

CATIMBÓ, UMBANDA E CANDOMBLÉ: O CAMPO RELIGIOSO AFRO-BRASILEIRO EM JOÃO PESSOAⁱ

Antonio Giovanni Boaes Gonçalvesⁱⁱ

Hermana Cecíliaⁱⁱⁱ

INTRODUÇÃO

Neste texto, apresentamos discussões prévias de pesquisa em andamento, cujo objetivo é descrever e analisar o processo de formação do campo religioso afro-brasileiro em João Pessoa. As discussões são oriundas da revisão da literatura e do material produzido no campo por observação participante e entrevistas com velhos pais e mães de santo da cidade.

O delineamento do campo em questão liga-se à chegada da Umbanda à cidade, na década de 1960. Destacam-se no processo: a liberação do culto por Lei Estadual, surgimento da primeira federação (FECAB), primeiros registro oficiais de terreiros, reconhecimento de pais de santo, uso de tambores nos rituais e eventos de divulgação da religião por meio de Mostras de Umbanda e festas de Iemanjá nas praias, entre outros. A Umbanda, rapidamente, incorporou as formas locais de expressão da religiosidade afro-brasileira, o Catimbó/Jurema, e a partir da década de 1980, tornou-se interlocutora principal do recém-chegado Candomblé.

O campo, segundo Bourdieu (1999), inscreve-se em um esquema sociológico relacional, no qual os agentes disputam algum tipo de capital, no caso do campo religioso, os “bens de salvação” e demais elementos ligados ao sagrado. Sua gênese está relacionada aos sistemas de distinção social e aos trabalhos intelectual e material, transfigurados sobre as distinções do sagrado e profano. Refere-se a organizações que visam à produção, reprodução e difusão dos bens religiosos. A sua evolução rumo a autonomia relativa, é acompanhada pelo “processo de sistematização e de moralização das práticas e das representações religiosas” (Idem, p.37), somado à

[...] 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, 1999, p. 39).

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

O primeiro estende-se dos registros iniciais do Catimbó até o final da década de 1950. Nele, predominaram as mesas do Catimbó-Jurema,^v marcadas pela influência kardecista e do catolicismo popular.

O segundo, a partir de 1960, é o período de chegada e expansão da Umbanda, quando ela passa a incorporar o Catimbó/Jurema e surgem as federações do culto.

E por último, o período que se estende da segunda metade da década de 80 aos dias atuais, marcado pelo surgimento dos primeiros terreiros de Candomblé e pela constituição de discursos delineadores de reconhecimento e legitimidade interna e externamente ao campo. Sedimentam-se, formas de enfrentamento e diálogo com outras religiões, com o poder público e a sociedade em geral. O campo se expande com a abertura de novos terreiros, facilitado pelo pluralismo religioso e pela liberdade de culto.

A sua formação em João Pessoa, apresenta características peculiares comparando-se a Recife e Salvador, onde o *negro* teve papel fundamental, pois lá, tudo indica que a influência dos elementos indígenas e europeus foi maior. Segundo Fernandes (1938, p. 30), na Paraíba não existiram terreiros tradicionais de religiões de matriz africana. Contudo, a partir do terceiro período, vemos emergirem discursos de afirmação da identidade negra, em que o Candomblé figura como forma *pura* de manifestação religiosa africana, ideal difundindo e defendido pelos movimentos negros.

Até a década de 60, isto que estamos denominando campo religioso afro-brasileiro em João Pessoa, ainda não poderia ser considerado *campo*, ou *subcampo* em estrito sentido teórico. Havia pessoas trabalhando em *mesas*, conforme registrado pela Missão Folclórica Paulista de 1938, (CARLINI, 1993), por Fernandes (1937; 1938) e Cascudo (1978), além de informações obtidas nas nossas entrevistas.

Mesmo que seja procedente – o que duvidamos – a informação de Roger Bastide (2004, p. 150), referindo-se aos primeiros anos da década de 1940, de que em torno da cidade de João Pessoa existiam 400 Catimbós, o caráter quantitativo, por si só, não pode ser tomado como indicador da existência de um subcampo religioso.^{vi} O próprio autor

reconhece que esses “Catimbós” ou “seitas” não disputavam entre si, ignorando-se mutuamente. Cada um desenvolvia seus trabalhos sem se preocupar com o que era feito no “Catimbó” vizinho (2004, p. 150).

