse “não, mas eu vou ficar lá”. Aí foi aonde que eu cheguei na minha casa, eu tinha muita coisa, muita roupa, muita roupa, aí foi aonde que eu peguei, comprei álcool, fiz aquela fogueira com as coisas que eu tinha dentro de casa, de assentamento, que no Candomblé tem muito negócio de assentamento. Aí foi aonde que eu destruí tudo né? As contas que levava no pescoço (informação verbal)<sup>61</sup>.

---

<sup>60</sup>Entrevista com Paulo, membro da Igreja Cristã Maranata, em fevereiro de 2015. Op. Cit.

<sup>61</sup>Idem.

Nos rituais pentecostais e neopentecostais o fogo, tanto enquanto elemento gasoso quanto o sentido espiritual da ação provocada pelo fogo de “queimar” é empregado no sentido de cessar a influência de um dado objeto sobre a vida da pessoa e finalizar uma etapa. Observo que nas duas entrevistas coletadas em que foi relatado este ritual de queima de objetos e roupas, não houve a afirmação de que o pastor orientou assim. Parece-me uma compreensão estabelecida no meio cristão de que o que é tido como maligno precisa ser queimado a fim de que o converso desfrute de uma nova realidade. Carneiro (1991) num artigo sobre A teoria do Malefício analisa como o Tribunal do Santo Ofício sacralizava a inquisição, dando poder para designar os símbolos como sagrados ou heréticos. A autora escreve que o fogo no momento da inquisição “apontava o conflito existente entre o bem e o mal, interferindo na forma de interpretar a realidade. A queima pelo fogo reestabelecia a ideia de uma sociedade purificada” (ibid. p.28). Num plano individual, percebe-se o ritual da purificação pelo fogo como o reestabelecimento de si mesmo, da sua casa, num plano coletivo, a prática de fogueiras santas, como hoje se vê no campo neopentecostal, aponta para o fogo como elemento imprescindível “nas encenações públicas do poder” (idem). De maneira pública cria-se um espaço simbólico que recria o inferno a fim de eliminar objetos, e assim eliminar o pecado dentre o povo e lembrá-los da cobrança de um céu e um inferno. Por outro lado, o fogo pode ser visto como elemento destruidor de diversas referências das culturas e das memórias dos povos colonizados e da diversidade de espécies naturais. Assim, diz-se na história mundial da destruição pelo fogo da Biblioteca de Alexandria e, na história do Brasil, da destruição dos documentos referentes à escravidão no Brasil a mando do então Ministro da Fazenda Rui Barbosa, com o intuito de destruir esses “lugares de memória” (NORA, 1993).

Conforme a narrativa de Paulo, é possível afirmar que sua relação com o Candomblé não passou por uma identificação étnica, a apropriação das concepções originadas na África e reafirmadas de modo a demarcar o pertencimento à uma coletividade de matriz africana. Quanto a identificação de cor, se define como pardo e diz que nunca se interessou pela militância negra em favor de seus direitos nem pela história dos negros, como se fosse algo à parte de sua vida, contrapondo-se ao que Pierucci (2006) mostra em termos quantitativos sobre a adesão de pessoas brancas ao Candomblé não devido uma vinculação a etnia africana, mas a “uma identidade africanizada”. Esta identidade, construída pela consciência e sentimento de pertencimento a uma comunidade, não parece ter existido em Paulo e por isso,



“livrar-se” e queimar o arsenal material e simbólico adquirido através do tempo pode não ter sido tarefa difícil.

Paulo descreve sua trajetória conversiva apontando para um rompimento além do religioso estritamente, mas moral, comportamental:

Eu era travesti. Eu tinha cabelão, usava brinco. Eu fiquei na igreja ainda mais ou menos umas duas semanas de cabelo grande, brinco, não teve preconceito, eu tinha peito. Eu fui “levantado” pro grupo de louvor eu tinha peito ainda. Porque há casos também dentro das igrejas evangélicas né? Eu fui chamado pro grupo de louvor, eu tinha peito, eu tinha vergonha de sair porque por mais que eu colocava uma blusa o peito aparecia. Aí na época eu tinha uma situação financeira muito ruim porque eu vim endividado do Candomblé, quando eu saí, eu tinha muita dívida. Foi aonde que a igreja me ajudou, pagou, o presbitério, liberaram o dinheiro pra pagar a cirurgia pra eu tirar o peito. Aí houve uma mudança em tudo. Primeiro o Senhor tava mudando a minha alma, deu uma limpeza na minha alma, e depois ajudou também no exterior, a parte exterior. (...) Minha família que vive hoje comigo aqui também minha mãe batizou, minha irmã batizou (informação verbal)<sup>62</sup>.

Para Madureira & Branco (2007) a partir do pensamento de Louro (1999) é perfeitamente compreensível para o senso comum que uma pessoa mude sua identidade profissional e a identidade de classe social, mas “a identidade de gênero e a sua identidade sexual são consideradas como essências imutáveis, como dados apriorísticos que definem o que há de mais fundamental no sujeito” e, portanto, este movimento implica no julgamento de que a pessoa esteja “protagonizando uma fraude” (LOURO, 1999), ou seja, não tem a “verdadeira” sexualidade implantada no homem por Deus. Neste sentido, a religião, enquanto estrutura simbólica estruturante (BOUDIEU, 1989), atua como uma estrutura reguladora cuja pretensão exposta pela maior parte das igrejas é conduzir a uma reversibilidade sexual baseada na “libertação espiritual” que tem sido alvo de críticas de igrejas contemporâneas adeptas de uma teologia inclusiva.

A “libertação” de quem era, da sua identidade de travesti e candomblecista ocorre sempre no tempo gerúndio, destacando uma “libertação” que, assim como a salvação para os cristãos Maranata, deve ser “buscada todos os dias”.

Aí daí pra lá eu comecei a ir na igreja, aí descobri o período de madrugada, o jejum, eu fui fazendo, me libertando. Passei muita dificuldade, muita perseguição pra tudo quanto é lado, o inimigo se levantava, mas graças a Deus, pra honra e glória do Senhor, eu consegui vencer né? Como tô até hoje, que foi em 2002, já tem treze anos que eu tô na Maranata. Eu vi uma libertação né? Porque dentro da religião, do culto afro, eu enxerguei que há muita mentira, muito engano. Eles falam que Deus tá em todo lugar, mas nem tudo Deus tá em todo lugar. Aquilo não é do Senhor. Foi aonde que eu vi que pra eu obter alegria né? A felicidade, não vou falar nem prosperidade, porque a maior riqueza do homem é ele estar em paz né? E lá eu não

---

<sup>62</sup> Entrevista com Paulo, membro da Igreja Cristã Maranata, em fevereiro de 2015. Op. Cit.

sentia isso no meu coração. E mais ainda a salvação. E os rituais que tinha né? A iniciação que é lá dentro, que não pode falar quem passou por lá, mas eu hoje sou cristão né? Tenho o sangue de Jesus sobre mim. Então tem os rituais lá dentro de matança, as preparações né? E lá fora é tudo bonito. Mas lá dentro tem seus rituais (informação verbal)<sup>63</sup>.

A conversão pentecostal, com exceção de pouquíssimas igrejas inclusivas, implica necessariamente a ruptura com a homossexualidade, que consiste na “cura”, “libertação” e “restauração sexual” (NATIVIDADE, 2006) projetadas no modelo de família abençoado por Deus. Mas destacamos que Paulo não havia visitado nenhuma igreja evangélica antes da Maranata. Neste caso, sua insatisfação, falta de alegria com quem era num todo, não se devia ao apelo da igreja Maranata, mas de algo anterior a isso, talvez suas concepções católicas sobre sexualidade. Paulo, conforme seu relato do processo de socialização a que foi submetido desde a infância com a família extremamente católica, certamente que esteve regulando constantemente sua maneira de ser e pensar sobre si mesmo com base nos referenciais católicos de gênero e identidade sexual e os condicionamentos soteriológicos, reconhecendo a legitimidade da igreja e seus preceitos como um “poder simbólico” (BOURDIEU, 1989) do qual aqueles dominados “não querem saber que estão sujeitos”. Ainda no Candomblé, e mesmo tendo adquirido diversos conhecimentos acerca da religião, os princípios católicos instrumentalizados e impostos estavam tão fortemente incorporados em sua cosmologia religiosa que conceitos como o de salvação, que rege a teologia católica e de outro lado, não existe na concepção candomblecista, instaurava o sentido de um conflito pessoal.

Porque sabendo que só há um salvador, só um mediador entre Deus e o homem que é Jesus. E lá cada um tinha o seu né, quando passasse, ele ia pra aquele lugar, pra aquele lugar que seria das águas, quem era do fogo, cada um tem a sua identificação. Como eu era das águas né? Que era aquela sacerdotisa lá que é Oxum, seria pras águas, quem era do fogo era do fogo, quem era pras matas ia pras matas (informação verbal)<sup>64</sup>.

Não se pode tentar entender a cosmologia religiosa do Candomblé sob a ótica da “economia da salvação” do cristianismo, visto que a concepção de “salvação” cristã não existe no Candomblé. O próprio entrevistado percebe essa diferença, mas suas concepções religiosas previamente estruturadas na Igreja Católica ocorreram a partir de uma economia simbólica da salvação. A própria “comparação” destes mundos distintos conclui a falta de compreensão das contradições desta religião perante uma “sociedade de cultura

---

<sup>63</sup>Entrevista com Paulo, membro da Igreja Cristã Maranata, em fevereiro de 2015. Op. Cit.

<sup>64</sup>Entrevista com Paulo, membro da Igreja Cristã Maranata, em fevereiro de 2015. Op. Cit.

predominantemente ocidental, na América, onde tempo e saber têm outros significados” (PRANDI, 2001).

Paulo diz: “Porque por mais que a igreja católica tenha os seus ídolos, mas tem o ensinamento de Deus e eu cria nisso né? Que existia Deus (...) a essência, um pouquinho de Deus, ficou na minha vida por ter vindo de berço católico”. Sua fala denota que na verdade ele não compreendia de fato sua própria religião ou não aceitava a supremacia do Deus criador dos Candomblés que de origem iorubana é *Olorum*, e no Candomblé Angola é *Zambi*. O berço católico é tomado por ele como um freio que agia por meio de sua consciência para o não reconhecimento ou falta de busca pelo conhecimento deste Deus Criador africano.

Porque lá existe muita reverência né? No Candomblé é muita reverência, e eu não achava aquilo certo (...), ajoelhar entre o pai-de-santo, bater a cabeça, jogar no chão por eles. Mas eu sentia no meu coração que quando eu estivesse diante de Deus, eu ia falar “Deus, eu não sabia”. Era o meu argumento né? E eu falei assim “eu quero prostrar diante de Deus, eu não quero prostrar diante do inimigo” (informação verbal)<sup>65</sup>.

Outro aspecto interpretado pelo entrevistado a partir de concepções cristãs, que caracteriza desinformação com as tradições do Candomblé no qual estava inserido é equiparar o *dobalé*<sup>66</sup> a atos de humilhação e constrangimento.

No que se refere à motivação de sua conversão à Igreja Maranata, a depressão estava entre os motivos, denominada pelo entrevistado como “a tristeza da alma”. Apesar de o fato de ser travesti não ter sido elencado como motivo, mas o fato de ter sido acolhido ainda quando se considerava como tal, parece ter sido um diferencial para sua decisão. Uma vez que ninguém lhe impôs mudança e ainda pagaram suas dívidas e o ajudaram pagando uma cirurgia para retirar os seios, parece ter sido uma moeda de troca importante, visto que em seguida a sua conversão, ocorreram a de sua mãe e sua irmã.

Ele só mencionou sobre sua sexualidade quando perguntei, com relação à igreja Maranata, se ele havia se sentido acolhido e ele disse que sim, “...porque eu era travesti”. E mesmo tendo cabelos grandes, usando brincos e tendo seios, “não teve preconceito”. Segundo

---

<sup>65</sup> Idem.

<sup>66</sup> Expressão iorubana que designa o ato de reverência feita pelo filho-de-santo cujo orixá principal é masculino (*Aborô*), e o *Iká* quando o orixá principal que domina a cabeça do filho-de-santo é feminino (*Iabá*). Verger (1981) declara que o *dobalé* “se faz com uma dignidade e uma graça que a civilização moderna dos ocidentais perdeu completamente” e considera que “essas inclinações são feitas com leveza, facilidade e naturalidade: o corpo, lentamente dobrando, repousa um momento no chão, sem medo de se sujar” enquanto “a terra é sucessivamente roçada com a testa, o queixo e os lábios”. Com diferenças concernentes ao modo como são feitas, são reverências baseadas na concepção de respeito oriunda na relação dos antigos sacerdotes e súditos africanos e no contexto de fé em que se insere o candomblecista são realizadas como outras saudações que primam pelo reconhecimento da noção de hierarquia e respeito aos mais velhos e portadores de maior conhecimento.

ele, na igreja católica também não se sentia discriminado por sua escolha sexual, contudo permanecer lá não estava “mudando” a sua vida, lá “nada acontecida de novo”, “era sempre a mesma coisa” e ele não obtinha “alívio na alma”. Enquanto que na Maranata ele afirma ter encontrado a “paz” e o “alívio” de que tanto queria, onde talvez tenha sido aliviado do sentimento de culpa construído na estrutura simbólica da Igreja Católica. Porém, são dois momentos diferentes de sua vida e de sua espiritualidade. Ele cresce no catolicismo e sabe-se que embora a Igreja Católica ainda que discusse sobre temas polêmicos como homossexualidade, hora em termos de uma reversão sexual, hora em termos de uma aceitação articulada por alguns teólogos e limitada pelo Vaticano, mas não incide à maneira pentecostal em discursos sobre mudança radical de vida. Após quase dezessete anos no Candomblé, onde a identidade sexual não passa nem perto de práticas discriminatórias, certamente que houve uma acentuação e liberdade quanto à sua sexualidade, gerando uma batalha psíquica em Paulo, baseada nos ideais de família dos quais aprendeu em infância e que precisava de uma instituição para regular, confrontar quem se tornou a fim de que os ideais da infância fossem retomados e a instituição que escolheu para instrumentalizar este domínio sobre si foi a Maranata.

Conforme vimos em Geertz (1989) a religião é um sistema simbólico que estabelece disposições e motivações no homem. A concepção binária sagrado/profano atua através de símbolos que são aceitos ou não no universo pentecostal. Ainda que ninguém na Maranata lhe dissesse algo, apontasse para seus cabelos como algo vergonhoso ou para os seus seios como algo inadequado, Paulo tinha consciência de que era portador de símbolos profanos para o *ethos* da nova instituição a que se dispôs a fazer parte, sentindo-se grato por não terem preconceito e optando pela realização de uma cirurgia que legitimasse novamente sua identidade de homem perante a igreja embora a reconstrução desta identidade sexual para ele mesmo seja outro tema totalmente diferente e complexo.

Segundo ele, caso não se sentisse bem recebido ali ou não sentisse a “paz” que sentiu logo na primeira visita que fez, retornaria ao Candomblé. Porque ele não conhecia outras igrejas evangélicas e na Igreja Católica “era a mesma coisa e não dava resultado nenhum”. Sua primeira visita a Maranata que incide numa decisão imediata de permanecer nela viabiliza o entendimento de que a Maranata era tudo que ele queria e, portanto, não faria sentido procurar em outras igrejas. Mas se ele sai de uma instituição religiosa que aceita sua homossexualidade e vai para outra em cuja doutrina ele sabia que teria que ter sua sexualidade masculina “restaurada”, ele está disposto a anular-se em busca de um ideal de “paz” e

encontrar o “alívio” das aflições causadas por uma estrutura moral baseada na noção de pecado que constrói a culpa. Acreditou que com sua conversão estaria realizando uma mudança radical de vida, de comportamento, de identidade sexual, que culminaria numa “paz” e “alívio” antes não sentidos.

O fato de buscar querer alívio para as questões evidenciadas com a vinda de seus familiares para sua casa, não criava, necessariamente, a busca por sair do Candomblé e procurar outra instituição religiosa. Parece que o fato da mãe não discordar, porém não concordar totalmente com sua religiosidade enquanto candomblecista, o fato de também sua mãe ser indiferente enquanto seu cunhado era taxativo em não aceitar seu relacionamento com outro homem, a situação estabelecida de ter que arcar com o sustento da família e começar a perder o controle sobre a bebida, instaurou em sua forma de encarar a vida, a necessidade de uma instituição que regulasse essa situação. Voltar ao universo da Igreja Católica, na qual cresceu e conhecia bem, em sua opinião, não “mudaria nada”, visto que ele necessitava de uma intervenção externa e direta sobre suas ações. Portanto, parece-me que de acordo com sua trajetória, Paulo pensa precisar de uma igreja que o fizesse voltar a ser “o que era” em termos de uma sexualidade aprovada pelos familiares com quem passou a conviver todos os dias. Assim como precisava experimentar a prosperidade financeira tão disseminada pelos cristãos. A Igreja Maranata assume este papel, pagando a cirurgia para retirar os seios e pagando também suas dívidas, ou seja, lhe apresentando uma nova vida em que não precisava mais passar por situações de preconceito e lhe dando a oportunidade de começar sua vida financeira do zero. O “demônio” ou “inimigo” para o qual não queria mais “prostrar-se” através das reverências do Candomblé, passa a ser “excluído” assim, de sua vida. Porém Paulo ainda se expresse em seu modo de falar gestos simbólicos socialmente apreendidos e considerados como um comportamento homossexual, agora reprimidos, dissimulados sob aspectos masculinizados de vestimenta, em prol de uma vida em que além das pessoas que o cercam, ele mesmo não se julgue.

### 5.3 – DO CANDOMBLÉ AO PENTECOSTALISMO E A FORÇA DO MOVIMENTO DE RETORNO AO CANDOMBLÉ: DUAS HISTÓRIAS

Diz um poema do escritor moçambicano, Mia Couto<sup>67</sup> que “o bom do caminho é haver volta. Para ida sem vinda basta o tempo”. Parece-nos que os dois entrevistados dos quais iremos falar adiante compreenderam esta condição apresentada principalmente na pós-modernidade onde a dúvida não soa necessariamente como falta de fé, mas na verdade insere-se como um motivador para trilhar o caminho “onde o símbolo não pode negar as incertezas”, pois “mesmo no domínio da fé, existem incertezas” (HOUTART, 2002). As incertezas religiosas vivenciadas por nossos entrevistados rebatem a espera de coerências idealizadas por instituições religiosas dominantes, principalmente pelo trânsito entre campos tão discrepantes. A saída do pentecostalismo e subsequente retorno ao Candomblé confirma uma espiritualidade autônoma que se estrutura para dar conta de todo conflito que virá após isto e que não se fecha para possíveis retornos.

#### 5.3.1 – Os “movimentos” dos “ventos”, do “fogo” e do “caçador”: a trajetória religiosa de Eliza

O meu Facebook era eu no perfil com o fundo todinho com meus orixás no fundo, Iansã, Xangô e Oxossi (...) você vê, que é do Candomblé. (...). Aí ele foi e viu que eu tava solteira, foi e me convidou. A gente começou a conversar, ele me convidou pra ir à igreja dele, e eu já estava aborrecida com o Candomblé, não com o orixá, mas com as pessoas do Candomblé, né? Com os sacerdotes em si. E fui pra igreja, pra Assembleia de Deus, que eu adoro a Assembleia de Deus. Eu gosto de igreja de fogo, igreja que tem movimento. Acho que por isso que eu me familiarizo tanto também com o Candomblé, gosto de coisa que, alguns Candomblés, tá? Angola que eu gosto (...) porque a gente dança, brinca. Já ketu, axé Oxumaré, as outras nações, aquela coisa mais lenta, isso também eu não consigo me familiarizar (informação verbal)<sup>68</sup>.

Segundo as narrativas da tradição espiritual iorubana, *Iansã* foi a primeira mulher de *Xangô* com temperamento impetuoso e ardente sendo a divindade dos “movimentos”, das “forças dos ventos” e das tempestades, cujo arquétipo, segundo Verger (1981) “é o das mulheres audaciosas. *Xangô* é a divindade que rege o “fogo” e a “justiça” cujo arquétipo “é

---

<sup>67</sup> COUTO, Mia. *Um rio chamado tempo. Uma casa chamada terra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p.123.

<sup>68</sup> Entrevista concedida por Eliza, candomblecista de nação Angola, em junho de 2015.

aquele das pessoas voluntariosas e enérgicas” e *Oxossi* aquele que se movimenta em busca da caça cuja lenda contada no Brasil remete ao filho independente que contraria aos desejos e projetos de sua mãe Iemanjá lançando-se na floresta e/ou no mundo, onde é enfeitado por *Ossaim* que o seduz a permanecer com ele (idem).

Essas são as divindades que, segundo a crença de Eliza, “movimentam” a si mesma e dão vida ao seu desejo por uma espiritualidade livre. Devido algumas decepções com autoridades no Candomblé e exigências de seu ex-namorado se converte a uma igreja pentecostal, justificando sua identificação com a mesma dizendo que estava em busca de uma religião onde se encontrasse os elementos do “movimento” e do “fogo”. Ela adentrou aos estudos bíblicos e descobriu que não havia se encontrado no Candomblé porque lá ela não havia entendido suas próprias energias e neutralizado o “movimento”, acomodando-se e esperando que os orixás e o Candomblé fossem atender as suas buscas sem a sua participação ativa. Nos estudos bíblicos descobriu que os elementos “ar”, “vento”, “fogo” e “movimento” também estavam lá, desde as narrativas da criação no livro do Gênesis, quando a divindade suprema dos hebreus soprou forte um hálito de vida sobre o barro e o colocou em “movimento” e o transformou em vida humana, da mesma forma que colocou o “movimento” da vida na natureza. Da mesma forma, ela reencontrou a força dos “movimentos dos ventos” e do “fogo” quando no livro de Atos dos Apóstolos, o Espírito voltou a “soprar forte”, inclusive larvas de “fogo”, sobre os apóstolos que estavam escondidos com medo da perseguição religiosa dos romanos sobre aqueles que se diziam seguidores de um homem que os romanos haviam ajudado os judeus a crucifcarem na cruz, juntamente com homens que o poder político e sacerdotal de então classificavam como ladrões e criminosos. Foram esses estudos que a levaram a interpretar e entender que os dirigentes da referida igreja não valorizavam os “movimentos” da vida, atendo suas pregações incisivamente à teologia da batalha espiritual e libertação dos orixás considerados demônios sem demonstrarem preocupação para com Eliza e sua família no sentido de nutrir laços afetivos com os mesmos mas tendo como prioridade de sua relação libertá-los a todo custo, bem como a preocupação em atrair novos convertidos que fossem novos contribuintes financeiros para a instituição. A seguir, analisamos aspectos desta trajetória religiosa.

Uma mulher extremamente educada, de 39 anos, branca, nascida em São Paulo, onde residiu com sua família e teve os primeiros contatos com os sacramentos do catolicismo, Eliza veio ainda criança para o Estado do Espírito Santo, local em que desenvolve sua

espiritualidade de maneira dinâmica como ela também demonstra ser por meio de sua fala e história de vida.

Nos encontramos na casa de sua mãe na tarde de uma segunda-feira ensolarada. Da janela, árvores aos montes, dentro da sala, gaiolas penduradas com pássaros compondo um ambiente acolhedor para uma longa conversa. Pensamos que os relatos que se seguirão apontam para uma espiritualidade situada no meio do caminho da espiritualidade contemporânea, evocando possibilidades que levam a percepção da autonomia e mobilidade espiritual do sujeito na pós-modernidade, mas também chama atenção para conflitos que transcendem os institucionais e têm a ver com a própria crise do sujeito.

Sua história de vida que será analisada a seguir conta sua trajetória do catolicismo para o Candomblé, onde passa muitos anos e que modifica muitas de suas concepções acerca do conceito de sagrado. Após isto, em detrimento principalmente de uma relação amorosa, conhece o pentecostalismo, onde passa um curto período, porém bastante significativo para as associações e releituras que faz entre os dois campos vividos: Candomblé e pentecostalismo. Com base em experiências consideradas negativas no pentecostalismo, fica um período afastada da igreja e aproxima-se lenta e novamente do Candomblé, onde está atualmente, cerca de quatro meses após a entrevista.

Segundo ela, em toda sua infância lhe “foi apresentado o catolicismo”. Passou pela maior parte dos ritos sagrados católicos, porque “tudo isso era tradição das famílias”. Sua principal referência social que era a mãe, também não ia à igreja, apenas havia passado pelos sacramentos. Quanto a isto ela diz que como sua mãe não ia, “automaticamente a gente dentro de casa não ia também”. Sua fala demonstra uma distância com a religião institucionalizada à medida em declara que suas aproximações se davam apenas devido a eventos específicos como o seu casamento: “resolvemos casar, tivemos que mexer novamente na religião, porque teve que mexer com batistério, e assim, eu só ia mesmo à igreja quando tinha casamento” (informação verbal)<sup>69</sup>.

