



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE - UFCG**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

**TERREIROS CAMPINENSES: TRADIÇÃO E DIVERSIDADE**

**OFÉLIA MARIA DE BARROS**

**CAMPINA GRANDE – PB**

**2011**

**Universidade Federal de Campina Grande**  
**Centro de Humanidades**  
**Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais**

**TERREIROS CAMPINENSES: tradição e diversidade**

**Ofélia Maria de Barros**

**Campina Grande, agosto de 2011**

**Ofélia Maria de Barros**

**Terreiros Campinenses: tradição e diversidade**

Tese apresentada ao Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande para obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais, sob a orientação do Prof. Dr. Rodrigo de Azeredo Grunewald.

**Campina Grande, agosto - 2011**

B277t Barros, Ofélia Maria de.  
Terreiros Campinenses: tradição e diversidade. / Ofélia Maria de Barros. – Campina Grande - PB: [s.n], 2011.

202 f.

Orientador: Professor Dr. Rodrigo Azeredo Grünewald.

Tese de Doutorado em Ciências Sociais - Universidade Federal de Campina Grande; Centro de Humanidades; Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais.

1. Religiões afro-ameríndias. 2. Práticas religiosas. 3. Hibridismos culturais. 4. Catimbó-Jurema. 5. Umbanda. 6. Candomblé. 7. Camponeses – práticas religiosas. 8. Religiões de descendência africana. I. Título.

CDU: 259.4(813.3)(043)

**Ofélia Maria de Barros**

**TERREIROS CAMPINENSES: tradição e diversidade**

**Tese apresentada em 24/08/2011**

**Banca Examinadora**

---

Prof. Dr. Rodrigo Azeredo Grunewald (UFCEG/PPGCS/CH) – Orientador

---

Prof. Dr. Roberto Motta (UFPE/UEPB) – Examinador Externo

---

Prof. Dr. Sandro Guimarães Salles (UFPE) - Examinador Externo

---

Profa. Dra. Magnólia Gibson C. da Silva (UFCEG/PPGCS/CH) – Examinadora Interna

---

Prof. Dr. Márcio de Matos Caniello (UFCEG/PPGCS/CH) – Examinador Interno

**Campina Grande, agosto de 2011**

*Eu sou do tempo da ignorância [...] a gente tem que tá do lado que tem algum adjuntório pra gente, eu creio em santo, num gosto de quem fala mal de santo, mas eu num faço nunca. [...] Eu só nasci uma vez, só morro uma vez, a gente num morre a gente se muda dessa vida pra outra. O cabra diz morreu! Morreu nada, ta mais vivo do que nós, ficar aqui na terra sofrendo. [...] eu sou neto de preto veio (referindo-se aos antepassados escravos) eu gosto mais de pinotar e soltar fumaça no mundo. Santo judia muito da gente, é uma dor aqui é uma dor aculá, toma tudo que a gente tem, espírito não, tudo que eu tenho quem me deu foi a Jurema (Seu Biu Juremeiro em 15/06/2009).*

*Eu estou dizendo no dia de hoje que, Dona Ofélia que veio ao meu Candomblé, a minha casa de macumba, a minha casa de orixá, a minha casa de santo, como cada pessoa, cada local, cada cidade queira chamar. Estou reagindo, eu Mestra Paulina. Casa de Candomblé, casa de santo, casa de jurema que seja, o culto que não tiver comida, não tiver “gingé”(comida), como cada pessoa queira chamar, por que nós espíritos queremos que as pessoas comam e bebam, estão comungando conosco e do mesmo jeito com o orixá. Casa de jurema, casa de espírito, casa de caboclo, casa de Zé, seja ela o que for nós queremos que tudo que seja dado seja revoltando, levado, virado a todas as pessoas para que comam e bebam. Casa de candomblé digo eu, Mestra Paulina falada e difamada, casa de Candomblé que não tem comida, não tem santo, não tem espírito, (pede que lhe sirvam mais uma cerveja) porque nós queremos que as pessoas dancem que cantem, quem não canta, dança, quem não dança cante, porque o candomblé é animação, o candomblé é alegria e quanto mais as pessoas cantam e batem palmas mais a energia fica mais forte, que ao final todo o sacrifício que seja repartido para cada um levar o seu.  
(Mestra Paulina, entidade incorporada no Babalorixá e Juremeiro Fábio em 27/07/2010).*

*Para meu pai Zé Barros, e minha mãe Zefinha, ao longo de seus respectivos 97 e 89 anos de existência.*

*Para Jade e Jair.*

## AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar agradeço a todos os integrantes dos terreiros campinenses que me abriram as portas de seus espaços de culto, de suas residências e algumas vezes de suas próprias intimidades, que são eles: babalorixas, ialorixás, juremeiros, ogãs, equedes, iabás, madrinhas pequenas e outros tantos integrantes desse universo místico, mágico, que foi para mim muito mais que um mero campo de pesquisa. Onde a princípio eu sequer imaginava adquirir tantos conhecimentos e saberes, não só para a escrita de uma tese, mas, sobretudo para meu aprendizado pessoal. A todos vocês, meu muito obrigado.

Agradeço a Universidade Estadual da Paraíba em particular ao Departamento de História, por minha liberação ao longo desses quatro anos de estudos.

Aos colegas professores do Curso de História da UEPB, em especial as professoras Marta Lúcia, Maria José e Auricélia.

Meus agradecimentos estendem-se também ao corpo docente, aos funcionários e aos colegas de curso do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande. Em especial Kely, que mais que uma colega de curso, tornou-se amiga, confidente e companheira para as poucas horas de lazer e as muitas horas de desabafo, ao longo da escrita desse texto, que junto consigo trouxe também a companhia de Felipe, e da sapeca e espevitada Maria Eduarda (Dudinha para Jade).

Especialmente agradeço ao meu orientador Rodrigo Grunewald, que ainda no princípio dessa empreitada, ao ler os primeiros e confusos rabiscos acerca de minhas inquietações sobre essa temática, topou me acompanhar. E contrariando minhas impressões iniciais, de carioca frio e indiferente aos meus dilemas acadêmicos, revelou-se um grande mestre, me ensinando a aprender por caminhos às vezes um tanto quanto tortuosos, porém frutíferos. Realmente, foi tem sido e continuará um grande mestre em minha vida.

A Angélica e Margarete (sobrinha e irmã), que presenças constantes ao longo desse processo, meio a contragosto, me levavam para longe quando eu precisava me distanciar da escrita e me distraíram, tornando os meus dias menos tensos.

A Renilda (Ana), que sempre presente em minha vida, é meu porto seguro. A resposta certa, o estímulo, a sensatez, a serenidade, a bondade e a sabedoria, é o apoio moral, material e espiritual que me permitiu chegar até aqui e em grande medida ser quem eu sou. Aos seus



filhos, Vinícius e Ana Elídia, que assim como a mãe, acreditam em meus sonhos e na minha capacidade de realizá-los.

Estendo esses agradecimentos a Anice, que como um anjo me forneceu luz em momentos de penumbra.

Ao companheiro Jair, que eu aprendi ao longo desse trajeto a admirar e amar ainda mais, sem você minha caminhada teria sido muito mais difícil. A minha querida e amada filha, Jade que cada dia me ensina um pouco mais sobre o desafio do existir sob a forma humana, e que é a minha alegria.

Aos meus pais em especial por me presentarem com vida e me ensinarem o valor da conquista com dignidade. Aos familiares pela convivência, almejando que esse trabalho de alguma forma sirva-os como estímulo.

A Bosco e a Leandro, que me possibilitam o exercício do amor desinteressado.

Esses agradecimentos jamais seriam justos se neles não estivessem mencionados algumas criaturas maravilhosas que, ao longo dessa caminhada foram em alguns momentos meus olhos, meus braços e minhas pernas, que são eles Cibelle e Macedo. Como dois amigos sinceros, leais e dedicados se dispuseram a me acompanhar em todas as ocasiões ao longo dessa pesquisa, chovesse ou fizesse sol lá estavam eles. É muito bom saber que existem pessoas como vocês. Nesse rol também não posso deixar de mencionar Andreza, amiga, companheira, confidente que me deu forças sempre.

A nossa gata “Gylba”, que eu desconfio ser uma fada ou um anjo disfarçado, e que me acompanha sempre com seu silêncio. Também não posso esquecer outros seres não humanos como Camila, Mustafá, Pirata, os beija-flores, pardais e tantos outros que me encantam com seus cânticos e zumbidos e que enfeitam o jardim da minha existência, sem esquecer é lógico todas as plantas e árvores e o cosmo que nos rodeiam, obrigado, por essa energia e pelo privilégio do existir.

## RESUMO

As práticas religiosas afro-ameríndias campinenses agregam diferentes correntes de tradições que ao longo de sua história hibridizaram-se e se expandiram, atribuindo ao campo religioso local uma configuração própria. Essas correntes vêm sendo compostas na dinâmica de diferentes tradições que aqui se estabeleceram desde o período colonial e se hibridizaram num fluxo constante com outras tradições, integrando o campo das práticas religiosas afro-ameríndias e camponesas atuais. Dentre essas vinculações de correntes, destaca-se as tradições do Catimbó-Jurema, da Umbanda e do Candomblé. As mesas de Catimbó-Jurema de Alhandra que consistia num culto mágico-curativo, compunha-se de elementos das tradições indígenas, do catolicismo popular e do espiritismo kardecista, somada mais tarde, por ocasião da legalização das religiões afro-brasileiras no estado, à Umbanda sulista, configurando os atuais terreiros de Umbanda – Jurema, nos quais se cultuam entidades e orixás numa clara ênfase a tradição local desse culto. Os terreiros de Candomblé – Jurema, numa associação às correntes nagô do Recife, mais propriamente vinculadas à tradição do Sítio de Pai Adão, originou as casas que também cultuam orixás e entidades com ênfase a uma “fidelidade” africana. Dentre esses, também se encontram terreiros de criação mais recente, que numa associação as tradições de Salvador e Rio de Janeiro, originaram os terreiros de Candomblé, de cultuação exclusiva de orixás (ketu e ketu-angola), centrando suas práticas numa “tradição africana”. Esses desdobramentos implicaram numa diversificação que resulta atualmente numa composição de tradições das quais se destacam o culto às entidades mestres, caboclos, encantados e reis (Herón, Malunguinho e Salomão), numa associação as antigas mesas de Catimbó de Alhandra, que, do transito com a Umbanda assimilou marinheiros, boiadeiros, pretos velhos, ciganas, pombagiras e exús, bem como numa cultuação aos orixás de origens afro-brasileiras. Embora constate-se uma evidencia da prática de uma Jurema atualizada nos terreiros campinenses, aliado a esse movimento, também se verifica o crescimento para à cultuação das divindades africanas, numa associação as tradições do Candomblé, que pode ser comprovada com a constatação de surgimento de terreiros de cultuação exclusiva dos orixás.

**Palavras-chaves:** práticas religiosas afro-ameríndias; correntes culturais; fluxos culturais; hibridismos culturais.

## ABSTRACT

The afro-american religious practices in Campina Grande aggregate different trends of traditions that have expanded throughout their history, attributing to the religious field their own features. These trends have been comprised by mixing different religious traditions that have settled in this territory since the colonial period and have intertwined, in a constant flux, with other traditions, establishing the field of afro-american religious practices currently known. Among these current syncretisms, the traditions of the Catimbó-Jurema, of the Umbanda and of the Candomblé stand out. The Catimbó-Jurema de Alhandra rituals, which consisted of a healing-spell worshipping, were comprised of elements from the indigenous traditions, from Catholicism and Spiritism. Due to the legalization of the Afro-Brazilian religions by the State, it was incorporated to the southern Umbanda, establishing the current Umbanda yards – Jurema, in which entities and Orishas are worshipped, in a clear reference to the national translation of this worshipping. The Candomblé yards – Jurema, which is associated to the Nagô trends of Recife, properly entailed to the Sítio-de-Pai-Adão tradition, originated the houses that also worship Orishas and entities inclined to a kind of African loyalty. Among these, it is also found yards recently created that, in a reference to the traditions of Salvador and Rio de Janeiro, originated the Candomblé yards wherein unique Orishas worshippings take place (ketu e ketu-angola), centering their practices to the “African tradition”. These processes implicated a diversification that has currently turned into a syncretism of traditions from which stand out the worshipping to the master entities, such as ‘Caboclos’, ‘Encantados’ and kings (Herón, Malunguinho e Salomão), in an association to the ancient Catimbó de Alhandra practices, which, from the union with the Umbanda, assimilated ‘marinheiros’, ‘boiadeiros’, ‘pretos velhos’, ‘ciganas’, ‘pombagiras’ and ‘exús’. Although it is perceived an evidence of the practice of an “updated Jurema” in the yards of Campina Grande, it is perceived, related to this manifestation as well, the growing of the worshipping towards the African deities, associated to the Candomblé. This fact can be proved by analyzing the emergence of unique Orishas’ worshipping yards.

**Key words:** afro-american religious practices, cultural trends, flows cultural, hybridity cultural.

## RÉSUMÉ

Les pratiques religieuses afro-amérindiennes de Campina Grande ajoutent des différents courants de traditions qui à travers son histoire s'est élargi, donnant au lieu une configuration du champ religieux caractéristique. Ces courants ont été réalisés dans la dynamique des traditions différentes qui se sont installés ici depuis l'époque coloniale et ont été hybridés avec un flot constant d'autres traditions, d'intégré le domaine de las pratiques religieuses Afro-Indigène en courant. Parmi ces liens actuelles se démarque des traditions de Catimbó-Jurema, Umbanda et le Candomblé. Les tableaux de Catimbó-Jurema de Alhandra secte composée d'un magico-curatifs, était composée d'éléments des traditions indigènes, du catholicisme populaire et Kardécisme, a ajouté plus tard, quand des religions afro-brésilienne ont été legalisés dans l'Etat, Umbanda du Sud fixant les Umbanda-Jurema actuelle, lesquelles ils adorent divinités (*orixás*) et des entités dans mettant clairement l'accent sur la traduction national de cette culte. Le Candomblé-Jurema, en association avec le courant Nagô du Recife, plus spécifiquement liée à la tradition de le site de Père Adão, originés des maisons qui aussi culte les divinités et entités avec un accent sur la « fidélité » africaine. Parmi ces derniers, sont aussi des terrasses de création plus récente, une association que les traditions de Salvador et Rio de Janeiro, à l'origine du candomblé de divinités cultuação exclusif (Ketu te Ketu-Angola), en se concentrant sur leurs pratiques « tradition » Afrique. Ces développements amené d'une diversification qui résulte actuellement dans une composition de traditions dont nous mettons en évidence les entités maîtres, les caboclos (*cultivateurs itinérants*), encantados (*ravis*) et des reis (*rois*) (Heron, Malunginho et Salomon), dans une association des anciens tableaux Catimbó de Alhandra, qui, dans le contact avec Umbanda assimilé les marins, les cowboys, les anciens noirs, les gitans, et pombagiras et exus. Bien qu'il y ait une preuve de la pratique d'une Jurema à jour sur les terrasses de Campina Grande, avec ce mouvement est également observé la croissance du culte des divinités africaines, d'une association a les traditions du Candomblé, qui peut être prouvé avec la constatation de l'émergence des terrasses de cultuation exclusive des orixas.