Em torno das *mesas*, articulavam-se pessoas que ajudavam e participavam dos rituais, e outras que iam buscar os “serviços mágicos”, entretanto, esse quadro não se iguala às organizações e hierarquias, trocas, disputas, existentes nos terreiros de hoje.

Alguns acontecimentos, ocorridos a partir de 1960, são importantes para compreendermos o estabelecimento das religiões afro-brasileiras em João Pessoa. Um ano antes do Golpe Militar, no bairro do Cristo Redentor, no dia 04 de agosto, foi fundado por um tenente do Exército, o Centro de Umbanda Pai Tertuliano, o primeiro – acreditamos – na cidade a desenvolver a chamada Umbanda branca, representante da “síntese refletida” conforme apresentada por Ortiz (1999).

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

São dessa época, os primeiros casamentos na Umbanda. Um, supostamente, oficiado por Carlos Leal, e o outro, por Mãe Beata de Iemanjá. Sob liderança da FECAB, ganharam popularidade as *festas* de Iemanjá nas praias e as *Mostras Paraibanas de Rituais de Umbanda* no Teatro Santa Roza, nas quais os terreiros se apresentavam, disputando entre si. No Guia Turístico de João Pessoa, publicado pela Secretaria de Divulgação e Turismo do Governo Ernani Sátyro, em 1971, a Umbanda figura na seção de grupos folclóricos, ao lado da Nau Catarineta, Reisado, Pastoril e João Redondo. Diz o Guia:

Nos finais de semana nos bairros populares (Expedicionários, Varjão, Marés, Torre e Cruz das Armas) a batida dos atabaques dos terreiros de Umbanda é constante. São mais de 200 grupos que oferecem o mais puro das tradições afro-brasileiras.

As principais influências sobre o emergente campo vieram – cremos – de Recife, Bahia e Rio de Janeiro. Alguns dos primeiros pais de santo de João Pessoa foram iniciados por sacerdotes recifenses, representantes da chamada “Umbanda com nagô”, sendo os mais conhecidos: Mario Miranda (Mario Maria Aparecida), Zé Romão e Pai Edu.

De influência baiana, o melhor exemplo é o de Mãe Marinalva, cujo terreiro foi aberto em 1960 na chamada Enseada, hoje, o bairro nobre de Cabo Branco. Ela foi iniciada na “Umbanda com nagô” (no orixá e na Jurema) em Tucano, pequena cidade do interior da Bahia, por uma mãe de santo que teria sido filha de escravos e parente carnal de mãe Menininha do Gantois.

Embora o Candomblé só tenha se firmado na cidade, como denominação autônoma na década de 80, antes disso, porém, alguns pais de santo ligaram-se a terreiros de Candomblés baiano e carioca. Foi o caso de Mãe Beata, iniciada na Umbanda e reconfirmada no Candomblé baiano.^{viii} O seu terreiro, localizado no bairro do Varjão, tornou-se importante e muito requisitado por políticos influentes, tendo funcionado até a morte da sua titular.^{ix} Outro caso é o de Gilberto de Ogum, iniciado na “Umbanda com nagô” por Mario Miranda, também reconfirmado por uma mãe de santo do Candomblé carioca, que foi a João Pessoa exclusivamente para isso.

O Candomblé, antes de aportar em João Pessoa, passou primeiros pelas cidades de Campina Grande e Cajazeiras, de onde migraram os seus principais representantes, tanto do rito angola como do queto.