Quando casou “não sabia nada da palavra de Deus”, o que sabia até decorado era o que “tinha na missa”, mas “a palavra mesmo” ela não conhecia. Veio a conhecê-la de fato, ou seja, estudar a Bíblia, questionar, aprofundar-se, posteriormente quando passa pela igreja Assembleia de Deus. Quando se casou seu marido também não tinha uma relação permanente com nenhuma igreja. Ela ressalta que “não tinha e não tem”. Ele que agora é seu ex-marido“(…) Até mistura as coisas. Por exemplo, chega no ano novo fica pulando as ondinhas

---

<sup>69</sup> Entrevista concedida por Eliza, candomblecista de nação Angola, em junho de 2015. Op. Cit.



na praia porque Iemanjá vai abençoar”. Não obstante este comportamento, Eliza afirma que ao iniciar-se no Candomblé, posteriormente seu filho também iniciou-se e seu ex-marido apesar de ter permitido, não aprovou a iniciação, uma vez que segundo ele “isso não é de Deus”.

O encontro de Eliza com o Candomblé deu-se de forma natural através de um colega de trabalho e revelou-se como uma experiência que mexeu com sua percepção sobre si mesma.

A gente trabalhava na Secretaria de Direitos Humanos e tava tendo uma homenagem pra Queimados lá na Serra e a Secretaria dava todo esse suporte de lanche, de transporte pra levar né? Os grupos religiosos pra lá. Aí fui e achei lindo aquilo tudo, aqueles turbantes, mulheres com turbante na cabeça, aquelas saias, aquelas comidas, eu sempre gostei muito disso. Até mesmo porque tem uma certa história na minha família, a minha bisavó foi escrava (...). Aí Joel me apresentando essas situações, eu comecei a me familiarizar e ele me convidou pra ir no terreiro que ele fazia parte (...) que é de Candomblé (...) Aí fui, cheguei lá e vi tudo aquilo que eu tinha visto lá em Queimados, eu vi lá (...) Até então eu era uma pessoa assim muito desligada de afazeres domésticos, de ser mãe, ser mulher (...) fui muito mimada, filha única, sempre tive tudo na minha mão. E a partir do momento que eu fui pro Candomblé, que eu comecei a ver algumas situações começou a me agradar porque veio à tona muita coisa assim que eu deixei de fazer, entendeu? Que eu poderia de repente ter segurado o meu casamento e não fiz, entendeu? Eu fui muito falha assim como ser humano em muitas situações, justamente porque fui muito mimada, muito protegida (informação verbal)<sup>70</sup>.

Quando se casou estava grávida e era muito jovem. Seus relatos transparecem que não estava satisfeita com o casamento, pois não havia vivido experiências as quais gostaria de viver. Esta insatisfação levou-a a comportamentos que ajudaram no fim de seu casamento e conflitos em sua casa. A questão de não se considerar uma boa mãe, esposa, dona de casa, está presente em sua fala de maneira frequente. De forma que o Candomblé com toda sua estrutura religiosa baseada na hierarquia, numa noção de família, onde os lugares e funções estão bem colocados e onde o respeito impõem-se constantemente, revelou-se para ela como nenhuma outra religião ainda havia se revelado com suas funções de conservação da solidariedade social.

As exigências com relação aos preceitos do Candomblé e das hierarquias soaram para ela como algo que lhe ajudou a amadurecer tendo em vista a dimensão do serviço, a preparação necessária para o cuidado com o outro e com as atividades a serem exercidas no Candomblé. Quanto a isto ela diz que:

Aí comecei a vivenciar isso dentro do Candomblé de forma que me fez amadurecer, porque dentro do Candomblé existem duas situações: quem incorpora e quem não incorpora. No meu caso eu não incorporo, eu não tenho possessão de espírito nenhum. Quando uma pessoa como eu se inicia lá, se inicia com um grau a mais que os outros que passam por sete anos de submissão, vamos colocar assim (...) Durante

---

<sup>70</sup> Idem.

sete anos lá, até a pessoa arriar obrigação de sete anos, essa pessoa (...) é iniciante. Tomou sete anos, ela já passa a ter um grau de espiritualidade melhor. Embora tenha pessoas que comecem que nem eu, sem saber nada, porém eu tinha uma hierarquia. Todo mundo que vinha se reverenciar até a mim e vem até hoje, quando eu vou em alguma festa, me chama de mãe. Aí todo mundo vem. Toma a bênção. Vai falar comigo, abaixa, pra conversar, entendeu? O que eu falo, posso ta errada, mas o que eu falo é o que é que vale, entendeu? Então lá é assim. Então eu comecei a passar por coisas, “gente será que eu to tão certa assim pra ter que ensinar a pessoa?”. Eu comecei a me bater de frente com isso lá. “Porque que eu to falando que a pessoa tem que ser uma boa esposa, uma boa mãe, uma boa companheira se eu não fui?”(...) Foi quando eu comecei a melhorar, entendeu? Eu era muito ausente como mãe, como esposa, como filha, e isso foi mexendo comigo, eu fui gostando do Candomblé (informação verbal)<sup>71</sup>.

Percebe-se em seu relato que o reconhecimento social foi um fator que contribuiu para afirmar sua identidade de candomblecista. O sentimento de ser capacitada para cuidar, de ser uma *Equede*<sup>72</sup> cujas pessoas se reverenciam para falar e consideram tudo o que ela diz, a fez repensar enquanto categorias como mulher, mãe, filha, dentre outras. Porém ela tinha expectativas pessoais que não se cumpriam, como as financeiras.

Aí depois fui pro Candomblé, fiquei lá quatro anos, nada aconteceu na minha vida. Nada que eu digo assim, de emprego. Eu criei expectativa assim “não, a partir do momento que eu entrar no Candomblé minha vida vai, né? Vai acontecer, vou arrumar emprego”. Só que não aconteceu nada disso porque eu cruzei os braços. Eu ia pra lá, cuidava do pessoal que tava interno, recolhido, fazia comida, cuidava das roupas deles, cuidava dos santos deles, dava reza, dava tudo, mas a minha vida...Eu via eles acontecendo e eu nada (informação verbal)<sup>73</sup>.

Expectativas baseadas numa visão apenas mágica do Candomblé onde há a percepção do cumprimento da obrigação com os orixás atrelada necessariamente ao desenvolvimento financeiro muitas vezes sob a condição colocada de “cruzar os braços”. Esta visão é responsável pela valorização do Candomblé no mercado de serviços mágicos onde a clientela busca a solução para problemas, ou seja, o consumo e não o compromisso religioso. Porém, tanto o Candomblé como a umbanda “enfrentam hoje a concorrência de incontáveis agências de serviços mágicos e esotéricos de todo tipo de origem” (PRANDI, 2004), dentre as quais podemos citar as agências pentecostais e neopentecostais. Esta perspectiva de consumo religioso da entrevistada sofre uma grande modificação em outro momento da sua vida, como se verá adiante quando ela através da experiência com o pentecostalismo passa relacionar-se com o Candomblé de uma maneira totalmente diferente.

---

<sup>71</sup> Entrevista concedida por Eliza, candomblecista de nação Angola, em junho de 2015. Op. Cit.

<sup>72</sup> *Equedes* são mulheres que não incorporam entidades e atuam cuidando, zelando pelos orixás quando incorporados pelas pessoas.

<sup>73</sup> Entrevista concedida por Eliza, candomblecista de nação Angola, em junho de 2015. Op. Cit.

Mas não foi sua expectativa frustrada sobre a vida financeira que a levou a sair do Candomblé. Quando ela percebe que nada “está acontecendo em sua vida” resolve tomar a obrigação e se aborrece com o pai-de-santo e foi este aborrecimento que a influenciou em seu afastamento:

Só que chegou um momento do Candomblé que eu me aborreci com a doutrina que o homem tava impondo pra gente, os zeladores (...). Tem lugar por exemplo que o filho pode ter relacionamento com outro lá dentro que o pai-de-santo não tá nem aí(...). Hoje na casa que eu estava no Candomblé eu era super respeitada, porém, as vezes eles acham assim “ah, a Eliza tem carro”, acha que eu tenho dinheiro, entendeu? Acha que eu tenho uma situação muito boa. Aí o pai-de-santo foi e falou bem assim “tem que fazer obrigação de três anos já”, aí conversei com ele, aí ele falou assim “ó, mãe, pra você que ta sempre presente aqui, que ta ajudando, eu posso fazer por uns cinco mil”, uma coisa que eu sei que não gasta mais do que dois mil. (...) Mas ele queria que eu bancasse a festa, entendeu? Falou assim “já que a senhora tem carro, a senhora pode agilizar tudo, correr atrás”, como se a gente estivesse esbanjando e na verdade, naquela realidade eu não tava trabalhando. Aí isso foi e me afastou, ne? Eu fiquei assim com raiva, fiquei aborrecida. (...) e as coisas que o homem inventa aqui, a doutrina que o homem estabelece pra gente que...(...). Então isso me aborreceu, eu tava aborrecida que assim, primeiro que eu sou Equede, ponto, não viro, não tenho que ficar vestindo orixá com roupa, com nada, entendeu? Segundo que é a doutrina que eles estabelecem pra gente que, tipo assim, “ah, você é de Iansã”, que era o orixá que eu carregava lá, todo final de ano a gente faz festa pras iabás, são todas as mulheres né, com orixá. Você vai dá a festa, compra o bolo, faz a comida, quer dizer, eu não tinha essa condição, sendo que tinham outras pessoas na casa que também estariam pra tomar obrigação naquele período, era só dividir entre todo mundo, não fica caro. Um exemplo, se ele queria um bolo de 2.000,00 reais (...) divide entre quatro, cinco pessoas, sai 300,00 reais pra cada um ao invés de sair 2.000,00 pra uma pessoa só. Então ele não quis dar essa facilidade pra mim, entendeu? Então isso me aborreceu (informação verbal)<sup>74</sup>.

Observa-se em sua fala que em momento algum, expressa decepção com a simbologia e a dinâmica religiosa do Candomblé, com os orixás ou com as pessoas ali, mas com o pai-de-santo. Seu aborrecimento com o sacerdote referente aos custos religiosos impostos por ele nos propicia a reflexão sobre a maneira como diferentes públicos têm lidado com os custos de serviços religiosos em diferentes instituições. No Cristianismo, a prática de ofertar e dizimar originada no Sacerdócio Levítico Judaico, para manutenção dos custos religiosos está amparada e sacralizada por um instrumento legitimador para os fiéis que é a Bíblia. Já os sacerdotes e sacerdotisas das religiões de matriz africana, o poder de convencimento bem como reconhecimento de que se trata de um serviço religioso para atender a demandas sociais existentes tanto quanto os impostos pelo cristianismo é muito menor e tratado como inferior frente a inexistência de um livro tão repercussivo como a Bíblia para os cristãos. Serviços como o jogo de búzios e os *ebós*<sup>75</sup> que estão em situação de grande concorrência com as agências pentecostais e neopentecostais são diabolizados a fim de serem deslegitimados. Os

<sup>74</sup> Entrevista concedida por Eliza, candomblecista de nação Angola, em junho de 2015.

<sup>75</sup> Segundo Baptista (2007) é *ebó* é “um termo usado para designar de modo genérico quaisquer oferendas aos deuses” podendo se referir também a “despacho ou feitiço ou, ainda, aos rituais de cura ou limpeza espiritual”.

que transitam do Candomblé para o pentecostalismo, por exemplo, passam a banalizar os serviços e custeios religiosos dos quais participavam alegando o caráter de “barganha” destas práticas. Ou seja, afirmam que o que faziam no passado, era uma troca com Deus, e o que fazem agora no cenário pentecostal, isto sim, é o correto, pois trata-se de uma simples obediência a um mandamento bíblico. No entanto, parece que esta concepção de troca continua existindo. Nas próprias palavras do líder mais reconhecido do neopentecostalismo, Edir Macedo, contradizem este caráter apenas de obediência a Palavra de Deus instituindo a compreensão de um serviço religioso tanto como qualquer outro: “Comece hoje, agora mesmo, a cobrar d'Ele tudo aquilo que Ele tem prometido (...) O ditado popular de que 'promessa é dívida' se aplica também para Deus” e “quando pagamos o dizimo a Deus, Ele fica na obrigação (...) de cumprir a Sua Palavra, Quem é que tem o direito de provar a Deus, de cobrar d'Ele aquilo que prometeu? O dizimista! ” (MACEDO, 1990 apud MARIANO, 1999, P.162).

Regida pelos “movimentos dos ventos e do fogo”, ao que demonstra sua entrevista, Eliza vinha tendo constantes embates com as “doutrinas que o homem tava impondo” e por isso, não exatamente com as divindades do Candomblé, o que a leva a retornar posteriormente. Após estes acontecimentos, Eliza conhece um homem com o qual namorou e era da igreja Assembleia de Deus. Segundo a entrevistada, mesmo que em seu perfil no Facebook, já se declarasse do Candomblé, seu atual namorado ainda assim lhe adicionou e a convidou para ir à igreja com ele e a partir daí o namoro teria começado.

A igreja Assembleia de Deus, embora tenha atualmente muitos ministérios que se diferem quanto à doutrina, é uma igreja que busca “avivamento espiritual” e isto, através dos “dons concedidos à igreja no dia de Pentecostes”, como falar em línguas. Por isto mencionada por Eliza e por tantos como uma igreja “de fogo” pois busca um avivamento espiritual e tende a ser mais alegre com gritos de louvor a Deus, “corinhos de fogo” e movimentos corporais designados por eles mesmos como “sapatear” na presença de Deus. Performances corporais e simbologias relacionadas aos movimentos e ao fogo que muitas vezes aludem às energias dos orixás e também aos movimentos dos povos de terreiro.

Sair do Candomblé e encontrar um outro espaço “que tem movimento e fogo” também, acreditamos que tenha sido fundamental para sua conversão. Uma vez que talvez conhecendo um namorado que fosse de uma igreja protestante histórica, de repente não iniciaria um processo conversivo e muito menos permaneceria um tempo nesta igreja já que sua

identificação com o pentecostalismo deu-se com base na matriz comum existente entre ele e o Candomblé.

Eliza conta que foi para Assembleia com o namorado e foi se “envolvendo, envolvendo” até que aceitou a Jesus como “único e suficiente Salvador, aquela coisa toda”. E através desta conversão relata ter conhecido “a palavra” de Deus e entendeu “os porquês dos não”, ou seja, segundo ela, através dos estudos bíblicos na Assembleia ela entendeu também os limites impostos pelo Candomblé, os preceitos, as exigências de consagração. A igreja forneceu indiretamente explicações para práticas que ela antes respeitava, como o fato de no Candomblé para uma pessoa cuidar de outra ter que estar de preceito, “em comunhão”, porém não compreendia.

Quando perguntei porque ela não tinha chegado a estas compreensões nos sete anos de Candomblé ela diz “porque lá tudo é não, é não. ‘Ó, isso não pode’”. E relata sua conversa com um amigo que é *ogã*<sup>76</sup>, sobre a falta de “rotatividade dentro do Candomblé” há uns quinze anos atrás e que se contrapõe a realidade vista hoje onde o amigo e Eliza relacionam a falta de estudos a falta de comprometimento das pessoas. Pela fala do *ogã*, que é um pensamento compartilhado por Eliza, no Candomblé “existia-se estudos” que diante da “miscigenação que tá ocorrendo” e da “rotatividade”, não existem mais. Ela cita exemplos de igrejas cristãs para reportar a este aspecto: “Tipo assim, eu to lá na Deus é Amor, vi que o negócio não fluiu (...) “ah, vou lá pra Batista que lá pelo menos eu posso usar calça, cortar o cabelo, (...) então ninguém vai me criticar”.

Como se sabe, o Candomblé não fornece seus conhecimentos mais íntimos, como pudemos observar nas entrevistas, a pessoas que vivem em fluxo constante entre instituições ou àquelas que desejam estes conhecimentos de forma imediatista sem sujeitarem-se ao processo do tempo. Segundo Prandi (2001) o novo adepto do Candomblé “logo se depara com uma nova maneira de considerar o tempo” e aprende “que tudo tem a sua hora, mas que essa hora não é simplesmente determinada pelo relógio e sim pelo cumprimento de determinadas tarefas”. Portanto, como aponta Santos (1976, p.21) “a aquisição de conhecimentos é uma experiência progressiva, iniciática, possibilitada pela absorção e pelo desenvolvimento de qualidades e poderes” dentro do Candomblé. No contexto atual brasileiro, onde o trânsito religioso é um fenômeno bastante expressivo, podemos afirmar que de fato, a clientelização do Candomblé, a busca por sanar desejos imediatos, incorre na realidade da falta de conhecimentos advindos apenas com o tempo. Como foi dito, o entendimento absorvido

---

<sup>76</sup> Termo ioruba referente ao cargo de autoridade de homens que não entram em transe e assistem de diferentes formas nos cultos, como tocando atabaques.

através da hermenêutica bíblica foi operacionalizado por Eliza e reempregado em sua compreensão sobre o Candomblé. Observa-se que em sua fala, dialogam entre si constantemente duas identidades, uma maneira ambivalente de ver o espiritual, que rompe com a necessidade da coerência exigida pela lógica cristã ocidental. No decorrer de toda entrevista Eliza alterna concepções do Candomblé e uma linguagem comum ao pentecostalismo.

Na palavra fala assim, que os filhos das trevas são mais prudentes que os filhos da luz. No Candomblé, vamo colocar assim, quem foi Lúcifer? Vou usar uns nomes pejorativos assim que você vai entender, demônio Satanás, o que seja, quem foi esse senhor? (...) foi um anjo (...) um dos principais levitas do Senhor até que ele fosse expulso (...) e aprontasse. Até então ele conviveu com quem? Com o Senhor, nossa divindade maior. Ele sabe tudo! Como segurar uma pessoa, como lidar, ele fala o que a gente quer ouvir pra poder segurar a gente, ele é mais prudente (informação verbal)<sup>77</sup>.

Eliza não associa Lúcifer a Exu, como outras entrevistadas o fizeram e que comumente se faz nos âmbitos pentecostais sempre sincretizando Exu à figura do diabo e tudo que causa malefícios. Eliza, não faz associação entre os mesmos, e certamente seu posicionamento quanto a essas associações é devido seu processo iniciatório no Candomblé e o conhecimento adquirido sobre os orixás.

Conforme escreve Verger (1981) Exu se revela como o mais humano dos orixás, uma vez que não é completamente mau nem completamente bom, assumindo pontos contraditórios e múltiplos com ações condicionadas pela forma como é tratado pelas pessoas. Exu transgride a ordem, é revolucionário frente aos poderes instituídos como inquestionáveis e, por isso, é tão diabolizado por instituições que não aceitam ser contraditas. Não apenas por isso, mas por operar no sentido de trazer à luz os desejos mais secretos pelos prazeres da carne situados “na cidade dos homens” de que falava Santo Agostinho em contraposição “a cidade de Deus” em cujos prazeres deviam ser mitigados. Porém, seu caráter ambivalente, mediante o tratamento conveniente a ele, é responsável por benfeitorias e nesse aspecto podemos pensar a mobilidade religiosa vista do ponto de vista da igreja como altamente transgressora já que insurge em questionamentos, experiências e identidades múltiplas, e opõem-se a um discurso único e considerado sagrado para os dominantes. Jesus também foi considerado extremamente transgressor para os dominadores ao passo que critica “as formas empíricas de poder que encontrou em seu mundo” frente a disputa por poder criada por uma Igreja-Instituição

---

<sup>77</sup> Entrevista concedida por Eliza, candomblecista de nação Angola, em junho de 2015. Op. Cit.

interessada em hierarquias com honras e títulos e não na construção da comunidade religiosa e suas funções diaconais (BOFF, 1994, p.110-111). Ou seja, como nos aponta Bourdieu (1983), toda forma de discurso que transgride a ordem é taxada como herética e precisa ser interdita a fim de que a autoridade sacerdotal vigente não seja posta à prova. O trânsito religioso é em si mesmo um fenômeno transgressor que põe à prova a existência de um único discurso sagrado e irrompe na descoberta de outras formas de se pensar espiritual, emocional e socialmente.

Sua duração de dois anos na Assembléia de Deus foi marcada por diversos conflitos e confrontos. Ela diz “Eles achavam que eu tava liberta. Porque já que eu aceitei a Jesus hoje, já me libertei de tudo, eles acham que eu tenho que criticar aquilo tudo”. A partir do momento que ela aceitou a Jesus publicamente foi gerada a cobrança de uma conversão maximalista, ou seja, um rompimento radical com todas as referências simbólicas da cosmologia afro-religiosa tidas até ali. O Candomblé principalmente, já que extremamente demonizado pelas instituições religiosas pentecostais, precisava ser agora pregado numa forma inversa, através de testemunhos que aludissem a gloriosa libertação do passado. Perguntei se, devido ao seu passado religioso, eles pediam para que desse testemunho:

Pediam. E eu não falava quase nada sobre. A única coisa que uma vez eu falei é que eu estava cega no período que eu estava no Candomblé. Porque eu fiquei esperando as coisas acontecerem pra mim sem eu buscar. (...) Depois que eu fui pra igreja que eu comecei a ver algumas situações e comecei a entender que se eu não buscar, nada vai acontecer. Foi essa a única fala que eu fiz com relação ao Candomblé (informação verbal)<sup>78</sup>.

É possível que por isto, sua libertação não tenha sido percebida como verdadeira pelas lideranças da igreja, uma vez que demonizar o passado faz parte do que se compreende como libertação.

A partir da cosmologia religiosa em que Eliza afirma estar inserida emana aspectos da história de seus próprios orixás observados em suas reações na vida. Iemanjá, arquétipo de mãe e autoridade, tenta impedir o filho, Oxossi, arquétipo de alguém independente e em busca de novas descobertas e lugares desconhecidos, de ir caçar na floresta com medo de que *Ossaim*, conhecedor tanto da floresta quanto do uso de folhas que serviam para enfeitiçar e provocar amnésia (VERGER, 1981) o convencesse de ficar com ele na floresta. A ordem estabelecida pela mãe, assim como a institucional, apresentada pelo medo de que o filho, e o fiel, conhecesse o novo e esquecesse do passado, é transgredida por Eliza que em busca de

---

<sup>78</sup> Entrevista a Eliza, candomblecista de nação Angola, em junho de 2015. Op. Cit.

uma realidade espiritual diferente em sua vida, vai em busca de mudanças e retorna ao Candomblé.

Retorno que não se deu mediante uma decepção ou algo repentino como no Candomblé, mas foi ocorrendo lentamente. Ela foi deixando de ir aos cultos, o que se explica também por ter conseguido um emprego, (à semelhança da caça de *Oxossi*) e não ter como ir a todos os cultos, apenas os de domingo. Nestes intervalos entre um domingo e outro, começou a frequentar (diria, caçar, lembrando que ela está regida pela energia do caçador) em novas florestas do Candomblé, frequentando festas da nação Angola, onde pode voltar a expressar o movimento de seu corpo por meio da dança e das gargalhadas. No momento em que foi feita esta entrevista, Eliza ainda estava frequentando a igreja e as festas do Candomblé. Atualmente, cerca de quatro meses após a entrevista, ela decidiu-se por estar integralmente envolvida apenas com o Candomblé, agora não mais de nação *keto* (onde foi iniciada), mas transitou para o Candomblé Angola.

Como evidenciou várias vezes em seu relato, quando estava no Candomblé, iniciou-se achando que as coisas fossem acontecer em sua vida, sobretudo na área profissional. Mas frustrou-se, pois, as coisas aconteciam com as pessoas as quais ela cuidava, mas com ela não. Ao fazer o trânsito para a Assembléia de Deus compreendeu que na verdade, o problema de nada acontecer em sua vida, era com ela mesma que “cruzou os braços” esperando tudo dos orixás. Na igreja compreendeu que ela tinha uma parte a cumprir.

Ainda estando na Assembléia de Deus começa a frequentar a campanha de uma igreja Quadrangular, a “tarde da benção” onde ela levava seu currículo e ele era ungido. Mas este ato de fé era atrelado à busca do emprego, à entrega do currículo, de esforços que ela não fazia antes. Conseguiu o emprego. Antes ia a todos eventos e reuniões da igreja, com o horário do trabalho, não havia possibilidades de ir durante a semana. Neste ínterim começou a frequentar novamente as festas do Candomblé, o que gerou muito desgaste em sua relação amorosa.

Quando eu comecei falar pra ele que eu voltei a frequentar as festas do Candomblé a gente começou a brigar, porque ele acha que “eu vou ficar com uma macumbeira pra quê se eu nunca vou poder ser evangelista?”. Eu falei assim “pois é né”, mas, ele já não podia ser evangelista porque ele não podia casar comigo, ele pelo coração queria ficar comigo, pela emoção, pela razão ele quer ficar dentro da igreja. Mas aí essa minha amiga que é da Deus é Amor falou que eu não posso me casar porque na Bíblia isso, isso, aquilo. Já a Quadrangular fala que eu posso me casar sim, né? Principalmente na lei do homem. Vou lá, legalizo minha situação com o homem e na igreja, ela vai fazer um culto, vai oferecer as nossas vidas, entendeu? Pra que a gente siga naquela verdade ali, e a obra é consequência. (...) Já na minha que eu ia mesmo, que eu dizimava e tudo, que é a Assembléia, o pastor é contra eu ficar com ele porque o pastor não achou dele, de coração, que ele realmente estava liberto de



verdade porque ele está me julgando o tempo todo. “Se ele tivesse liberto do jeito que ele prega, faz e acontece, ele não te cobraria tanto, porque a libertação não é do dia pra noite (informação verbal)<sup>79</sup>.