**Mots-clés:** pratiques religieuses afro-amérindiennes, courants culturelle, les flux culturelle, hybridité culturelle.

## LISTA DE FIGURAS

FIGURA 1 - Jurema Arriada	125
FIGURA 2 – Sacrifício de Sangue – um boi sendo imolado	129
FIGURA 3 – Assentamento de Pombagira	135
FIGURA 4 – Tronqueira de Jurema	137
FIGURA 5 – Terreiro de Jurema Oxum Ajagurá	137
FIGURA 6 – Toque de Jurema para Mestre	137
FIGURA 7 – Peji de Jurema	139
FIGURA 8 – Representação do Mestre	142
FIGURA 9 - Mestre Zé do Toco saudando a Jurema Sagrada	142
FIGURA 10 – Assentamento de Exú	142
FIGURA 11 – Peji de Exú	144
FIGURA 12 – Pombagira	146
FIGURA 13 – Mestra Paulina	146
FIGURA 14 – Peji da Pombagira	148
FIGURA 15 – Lídia Alves (Mãe Lídia)	158
FIGURA 16 – Quarto de Santo – Terreiro de Umbanda Jurema	174
FIGURA 17 - Local de imolação – Terreiro de Candomblé – Jurema	174
FIGURA 18 – Comida de Santo – Terreiro de Umbanda – Jurema	174
FIGURA 19 – Comida de Santo – Terreiro de Candomblé – Jurema	174
FIGURA 20 – lavagem da Louça	175
FIGURA 21 – Louça do Santo	175
FIGURA 22 – Louça do Santo	175
FIGURA 23 – Ritual de Eborí	176
FIGURA 24 – Preparação do Amassí	176
FIGURA 25 – Alimentos na Cerimônia do Eborí	176
FIGURA 26 – Alimentando a Cabeça (ori)	176
FIGURA 27 – Sacrifício de Animal	177
FIGURA 28 – Lavagem das Contas	177
FIGURA 29 – Lavagem da Cabeça	177
FIGURA 30 – Primeira Saída de Iaô	179
FIGURA 31 – Segundo Momento da Saída de Iaô	179
FIGURA 32 – Terceiro Momento da Saída de Iaô	181
FIGURA 33 – Última Saída de Iaô	182

## SUMÁRIO

EPÍGRAFE

DEDICATÓRIA

AGRADECIMENTOS

RESUMO

ABSTRACT

RÉSUMÉ

LISTA DE FIGURAS

<b>Introdução</b> .....	14
<b>Capítulo 1 – As religiões afro-brasileiras entre a pureza e a mistura</b> .....	29
A pureza do Candomblé contra a mistura da Macumba.....	29
Umbanda, uma síntese diversa .....	35
O Catimbó – Jurema.....	43
<b>Capítulo 2 – Práticas condenadas discursos autorizados</b>	
Tradições e ritos.....	54
Uma prática “falada e difamada”.....	59
Religião e cultura popular.....	69
As práticas afro-ameríndias entre religião e magia .....	76
<b>Capítulo 3 – Terreiros campinenses</b> .....	82
No começo era <i>esprito</i> .....	82
Uma religiosidade plural .....	84
Configuração dos espaços rituais .....	87
O Catimbó-Jurema.....	90
A Umbanda – Juremeira.....	95

O Candomblé – Jurema .....	96
Candomblé campinense.....	102
<b>Capítulo 4 – O múltiplo e o diverso: as práticas afro-ameríndias campinenses em seus espaços sociais e simbólicos.....</b>	<b>108</b>
“Pra falar do Candomblé tem que viver o Candomblé” .....	108
Fluxos e correntes, as múltiplas tradições .....	111
Uma religiosidade afro-ameríndia campinense .....	124
“O forte aqui é a Jurema” .....	124
Os quartos ou pejis .....	130
Os assentamentos.....	134
As tronqueiras.....	136
O panteão das entidades afro-ameríndias .....	139
<i>Os mestres</i> .....	139
<i>Exús e Pombasgiras</i> .....	142
<i>Caboclos e Pretos Velhos</i> .....	149
<b>Capítulo 5 – O difícil caminho dos orixás na Paraíba.....</b>	<b>151</b>
Os dramas e as tramas de um Candomblé campinense .....	155
Resistência ou tradição .....	162
Um Candomblé campinense.....	167
Terreiros e rituais:.....	173
<i>Os quartos de santo</i> .....	173
<i>Os ritos do Candomblé</i> .....	175
<b>Suma conclusiva.....</b>	<b>184</b>
<b>Glossário .....</b>	<b>188</b>
<b>Lista de Terreiros .....</b>	<b>193</b>
<b>Bibliografia.....</b>	<b>194</b>

## INTRODUÇÃO

Quando se pensa em estudar às religiões afro-brasileiras, sobretudo em regiões convencionalmente não caracterizadas como de forte tradição nestas práticas, - como é o caso da cidade de Campina Grande - PB-, tem-se, a princípio, a impressão de que pouca coisa haveria para pesquisar e, em decorrência, nenhuma novidade a acrescentar ao tema. Uma vez que estudos referenciais já foram produzidos abordando as principais tradições afro-indígenas, o que teriam a revelar, em regiões onde supostamente essas práticas são ínfimas, e relativamente recentes, quando comparadas às tradições nacionalmente reconhecidas?

Levando-se em consideração esse pressuposto concluiria-se, grosso modo, que as práticas religiosas afro-ameríndias<sup>1</sup> campinenses, na soma geral das religiões de transe no Brasil, não passariam de meras reminiscências deterioradas de tradições antigas e externas, essas sim, fortes e legítimas, a exemplo das práticas indígenas, africanas, do kardecismo, do catolicismo popular, da Umbanda sulista e assim por diante. Como afirma Capone, “[...] há muito se tem o sentimento de que nada de novo pode ser dito sobre esse campo, talvez um dos mais explorados pela antropologia religiosa” (2004: 7).

Por bastante tempo, a literatura antropológica partiu do pressuposto de que o campo das religiões afro-ameríndias brasileiras dividia-se em razão da oposição entre o *Candomblé nagô*, expressão da “verdadeira religião”, e a Macumba, herdeira das magias européias e africanas. Atualmente, o cenário dessa religiosidade revela-se extremamente heterogêneo. Mais uma vez, segundo Capone “as diferenças entre os cultos são, portanto, bem menos claras do que pretendem antropólogos e adeptos das religiões afro-brasileiras” (2004: 21).

Parece-nos, no entanto, que essa heterogeneidade desde sempre fez parte desde “sempre” de tais práticas, ou melhor, que este seu traço distintivo. Todavia, uma literatura

---

<sup>1</sup> A denominação religiões afro-brasileiras se tornou corrente a partir dos primeiros estudos realizados sobre a religiosidade dos africanos vindos para o Brasil, por ocasião da política colonial. Denominação bastante apropriada dada às preocupações dos primeiros estudiosos como: Nina Rodrigues, Manuel Quirino, João do Rio, Arthur Ramos, Roger Bastide e outros cujos temas circulavam em torno da centralidade da tradição africana do Candomblé em detrimento das demais manifestações religiosas, cujos encadeamentos se compunham de tradições diversas, como: o espiritismo, o catolicismo popular, as práticas indígenas, entre outras. Nesta acepção, inclusive, vigorou por muito tempo a idéia de tratar-se o Candomblé de uma religião “propriamente dita”, enquanto as demais práticas estariam vinculadas à magia. Daí provavelmente a legitimidade do termo, pertinência essa que atribui destaque aos africanismos e minimizou, ou apagou outras participações. Aqui, ao tratar da religiosidade local, propõe-se a substituição do conceito - religiões afro-brasileiras - por - religiões afro-ameríndias -, uma vez que se entende que, o conteúdo ameríndio bem como outros são tão ou mais significativos que o africano. Todavia, essa substituição possui limites, e por sua vez, não dará visibilidade a todas as participações, mas ao menos ampliará a discussão.



antropológica apoiada em pressupostos rígidos não permitiria a visibilidade de experiências outras, além das consideradas convencionais.

Os limites estabelecidos por tais classificações e as conseqüências dele decorrentes, marcam o pensamento científico e a cultura ocidental. Essa busca caracteristicamente pontuada pelas tentativas de controle da fluidez, das fronteiras culturais que se materializa de forma mais contundente no pensamento científico marcando indelevelmente as produções científicas de fins do século XIX e início do XX, pode ser identificada nas análises da antropológica religiosa clássica brasileira, na medida em que os primeiros estudiosos empenharam-se na identificação das origens africanas da religiosidade popular, contrapondo-as as denominadas correntes sincretizadas.

O sincretismo foi pensado por esses autores a partir do antagonismo entre pureza e mistura. Mesmo considerado acréscimo positivo por alguns, o sincretismo opunha-se a existência de uma “pureza originária”. Idéia atualmente contestada por aqueles que defendem, ao invés de uma pureza, um “sincretismo originário”. Analisando a cultura a partir de sua dinâmica, a oposição pureza *versus* mistura perde o seu sentido (Amselle, 1998).

Ao identificar um modelo, definir e isolar uma tradição, imobilizando-a, tentou-se delimitar, discernir, demarcar limites através dos quais se acreditava obter o controle sobre os diferentes processos sociais e dinâmicas culturais, num movimento que tinha como objetivo evitar o que Barth, denomina de “desconforto do encontro antropológico”. Cabe reconhecer que uma “diversidade” aparentemente desconexa de atividades e a mistura do novo com o velho compondo, formando um cenário cultural sincrético, são características desconfortáveis com às quais o antropólogo irá se defrontar em quase todo lugar (2000: 109).

Como lembra Grunewald (2006), “as tradições se sustentam a partir de uma memória coletiva”. Através das “práticas ritualizadas” organizamos o passado em relação ao presente, num processo contínuo de reconstrução cultural.

Na medida em que a “globalização” e a “transnacionalidade” passaram a fornecer os contextos para a reflexão sobre a cultura, em decorrência do desgaste de conceitos como sincretismo, que, dado ao seu uso generalizado tendeu a imobilizar os *fluxos* e as *correntes* culturais, desconsiderando a criatividade gerada nas *fronteiras* de diversas tradições e ignorando os *hibridismos* daí decorrentes, entendeu-se a necessidade de repensar conceitos e teorias acerca da cultura (Hannerz, 1997).

Conforme Barth (2000), o raciocínio antropológico tradicional nos legou o senso de coerência e da ordem generalizada como na sua busca por uma consistência lógica que supostamente permeará todos os aspectos do significado e da ação. Ao invés das teorias

servirem de amarras (correntes), antes o trabalho de campo deve ter força renovadora das teorias.

A maneira de lidar e aplicar tais teorias, (ou os instrumentais teórico-metodológicos) implica necessariamente numa visão de mundo e numa forma de pensar a relação com o outro, ou ainda, na maneira de lidar com diferentes materiais culturais. Segundo Appadurai, “a nova organização global da cultura não pode mais ser entendida em termos dos modelos centro-periferia, existentes, mesmo daqueles que admitem múltiplos centros e periferias” (1994).

Faz-se necessário, então, atualizar antigas concepções e repensar determinados instrumentais teórico-metodológicos. Nesse sentido, buscou-se nesse estudo fazer uso de outras categorias analíticas, segundo os autores, ainda provisórias<sup>2</sup>, mas que possibilitam o desprendimento das abordagens dualistas que forjaram noções como, puro-misturado, centro-periferia, dominante-dominado, superior-inferior, entre outras. Indo na contramão das tradicionais vertentes dicotômicas, investiremos num estudo que trata das múltiplas correntes de tradições, dos fluxos - que às caracterizam -, dos limites que às demarcam, das fronteiras que são estabelecidas e ultrapassadas e dos híbridos daí resultantes.

Conforme Hannerz, a noção de fluxo se presta, sobretudo, a uma interpretação da cultura em termos processuais. Mas também se presta à concepção que admite “uma nova organização global da cultura”, que por sua vez, desarticula os antigos modelos centro-periferia. E, embora como metáfora geradora possa sugerir a facilidade e a tranquilidade com que possam ser tratados os processos sociais numa analogia a simples transposições ou simples transmissões, “ela deve ser vista como originando uma série infinita de deslocamentos no tempo, às vezes também alterando o espaço, [...] numa seqüência ininterrupta carregada de incertezas, que dá margens à erros de compreensão e perdas tanto quanto de inovações” (1997: 12).

Para este autor enquanto fluxo remete a continuidade e a passagem, limite remete a descontinuidade. O limite será, portanto, aqui empregado para pensarmos o espaço no qual o fluxo cessa e se depara com outros fluxos, gerando uma hibridização na qual se realiza uma criatividade, uma reapropriação e uma atualização de diferentes dinâmicas e materiais culturais. Aplicando-o à análise do objeto de estudo em questão, poderia-se sugerir que seriam

---

<sup>2</sup> “Como grande parte do vocabulário recente que irei examinar, essas noções são metafóricas, de certo modo provisórias, talvez um pouco imprecisas ou ambíguas, e por isso mesmo sujeitas a contestação” (Hannerz, 1997: 10)

esses os espaços nos quais os fluxos de diversas correntes de tradições culturais se encontram, e se hibridizam.

Aqui destaca-se, a fronteira como lugar privilegiado para situarmos este estudo. Focamos os praticantes das religiões afro-ameríndias campinenses como atores situados nesses locais de fronteira e destacamos como híbridos os resultados (ou mesmo as convivências) das diferentes correntes religiosas. No que diz respeito à dinâmica resultante do encontro das diferentes correntes de tradição culturais no campo das práticas religiosas afro-ameríndias campinense, o termo híbrido também pode sugerir uma subversão e uma desestabilização da autoridade cultural, não mais colonial (como destacou Bhaba, 2008), mas moderna e ocidental.

Esse estudo, portanto, se propõe a investigação de uma manifestação da religiosidade local, a partir da compreensão das “diferentes correntes de tradições culturais” (Barth, 2000), visando apreender os diferentes “fluxos culturais” que conforme suas trajetórias atribuem uma “configuração” própria às tradições religiosas afro-ameríndias em Campina Grande. No caso, propõe-se partir, não de um modelo tradicional (ideal) de religiosidade visando possíveis degenerescências ou conservadorismos. Antes, a finalidade será acompanhar e apreender as dinâmicas presentes na cultura religiosa local.

Essa abordagem parte do princípio de que as marcas de uma tradição não se conservam como tal em outros contextos. Antes são atualizados, e, por isso, adquirem características próprias validando investigações que permeiam tais análises, mesmo em se tratando de casos em que aparentemente não há nada de novo a ser dito.

Isso implica dizer que as práticas religiosas afro-ameríndias campinenses, tem como marca um “encadeamento” ou uma composição de correntes, e, nesse sentido, se assemelha a muitas outras práticas culturais. Todavia, a maneira como o fluxo ou as correntes de tradições culturais aqui se expandiram, se aproximaram, se distanciaram ou se misturaram, isto é, fluíram e se hibridizaram, deram uma configuração própria e singular à cultura religiosa afro-ameríndia local. Dessa forma, resta saber que significações ou motivações foram atribuídas a essas práticas para que as mesmas continuassem a fazer sentido quando apropriadas e atualizadas em outros contextos.

O objeto de estudo que este trabalho procura construir e analisar são as “trajetórias de correntes culturais” que compõem a religiosidade afro-ameríndia campinense. Tal religiosidade é entendida como sendo composta a princípio das tradições do catolicismo popular, da Jurema, do Catimbó, do Kardecismo, da Umbanda sulista, das nações do Candomblé, entre outras. O trabalho aqui apresentado é uma contribuição para localizar (no

sentido de construir um contexto local) essas co-tradições religiosas em sua configuração campinense.

O interesse pelo tema comporta uma significativa dose de curiosidade em torno de questões que envolvem crenças e rituais de tradições anteriores ao monoteísmo; interesse esse estimulado ostensivamente pelas constantes manifestações de negatividade, proibições, estigmas e preconceitos que cercam as aproximações com as religiões de transe.

Somado a esse desejo, constatou-se consideráveis lacunas na produção de pesquisas e estudos sobre o tema na Paraíba, em particular em Campina Grande (o que nos parece motivo relevante para empreender pesquisa na área), se considerados os conceituados cursos nas áreas de ciências humanas e sociais existentes na cidade. De fato, pouco se escreveu sobre a temática na Paraíba, destacando-se os trabalhos de Assunção (2006), Salles (2010) Vandezande (1975), Ayala (2000), Santiago (2001) e praticamente nada com relação a Campina Grande<sup>3</sup>.

A presente proposta visa, portanto, suprir essa lacuna, porém, não apenas cumprir uma função acadêmica, mas, sobretudo, contribuir para a ampliação do debate acerca das múltiplas religiosidades afro-ameríndias no cenário local.

O recorte dado ao objeto evidenciou-se a partir do andamento do trabalho de campo. Pensamos inicialmente em tratar o objeto a partir apenas de uma das correntes que compõem a religiosidade afro-ameríndia local. De início, a tradição da Jurema era o objeto de interesse. Em seguida optou-se pela Umbanda. No entanto, essas sequências foram sendo abandonadas na medida em que o universo pesquisado apresentava-se cada vez mais plural e diverso. Ou seja, estava se tornando cada vez mais difícil isolar uma dessas tradições no conjunto das demais. Daí, decidiu-se não mais abordar uma “tradição” apenas, mas tentar perceber as múltiplas correntes de tradições culturais identificando-as a partir de suas relações, diálogos e dinâmicas na composição da religiosidade local.

Em virtude das diferenças rituais, de interpretações, e conseqüentemente, da dificuldade de identificar um padrão único, ou monolítico na tradição dos terreiros, entendeu-se ser mais relevante, ao invés de estudar uma corrente e tentar desvinculá-la das demais (tarefa na maioria das vezes impossível), apreendê-las em seu conjunto.

A redefinição do enfoque também teve como fonte a literatura (regional) que indicou uma predominância do culto da Jurema na religiosidade afro-ameríndia paraibana,

---

<sup>3</sup> Os textos produzidos sobre a temática na cidade de Campina Grande ainda são bastante incipientes, tratam – se de três relatórios de pesquisa do PIBIC-CNPq e duas monografias de conclusão de curso (Peixoto, 2004; Neto, 2007; Leal, 2008; Peixoto, 2007; Leal, 2009)

especificamente em Campina Grande, ênfase, que segundo alguns estudiosos (Santiago, 2008; Neto, 2007; Peixoto, 2004), tornou-se proeminente com a legalização dos cultos afro-ameríndios na Paraíba por volta dos anos de 1960.

Em virtude do ainda pequeno número de estudos sobre a temática na região, foi necessário em princípio identificar as tradições presentes nos terreiros campinenses. A partir de então, se constatou uma diversidade de rituais que mesclavam tradições identificadas de acordo com as categorias nativas como: *catimbó*, *jurema*, *macumba*, *santo*, *xangô*<sup>4</sup>, *entidade*. Essas categorias remeteram às tradições do Catimbo-Jurema, da Umbanda e do Candomblé.

As diferentes correntes que compõem as práticas religiosas afro-ameríndias campinenses aqui identificadas apresentavam uma cronologia histórica para a chegada das mesmas à Paraíba. Destacou-se então a anterioridade do *catimbó-jurema*, isto é, conforme nossos interlocutores essa seria uma primeira forma de manifestação dessa religiosidade em âmbito local, remontando uma época imemorial dos antepassados indígenas na região; seguido pelos *toques de santo* (ritual para os orixás), trazidos por pessoas vindas do Recife, por volta da segunda metade do século XX, período em que se dá a ocorrência do movimento pela legalização das religiões afro-brasileiras no país, e através deste a chegada à Paraíba da Umbanda.

Atualmente, assiste-se a uma revivificação do Candomblé como um todo, tanto em sua vertente *nagô*, proveniente do Recife, que é segundo nossos interlocutores a primeira vertente do Candomblé a aqui aportar; quanto na sua versão *ketu*, que é mais recente e possui como local de influência as cidades de Salvador e Rio de Janeiro.

A princípio, por diversos rumores, nos foi sugerido que em Campina Grande não havia terreiro de Umbanda *puro* e muito menos de Candomblé: o que existiria de fato seria *macumba* e *catimbó*. Esses sussurros encontravam eco nas vertentes anteriormente mencionadas, que almejavam uma “tradição legítima”, isto é, sem mistura.