A sua emergência deu-se concomitante à tendência nacional de valorização da “tradição africana original”, quando passou a disputar com a Umbanda, a legitimidade dentro do campo. Ela vai perdendo o prestígio que gozou no período anterior e muitos adeptos nela confirmados, vão se transferindo para o Candomblé. Por outro lado, recentemente, temos assistido a um movimento de revalorização da Jurema encabeçado principalmente por umbandistas, no qual os olhares têm se voltado para a cidade de Alhandra.^x

Grosso modo, a emergência e consolidação das religiões afro-brasileiras em João Pessoa estão ligadas às formas locais do Catimbó/Jurema e às influências advindas de Recife, da Bahia e do Rio de Janeiro, além de algumas manifestações isoladas do Tambor de Mina Maranhense.^{xi} No processo, a Umbanda assumiu papel de destaque, cujo braço forte foi a Federação dos Cultos Africanos.

AS MESAS DE CATIMBÓ-JUREMA

As primeiras formas de manifestação das religiões afro-brasileiras na Paraíba remontam ao Catimbó. Segundo Fernandes, o documento mais remoto a tratar de

feiticeiros na Paraíba é uma ordem régia de 1740, “endereçada ao governador da capitania” (1938, p.7).

Para o autor, o Catimbó, além da enfatizada herança indígena, trás elementos negros de longas datas. A própria designação parece se formar com o vocábulo iorubano *ebó*,^{xii} sinônimo de feitiço e, por extensão, o ato mágico, o ofício do *ebozeiro* e a sua casa. Para Bastide, entretanto, o Catimbó era uma religião já organizada quando o negro chegou à região, tendo a ele se incorporado pura e simplesmente, tentando aproveitar-se dele para restabelecer seu poderio (BASTIDE, 2004, p. 149). Para o autor, o Catimbó teria se desagregado na “magia negra” e no espiritismo.

Cascudo diz que “o catimbó reúne, reconhecíveis na sua união como veios num mesmo bloco de mármore, as participações de brancos, negros, ameríndios.” E “é o melhor, e o mais nítido dos exemplos desses processos de convergência afro-branco-ameríndia. As três águas descem para a vertente comum, reconhecíveis mas inseparáveis em sua corrida para o Mar” (CASCUDO, 1978, p. 20-1).

Segundo Fernandes, nos idos dos anos 1930, “nos arrabaldes da Paraíba, Jaguaribe, Torre, Ilha do Bisbo e fora de portas, como na estrada de Santa Rita e no Acais, abrigadas em mucambos de lata e capim, outros melhores de taipa e telha de barro, ainda algumas em boas casas de alvenaria, as *mesas* de Catimbó servem á clientela credula.” (1938, p. 85). Grandes catimbozeiras são lembradas por Fernandes, como Maria do Acais^{xiii} e Joana-Pé-de-Chita.

O autor nos dá uma descrição da mesa de Catimbó:

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

Vandezande (1975) identifica no *Catimbó* de Alhandra algumas variantes e funções: a mesa do mestre; a mesa do discípulo; toré de mestre; toré de caboclo, mesa

branca e o Catimbó umbandista. Destas, a que lhe representa o núcleo do Catimbó é a primeira, as demais seriam práticas recentes resultado de incorporações de elementos ou funções externas ao próprio culto aos mestres, por força das prescrições da FECAB.

Os trabalhos da *mesa* do mestre davam-se em volta de uma mesa, comandada por um mestre de mesa. Sobre ela encontravam-se um crucifixo de madeira, a imagem de Santo Antônio, uma estátua de gesso (não especificada pelo autor), a cabeça de um índio com penas, uma bacia coberta com um prato cheio de água (nela imersas três moedas antigas), uma campainha de metal, um cachimbo de madeira, búzios, pedras, maracá, velas e flores ao lado do crucifixo. Começava com rezas católicas oferecidas aos mestres da Jurema, Nossa Senhora da Conceição e às cinco chagas de Jesus Cristo. Velas acesas. Cantando, o mestre abre a mesa. Em seguida defuma o ambiente e os presentes com o cachimbo. Depois apanha uma cuia colocada ao lado da princesa (a bacia coberta) contendo uma bebida (junça ou Jurema misturadas com aguardente) que é oferecida aos presentes e bebida pelo mestre durante todo o ritual. Com o andamento da sessão, o mestre de mesa vai cantando e os mestres da Jurema vão incorporando, quer seja nele, quer seja em outro médium presente. Quando há algum trabalho para ser executado, este é feito com a fumaça do cachimbo ou receitas de ervas. Concluído o *trabalho*, os mestres se despedem e retornam para o mundo espiritual. A mesa é fechada para recolocar todos os espíritos nos seus devidos lugares. Antes da realização da sessão, o mestre se submete a várias abstinências: sexual, alcoólica e de alimentos.