Seu namorado na época estava passando por um processo de recuperação das drogas. Aspirava ao cargo de evangelista enquanto ela, o cargo de missionária. Segundo o que fora dito, a relação entre os dois não era vista com bons olhos pela igreja porque as aspirações eclesiais dos dois estavam condicionadas a um relacionamento estável, que fossem casados e que ambos fossem “libertos definitivamente”, ele das drogas, e ela, do Candomblé. Ainda havia a hesitação do pastor para com ele tendo em vista ele cobrar uma libertação repentina dela. Eliza deparou-se com muitos impedimentos colocados novamente pela “doutrina do homem”, como diferentes doutrinas acerca do casamento.

Por conta da religião a gente tá brigado, porque ele quer que eu fique na igreja, só que pra mim ficar na igreja eu tenho que ficar de coração, só que o meu coração hoje pede o Candomblé. Entre a razão e a emoção? Razão, igreja, emoção, Candomblé. Porquê? A Deus é Amor hoje, uma pastora, amiga pessoal (...) falou que eu não posso me casar mais, (...) na igreja dela eu não posso me casar, por isso que tem esse questionamento: Jesus veio pra cumprir a lei ou pra abolir? A palavra de Deus fala que uma mulher divorciada não pode se casar de novo, com cerimônia e tal. Eu posso me casar na lei do homem, indo lá no civil (...), agora na igreja, celebração não pode. Ela deu a entender que eternamente eu ficaria em pecado, eu ficaria na fornicção com a pessoa com quem eu vou me unir. Se eu sendo missionária e ele evangelista, que é o cargo que ele tem, ele também não ia poder exercer, porque ele ia tá em pecado com uma mulher adúltera. Ela me passou isso, então isso assim pra mim foi muito pesado (informação verbal)<sup>80</sup>.

Portanto fica aparente em sua fala a decepção com os diferentes posicionamentos acerca de sua situação enquanto divorciada e namorando com pretensões de se casar. Porém, o maior empecilho fora colocado pela pastora da Deus é Amor, as igrejas do Evangelho Quadrangular e a Assembleia de Deus não lhe colocaram empecilhos para o casamento na igreja, o início de uma vida aprovado por Deus e pela igreja. Desta maneira, não se pode colocar que a maior decepção que causou seu afastamento foram estas perspectivas sobre casamento, mas sim que o seu “coração hoje pede o Candomblé”.

Eu tava fazendo já a obra. Se eu tivesse permanecido naquele ritmo e separado do meu namorado, eu tinha até sido levantada já como missionária. (...) Então a gente (ela e o namorado) briga muito hoje por isso, porque eu falo pra ele, que que adianta eu ir pra igreja, que tudo eles falam que é libertação né? Se eu não to liberto de verdade? O que que é estar liberto de verdade? Eu não consigo mentir pra mim mesma, entendeu? Falar que eu não gosto do Candomblé, porque eu acho lindo. Eu fiz ballet a minha vida toda, sempre mexi com jazz, com dança, então eu me adoro, me acabo. (...) Eu gosto daquilo, e ele é contra, fala que eu to possuída pelo demônio, que eu não vou ser salva, que eu não vou ser liberto, que eu menti quando

<sup>79</sup> Entrevista concedida por Eliza, candomblecista de nação Angola, em junho de 2015. Op. Cit.

<sup>80</sup> Entrevista concedida por Eliza, candomblecista de nação Angola, em junho de 2015. Op. Cit.

eu tava na igreja quando tocava algum louvor e eu chorava. Eu falei assim “essa questão de libertação é própria, é íntima, a evolução espiritual é minha, a salvação é individual, a gente escolhe a religião, o dom que é dado pra gente a gente não escolhe. Isso é uma coisa que a gente herda de alguma situação” (informação verbal)<sup>81</sup>.

Sua permanência na igreja seria submetida a uma negação de si mesma, mentir para si mesma acerca do seu sentimento pelo Candomblé. Este sentimento fora construído por suas inclinações ao longo da vida, pela dança, festa, teatro, pela atração por religiosidades com “movimento”, “fogo”, como fora colocado anteriormente acerca do Candomblé e do pentecostalismo. Seu argumento para seu namorado sobre seu sentimento de pertença ao Candomblé estava baseado num dom, algo concedido de maneira involuntária. Portanto, ainda que ela escolhesse a Assembléia de Deus, o que ela transmite com seu relato, é que ela foi escolhida pelos orixás e pelo Candomblé, devido ao dom que ela carregava em si mesma e que era desenvolvido em suas funções enquanto *equede*.

Partindo para o final da entrevista, meu objetivo era de compreender o que o que a fez estar, aos poucos, deixando a Assembléia de Deus e aproximando-se novamente do Candomblé. Perguntei acerca do seu sentimento ao lembrar-se da Assembléia de Deus.

Eles não foram prudentes em me segurar lá. Porque assim, eu tentei. Comprei até um violão pro meu filho, (...) comprei um monte de apostila pra ele poder aprender tanto tocar violão como mexer com a bateria pra ele poder se familiarizar com aquilo ali, porque no Candomblé, eles convidavam ele lá pra aprender a tocar os atabaques. Ensinava ele as coreografias, ensinava ele as cantigas que são muito difícil (...) conseguiam segurar ele lá dentro, atribuíram cargos a ele (...), a igreja não fez nada disso. Eles acharam assim, porque a gente hoje resolveu ir pra aquela igreja, dizimar e aceitou a Jesus, a gente já tava liberto e isso não aconteceu, não dessa forma. Eu falava “gente, chama ele pra ir no cinema, pra vocês passarem o dia na praia (...) mas nada disso acontecia. E no Candomblé tem isso todos os dias, porque são mais prudentes, entendeu? (...). Aí nessa igreja que eu tava, a primeira que eu aceitei a Jesus, que é a Assembléia, a maioria do grupo lá, tinha o berço evangélico, então eles não estão preocupados com quem vem, eles querem ganhar as almas, mas segurar elas dentro da igreja, não têm essa sabedoria. (...) Então assim, o meu pastor foi falho nesse sentido, entendeu? (informação verbal)<sup>82</sup>

Nota-se que ela condiciona sua permanência na igreja também à permanência do filho, que anteriormente também havia se iniciado no Candomblé. A igreja não conseguiu “segurar” Eliza lá, bem como não conseguiu segurar seu filho, pois não era mais “prudente” que os amigos do Candomblé que o chamavam para diferentes atividades ou incursões na floresta ou Cidade dos Homens. Interessante ressaltar que a entrevistada usa mais de uma vez nos relatos a palavra “prudente” para associar ao texto bíblico de Lucas 16:8 “os filhos das trevas são

---

<sup>81</sup> Idem.

<sup>82</sup> Entrevista a Eliza, candomblecista de nação Angola, em junho de 2015. Op. Cit.

mais prudentes que os filhos da luz”. Lançando assim mais lenha na fogueira das contradições e paradoxos entre as simbologias do Candomblé, que se nutrem das próprias contradições dos movimentos do vento, do fogo e da caça presentes nas narrativas de suas cosmologias e a demonização das interpretações da Bíblia a seu respeito.

Segundo ela, a preocupação da igreja era “ganhar almas”, ou seja, fazer novos convertidos ao evangelho, mas não tinham a “sabedoria” para “segurar” estas pessoas dentro da igreja, através de discipulado, por exemplo, que é a prática mais comum entre as igrejas evangélicas, após a conversão. O pastor foi falho, de acordo com ela, por não ter tido a “sabedoria” para mantê-los lá, tendo em vista que pensava que a partir do momento que aceitaram a Jesus, estavam libertos do Candomblé, o que não era verdade. Nesta perspectiva, o “trabalho de libertação” de Eliza e seu filho, que também pode ser interpretado como aprisionamento, como fez *Ossain* com *Oxossi*, deveria ter sido efetuado mais minuciosa e demoradamente pelo pastor e pela igreja, o que não ocorreu, uma vez que a preocupação era só afastar Eliza da floresta do Candomblé.

Como na época da entrevista, ela ainda frequentava os cultos de domingo, perguntei-lhe acerca do que sentia ao participar destes cultos e frequentar as festas do Candomblé paralelamente, se sentia-se mal, suja, tendo em vista as pregações que demonizam o Candomblé.

Não, não me sinto suja. Porque a frequência não tem sido tão grande de eu ir, entendeu? De repente se a frequência fosse maior de ir à igreja, de repente eu poderia me sentir assim uma traidora, desprezível. Mas assim, eu gosto de ouvir a palavra, eu gosto de aprender. Se eu pudesse ir só em estudos, eu ia. Só que quando eu vou, só vou em dia de domingo no culto, quando eu vou (informação verbal)<sup>83</sup>.

Ainda com relação ao sentimento pela lembrança da Assembléia de Deus, Eliza fala novamente da percepção da igreja a respeito de sua condição de divorciada e de seu atual relacionamento na época:

(...) eu tava em pecado pro homem, (...) embora e não me sinta, eu sou divorciada, eu posso namorar com quem eu quiser, fazer o que eu quiser da minha vida, mas biblicamente falando pras igrejas, algumas igrejas eu tava em pecado o tempo todo. Então isso foi me aborrecendo, me aborrecendo, meu filho por sua vez já tava com a obrigação dele atrasada, e ele como vira (...) tem mais necessidade do que eu. Foi curado pela fé dele, pela minha fé, pela mão da mãe-de-santo dele que tinha muita fé (...), meu filho nunca mais ficou internado (...). Ele teve que tomar obrigação tem dois meses. Isso então pro meu relacionamento foi praticamente quase que o fim, entendeu?

---

<sup>83</sup> Entrevista concedida por Eliza, candomblecista de nação Angola, em junho de 2015. Op. Cit.

Percebe-se que diferente de outras passagens da entrevista, a fala acima define o fato de “estar em pecado para o homem” como o estopim para decidir afastar-se da igreja. Porém em outras passagens coloca-se em evidência a falta de sabedoria da igreja voltada apenas para “ganhar almas” e não doutriná-las, e o sentimento de amor pelo Candomblé muito maior do que sua afinidade com a igreja.

Reafirmei novamente a dança, a festividade, as expressões teatrais do Candomblé para perguntá-la o quanto isto a atraía, ela me disse “a minha função é a de dançar com os orixás” e que sua espiritualidade no Candomblé está intimamente voltada a sentir-se “valorizada e útil”.

Coloquei para ela a seguinte situação: “Tanto na igreja quanto no terreiro houveram decepções, então você poderia não ter motivos pra estar em nenhum dos dois. Mas você se identifica mais com o ritual do Candomblé do que com o ritual da igreja?” Ela me responde que sim e faz outras considerações sobre: “No Candomblé me sinto muito mais útil do que na igreja. Muito mais. Porque hoje eu não tenho tempo assim pra fazer a obra da igreja. O Candomblé todo dia tem as funções lá, diariamente”<sup>84</sup>.

Segundo ela, a rotatividade das pessoas no Candomblé tem apontado o fato de que elas não sabem mais porque estão no Candomblé: “(...) A maioria das pessoas que estão no Candomblé hoje são pessoas que não sabem nem porque que tão lá. Alguns estão pela fé, de dias melhores, de coisas melhores”. Quando perguntei “e você?” Ela me responde que é pela fé de se “tornar uma pessoa melhor”.

(...) porque na igreja eu não consegui. Porque o pessoal fala assim “ah Eliza, você tem que ficar na igreja, mas você não pode pensar no homem”, mas é impossível não pensar, entendeu? Eu tive que ouvir assim “ah, você é crente domingueira”. Se eu trabalho a semana inteira, graças a Deus eu estou trabalhando, fiquei desempregada mais de quatro anos. Tenho três filhos pra criar, só posso ir no domingo. Eu sou domingueira porquê? Aí quer dizer, se eu for todo domingo, dizimar e ajudar na obra, eu sou boa. Entendeu? Existe isso ainda, essas diferenças de quem dizima mais, menos. Eles não estão conseguindo mais segurar os filhos. Não consegue mais. E na igreja a mesma coisa. Quem vem da Deus é Amor, vem com aquelas proibições, que mulher não raspa, roupa assim, roupa assado. “Ah mas porque que lá na igreja eu tinha mais unção, falava em línguas, vivia em espírito e tal, mas lá eu usava calça?”, que é a batista. Então eles vêm com essas, “ah porquê?”, com os porquês das perguntas, aí não sabe, aí um discute com o outro, aí não gosta, aí vai lá pra outra, fica assim (informação verbal)<sup>85</sup>.

Após estas palavras ela confessa uma grande confusão interior a respeito de tudo isto. Parece que o panorama geral colocado sobre o fluxo de pessoas, a “rotatividade” evidenciada

---

<sup>84</sup> Idem.

<sup>85</sup> Entrevista a Eliza, candomblecista de nação Angola, em junho de 2015. Op. Cit.

em todo relato, constituía-se como algo confuso para ela mesma, pois também era algo que tinha a ver com ela, ainda que não verbalizasse isto.

Eu hoje to muito confusa com tudo, entendeu? Com isso tudo. Isso pra mim é tudo muito novo assim, essa independência agora fora desse relacionamento que eu vou ter agora, que eu to fazendo de um tudo pra poder me livrar realmente desse relacionamento. Eu gosto muito dessa pessoa, como homem, carne, entendeu? Só que não é isso que eu preciso pra minha vida hoje. Ninguém que me regule. Hoje eu preciso ser cuidada. Eu não quero eu ficar cuidando. Já tenho três filhos, vou ter que cuidar de um quarto? Porque ele vindo pra minha vida, é isso que vai acontecer (informação verbal)<sup>86</sup>.

A independência de seu relacionamento também constitui-se, certamente, a liberdade para exercer sua fé nas divindades do Candomblé dentre outras perspectivas sobre as diferentes cosmovisões de cada um. O namorado lhe cobrava coisas de um cotidiano próprio de quem demoniza certos programas de televisão, emissoras de TV como a Globo, produtos de determinadas marcas como da Xuxa. Quanto a isto, ela diz:

Então assim, se a gente for levar ao pé da letra tudo que todo mundo fala, a gente não vive. Então assim, hoje, quem é a Eliza hoje? Eu não sei. Porque o meu coração gosta muito do Candomblé, eu gosto muito, muito. E a sociedade não aceita, entendeu? A sociedade em geral não aceita. (...) As pessoas discriminam muito (informação verbal)<sup>87</sup>.

Penso que esta última passagem seja crucial para o entendimento a respeito de sua trajetória até aqui. Como afirmou Nora a memória é “vida, sempre carregada por grupos vivos” e por isso “está em permanente evolução, aberta à dialética das lembranças e do esquecimento” (NORA, 1993, p.9). Portanto não podemos procurar por linearidade num processo que ainda está e que sempre estará em construção.

Durante todo o relato foi colocada a disputa de seu cotidiano: o seu coração pedia o Candomblé, a razão, a igreja. A não aceitação e discriminação da sociedade “em geral” para com o Candomblé constitui-se também algo que a incomoda, porém, não algo que a impede de professar esta fé. Esta disputa tem a ver com a sua própria identidade, a identidade que quer ser mostrada e modificada à luz dos ensinamentos da Assembléia de Deus e a identidade aprendida no Candomblé que se constitui para ela como prazerosa apesar de todo preconceito. Como observou Hall (2003) as identidades pós-modernas são múltiplas e inacabadas sempre abertas a um processo de formação. Ressaltamos que num determinado momento da entrevista perguntamos se a grande luta imposta perante ela devido ter que escolher entre uma e outra religião e conseqüente identidade, tinha a ver principalmente com ela ou com as

---

<sup>86</sup> Idem.

<sup>87</sup> Entrevista a Eliza, candomblecista de nação Angola, em junho de 2015. Op. Cit.

exigências do namorado, ela responde que tinha a ver com ele e que por ela, não havia grande problemas em permanecer nos dois campos religiosos.

Porém a imposição da concepção binária sagrado/profano advinda do cristianismo é muito forte em nossa cultura ocidental, tornando a multiplicidade de identidades religiosas na maior parte das vezes insustentável até para o próprio sujeito imerso em condicionamentos ideológicos extremamente fortes a ponto de trazer a necessidade da exclusão de uma delas.

Como foi visto, as restrições a respeito de sua situação civil não atribuem o principal motivo para seu afastamento da igreja, uma vez, que diversas igrejas evangélicas dentre as quais ela mesma teve contato aceitariam regularizar sua situação casando-a com uma celebração. Ainda que ela tenha dito que não conseguia ficar na igreja “sem olhar o homem”, ou seja, manter-se lá por Deus independente “da doutrina do homem”, as dificuldades com a imposição de doutrina também ocorreram no Candomblé, de modo que não se constitui motivo para afastar-se do pentecostalismo. O fato de não ter muitas oportunidades, ser consagrada como missionária era algo que estava a caminho. Ela diz que se continuasse “naquele ritmo”, “fazendo a obra” e deixado seu namorado já tinha sido levantada como missionária, ou seja, com dedicação, poderia ocupar um cargo de prestígio na Assembléia e experimentar o mesmo sentimento de sentir-se “valorizada e útil” como no Candomblé. Mas parece-nos que o que está intrínseco em toda sua fala é que sua identificação com o Candomblé transcende os limites da instituição e tem a ver com gostar do Candomblé por todo cenário formado por ele cujas expressões artísticas atraem sua personalidade desde criança. Nesse sentido, embora os campos os quais ela transitou dialoguem entre si ainda que por meio de ressemantizações, mas o local escolhido para ficar é aquele em que há a estética e performance musical e corporal africana, que sempre atraíram a entrevistada, e que vence a disputa entre o coração e a razão.

### **5.3.2. Os conceitos de religião e sagrado: O transito de Henrique entre o Candomblé e a Igreja Assembléia de Deus**

Em um belíssimo poema, Octávio Paz (1982, p.161) nos fala sobre uma “outridade”. Este outro de que fala é local de encontrarmos-nos com nós mesmos, portanto, lançar-se no outro é regressar “a algo de que fomos arrancados”. A história da qual vamos falar adiante é a de um jovem que se inicia no Candomblé e devido situações familiares transita para o

pentecostalismo. Contudo, percebe por meio de suas relações no pentecostalismo e de suas antigas relações no Candomblé, que era preciso um resgate de si, assim, faz o movimento de retorno.

Tive a oportunidade de conhecer o filho de uma das entrevistadas desta pesquisa. Com um modo de falar muito convicto para um rapaz de 18 anos, Henrique<sup>88</sup>, me recebe em sua casa na tarde de uma quarta-feira onde conta sobre sua trajetória religiosa.

Ele cresceu numa família pouco religiosa que se afirmava católica, com doze anos começa a ter contatos mais significativos com o Candomblé através da mãe e com quatorze se inicia. Com dezesseis faz o trânsito para uma igreja pentecostal, ficando lá aproximadamente um ano e meio. Recentemente, com dezoito, retornou ao Candomblé onde exerce diversas funções.

A história do trânsito religioso de Henrique, apesar de ser a mesma trajetória temporal de sua mãe contempla questões totalmente diferentes e vivências pessoais que levam a outras reflexões tendo em vista que uma mesma experiência é vivenciada e percebida pelos agentes envolvidos a partir de referências e visões de mundo muito peculiares.

Resume sua infância assim: *“o pessoal aqui em casa nunca foi muito religioso. A gente ia na igreja católica de vez em quando, quando ia assim”* (informação verbal)<sup>89</sup>. Em diversas passagens exprime que não havia muito interesse de sua família com o catolicismo e que cresceu sem muitas restrições, na maior parte das vezes impostas pela igreja, como não beber, não fumar, não ter relações sexuais antes de casar-se, etc.

Durante a infância não sofre grandes influências da família quanto à religião. Como sua mãe, visita poucas denominações evangélicas, mas considerava-se *“cru”* com relação a isto, pois não gostava de ir à igreja tendo em vista que *“reprimem muito qualquer tipo de espiritismo”*. Sua trajetória tanto do catolicismo para o Candomblé, como do Candomblé para o pentecostalismo é influenciado pela mãe no início de sua adolescência e a partir daí cria-se uma consciência crítica a respeito do que queria para si.

Afirma que por volta de seus dez anos sua mãe começa a ir a uma casa de Candomblé em Bairro de Fátima e sempre levava ele e sua irmã, porém ele destaca que não gostava de ir com ela porque *“não conhecia”*. Com o tempo ele começa a gostar, e *“desenvolver”* sua espiritualidade, mas mesmo assim não imaginava iniciar-se.

Aí com esse tempo de eu indo, indo com ela, aí começou a desenvolver em mim tipo esse lado, de espiritualidade. Eu tinha muito problema de saúde, eu tinha asma, entre outras coisas, e eu tando no Candomblé, eu indo direto com a minha mãe, acabava

---

<sup>88</sup> Nome fictício.

<sup>89</sup> Entrevista com Henrique, filho da entrevistada Eliza, candomblecista de nação Angola, em agosto de 2015.

que mexia muito com meu lado espiritual. Comecei a sentir uns negócios que eu não sentia antes. Ah tipo assim a gente tava lá no Candomblé e tava tendo um toque, por exemplo, antes eu não sentia nada, passou um tempo que eu comecei ir, comecei a sentir um arrepio, uma coisa diferente, é a espiritualidade mesmo que o pessoal fala no Candomblé. Mas tipo assim, eu não achava que ia ser iniciado (informação verbal)<sup>90</sup>.

Quando sua mãe fica recolhida para iniciar-se, sua família, principalmente sua avó, fica extremamente preocupada tendo em vista não conhecerem do que se tratava o Candomblé e muito menos como era ficar em reclusão para o ritual de iniciação além de ser um momento conturbado em que sua mãe tinha acabado de perder o emprego. A mãe-de-santo responsável pela iniciação de sua mãe adoece e o processo que era para ser de vinte a vinte e cinco dias aproximadamente durou quarenta dias aumentando ainda mais a preocupação de todos. Neste período, para tranquilizar a avó e os demais familiares preocupados, Henrique passa a ir frequentemente ao terreiro para obter notícias de sua mãe e com isto, passa a se envolver ainda mais com o Candomblé e, segundo diz, passa a “gostar de paixão” da religião e da cultura afro.

A partir de então, Henrique passou a pesquisar na internet sobre os orixás (cuja designação correta para nação do Candomblé do qual participa é *nkisi*, do *kimbundu*), visto que quando de seus primeiros contatos com os terreiros, “o pessoal do santo” dizia que ele era do orixá Omulu. Com isso, sua empolgação aumenta, e ele, segundo diz, “queria saber tudo de Omulu<sup>91</sup>. Eu pesquisava, aí eu queria ir nas festas, porque tem uma época do ano que o pessoal usa mais pra cultuar ele [Omulu], que é agosto, de agosto à setembro”.

Porém, ainda que ele demonstrasse um grande interesse por seu *nkisie* por iniciar-se, ainda era dependente financeiramente de sua mãe, que, por sua vez, tinha três anos que havia passado pelo processo de iniciação e estava desempregada. Como alerta o entrevistado, uma iniciação envolve gastos em dinheiro que sua mãe não tinha naquele momento.

Foi que a gente começou a ir num barracão lá em Cariacica, que é a mãe de santo que eu to até hoje. E ela que fez meu santo. Na época eu tinha muito problema de asma, passava muito mal, e ela fez o meu santo por misericórdia lá. A gente não tinha dinheiro, aí ela falou “vem pra cá que eu faço e depois você vai pagando assim, você podendo, você vai pagando”. Aí beleza, o primeiro ano foi tudo tranquilo. Aí quando eu fiz um ano eu tomei obrigação de um ano, porque lá a gente toma obrigações, como se fosse etapas, tem de um ano, que é a primeira, três, que já

---

<sup>90</sup> Idem.

<sup>91</sup> Conforme Verger (1981, p.75) “Obaluaê (Dono da terra) ou Omulu (Filho do Senhor) são os nomes geralmente dados à Sànpònná, deus da varíola e das doenças contagiosas, cujo nome é perigoso ser pronunciado”. Omulu é *Nsumbu* e *Kavungo*, nas designações corretas para a nação Angola. Segundo uma tabela feita por Braga (2014, p.61), em banto “*Nsumbu, Kavungo*” é o “senhor da terra, das doenças e da cura” que é o mesmo que *Omulu, Obaluaê* em *Ketu*, e *Sapatá, Xapanã* em *Jeje*.



dá um grauzinho há mais, cinco, sete, quatorze e vinte e um, depois é só *bôri* que toma (informação verbal)<sup>92</sup>.

Segundo os relatos foram vários os motivos que estimularam sua iniciação como “*paixão*” pela cultura africana e pelo Candomblé. Além disso, apesar do desacordo de uma de suas avós e de seu pai em relação a iniciação de Henrique, sua crença de que seria curado de uma doença respiratória, a asma, o levou a enfrentar a desaprovação de parte da família e se iniciou.