A pesquisa de campo, logo em seu início, nos revelou algumas particularidades da religiosidade local, entre elas a realização de cultos da antiga tradição da Jurema ocorrendo em terreiros denominados tanto de Umbanda como de Candomblé. Isto é, nesses terreiros os rituais se dividiam em *toques de santo* e *toques de jurema*. Ou seja, num mesmo espaço ritual realizava-se em ocasiões diferentes rituais pra os orixás, numa tradição do Candomblé; e em outras rituais para as *entidades*, também chamados de *espíritos* ou *eguns*, numa tradição do

---

<sup>4</sup> Embora o termo xangô seja recorrente no vocabulário dos terreiros campinenses, este é empregado de forma indistinta e indiferenciada pelos atores sociais, justificando assim, porque não será tomado como uma corrente de tradição da mesma forma que o termo macumba.

Catimbó-Jurema. Em vista dessa especificidade, pode-se argumentar que provavelmente grande parte dos terreiros campinenses, numa classificação genérica, tenham sido tomados como de Umbanda em vista de sua maior flexibilidade ritualística.

Embora a literatura aqui apontada demonstre uma tendência a evidenciar na cidade uma predominância numérica de determinadas tradições em detrimento de outras, acredita-se que isso se deva a despreocupação até então em especificar às correntes de tradições culturais que interagem, dialogam e marcam os rituais no cenário local.

Salientamos, no entanto, que não é fácil tal distinção, considerando a dinamicidade desses cultos e o fluxo dessas correntes. Essa identificação, só se tornou clara para nós quando interrogamos babalorixas e ialorixás, padrinhos e madrinhas de Jurema, acerca de suas tradições e estes deram ênfase às alianças com as correntes que eles entendem sendo centrais para as suas casas. Desse modo, percebeu-se o estabelecimento de uma identidade para os terreiros e seus líderes que se definiam a partir de uma rede de relações com antecessores e mesmos antepassados, ou aqueles que os iniciaram. Em decorrência dessa identificação se definia e divulgava uma linha marcando a especificidade da casa no campo da religiosidade local.

Essa complexa diferenciação embora possa parecer pouco significativa para os estudiosos, porém, para os praticantes, possíveis adeptos e clientes ela é central, visto que determinará a adesão ou não a essas casas.

Em tal contexto, o que se tem presenciado é uma “abundante” divulgação de determinadas correntes em detrimento de outras. Assim, conjectura-se que vem se construindo um discurso legitimando uma dessas práticas, dando-lhe destaque numa proeminência que termina por esmaecer as demais. Essa constatação reforçou o interesse por uma investigação que se pautasse pela análise das múltiplas correntes de tradições culturais locais.

A cidade de Campina Grande, seguindo uma tendência que se verifica no estado da Paraíba, a partir de meados do século XX, sofrerá influência das religiões de marcas afro-brasileiras, mais propriamente da Umbanda (de São Paulo) em decorrência do processo de legalização dessas práticas em nível nacional e do Candomblé de Pernambuco, com a vinda de alguns candomblecistas para a cidade. Essa influência, como sugerem alguns autores, resultou em médio prazo, num processo acentuado de hibridização com as correntes locais.

Estudos realizados (Vandezande, 1975; Motta, 2005; Assunção, 2006; Santiago, 2001) conferem um consenso à tendência acima assinalada. No entanto, esses estudos não deixam de assinalar as particularidades dessas correntes em âmbito local (Umbanda local), em virtude das tradições anteriormente existentes. Essa especificidade irá se verificar a partir da

configuração de espaços de culto, ou terreiros, nos quais, sem relativamente se misturar realizam rituais para as correntes dos orixás numa vinculação as tradições afro-brasileiras, e para as entidades brasileiras, ameríndias e européias, numa acepção local (o Catimbó-Jurema).

Contudo, mesmo considerando os hibridismos daí decorrentes, constatou-se, uma predominância da tradição local (a Jurema). Segundo ainda esses estudos, esse fato deveu-se ao forte traço já existente, marcado por uma composição de correntes como o toré indígena, o catolicismo popular, as magias européias, e o kardecismo, que, unidos, originaram o Catimbó-Jurema da Paraíba.

Em decorrência desse movimento, teria-se gerado nos grupos locais uma resistência à prática do Candomblé, isto é, uma rejeição aos terreiros de cultuação exclusiva dos orixás, que por sua vez se consideravam mais “puros” e buscavam inspiração na África.

Todavia, no cenário atual, grandes modificações decorrentes do chamado processo de globalização têm interferido nas dinâmicas locais nas quais alterações vêm provocando aceleradas mudanças; seja nas estruturas políticas, econômicas e sociais; seja nas dimensões do sujeito, e das subjetividades. Diante dessas questões, entende-se hoje (Soares, 1999; Velho, 1995; Carvalho, 1999) ser importante revisitar temas a exemplo das religiões afro-ameríndias campinenses à luz de tais transformações, tanto do ponto de vista das mudanças sócio-culturais, quanto das correntes teórico-metodológicas que as investigam.

Há uma nova dinâmica na sociedade mundial da qual “quase” ninguém discorda. São mudanças, que por um lado, vêm provocando deslocamentos, desterritorializações, rompendo fronteiras e, acima de tudo, dissolvendo antigas amarras políticas, étnicas, morais, de parentesco e religiosas, entre outras. Por outro lado, está “democratizando” o acesso às informações, aos saberes, com a possibilidade inclusive do aumento da escolaridade dos segmentos antes marginalizados. Essa dinâmica desdobra-se em questionamentos objetivos e subjetivos em função dos quais formam-se novos grupos constituindo novas mentalidades que demonstram preferências políticas, culturais e sexuais, ainda não contempladas nos espaços públicos.

Considerando, pois, que as religiões afro-ameríndias são caracterizadas pelos seus aspectos não dogmáticos, não moralizantes e não necessariamente éticos, possui esta, o poder de atuar junto a esses segmentos com grande força. E assim, conforme hipóteses iniciais, verifica-se que esse universo religioso vem se tornando um cenário em termos sociais e simbólicos fortemente atraente para tais grupos e sujeitos.

Desse modo, constata-se também a partir da adesão desses novos adeptos (jovens estudantes, pessoas da classe média e intelectuais) a abertura para novas frentes, ou melhor, outras correntes de tradições culturais são agregadas. E com isso, novas relações são tecidas, outras são reelaboradas e/ou ressignificadas e adaptadas ou atualizadas num processo constante e dinâmico dessa religiosidade local.

E assim sugere-se a possibilidade de que, da mesma forma que em contextos passados, a Jurema tenha se tornado a tradição por excelência dos grupos menos favorecidos financeiramente, tendo em vista sua dimensão cultural e simbólica. As tradições de um possível Candomblé *puro*, com as suas respectivas adaptações locais (complexidade e sofisticação), passam a fornecer e traduzir os interesses sociais e simbólicos de segmentos outros da sociedade atual, inclusive de jovens com anseios diversos como: esoterismo, ecologia, homoerotismo, entre outros.

Embora, segundo Velho (1999), haja uma grande resistência por parte dos antropólogos no que diz respeito aos estudos que tomam a globalização como referência, torna-se impensável analisar as dinâmicas das sociedades, entre essas a dimensão religiosa, sem considerar as mudanças daí decorrentes. Pensar, portanto, as religiões afro-ameríndias em Campina Grande, desconsiderando as inúmeras transformações que vêm ocorrendo na sociedade em geral (global), e, em particular no campo das religiosidades, seria imobilizar as tradições que não são estanques, mas dinâmicas.

Do ponto de vista metodológico, a despeito da existência de enorme fosso que separa a antropologia das abordagens que tomam a globalização como referência, há na atualidade um número significativo de estudos na área que estão pondo em pauta a questão, inclusive propondo uma revisão das tradicionais correntes de pensamento teórico e metodológico. (Velho, 1999; Hannerz, 1997; Carvalho, 2000; Pace, 1997; Clifford 1998). Entre as quais, assiste-se também a uma revisão dos postulados concernentes à área dos estudos das religiões no que diz respeito aos seus objetos, métodos e teorias.

Dá a necessidade de refletir acerca da dimensão simbólica do fenômeno religioso aqui abordado, fugindo aos cânones e divergindo de grande parte das abordagens teóricas e metodológicas da literatura sociológica clássica e antropológica religiosa brasileira, nas quais os autores pensavam as mudanças como resultantes de um processo “natural” de evolução das religiões, das sociedades e das culturas. O que se constata, no entanto, são mudanças diversas e em várias direções, mas não necessariamente evolucionistas.



Segundo Bauman (1998), o espírito pós-moderno é muito menos excitado do que seu adversário moderno pela perspectiva de cercar o mundo com uma grade de categorias puras e divisões bem delineadas.

Mesmo sem buscar uma definição para o sentimento que mobiliza as pessoas envolvidas nas práticas religiosas aqui investigadas, como sugere Bauman, as considerações iniciais de Weber a respeito das religiões são esclarecedoras para a compreensão dessa motivação. Pois, como o autor sugere não será da “essência da religião” que esse estudo se ocupará:

*[...] e sim das condições e efeitos de determinado tipo de ação comunitária cuja compreensão também aqui só pode ser alcançada a partir das vivências, representações e fins subjetivos dos indivíduos – a partir do “sentido” -, uma vez que o decurso externo é extremamente multiforme. A ação religiosa ou magicamente motivada, em sua existência primordial, está orientada para este mundo. As ações religiosa ou magicamente exigidas devem ser realizadas “para que vás muito bem e vivas muitos e muitos anos sobre a face da Terra” (2004: 279).*

Inicialmente pensamos em estudar o tema tendo como foco os usos dos corpos nos rituais: *corpos enfeitados, corpos enfeitados* era o título do projeto de doutorado. Ao iniciarmos as pesquisas de campo e bibliográfica constatamos que nenhum estudo relevante sobre o tema na cidade havia sido empreendido até então, daí decidiu-se que ao invés de proceder a um trabalho tomando como tema uma questão particularizada, seria mais produtivo realizar um estudo de médio alcance, isto é, um estudo mais abrangente que demonstrasse de uma forma mais geral o campo religioso local.

Para ter acesso aos terreiros campinenses, considerando que não tínhamos nenhum contato prévio, iniciamos pela identificação e localização dos mesmos na cidade. Em seguida, contactamos seus líderes em busca dos serviços por eles oferecidos como consultas, jogos de búzios e cartas. Nessas ocasiões, também consultamos acerca da possibilidade da realização de visitas nos dias de festa, para as quais, em grande parte dos terreiros, fomos sempre bem recebidos e tratados com calorosa receptividade. A partir desse início os caminhos se abriram e o contato e as visitas às inúmeras casas foram facilitadas. Com o decorrer das visitas e com uma maior aproximação com os líderes religiosos e adeptos, começou-se também a ter acesso aos rituais privados e à rotina desses locais.

Nas primeiras visitas, após os contatos iniciais, esclarecemos a pretensão de realizar pesquisas com o objetivo de produzir um livro sobre o tema. Esse motivo, facilitou o acesso a

essas casas e a seus líderes, porém nem todos permitiram, em duas dessas casas visitadas seus líderes não se disponibilizaram a atendermos. Em uma delas, o líder já idoso se declarou cansado e indisposto a nos fornecer entrevistas, na outra, fomos informados que a sua líder não queria “essa gente” em seu terreiro. Apesar disso por se tratar de festas e rituais abertos ao público, visitamos ambas as casas, por mais de uma ocasião.

Além das dificuldades acima assinaladas, vale registrar ainda a resistência velada ou direta, demonstrada por alguns pais de santo - após nos tornarmos mais íntimos - que não queriam que frequentássemos outros terreiros. Essa proibição, contudo, parece compor o próprio imaginário das relações que cercam as práticas afro-ameríndias como um todo. Para Beatriz Góis Dantas, essa proibição reverteu-se em advertência:

*As pessoas deste me recomendavam com insistência, por exemplo, que eu não andasse de terreiro em terreiro argumentando que é arriscado à senhora andar por aí por esses torés, pois esses tozeiros são malvados e a senhora pode pegar coisa ruim (1982: 8).*

A partir da “recomendação” para que a pesquisadora não andasse “de terreiro em terreiro” os religiosos transferiram, para ela, segundo a mesma, um padrão de conduta que fazia parte do código de ética dos membros daquele grupo, sob a alegação de que esta era *quase uma nagô*. De forma semelhante, em Campina Grande também fomos advertidos, tal qual os demais adeptos dos terreiros o são, embora de forma mais discreta, por termos sido identificados como membros ou adeptos dessas casas.

Com a finalidade de conhecer o universo das religiões afro-ameríndias em Campina Grande, e realizar o levantamento dos dados pretendidos, foram visitados um total de quinze terreiros, ao longo de três anos e meio de pesquisas. Para uma melhor sistematização do trabalho, os terreiros foram divididos em quatro segmentos entre eles: o Catimbó-Jurema, terreiros nos quais são cultuados apenas entidades; Umbanda-Jurema, nos quais são cultuadas além das entidades os orixás (numa interpretação umbandista), também nomeados de santo; Candomblé-Jurema, onde se cultuam entidades e orixás, com distinções do ritual da Umbanda e por fim, o Candomblé, no qual ocorre a cultuação exclusiva dos orixás<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Nessa complexa distinção entre os rituais ou correntes de tradições que se verifica nesses diferentes terreiros, vale salientar, a tênue separação entre as mesmas, isto é, com relação as que se dizem de Candomblé, nessas além dos rituais se diversificarem, quando os líderes se definem como praticantes do Candomblé e não da Umbanda, percebe-se uma meia verdade, visto que na ocasião em que se cultua a Jurema nesse culto já estão impressos signos e elementos da Umbanda, aqui identificados a partir da incorporação das entidades caboclos(as), ciganos(as), boiadeiros, pretos(as) velhos(as), marinheiros e especialmente de pombasgiras. Uma

Estas diferenciações foram definidas a partir do trabalho de campo que revelou uma série de características distintivas, que se notabilizaram como as mais evidentes e relevantes. Como por exemplo, os ritos e as correntes seguidas ao longo dos rituais e cultos, as entidades e divindades cultuadas pelas casas, além das próprias distinções fornecidas pelos líderes religiosos.

Quatro modalidades ritualísticas foram então estabelecidas que são elas: o Catimbó-Jurema, terreiros nos quais se cultua apenas entidades; Umbanda-Jurema, nos quais se cultua além das entidades os orixás (numa interpretação umbandista), também nomeados de santo; Candomblé-Jurema, onde cultua entidade e orixá, com algumas distinções do ritual da Umbanda e por fim, o Candomblé, no qual ocorre a cultuação exclusiva dos orixás<sup>6</sup>.

A caracterização metodológica dos terreiros ou correntes de tradições aqui nomeadas de “modalidades ritualísticas” também levou em consideração à literatura que classifica e analisa tais tradições.

Todos os terreiros foram visitados no mínimo três vezes cada e na maioria, deles entre visitas, participações e outros eventos como, festas e rituais privados de dez a quinze vezes. A localização dessas casas de culto, com exceção de uma Jurema situada no município de Puxinanã e de uma extensão de um antigo terreiro de Candomblé/Jurema campinense, instalado na área rural de Lagoa Seca, os demais se localizam no município de Campina Grande.

As entrevistas pretendidas inicialmente como centrais no trabalho de pesquisa e coleta de dados, com o decorrer da pesquisa tornaram-se secundárias em consequência dos constantes convites para participação nos rituais. As descrições resultantes destas participações reverteram-se em verdadeiras etnografias. Desse modo, foram registrados diversos rituais e cerimônias como: festas de pretos velhos, de pombasgiras, de mestres; de mestras, juremas arriadas ou de chão, jurema de mesa, toques, *curiações*, assentamento de santos, assentamento de entidades, arroz do santo, festa dos orixás, despachos de *ebós*, saídas de *iaôs*, viagens à rios e praias, *torés* de caboclos, *eboris*, diplomação de *decá*, entre outros.

---

vez que sugerimos como entidades próprias da Jurema, os mestres e as mestras, os encantados (canindês) e os reis.

<sup>6</sup> Nessa complexa distinção entre os rituais ou correntes de tradições que se verifica nesses diferentes terreiros, vale salientar, a tênue separação entre as mesmas, isto é, com relação as que se dizem de Candomblé, nessas além dos rituais se diversificarem, quando os líderes se definem como praticantes do Candomblé e não da Umbanda, percebe-se uma meia verdade, visto que na ocasião em que se cultua a Jurema nesse culto já está impresso signos e elementos da Umbanda, que aqui identificamos a partir da incorporação das entidades caboclos(as), ciganos(as), boiadeiros, pretos(as) velhos(as), marinheiros e especialmente de pombasgiras. Uma vez que sugerimos como entidades próprias da Jurema, os mestres e as mestras, os encantados (canindês) e os reis.

Nas entrevistas, as conversas giraram em torno das procedências das diferentes tradições identificadas ao longo da realização dos rituais e festas, das letras de músicas, da composição de signos que formam os quartos ou *pegis*, dos objetos rituais, da organização dos espaços de culto, da identidade adotada pelos pais ou mães de santo, assim como também, dos padrinhos e madrinhas de jurema, bem como dos demais adeptos. Além de informações específicas sobre a história dos terreiros.

Somada à realização de entrevistas diretivas, do registro de etnografias e das tomadas fotográficas, foram consultados documentos oficiais como: registros dos terreiros nas federações, licenças de funcionamento, certificados, normas de funcionamento dos terreiros elaborado pelas federações e documentos particulares dos líderes religiosos como, recortes de jornais referentes ao período da legalização dos cultos afro-brasileiros na Paraíba e reportagens com entrevistas de alguns líderes em congressos e palestras, além do acervo fotográfico particular do Babalorixá e Juremeiro Macedo Rocha.