Para Vandezande, o Catimbó naquela época ainda estava próximo aos “símbolos” indígenas e aos “símbolos” católicos, não demonstrando a existência de “símbolos” africanos.

Não registra a presença de sacrifícios de animais, rituais de iniciação, ligação com orixás, culto a exus e pombagiras presentes na Jurema praticada hoje. Entretanto, observou que ele começava a se diversificar e adaptar-se à emergência de novas demandas apresentadas pela Federação dos Cultos Africanos e cuja mostra disso, poderia ser sentida nas práticas recentes das “mesas brancas” e dos “Catimbós umbandistas”.

A Jurema como é praticada hoje, embora preserve elementos das *mesas* dos mestres e do ritual indígena, está umbandizada. A sua identificação com a Umbanda é tão forte, que na prática, são tidas como sinônimo. Assim, um ritual de Jurema não se diferencia estruturalmente do ritual dos orixás. Àquele foram assimilados os exus e pombagiras,

pretos velhos, baianos, processos de recolhimento, sacrifício, assentamentos e festas de apresentação dos iniciados, além da roda de santo (gira), os tambores (elus), os cânticos, pontos riscados, os trabalhos mágicos (linhas de direita e esquerda), jogo de búzios (cauris escuros e maiores que os usados no Candomblé) etc. As *idades da Jurema* enquanto morada das entidades, passam a ser representadas pelos pejis de Jurema, onde são colocados os assentamentos e os apetrechos dos diversos espíritos. É onde também se energizam os objetos e as pessoas, onde se deixam os pedidos, as comidas etc. Por outro lado, as mesas de Jurema vão desaparecendo, restando sua reminiscência na chamada Jurema de chão. A bebida da Jurema vai se tornando cada vez mais simbólica, e ao lado da “Jurema para beber”, aparece a “Jurema de cheiro” e o “banho da Jurema”.

Os rituais dedicados à Jurema são realizados em momentos separados dos rituais dedicados aos orixás. Há uma preocupação entre os adeptos em não misturar diretamente os orixás com a Jurema (há algumas exceções). Assim, em gira de orixá, não se louva e não “baixam” entidades da Jurema. Da mesma forma, nos rituais de Jurema, os orixás não “arreiam” diretamente, apesar de serem louvados, especialmente Oxóssi, conhecido como o patrono da Jurema devido a sua relação com as matas. Para os adeptos, o culto aos orixás é limpo, ao passo que na Jurema predominam a cachaça e a fumaça (BOAES, 2009).

Atualmente, *Catimbó* é uma palavra usada com teor depreciativo, negação e acusação, ao passo que *Jurema* assumiu significado *positivo*. O Catimbó mudou de nome, se renovou e incorporou novos elementos, e com uma nova *pele*, oficializou-se como religião, diluído na Umbanda.

UMBANDA(S)

A tese apresentada por Ortiz (1991) sobre a origem da Umbanda como resultado de uma síntese refletida, empreendida por indivíduos da classe média branca do Rio de Janeiro, tem inclinado o pensamento de pesquisadores a ver nas *umbandas* de hoje, uma deturpação da Umbanda carioca, por reincorporarem elementos excluídos do processo de construção da síntese.

Não podemos negar que a Umbanda carioca teve grande difusão pelo país. Isso se deu pelo esforço de uma elite de pensadores umbandistas, na ânsia de torná-la uma religião nacional. Os mecanismos principais utilizados foram os órgãos institucionalizados pelas federações umbandistas, revistas, programas de rádios, palestras etc.