Eu tinha que fazer santo né? Porque eu tinha asma, aí eu ficava internado direto, passava mal, tinha crises. Eu digo que eu tinha que fazer santo, porque eu não sei se foi o meu santo que fez isso, mas eu nunca mais tive problema de saúde grave (informação verbal)<sup>93</sup>.

“Doutrinar” e “controlar” as “entidades” que “recebia” ou que “viravam” inesperadamente, como “caboclo”, “santo” e “exu”, segundo Henrique, também se constituiu como um dos motivos para sua iniciação. Quando a pessoa ainda não é iniciada, conforme explica o entrevistado, suas “entidades” se manifestam, mas ainda estão “sem doutrina” e o não iniciado não tem o controle sobre elas o que se coloca na maioria das vezes como um problema, por exemplo, quando a pessoa “vira no santo”, que é uma designação comumente usada no meio afro-religioso para referir-se ao transe por meio da incorporação de entidades. No processo de iniciação no Candomblé, o *Tata Nkisi* e *Mameto nkisi*<sup>94</sup> ensinam ao iniciante a “controlar” e “doutrinar” as “entidades” e “divindades” que estão se manifestando em seu corpo.

A partir da entrevista de Henrique, cabe uma descrição de sua primeira incorporação, onde não ficou totalmente inconsciente, e segundo ele, essa experiência com o *nkisi* ocorreu num *Kukuana*<sup>95</sup> que é uma festa para homenagem ao *nkisi Kavungo (Omulu, em Ketu)* para obter saúde.

(...) eu comecei a sentir um negócio, uma dor de cabeça e tal, é meio inexplicável assim você passar mal de santo, aí começou a me dar um negócio. Minha mãe chegou perto de mim e começou a mexer na minha cabeça, nisso que ela começou a mexer eu meio que desmaiei. Eu não tinha controle do meu corpo, mas eu sabia que tinha alguma coisa ali (...). Eles me tiraram de perto da festa pra mim dar uma melhorada, pra mim voltar. Aí foi a primeira vez que eu incorporei mesmo. Eu ouvia tudo, mas não tinha controle do meu corpo, eu não conseguia abrir o olho. (...) Aí chegou o pai de santo lá, me desvirou, mandou o santo que eu tinha recebido ir embora, que até então eu era de Omulu. Aí depois dessa vez foi só piorando. Piorando que eu digo assim, minha mãe ia muito no Candomblé, então

---

<sup>92</sup> Entrevista com Henrique, filho da entrevistada Eliza, candomblecista de nação Angola, em agosto de 2015.

<sup>93</sup> Idem.

<sup>94</sup> Respectivamente pai e mãe de *nkisi*, no Candomblé banto, que são zeladores de santo.

<sup>95</sup> *Kukuana* (em banto, e *Olubajé*, em iorubá) é uma ocasião onde segundo Verger (1981, p.80) são “apresentados pratos de *abere*, milho cozido enrolado em folhas de bananeira, carne de bode, galos e pipocas”.

consequentemente eu ia muito também e quanto mais eu ia, mais chamava, mais chamava e minha mediunidade só ia aflorando. Aí antes eu só recebia santo, aí comecei a receber caboclo, e comecei a receber isso, e aquilo outro (informação verbal)<sup>96</sup>.

Como sua “mediunidade” foi aflorando cada vez mais e as “entidades” recebidas não eram “*doutrinadas*” criava-se uma situação de transtorno muitas vezes dentro de casa, quando Henrique “*virava*” de uma hora para outra, gerando a necessidade urgente de passar pela iniciação. Sua mãe, já iniciada e há alguns anos no Candomblé, encontrava-se numa situação delicada dentro de casa devido ao fato que Henrique “*virava*” constantemente e suas “entidades” não eram doutrinadas. Segundo ele, sua mãe não podia decidir sozinha sobre sua iniciação, sem o consentimento de seu pai, visto que ele era menor de idade. Então ela resolve ligar para seu ex-marido e explicar o que estava acontecendo, o que incorre numa situação muito interessante:

Aí ela ligou e perguntou se ele autorizava eu me iniciar e tal, ele falou que não, que isso era coisa do capeta (...). Aí beleza. Minha mãe ficou meio sem saber o que fazer. Aí ia ter uma festa (...), minha mãe meio sem saber o que fazer, desorientada, foi lá. Ela chegou lá e começou a conversar com o Exu do cara, Seu Tranca Rua, aí ela perguntou né? O que que ela fazia comigo. Porque do jeito que eu tava, ela ia ter que parar de me levar no Candomblé, nessas coisas, que eu ia ficar passando mal direto e o santo, e como se fosse o batismo da igreja, ele quer ser iniciado. Você tando ali trabalhando, ele vai querer ser iniciado. Aí ele falou assim: “sabe o seu ex marido? Pega e fala que se ele não deixar você iniciar seu filho, seu filho vai morar com ele. Fala isso com ele pra ver o que ele vai falar”. Aí beleza, minha mãe foi e ligou pro meu pai e falou. (...) Meu pai ficou doido, “não, não, calma aí, vamos conversar” (risos), já mudou de figura. Porque tipo assim, ele mora em apartamento, ia ser meio que um transtorno, não é que ele não queria que eu fosse morar com ele, mas ia ser um transtorno eu ir morar com ele naquele momento. Aí a conversa foi totalmente diferente. (...) Por fim ele marcou um dia e veio aqui e falou “ó, eu deixo você fazer, mas eu não quero você andando cheio de penduricalho, não”. (...) Ele tinha uma ideia totalmente deturpada do que era o Candomblé (informação verbal)<sup>97</sup>.

Segundo Verger (1981 p.36) Exu é um orixá de “múltiplos e contraditórios aspectos”. Ele possui várias invocações e nomes que dizem respeito as suas atribuições. Nas palavras de Prandi (2001, p.55), tanto no Candomblé como na Umbanda, “cada exu cuida de tarefas específicas, sendo grande e complexa a divisão de trabalho entre eles”. A atribuição do Exu Tranca Rua, muito identificado em igrejas neopentecostais como causa de desemprego e falta de sucesso é “gerar todo tipo de obstáculos na vida de uma pessoa” (idem). Porém percebe-se que na vida de Henrique, ao invés de gerar obstáculos, ele promoveu a solução e abertura do caminho necessário para a iniciação no Candomblé.

---

<sup>96</sup> Entrevista com Henrique, filho da entrevistada Eliza, candomblecista de nação Angola, em agosto de 2015.

<sup>97</sup> Entrevista com Henrique, filho da entrevistada Eliza, candomblecista de nação Angola, em agosto de 2015.

Após sua mãe ter se iniciado no Candomblé, Henrique se inicia então na Casa *Inzó Nganga Kilunino*, que é de nação Angola, localizada em Cariacica (ES), sob a direção da zeladora, Anajeth Coelho Pinto. Henrique conta que quando foi para o terreiro para ser iniciado, durante o *Bolonã*<sup>98</sup>, “bolou” com *Kavungo*. Portanto, segundo ele, *Kavungo* foi o primeiro a tomar sua cabeça no *Bolonã*, porém após um tempo que estava lá, no ronco<sup>99</sup>, ao receber o *erê*<sup>100</sup>, o *erê* lhe mostra o seu “santo de verdade” que era *Nkassuté Lembá*, entidade banto relacionada a Oxalá dos iorubás.

Mas Henrique afirma que “bolou” na cantiga de *Kavungo* porque tem “muito enredo com ele”. Ele diz que as duas entidades, *Nkassuté Lembá* e *Kavungo* andam muito juntos em sua vida por que: “em nossa religião, os seus caminhos não são os mesmos que os meus. Então às vezes o seu santo anda com tal e tal, e o meu não, pois não é uma regra, cada um tem um caminho diferente, todo mundo é diferente”. Portanto afirma que embora *Nkassuté Lembá* seja o dono de sua cabeça, tudo o que vai para fazer ele tem que fazer para *Kavungo* também.

Porém algum tempo depois, nota que a vida deles havia se “estacionado” e “andava pra trás”. Sua mãe, segundo ele, teria acreditado que “se fizesse santo” a vida dela mudaria para melhor e “ela ficou esperando tipo sentada e não tava correndo atrás da mudança”. Depois de um tempo no Candomblé, sua mãe começou a trabalhar com um prefeito evangélico e conheceu um homem da Assembleia de Deus com quem começou a ter uma relação amorosa. Ele diz que assim “começou a brotar aquela semente no coração dela, de ir pra igreja e tal”. Henrique, porém, não sentia vontade de ir à igreja principalmente depois de ter se iniciado, ele afirma que “achava uma parada meio abstrata” ele ir para igreja, era “uma parada bem distante”.

(...). Aí minha mãe começou a ir, eu tava vendo assim de fora, ela parou de ir no Candomblé, não é que eu não reclamei né? Mas querendo ou não foi tão desgastante, que era tanta coisa que tinha que fazer. Porque eu não tinha muita noção, quando você decide entrar no Candomblé é um compromisso que você tá assumindo. Tipo assim, se tiver função, se tiver uma festa, se tiver alguma coisa, você vai ter que estar ali, não por obrigação, mas você se sente mal se não estiver, porque quando você tá recolhido ali, tem outras pessoas que têm a mesma vida que você que tá ali pra te ajudar. Você não pode ir lá ajudar? É meio que um compromisso que eu assumi assim na época meio que sem querer, mas não me arrependo não de ter entrado. Aí ela começou a ir pra igreja, aí até o dia que ela chegou em casa e falou “ó, eu aceitei Jesus, não sei o quê”, aí tipo assim, eu comecei a rir, até debochei. “Eu tava num culto lá e Deus tocou no meu coração, eu aceitei Jesus”. Eu desdenhei dela

---

<sup>98</sup> *Bolonã* no Candomblé, é um toque para chamar o santo da pessoa, ou seja, cantam-se diversas cantigas de santos diferentes e quando a pessoa “vira” no santo em determinada cantiga, significa que este santo da cantiga é o dono de sua cabeça.

<sup>99</sup> Quarto onde ficam recolhidos os filhos-de-santo durante a iniciação.

<sup>100</sup> Entidade infantil e intermediária.

e tal. E a gente parou de ir pro Candomblé. Eu queria continuar indo, mas como eu era de menor, não tinha dinheiro, tipo assim, até que eu poderia pegar e ir por mim mesmo, escondido, só que ia acabar gerando muita intriga dentro de casa. Aí peguei e não fui, não (informação verbal)<sup>101</sup>.

Segundo Henrique, na época, além de ser menor de idade e não ter autonomia financeira, foi o desejo de evitar brigas dentro de casa que o levaram a parar, por um tempo, de desempenhar suas funções no Candomblé e começar juntamente com sua mãe a frequentar os cultos na Igreja Assembléia de Deus, que de acordo com ele, “*era uma mescla. Não era tão rígida, mas também não era tão liberal*”. Em momento algum afirma ter ido para a igreja por uma experiência pessoal, mas, ao contrário, assinala que sua experiência religiosa estava atrelada à experiência da mãe:

(...) Minha mãe eu acho que ela não achou o que ela queria no Candomblé, aí foi ver se ela achava na igreja. Mas eu não vejo de todo mal ter ido pra igreja. Tipo assim, foi ruim eu ter ido pra igreja porque eu perdi um tempo hábil que eu não queria ter perdido. (...) Mas eu digo que eu amadureci bastante na igreja, que me fez ver que algumas coisas que aconteciam não tinham nada a ver com o sagrado, com religião, era mais a ver com convivência. Foi bom, foi uma experiência válida, eu gostei de ter ido pra igreja, de ter aceitado a Jesus (informação verbal)<sup>102</sup>.

Percebe-se que Henrique narra sua conversão como algo que não o impactou, como uma memória que não evoca grandes sentimentos. “*Gostei de ter ido pra igreja, de ter aceitado a Jesus*” é colocado como um evento normal em sua vida e não como o mais marcante como comumente é colocado pelos conversos ao cristianismo. Embora a própria narrativa do momento de sua conversão envolva uma descrição de como foi “*tocado*” pela palavra que estava sendo pregada, mas ainda assim, ele afirma que naquele momento mesmo ele sabia que sua conversão não lhe causaria mudanças, tanto que ele mesmo não usa a palavra “conversão” para falar deste evento.

Até que um dia, tipo assim, foi totalmente sem querer, quando eu aceitei a Jesus. Eu cheguei da casa do meu pai, ela [mãe] tava indo pra igreja. Eu tava todo de bermuda, blusa de futebol, aí ela chegou e “ah, vamo na igreja comigo”. Aí eu “ah, quero ir na igreja não, sei lá, igreja é chato”. Eu falava que era chato, mas eu nunca tinha ido de fato numa igreja evangélica. Eu fui tipo assim pensando, relutando, eu sabia que alguém ia tentar falar alguma coisa. Porque eu e minha mãe tinha um tempo que tava indo e toda hora o cara lá me olhando, o presbítero, e eu olhando com cara feia pra ele. Pensei “se esse cara pedir pra eu aceitar a Jesus, eu não vou aceitar porra nenhuma não”. Aí beleza, só que eu não sabia que esse cara nunca tinha falado com minha mãe nem conhecia ela. Ai ele foi lá e pegou a Bíblia e tirou e me deu uma palavra lá. Eu peguei assim e olhei, era uma palavra em Apocalipse ou João, alguma coisa assim, sabe quando a parada toca em você? Aí eu olhei assim, mesmo assim eu

---

<sup>101</sup> Entrevista com Henrique, filho da entrevistada Eliza, candomblecista de nação Angola, em agosto de 2015.

<sup>102</sup> Entrevista com Henrique, filho da entrevistada Eliza, candomblecista de nação Angola, em agosto de 2015.

tava com aquele negócio “não vou aceitar a Jesus”. Aí ele começou a falar uns negócios lá e chegou um pessoal que queria ir lá pra frente, minha mãe foi, eu nem fui, fiquei lá trás. Aí do nada, não sei o que me deu, tocou mesmo em mim o que ele tava falando, aí eu peguei, levantei, fui lá na frente. Aí ele perguntou se eu queria aceitar a Jesus, eu falei que queria aceitar a Jesus e tal, sei lá, eu acho que foi meio que no impulso que eu falei que eu aceitei. Não sei se foi pelo que ele tava falando, se foi o momento, se o que ele falou me emocionou. Aí eu aceitei Jesus, mas não levei tanto a sério. Tipo assim “ah, aceitei Jesus, mas nada vai mudar” (informação verbal)<sup>103</sup>.

Henrique afirma ter tentado, mas não conseguia se “*encaixar*” e se “*encontrar*” na cosmologia religiosa da Assembleia de Deus. Neste sentido, pontua diversos fatores identificados como motivos pelos quais não se “*encontrava*” na perspectiva religiosa do pentecostalismo com os quais ele estabelece constantes comparações e associações ao Candomblé, a saber: restrições morais; práticas de demonização das religiões de matriz africana; excesso de formalidade nos cultos; liderança incontestada do pastor; imposição de uma concepção de libertação; e, segundo ele, “*não conseguia orar*”.

*Restrições morais:* Frequentava o grupo de jovens, porém não o agradava o excesso de restrições como não beber, não ter relações sexuais antes do casamento, pois fora criado sem estas exigências no âmbito familiar e isto para ele “*era desnecessário*”, embora ressalte que no Candomblé, as restrições do que podia ou não fazer eram muito maiores no primeiro ano de iniciado. Ele seguiu todas elas. Na igreja havia restrições, num número um pouco menor, só que para sempre e não num período de preceito, como no Candomblé. As restrições e consequentes condenações acerca do que não deveria ser feito o incomodavam tendo em vista também que os jovens, segundo ele, posavam de “*bons moços*”, ou seja, “*hipócritas*”, pois “*faziam escondido e falavam que não faziam*”<sup>104</sup>.

Negócio também que as vezes eu brigava com a minha mãe, que eles queriam que algumas datas, a gente passasse lá. Tipo ano novo. Eu não queria passar lá, mas com os meus amigos, não dentro da igreja. No Candomblé eu tinha que passar no primeiro ano, não era pra sempre. Já na igreja tinha que passar todo ano, porque eles falavam do mundo, isso e isso. Aí eu não podia passar fora. (...) Minha mãe até falava, “ah, vai no grupo de jovens”. Tinha ensaio, teve uma época que queria até aprender a tocar bateria pra ver se eu me entrosava mesmo com o pessoal, mas sei lá, o papo era meio diferente. Eu tava acostumado com um tipo de criação, eles com um tipo totalmente diferente (informação verbal)<sup>105</sup>.

*Práticas de demonização das religiões de matriz africana:* Mesmo após a conversão, o momento de culto era composto de elementos que o incomodavam, pois ainda havia muito forte o sentimento de pertença ao Candomblé, de forma que certos comentários acerca de seu passado o irritavam:

---

<sup>103</sup> Idem.

<sup>104</sup> Entrevista com Henrique, filho da entrevistada Eliza, candomblecista de nação Angola, em agosto de 2015.

<sup>105</sup> Idem.

Aí já não me contentou muito e também o jeito que eles falavam da gente, eles comparavam a gente a tipo assassino, ele falava até “ex-feiticeiro, ex-bruxos”, o pastor falava. Eu pensava assim “esse cara é retardado”. (...) Até no culto o que ele falava às vezes, “ah, ex-assassinos, ex-bruxos, ex-candomblecistas estão aqui”. Tipo assim, falando do pessoal do Candomblé como se fosse uma coisa tão à margem da sociedade. Eu sempre tive aquele negócio de que ia acabar mais cedo ou mais tarde voltando pro Candomblé. Eu não sabia como, mas sabia que um dia eu ia acabar voltando. Aí foi meio que isso que me afastou também, eu tentei até me entrosar com o pessoal, mas sei lá, eu acho que ali não era o meu lugar mesmo, não era pra mim tá ali (informação verbal)<sup>106</sup>.

*Muita formalidade nos cultos:* Embora na igreja tivesse grupos e reuniões para jovens, e ele tentasse “*ser evangélico*” como os outros jovens, o ambiente da igreja não era percebido como descontraído e convidativo:

Na igreja o pessoal tem muita formalidade, muito robótico às vezes. “Ah, vamos adorar a Deus” e acabou. No Candomblé você acabava vivendo aquilo (...) você ficava dez, quinze dias lá com pessoas igual a você, com os mesmos problemas que você, até mais sincero, receptivo. Na igreja não, acabou o culto, cada um vai pra sua casa, aí domingo que vem volta (informação verbal)<sup>107</sup>.

*Liderança incontestada do pastor:* Henrique tinha dificuldades com o fato do pastor ter uma palavra estabelecida a qual importava que todos fossem cordatos.

Eu fui numa igreja de um amigo meu. A igreja que eu mais gostei de ter ido foi numa célula, de uma Igreja Vida, ali de Laranjeiras, gostei bastante, que era um pessoal jovem, da minha idade. Só que eu gostei, acho que mais pelo papo da galera assim, era mais liberal e tal. Mas as restrições eram tipo as mesmas, era tudo a mesma coisa. E as vezes eu batia de frente com muitas coisas. Porque na casa de Candomblé, seu pai de santo ou sua mãe de santo, você vê que faz uma coisa muito errada, ou que falou uma coisa muito, desculpa a expressão, muito burra, você pode chegar pra ele e falar “peraí, não é assim”. Na igreja não, não pode perguntar, o que o pastor fala é intocável, não pode desmentir ele na frente de todo mundo. E se ele tá falando uma coisa muito errada, muitas pessoas podem se guiar ali pela aquela ideia que ele tá tendo (HENRIQUE, 2015).

*Imposição de uma libertação:* Pelo que fora relatado, a preocupação da igreja para com Henrique e sua mãe, era primeiramente de libertá-los, não necessariamente ensiná-los a doutrina da igreja ou criar vínculos de amizade com eles, mas a tarefa urgente era a de consolidar a libertação do Candomblé.

Eu que era recém convertido, no primeiro ano assim, eles ficavam mais tentando consertar o que tinha sido feito errado assim né, tipo mostrar a gente que a gente tinha feito os negócio errado, do que tentar dar um caminho, uma direção pra gente. É, tipo assim, minha mãe falava que ela tinha um chamado missionário. Mas o pastor falava que tinha que batizar primeiro. “Batizou? Ah, agora tem que esperar

---

<sup>106</sup> Ibidem.

<sup>107</sup> Entrevista com Henrique, filho da entrevistada Eliza, candomblecista de nação Angola, em agosto de 2015. Op. Cit.

tanto tempo”. Sempre dificultando, porque ela era do Candomblé. Uma coisa também que não me agradava. Me deixava meio irritado (informação verbal)<sup>108</sup>.

*“Não conseguia orar”*: Não conseguia ter uma relação como as outras pessoas ali tinham com Jesus, uma vez que para ele, assim como para os integrantes das coletividades religiosas nas quais foi socializado, o *“conceito de sagrado”* foi construído no Candomblé e as referências de divindades são os orixás e não as divindades cristãs, embora reconhecesse Jesus Cristo como a divindade dos cristãos evangélicos e acreditasse nele, sua cosmologia religiosa e experiência de intimidade com o sagrado foi construída com os orixás.

Eu nunca consegui a orar de fato. Sei lá, eu nunca consegui aprender a ser evangélico mesmo, eu não sei porquê. Eu tentei até. Tentei fazer jejum, ir pra escola dominical, (...) só que ia e tipo assim “pô, não é isso que eu quero”. (...) Não que eu não acredite em Deus, não acredite em Jesus, eu acredito. Mas sei lá, às vezes quando eu tava orando eu sempre ficava pensando no santo. Eu tentava orar pra Jesus, mas pensando no orixá (informação verbal)<sup>109</sup>.

Em vista disso, afirma que foi lentamente afastando-se da igreja Assembleia de Deus e retornando ao Candomblé porque para ele, ali estava o que ele entendia como religião. *“Eu acho também que desde muito cedo minha mãe ia no Candomblé [e ele ia com ela], eu acho que o meu conceito de sagrado, de religião, não era a igreja evangélica, era o Candomblé”*. Esta concepção fora reafirmada outras vezes, pois, em função de sua socialização no Candomblé, ele não conseguia se inserir na referida igreja como se inseriu na mencionada religião de matriz africana. Para o jovem candomblecista, seu conceito de religião, de sagrada e de compromisso religioso se formou no Candomblé e na relação com os orixás, pois noção de igreja para ele era algo muito vago e se reduzia às festas aos domingos, aos velórios de alguns amigos da família nas igrejas e aos casamentos de alguns parentes e amigos.

Outro motivo para o retorno à sua primeira experiência religiosa estava relacionado ao vazio deixado em sua existência ao se afastar do Candomblé e dos orixás, pois sentia falta de sua coletividade religiosa e da relação com suas divindades sagradas:

Sei lá, eu nunca gostei não, e também às vezes eu sentia falta de tipo assim, eu indo pro Candomblé, começou a trabalhar a minha mediunidade, quando eu tinha quatorze anos eu comecei a incorporar, a receber algumas entidades e algumas divindades. E as vezes essas divindades minhas, falavam comigo alguma coisa assim, mas não me cobrando nada pra voltar, mas as vezes falava mesmo, quinem, as vezes eu vou num cemitério assim e começo a sentir umas coisas diferentes que você talvez não sinta (informação verbal)<sup>110</sup>.

---

<sup>108</sup> Idem.

<sup>109</sup> Entrevista com Henrique, filho da entrevistada Eliza, candomblecista de nação Angola, em agosto de 2015.

Op. Cit.

<sup>110</sup> Idem.

Contou-me que lida com muitas renúncias e que como jovem isto tem um preço, por exemplo, caso a mãe-de-santo ligue para ele ajudar num determinado evento que terá na casa no mesmo dia em que haverá uma festa, um show, de um cantor que ele gosta muito como já aconteceu, ele deixa de ir à festa para ajudar na casa. Disse que isto, por mais que seja uma renúncia de algo que goste, é também um compromisso, algo que ele não faz com pesar.

Ao contrário do que eu imaginava, de que o retorno ao Candomblé poderia ter se dado pelas exigências do pentecostalismo, o entrevistado afirma que não e que as restrições no Candomblé, desde sua “feitura no santo”, foram muito maiores que na igreja que frequentou.

Pela parte da restrição não foi porque eu tinha muito mais coisa que eu não ia poder fazer no Candomblé do que o que eu não poderia fazer na igreja. Por exemplo, quando eu fiz o santo, eu tive que ficar três meses com uma joia no pescoço, então eu não podia sentar no alto, não podia comer carne vermelha, eu não podia ter relação sexual, não podia ter contato com mulher, nem beijo nem nada, não podia comer alguns tipos de peixe, não podia ir na praia, em cemitérios, em hospital. Era muita coisa que eu não podia fazer no começo. Não era por causa desse negócio de não poder fazer as coisas (informação verbal)<sup>111</sup>.

Para o entrevistado, o maior motivo para o seu retorno ao Candomblé foi seu sentimento de pertencimento, de identificação e de *amor pelo Candomblé*, pois afirma que seu “*conceito de religião é o Candomblé*” e onde sente que todo o seu esforço é recompensado.