Visando evitar qualquer indisponibilidade entre nossos interlocutores optamos por não revelar suas identidades, para tanto foram criados nomes fictícios para os mesmos. Todavia, em vista da pouca utilização e do quase desconhecimento dos nomes oficiais (registrados juntos às federações) atribuídos a estes espaços de culto, resolvemos mantê-los. A preservação dos nomes originais dos terreiros significa atribuir crédito e legitimidade a essas casas bem como aos seus líderes, adeptos e frequentadores e também a pesquisa aqui desenvolvida.

Para a efetivação da proposta de estudo aqui apresentada, os capítulos foram pensados de modo a apresentar e possibilitar a análise das questões que, ao nosso ver, fornecerá argumentos ricos do ponto de vista teórico e metodológico, possibilitando e estimulando o estudo e a reflexão acerca do campo religioso afro-ameríndio campinense.

O primeiro capítulo, “*As religiões afro-brasileiras entre a pureza e a mistura*”, um breve passeio pela literatura dos estudos afro-brasileiros e afro-ameríndios, aqui denominada de “literatura clássica”, em vista de seu pioneirismo. Com essa incursão objetivamos refletir acerca dos encaminhamentos teóricos e metodológicos fornecidos nas análises dos estudos na área. Essa incursão não se restringirá a uma literatura exclusiva de cunho sócio-antropológica, mas textos da literatura folclórica também serão considerados fontes privilegiadas, em vista da importância histórica e etnológica que os mesmos comportam. Todavia, esse debate não será exaustivo embora comporte significativas e relevantes questões e abordagens. Além da finalidade mencionada, também se pretende um diálogo de modo a inserir no debate uma

análise que se pautar por temáticas locais, o que, de certa forma, opõe-se às macro-narrativas por tanto tempo presentes na literatura predominante nessa área de estudo.

No segundo capítulo, - *“Práticas afro-ameríndias e espaço público”* -, objetivando discutir as possíveis formas de “resistências” e adaptações feitas pela religiosidade local, apresenta-se produção literária e depoimentos que registram e discutem, denúncias, agressões, desqualificações e também relações outras de inventividades - como o “patrimonialismo” -, que permitirá uma reflexão acerca das relações desenvolvidas por esses grupos, visando a sobrevivência de suas práticas. Na análise da literatura de cunho folclórico e no registro dos primeiros antropólogos, tenta-se perceber até que ponto estes estudos contribuíram ou não, para a dissolução (e/ou reforço) da negatividade e conseqüente estigmas desse campo, sem, entretanto, deixar escapar os registros das possíveis e criativas formas de recriação da religiosidade local. No depoimento dos praticantes procura-se também detectar até que ponto esses fluidos culturais estão perpassados pelas abordagens literárias e antropológicas.

O terceiro capítulo - *Os terreiros campinenses*: - foi elaborado a partir da leitura dos espaços internos e externos dos terreiros, com enfoque nas divisões espaciais e disposições dos objetos rituais, visando perceber suas composições, aproximações e recriações. Procura-se, portanto cartografar esses espaços seus objetos, rituais, seguidores/construtores. A sua dinâmica seguirá as categorias metodológicas por nós definidos como “modalidades”, que será aqui empregada para definir e delimitar cada uma das principais correntes de tradições identificadas em cada casa.

A realização da discussão nesse capítulo foi pensada partindo da análise de objetos rituais, das divindades, entidades que atribuí nomes aos terreiros, da conformação dos espaços, das especificidades dos rituais, dos cânticos, identidades das divindades associadas aos líderes religiosos e as subjetividades desses líderes, bem como de seus seguidores. Discutir as especificidades dessa forma de religiosidade local levando em consideração os aspectos simbólicos dos espaços e a participação dos sujeitos que os compõem, permitirá entender os fluxos e limites que atualmente se identifica nesse campo, possibilitando o entendimento da convivência - não sem conflito - das inúmeras correntes e tradições culturais que compõem as práticas religiosas afro-ameríndias campinense.

O quarto capítulo - *O múltiplo e o diverso: as práticas religiosas afro-ameríndias campinenses em seus espaços sociais e simbólicos* -, embora faça referência às práticas religiosas afro-ameríndias campinense, se deterá sobre os aspectos que denominamos mais especificamente do culto às entidades. Ou seja, as práticas e rituais associados à dimensão do culto e da tradição do Catimbó/Jurema na sua recriação a partir da aproximação com a

Umbanda. Esse recorte se deu em virtude da amplitude dessas práticas que, grosso modo, se poderia sugerir que de alguma forma está associada à quase totalidade das práticas religiosas afro-ameríndias presentes no cenário campinense.

O quinto e último capítulo – *O Candomblé campinense* -, dará sequência a discussão iniciada do terceiro capítulo, embora se detenha a observar e discutir os fatores que falam de uma resistência ou dificuldade em se implantar e manter um Candomblé com cultuação exclusiva dos orixás na cidade. Nesse capítulo, também discorreremos sobre alguns ritos específicos para as divindades (orixás), visando destacar, sobretudo, as diferenças existentes entre as cultuações e rituais presentes nas diferentes correntes de tradição do Candomblé campinense.

Por fim, uma brevíssima sessão concludente – *suma conclusiva* – cujo objetivo é apresentar sinteticamente os resultados obtidos ao longo da presente pesquisa de campo realizada nos terreiros das religiões afro-ameríndias na cidade de Campina Grande – PB.

## CAPITULO I

### **As Religiões Afro-Brasileiras entre a pureza e a mistura**

Os estudos sobre as religiosidades afro-brasileiras tiveram notoriedade a partir do conjunto de debates acerca das relações raciais desde o século XIX com Nina Rodrigues passando por Manoel Quirino, Arthur Ramos, Gilberto Freyre, Edison Carneiro, Roger Bastide e outros<sup>7</sup>. Observando as relações sociais ou culturais entre os africanos trazidos ao Brasil e os demais membros da população local, estes estudos enfatizaram as conseqüências dessa dinâmica cultural na religiosidade popular dando um enfoque evolucionista às mesmas.

Considerando o contexto teórico do período, não é de estranhar a perspectiva apresentada por esses estudiosos, que com exceção de Freyre, elegeram e elevaram o Candomblé nagô de Salvador à condição de uma legítima religiosidade em detrimento das demais práticas religiosas afro-brasileiras, que compõem esse campo de estudo. Essa conclusão foi proveniente dos sucessivos estudos empreendidos por muitos desses autores nas mesmas casas religiosas. Todavia, o que mais chama atenção não é a perspectiva pioneira dessa assertiva, mas a insistência posterior de estudos que reafirmam esse esquema.

### **A Pureza do Candomblé contra a mistura da Macumba**

Embora a literatura clássica dos estudos religiosos afro-brasileiros seja composta por vários nomes, nenhum teve tanto destaque quanto Roger Bastide. No entanto, essa posição destacada também lhe rendeu inúmeras releituras e conseqüentes críticas, que se estenderam também a seus antecessores. Fry, numa releitura do pensamento de Bastide afirmou que a crítica a este é:

*[...] uma tarefa bastante inglória pela simples razão que implica em simplificar o trabalho de um autor que além de mudar de ponto de vista ao longo de sua carreira, deixa uma obra que é passível de*

---

<sup>7</sup> Embora, os estudos clássicos das religiões afro-brasileiras tenham sido relacionados as questões raciais (Quirino, 1988; Rodrigues, 1935; Ramos, 1982; Freyre, 1946; Carneiro, 1981) Bastide, 1983), nossos dados de campo não enfatizam esses aspectos, justificando a não utilização da mesma de forma enfática.

*muitas leituras pela magnitude do material e pela multiplicidade de enfoques teóricos que invoca na sua análise (1984: 7).*

Num reconhecimento à produção de Bastide, Fry ressalta a sua grandiosidade e destaca a dificuldade em criticá-lo. No entanto, não se intimida em falar do que ele chama “dos muitos contrastes” da obra deste, sobretudo daquele que ele constrói entre o Candomblé nagô da Bahia e a Macumba do Rio de Janeiro e São Paulo.

Embora haja um reconhecimento quase unânime quanto ao valor da obra de Bastide e se destaque a sua multiplicidade de enfoques, um ponto específico parece perpassar todo o seu estudo sem grandes alterações que seria a valorização do Candomblé nagô, em detrimento das demais crenças afro-brasileiras ditas sincretizadas. Esse também será o ponto que mais merecerá ataques.

Para Bastide, o Candomblé constitui-se numa religião propriamente dita por possuir uma filosofia subjacente rica e complexa. Como dirá o próprio autor, “é preciso mostrar que esses cultos não são um tecido de superstições, pelo contrário, subtendem uma cosmologia, uma psicologia e uma teodicéia, enfim, o pensamento africano é um pensamento culto” (2001: 24).

No rastro de Nina Rodrigues, Manoel Quirino, João do Rio, Ruth Landes, Edison Carneiro e Artur Ramos, Bastide endossa a visão subjetiva de certos pais e mães de santos dos candomblés baianos que se consideravam “mais tradicionais” e “mais puros” numa “classificação aparentemente científica”<sup>8</sup>. O que significa dizer que, o enfoque central de sua obra, já se encontrava presentes nos autores que o antecederam. Nessa perspectiva, experiências singulares (terreiros da tradição nagô) foram transformados em modelos (de religião) a partir da extensão dessa produção.

Sobre essa questão, de uma maneira muito mais enfática, Roberto Motta se pronunciará em defesa de Edison Carneiro, que ele considera “um injustiçado” na medida em que nunca recebeu o reconhecimento por ser o legítimo idealizador do pensamento que mais tarde será apropriado por Bastide. Conforme o autor:

*Pra dizer de maneira um tanto brusca, é tomado de Edison Carneiro o essencial das idéias de Roger Bastide sobre “rito nagô”, “pureza nagô”, sobre a preeminência desse rito, etc, etc, e tudo isso sem que Bastide cuidasse de mencionar, como teria devido, essa sua fonte primária de inspiração. Muitos trechos de seus escritos dependem, inclusive literariamente, de trechos anteriores de Carneiro e,*

---

<sup>8</sup> Cf. Dantas (1982), Fry (1984), Capone (2004), Maggie (2001).



*secundariamente, de Ruth Landes. Mas a verdade é que Bastide era, não sempre, mas muitas vezes descuidado em matéria de citações e referências (2004: 6).*

Ao construir ou apropriar-se da idéia da superioridade nagô, Bastide traçou uma sofisticada referência para o Candomblé, como uma religião de origem africana, possuidora de uma rica mitologia, com aspectos aglutinadores de uma religião comunitária e em oposição a ela, elaborou uma descrição das religiosidades afro-brasileiras sincretizadas, como degenerescência daquela. Ao proceder dessa forma, o autor formou um campo de estudo que sob sua influência por muito tempo buscou privilegiar tradições religiosas que, de certa forma, remeteram a esse modelo. Para Fry:

*O peso social das palavras de Bastide é, portanto, grande e não é nenhum exagero sugerir que sua maneira de enxergar o campo das religiões afro-brasileiras tem se tornado extremamente influente. Bastide se identifica com uma África que ele (e outros) constrói, mas que não é menos “real” por isso; e nem tão pouco menos reificada. O ato de nomear a “autenticidade” do candomblé nagô em oposição a “deturpação” que é a macumba e a umbanda, é em si uma maneira de reificar essas diferenças que se tornam “caracteristicamente” reais. Ao mesmo tempo que Bastide é narrador das religiões afro-brasileiras, ele é também personagem da história que narra, contribuindo com as palavras que escreve para o curso da história que essas palavras contam (1984, s/p).*

Conjectura-se que dada à relevância e disseminação da obra de Bastide, tanto no meio acadêmico como entre os praticantes das religiões afro-brasileiras, a considerar, pelas palavras acima, que muito do que se pensa atualmente sobre essas práticas religiosas, de um modo geral, se deve a essa produção. Segundo Capone “O olhar dos intelectuais sobre os outros cultos está condicionado por essa oposição” (2004:17).

Desse modo, evidencia-se a possibilidade de se pensar que as idéias de Bastide, devido ao lugar de destaque que ocupou e ocupa no pensamento social brasileiro, colaborou para a distinção hierárquica das correntes de tradições religiosas afro-brasileiras, bem como enfatizou a inferioridade de grande parte dessas práticas. Colaborando com a depreciação e desvalorização da mesma na sociedade, na produção acadêmica e na própria percepção de seus praticantes.

No prefácio da 3ª edição do livro Guerra de Orixá, Yvonne Maggie chama a atenção para o fato deste (o livro) ter rompido com uma corrente que buscava, nas origens das religiões trazidas pelos escravos, a explicação do presente, e apresenta Peter Fry e Beatriz

Góes Dantas como tendo ido além dela nessa empreitada, sendo seguidos por uma geração de antropólogos que questionavam essa busca de origens e que tornava cada vez mais evidente em seus relatos a vida nos terreiros (2001: 7).

Ao iniciar os estudos sobre o que se “convencionou” chamar de religiões afro-brasileiras, Maggie diz-se impressionada pela “continuidade” e a “constância” com que certos temas foram tratados pela literatura antropológica. Devido às determinações ideológicas dos autores, sincretismo e evolucionismo tornaram-se temas recorrentes nessas discussões.

*Na medida em que esses autores buscavam a explicação dos traços na sua origem, não conseguiram dar conta do próprio objeto que se propunham a analisar, ou seja, o fenômeno do sincretismo. Num primeiro momento, viam os rituais sendo compostos de traços, pedaços, símbolos. No entanto, buscavam na África a explicação desses pedaços. Não perceberam que a relação entre essas partes é que dá sentido ao todo. Assim, não importava saber qual o significado de exu na África. Importava verificar o significado que lhe era dado pelas pessoas que praticavam esses rituais no Brasil e qual a relação entre esse traço – exu - e os demais (2001: 16) (grifo nosso).*

Partindo de uma análise do geral para o particular, o sincretismo foi formulado por esses autores, como o resultado das práticas religiosas nas quais seus arranjos culturais não eram compatíveis com o modelo, da tradição nagô.

Todavia, a leitura ou interpretação dos autores contida nessa literatura e expressa de forma mais característica na obra de Bastide, expressa uma operação mais complexa do que a contida numa abordagem evolucionista convencional como demonstrou a autora. Isto é, de acordo com a mesma, os traços associados a um maior ou menor grau de evolucionismo cultural revelavam-se de acordo com uma hierarquia associada ao desenvolvimento das sociedades dos povos representativos dessas religiosidades. Nesse sentido:

*[...] os traços de origem africana foram colocados no vértice mais baixo da evolução cultural, seguidos dos traços indígenas e dos traços católicos assimilados de forma primitiva. No vértice mais elevado dessa evolução cultural colocavam-se os traços espíritas” (Maggie, 2001: 14).*

Conforme Fry, no entanto, a abordagem de Bastide seguia uma outra lógica, não necessariamente evolucionária. Assim como Dantas (1982) Fry entende que os aspectos positivos do Candomblé ressaltados pelos antecessores de Bastide possuíam causas muito

mais objetivas do que simplesmente seguir um modelo teórico universalizante, ou evolucionista.

Para Dantas (1982), constituíam-se em basicamente três os motivos pelos quais autores como Nina Rodrigues, João do Rio, Arthur Ramos, Edison Carneiro e Ruth Landes ressaltaram os aspectos “positivos” do Candomblé nagô em detrimento dos demais. Em primeiro lugar destacava-se o fato desses estudiosos realizarem pesquisas justamente nos terreiros que insistiam na sua “autenticidade nagô”, Gantois, Axé Apo Afonjá, Casa Branca. Em segundo lugar, interessava também ressaltar os aspectos “religiosos” dos Candomblés como medida para evitar a repressão policial. O terceiro motivo era o regionalismo. Para Fry, os intelectuais baianos perceberam que o atraso da região estava sendo atribuído à alta proporção de negros na Bahia. Mas se o negro era a “desgraça” da Bahia, também poderia ser sua glória. Afirmando as qualidades positivas da cultura “africana” dos negros baianos, compensava-se culturalmente as desvantagens econômicas da Bahia em relação ao Rio de Janeiro e São Paulo.

Desse modo, Bastide não teria dito nada de novo e sim apenas “consolidado um esquema teórico mais arrojado”. No entanto, ainda segundo Fry, o que norteou o pensamento de Bastide foi a necessidade de “encontrar” um modelo de sociedade que se enquadrasse em seus postulados políticos e ideológicos. A oposição que Bastide construiu entre o Candomblé nagô e as demais práticas sincretizadas refletirão a oposição entre o mundo moderno, industrial, capitalista e um mundo arcaico e pré-capitalista. Nesse sentido, Fry comenta:

*O que quero sugerir em primeiro lugar é que a oposição que Bastide constrói entre seu candomblé e sua macumba expressa, no fundo, uma outra oposição que é aquela entre o mundo moderno, industrial e capitalista e um mundo arcaico e pré-capitalista. A África seja ela a África da Nigéria ou dos candomblés da Bahia, é este segundo mundo. Rio de Janeiro e São Paulo, são o primeiro, um mundo desordenado, individualista em que os valores dominantes são o lucro, o interesse e o hedonismo (1984, s/p).*

É deste mundo dionisíaco que Bastide queria fugir em direção ao Candomblé apolíneo que resistia ao “verme da modernização”. Mesmo dando continuidade ao pensamento de seus antecessores Bastide reapropria-se do esquema antes montado e dá-lhes uma outra conotação, reelaborando a experiência do Candomblé nagô, como resistência a “decadência” ocidental.