Contudo, para João Pessoa, a maior influência parece ter vindo de Recife. Os primeiros terreiros e sacerdotes mantiveram algum contato com pais de santo e terreiros daquela cidade, salvas algumas exceções. O modelo da Umbanda recifense, assim como pessoense, difere substancialmente da chamada Umbanda branca. Os adeptos a denominam “Umbanda com nagô”, o que indica uma combinação entre elementos da Umbanda branca e da tradição nagô pernambucana. A expressão serve também para diferenciar-se tanto do Candomblé como da Umbanda branca.^{xv} Mas a principal marca da Umbanda pessoense é a presença do Catimbó/Jurema cujo culto é desenvolvido nos terreiros ao lado do culto aos orixás africanos.

Uma descrição aproximada dela pode ser encontrada naquilo que Motta chama Xangô umbandizado (parecido com o omolokô ou “umbandomblé” existentes em São Paulo e no Rio de Janeiro).

Xangô umbandizado, "ao mesmo tempo adota certos elementos da sistematização kardecista (classificação das entidades em linhas e falanges, maior ênfase sobre a palavra etc.), conserva os toques, as danças, a hierarquia (ou pelo menos a nomenclatura) dos terreiros de xangô e de Candomblé" (MOTTA, 1999, p. 27-28).

Entretanto, na sua classificação não há muita importância à associação da Jurema com a Umbanda. Para ele, é como se a Jurema existisse de forma autônoma. Pelo menos em João Pessoa, hoje é muito difícil se ver essa separação.

Um terreiro de “Umbanda com nagô”, em João Pessoa, cultua em rituais separados os orixás e a Jurema. Nele, há dois pejis construídos um ao lado do outro, porém “incomunicáveis”. Do lado esquerdo de quem entra, está o peji dos orixás (do “povo rico” ou “povo branco”) e do lado direito, o peji da Jurema (da fumaça).

Nos rituais dos orixás, são cultuados os orixás mais conhecidos (Exu/Pombagira^{xvi}, Ogum, Ossaim^{xvii}, Oxossi/Odé, Obaluaê/Omulu, Nanã, Xangô, Oxum, Iansã, Ibeji, Iemanjá, Oxalá). O ritual é celebrado em português, língua usada também pelas entidades; são oferecidos diversos tipos de sacrifícios, incluindo os de sangue, e os rituais centram-se no transe e possessão. Entre os adeptos, os orixás aprecem como o lado mais nobre, o mais puro e o que pede mais respeito, pois eles estão associados diretamente ao panteão de santos católicos, incluindo o próprio Jesus Cristo e o Deus Supremo ou ligados aos deuses Africanos. Utiliza o jogo de búzios no processo divinatório. Prescreve banhos. Na

iniciação, admite a raspagem e catulagem (mas é raro), abre *cura* no corpo do iniciado (*aberê*). Realiza *boris* e rituais de confirmação (*decá*) etc.

CANDOMBLÉ(S)

O Candomblé observado em João Pessoa assemelha-se aos modelos apresentados nos livros de Bastide (2001), Verger (1981), Carneiro (2002), Silva (1995), Prandi (1991), Santos (2002) entre outros.

Estabelece-se em João Pessoa, como denominação exclusiva, a partir da década de 80, seguindo o fluxo do movimento de dessincretização e (re)africanização originado na Bahia e em São Paulo a partir da década de 1970. É difícil precisar qual teria sido o primeiro terreiro, pois além de as informações dadas pelos babalorixás se contradizerem em muitos pontos, resta dúvida se quando abriram seus terreiros, estes eram de Candomblé ou Umbanda, informação que alguns procuram esconder para não macularem sua imagem de pureza.

Apesar de João Pessoa situar-se próximo a Recife, lugar de tradicionais terreiros do Xangô pernambucano, os pais de santo do Candomblé local, voltaram-se para a Bahia, em busca da *tradição* que não existiu na Paraíba.

A exemplo do que ocorreu em São Paulo (SILVA, 1995, p. 81), em João Pessoa, o primeiro a se estabelecer foi o rito angola. Registramos a história de um pai de santo, vindo de Campina Grande, depois de ter passado um período em Brasília, onde foi iniciado no terreiro de Pai Rui de Oxalá, dentro do rito angola. Ele teve também ligações com terreiros de Itaparica na Bahia.