Porque quando começava o Candomblé, parece que aquele trabalho todo, aquele esforço todo que eu tinha feito, tudo valia a pena quando eu tava ali. Na igreja eu não sentia isso, era negócio de identificação mesmo. Na igreja eu não tinha a mesma identificação que eu tinha no Candomblé (HENRIQUE, 2015).

O Candomblé, na visão de Henrique, é uma comunidade de afetividades, reciprocidades e gratidão. Iniciou-se, como já foi dito, também devido aos problemas de saúde que teve durante anos. Mantém, portanto, um sentimento de gratidão e de retribuição para com a coletividade religiosa:

Uma pessoa começou a passar mal de santo, aí vai fazer santo, (...) aí é um negócio meio que sem data. A mãe de santo me liga, pode ter a festa que for (...) era a minha obrigação de ta lá, porque na hora que eu precisei de ajuda (...) na hora que eu precisei deles, eles tavam lá, e na hora que eles precisam de mim porque eu não posso fazer o mesmo pra eles? (informação verbal)<sup>112</sup>.

---

<sup>111</sup> Entrevista com Henrique, filho da entrevistada Eliza, candomblecista de nação Angola, em agosto de 2015.

Op. Cit.

<sup>112</sup> Idem.



Suas palavras emanam a percepção de alguém que vê o Candomblé como uma coletividade de aceitação do outro, de acolhimento, enquanto sua passagem pela igreja lhe trouxe experiências inversas, lugar onde o marginalizado pela sociedade é mais marginalizado ainda. O “nascer de novo” do Candomblé, compreendido por ele como um nascimento em “estágios” é, à semelhança da interpretação cristã de batismo, deixar para trás todo o passado e ser outra pessoa.

Henrique observa no âmbito do Candomblé um lugar de reconstrução do ser humano. Para ele é onde pessoas que foram “escorraçadas da igreja” e portadores de uma história de vida triste conseguem ser aceitas. Ele que diz que alguns “irmãos” seus foram para o Candomblé “por doença, alguns porque tiveram perdas muito grandes, outros porque mataram” (informação verbal)<sup>113</sup>.

São problemas que afligem a existência humana, que na maioria das vezes o conectam ao religioso. Em sua análise sobre o problema do sofrimento, Geertz (2008) fala do “caos” como falta de interpretação e interpretabilidade que atinge em três pontos o homem: “nos limites de sua capacidade analítica”, “de seu poder de suportar”, e “nos limites de sua introspecção moral”, pois a “perplexidade, o sofrimento, e um sentido de paradoxo ético obstinado” quando muito fortes e experimentados por muito tempo são “desafios radicais à proposição de que a vida é compreensível e de que podemos orientar-nos efetivamente dentro dela” (p.73-74). E observa que o problema do sofrimento tem sido mais investigado devido à atenção dada nos trabalhos sobre religião tribal ao que talvez se constitua, segundo o autor, como os dois principais lugares de sofrimento: a doença e o luto (ibid. p.75-76). Para ele, “como problema religioso, o problema do sofrimento “é não como evitar o sofrimento, mas como sofrer” (2008, p.76). É a busca do homem à religião para tornar seu sofrimento mais suave, suportável, trazer sentido ao caos, a falta de explicação que em situações de doença e morte, na maioria das vezes não existem da maneira como as pessoas esperam.

Além da doença e do luto pontuados por Geertz (2008), vemos na história de Henrique que ele deparou com problemas de ordem social, como aquelas pessoas que envolveram-se em crimes como homicídio e outras situações consideradas desvios sociais. Por isto ele diz que o Candomblé é o lugar “para todo tipo de pessoa” e segundo a sua perspectiva, é o lugar de reconstrução para todas as pessoas.

Quanto ao tempo de recolhimento para iniciação, segundo o entrevistado, (de 21 dias para a nação Angola), é um tempo que funciona como período de renascimento, o que ocorre

---

<sup>113</sup> Ibidem.

em estágios. E explica que o fato de raspar a cabeça tem relação com o nascimento, visto que quando uma criança nasce ela ainda não tem cabelos. E quando sai do salão é como se estivesse sendo apresentada como uma nova pessoa ao mundo.

Pude sentir em seu relato que de fato é apaixonado pelo Candomblé. A maneira como descreve os rituais, suas incorporações contadas pelos outros, as histórias dos *Jinkisi*<sup>114</sup>, principalmente a história do seu *nkisi*, transparece isto. No final da entrevista pegou uma câmera e começou a me mostrar fotos do ritual de sua obrigação de três anos de iniciado. Passava as fotos e os vídeos com uma espécie de orgulho, de paixão nos olhos.

Ainda que a relação de Henrique com a mãe se mostre muito influente em sua iniciação no Candomblé e sua ida para a Assembléia de Deus, a decisão de retornar para o Candomblé antes que ela voltasse foi sua. Isso indica que esse foi o momento do herdeiro fazer sua própria história, romper com a transmissão da herança materna, com o projeto da mãe<sup>115</sup>, e tomar suas decisões sem que necessariamente tivesse que agradecer as autoridades da família biológica. Observei que a paixão de Henrique é o mote propulsor para sua continuidade nos compromissos para com o Candomblé mesmo diante das inúmeras dificuldades que um jovem poderia enfrentar para isto.

O principal fator, de acordo com sua narrativa, que influenciou em tanta assertividade em sua escolha é a concepção de que a religião é o Candomblé. Pois não teve uma experiência marcante com o catolicismo quando criança e no início da adolescência é fortemente impactado pelas experiências que começou a ter no terreiro. A experiência com o Candomblé é de fato sua primeira experiência mais profunda com o sagrado. E a igreja não conseguiu lhe proporcionar algo que superasse isto.

---

<sup>114</sup> Do kimbundu, plural de *Nkisi*

<sup>115</sup>Esta perspectiva se correlaciona ao texto de Bourdieu (2008), *as contradições da herança*, onde o herdeiro para ter sua própria história tem que romper com o projeto do pai.

## 5.4 - DO PENTECOSTALISMO AO CANDOMBLÉ: DUAS HISTÓRIAS

### 5.4.1 - O pentecostalismo e Candomblé em um processo dramático de construção da identidade: a trajetória de Fernanda

Aqui eu consigo dar vazão a mim mesma. (...) Eu passo a me ver como pessoa, saber quem eu sou, até onde eu posso ir (...). Minha autoestima depois que eu passei a frequentar o Candomblé mudou porque na verdade, eu agora sei quem eu realmente sou (informação verbal)<sup>116</sup>.

Embora não se trate do Candomblé de nação Angola, Pierre Verger (1997) narra uma lenda que ajudará na análise da presente trajetória. A lenda diz que por ocasião da época das colheitas, um rei africano da terra de *Ifé*, faz a festa dos inhames, onde estavam todos os seus convidados se divertindo e de repente surge um pássaro imenso, enviado pelas feiticeiras que não foram convidadas, e que com suas asas cobria todo o palácio e causava terror a todos. Foram chamados os caçadores mais hábeis do reino que eram quatro, os três primeiros, muito audazes e com muitas flechas não conseguiram atingir o pássaro. Quando chegou a vez do quarto caçador, *Oxóssi*, filho único de sua mãe que temendo perdê-lo, consultou um *babalaô* que a orientou a fazer uma oferenda que as feiticeiras recebessem. A mãe de *Oxóssi* fez a oferenda no exato momento que seu filho lançou a sua única flecha sobre o pássaro, que para receber a oferenda, acabou relaxando o encanto que o protegia e morreu com a única flecha de *Oxóssi* no peito. Vê-se, portanto, que em diferentes lendas, *Oxóssi* é sempre o caçador hábil, e que se torna popular.

A história da qual irei falar adiante, embora não se refira ao Candomblé de nação *Ketu*, é a de uma mulher que à semelhança de outra entrevistada para esta pesquisa (uma *Ekeidi* iniciada na nação *Ketu*), afirma-se filha de *Nigunzu* (*Oxóssi* na nação *Ketu*), e nestes termos nota-se por seus relatos ser uma grande estrategista para poder conviver em dois mundos diferentes, sem que isto se constitua como conflito para os que o rodeiam, mas apenas para si mesma.

Conheci Fernanda<sup>117</sup> durante visita a uma casa de Candomblé da nação Angola (*Inzó Mukiria Matamba*) localizada no município da Serra (ES), juntamente com meu orientador e outras duas estudantes do curso de Ciências Sociais da UFES e bolsistas do Programa de Extensão “Africanidades: Identidades, religiosidades e patrimônio cultural”, já explicado em

<sup>116</sup> Entrevista com Fernanda, que transita entre o pentecostalismo e Candomblé, em agosto de 2015.

<sup>117</sup> Nome fictício.

outra entrevista. Ela estava sentada ao lado do *Tata Nkisi*<sup>118</sup> (zelador dos *nkisis*), que no Candomblé banto de nação Angola é o zelador de *nkisi*, enquanto os outros filhos de *nkisi* estavam sentados no chão, vestida com roupas que demarcam a qualidade de uma filha de *nkisi* sentada ao lado do *Tata* numa cadeira, demonstrando fazer parte de uma hierarquia de pessoas que possuem uma autoridade no Candomblé como uma *Makota*<sup>119</sup>. Durante a entrevista que o *Tata* concedeu ao meu orientador Osvaldo Martins de Oliveira para o Programa de Extensão Africanidades, surgiu a história da *Makota* Fernanda que havia transitado do pentecostalismo para o Candomblé e a partir de então, tivemos dois encontros para entrevistas que resultaram nos dados de pesquisa obtidos a seguir. Com as entrevistas, compreendi que na verdade, Fernanda, vive num trânsito constante, de símbolos e lugares, ao passo que está integrada às atividades do Candomblé, porém devido a questões familiares principalmente, ainda frequenta a Igreja Pentecostal Deus é Amor.

Nascida em Vitória (ES), Fernanda é uma mulher negra de 32 anos, muito simpática e extrovertida e, portanto, nossas conversas foram extremamente espontâneas e prazerosas. Seu pai é de Mucuri (BA), e a mãe é de Aimorés (MG), mas, segundo ela, são primos e foram criados juntos na família. Em sua família sempre houve uma forte aproximação com as religiões de matriz africana tendo em vista que segundo ela, sua bisavó

sempre contava histórias sobre terreiros, e religiões de matriz africana. Meus pais iam também, não iam pra frequentar, mas iam pra visitar quando jovens que os pais levavam. Que no interior da Bahia há uns 40, 50 anos é pouca igreja que tinha (...). Então minha avó é de 1912, eu acho que não tinha outras, só as religiões de matriz africana. Até porque a bisavó da minha avó era escrava, é tanto que minha bisavó benzia a gente, dava chá de raízes, fazia oração, minha avó tinha um quarto de santo que ela cultuava, então é questão de religião que já vinha na família em si (informação verbal)<sup>120</sup>.

Segundo a entrevistada, após oito anos de namoro, seus pais casaram-se e vieram morar em Vitória (ES). Porém “já não tinha mais questão de religião, não era católico, não era nada” e ao vir pra Vitória alguns familiares também vieram, como seus avós, devido tratamentos de saúde que eram mais viáveis aqui. Com a nova vida em Vitória, alguns de seus tios, começaram a se envolver com situações conflituosas para a família, principalmente um

---

<sup>118</sup>Do banto (quimbundo) *Tata*, significa pai. *Nkisi*, *nkisis*, são divindades no Candomblé Angola. O *Tata nkisi* é identificado comumente como o zelador de *nkisi* da casa, o pai de *nkisi*.

<sup>119</sup>Mulheres que não incorporam entidades e zelam pelos *Jinkisi*. Conforme escreve Verger (1981, p.32), as *Makotas* (no Candomblé Angola, e *Ekedes*, no Candomblé *Ketu*) “são encarregadas de cuidar dos *iaôs* quando estes entram em transe”.

<sup>120</sup>Entrevista com Fernanda, que transita entre o pentecostalismo e Candomblé, em agosto de 2015. Op cit.

deles que se envolve com drogas. Em busca de uma solução para o filho, sua avó começa a frequentar um terreiro de Candomblé em Andorinhas, Vitória (ES):

O terreiro era da dona Dita, e eu sempre ia com ela só que eu não sabia o que que era. Ela me deixava na sala e entrava. Então assim, uma casa normal, depois eu fui saber que era a casa de dona Dita, pensei “gente eu tava na macumba há muito tempo e não sabia (risos)”. Sempre minha avó levava um dos netos com ela, nunca levava os adultos. E aí quando começou também a procurar essa cura pro meu tio, quando melhorou um pouco ela parou, não melhorou mais porque ela não seguiu nada, momentaneamente. E aí foi a questão a igreja, “ah, podia levar ele na igreja também”, e aí começou a levar ele na Deus é Amor, no centro de Vitória (informação verbal)<sup>121</sup>.

A escolha pela Deus é Amor é justificada pela falta de opções naquela época, aproximadamente em 1990, tempo em que, segundo Fernanda, “nos bairros não tinham igrejas e era tudo mais difícil”.

À igreja evangélica comecei a ir, foi por quê? Meus pais vieram pra cá, de Minas Gerais pra cá com os irmãos da minha mãe, e uns tios meu começaram a se envolver com droga, então a gente teve influência na questão da igreja na verdade por causa da saúde. Porque um desses tios meus se envolveu com droga de uma tal forma que a droga atingiu a mente dele, ele ficou doido, praticamente na rua. E aí foi através da religião que ele melhorou. Mas aí tinha aquela questão financeira. Eu fui pra igreja eu tinha nove anos de idade. Não foi toda família, porque na verdade a família não sabia lidar com isso. Estávamos procurando recurso pra ajudar ele. Depois vimos que o problema dele era também de espiritualidade, porque mais pessoas usavam droga e não ficaram do jeito que ele ficou, muito agressivo com os familiares. E aí por causa dele minha avó e avô começaram a se apegar mais com a religião porque levavam ele no médico e o médico dizia que não tinha problema nenhum (informação verbal)<sup>122</sup>.

Fernanda aponta que a família não tinha grandes problemas e, portanto, a situação de seu tio, que na época tinha apenas dezenove anos, mobilizou a todos em favor da religião. Começaram a participar das campanhas da igreja, Fernanda, seus avós e o tio para o qual buscavam cura. Iam com ele “direto” e conforme Fernanda, “nesse momento ele se curou momentaneamente, porque até hoje ele tem crise”, mas como foi uma melhora notável e esperada por todos, Fernanda e seus avós permaneceram na igreja enquanto seus pais só foram se converter ao pentecostalismo mais tarde.

Então ficou uns dois anos indo só eu, minha avó e meu avô, e minha mãe ia nas campanhas que tinham por causa que meu tio tinha melhorado, já meu pai não ia nem por reza brava. E aí minha mãe se converteu e meu pai se converteu, se eu não me engano, uns sete anos depois, porque nesse meio tempo um outro irmão dele já tinha se convertido, uma outra irmã dele tava indo pra igreja aos poucos. Com o

---

<sup>121</sup> Idem.

<sup>122</sup> Entrevista com Fernanda, que transita entre o pentecostalismo e Candomblé, em agosto de 2015. Op cit.

tempo, vendo todos seus familiares na igreja, passou a frequentar os cultos e parou de beber informação verbal)<sup>123</sup>.

Quando seu avô se converte, e sua “família toda tendo ele como referencial”, todos passam a querer aderir a Deus é Amor. Além da falta de opções de igrejas, da autoridade de seu avô sobre as decisões da família, outro fato pontuado como justificativa para a escolha da adesão religiosa é que os parentes de seu pai, com um sentimento de gratidão pela “cura” do irmão, também foram se convertendo.

Devido seu caráter extrovertido, conforme ela, na adolescência, se envolveu com lideranças na igreja, “era muito atuante, desde limpar à igreja até dirigir o culto”, queria sempre fazer as coisas, porém sem que as coisas levassem seu nome: “não tinha muito autoestima, era inferioridade, até porque na igreja você ao mesmo tempo tinha liderança e não tinha” (informação verbal)<sup>124</sup>. O fato de poder atuar na igreja conferia a sensação de liberdade, porém uma liberdade cerceada constantemente pelas regras sociais reafirmadas e pela palavra incontestada da liderança da igreja, o pastor, que era como a voz de Deus. Isto configurava uma vida de muita repressão que se constitui até os dias atuais (cerca de quatro meses após a última entrevista) como conflitiva para Fernanda tendo em vista o trânsito de símbolos religiosos do pentecostalismo que estão com ela ainda no Candomblé. O trecho da entrevista abaixo ilustra o processo de construção de uma nova vida para ela e sua família na Deus é Amor, composta por novas regras que ocasionavam a marginalização social e muitas delas, com as quais Fernanda ainda vive em confronto consigo mesma.

Meu pai sempre bebeu, fumou, minha mãe não tinha vício. E aí foi uma grande mudança porque a Deus é Amor naquela época era uma rigidez que não tinha noção, a gente não podia assistir televisão, se soubesse você era disciplinado na igreja, a gente não podia usar roupa curta, que até hoje eu não uso. Eu peguei a época na Deus é Amor que o namoro era namoro a quatro, eu, o rapaz, minha mãe e meu pai. Se alguém me visse conversando com um irmão na rua, era disciplinada também. Eu tinha muita calça, e quando eu me converti, não queria usar calça mais. Eu não gosto nem de tirar foto, Deus é Amor não deixa tirar foto nem nada. O que acontece, o que as pessoas não veem, elas acabam não falando. Então, eu tenho contato com todo mundo que você puder imaginar. Como os meus pais não sabem, ninguém da Assembleia de Deus sabe que eu sou do Candomblé. Tanto que se eu for na casa do pastor agora é “irmã Fernanda”. Eu vou na igreja e não caio endemoninhada, mas se souberem que eu sou do Candomblé já vão orar pro demônio vir, entre aspas, entendeu? Acabei criando uma conduta reprimida, não era tudo que podia fazer. Até hoje não gosto de praia, medo da praia, de pecar. As marcas ficam com certeza, não é aquela coisa visível na pele, mas que vê no dia a dia, na autoestima. Hoje em dia eu não tenho raiva da igreja sobre a forma tão retrógrada que eles tinham de pensar. Quem viveu naquela época sabe que a gente acaba vivendo à margem da sociedade todinha. Coisa que adolescente fazia eu não podia fazer, eu vivia na adolescência já

---

<sup>123</sup> Idem.

<sup>124</sup> Ibidem.

na fase adulta. (...) Deus me livre era chegar perto da maquiagem, perto do batom então porque batom era o esmalte do capeta. Então a imagem que eu tinha, era sempre uma saia comprida, e quando a gente fala quatro dedos abaixo do joelho, é quatro dedos sentada (risos) e isso influenciou e isso influencia até hoje na verdade. (informação verbal)<sup>125</sup>.

Ela e sua família saíram do bairro Carapina e foram morar em Serra Sede (ES), o que também ocasionou na mudança para outra congregação da Deus é Amor, no bairro São Marcos. Fernanda estava com treze anos e ficou lá durante cinco anos. Sua mãe era do grupo de oração e seu pai tesoureiro. “E aí nesse tempo já que estava com dezesseis, dezessete anos, eu já tinha feito a 8ª série e tava fazendo o magistério, então já tinha mais essa questão de falar mais, já expunha mais a opinião (informação verbal)<sup>126</sup>.”

Segundo ela, começou “a abrir os olhos” referente às falsidades e ladroagens ocorridas na igreja quando um “irmão” que havia chegado na igreja há pouco tempo, começou a dirigir uma campanha “da água unvida” e a “roubar dinheiro da igreja”, o que segundo ela, “tem em todo lugar”, mas como a igreja era pequena ficava bastante visível e os demais membros muito humildes não tinham coragem de denunciar, mas ela foi a única a falar para defender o caixa da igreja.

Eu ouvi meu pai e minha mãe falando “nossa, esse irmão que chegou aqui agora tá roubando dinheiro demais, porque o dinheiro da campanha fica todo pra ele. E aí eu já tava estudando, já tinha aquela questão de “gente, o irmão tá roubando! Não, sou do movimento social, vamos defender a igreja e tal, alguém tem que falar, vamos ser o Martim Lutero da vida (risos)”. Aí um belo dia, eu vi a irmã limpando a igreja e perguntei o que que ela tava fazendo, “ah, to enchendo os litros aqui”, “uai, como que você tá enchendo os litros aqui?” Ela disse “ah, é que o irmão Edinho mandou pra campanha da noite”. Falei “o quê? Ele vende uma água falando que é unvida, as pessoas são curadas por causa da fé. Essa água nunca veio do monte”. Porque lá na igreja realmente tinham pessoas que iam no monte, no Mestre Álvaro e traziam água da nascente, mas o outro, cambalacheiro pegava água da torneira e vendia à noite e a igreja ficava sem renda nenhuma. Aí eu fiquei sabendo, nossa menina, aí eu me enchi de razão. E eu tinha aquela personalidade na verdade, que depois eu fui saber que era por causa do santo, que se eu ficasse com raiva, eu ficava num nervoso” que acabava por desmaiar caso não falasse com a pessoa. É tanto que a questão do meu santo eu fui descobrir por causa dessa característica, se eu ficasse com raiva da pessoa eu não falava nada com ela com medo de fazer algum mal e acaba perdendo a consciência, era um estresse interno, eu tava aqui conversando, rindo com a pessoa, mas por dentro eu vou e desmaio (informação verbal)<sup>127</sup>.

Fernanda conta que, diante de uma situação conflituosa, ela apresentava sintomas que eram sempre diagnosticados pelos médicos como estresse. Se irritada com uma pessoa, caso ela não expusesse sua irritação, caía onde estivesse, tremia, ficava inconsciente, segundo ela

---

<sup>125</sup> Entrevista com Fernanda, que transita entre o pentecostalismo e Candomblé, em agosto de 2015. Op cit

<sup>126</sup> Idem.

<sup>127</sup> Entrevista com Fernanda, que transita entre o pentecostalismo e Candomblé, em agosto de 2015. Op cit

“sempre passava mal assim, não tinha momento não”. Ela relata uma experiência assim na adolescência: “Um dia eu passei mal na igreja com isso, aí que foi o pior! Porque as pessoas pensavam “ah, tá grávida”, que num bairro pobre, passou mal, tá grávida” (informação verbal)<sup>128</sup>. Fato que se contrapõem por completo a atitude que será relatada posteriormente sobre a reação dos integrantes candomblecistas do grupo que passa a conhecer através do trabalho.

As pessoas começaram a comentar na igreja sobre o que o dirigente da campanha estava fazendo até que chegou aos ouvidos dele. Foi marcada uma reunião de membros da igreja, e Fernanda tinha o cargo de secretária e era responsável pelas atas, porém nesse dia o dirigente da referida campanha transmitiu este cargo para outra irmã, fato que Fernanda encarou como agressivo, retrucando-o com o insulto de “palhaço”.

Meu pai que era preto ficou branco. Porque na verdade ninguém se opõe contra o ‘homem de Deus’. Ele não respondeu nada e ainda ficou como se eu estivesse sendo usada pelo diabo e oraram ‘irmãos, vamos orar porque o diabo tá se levantando contra a vida da gente aqui na igreja’ (informação verbal)<sup>129</sup>.

Após esse acontecimento sua família passou a ter que enfrentar muitas dificuldades e conflitos com a igreja, o que motivou o trânsito para igreja Assembleia de Deus onde ela continuou atuando com os jovens e seu pai foi consagrado a pastor. Quanto às leituras que ela faz sobre o passado na Deus é Amor ela diz: “Eu não tenho raiva da igreja, porque eu fico imaginando que é como se eu fosse pra um ambiente que as pessoas fazem uma coisa comigo que alguém fez com elas também” e

Se eu disser que só o fato de seu ser cristã e sair de lá [Deus é Amor] que a minha vida era ruim lá e agora tá boa, eu vou tá mentindo, porque eu passei um tempo lá, então eu como pessoa estava lá. Não vou jogar esse tempo da minha vida fora também, queira ou não queira, talvez foi um pontapé. Talvez se eu não estivesse lá desde pequena, não estivesse em religião nenhuma, talvez não teria conhecido também o Candomblé, porque acaba criando a questão do raciocínio na sua mente (informação verbal)<sup>130</sup>.

Apesar desta compreensão, sente que não viveu uma parte comum da vida como as demais pessoas adolescentes e jovens de sua época viveram, como se a etapa da juventude fosse queimada, seu próprio eu anulado em detrimento de uma regra estabelecida, conduzindo-a a uma ausência de consciência sobre suas ações no universo da religião e na relação com Deus.

---

<sup>128</sup> Idem.

<sup>129</sup> Ibidem.