Segundo Beatriz Góis Dantas, no estudo das religiões afro-brasileiras, mais particularmente do Candomblé, tem-se privilegiado como campo de análise os conteúdos

culturais, as especificidades desses conteúdos, quando não a procura de suas vinculações genéticas. Este movimento conforme a autora tem remetido constantemente à África e a uma busca incessante de africanismos, tendência que se tem verificado desde as produções de Nina Rodrigues até os sucessores de Bastide. Para Dantas:

*Paralelamente, a tradição nagô é elevada às culminâncias de africanidade e apresentada como modelo de culto de resistência no qual a manutenção da tradição da África e dos valores africanos permitiria uma forma alternativa de ser, se não a nível das relações econômicas e políticas, ao menos ao nível ideológico (1982:1).*

Numa aproximação com o pensamento de Fry, Dantas enxerga em Bastide não uma mera continuação do evolucionismo de seus antecessores, mas uma reapropriação do pensamento destes, direcionado a um outro fim. Assim, Bastide pretendia, com o seu modelo de sociedade através do Candomblé nagô, apropriar-se de uma experiência e por meio dela comprovar um tipo ideal de sociedade que se contrapunha ao modelo industrial e urbano do capitalismo.

Diante destes pressupostos o pensamento de Bastide também irá comportar uma outra problemática, entendida aqui como relevante no que diz respeito aos aspectos teóricos de sua obra: que será sua crítica à Antropologia e mais especificamente aos culturalistas, acusados pelo autor de não levarem em consideração nas suas análises os aspectos estruturais da sociedade. Nessa perspectiva a cultura é elevada a condição de esfera autônoma. Considerando as questões ressaltadas por Fry, Dantas e Maggie, se conclui que antes será exatamente o percurso do qual os culturalistas serão acusados de fazer de acordo com Bastide, que este faz no que diz respeito a interpretação da cultura. Isto é, ao eleger o Candomblé nagô como um modelo de religiosidade que se mantinha imune as mudanças, Bastide ignorava as relações entre as prática culturais e a sociedade.

Para Maggie, essa busca pelas origens fez com que muitos destes autores, entre eles Bastide, encontrassem na África explicações para acontecimentos que eram específicos de uma religiosidade brasileira que assim haviam sido moldados em função das condições e das especificidades desses grupos em interação com os materiais culturais locais.

As questões levantadas por Maggie, Fry e Dantas foram ousadas na medida em que colocaram em cheque as abordagens de autores que ocupavam lugar de destaque na antropologia brasileira. Questionar tais postulados pareceria mesmo uma ousadia não fosse o

momento em que os questionamentos de postulados universalizantes começavam a se fazer ouvir. Como disse Capone:

*Sem dúvida alguma, escrever sobre o candomblé é um empreendimento perigoso, de múltiplas armadilhas. Há muitos predecessores ilustres e obras que veremos, apresentam apenas uma das múltiplas formas desse fenômeno religioso. E há muito se tem o sentimento de que nada de novo pode ser dito sobre esse campo, talvez um dos mais explorados pela antropologia religiosa (2004: 7).*

### **Umbanda, uma síntese diversa.**

Como resultado da clássica produção científica das religiões afro-brasileiras, esse campo de estudo por muito tempo dividiu-se a partir da oposição entre o Candomblé nagô, expressão da “verdadeira” religião, e a Macumba, herdeira das magias européias e africana (Capone, 2004). Tal como pode ser verificado, essa distinção não apenas se restringiu à Macumba, estendeu-se também às demais religiões afro-ameríndias consideradas sincretizadas, como é o caso por exemplo, das Umbandas cruzadas com Jurema<sup>9</sup> de parte do Nordeste.

A literatura antropológica acerca dos estudos religiosos afro-brasileiros é relativamente numerosa. Todavia, de acordo com o que aqui vem se discutindo, percebe-se que grande parte desses estudos traz abordagens bastante aproximadas, uma vez que seus autores enveredaram por discussões teórico – metodológicas nas quais pressupostos evolucionistas tem se destacado.

Além dessa especificidade, essa literatura segundo, Capone (2004: 7) privilegiou “apenas uma das múltiplas formas do fenômeno religioso”, denominado *religiões afro-brasileiras*. Com isso, outras leituras ficaram defasadas como é o caso dos estudos das religiosidades afro-ameríndias do Nordeste, mais especificamente as tradições do Catimbó/Jurema.

Num esforço de delimitação de fronteiras entre o Candomblé nagô (uma religião propriamente dita) e as demais “formas deterioradas” de religiosidade popular, Bastide acabou por construir uma definição para essas práticas. Conforme Capone:

---

<sup>9</sup> O termo Umbanda cruzada com Jurema é empregado por Santiago (2001).

*Nos estudos afro-brasileiros, o candomblé se opõe à umbanda ou à macumba conforme o caso, como o candomblé nagô se opõe ao candomblé banto, estando o segundo termo da oposição sempre marcado pela inferioridade e a degradação em relação a uma africanidade ideal. Este é o resultado de um processo contínuo de construção da identidade, por meio do deslocamento progressivo da oposição que sempre define o outro como degenerado, o poluído, o não autêntico (2004: 21).*

Esse modelo embora parta do princípio da negatividade do “outro” nesse caso os demais cultos afro-indígenas, termina por colocá-los em evidência na medida em que chama a atenção para si, gerando um novo campo de discussão.

Desse modo, uma literatura interessada no debate acerca de uma religiosidade afro-ameríndia fugindo aos cânones dos “tradicionais” terreiros de Candomblé nagô de Salvador passa a ser produzida. E o próprio Bastide se encarregará de produzir textos sobre esses, visto ser ele um dos mais interessados em definir tais fronteiras. Nesse sentido, discutirá o sincretismo em “Contribuição ao Estudo do Sincretismo Católico-Fetichista” (Bastide, 1983), “O Encontro entre Deuses Africanos e Espíritos Indígenas” (Bastide, 2006), “A Macumba Paulista” (Bastide, 1983), “Catimbó” (In: Prandi, 2001) entre outros.

Todavia, será propriamente a Umbanda, esta “nova” religiosidade, que irá chamar a atenção de muitos antropólogos de modo a constituir-se num novo filão da antropologia religiosa brasileira. Porém, os primeiros estudos sobre a Umbanda, possuirão abordagens aproximadas dos escritos anteriores, isto é, evolucionistas.

Em 1975, Ortiz, apresenta sua tese de doutorado, intitulada: “A morte Branca do Feiticeiro Negro: Umbanda e Sociedade Brasileira”. Orientando de Bastide, neste o autor realiza um estudo da Umbanda tomando como referência espacial as “cidades” e “adjacências” do Rio de Janeiro e São Paulo, com o objetivo de analisar o processo de integração e de legitimação da religião umbandista na sociedade brasileira.

O critério, segundo o mesmo, para a escolha do recorte geográfico, deveu-se ao fato de a origem e do desenvolvimento desta religiosidade estarem associados diretamente às regiões mencionadas, isto é, Rio de Janeiro e São Paulo. Uma vez que, o processo de mudança cultural deveria ser entendido dentro do quadro de transformação da sociedade global, tendo em vista que a urbanização e a industrialização se estenderiam às diversas regiões do país; “conhecer” o surgimento e o desenvolvimento da religião umbandista nessas duas áreas significava compreender o processo de desenvolvimento dessa religiosidade em nível nacional.

*[...] o nascimento da religião umbandista coincide justamente com a consolidação de uma sociedade urbano-industrial e de classes. A um movimento de transformação social corresponde um movimento de mudança cultural, isto é, as crenças e práticas afro-brasileiras se modificam tomando um novo significado dentro do conjunto da sociedade global brasileira. Nesta dialética entre social e cultural, observaremos que o social desempenha papel determinante [...] A umbanda corresponde à integração das práticas afro-brasileiras na moderna sociedade brasileira; o candomblé significaria justamente o contrário, isto é, a conservação da memória coletiva africana no solo brasileiro (Ortiz, 1999: 15 - 16).*

Para o autor, a Umbanda representava a integração das práticas afro-brasileiras na moderna sociedade brasileira. O Candomblé, enquanto isso significava a permanência de uma memória africana no Brasil. Conforme essa concepção enquanto as mudanças ocorridas na sociedade brasileira a exemplo da urbanização e da modernização davam uma configuração própria a Umbanda, o Candomblé manteve-se imune, provavelmente em decorrência de uma memória ancestral que o revestia.

Considerando o papel da conjuntura urbano industrial para a formação da Umbanda, entende-se esta como o resultado das mudanças ocorridas na estrutura da sociedade brasileira. Conforme Ortiz:

*[...] a Umbanda difere radicalmente dos cultos afro-brasileiros; ela tem consciência de sua brasilidade, ela se quer brasileira. A Umbanda aparece desta forma como uma religião nacional que se opõe às religiões de importação: protestantismo, catolicismo e kardecismo. Não nos encontramos mais na presença de um sincretismo afro-brasileiro, mas diante de uma síntese brasileira, de uma religião endógena (Idem: 17).*

Seguindo os passos de Bastide, Ortiz entende que as mudanças ocorridas na sociedade brasileira, a partir da desintegração da escravidão que a inseriu no processo de modernização urbano-industrial e de classes, determinou o formato da religião umbandista. Fato contrário ao que ocorrera no período colonial, onde a população escravizada mantinha-se imune às interferências socioculturais do país, mantendo-se fiel a uma memória africana.

A utilização de dois pesos e duas medidas para analisar o Candomblé e a Umbanda, bem como a defesa de uma idéia de síntese e não de sincretismo para a Umbanda, torna a obra de Ortiz um tanto quanto polêmica, porém também inovadora, na medida em que rompe com a antiga idéia de sincretismo que opunha o puro a mistura.

Negrão (1996), num trabalho de grande fôlego resultante de pesquisas realizadas ao longo de mais de duas décadas, fornece uma visão histórica da Umbanda em "Entre a Cruz e a Encruzilhada: Formação do Campo Umbandista em São Paulo". Estudo que o autor classifica de, "médio alcance teórico", e que, segundo o mesmo, contrastava com os trabalhos macrosociológicos de interpretações abrangentes e generalizantes, e com os trabalhos antropológicos específicos e fragmentários.

Numa perspectiva weberiana, Negrão diz retomar as questões discutidas por Ortiz no que se refere ao processo de passagem da Macumba à Umbanda: embora ressalte o fato de não adotar postura tão ortodoxa. Segundo Negrão, Ortiz, ao empregar a conceituação weberiana de racionalidade, moralidade, legitimidade, centra sua análise no movimento realizado pelas federações de culto e no discurso "pseudocientífico" de autores umbandistas, deixando de fora a vivência nos terreiros e perdendo de vista a dimensão mágica da religião e seus aspectos conflitantes com os interesses moralizadores das federações.

Negrão diz basear suas análises não apenas no discurso e na vivência das federações e de seus líderes, mas também na dos pais-de-santo e no cotidiano dos terreiros, formando, assim, segundo ele, um quadro bem mais complexo do que o esboçado por Ortiz. E afirma: "O campo religioso umbandista e suas tensas relações não esgotam sua dinâmica no processo unidirecional moralizador e racionalizador tal como, apoiado em Weber, parece ter ele (Ortiz) pretendido demonstrar" (1996: 32).

Bastide (1983), Ortiz (1999) e Negrão (1996) com seus estudos começam a captar um movimento que a partir de fins da década de 1940 do século passado torna-se visível nas duas grandes metrópoles brasileiras, Rio de Janeiro e São Paulo. Movimento que expressará um fenômeno há muito existente entre as camadas populares e que se tornará evidente em função do regime disciplinar que se implementará nessas cidades com pretensões modernizantes.

A passagem da Macumba à Umbanda e o conseqüente processo de institucionalização desta última são objeto de atenção desses estudiosos, nas quais suas abordagens expressam um movimento que se estendem às demais regiões do país embora com caráter particularizado.

Todavia, se há uma literatura sociológica que tenta dar conta do processo de legalização da religião umbandista nas duas grandes metrópoles brasileiras, percebendo a relação entre estas práticas religiosas e a implantação de um modelo modernizante de sociedade, isso se deve também à evidência desse movimento, ou seja, ao papel assumido pelas federações e seus líderes. Nesses casos, portanto as federações umbandistas serão por excelência mediadoras desse processo, como bem demonstra Ortiz (1999).



No Nordeste brasileiro, especificamente na Paraíba, um estudo com esse enfoque parece não ter sido possível realizar em vista de não haver uma sociedade com contornos industriais-urbanos e de classes tão bem demarcadas como as metrópoles anteriormente mencionadas. No entanto, uma série de trabalhos resultantes de pesquisas privilegiando essa temática foram produzidos. Entre estes, enfatizou-se o momento da implantação da Umbanda na Paraíba, que coincidira com o processo de legalização das práticas religiosas afro-brasileiras no estado. Sem se buscar necessariamente vinculação entre esse e o processo de modernização das sociedades locais, as quais pode-se destacar o estudo pioneiro de René Vandezande (1975), "Catimbó: Pesquisa Exploratória Sobre uma Forma Nordestina de Religião Mediúnica"<sup>10</sup>, que constitui-se não apenas num texto, mas num registro significativamente importante de uma parte relevante da história dessa religiosidade no estado, que é o momento da transição da antiga prática do Catimbó para uma nova prática da Jurema, ou da Umbanda cruzada com Jurema, ou ainda de uma Umbanda Paraibana.

Considerando o próprio formato do texto contendo minuciosos registros como número de terreiros, descrição dos espaços sagrados, rituais, tipologias dos cultos, letras e melodias, e depoimentos dos praticantes, Vandezande transporta o leitor para um momento histórico no qual se vivenciavam os primeiros momentos de uma prática religiosa que deixara de se constituir em crime e tornara-se legalizada. De forma bastante apropriada, o autor consegue, através de seu estudo, traduzir essas mudanças que se encontravam em curso.

No entanto, um aspecto chama a atenção em seu texto: é o fato de que o autor mesmo dizendo restringir o seu estudo à prática do Catimbó, torna-se possível perceber um redimensionamento da prática religiosa na região em virtude das mudanças que vinham ocorrendo. Mudanças essas, tanto do ponto de vista da institucionalização das práticas religiosas afro-ameríndias, quanto das transformações da sociedade em seu entorno.

Numa abordagem mais recente, ampla e rica, Assunção (2006) em "O Reino dos Mestres: A Tradição da Jurema na Umbanda Nordestina"<sup>11</sup> - trata do culto da Jurema na prática da Umbanda atualmente, considerando esta não como uma lembrança do passado mas como uma "nova prática", ou melhor, uma prática reelaborada. Assunção, embora enxergue a Umbanda como o cenário possível onde a prática marginalizada da Jurema pôde sobreviver, vê também a Jurema como o caminho encontrado pela Umbanda no Nordeste para se legitimar. Nessa dinâmica não se percebe na análise do autor uma ênfase do culto da

---

<sup>10</sup> Dissertação de mestrado em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE), 1975, ainda inédita.

<sup>11</sup> Versão em livro da tese de doutorado apresentada ao Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP).

Jurema em decorrência de sua aproximação com a Umbanda, antes visualiza uma religiosidade em construção, ou melhor, a formação de uma religiosidade compondo-se a partir do encontro de muitas outras tradições.

Salles (2010), de forma bastante apropriada, retomando o cenário explorado por Vandezande trinta anos atrás, discute em seu trabalho, “À Sombra da Jurema Encantada: Mestres Juremeiros na Umbanda de Alhandra”<sup>12</sup>, o encontro da Umbanda com a Jurema no município de Alhandra na Paraíba, local tradicionalmente reconhecido como o espaço geográfico no qual se originou essa tradição. Através dessa investigação o autor procura mostrar a singularidade da Umbanda praticada na região, enfatizando a importância para os seus adeptos de um legado mítico e simbólico, advindo da tradição dos antigos mestres juremeiros, apesar das mudanças que essa nova orientação religiosa (a Umbanda) vai desencadear.

Dentre essas produções também destacamos o trabalho de Stênio Soares (2009), “Anos da Chibata: Perseguição aos Cultos Afro-Pessoenses e o Surgimento das Federações”<sup>13</sup>, texto produzido a partir de documentos escritos e relatos orais de líderes das federações de cultos afro-brasileiros e praticantes do que o autor denomina de religiões afro-pessoenses. Texto que embora trate especificamente das relações que moldaram a construção das primeiras organizações federativas na cidade de João Pessoa, sua contribuição é significativamente ampla para a compreensão do processo que emoldurou a legalização das religiões afro-brasileiras no estado, bem como as interrelações que daí se desencadearam ao se fundir ao antigo Catimbó-Jurema à recém chegada Umbanda.

Dentre os autores e produções aqui mencionadas não se poderia deixar de fora esse que é um estudioso pioneiro do que chamaremos aqui de uma nova configuração das religiões afro-ameríndias no Nordeste brasileiro, ou afro-indo-brasileiras como prefere. Roberto Motta, que embora não se detenha sobre uma temática específica dentro do campo de estudo das práticas religiosas afro-ameríndias, possui um trabalho significativamente relevante resultante de incansáveis pesquisas na área, seja do ponto de vista teórico-metodológico, seja do ponto de vista empírico, constituindo-se num referencial clássico para pensar as religiões afro-indígenas no Brasil, bem como no Nordeste.

Nesse sentido, também não poderíamos deixar de fora as contribuições fornecidas por Maria do Carmo Brandão, que com seus estudos acerca do Catimbó-Jurema do Recife,

---

<sup>12</sup> Versão em livro da dissertação de mestrado em Ciências Sociais/Antropologia, apresentada à Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN- RN), em abril de 2004.

<sup>13</sup> Monografia de conclusão de curso, graduação bacharelado em Ciências Sociais, Universidade Federal da Paraíba (UFPB-PB), 2007.

permite-nos compreender as relações que se desenvolveram a partir do entrelaçamento entre uma religiosidade de origem indígena, a Jurema e suas interfaces com os orixás, seja nos rituais dos terreiros de Umbanda, sejam nos rituais nos terreiros de Xangô.