Em João Pessoa, por não ter terreiro estabelecido, frequentava terreiros de Umbanda onde iniciou sua primeira filha no rito angola. Alguns anos após esta iniciação, ele inaugurou o terreiro desta filha no bairro de Mandacaru, e em 1986, abriu o seu próprio terreiro.

Outro pai de santo nos disse ter aberto o seu terreiro em 1978, na “nação” angola. Segundo ele, iniciou-se no Rio de Janeiro no começo dos anos 70. Contudo, observamos que os rituais desenvolvidos na sua casa, estão mais próximos da “Umbanda com nagô” do que do Candomblé angola.

A partir da segunda metade da década de 80, outros terreiros foram surgindo trazendo o rito queto e suas variantes. A partir daí, o Candomblé passa, então, a concorrer

com a Umbanda. Neste confronto, ele parece levar vantagem, pois vários adeptos da Umbanda “mudam de folha” para as “nações” de Candomblé. Contudo, muitos dos *convertidos* não abandonam completamente a Umbanda, especialmente o seu *lado juremeiro*. Por conta disso, estamos assistindo ao desenrolar de um fato interessante no campo: a Jurema vai sendo desvinculada – pelo menos no nível dos discursos – da Umbanda. Uma vez colocada fora do domínio umbandista, vai recuperando gradativamente sua autonomia, o que lhe permite ser associada à outra *tradição*, sem entrar em concorrência ou conflito com a pretendida *tradição/pureza* do Candomblé. Assim, pais de santo do Candomblé estão se assumindo abertamente como juremeiros.

Mas também se verificam contendas entre os terreiros de Candomblé. Desdobra-se uma disputa entre eles para demonstrarem ligação direta com os grandes terreiros da Bahia, seguindo o princípio de que “pertencer a uma linhagem de um terreiro renomado e antigo é sinal de prestígio pela ‘qualidade’ do axé que se recebe e se transmite” (SILVA, 1995, p.114).

Supostamente, em João Pessoa, estabelecem-se duas grandes linhagens: uma descendente direta do Opô Afonjá, pois sua principal representante na cidade, foi iniciada por Mãe Stela de Oxóssi. A outra, por meio de várias ligações (putativas à primeira vista), filia-se a Casa Branca do Engenho Velho.

À parte do Candomblé e da Umbanda, registramos a existência de outro rito, o Moçambique, que segundo informações colhidas no campo, é uma *nação* inventada pelo pai de santo recifense, Mario Miranda, o mesmo que iniciou os primeiros pais de santo, em João Pessoa, na Umbanda. Estruturalmente assemelha-se muito à “Umbanda com nagô”, mas quando indagamos alguns de seus adeptos sobre isso, afirmaram que a diferença em relação à Umbanda se encontra nos fundamentos, o que o aproxima mais do Candomblé. Por outro lado, os adeptos do Candomblé não reconhecem o Moçambique como uma *nação* de Candomblé. O Palácio de Xangô, representante principal do rito Moçambique, localizado na rua da Pedra, no bairro de Cruz das Armas, é considerado um dos terreiros mais antigos de João Pessoa.

Atualmente, além desses ritos já citados, localizamos também referências aos ritos jeje, jeje-mahim e efon.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Umbanda teve papel importante para a consolidação do campo religioso afro-brasileiro em João Pessoa. Ela funcionou, ao mesmo tempo, como *cadinho* para o Catimbó/Jurema, e interlocutora/contendora para o Candomblé. Neste sentido, torna-se um marco importante para compreendermos a constituição das religiões afro-brasileiras na cidade. A periodização que propomos a coloca entre o Catimbó/Jurema e o Candomblé.

Oficialmente as práticas religiosas aqui discutidas foram proibidas e perseguidas até a segunda metade da década de 1960. A partir daí, sintomas indicam que o campo estava se consolidando: um corpo de especialistas vai aparecendo com nomes próprios (pais e mães de santo, ialorixá, babalorixá contra os genéricos e depreciativos *catimbozeiros*, *charlatães*); os terreiros passam a ser reconhecidos como templos; aos poucos os cultos vão ganhando estatuto de religião, deixando a esfera genérica da cultura, da magia ou do folclore; surge um instrumento legal de garantias (Lei Estadual 3.433); surge a primeira Federação dos cultos; as primeiras lojas de produtos religiosos destinados à prática religiosa afro-brasileira, entre outros.