<sup>130</sup> Entrevista com Fernanda, que transita entre o pentecostalismo e Candomblé, em agosto de 2015. Op cit



Eu não tive juventude, não é aquela coisa de fazer tudo o que quer, mas de ser você mesmo. Deus pra mim era alguém que eu tinha que obedecer conforme as regras que alguém falava pra mim, eu conhecia Deus através de uma pessoa, que no caso é o dirigente que ditava as regras pra mim doutrinárias, e uma vez que eu não obedecesse aquelas regras eu estaria em pecado e não iria alcançar a salvação. A relação que tinha com Deus, era assim, a gente orava na verdade compreendendo que a ordenança de Deus ficava subjugada ao que o pastor falava comigo.(...) A gente nunca questionava nada, as coisas eram impostas, e sua mente não questionava aquilo, porque que o pastor falou isso ou aquilo. Hoje já é outra situação, até pra estudar, porque naquele tempo as pessoas que faziam faculdade estavam estudando pra poder fazer coisas pecaminosas (...) porque quando se estuda muito, você acaba aprendendo coisa demais e daqui a pouco abandona as coisas de Deus também (informação verbal)<sup>131</sup>.

Ao todo, ficou na Deus é Amor durante nove anos, saiu “de lá sem batizar porque não batizava lá”. E é apenas na Assembleia de Deus também no município da Serra (ES) que vem, juntamente com sua família a passar pelo batismo cristão. Na Assembleia de Deus havia menos restrições sociais se comparada à Deus é Amor e é onde Fernanda permanece com seus pais até o dia de hoje, alternando sua vida religiosa hora na Igreja Assembleia de Deus e hora no Candomblé de nação Angola.

Fernanda iniciou a faculdade de Serviço Social, que não conseguiu concluir, segundo ela devido a impossibilidade de conciliar com o trabalho. Começou a trabalhar com o Rede Jovens, um projeto da Prefeitura de Vitória (ES) auxiliando grupos no que eles precisassem, como oferecendo transportes da prefeitura e estreitando relações com essas pessoas, “então eles tinham a Fernanda como referencial”. “Foi quando através desse suporte eu conheci o *Motumbaxé*” quando “numa sexta-feira à noite eu fui em São Benedito, em Vitória, e aí eu vi o grupo lá se apresentando” O *Motumbaxé*<sup>132</sup> é um grupo de dança coordenado pelo *Tata* da casa de Candomblé que Fernanda pertence, que se auto define no Facebook como “veículo de manifestação artística, que se expressa através da dança, desenvolvendo uma proposta estética própria e diversa”<sup>133</sup>.

Estava no quarto período da faculdade quando conhece os integrantes do grupo *Motumbaxé* e logo fez amizade com Danilo, um dos integrantes, a ponto de “andar pra cima e pra baixo juntos”. Após uma de suas apresentações em Nova Brasília, no município de Cariacica, durante a volta, dentro do transporte estavam Fernanda mais os integrantes do grupo e uma colega de serviço a ligou estressada cobrando algumas coisas, e Fernanda, como

---

<sup>131</sup> Idem.

<sup>132</sup> Termo iorubáque significa “Deus te abençoe”.

<sup>133</sup> Facebook do grupo: <https://www.facebook.com/motumbaxe.show/about?section=bio&pnref=about>. Acesso em 3 de novembro de 2015.

já disse anteriormente, não rebateu, e guardou, como sempre fazia, todo o seu sentimento de nervosismo consigo mesma.

E aí naquele dia eu passei mal, e era todo mundo ‘de santo’ ali e eu nem imaginava, aí eu pedi pra parar a Kombi e desci e aí eu não vi mais nada (...) quando eu fui dar por mim eu tava dentro da Policlínica de São Pedro e depois os meninos contaram que eu me debatia e tremia tanto, que todo mundo achou que eu tava morrendo. E aí eu tomei três doses de Diazepam aquele dia e eu não acalmava. Depois que me deram a primeira dose foram buscar minha mãe em casa, tipo assim, como acharam que eu ia morrer, foram buscar minha mãe (informação verbal)<sup>134</sup>.

Segundo ela, Danilo ficou com ela todo o tempo e “já sabia que não era uma questão de médico”. Ela diz: “E eu não sabia onde eu tava porque eu tava passando mal, mas eu ouvia tudo. Me contaram que os médicos não sabiam mais o que fazer, já tinham colocado soro, medido minha pressão e ela tava normal (...) aí uma e meia da manhã mais ou menos eu acalmei um pouco”. A partir de então, conforme relata, a enfermeira lhe perguntou como estava e ela responde que estava bem, porém sua pressão estava dezoito por dez e ela conversando normalmente com a enfermeira. “Foi quando me mandaram pro São Lucas toda entubada”. Os exames feitos lá “não davam em nada e o resultado, segundo os médicos, eram o quê? Estresse.” Na outra semana Fernanda encontrou com os integrantes do grupo para agradecer o apoio.

Cinco meses depois, resolve conhecer a casa onde residiam os integrantes do *Motumbaxé* e toma conhecimento de sua religião. Após sua gradativa aproximação com a casa e integrantes foi que Fernanda passa a saber que faziam parte do Candomblé, bem como passa a obter orientações sobre sua espiritualidade:

E aí um dia eu cheguei lá e estavam todos de branco. Perguntei ‘vem cá, vocês vão pra onde todos de branco? Vão pedir paz ou fazer protesto? (risos). E aí eles falaram ‘não, a gente vai fazer uma oração’ e eu falei brincando ‘posso participar? (...) Foi quando falaram do santo pra mim, que a questão que eu passava mal, na verdade era que o santo queria que eu zelasse e aí por causa da força que tinha, eu acabava caindo, eu ficava em transe na verdade. Porque na verdade eu era de *Nigunzo* com *Dandalunda*, e ela tava querendo tomar a minha cabeça, ela que na verdade me irradiava mais (...) mas aí foi quando jogou que na verdade eu era filha de *Nigunzo* e não de *Dandalunda*, ela na verdade era a segunda, mas mulher você sabe como que é né? Vai passando na frente (risos). É tanto que eu tenho as características dele, de ser caçador, de sair pra buscar a fartura, a caça. Mas *Dandalunda* queria tomar a cabeça, mas aí eu fui zelando por ela, fazendo um colar pra ela, acendendo vela e tipo dominou e aí *Nigunzo* tomou a frente” (informação verbal)<sup>135</sup>.

Descreve suas primeiras experiências com o Candomblé com muita espontaneidade e risos, contando seus medos iniciais quando as pessoas “viravam no santo”, que é o ato de

---

<sup>134</sup> Entrevista com Fernanda, que transita entre o pentecostalismo e Candomblé, em agosto de 2015. Op cit.

<sup>135</sup> Entrevista com Fernanda, que transita entre o pentecostalismo e Candomblé, em agosto de 2015. Op cit.

incorporar uma entidade, entrar em transe. E afirma que em nenhum momento seu *Tata* “quis ficar lhe dando explicações pra mudar a sua mente e convencê-la do Candomblé”. Ela conta que foi se interessando à medida em que ia conhecendo mais a religião. “Nunca ficaram dizendo que eu tinha que ir pra lá ou preconceito deles com a minha religião, muito pelo contrário, eles diziam ‘você não tem culto na sua igreja hoje não?’ ” (informação verbal)<sup>136</sup>.

Foi se aproximando do Candomblé, sobretudo através da amizade com os integrantes do *Motumbaxé*, e da visitação em algumas festas. Com cinco anos foi feita sua confirmação de *Makota*, ou “suspensão” como comumente também se diz, que é o ritual onde se confirma perante a comunidade do Candomblé sua autoridade de *Makota*. Porém, não se iniciou, sobre isto ela diz que “além do lado espiritual de ficar 21 dias recolhido, tem o lado financeiro, e tem a ver com o filho querer mesmo porque depois de fazer não tem mais volta”. Conta que quer muito se iniciar, não tem dúvidas sobre isto, porém que “a família está em primeiro lugar”. Ou seja, sua maior dificuldade para iniciar-se está no fato de ter que distanciar-se durante os dias de recolhimento, o que teria que ser feito com a ciência de sua família bem como o fato de que eles certamente não concordariam com sua feitura, “ainda que respeitassem”, não aprovariam sua decisão.

Fernanda transmite que após se tornar candomblecista sua visão acerca de si mesma mudou. Suas qualidades passam a ser potencializadas e a metamorfose pela qual passa, é descrita, sobretudo como interior e não exterior. Pois a maior mudança citada tem a ver com a identidade, saber quem ela é, seus limites, o que pode ou não fazer. Embora mesmo adquirindo este saber, ela conviva numa fronteira de extremos conflitos, consigo mesma, com os pais e a sociedade.

Porque nessa proximidade que eu tive com eles, antes, eu era muito estranha (risos), estranha que eu digo assim, eu fazia o trabalho lindo e maravilhoso e não gostava que botassem o meu nome. Levei alguns tombos na vida por ter medo até de me identificar como a profissional que eu era (...) tudo tinha a ver com a repressão” e a baixa autoestima. “E nessa proximidade com eles eu vi que eu podia mudar. É tanto que eu usava o cabelo sempre amarrado ou com coque, que é a questão da igreja né? Eles falavam ‘você é muito bonita, tem que soltar o cabelo’, e depois de mais de vinte anos que eu fui passar um brilho na boca e aí faziam minha unha, eu saía de lá com as unhas pintadas, é claro que chegava em casa tinha que passar acetona (risos). A minha vida mudou pra melhor, não no sentido de que a outra era bem pior, mas no sentido de que hoje eu sou eu. Eu passo a me ver como pessoa, saber quem eu sou, até onde eu posso ir (...). Minha autoestima depois que eu passei a frequentar o Candomblé mudou porque na verdade, eu agora sei quem eu realmente sou. Na verdade eu me transformei. Hoje eu sou eu, despertou em mim a pessoa que eu sempre fui na verdade, de falar, de me amar, de saber que na religião eu posso ser eu mesma, não é porque alguém tá mandando, mas é lógico que tem que obedecer à doutrina. Eu sei que eu posso usar um batom que eu não vou tá chamando atenção

---

<sup>136</sup> Idem.

de ninguém. Hoje na verdade eu entendo que eu posso usar por uma questão de estética, de beleza. Hoje eu já consigo observar que isto é questão de doutrina. Hoje eu não uso muito maquiagem, não porque eu acho errado, mas porque tudo que você não usa muito você acaba não acostumando e por causa da minha família. No Candomblé eu sei que um batom, um brilho, uma maquiagem vai me deixar mais mulher, mais feminina (informação verbal)<sup>137</sup>.

Não obstante se encarar como uma pessoa diferente, com uma autoestima restaurada, sua vivência em ambos os campos religiosos é relatada como uma dificuldade pessoal que ainda não conseguiu superar, mesmo a entrevistada tendo consciência que os preconceitos que atingem o Candomblé provem do fato de o mesmo ser uma religião criada por negros.

Aí começa aquela coisa na cabeça: gente, se o pessoal da igreja souber lá fora, que eu tenho amigos que além de serem gays, são do Candomblé? (...) Eu na minha mente eu não achava que Deus ia me castigar, aquela coisa que as pessoas falam de fazer macumba pra matar, fazer mal aos outros, pra mim não era nada errado. Pra mim as religiões de matriz africana tinham a ver com os negros, com a questão da escola que fala sobre a escravidão, que vieram pra cá com as tradições, costumes deles. Se a gente tivesse sido escravizados por negros e a religião branca fosse o Candomblé, eles iam ficar com o Candomblé, mas como é religião de negros e os negros foram escravizados tem que ter preconceito (informação verbal)<sup>138</sup>.

Após nove anos frequentando atividades do Candomblé e exercendo um cargo de prestígio na casa, mesmo sem ser iniciada, Fernanda permanece frequentando os cultos da Igreja Assembleia de Deus juntamente com sua família. Apesar da tomada de consciência do seu eu, da reconstrução de sua autoestima e da descoberta do seu *nkisi*, Fernanda se sente impotente diante de uma característica de sua personalidade construída nas relações familiares e nas igrejas pentecostais, que seria um “espírito” de não se rebelar e de colocar como prioridade não a si mesma, mas os membros de sua família.

Porque, num primeiro momento, quando você é criado tendo que obedecer 24 horas, eu já to com 32 anos agora, aí depois de vinte anos querer se rebelar? Alguns já tem aquele espírito de rebelde, então eu pensava ‘meu Deus, como que meu pai vai ficar? Como que minha mãe vai ficar? Queira ou não queira, a gente acaba pensando no outro e esquece da gente. E essa questão de você sempre colocar o outro como prioridade e você não, você leva isso pra sua vida toda (informação verbal)<sup>139</sup>.

Pensando nos pais, que se sentiriam “enganados” por ela, Fernanda prefere manter um trânsito constante entre os dois campos religiosos. “E mesmo que meus pais respeitassem a minha decisão, mas e a sociedade que iria ficar contra eles? Porque eu iria sair de lá [bairro, igreja], mas eles iriam continuar. E as pessoas que iriam falar com eles?” (informação

---

<sup>137</sup> Entrevista com Fernanda, que transita entre o pentecostalismo e Candomblé, em agosto de 2015. Op cit.

<sup>138</sup> Idem.

<sup>139</sup> Entrevista com Fernanda, que transita entre o pentecostalismo e Candomblé, em agosto de 2015. Op cit.

verbal)<sup>140</sup>. Diante disto, perguntei se, caso casasse e se mudasse ou simplesmente fosse morar sozinha, continuaria no Candomblé e no pentecostalismo?

Como eu to na casa dos meus pais, tem aquela questão, se eu to aqui, como que eu vou querer ter uma vida minha? Mas o meu sonho de vida é ter minha casa. Lá em casa na verdade se eu levo um colar, eu tenho que esconder no guarda-roupas, e mamãe mexe em tudo. Eu não consigo ser eu mesma lá em casa e ter liberdade como pessoa mesmo, por exemplo, eu não posso arrumar a casa com som alto expressando minha alegria, se eu quiser arrumar a casa escutando som tem que ser com som baixo porque minha mãe não gosta. “Se você quer morar aqui em casa, tem que seguir a ordens daqui de casa” (informação verbal)<sup>141</sup>.

A trajetória de Fernanda, apesar de extrapolar o universo do pentecostalismo, ainda é, em parte, uma reprodução do mesmo por meio do projeto de seu pai, que é pastor na Igreja Assembleia de Deus. Neste sentido, conforme escreve Bourdieu (2008, p. 588), “o pai é o lugar e o instrumento de um ‘projeto’” cuja transmissão é inconsciente e também explícita, por meio de “ações educativas orientadas para perpetuação da linhagem”. Herdar, segundo o autor, é perpetuar este projeto do pai, “aceitar ser instrumento dócil desse ‘projeto’ de reprodução” de maneira que o filho, identificado com o projeto paterno, (“condição necessária da boa transmissão da herança”), torna-se o “herdeiro sem história” (idem). Quadro revertido apenas quando o filho, para fazer sua própria história, nega-se a “herdar e ser herdado” tornando sem efeito “toda a empresa paterna, materializada na herança rejeitada”, o que acaba por ser um processo considerado transgressor e doloroso tanto para o pai como para o filho (ibid. p. 589). Estas experiências conflitivas, produzem “modos de ser dilacerados, divididos entre si mesmo” e condenados “a uma dupla percepção de si” e “à pluralidade de identidades” (ibid. p. 591). Por isso, Bourdieu escreve que, a família impõe “obrigações contraditórias” e “está no princípio da parte mais universal do sofrimento social” (idem).

No momento em que Fernanda decide conhecer suas origens étnicas e aprofundar-se numa religião que a tem aproximado de si mesma, ela dá um grande passo em direção a fazer sua própria história, matando assim o projeto paterno. Porém quando pensa no sofrimento agudo que isto causará ao pai, que a terá como transgressora e traidora de sua herança, abdica de sua própria história e permanece nessa identidade plural, extremamente conflitiva para ela, uma vez que dentre outros aspectos, não pode pronunciar-se diante daquilo que acha incorreto como a demonização das entidades do Candomblé que ocorre nos cultos da Igreja Assembléia de Deus.

---

<sup>140</sup> Idem.

<sup>141</sup> Ibidem.

Então, acaba que por um lado você não pode defender porque ninguém pode saber que você está lá também, é como uma mãe que teve um filho e não pôde criar, aí deixa com alguém, escondido. E alguém falando mal da criança e você não pode se defender porque ninguém pode saber que você é a mãe. Na verdade eu me sinto mal, porque eu conheço o que eles estão falando e sei que não é aquilo ali, mas é a mentalidade que eles têm que eu um dia também tive. (...) Porque no Candomblé a gente não fala do crente, ninguém nem perde tempo igual os crentes perdem. Às vezes o que se fala é devido o enfrentamento das religiões do dia-a-dia” Não vou dizer que vou na igreja obrigada só porque eu moro com os meus pais. Mas você crescendo ali, você já tem aquele caminho (informação verbal)<sup>142</sup>.

Como cresceu dentro do pentecostalismo, Fernanda afirma ter vivido algumas experiências espirituais comuns ao meio pentecostal, como a glossolalia (falar em línguas estranhas) dentre outras como sensações “de renovo espiritual”. Com a permanência no Candomblé ocorre um “bloqueio” dessas manifestações segundo ela.

Quando eu to dentro do culto e to fora do culto também (risos) -tô parecendo aqueles andarilhos - você não vai sentir aquela renovação que tinha, não tem nem como. Não é que você não vai ter como ter, mas é que a sua mente não deixa mais, como se estivesse errado. Antes do Candomblé, na hora da pregação, era aquele renovo que tinha, aquela coisa de comunhão, do Espírito Santo que tinha. Agora, a própria mente já bloqueia. Você não consegue ficar 100% pra igreja, você se culpa depois “eu to aqui e outro dia eu tava bem lá na roda de Candomblé, o que vão pensar de mim se alguém souber disso?” E aí você já não consegue dar aquela vazão pro Espírito Santo como você dava antes. (...). Então mesmo que Deus queira te usar de repente, mas você não deixa, “não, não posso”. Já no terreiro, eu sou quem eu sou. Lá todo mundo sabe a questão da igreja que eu tenho”. E fala que se qualquer pessoa, inclusive pastores chegarem no terreiro serão bem recebidos, porém se ela chegar com uma roupa de santo na igreja não irão tratá-la da mesma forma (informação verbal)<sup>143</sup>.

A espiritualidade moderna e pós-moderna compreendeu a relação direta do homem não apenas com um ser supremo que lhe expurga os pecados, mas sobretudo a relação com o transcendente que rompe com a ideia de religião apenas para salvação da alma, mas para a salvação do corpo e da vida que já se está vivendo. Por outro lado, o Candomblé por ter em si a dimensão da tradição e da vivência no tempo presente, emana a aceitação por buscas por bem-estar pessoal e coletivo, a não anulação de desejos estéticos e étnicos. Então, embora esta relação se constitua como conflituosa, e embora o trânsito de símbolos também fique evidente na trajetória religiosa de Fernanda, parece-me que os limites do que ela quer e do que é socialmente aceitável estão nitidamente demarcados para ela. A fala a seguir ilustra bem isto: “Eu não acho que estou servindo a dois senhores, eu penso que às vezes as pessoas falam fora do contexto da Bíblia, dois senhores que fala do mundo espiritual e material” (informação

---

<sup>142</sup> Entrevista com Fernanda, que transita entre o pentecostalismo e Candomblé, em agosto de 2015. Op cit.

<sup>143</sup> Entrevista com Fernanda, que transita entre o pentecostalismo e Candomblé, em agosto de 2015. Op cit

verbal)<sup>144</sup>. E faz questionamentos sobre se ser crente e não pensar em ajudar o próximo conduz ao céu e se ser considerado pagão para a sociedade cristã e renunciar o que tem e ajudar os outros conduz ao inferno.

Por exemplo, o Valdomiro Santiago, que é milionário, mas existe gente na igreja dele que passa fome. Ele não tá servindo a dois senhores não? Ao dinheiro, a cobiça? E Adão e Eva, que não tinha igreja naquele tempo pra alguém falar que por não ir eles iam pro inferno e também não tinha Candomblé pra falar que é do demônio (informação verbal)<sup>145</sup>.

Não obstante conviver entre duas identidades as quais aciona em momentos específicos, não se pode notar que seja portadora de uma identidade “deslocada”, para usar um termo de Regueiro Elan (1995) empregado por Cardoso de Oliveira (2000) no estudo sobre os “descaminhos da identidade” onde reflete o sentimento próprio aos imigrantes que se movimentam “em espaços que estão sempre no meio, dos quais não se pode dizer que sejam nem uma coisa nem outra” (Regueiro Elan, 1995 apud Cardoso de Oliveira, 2000). Fernanda sente-se candomblecista, porém a despeito do que sempre se pensou sobre uma espiritualidade única, desafia estes conceitos e vive a multiplicidade de identidades em seu cotidiano, ainda que devido ao trânsito de símbolos com os quais convive, sinta-se “bloqueada” espiritualmente no pentecostalismo, mas dando “vazão” ao seu eu no Candomblé.

Embora Fernanda tenha vários amigos em diferentes segmentos religiosos cristãos, mas se ela disser que é de religião de matriz africana, eles passam a tratá-la com preconceito, levando-a a discriminação em relação às suas escolhas religiosas. Porém no dia-a-dia, no trabalho, na família, no bairro, a identidade religiosa que é afirmada é a pentecostal, e nisto não se preocupa em ser discreta, uma vez que é a mais aceitável nesses contextos. No entanto, segundo os dados obtidos, é aí que reside seu conflito, não que ela não tenha consciência de suas identidades religiosas, já que a trajetória em uma coletividade religiosa do Candomblé lhe proporcionou a construção desta consciência, mas o conflito se manifesta na recusa em afirmar-se como esta nova mulher diante de sua família, que aparece em todo relato como alvo de preocupações, de ações que visam evitar transtornos, vergonha e sofrimentos. Ela diz de maneira descontraída que se alguém a oferecesse um milhão de reais e dissesse que a custo disso, sua família seria infeliz, então ela preferiria ficar sem este um milhão. A não declaração pública de pertencimento ao Candomblé acaba sendo esse um milhão rejeitado, pois tal pertencimento é assumido para uma comunidade ínfima de pessoas, para que, segundo suas

---

<sup>144</sup> Idem.

<sup>145</sup> Ibidem.

perspectivas, sua família não tenha sofrimentos e constrangimentos perante a sociedade das igrejas pentecostais e do bairro.

Com todas as dificuldades encaradas no dia-a-dia em torno de dissimular para a família e conhecidos que é candomblecista, Fernanda afirma que não continuou no Candomblé pela amizade estabelecida entre ela e os integrantes do *Motumbaxé*, pois tornaram-se amigos “antes de qualquer menção ao Candomblé”, ou seja, não precisavam do Candomblé para serem amigos, mas ela precisa do Candomblé para manter a esperança de encontrar consigo mesma. Muito mais do que a amizade construída, segundo ela, foi a própria religião do Candomblé que exerceu sedução sobre si e possibilitou-lhe a reconstrução do encantamento do mundo. A incursão pelo universo religioso do Candomblé possibilitou-lhe olhar no espelho ver a si mesma e, conseqüentemente, ter projetos de ser ela mesma e de se sentir útil sendo uma *Makota*. Desta forma, ainda que esteja presente fisicamente aos domingos na Igreja pentecostal Assembleia de Deus, sua consciência, desejos e vontades estão constantemente transitando para o universo simbólico do Candomblé.

#### 5.4.2 - A atenção que o filho de *Nkisi* recebe de seu *Tata*: A trajetória de Felipe

*“Aquela atenção de ta ali com você, do seu lado te ouvindo”*

Segundo a tradição oral<sup>146</sup>, *Nzazi*<sup>147</sup> fez uma festa em seu palácio e todos os *jinkisi*<sup>148</sup> estavam se divertindo e dançando, enquanto que apenas um convidado ficava arredio a toda festividade. Era *Kafunjê*<sup>149</sup> com roupas que cobriam seu corpo, o qual todos tinham medo de que ficasse contrariado por alguma coisa e lançasse uma doença. Assim, ele ficava sozinho, sem que ninguém o convidasse para dançar. Mas, ao contrário de todos, “*Matamba* era tempestuosa e corajosa” e ao vê-lo sozinho, quis se aproximar e convidá-lo para dançar. Foi quando os ventos de *Matamba* levantaram as roupas de *Kafunjê* e ela pode ver que na verdade, ele não era “marcado por doenças de pele, como se acreditava” e “de seus olhos emanava uma luz tão forte quanto o Sol”. *Matamba* é um *nkisi* que na tradição do Candomblé Angola domina os ventos, raios e tempestades, dada à sociabilidade, festas, gosto pela

---

<sup>146</sup> In: MOTTA, Cristiane Madeira. “**Kubana Njila Diá Angola**. Travessias do ator-sacrário por entre as divindades angolanas”. 2013. 281 f. Dissertação (mestrado em Artes Cênicas) -Universidade de São Paulo. 2013.

<sup>147</sup> *Nkisidos* raios e dos trovões para os bantos.

<sup>148</sup> Do kimbundu, plural de *Nkisi*.

<sup>149</sup> Ou *Kavungo*, *nkisidas* doenças e da cura para os bantos.



culinária, por cuidar do outro, defender aqueles que ama. Segundo (MOTTA, 2013, p.109), ela “representa as forças dos ventos que nos levam para um crescimento material e espiritual, e com a força de seus raios nos protege para não sermos desviados destes caminhos”.