As produções aqui mencionadas com exceção das pesquisas de Assunção que elege o espaço geográfico do “sertão nordestino”, incluindo as localidades do interior dos estados da Paraíba, Pernambuco, Piauí e Ceará (parte do percurso feito pela Missão de Pesquisas Folclóricas de 1938), e dos trabalhos de Roberto Motta e Maria do Carmo Brandão que não se restringem à Paraíba, os demais contemplam a área geográfica da cidade de João Pessoa e seu entorno, o que demonstra a pequena ou inexistente pesquisa sobre o tema nas demais cidades e interior da Paraíba.

Na busca de ampliação dos estudos no campo das religiões afro-ameríndias no estado, destacamos também a tese de Idalina Maria F. L. Santiago, - “O Jogo de Gênero e da Sexualidade nos Terreiros de Umbanda Cruzada com Jurema na Grande João Pessoa/ PB” (2001) além dos recentes e pioneiros trabalhos desenvolvidos pela mesma, junto ao Departamento de Serviço Social da Universidade Estadual da Paraíba, campus I, Campina Grande, que culminou em textos de sua própria autoria e de outros tantos, produzidos por seus alunos-pesquisadores do PIBIC.

Dentre estes, destacam-se os relatórios de pesquisa produzido por Amanda Norberto Peixoto (2004), “A Influência Indígena na Jurema”, e o de Cláudio da Costa B. Neto (2007), “A Formação da Umbanda cruzada com Jurema em Campina Grande/PB”. Como desdobramento da pesquisa realizada por Peixoto (2007), tem-se ainda o trabalho de conclusão “A Legalização dos Cultos Afro-Brasileiros na Paraíba: O Discurso Jornalístico do Diário da Borborema (1960 -1975)”<sup>14</sup>.

Os estudos acima relacionados de Neto (2007), Peixoto (2007) e Santiago (2008), trazem como enfoque central a tese de que a partir da deflagração do processo de institucionalização das religiões afro-brasileiras na Paraíba, que se deu através do modelo fornecido pelo Sudeste com a Umbanda, obteve-se como resultado uma religiosidade ainda mais sincretizada embora ainda assim, predominando os traços das antigas práticas religiosas locais, da Jurema. Para Neto:

*[...] a Jurema em Campina Grande possuem (sic) uma profunda articulação, própria do processo que deu origem ao que chamamos de umbanda cruzada com jurema. Os dois cultos coexistem num*

---

<sup>14</sup> Monografia orientada pela professora Ofélia Maria de Barros.

*mesmo espaço ritual, tendo provocado novo sincretismo no enredo cultural afro-índio paraibano, fortalecendo a visibilidade das tradições juremeiras, [...] na medida em que no embate entre a dogmática da Umbanda do Sudeste do país, esta referendada pela oficialização dos cultos afro-paraibanos, com os catimbós/juremas tratados como caso de polícia, os preceitos rituais e simbólicos desses últimos se fizeram mais presentes na composição da umbanda paraibana, posto que esta passou a se identificar com a jurema ou a ser chamada de umbanda cruzada com jurema (2007, p. 42).*

O argumento desses pesquisadores é que, o resultado do processo de legitimação da Umbanda na Paraíba, houve predominância da tradição local, ou seja, o fortalecimento dos cultos da Jurema. Para Santiago e Peixoto:

*Em meados do século XX, no Estado paraibano, ocorre a aproximação do Catimbó com a Umbanda em virtude do movimento de expansão desta pelo país. Assim, foi se delineando a Umbanda cruzada com Jurema como resultado da junção dos rituais da tradição juremeira/catimbozeira com a Umbanda sulista trazida oficialmente para o referido Estado nos fins de 1960. Até essa época predominava na Paraíba a prática do Catimbó, tratado como caso de polícia. Os catimbozeiros ou juremeiros desejosos de se libertarem da pressão policial aceitaram se engajar na estrutura da nascente Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba, encampadora da doutrina umbandista. Contudo, a forte influência da jurema se fez presente na reorganização sincrética dos elementos religiosos da umbanda paraibana (2007: 7).*

*No processo de reorganização sincrética entre as entidades da jurema, da umbanda e do candomblé, vemos a movimentação em direção de fortalecimento da chamada linha da jurema, na medida em que as entidades do panteão das duas últimas religiosidades (umbanda e candomblé) foram resignificadas para serem agrupadas em torno da dogmática juremeira. (Santiago, 2008: 11).*

A atenção à prática da Jurema e a constatação de uma predominância desses cultos na Paraíba, não sem sentido, justifica-se também na medida em que se constatou essa mesma predominância na cidade do Recife. Considerando, pois, que a prática da Jurema estende-se a todo o Nordeste Oriental (Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte), não há por que desconsiderar tal fato. Como demonstra Roberto Motta:

*Minha surpresa foi ainda maior quando constatei que, aproximadamente, uns 60% de todos os centros de espiritismo*

*popular do Recife entregava-se predominantemente, à prática da Jurema (também conhecida como Catimbó) (2005: 3).*

A supervalorização, no entanto, dessa vertente nos recentes estudos, particularmente na Paraíba, tendem a silenciar outras tradições. Embora haja uma visibilidade proeminente do culto da Jurema nos terreiros campinenses, e, portanto, no campo da religiosidade afro-ameríndia local, há que se considerar nos últimos tempos uma tentativa de ampliação das tradições do Candomblé na cidade. No entanto, a predominância da Jurema na região, sobretudo na Paraíba, vem dando a tônica dessas abordagens: como pode se verificar também nos estudos de Vandezande (1975), Assunção (2006) e Salles (2010).

### **O Catimbó-Jurema do Nordeste**

Sobre a produção de uma literatura pioneira das religiões afro-ameríndia no Nordeste oriental, convém mencionar os escritos realizados pelos folcloristas, que tem sido referencia e fornecido elementos para se pensar “os começos” das práticas religiosas afro-ameríndias no estado e na região.

De acordo com Assunção (2006), a partir de 1920 o Catimbó nordestino torna-se objeto de estudo, principalmente por parte dos estudiosos inseridos na perspectiva dos estudos folclóricos, que procuravam inventariar as manifestações culturais “antes do seu completo desaparecimento”, entre eles Câmara Cascudo, Mario de Andrade, Gonçalves Fernandes e outros. Posteriormente, segundo o autor, cientistas sociais como Roger Bastide e Arthur Ramos vão dedicar atenção ao Catimbó, como parte de um processo sincrético dos cultos afro-brasileiros. Após esse período constata-se segundo o mesmo, um longo silenciamento na produção de estudos e pesquisas nesta área na região, sendo retomado apenas na década de 70, quando Roberto Motta reinicia nova fase de estudos, que prosseguirá com muitos de seus seguidores.

Entretanto, como bem lembrou Assunção, embora não se tratassem dos primeiros registros, se considerarmos os relatos coloniais, os registros dos folcloristas constituem-se nas primeiras fontes específicas sobre a religiosidade local, e será como um dado folclórico, uma crença popular, um “resto de cultura”, uma manifestação do povo simples, algo exótico e em vias de extinção, que se há de considerar esses registros, o que não os invalida.

Nesse sentido, no início dos anos 1930, Mário de Andrade será o primeiro a fazer registros do Catimbó. Com uma significativa diferença do pensamento que marcava as abordagens até então predominantes nos estudos das práticas religiosas afro-brasileiras, o pensamento do pesquisador será marcado pela modernidade do momento, envolto na preocupação com a construção de uma identidade nacional. E com esse fim empreendeu um trabalho de coleta de materiais denominados de cultura popular, entre os quais se destacava a música da qual fez parte cânticos rituais e melodias dos Catimbós da Paraíba, de Pernambuco e do Rio Grande do Norte.

Posteriormente, frente à Secretaria da Cultura do Estado de São Paulo, coordenou a Missão de Pesquisas Folclóricas que percorreu ao longo do primeiro semestre de 1938, partes da região norte e nordeste do país, tendo como objetivo o registro em discos do folclore musical da região. Material que será publicado por Oneyda Alvarenga em “Catimbó”, e por Álvaro Carlini em “Cachimbo e Maracá: o Catimbó da Missão”, com base nesses registros o Catimbó será definido como:

*[...] culto religioso popular, de formação nacional, freqüente no Nordeste e Norte brasileiros. Com a pajelança (Amazônia, Maranhão e Norte do Piauí) e o Candomblé de Caboclo (Bahia), o Catimbó forma um grupo de religiões populares intimamente aparentadas, em que se fundem elementos tomados à feitiçaria afro-brasileira, ao catolicismo, ao espiritismo e principalmente, às reminiscências de costumes ameríndios, que constituem a sua parte principal e caracterizadora (Alveranga apud Carlini, 1993: 57).*

Embora Carlini registre as observações feitas por Alvarenga no que diz respeito à falta de ordenação e explicação das observações sobre os Catimbós feitas pela Missão, a autora consegue descrever a ritualística do Catimbó de forma muito próxima ao que se observa atualmente nos terreiros de Umbanda e de Jurema de Campina Grande. Desse modo, Carlini segundo Alvarenga, descreve o Catimbó com um culto baseado nas entidades sobrenaturais chamadas de Mestres, concebidos como espíritos numa referência mítica aos caboclos (índios), ou antigos chefes de cultos, sacerdotes e médiuns. Invocados por meio de cânticos, esses Mestres sobrenaturais entram em contato com os fiéis, principalmente por intermédio dos mestres terrestres, ou de outros iniciados e crentes, dos quais se apossam. Numa referência ao pensamento de Bastide, a autora compara “a quase inexistência de coreografia” nesse ritual ao “o êxtase e as danças rituais do Candomblé” (Idem: 58).

Ainda quanto aos registros da Missão, alguns pontos importantes foram destacados confirmando a particularidade do ritual de marcas indígenas, conservada até os dias atuais, como a defumação feita com o cachimbo na posição invertida, o emprego do maracá como instrumento musical, acompanhando as toadas para as entidades “baixarem” e a preparação da bebida feita com partes da árvore da Jurema<sup>15</sup>. Além dessas informações tem-se nesse registro um valioso acervo de imagens e de melodias através do qual se pode em comparação com o contexto atual perceber os fluxos dessas práticas.

Outro importante registro contemporâneo ao de Mário acerca da religiosidade popular na Paraíba foi o de Gonçalves Fernandes, que em “O Folclore Mágico do Nordeste” de 1938, comentou o registro considerado mais antigo sobre as práticas mágicas no estado, mencionado em “Datas e Notas para a História da Paraíba” de 1908, escrito por Irineu Ferreira Pinto. Segundo Fernandes:

*O documento mais remoto que trata sobre feiticeiros na Paraíba, é uma ordem régia do ano de 1740, endereçada ao governador da capitania, onde el rey ordena informar o caso de uns feiticeiros e índios presos e mortos na vila de Mamanguape, por aquela era, por práticas mágicas condenadas pelos poderes espirituais da época (1938: 7).*

Fernandes ainda chama atenção para as particularidades do Catimbó, que conforme suas palavras, configurou-se a partir de apenas uma pequena participação da simbologia africana, conseqüência “da perda de continuidade religiosa do negro na Paraíba”, cujas reminiscências “místicas” resumiu-se a prática do *ebó*.

*A um eclétismo negro-ameríndio que começou a formar as fontes da larga feitiçaria na Paraíba, juntou-se pouco a pouco a influencia das práticas e superstições comuns a povos latinos e de origem longínqua, de meio com a católica, dando-nos ofícios conjuntórios especiais até os nossos dias (Idem: 8).*

Segundo Fernandes, as condições precárias da economia açucareira na Paraíba em fins do século XVII, conseqüência de uma economia em crise, levou a população escrava à degradação e à perda de seus vínculos religiosos, dos quais apenas sobreviveu a prática do *ebó*, “hipertrofiado como reação única para efeitos mágicos imediatos”. Isto é, como uma prática mágica, ou mais propriamente como denomina o autor, como poder do bem e do mal.

---

<sup>15</sup> (*Mimosa sp.*).

Embora os seus escritos não se detenham sobre a religiosidade popular, o Catimbó ocupa parte considerável de sua obra e nessa o autor ainda faz referência à “reputação de grande catimbozeira” entre Pernambuco e Paraíba, que era Maria-do-Acais, recém-falecida, e Joana-Pé-de-Chita, feiticeira morta e cuja reputação era conhecida em toda redondeza da estrada de Santa Rita.

Os registros de Fernandes sobre o Catimbó na Paraíba, deixam claro sua preocupação com a ausência de participação mais efetiva de elementos africanos nesse culto, transparecendo sua filiação aos escritos de Arthur Ramos, a quem é dedicada a sua obra e as buscas pelas “sobrevivências africanas” na religiosidade popular brasileira.

Nos estudos sobre as religiosidades de parte do Nordeste brasileiro, mais especificamente de Pernambuco, Paraíba e Rio Grande do Norte, Cascudo possivelmente estimulado por Mário de Andrade, passa a registrar as práticas culturais do “povo simples”, entre elas, as manifestações religiosas populares descrevendo as transformações pelas quais passavam o que o autor denomina de uma “Religião no Povo”:

*Pelo que me foi dado ouvir, e ver, noto que a influência religiosa do africano, é mais decisiva no Rio de Janeiro e Bahia. Dahi para o Norte a Pajelalança começa a dar suas cores typicas. Tanto a Macumba e o Catimbó, como a Feitiçaria e Pajelança, estão cheios de reminiscências catholicas, invocações ao agiologio christão, benzeduras e águas bentas (1937: 77).*

Considerando as mudanças socioculturais registradas por Cascudo, não sem pesar, o autor faz observações acerca do que ele denominará de uma maior influência indígena e católica, em detrimento da tradição africana nas religiões afro-ameríndias no Norte do país. Sua referência geográfica, porém, embora remeta as atuais regiões do norte e nordeste, certamente tratava-se da região norte propriamente, e de apenas parte do nordeste.

*Antes de mandar fechar as macumbas e prender os catimbozeiros, tornando-os aos olhos do Povo, uns martyres de abnegação, devíamos estudar detalhadamente o mecanismo de seu funcionamento para contraminar sua influência maléfica ou dissolvente (Idem: 76).*

Suas constatações equivaleriam a assegurar que “nessas áreas” os fluxos e as correntes de tradições culturais diferiam daquelas até então predominantes nas investigações dos estudiosos da época, que eram as perseguidas “sobrevivências africanas”. Partindo desse



pressuposto, poder-se-ia dizer que outras vinculações religiosas passavam ou deveriam passar a também compor esses estudos, isto é, os estudos da antropologia religiosa brasileira. Conforme Cascudo:

*Os ritos africanos que Nina Rodrigues, Manoel Quirino e o padre Etienne Brasil recolheram no Rio e em Bahia, foram invadidos pela prática do baixo espiritismo de mistura com as tradições médico-religiosas dos Tupys. O Catholicismo deu uma forte tintura. Hoje é impossível a separação. Macumbas, Catimbós, Candomblés, Feitiços, são a mesma cousa em sentido geral (Ibidem: 78).*

Escrevendo no início do século XX (década de 30), Cascudo chama a atenção para o crescente fluxo de correntes de tradições indígenas, espíritas e católicas que se incorporavam às antigas tradições africanas como o Candomblé. Conforme suas considerações esses fluxos se davam através da já antiga prática de identificação dos *Ourixás africanos com os Santos catholicos*. Para o autor, essa associação ocorria por mera *convergência*, por associação de atributos pertencentes a essas divindades.

Outra forma para essas convergências, segundo Cascudo, se daria através do espiritismo kardecista, que nessa associação é denominado de “baixo espiritismo”, em virtude da “deturpação da doutrina de Allan Kardec”, que, por sua vez, oferece aos “Pajés o papel de “mediuns” mais ou menos fortes”. Na correnteza desses fluxos, unem-se também as correntes indígenas, através das “tradições médico-religiosas dos Tupys”.

Em “Notas sobre o Catimbó”, Cascudo faz um levantamento da religiosidade afro-ameríndia praticada em diversas regiões do país, e nessa generalização, associa a Pajelança nortista, a Macumba carioca e o Catimbó de parte do nordeste a uma mesma entidade. Entretanto, desse estudo o que interessa aqui são as particularidades do Catimbó, que conforme o autor vinha sofrendo alterações seja pela incorporação de novos rituais, seja pelo abandono de outros.

Todavia, vale salientar que em função de seus interesses em registrar as “manifestações populares antes que essas desaparecessem”, os textos de Cascudo não possuem uma precisão em termos territoriais e temporais. Por esta razão a sua narrativa é fluída, mas nem por isso perde a sua relevância. E, embora, o seu texto não possua o rigor teórico requerido das análises etnográficas e sociológicas, fornece elementos significativos para uma análise do processo de composição das diferentes correntes de tradições culturais que passam a compor as práticas religiosas afro-ameríndias.

Nesse sentido em “Notas sobre o Catimbó”, o autor destaca a diversidade de composições presente nas diferentes tradições espalhadas pelo país : “Pajelança, macumba e catimbó são a mesma entidade. Os Mestres curadores, orientadores perseguidores, vêm das mesmas fontes: - negra, indígena e branca” (Ibidem: 75).