Das mesas de Catimbó que se ignoravam e não disputavam entre si, como visto por Bastide na década de 1940, passa-se a vivenciar mais acentuadamente a dinâmica do campo religioso e das transformações da ideologia religiosa, nas “relações de *transação* que se estabelecem, com base em interesses diferentes, entre especialistas e os leigos, e as relações de *concorrência* que opõem os diferentes especialistas no interior do campo religioso” (BOURDIEU, 1999, p. 50). O subcampo religioso afro-brasileiro torna-se espaço de disputa (1) interna entre as denominações e grupos que o preenchem, e (2) externamente, com outras denominações e grupos do campo religioso em si. Temos em decorrência disso, duas possíveis direções complementares de análise: uma horizontal (com o campo em geral) e uma vertical (dentro do subcampo). A disputa por adeptos e clientes, assim como a natureza dos bens oferecidos, por exemplo, nesses dois planos se processam de maneira diferenciada.

No segundo plano, o capital religioso incorpora elementos que não são apropriados para o primeiro. A noção de axé, ou seja, “força mágica” é fundamental para localizar os sacerdotes no espaço do subcampo quanto ao seu prestígio, o que pode ser indicado pela quantidade de filhos de santo e de clientes do terreiro ou da família de santo.

Neste texto, apresentamos apenas indicações dos rumos que a análise pode tomar. Portanto, as ideias apresentadas devem ser encaradas como direções possíveis para a investigação.

REFERÊNCIAS

ASSUNÇÃO, Luís. *O reino dos mestres: a tradição da Jurema na Umbanda nordestina*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Cia da Letras, 2001.

_____. Catimbó. In PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004, pp. 146 – 59.

BOAES, Giovanni. África e Brasil: separação simbólica/social no campo das religiões afro-pessoenses. In *Revista Caos – Revista de Ciências Sociais*. n. 14, set. 2009. pp 86-94. Disponível em: <<http://www.cchla.ufpb.br/caos/n14/4%C3%81frica%20e%20Brasil.pdf>> Acesso em 12/11/2011.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 3 ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999.

CARLINI, Álvaro. *Cachimbo e Maracá: o Catimbó da missão – 1938*. São Paulo: CCSP, 1993.

CARNEIRO, Edson. *Candomblés da Bahia*. 9 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Meleagro: pesquisa do Catimbó e notas sobre a magia branca no Brasil*. 2 ed. Rio de Janeiro: Agir, 1978.

FERNANDES, Gonçalves. *O folclore mágico do nordeste: usos, costumes, crenças e ofícios mágicos das populações nordestinas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

_____. *Xangôs do nordeste: investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

GONÇALVES, A. Giovanni Boaes. “Chica Baiana passeando em terra alheia”: presença da mina maranhense em terreiros de João Pessoa. In *Boletim da CMF*, (50), 2011, p. 04-08. Em <<http://www.cmfolclore.ufma.br/arquivos/c5e3e17c9308a79c53e2c2f22e4bc243.pdf>> Acesso em 20/12/2011.

MOTTA, Roberto. Religiões afro-recifenses: ensaio de classificação. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson. *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 1999. p. 17-35.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

PARAIBA. Lei Estadual nº 3.443, de 06 de novembro de 1966. Dispõe sobre o exercício dos cultos africanos no Estado da Paraíba. In *Diário Oficial do Estado*, publicado em 10 de novembro de 1966. Disponível em: <http://201.73.83.244:8082/sapl/sapl_documentos/norma_juridica/2899_texto_integral>. Acesso em: 10/11/2011.

PRANDI, Reginaldo. *Os Candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: Hucitec/EDUSP, 1991.