Este é o *nkisi* do *Tata*<sup>150</sup> que à semelhança da história contada acima, acolhe Felipe, que mesmo não tendo relação com *Kavungo*, se encontrava sozinho e deslocado devido a insegurança familiar causada pelo divórcio dos pais e pela mudança para Vitória (ES). O *Tata* o “chama para dançar” numa companhia de dança e lhe dá os cuidados e acolhimento característicos de *Matamba*, assumindo assim, o papel de pai e de mãe para Felipe os quais estavam se desfragmentando devido situações complexas as quais iremos descrever.

Conheci o Felipe<sup>151</sup>, um rapaz de 20 anos, quando fui, juntamente com meu orientador e outras duas estudantes do curso de Ciências Sociais da UFES, fazer uma visita a uma casa de Candomblé de nação Angola, que era um terreiro desativado no município da Serra (ES), por meio do Programa de Extensão “Africanidades: identidades, religiosidades e patrimônio cultural”, sob a coordenação da professora Cleyde Rodrigues de Amorim. Na casa visitada, que é também a residência do *Tata*, moravam o zelador e alguns filhos de santo, como uma grande família onde ajudavam-se mutuamente. Eles estavam num processo de busca para estabelecerem a casa de Candomblé em outro lugar, haja vista os problemas tidos com a casa que foi desativada por determinação do tráfico de entorpecentes no bairro.

Nos recepcionaram na visita o *Tata*, dois filhos de *nkisi* bem jovens dentre os quais Felipe era um deles, e uma *makota*, chegando posteriormente outro filho de *nkisi* com mais anos de iniciado. O *Tata* e a *makota* estavam a nossa frente sentados numa cadeira e os filhos sentados no chão, honrando os princípios da hierarquia familiar em que acreditam. Todos portando adereços e roupas que os caracterizavam como afro-religiosos. Após a entrevista mantive contato com a maioria deles através do *Facebook* e de outros meios de comunicação onde obtive outros dados relativos à união da companhia de dança *Motumbaxé* da qual fazem parte e outros dados sobre a homossexualidade nos meios religiosos de matriz africana.

O Programa de Extensão acima referido tem como objetivo realizar um mapeamento dos terreiros de Candomblé na Região Metropolitana da Grande Vitória (ES) e nessa ocasião, Felipe, ao responder uma das questões do roteiro de entrevista deste Programa, que trata do trânsito religioso dos integrantes das casas e terreiros de Candomblé, mencionou o seu passado religioso na Igreja Evangélica Deus é Amor. Imediatamente fui apresentada pelo meu orientador ao jovem, ao *Tata* e a mencionada *makota* (também entrevistada por mim), que

---

<sup>150</sup> Como é conhecido o zelador da nação Angola.

<sup>151</sup> Nome fictício.

solicitou o apoio do *Tata* e dos demais à minha pesquisa, concedendo-me entrevista. Expliquei a eles meus objetivos com a pesquisa e marcamos para que eu retornasse em outra ocasião.

Retornei ao terreiro e fui muito bem recebida por Felipe, seu *Tata*, e outros integrantes da casa, todos muito simpáticos. Sentamos na sala cujas paredes tinham dois grandes quadros de dois orixás. Alguns vasos no chão ao lado do sofá, e cachorros que ficavam à vontade entre nós. Ali tivemos uma conversa breve sobre sua passagem da Igreja pentecostal Deus é Amor, onde foi inserido por sua família, para o Candomblé em sua adolescência através de trajetos pessoais. Sua história perpassa questões relacionadas à aceitação social e um reajustamento familiar, importantes para entendermos as características de seu trânsito religioso.

Felipe nasceu no Espírito Santo e foi para o Rio de Janeiro com apenas um ano de idade. Fora criado dentro da Igreja Deus é Amor onde os pais exerciam atividades no ministério de louvor. Os parentes também eram engajados na religião, mas com o tempo a maioria afastou-se.

Com onze anos de idade seus pais sentiram-se desanimados e desligaram-se da igreja. Um tio próximo persistia em levá-lo: *“Meu tio ainda tentou ainda me encaminhar na igreja assim, mas como? Sem apoio dos pais? Cabeça voada, criança ainda, então...”*. Ainda criança e sem qualquer perspectiva de compromisso com a igreja ele diz que seu tio passava em sua casa para leva-lo à igreja, mas ele pensava *“‘eu vou pra igreja pra quê? To vendo meus colegas tudo jogando bola, brincando na rua’”*. (informação verbal)<sup>152</sup>.

Em função da separação dos pais, ambos se desligaram da igreja e este foi um fator para o afastamento também de Felipe, porque era com eles que ele tinha maior contato e incentivo para ir. Segundo Felipe, seu pai, devido ao fato de *“ser muito rígido e firme”*, ainda visita a igreja, mas sua mãe, para empregar uma categoria bem comum ao meio evangélico pentecostal, *“se desviou literalmente”*. Com a separação, conforme o entrevistado, os filhos teriam *“ficado jogados”* e *“na rua”*, faltando a atenção que ele viera a encontrar anos depois no *Tata* de Candomblé.

Depois disto, a persistência de seu tio o *“segurou”* na Deus é Amor durante dois anos.

Eu fui até uns 13 anos de idade (à igreja) (...) com meu tio ali pegando no meu pé *“vamo comigo, vamo comigo, você não vai sair, você vai ficar”* e aí não durou tanto (...) eu aprendi a tocar bateria na igreja (...) meu tio buscava me incentivar em cima daquilo, que até hoje percussão, eu não posso ver uma batida que eu já quero fazer junto. (...) Como meu pai saiu, que ele também era instrumentista, também tocava na igreja, aí então, eu ocupei o lugar dele, tocava bateria, então ele (tio) me levava

---

<sup>152</sup> Entrevista com Felipe, candomblecista de nação Angola, em abril de 2015.

junto, mas com tempo foi desanimando, foi desanimando, (...) meu tio que incentivava veio pra cá primeiro (do RJ para o ES), aí então só ficou minha família lá, meu pai e minha mãe, então, e eles não iam mais na igreja, aí foi a hora que eu parei mesmo e aí depois também não frequentei mais nada, não fui a igreja nenhuma, não tinha com quem ir (informação verbal)<sup>153</sup>.

Com a vinda de seu tio para o Espírito Santo, Felipe não tinha mais quem incentivá-lo e leva-lo à igreja. De treze até os quatorze anos permaneceu sem frequentar outras igrejas até que veio para Vitória (ES) e começou a estudar numa escola em que seu *Tata*, também coreógrafo, estava dando aula de dança. Segundo ele, quando começou a fazer as aulas, não sabia que seu professor era do Candomblé e anteriormente ao contato com o *Tata*, tudo o que se referia “a religiões espíritas” lhe causava medo. Notamos por seu relato, que seu medo era fundamentado nas coisas que ouvia a respeito, pois nunca tinha tido contato com um terreiro ou festas, rituais, cultos de alguma religião de matriz africana. Felipe conta que se estivesse andando na rua e se deparasse com um terreiro, ele “passava do outro lado, encostado no muro” e que com a aproximação com o *Tata*, este medo foi se transformando em interesse de aprofundar-se na religião. Foi quando pediu a ele para visitar a casa onde dirigia e daí por diante participou de festividades e presenciou “trabalhos” que o fizeram sentir-se bem.

Os dados etnográficos contidos na história de Felipe e na história de outra entrevistada que tivemos na casa *Inzó Mukiria Matamba*, elucidam a ideia do preconceito como algo que se alimenta da falta de conhecimento. Até esse momento da pesquisa eu havia passado por três entrevistados que se afirmavam ex-candomblecistas e atualmente um se afirma pentecostal e o outro, neopentecostal. Dentre estes três, dois entrevistados apesar de colaborarem com a pesquisa, contando a mim sua trajetória, não permitiram que fosse criada uma ponte de fácil acesso entre eu e eles, o que se estabeleceu apenas entre eu e Alice. Contatos posteriores com o entrevistado pentecostal (para possíveis soluções sobre dúvidas na revisão de sua entrevista) não foram possíveis devido sua interdição que trazia aspectos de uma negação do passado, não querer falar de um passado considerado demonizado e que, portanto, deve ser radicalmente evitado. A entrevistada neopentecostal, apesar de extremamente simpática, mostrou-se totalmente dependente das lideranças institucionais para que me dissesse qualquer coisa. Depois disto, todos os meus esforços em direção a igrejas pentecostais e neopentecostais foram frustrações consecutivas. Havia uma barreira enorme entre as igrejas e o saber científico, por vezes descrito para mim como uma “grande baboseira” bem como a Teologia, que também é uma grande perda de tempo, pois há coisas que não precisam ser questionadas, segundo um pastor neopentecostal com o qual conversei.

---

<sup>153</sup> Idem.

Portanto, até este momento da pesquisa, meu caminho havia sido extremamente difícil sem encontrar abertura para as etnografias. Quando visitei a casa *Inzó Mukiria Matamba* foi que aparentemente as coisas começaram a fluir em termos de campo etnográfico e em termos de uma alteração necessária em minha própria constituição pessoal de cientista. O contato com Felipe e Fernanda, entrevistados desta casa, me ajudou a superar minhas pré-concepções instituídas ao longo de muitos anos, visto que antes eu não conhecia pessoas do Candomblé numa relação empírica. O etnógrafo, em seu trabalho de campo, conforme Malinowski (1976) precisa de um determinado afastamento de possíveis agentes como os comerciantes e missionários brancos que o rodeavam na aldeia na qual havia chegado, e uma efetiva aproximação com os nativos, com que se torna possível quando o etnógrafo se despre de ideias pré-concebidas, que segundo Malinowski “são perniciosas a qualquer estudo científico” (1976, p.26). Ao invés disso “a capacidade de levantar problemas, no entanto, constitui uma das maiores virtudes do cientista” (idem). Não apenas eu, mas segundo suas trajetórias, à medida que Felipe e Fernanda, aproximaram-se de um mundo completamente demonizado e aparentemente “avesso” às estruturas religiosas com as quais estavam habituados desde a infância, levantaram questões, “problemas” como apontou Malinowski, que foram sendo explicados aos poucos pelo Tata e no convívio com outros integrantes, fato que rompeu totalmente com as ideias que tinham anteriormente sobre o Candomblé.

A companhia de dança surgiu como uma porta de entrada para consolidar sua escolha, pois começou a frequentar a casa do pai- de -santo por causa das apresentações até ficar permanentemente. O *Tata* o acolheu em sua casa e sem sinais de cobrança com a religião passada, foi ensinando aos poucos, conforme tinha interesse em aprender do Candomblé. Contou que ainda não se iniciou, e só passou por um ritual de *ebó*, porém afirma que não tem dúvidas sobre o desejo de se iniciar e atualmente faz o que for preciso na casa. Diferentemente dos outros entrevistados os quais identificamos como aqueles que buscavam o Candomblé para acessar um serviço simbólico (religioso) e apenas isso, Felipe, está numa fase de maturação dentro do mesmo, engajado na casa da qual participa. Tem como *nkisi Kaiala*, que no Candomblé Angola é uma entidade sacerdotisa dos mares, e que segundo ele, é frequentemente também identificada como Iemanjá para os iorubás.

Segundo Felipe ao estabelecer-se juntamente com os outros integrantes da casa largou “*de vez a rua*”. Isto porque, como disse anteriormente, crescera “*jogado*” e teve muitas experiências ruins “*na rua*”. Por causa disto, independentemente de suas percepções pessoais sobre o Candomblé, seus pais apoiam sua permanência devido a mudança social alcançada.

Era rua, só chegava em casa pra dormir. Chegava 3h da manhã pra dormir, 5, 6h tava acordado, ia pra rua. (...) O bairro era violento e eu ficava na rua, tinha muita amizade, os meninos vendiam droga do meu lado. Já corri muito de tiro, quase morri várias vezes. (...) Meus pais ficavam com medo de acontecer ou de repente eu querer mexer com isso (...). Minha mãe até hoje ela fala, ela não gosta mas também ela respeita. Ela fala “olha, pede ajuda lá, pede oração lá, faz uma reza pra mim lá, me ajuda aqui que eu to precisando”. Ta bom (risos) se ela ta pedindo...Meu pai até hoje ele agradece, ele fala “olha, manda um abraço pra Jerdan”. Ele fica muito agradecido por Jerdan ter me acolhido e ter me tirado da rua. Hoje em dia eu não bebo, não fumo, o único vício aqui em casa é a coca-cola, fora isso (risos). Então ele é bem agradecido mesmo a Jerdan por causa disso. Na religião ele não tem nada contra também. (...) Na igreja a gente somos muito criticados, criticam muito o Candomblé, então eles nunca passaram, nunca assistiram um filme, alguma coisa explicando, então pra eles é coisa do demônio. (informação verbal)<sup>154</sup>.

As palavras acima demonstram o quanto, apesar de saber de toda reprovação existente, sua fé, está acima de tudo isto até por reconhecer o papel social exercido pelo Candomblé em sua vida a ponto dele mesmo se incentivar a continuar:

Mudou e muito, em questão de atitude, de ter cabeça (...) conviver com pessoas diferentes na mesma casa, a abrir mais a mente. Quiném, eu tenho uns parentes ainda que falam “ah, que isso não dá futuro, isso não traz benefício nenhum pra você”, eu falei assim “se eu estivesse na rua vendendo droga, vocês não teriam falado nada né?” Aí tem um tio meu que mexe com espirita também, ele é pai-de-santo, aí ele me incentivou bastante também “ah não liga pra isso não, isso é só besteira de família mesmo, que toda família tem isso”. Aí fui e me incentivei mesmo até hoje, quero construir um futuro melhor pra mim em cima disso (informação verbal)<sup>155</sup>.

Ainda que fosse muito novo, a religiosidade instruída em sua infância e início da adolescência poderia ser acionada novamente em sua vida adulta após alcançar certa maturidade. Mas os seis, quase sete anos de Candomblé certamente tem a ver com o acolhimento sentido:

Eu acho que o carinho que meu Tata, meu pai de santo tem por cada um de nós assim, como na dança e na religião também. É sempre prestativo. Isso foi o que eu nunca vi nas outras pessoas, eu consegui enxergar nele. Assim, aquela atenção de ta ali com você, você ta necessitado, você ta precisando de uma pessoa pra conversar com você, ele ta ali do seu lado te ouvindo, se tiver que dar bronca ele dá a bronca mesmo. Então isso foi [me] mudando, eu fui percebendo a convivência com as pessoas que ele tinha, que isso que me motivou mesmo eu acho (informação verbal)<sup>156</sup>.

Silva (2007) faz um interessante estudo sobre “o lugar do pai” onde também recorre a considerações antropológicas, sobretudo em Parseval (1986) sobre as diferentes formas de

---

<sup>154</sup> Entrevista com Felipe, candomblecista de nação Angola, em abril de 2015.

<sup>155</sup> Entrevista com Felipe, candomblecista de nação Angola, em abril de 2015. Op. Cit.

<sup>156</sup> Idem.

concepções sobre a paternidade em algumas tribos e Thonson (1936), que a partir da observação de uma tribo australiana fala em termos de distinção entre “paternidade biológica” e “paternidade social”. Silva (2007, p.53) conclui que, “os estudos antropológicos remetem à dimensão do pai como função”, ou seja, além da questão biológica, se “sobressai a dimensão da função”, “que permite ao sujeito referir-se à sua própria ascendência simbólica” (ibid. p. 54). No relato de Felipe fica evidente uma carência afetiva caracterizada ao longo de sua adolescência com a separação dos pais relegando-o à condição de “jogado” pela rua e pelos conflitos que a rua lhe trazia. Quando conhece o, esta “paternidade social” de que fala Thonson (1936 apud Silva 2007), é suprida, em termos de localizar Felipe novamente dentro de uma organização social, lhe conferir um lugar de afetividades e um direcionamento religioso. Ocorre uma adoção numa dimensão simbólica, reconhecida pelo pai biológico de Felipe, que sempre pede a ele que agradeça ao *Tata* por tê-lo “tirado da rua”, lugar que Felipe estava constantemente próximo de pessoas que forneciam drogas e envolviam-se com crimes.

Esta função social presente na atuação do *Tata* para com ele o faz dizer “primeiro conheci meu *Tata*, depois a religião”, viabilizando-nos a compreensão de que foi através do companheirismo e acolhida do *Tata*, e como se pode dizer, de *Matamba*, que os medos erigidos sobre o que lhe falavam, foram desfeitos. O que incorreu não na busca do Candomblé enquanto lugar puramente de serviços religiosos, mas de permanência e engajamento.

Quanto à falta de proibições e exigências éticas e morais do Candomblé frente ao excesso existente na Deus é Amor, Felipe afirma não ter sido este o motivo pelo qual optou pela permanência no Candomblé: “Liberdade para sexo, beber e tal, pode contar pra muita gente. Mas pra mim não, sou muito caseiro” (informação verbal)<sup>157</sup>. E afirma que ao olhar para trás, para a vida na igreja, com o processo de demonização constante das religiões de matriz africana, observa que “o passado na Deus é Amor que era errado” e não o presente no Candomblé. Pois se trata de um lugar onde segundo ele, aprendeu a conviver com as pessoas, diferentes formas de pensar, respeitar o outro, se posicionar no mundo em busca de seus ideais. Enquanto na Deus é Amor sua experiência era de estar num lugar onde tudo se justificava pela ação do mal de forma que “se você aparecer com um machucado sem saber onde machucou, é macumba” (informação verbal)<sup>158</sup>. Esta maneira de lidar com as adversidades está presente nas análises de Pritchardt (2005) sobre os Azande, em que todo mal que lhes ocorria era efeito da bruxaria causada por um bruxo que a exercia de maneira psíquica.

---

<sup>157</sup> Entrevista com Felipe, candomblecista de nação Angola, em abril de 2015. Op. Cit.

<sup>158</sup> Idem.

Além do fato desta “bruxaria” temida todo o tempo por alguns fieis estar em contraposição a uma relação com o Sagrado, que para Felipe, não se baseia no medo, o grupo de dança, os irmãos com que convive na mesma casa e, sobretudo o papel exercido pelo *Tata*, configuram-se para ele, numa grande família que desempenha também funções sociais. Fatores estes que foram apresentados em sua narrativa como significativos para sua permanência no Candomblé.

## 6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O percurso deste trabalho procurou produzir resultados a partir dos objetivos que foram delineados no projeto desta pesquisa. Entre os resultados estão as seguintes considerações sobre as questões analisadas: a) as religiões estão entre os elementos das estruturas simbólicas escolhidos por comunidades e/ou povos para se consolidarem como tal, o que não significa que, em termos políticos, uma comunidade ou um povo tenha uma única religião; b) as religiões são referências culturais que podem ser apropriadas socialmente para demarcar as identidades de comunidades, grupos étnicos e povos; c) fluxo e contra fluxo no trânsito religioso; d) a fragmentação institucional como resultado da fragmentação do sujeito; e) o processo de demonização das religiões de matriz africana.

Ao longo do trabalho de campo pude observar que diferentes símbolos religiosos podem ser apropriados por agentes individuais e/ou coletivos para interferir nas ações de uma comunidade de crentes. Esses símbolos, quando apropriados coletivamente, podem se tornar um idioma que comunica os posicionamentos da comunidade sobre a vida de seus integrantes e influenciar até mesmo nos comportamentos em relação ao mundo do trabalho, na visão em relação a própria religião, nas relações sociais com diferentes agentes religiosos, nas concepções e relações familiares, nos gestos e posturas corporais de diversos integrantes, bem como nos comportamentos e percepções em relação à sexualidade e ao gênero.

Através das entrevistas foi possível perceber também que os sujeitos sociais desta pesquisa estão inseridos em processos nos quais lhes possibilitaram construir uma identidade religiosa fragmentada, múltipla e contraditória, pois vem sendo constituída em trajetórias não lineares, embora alguns narradores tentem impor uma linearidade às suas vidas que estão repletas de contradições, zig-zag e diversos silêncios e não ditos.

Os símbolos comunicadores de pertencimento, quando do trânsito do Candomblé para o pentecostalismo ou neopentecostalismo, às vezes, conforme afirmam os entrevistados, são excluídos e destruídos, sobretudo pelo fogo, mas o próprio fogo é um símbolo compartilhado nesses campos religiosos. Os dados da pesquisa demonstram que o trânsito dos corpos e das coisas não estão desconexas das simbologias estruturadas e incorporadas nos processos de formação social das pessoas, pois nem sempre que se queimam algumas disposições sociais e simbólicas já incorporadas, e mesmo amputando partes do corpo, como ocorreu com um dos entrevistados, isso não significa que elas tenham sido excluídas e eliminadas da vida daqueles (as) que passam a fazer parte de um novo universo religioso. Assim, observei nos dados da



pesquisa a presença de diversas simbologias incorporadas nos novos contextos religiosos. Desta forma, os saberes construídos nas cosmologias dos terreiros, como as práticas rituais de incorporações e tratamentos espirituais, sob renovadas interpretações, passam a ser símbolos de comunicação nas igrejas pentecostais, contudo, com sentidos distintos. Isto ocorre principalmente nas igrejas neopentecostais que promovem em seus cultos o encontro com as práticas afro-religiosas, as quais grande parte dos fieis já conheceu de perto, se tornando espaços reprodutores para uma conectividade entre o passado e o presente, mesmo que seja para reproduzir estigmas sobre o passado.

Quando iniciei o trabalho de campo estava convicta de que encontraria com maior facilidade pessoas que deixaram o Candomblé e foram para o pentecostalismo ou neopentecostalismo. Contudo, deparei-me com a falta de abertura destas igrejas para a pesquisa, bem como relativa falta de autonomia dos supostos ex-candomblecistas para conceder entrevistas, gerando assim poucas condições de visualizar este trânsito na proporção que ele acontece. Por outro lado, encontrei maior abertura e receptividade entre integrantes de terreiros de Candomblé, onde a percepção da pesquisa era totalmente outra, a de se abrirem aos estudos acadêmicos a fim de que se reduza a invisibilidade de suas casas, os preconceitos e a intolerância em relação a sua fé. Inclusive foram os integrantes de terreiros que indicaram ex-candomblecistas agora convertidos ao pentecostalismo e neopentecostalismo, bem como indicaram pessoas que estão fazendo o contra fluxo, isto é, fizeram e vem fazendo o trânsito religioso em sentido contrário ao primeiro. Nesse aspecto, pude transitar muito mais entre os terreiros e conversar com diversas pessoas, nem todas formalmente entrevistadas, que vinham de diferentes experiências religiosas e forneceram informações acerca de pessoas que também têm passado por essas experiências, como ex-seminaristas católicos, ex-leigos e agentes de pastoral católicos, ex-adventistas, ex-presbiterianos, ex-batistas e aqueles aos quais este trabalho se limitou a entrevistar. Portanto, pude perceber um contra fluxo maior de pessoas que fazem o trânsito contrário ao que as pessoas do senso comum imaginam e as próprias pesquisas acadêmicas direcionadas têm demonstrado. Obtive dados sobre pessoas que frequentam igrejas pentecostais, mas buscam serviços religiosos no Candomblé, da mesma forma casos de pessoas, filhas de pentecostais, que por exigências de tratamentos espirituais não obtidos em igrejas pentecostais, recorreram ao Candomblé, se iniciaram nele, e por orientação do *babalorixá*, para não causar desconforto à família, fazem suas obrigações no Candomblé, mas continua como membro da igreja pentecostal. Neste sentido, as identidades culturais religiosas, conforme percebi no campo, estão atadas a processos sociais e históricos

de sujeitos coletivos e individuais que têm trajetórias bem peculiares, concluindo que as identidades culturais desses sujeitos são múltiplas, contraditórias e provisórias, visto que em determinado momento de suas vidas eles podem se definir como candomblecistas e em outros, podem se definir como membro de determinada igreja pentecostal ou neopentecostal, da mesma forma que o contrário, como verifiquei em campo, também ocorre, e ainda, e isso é menos frequente, casos de sujeitos que se dizem e frequentam, ao mesmo tempo, pentecostais e candomblecistas.

Em alguns casos de trajetórias analisadas, os terreiros são apresentados como lugares de recomposição para pessoas advindas de experiências religiosas, em que as igrejas tentaram imputar um ser cristão extremamente rígido e essencialista sobre suas percepções pessoais e cosmológicas. Em alguns casos analisados, os sentidos acionados para legitimar suas escolhas pessoais estão relacionados à busca de autonomia para poder ser quem são, sem exigências morais que consideram desnecessárias. À semelhança de suas características pessoais, que emergem de experiências sociais e trajetórias históricas, culturais e familiares múltiplas, rememorarem o sagrado como uma percepção híbrida. Nessas experiências e concepções existe um panteão de divindades, de trânsitos e diálogos entre casas-de-santo, onde os cultos nem sempre são singulares ou exclusivos do Candomblé, mas são também da Umbanda, conforme observei em uma casa de Candomblé Angola no município da Serra (ES), acompanhando dois dos meus entrevistados.