Escrevendo no ano de 1934, Cascudo deixa transparecer em sua escrita as marcas de seu tempo. Tempo em que a perseguição policial aos praticantes das religiões afro-ameríndias tornara-se uma constante. Tratados como criminosos, os líderes religiosos transformavam-se em alvo da polícia. Enquanto isso, a clientela e mesmo os praticantes quando tomados pelo êxtase, eram percebidos doentes, de acordo com a concepção reinante na época de que o transe mediúnico equivalia à histeria, e as religiões mediúnicas à crime, charlatanismo e feitiçaria. Para Cascudo:

*O baixo espiritismo está matando a macumba, infiltrando-se dominadoramente e obrigando o neto de onnipotentes Pajés ao papel de “médiuns” mais ou menos fortes [...] a multiplicação de centros espíritas havia absorvido quase o maior contingente dos fiéis aos candomblés. O elemento negro, rareado pela mestiçagem, desviou-se das práticas e só procura os Mestres para remédios ou patuás. O africano não existe mais. Seu neto crê muito pouco nos orixás dos antepassados (Ibidem: 78).*

Com seus registros Cascudo fornece, elementos importantes para pensar as práticas religiosas afro-ameríndias, sobretudo, no que ele denomina de três momentos significativos na rearrumação da religiosidade afro-brasileira, que seriam o crescimento do “baixo espiritismo” em detrimento da Macumba e do Candomblé; o aumento do número de brancos e mestiços em detrimento do número de negros e por fim, a diluição do aspecto litúrgico dos rituais ou das “grandes cerimônias religiosas” em substituição a crescente procura por serviços religiosos ou por curandeirismo.

Esses três momentos destacados pelo autor podem ser interpretados como parte de um mesmo processo, na medida em que se observa uma ampliação no atendimento de consultas, uma inversão na composição étnica e social do grupo e um arrefecimento das práticas ritualísticas. Diante desse quadro, pode-se entender essas mudanças como parte do fluxo universalizante que caracterizará a partir de então tais práticas, que, ao invés de um caráter racial e localizado amplia-se do ponto de vista de sua composição sócio-cultural sujeitando-se assim as inúmeras mudanças daí decorrentes.

A alteração no caráter litúrgico assinalada pelo autor, no entanto, pode ser entendido não propriamente como uma redução, mas como a incorporação de outros elementos, provenientes, por exemplo, do kardecismo que no Brasil assume de forma destacada um aspecto curativo, decorrendo possivelmente daí a ampliação e diversificação dessa liturgia. As transformações ocorridas na dinâmica dessa religiosidade devem, no entanto, ser entendidas a partir das mudanças pelas quais estava passando a sociedade brasileira em sua convergência para o processo de modernização, mais especificamente no que diz respeito ao crescimento das cidades e todas as alterações daí decorrentes<sup>16</sup>.

Cascudo, por ocasião de uma conversa com o pai de santo Antonio Nagô, em Natal – RN, registra a ampliação da prática espírita da cura, conforme se mencionou anteriormente.

*O elemento negro, rareado pela mestiçagem, desviou-se das práticas e só procura os Mestres para remédios ou patuás. O africano não existe mais. Seu neto crê muito pouco nos ourixás dos antepassados. Freqüenta os terreiros e financia o pai de santo numa proporção risível. As mulheres brancas e mestiças contribuem com o maior rendimento financeiro espiritual (Ibidem: 78).*

A respeito da denominação “baixo espiritismo”, para referir-se ao cruzamento da prática do espiritismo com o Catimbó, o que se observa é uma clara distinção entre a considerada prática legítima do kardecismo e sua degeneração, quando associada a outras práticas já “degradadas”.

*Os ritos africanos que Nina Rodrigues, Manuel Quirino e Padre Etienne Brasil recolheram no Rio e em Bahia, foram invadidos pela prática do baixo espiritismo de mistura com as tradições médico-religiosas dos Tupys. O catholicismo deu uma forte tintura. Hoje é impossível a separação. Macumbas, Catimbós, Candomblés, Feitiçaria, são a mesma cousa em sentido geral (Ibidem: 78).*

Essa perspectiva se confirma em “Maleagro”, texto escrito em 1949, no qual o autor revê algumas de suas opiniões anteriores acerca do Catimbó.

*No catimbó mestre obtém o transe fumando e tragando a fumaça ou respirando profundamente. Não há o transe espontâneo, correspondendo ao cair no Santo nos candomblés. Obtido o transe, incorporado o Mestre no médium, catimbozeiro, o mais se passa como numa sessão espírita (Ibidem: 80).*

---

<sup>16</sup> Cf. Ortiz (1999), Negrão (1996).

*Denuncia a influência indígena no catimbó como synonymo que se vae tornando difficil. É o adjuncto da jurema. A velha Luiza Freire, curada com três chás forte de raíz de jurema, embora não acreditasse nessas porcarias, só conhece o catimbó por adjuncto da jurema (ibidem: 88).*

Cascudo chama então a atenção para a antiguidade da prática indígena da Jurema, que segundo suas investigações constava nos arquivos do Instituto Histórico do Rio Grande do Norte, como uma “superstição” condenada e reprimida pelas autoridades portuguesas já nos anos de 1758.

*Aos dois de junho de mil setecentos e cincoente e oito falleceu da vida presente Antonio índio preso por razão do summario que se fez contra os índios de Mopibû, os quaes FIZERAM ADJUNTO DE JUREMA, QUE SE DIZ SUPERSTICIOSO, de idade de vinte e dois annos ao julgar... (Apud Cascudo, 1937: 89).*

Cascudo em seus estudos demonstra sua identificação com os postulados teóricos de Bastide, no que diz respeito à superioridade do Candomblé. O que se confirma em seus primeiros escritos, a partir da visão depreciativa com que trata os cultos afro-ameríndios na sua vertente do Catimbó e da Macumba, embora mais tarde reconheça os seus preconceitos.

Realizando seus registros, alguns anos depois de Cascudo e Andrade, e fortemente influenciado pelas descobertas de Gonçalves Fernandes, Bastide<sup>17</sup> (2001b) faz também suas observações acerca do Catimbó, e como primeira característica, destaca a origem indígena desse ritual, baseado em elementos como o uso da defumação para curar doenças, o emprego do fumo para entrar em estado de transe, a idéia do mundo dos espíritos entre os quais a alma viaja durante o êxtase, onde há casas e cidades análogas às nossas. Bastide, porém, destaca a diferença entre a Pajelança e o Catimbó, chamando a atenção para o fato de que enquanto na primeira, a fumaça é absorvida, na segunda, é expelida; e também se refere à substituição do poder intoxicante do fumo pela ação da Jurema.

Numa abordagem sociológica, o autor associa a passagem da Jurema ao Catimbó como decorrência do fenômeno da desintegração das tribos, resultado do processo de colonização que culminou com a desarticulação do estilo de vida coletivo das comunidades

---

<sup>17</sup> A primeira viagem de Bastide ao Nordeste ocorre em 1944, ocasião em que ele conhece as cidades de Salvador e Recife e escreve o livro: *Imagens do Nordeste místico em branco e preto*. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1945.

indígenas e promoveu o contato destes com brancos e negros, inaugurando assim um outro modelo de sociedade.

*[...] a passagem da sociedade tribal para outro tipo de organização, ou melhor, à sua desagregação em famílias dispersas pelo litoral, levando uma vida difícil, unindo-se sexual e culturalmente aos brancos, criou necessidade que a tribo não conhecia: a benção coletiva das cidades dada pela festa da jurema foi sucedida pela benção individual, a luta contra as preocupações particulares, a tristeza das almas solitárias. Daí a necessidade de se refugiar o maior número de vezes possível no mundo dos encantados, de chamar, semana após semana, os espíritos protetores (Bastide, 2001b: 148).*

Sobre o contexto no qual se dá a passagem da Jurema ao Catimbó, o autor não se prolonga. No entanto, suas observações não deixam de ser pertinentes bem como instigantes. É nesse contexto e do contato entre índios, brancos e negros que nasce o Catimbó segundo o mesmo. O negro, segundo Bastide, aceitou o Catimbó porque encontrou nele a mesma estrutura mística existente em sua religião (Xangô no Recife, e Candomblé na Bahia), a mesma resposta as mesmas tendências” (: 149). Todavia, o autor não deixa de enfatizar a superioridade do Candomblé, chamando a atenção para a “rica e complexa mitologia” deste em detrimento “da pobre e incipiente mitologia” do Catimbó. E como elemento para explicar essa “pobreza” sugere como uma das possibilidades, o fato desta ter se perdido ao longo do processo de cristianização; ou o fato desta constituir-se mais como magia do que como religião.

Embora nessa escrita Bastide destaque no Catimbó o aspecto mágico em detrimento do religioso apenas como possibilidade, em seus escritos posteriores, esta se tornará sua opinião corrente.

O autor ainda faz referência ao que ele chama de um “esboço de mitologia” no Catimbó<sup>18</sup>. Segundo o qual, esta teria como função a garantia de harmonia entre essas “seitas” e o estabelecimento de hierarquias.” [...] esse mito justifica a estrutura social: cada um tem sua

---

<sup>18</sup> “Os índios não conheciam antigamente as virtudes miraculosas da jurema; antigamente, isto é, antes do nascimento de Deus. É porque então a jurema era uma árvore como todas as outras. Mas quando a virgem, fugindo de Herodes, no seu êxodo para o Egito, escondeu o menino Jesus num pé de jurema, que fez com que os soldados romanos não o vissem, imediatamente, ao contato com a carne divina, a árvore encheu-se de poderes sagrados. Assim, a força da jurema não é uma força material, a do suco da planta, e sim uma força espiritual, a dos espíritos que passaram a habitá-la” (Bastide, 2001b: 149).

cidade ou grupo de cidades encantadas, a geografia mística, com suas divisões administrativas, permite a coexistência de seitas autônomas” (2001b: 150):

*O imperialismo não se marcará, como no candomblé, pela maior ou menor frequência dos fieis, pela maior ou menor número de filhas de santo, mas pela maior ou menor extensão do mundo encantado que estiver sob a jurisdição do catimbozeiro (Idem).*

Sobre a organização interna de cada seita (tradição), Bastide enfatizará a diferença entre este e o Candomblé, e dirá que em substituição a iniciação, ocorre no Catimbó o aprendizado dos segredos, através da transmissão individual, que não se dá de forma regulamentada, organizada em cerimonial, cercada de tabus e sacrifícios; ao contrário, o discípulo no Catimbó. “[...] aprende pouco a pouco com o mestre, indo vê-lo, ao acaso da vontade e das circunstâncias, ‘quando quiser’, frase significativa onde se exprime o individualismo impenitente dessa população do Nordeste” (Ibidem: 51).

Na seqüência destacada quanto a desqualificação do Catimbó, o autor registra impressões profundamente depreciativas no tocante à aparência de suas lideranças e de seus locais de culto:

*Há, no Recife, catimbozeiras temíveis; conheci algumas que tinham um aspecto tão assustador que me causaram medo, a atmosfera de seus mocambos era uma atmosfera de um verdadeiro terror. Não é de se espantar, aliás, porque é uma lei geral que sempre que uma religião é perseguida, a magia negra aproveita-se desse fato (Bastide, 2001: 152).*

Recém-chegado ao país, certamente Bastide desconhecia a aparência física das pessoas e das residências das populações pobres das periferias brasileiras. Provavelmente em decorrência desse fato, o autor tenha destacado os aspectos “temíveis” e “assustadores”, atribuindo-os aos/as praticantes do Catimbó. Não podemos desconsiderar o fato de que, como uma tática, os excluídos se utilizem, desses aspectos depreciativos à eles atribuídos para exercer poder, daí a atmosfera mística que envolve essas pessoas. No entanto, nos parece muito mais que Bastide estava tomando como referência para julgar as “nossas”

catimbozeiras, a literatura européia que descrevia o universo e as "reais" condições das mulheres pobres daquele continente, medievais, tornadas "bruxas" pelas setores dominantes.

A literatura aqui listada de forma breve constitui-se numa documentação relevante para o estudo das práticas afro-ameríndias de parte do Nordeste. Todavia, a sua leitura requer também a interpretação de um contexto político e científico que explica certos preconceitos e adjetivações, que não sem motivos gerou noções depreciativas que ainda hoje estão presentes na referência a essas manifestações. Com isso, queremos dizer que não apenas essa literatura, mas também as interpretações desses estudiosos constroem e compõem as práticas religiosas afro-ameríndias aqui em discussão.

## CAPITULO II

### Práticas condenadas discursos autorizados

#### Tradições e ritos

As correntes de tradições religiosas afro-ameríndias em Campina Grande caracterizam-se pelas suas formas prolíficas e diversas. O simbolismo dessas correntes remete a uma multiplicidade de tradições entre as quais se destacam as correntes africanas, indígenas, católicas, kardecistas e a magia européia. Trata-se de uma prática cultural religiosa com traços de antigas tradições rituais e míticas, mescladas de inúmeras variações que ao longo de seus fluxos se hibridizaram.

Sua filosofia distingue-se sobremaneira das doutrinas monoteístas devido ao seu caráter pouco voltado a preocupações éticas, morais, dogmáticas ou doutrinárias. Antes, tem-se como interesse central o atendimento às necessidades do cotidiano. Além de seu aspecto pragmático, a dimensão mágica e sacrificial constam como elementos centrais. Por meio do transe e da "incorporação" se tem contato com um mundo místico através do qual, afirmam comunicar-se com entidades ou divindades (orixás) que sinalizam no sentido do encontro de caminhos para a solução de problemas e questionamentos.

Para Fry: "A umbanda se atém a uma cosmologia altamente eclética, com tantas variações quanto são seus praticantes, e se orienta para uma solução ritual a curto prazo dos problemas prementes" (1982: 23).

De acordo com alguns estudiosos, as correntes do Candomblé não fazem distinção entre o bem e o mal, no sentido judaico-cristão, entendido que seu sistema de moralidade baseia-se estritamente na relação entre homem e orixá, relação essa de caráter propiciatório e sacrificial, e não entre os homens como uma comunidade em que o bem individual está inscrito no bem coletivo. Já a Umbanda, pela sua carga institucional e sua filiação ao cristianismo e ao kardecismo, conservou o bem e o mal como dois campos legítimos de atuação, mas tratou de separá-los em departamentos estanques, dividindo-os entre uma linha de direita, que trata com entidades "desenvolvidas"; e outra linha de "esquerda", que lida com entidades pouco desenvolvidas, também chamada quimbanda.



Em Campina Grande, mesmo os terreiros que dizem praticar uma Umbanda “pura” (Umbanda Branca)<sup>19</sup>, entre os seus rituais, não é possível uma classificação em termos dicotômicos, isto é, uma linha de esquerda e outra de direita. A noção maniqueístas bem *versus* mal, portanto, não se enquadra na ritualística dessa religiosidade. Em vista de tais constatações pode-se dizer que o julgamento moral das ações ritualísticas realizadas pelos praticantes das religiões afro-ameríndias em função dos desejos aí investidos não são relevantes.

Como dizem os seus praticantes, todos possuem um lado *das direita* e um lado *das esquerda*, isto é, como ao longo do despertar para essa prática religiosa não se escolhe as entidades que possam vir a se apossar da “matéria”, o iniciado precisará desenvolvê-la para que a mesma “evolua”, e passe de um estágio na maioria das vezes pouco glorioso quando em vida<sup>20</sup>, para outro de benevolência pós morte<sup>21</sup>. Nesse sentido é que os seus praticantes acreditam possuir dois lados.

As religiões afro-ameríndias são iniciáticas, isto é, os adeptos passam por demorados e dispendiosos períodos de iniciação ao longo de toda a vida, através dos quais os vínculos com a religião são renovados, fortalecidos e o status do praticante ampliado na hierarquia ritual. Essa hierárquica (ritos de passagem) consta como um dos pré-requisitos básicos para a continuidade e reprodução dos cultos e seus quadros sacerdotais, além de constituir-se como uma das prerrogativas centrais na competitividade entre os terreiros, as tradições e os sacerdotes.

Os rituais de passagem e hierarquia nas práticas afro-ameríndias estão vinculados as correntes seguida pelos seus praticantes, que no geral, referem-se aos ritos associados as entidades nas tradições da Jurema e da Umbanda, e aos orixás nas tradições da Umbanda e do Candomblé. Convém salientar que esses ritos possuem variações concernentes também a cada

---

<sup>19</sup> Trata-se da tradição que mantém vínculos mais estreitos com o Catolicismo e o Kardecismo, significando essencialmente a valorização da caridade e uma prática ritualística prioritariamente voltada a cura. Com isso, uma rejeição aos sacrifícios de animais ao uso de bebida alcoólica e mesmo o toque com o emprego de tambores e dança. De acordo como nossos interlocutores não há em Campina Grande terreiro de Umbanda Branca.

<sup>20</sup> São os casos de alguns mestres e mestras que, em vida, vida foram desregrados moralmente, geralmente dados ao vício da bebida, e, sobretudo, dos amores ilícitos; tendo sido “passados” (mortos) normalmente por assassinatos em brigas e emboscadas. Após a morte eles voltam como entidades para “trabalhar” utilizando-se da matéria de um médium para se desenvolver, ou seja, redimir-se desses atos através de boas ações, é o caso das pombasgiras. No entanto, divergem as opiniões dos praticantes no que diz respeito a sua evolução. Para alguns uma pombagira pode vir a se tornar mestra, para outros isso não é possível.