SALES, Sandro Guimaraes de. *À sombra da Jurema encantada: mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra*. Recife: EDUFPE, 2010.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagô e a morte: padê, axexê e o culto egun na Bahia*. 11 ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

SECRETARIA DE DIVULGAÇÃO E TURISMO. GOVERNO ESTADUAL DA PARAÍBA. *Guia Turístico de João Pessoa*. João Pessoa: Iterplan, 197[?].

SILVA, Vagner Gonçalves da. *Orixás da metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Ática, 1994.

VANDEZANDE, René. *Catimbó: pesquisa exploratória sobre uma forma nordestina de religião mediúnic*. [Mestrado em Economia e Sociologia], UFPE, 1975.

VERGER, Pierre. *Orixás: deuses iorubas na África e no Novo Mundo*. São Paulo: Corrupio/Círculo do Livro, 1981.

ⁱ Pesquisa de pós-doutoramento, supervisionada pelo professor Vagner Gonçalves da Silva, FFLCH/Departamento de Antropologia/USP.

ⁱⁱ Professor do Departamento de Ciências Sociais da UFPB.

ⁱⁱⁱ Aluna do Curso de Ciências Sociais da UFPB.

^{iv} A periodização é apenas um procedimento analítico para compreendermos melhor o fenômeno. “É claro que não se pode dizer que haja cortes ou rupturas tão evidentes entre os momentos do processo, que muitas vezes podem se sobrepor” (SILVA, 1995, p. 81, nota de rodapé).

^v Segundo Vandezande (1975), a Jurema era considerada uma linha dentro do Catimbó, ou uma de suas ciências, juntamente com a linha do junça e a do juncá. Hoje, percebemos que a “Jurema” tornou-se a denominação predominante.

^{vi} Conforme mapeamento oficial, em andamento, sob a coordenação da Casa de Cultura (ONG), na Grande João Pessoa, já foram levantados 111 terreiros. Ver: www.axeparaiba.com.br

^{vii} Hoje, há na cidade seis federações além da representação do INTECAB.

^{viii} Conforme um pai de santo que conviveu durante muitos anos com Mãe Beata, ela foi filha de Sebastião Gama, umbandista importante, depois recebeu dois “decás” com pais de santo do Candomblé da Bahia. Contudo, Mãe Beata continuou desenvolvendo no seu terreiro, rituais umbandistas.

^{ix} Mãe Beata de Iemanjá, Maria Barbosa de Souza, nasceu em 1922 e faleceu em 1989.

^x Município paraibano localizado a 44 quilômetros de João Pessoa, propalado como o berço da Jurema, onde se localizam muitas cidades encantadas da Jurema Sagrada pertencentes a famosos mestres juremeiros.

^{xi} Até agora, na pesquisa, nenhuma alusão foi feita a outros estados do Nordeste, nem mesmo aos vizinhos Rio Grande do Norte e Ceará. A presença do Tambor de Mina Maranhense foi registrada no Templo Afro Ogum de Malê. Sobre esse assunto ver Gonçalves (2011).

^{xii} Camara Cascudo atribui a origem do vocábulo (catimbau) ao cachimbo utilizado no ritual. (CASCUDO, 1978, p. 32).

^{xiii} Conhecida matriarca de linhagem de juremeiros, hoje uma mestra da Jurema. Conforme Fernandes, existiram duas Marias do Acais. Para maior informação, ver Salles (2010).

^{xiv} Descrições das “mesas” também são encontradas em Bastide (2004), Carlini (1993) e Cascudo (1978).

^{xv} Alguns pais de santo umbandistas referem-se à “Umbanda branca” como a “Umbanda mesmo”.

^{xvi} Sobre Pombagira muita polêmica se desdobra. Alguns pais de santo a admitem na gira dos orixás, enquanto outros não a aceitam. Vale também destacar que, na umbanda, a “orixalidade” de Exu não está bem definida.

^{xvii} Na maioria dos terreiros frequentados (Umbanda), este orixá não faz parte do xirê, entretanto, ele figura entre os doze, porque em alguns terreiros, por ocasião da feitura de filhos, ele recebe oferendas e no dia da apresentação pública é o primeiro a sair com o iniciando.