Outro aspecto decisivo para os pentecostais que transitaram para o Candomblé foi, sem dúvida, a receptividade e o acolhimento de lideranças das casas de Candomblé que não implicaram seus discursos em proselitismo, mas em vivências coletivas que apresentassem do que se tratava o Candomblé de suas nações. Estas vivências, baseadas nas noções de família-de-santo, interligam as pessoas às funções, obrigações e conhecimentos que lhes conferem cada vez mais o sentimento de pertencimento ao Candomblé como uma coletividade de parentes, a uma família, inclusive as divindades fazem parte dessa família, visto que cada integrante tem uma divindade protetora, que cuida do membro da família, e, em contrapartida, o filho deve zelar por sua divindade, do lugar da mesma na casa, assim como, disse um dos entrevistados, ser corresponsável pelos irmãos-de-santo que também necessitam de cuidados, construindo assim o conceito de Sagrado.

Na trajetória religiosa dos entrevistados candomblecistas, traduz-se em suas narrativas que, a espiritualidade para os mesmos é uma experiência e conhecimento sempre abertos, com diferentes concepções de tempo e, por isso, ainda que alguns deles tenham dito que não veem

necessidade de transitar para outro campo religioso por estarem satisfeitos com o atual, não afirmaram a impossibilidade disso acontecer um dia. A passagem pelo pentecostalismo, nos casos que abordei, não é descrita como um tempo desperdiçado o qual se quer apagar, como se observa entre os entrevistados que fizeram o trânsito no outro sentido. Alguns entrevistados consideram que através desta passagem, puderam compreender melhor a si mesmo e inclusive ao Candomblé. Parece que o trânsito feito entre polos tão distintos, fez com que se enxergassem dotados de uma percepção espiritual e institucional maior, à medida que se tornaram mais conscientes da diversidade religiosa e não apenas da religião a qual escolheram aderir.

Já no trânsito de nossos entrevistados do Candomblé para o pentecostalismo e neopentecostalismo, a espiritualidade em curso parece sofrer uma interrupção, no sentido de fechar possibilidades de retorno ao passado e de pensar outro tipo de Teologia, que não àquela própria da instituição. O fiel é induzido e convencido a jamais voltar para o Candomblé e permanecer na nova instituição, muito embora ele seja autônomo o suficiente para participar de um evento ou outro de uma instituição considerada “mais forte”, como foi o caso de uma entrevistada, pastora da Assembleia de Deus que esporadicamente frequenta a Universal. Outros entrevistados, afirmaram não ver a necessidade de buscar em outras instituições o que encontram nas que frequentam.

O passado no Candomblé é sempre ilustrado por meio de frustrações pessoais e conflitos familiares, de maneira que falar sobre ele, muitas vezes se revela em sensações de mal-estar e incomodo. Nesse sentido, o Candomblé é um lugar do passado, o qual o fiel não quer mais visitar, contudo, a falta de “visitas” através da fala e da memória, não excluem a presença do mesmo nos lugares do presente, o que pude verificar por meio da linguagem e das práticas comuns ao Candomblé, agora, sob novos aspectos.

Estes entrevistados sempre concluía suas falas sendo assertivos no fato de que não tinham paz enquanto candomblecistas. Seus descaminhos pessoais eram associados a investidas demoníacas que precisavam de intervenção divina. A igreja surge como mais do que instituição libertadora de demônios, mas agregadora social, familiar, e, sobretudo desenvolve nomes para seus dramas cotidianos. Em ligações e contatos informais com uma entrevistada pentecostal, surgia sempre nas conversas, uma dor de cabeça, falta de ar, ambas causadas por uma batalha dita espiritual. Os entrevistados convertidos agora ao pentecostalismo ou neopentecostalismo, descreveram suas buscas por “libertarem-se” do Candomblé a fim de que deficiências emocionais fossem sanadas. Portanto, a busca à igreja

era a busca por uma comunidade religiosa que oferecesse também serviços terapêuticos que lhe daria o acolhimento não sentido no Candomblé. A maior parte destes entrevistados, relacionados ao Candomblé como serviço religioso, já estavam desde a época em que entraram no Candomblé, em busca de cura para áreas emocionais. Como não se sentiram “curados” lá, seguiram em busca de outros caminhos até que chegaram ao polo oposto e, seguindo elas, alcançaram o que tanto buscavam.

Como reiteramos no texto, não há espaço para a diversidade e a relativização cultural nas religiões cristãs como algo saudável à construção da fé. Existe um dualismo diabolizador em que o convertido tem que escolher um dos lados, ou se está no caminho do Diabo ou no caminho de Deus, embora análises apontem numa direção que incita a um grande debate sobre isto, uma vez que grande parte das religiões cristãs atualmente, sobretudo as neopentecostais, encontram-se no meio do caminho, entre a Cidade de Deus e Cidade dos homens. Ao contrário desta assertividade afirmada, no Candomblé e também na Umbanda há espaços para as contradições que são próprias do ser humano, como assim demonstra a entidade das contradições, Exu. De modo geral, aspectos de contradição são percebidos pelo pentecostalismo, por exemplo, como geradores de comportamentos desviantes e obras do maligno.

Os entrevistados que saíram do Candomblé, apontam no relato sobre suas trajetórias de vida, que tentavam a todo tempo suprimir estes comportamentos desviantes formados à luz de dualidades ou de uma multiplicidade de opções a seguir. Ou seja, buscavam uma instituição reguladora de comportamentos, que excluísse as concepções advindas da pluralidade cultural e religiosa em diferentes momentos pelos quais passaram, e instaurasse um tempo de singularidade que lhe desse o sentimento de estarem “no lugar certo”, e de terem feito “a escolha certa” que lhes conduzirá ao céu. Contudo, esta supressão de concepções que supostamente as igrejas pentecostais conseguem fazer, pode, como pude perceber, ser efetivada em termos de limitar outras adesões institucionais (limitar, pois ela não consegue impossibilitar como visto nas narrativas de entrevistados que após converterem-se ao pentecostalismo, retornaram ao Candomblé), porém, não em termos de eliminar nesses sujeitos, uma espiritualidade plural, já que estes sujeitos se tornaram plurais em seus processos de trânsito.

Então tornam-se pessoas munidas de algumas experiências obtidas em suas passagens no campo afro-religioso, e que reelaboram estas experiências, vistas ao presente vivido, em prol de levar outras pessoas à singularidade que pensam ter encontrado através da igreja, do

“único caminho de salvação”. Com isto, seus discursos passam necessariamente, como presenciei nas falas dos pastores pentecostais, por ataques às entidades afro-religiosas que são o demônio que pensam ter exorcizado de suas vidas por meio da conversão. Através desta “nova vida”, experimentam uma ordem de comportamentos destinados a mitigar prazeres carnis, porém fomentar a prosperidade financeira, que é sinal de que a pessoa está vivendo em obediência a Deus. A ausência desta prosperidade é constantemente associada a infidelidade no dízimo, pecados secretos, uma falta de libertação das religiões pelas quais a pessoa passou, e falta de fé para ofertar a Deus. Portanto, aquele que prega, testemunha sobre as maravilhas e a “libertação” que Deus efetuou em sua vida é o primeiro a ter que mostrar que é próspero, feliz, bem-sucedido, ao contrário do perfil de desequilibrado emocional e financeiro que tinha no passado.

Embora esta “libertação” de entidades tidas como demoníacas seja tão enfatizada, os relatos evidenciam que este suposto rompimento com elas não ocorre totalmente, ou para sempre, o que nos sugere pensar o quão isto se trata de questões emocionais. Alguns entrevistados acreditam que até hoje são atormentados por entidades do passado ou temem ser atormentados só de falar sobre o assunto, tendo em vista que, segundo dizem, tais entidades não aceitaram, não concordaram com sua conversão ao pentecostalismo e com o fato de atualmente “abrirem os olhos das pessoas” através de seus testemunhos. Então esses conversos atualmente argumentam que sofrem “retaliações” pelas experiências vividas no passado e por terem abdicado da vida no Candomblé e em outras religiões afro. As narrativas sobre isto são cheias de arrependimentos porque, segundo eles, nunca deveriam ter passado pelas religiões afro, pois, mesmo se convertendo ao pentecostalismo, suas vidas nunca mais foram as mesmas. Ou seja, descrevem com o trânsito para o pentecostalismo, “uma vida de paz”, a paz tão esperada e que não tinham antes, porém, aparentemente, uma paz cerceada por ataques que continuam existindo sobre eles, tendo em vista que, o fato de terem tido acesso ao universo afro-religioso, tido como demoníaco, os constitui como principais alvos para a destruição.

Este processo de diabolização do Candomblé e das religiões-afro, não é a via escolhida apenas para a ascensão social e financeira, mas para dar continuidade às justificações de seus problemas existenciais. É como se alguém dissesse “olha, no passado, eu era atormentada por causa dos demônios”, e depois de convertido ao pentecostalismo ou neopentecostalismo, dizer, “eu continuo sendo atormentada, porque agora que me converti, eles me odeiam mais ainda”. Uma entrevistada relatou-me que, em determinado momento da vida, os médicos lhe

prescreveram remédios para depressão e, ela não quis tomar sob a justificativa de que “não estava louca”, e, portanto, os problemas enfrentados eram apenas de ordem espiritual e precisavam ser tratados como tais.

Transitar entre um campo religioso e outro não significa necessariamente a tomada de consciência sobre o que se está fazendo, muito menos de uma identidade étnica e cultural atrelada à religião. Conforme o que pude observar, o que se busca compreender nesses processos é a si mesmo, nós, seres complexos e de difícil interpretação, formados em famílias, instituições religiosas e educacionais com as mais diversas formas de pensar e se relacionar, e vivências distintas que conduzem a diferentes trajetórias. Vindos de construções sociais tão “nossas”, como pontuar fatores precisos sobre estas transições? Nem sempre os entrevistados conseguiam dizer de forma concisa os motivos de terem transitado, num momento diziam um motivo, noutra ocasião, citavam outros. Talvez mais importante que a listagem destes motivos são as diferenças nas ações sociais a partir destas transições e na maneira como percebem a si mesmos. O trânsito, para alguns entrevistados candomblecistas propiciou este conhecimento sobre si, seus limites e potencialidades. Noutros casos, trouxe mais dúvidas e conflitos pessoais.

Como trecho da música “Preciso me encontrar” de autoria do sambista Antônio Candeia Filho (1976) que diz: “se alguém por mim perguntar, diga que eu, só vou voltar depois que me encontrar”, as fragmentações institucionais são, antes de tudo, também a fragmentação do próprio sujeito que nunca foi tão centrado, como escreveu Stuart Hall (2006). Por vezes, este sujeito múltiplo, dinâmico e contraditório não “cabe” mais em uma dada instituição ou lugar e “vai por aí a procurar” o que corresponde melhor às proporções e anseios do que pulsa em seu peito, ser. Isto, em trajetórias por vezes, libertadoras, noutras alienadoras, visto que nenhum sujeito é totalmente consciente e libertador, da mesma forma que ninguém é completamente alienado de tudo.

## 7. REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Ronaldo de; a MONTERO, Paula. **Trânsito religioso no Brasil**. São Paulo em Perspectiva. São Paulo, v. 15, n.3, p. 92-101, 2001.

ALMEIDA, Ronaldo de. A Guerra das Possessões. In: A. P. Oro; A. Corten& J. P. Dozon. **Igreja Universal do Reino de Deus. Os Novos Conquistadores da Fé**. São Paulo, Paulinas, 2003, p. 321-42.

BAPTISTA, José Renato de Carvalho. **Os deuses vendem quando dão: os sentidos do dinheiro nas relações de troca no Candomblé**. Revista Mana. vol.13 no.1 Rio de Janeiro. Apr. 2007.

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2000.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. Pioneira: São Paulo, 1971.

BATISTA, Milena Xibile. **ANGOLA, JEJE E KETU. Memórias e identidades em casas e nações de Candomblé na Região Metropolitana da Grande Vitória (ES)**. 235 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) Universidade Federal do Espírito Santo, UFES, Vitória, 2014.

BIRMAN, Patrícia. Conexões Políticas e Bricolagens Religiosas: Questões sobre o Pentecostalismo a Partir de Alguns Contrapontos. In Pierre Sanchis (org). **Fiéis & Cidadãos. Percursos de Sincretismo no Brasil**. Rio de Janeiro, Ed. UERJ, 2001, pp. 59-86.

\_\_\_\_\_. **Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens**. Religião e Sociedade, 17/1-2, 1996: 90-109.

BIRMAN, Patrícia; MACHADO, Carly. **A violência dos justos: evangélicos, mídia e periferias da metrópole**. Revista brasileira de Ciências Sociais vol.27 no.80 São Paulo Oct. 2012.

BITTENCOURT FILHO, José. Remédio Amargo. In: ANTONIAZZI, Antonio (org.). **Nem anjos nem demônios: interpretações sociológicas do pentecostalismo**. Petrópolis: Vozes, 1994.

BOFF, Leonardo. **Igreja, carisma e poder**. São Paulo: Ática, 1994.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007.

\_\_\_\_\_. **O poder simbólico**. Lisboa: Difel, 1989

\_\_\_\_\_. **Questões de sociologia**. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.

\_\_\_\_\_. A ilusão biográfica. In: AMADO, Janaina; FERREIRA, Marieta de Moraes (Orgs.). **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1996. p. 183-191.

BRAGA, Liliane Rodrigues de Oliveira. **Etonografia e modelagem do território sagrado das comunidades tradicionais de Candomblé de Santa Luzia-(MG)**. 87 f. Dissertação de mestrado em Análises e modelagens de sistemas ambientais-Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2014.

BRUMANA, Fernando G. **Spirits from de margins: umbanda in São Paulo**. *Uppsala Acta Universitatis Upsaliensis/Uppsala Studies in Cultural Anthropology*, no 12, 1987, p. 28.

BURDICK, John. Pentecostalismo e identidade negra no Brasil: Mistura impossível? In. REZENDE, Cláudia Barcellos e MAGGIE, Yvonne. (org.) **Raça como retórica: A construção da diferença**. Rio de Janeiro. Civilização Brasileira, 2001.

CAMPOS, Leonildo Silveira. **As origens norte-americanas do pentecostalismo brasileiro: Observações sobre uma relação ainda pouco avaliada**. REVISTA USP, São Paulo, n.46, p. 52-65, junho/agosto 2000.

CARDOSO DE OLIVEIRA, L. R. **Racismo, direitos e cidadania**. Estudos Avançados vol.18 no.50 São Paulo Jan./Apr. 2004

\_\_\_\_\_. **Os (des)caminhos da identidade**. Revista Brasileira de Ciências Sociais - vol. 15 n. 42.



\_\_\_\_\_. Um conceito antropológico de identidade. In: **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Livraria Pioneira Editor, 1976

CARNEIRO, Édison. **Candomblés da Bahia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

\_\_\_\_\_. **Negros bantus: notas de ethnografia religiosa e de folk-lore**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **O fogo e os rituais de purificação: A teoria do malefício**. Revista Resgate. V. 2. Num 3. 1991.

COSTA, Emerson Roberto da. **Livre Mercado: O Trânsito Religioso e a Recomposição das Formas Religiosas**. Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, março de 2010.

COUTO, Márcia Thereza. **Gênero, família e pertencimento religioso na redefinição na ethos masculinos e femininos**. *Anthropológicas*, ano 6, volume 13(1): 15-34 (2002).

CUNHA, Christina Vital da. **Religiões em movimento: subjetividade e fronteiras no cenário religioso brasileiro**. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 27(1): 193-204, 2007.

DANTAS, Bruna Suruagy do Amaral. **A dupla linguagem do desejo na igreja evangélica Bola de Neve**. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 30(1): 53-80, 2010

DEBERT, Guita. Problemas relativos a utilização da história de vida e história oral. In: CARDOSO, Ruth. **A aventura antropológica**. Paz e Terra: Rio de Janeiro, 1986

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

FERNANDES, Silvia Alves. Mobilidade religiosa é o modo como os brasileiros experimentam a religião. **Entrevista especial com Silvia Alves Fernandes, do Ceris**. In: Instituto HumanitasUnisinos, Julho de 2006. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-anteriores/2755-mobilidade-religiosa-e-o-modo-como-os-brasileiros-experimentam-a-religiao-entrevista-especial-com-silvia-alves-fernandes-do-ceris>> Acesso em 26 de agosto de 2015.

FRESTON, Paul. Breve História do Pentecostalismo Brasileiro. In: Alberto Antoniazzi et al. **Nem Anjos, Nem Demônios**. Petrópolis: Vozes, 1994.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. RJ: LTC, 2008.

GOLDMAN, Márcio. **O dom e a iniciação revisitados: O dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil**. MANA 18(2): 269-288, 2012.

\_\_\_\_\_. **Alteridade e experiência: Antropologia e teoria etnográfica**. Revista etnográfica. Volume x (1), 2006, p.161-173.

GUÉRIOS, Paulo Renato. **O estudo das trajetórias de vida nas Ciências Sociais: trabalhando com as diferenças de escala**. Campos. Curitiba, v. 12, n. 1, 2011, p. 9-29.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

\_\_\_\_\_. **Da Diáspora: Identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG: Representações da UNESCO no Brasil, 2003.

HANNERZ, Ulf. 1997. **Fluxos, fronteiras, híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional**. Mana, 3(1):7-39.

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

HOUTART, François. **Mercado e religião**. São Paulo: Cortez, 2002.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas, SP Editora da UNICAMP, 1990.

LIPOVETSKI, Gilles. **Os tempos Hipermodernos**. São Paulo: Barcarolla, 2004.

LODY, Raul. **Candomblé: religião e resistência cultural**. São Paulo: Ática, 1987.

MACEDO, Edir. **Orixás, caboclos e guias. Deuses ou demônios?** Rio de Janeiro: Gráfica Universal, 2004.

MADUREIRA, Ana Flávia do Amaral; BRANCO, Angela Maria Cristina Uchôa de Abreu. **Identities sexuais não-hegemônicas: processos identitários e estratégias para lidar com o preconceito.** *Psicologia: Teoria e pesquisa*. vol.23 no.1 Brasília Jan./Mar. 2007

MAFRA, Clara. **Relatos compartilhados: experiências de conversão ao pentecostalismo entre brasileiros e portugueses.** *Mana*. Rio de Janeiro. vol.6 n.1. Abril de 2000.

MALINOWSKI, Bronislaw C. **Argonautas do Pacífico Ocidental.** Tradução Anton P. Carr. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

MANDARINO, Ana Cristina de Souza.*et al.* **Percursos e significados terapêuticos na religião afro-brasileira Candomblé.** *Forum sociológico*, 22 | 2012.

MARIANO, Ricardo. **Igreja Universal do Reino de Deus: a magia institucionalizada.** *Revista USP*. São Paulo, n.31, p120-131, setembro/novembro de 1996.

\_\_\_\_\_.**Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil.** 1. ed. São Paulo: Loyola, 1999.

MARIZ, Cecília Loreto. **A Teologia da Batalha Espiritual: Uma revisão bibliográfica.** *BIB*. Rio de Janeiro, n° 47, p.33-48, 1º semestre de 1999.

\_\_\_\_\_. **Pentecostalismo: mudança do significado de ter religião.** *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*.400. ano XII, agosto de 2012. Disponível em: <[http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=4591&secao=400](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=4591&secao=400)> Acesso em 18 de novembro de 2015.

MONTERO, Paula. **Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil.** *Novos Estudos CEBRAP*, n. 74: 47-65, 2006.

MOTA, et al. **O papel da experiência religiosa no enfrentamento de aflições e problemas de saúde.** *Interface (Botucatu)* vol.16 no.42 Botucatu July/Sept. 2012

NATIVIDADE, Marcelo Tavares. “Diversidade sexual e religião: a controvérsias sobre a cura da homossexualidade no Brasil.” In: R. K. de Lima (org.). **Antropologia e direitos humanos 5.** Rio de Janeiro: ABA/ Booklink, 2008.

NORA, Pierre. “Entre Memória e História: a problemática dos lugares”, In:**Projeto História**. São Paulo: PUC, n. 10, pp. 07-28, dezembro de 1993.

ORO, Ari Pedro. **Neopentecostais e afro-religiosos: quem vencerá esta guerra?** Debates do NER, Porto Alegre, ano 1, nº 1, p.10-36. Dezembro de 1997.

\_\_\_\_\_. **O neopentecostalismo macumbeiro**. REVISTA USP, São Paulo, n.68, p. 319-332, dezembro/fevereiro 2005-2006.

ORO, Ivo Pedro. **Avanço pentecostal e reação católica**. Petrópolis: Vozes, 1996.

\_\_\_\_\_. **Neopentecostalismo: dinheiro e magia**. Revista ILHA - Florianópolis, vol. 3, a.1, p. 71-83. Novembro de 2001.

PAZ, Octávio. **O arco e a lira**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **Religião como solvente- uma aula**. Novos Estudos. Nº 75. Julho de 2006.

\_\_\_\_\_. **Secularização em Max Weber. Da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido**. Revista Brasileira de Ciências Sociais. Volume 13. São Paulo. Junho de 1998.

POLLAK, Michael. **Memória, esquecimento, silêncio**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 3-15.

\_\_\_\_\_. **Memória e identidade social**. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992, p. 200-212. Na parte da entrevista ele fala do uso da história de vida.

PRANDI, Reginaldo. **De africano a afro-brasileiro: Etnia, identidade e religião**. 52 REVISTA USP, São Paulo, n.46, p. 52-65, junho/agosto 2000.

\_\_\_\_\_. **O Brasil com Axé: Candomblé e Umbanda no mercado religioso**. Estudos Avançados. vol.18 no.52 São Paulo Sept./Dec. 2004.

\_\_\_\_\_. **O Candomblé e o tempo. Concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras.** Revista brasileira de Ciências Sociais. vol.16 no.47 São Paulo Oct. 2001.

\_\_\_\_\_. **Sincretismo católico e demonização do orixá Exu.** REVISTA USP, São Paulo, n.50, p. 46-63, junho/agosto 2001.

PREVITALLI, Ivete Miranda. **Candomblé: agora é Angola.** São Paulo: Annablume; Petrobras, 2008.

PRISCO, Carmem S. **As religiões de matriz africana e a escola. Guardiães da herança cultural, memória e tradição africana.** IlàAsé e NstitutoOromilade. Disponível em : <[http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/11/As-religi%C3%B5es-de-matriz-africana-e-a-escola\\_apostila.pdf](http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/11/As-religi%C3%B5es-de-matriz-africana-e-a-escola_apostila.pdf)>

SANSI-ROCA, Roger. **“Fazer o santo”: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras.** Análise Social, vol. XLIV (1.º), 2009, 139-160

\_\_\_\_\_. A vida oculta das pedras: Historicidade e materialidade dos objetos no Candomblé. In: GONÇALVES, José Reginaldo Santos ; GUIMARÃES, Roberta Sampaio; BITAR, Nina Pinheiro. (Org.). **A Alma das Coisas: patrimônios, materialidade e ressonância.** 1ed. Rio de Janeiro: Mauad X/ Faperj, v. 1, p. 718, 2013.

SANSONE, Lívio. **Da África ao Afro: uso e abuso da África entre os intelectuais e na cultura popular brasileira durante o século XX.** Disponível em: <<http://www.casadasafricas.org.br/wp/wp-content/uploads/2011/08/Da-Africa-ao-Afro-uso-e-abuso-da-Africa-entre-os-intelectuais-e-na-cultura-popular-brasileira-durante-o-seculo-XX.pdf>>

SILVA, José Maurício da. **O lugar do pai: Uma construção imaginária.** 150f. Dissertação de mestrado em Psicologia. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2007.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Neopentecostalismo e religiões afro-brasileiras: **Significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo.** In: Revista Mana vol.13 no.1. Rio de Janeiro. Abril de 2007.

\_\_\_\_\_. **Concepções religiosas afro-brasileiras e neopentecostais: uma análise simbólica.** Revista USP, São Paulo, n.67, p. 150-175. Setembro/novembro de 2005.

SIQUEIRA, Deis. **O labirinto religioso ocidental. Da religião à espiritualidade. Do institucional ao não convencional.** Sociedade e Estado. Volume. 23. No. 2. Brasília, 2008.

SIQUEIRA, Sonia Aparecida de. **Multiculturalismo e religiões afro-brasileiras: O exemplo do Candomblé.** Revista de Estudos da religião, Rever. Março, ano 9, 2009.

SOUZA, Sandra Duarte de. **Trânsito religioso e reinvenções femininas do sagrado na modernidade.** Horizonte: Belo Horizonte, v. 5, n. 9, p. 21-29, dez. 2006.

STREFLING, Sérgio Ricardo. **A atualidade das confissões de Santo Agostinho.** Revista Teocomunicação. V 37, n. 156, p.259-272. Porto Alegre: Junho de 2007.

TAVOLARO, Douglas. O bispo. **A história revelada de Edir Macedo.** São Paulo: Lafonte, 2007.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Lendas africanas dos orixás.** Salvador: Carybé e Corrupio. 1997.

\_\_\_\_\_. São Paulo, Corrupio, 1981.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva.** Vol. 1. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2009.

\_\_\_\_\_. **Ensaio de Sociologia.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

\_\_\_\_\_. Os três tipos puros de dominação legítima. In: Cohn, Gabriel. **Weber.** São Paulo: Ática, 2003.