<sup>21</sup> Na concepção de alguns praticantes nem todas as entidades passam por um processo de evolução, principalmente alguns mestres de esquerda que também podem ser exús, e algumas (ou todas) as pombasgiras; para outros, todo mestre ou entidade pode ser de esquerda ou de direita. Embora, segundo os mesmos, essa evolução dependa do médium que os incorpora, isto é, da forma que o médium lida (manipula) com os “poderes” da entidade.

tradição, a cada casa e a cada líder religioso. Conforme o Babalorixá Marcos, a iniciação em sua casa segue a tradição do Candomblé ketu e ocorre da seguinte forma:

*No começo se chama abiã, é quando você vai se casar, vai se iniciar, você vai pertencer aos mistérios para se tornar um omu-orixá, um filho de orixá, porque até o momento você não é. Com um ano você vai fazer a obrigação de aniversário daquela obrigação ... se você tiver condições e puder fazer aniversário todo ano, seria ótimo, mas, como as pessoas não tem, as pessoas fazem com um ano, fazem três e depois faz obrigação de sete anos. Na obrigação de sete anos a pessoa vai se tornar um ebomi que significa irmão mais velho. Essa questão de você se tornar um babalorixa ou um yalorixá depende muito de seu orixá, porque tem gente que tem até mais tempo de santo, mas o orixá não quer que ele abra casa, quer que ele vá servir na casa que foi iniciado, ou em outra casa (Entrevista realizada em 14/08/2010).*

O processo de iniciação nas correntes tradicionais do Candomblé se processa ao longo de toda a vida do praticante, podendo ir desde o nascimento até a morte. Todavia com as adaptações e atualização dessas práticas, muitas correntes realizaram alterações nos processos iniciáticos, reduzindo o seu tempo de duração, a quantidade de rituais, a frequência com que as mesmas ocorrem e os produtos, utensílios, ervas, alimentos e outros materiais aí empregados.

Na tradição da Umbanda campinense, a grande maioria dos líderes religiosos realizam apenas os primeiros ritos de passagem relativos aos orixás, considerando que estes também se iniciam nos ritos relacionados as entidades.

A prática da Jurema, por se tratar de um ritual menos complexo que o Candomblé, entre as suas especificidades não consta a renovação dos votos iniciáticos, e como dizem os seus praticantes, *uma vez iniciado é para sempre*, ou seja, tendo sido iniciado na prática da Jurema, isto é, tendo sido “sementado”<sup>22</sup>, o adepto torna-se apto inclusive para abrir casa, contando a possibilidade de que nesse estágio o neófito já tenha convivido dentro de uma casa de Jurema, e com o seu padrinho ou madrinha adquirido os ensinamentos necessários para a continuidade do culto, e os segredos da Jurema sejam revelados paulatinamente pelas entidades num aprendizado permanente e contínuo. Conforme nossos interlocutores, não se pode falar em juremeiro “feito”, isto é, detentor do conhecimento, pois a Jurema, é uma

---

<sup>22</sup> Consiste na inserção da semente da árvore da Jurema na parte subcutânea da pele, durante o ritual de iniciação do futuro juremeiro, essa prática segundo alguns interlocutores vem caindo em desuso.

“ciência”, um segredo, um mistério, que tem sua revelação por ocasião do transe e da incorporação.

Dentre os ritos das tradições religiosas afro-ameríndias, os ritos sacrificiais ou de sangue merecem destaque em vista do debate que o mesmo suscita. Segundo Motta (2001), sob a influência da Umbanda (Umbanda branca) o sacrifício tendia a se tornar apenas um vestígio em cultos a exemplo do Xangô umbandizado do Recife e em outros semelhantes. No entanto, a partir, de meados da década de 80, será justamente nesses terreiros que se constatará uma tendência à retomada em grande escala das práticas sacrificiais, o que para o autor parece contrariar toda teoria evolucionista dos cultos afro-brasileiros, começando pelas de Roger Bastide sob a influência da sociologia do desenvolvimento de inspiração marxista-weberiana. Conforme Motta:

*O sacrifício de sangue não se torna necessariamente mais freqüente do que nos centros tradicionais, mas nem por isso deixa de haver enormes diferenças. Ele agora assume um feitiço grandioso e teatral, resultando num espetáculo muitas vezes anunciado na imprensa e na televisão. Já não é mais simplesmente o rito praticado, na intimidade dos terreiros, por uma comunidade cimentada pelo parentesco carnal e ritual, pela origem étnica, pela solidariedade de classe, reafirmando sua mais íntima identidade através da “cumplicidade” na efusão do sangue. Quaisquer que possam ser as funções econômicas exercidas pelo novo tipo de sacrifício, trata-se evidentemente de reivindicação ostensiva de fidelidade a uma África largamente imaginária, servindo, por conseguinte para legitimar o artigo religioso endereçado a um mercado abstrato e “desetnizado” (2001: 8).*

Ao tratar especificamente no capítulo seguinte acerca desse tema se verá em Campina Grande, sobretudo nos terreiros de Umbanda cruzada com Jurema, que o sacrifício de animais tem se tornado o ponto alto de suas cerimônias, em torno do qual inclusive se desenvolve todo o “trabalho” ritualístico, em seus aspectos simbólicos e materiais. Todavia, embora essa seja a regra, alguns *terreiros de nação* ou mesmo sacerdotes isolados discordam da dimensão que a prática do sacrifício tem adquirido na atualidade.

No debate acerca do tema não se pode deixar de mencionar que o sacrifício de animais juntamente com o uso de bebidas alcoólicas, o tabaco, os tambores e as danças frenéticas formaram, ao longo da história das práticas religiosas afro-ameríndias um conjunto de elementos que caracterizou a identificação dessas com a dimensão profana, bárbara e, conseqüentemente, com a sua associação com o mal na sua versão cristã.

Além da dimensão sacrificial as práticas religiosas afro-ameríndias chamam atenção por sua dimensão secular ou profana. São essas religiões caracteristicamente marcadas por sua dimensão festiva que se desdobra numa ênfase na comida, na bebida, nas danças, nos batuques e, acima de tudo, nas cores e exuberância das vestimentas, adereços e decorações dos espaços reservados às cerimônias. Dimensões essas que possibilitaram ao longo de sua história inúmeras interpretações. Para Motta:

*As religiões de festa são a continuidade da religião popular luso-brasileira, a qual, no que tinha de mais específico, representou uma forma de resistência ao imperialismo da racionalidade. Encontramos aí, opostos ao "preto, o pardo, o cinzento, o azul-escuro da civilização carbonífera" da Europa burguesa, voltada para a eficiência e a acumulação, "a vida, a forma, a cor" associadas a dança, ao gasto e ao fausto. É escusado dizer que não chega a existir, neste tipo de religião, processo sistemático de regulação do comportamento ou repressão da espontaneidade, isto é, não ocorre, para dizer em termos weberianos, uma ascese intramundana. É provável que, deixada as suas próprias forças, essa forma de religião teria se reproduzido indefinidamente (2007: 246).*

O aspectos que tornaram o Candomblé uma prática religiosa "resistente" ao imperialismo da racionalidade conforme o autor, serão os mesmos que o tornam atualmente próximos do que aqui será chamado de uma "pós modernidade". Nas palavras de Motta, tal movimento resulta de um processo de "descomunização" ou "desetnização", ocorrido por volta do último quartel do século XX, que tem consistido na separação do artigo religioso de sua origem, de sua base social e étnica originária, dirigindo-se a um público ou a um mercado anônimo e abstrato.

Esse atrativo, segundo o mesmo consiste na sua "vantagem decisiva", revelada através de seu caráter enquanto "religião de participação". Desdobrando-se numa experiência do contato direto com o divino, ocorrido por ocasião do transe; mas também das festas com toda a sua ritualística e, sobretudo na "efusão dos fluídos" e na ausência de separação significativa entre o clero e o laicato, possibilitando dessa forma, uma flexibilização da hierarquia, bem como, facilitando a sua expansão e a ramificação de suas casas religiosas (Idem: 248).

Assim, pode-se dizer que o Candomblé - e, por extensão, todas as práticas religiosas afro-ameríndias -, possuem um pé no passado e outro no futuro, ou melhor, retomando o que foi colocado no início desse texto a sua "essência" seria exatamente o movimento, a dinâmica, o fluxo e a pluralidade. Desse modo, torna-se possível visualizar em cada terreiro, em cada

barracão, em cada roça, em cada casa, particularidades em termos ritualísticos e interpretativos, porém todos participando de um mesmo universo mágico e místico.

Destacadas algumas marcas dessa religiosidade que distintas sobremaneira das religiões hegemônicas do Ocidente, entende-se o estranhamento e a desqualificação infringida contra estas ao longo de sua história. Fato que, por um lado, pode explicar em grande medida a rejeição de inúmeros setores da sociedade a tais práticas, fornecendo subsídios para o entendimento dos fatores fundantes do estigma que a perpassa, e ao mesmo tempo possibilitando o entendimento da dinâmica que a caracteriza.

Objetivando, nesse sentido, refletir acerca das possíveis formas de “resistências”, dos estigmas, das atualizações e adaptações da religiosidade local, nesse capítulo se investigará a produção literária e depoimentos que registram e discutem, denúncias, agressões, desqualificações e também relações outras de inventividades, que permitiram a reflexão acerca do combate e também das (re)apropriações feitas por esses grupos visando a sobrevivência dessas práticas.

Na análise da literatura de cunho folclórico e no registro dos primeiros antropólogos, se tentará perceber até que ponto esses estudos contribuíram ou não para a dissolução (e/ou reforço) da negatividade e conseqüentes estigmas desse campo, sem, entretanto, deixar escapar os registros das possíveis e criativas formas de recriação da religiosidade local. No depoimento dos praticantes se observará até que ponto essa discursividade está ou não eivada pelas sugestões de uma literatura antropológica.

### **Uma Prática “Falada e Difamada”<sup>23</sup>**

Num trabalho acerca da perseguição às práticas religiosas afro-brasileiras no período de 1854 à 1928, Negrão (1996) em a “Formação do Campo Umbandista em São Paulo”, seguindo a hipótese assinalada por Maggie (1986), de que a repressão exercida contra a “religiosidade afro-brasileira” no período imperial fora apenas episódica enquanto que na república havia sido institucionalizada, demonstra através do levantamento dos registros cartoriais e reportagens jornalísticas, como se deu esse processo.

---

<sup>23</sup> “Falada e difamada” é uma frase de efeito pronunciada pela entidade “Mestra Paulina”, que funciona como um emblema de sua identidade e que assim se apresenta, e dada a sua irreverência e história de vida, foi aqui assemelhada a trajetória das religiões afro-ameríndias.

Na análise do documento jornalístico, verifica-se a implementação de um discurso que transforma as práticas religiosas afro-brasileiras em formação numa equivalência ao exercício ilegal da medicina/curandeirismo, magia/feitiçaria-bruxaria, exploração da credulidade pública/charlatanismo e, por fim, numa falsa crença/baixo espiritismo. No geral as denúncias informavam sobre uma verdadeira série de “embustes” provenientes de “mentes insanas” de “negros e mestiços”, “pobres”, “ignorantes” e “perigosos” cuja “má índole” levava-os à “enganação” e à “torpeza” da “boa gente”.

O levantamento realizado por Negrão evidencia um espaço constituído (documentos cartoriais e jornalísticos) que dará voz exclusivamente aos dominantes, ou seja, aqueles que se opunham ao povo. Isto é, no primeiro momento, essas denúncias ligavam-se aos setores defensores dos interesses dos grandes proprietários de terra e donos de escravos; num segundo, associavam-se aos interesses da burguesia nascente, representante e defensora de uma sociedade “moderna”, “higiênica” e “civilizada”. Valores esses últimos, que tornaram-se cada vez mais claros nas matérias jornalísticas dedicadas à desqualificação de tais práticas no país como um todo.

A constatação desse panorama pode ser identificada a partir do levantamento que dá conta da quantidade, dos tipos e da pretensão das denúncias policiais registradas nos jornais, no período que compreende o final do Império, sobretudo, no momento que antecedia a abolição da escravidão (1854 a 1890). Tais denúncias referiam-se ao perigo que os negros e seus descendentes representavam através de seus “sortilégios” para a “boa sociedade”. Segundo o autor, a crença no feitiço, ou ao menos na eficácia dos venenos, era um dos traços característicos da atitude das autoridades e das pessoas comuns face às práticas rituais afro-brasileiras, posicionamento similar ao de Maggie, “[...] o medo do feitiço caminhava junto ao medo real do negro em sua luta contra o senhor branco [...]” (1996: 470).

No segundo período investigado, que vai de 1891 à 1928, apesar de se constatar um número maior de denúncias, essas se assemelharão, consistindo basicamente em acusações de crimes de feitiçaria, curandeirismo, charlatanismo, exercício ilegal da medicina, exploração da credulidade pública, acrescido das denúncias de prática de espiritismo e cartomancia.

Além do aumento do número de denúncias nesse segundo momento novos fatores se somaram aos já existentes, contribuindo para a intensificação no combate às tais práticas. Entre estas pode-se destacar o surgimento ao lado da grande imprensa de uma pequena imprensa, que mais do que denunciar vai cobrar de forma efetiva ações da polícia no combate a esses cultos. Nesse momento também terá início uma preocupação sanitária, com o desenvolvimento das mesmas. Para Negrão, no entanto, a questão emergencial nesse

momento que desponta é o espiritismo e o destaque entre a prática culta de Kardec e a popular.

A distinção ressaltada por Negrão referente a um Espiritismo culto e outro vulgar, estendia-se às demais esferas da sociedade quando se tratava do estabelecimento da separação entre o povo e a elite, os ricos e os pobres, civilizados e ignorantes, e assim por diante.

O período abarcado por Negrão compreendido de 1891 a 1928 permitiu a verificação das principais acusações feitas aos praticantes das religiões afro-brasileiras. Criminalizações respaldadas nos artigos 156, 157, 158 do Código Penal Republicano de 1890, que proibiam respectivamente o exercício ilegal da medicina, a prática da magia, o espiritismo e seus sortilégios, que por sua vez constituíam-se em crimes de exploração da credulidade pública, e curandeirismo (1996: 44). Contraditoriamente era esse também o código que no plano jurídico, segundo alguns estudiosos, dava maior liberdade às pessoas de escolherem a fé que professar e o livre exercício de suas práticas. Conforme Oro e Bem:

*Nos primeiros anos da República [...] instituiu-se a laicidade, que assegurou a liberdade religiosa no país. Entretanto, as religiões afro-brasileiras continuaram a ser discriminadas como problema de ordem penal, como mostra os artigos 157, sobre a prática do espiritismo (leia-se além do Kardecismo, o Candomblé e a Macumba), e 158, sobre a prática do curandeirismo. Importante destacar que o artigo 156, sobre o exercício ilegal da medicina, também era acionado em processos contra sacerdotes das religiões afro-brasileiras, o que remete ao contexto de oficialização do discurso médico no Brasil, presente em movimentos como o sanitarismo (2008: 308).*

Embora o Estado brasileiro gozasse ao longo de praticamente toda a sua história, da laicidade, isto é, a separação entre o Estado e a Igreja, o que implicava “teoricamente” na liberdade religiosa para os diferentes credos; na prática, essa prerrogativa não se estendia a todos, ou melhor, às camadas populares, sobretudo, aos praticantes das religiões afro-ameríndias, com destaque para os negros, índios, seus descendentes e os pobres em geral. Segundo Oro e Bem:

*Tais procedimentos em relação às religiões afro-brasileiras resultam, em grande medida, de representações depreciativas e desqualificadoras que, ao longo do tempo, foram construídas, no ocidente e no Brasil, sobre as etnias e as culturas africanas, tidas como “primitivas” e “arcaicas”; destinadas, portanto, a desaparecerem porque representam o passado da humanidade. No*

*Brasil, os intelectuais, a Igreja católica e o Estado contribuíram, cada um a seu modo, para moldar o imaginário social desqualificador do negro e das religiões afro-brasileiras (2008: 305).*

As afirmações dos autores supracitados procedem e reforçam o que aqui vem se demonstrando; todavia, vale ressaltar conforme a presente escrita que a desqualificação empreendida por intelectuais, Igreja Católica e Estado, historicamente não se restringiu aos segmentos negros e as suas práticas religiosas, ela abarcou os segmentos indígenas e seus descendentes, bem como os pobres em geral.

A despeito do que pregava o Código Penal brasileiro acerca da liberdade religiosa, muitos outros mecanismos foram empreendidos para cercear as liberdades e reprimir as práticas religiosas afro-ameríndias, como se pode verificar no emprego dado ao artigo 156 do Código Penal de 1890, que embora não se referisse especificamente às práticas mágico-religiosas, inúmeras vezes teria sido acionado de acordo com Oro e Bem, em processos contra sacerdotes dessas religiões, fato que remetia segundo os mesmos, ao contexto de oficialização do discurso médico no Brasil.

A recorrência ao Código Penal, no combate às práticas mágicas de cura, em nome da institucionalização de uma medicina científica, pode ser verificado no caso da Paraíba, a partir do trabalho de Santos que informa com base no discurso jornalístico e policial local, como esse processo se deu no período compreendido entre os anos de 1920 a 1945. Para a autora, a batalha que se travou no estado da Paraíba entre a medicina científica e as práticas populares de cura consistiu numa: “luta entre uma prática cultural já reconhecida, aceita e que gozava de prestígio e respeito e outra relativamente nova, que buscava se estabelecer e ser aceita e para isso buscava tomar o lugar da outra” (2007: 51).

No embate entre a medicina científica e as práticas populares de cura, a primeira possuía em seu favor instituições e pessoas influentes na sociedade, entre elas representantes e defensores de um Estado moderno e civilizado, dos quais se destacavam a imprensa e a polícia que, como se verificou no trabalho de Negrão funcionavam em consonância para desacreditar as práticas religiosas afro-ameríndias.

Fato similar ao que ocorrera na Paraíba, conforme o processo citado por Santos e, “[...] instaurado em 1923, no qual várias pessoas, entre elas o curandeiro Tenório Cabral, acusados de assassinato, sendo que a este somou-se a acusação de prática ilegal da medicina” (2007: 100).



Conforme o processo, o curandeiro a convite do marido de uma senhora com “graves problemas de saúde”, a diagnosticou como tendo sido acometida pela ação de dois demônios, e mediante a permissão da família, procedeu à realização de várias sessões rituais de cura.

Segundo depoimento de testemunhas arroladas no processo, o “curandeiro” ao longo das sessões realizadas objetivando a cura da referida senhora, distribuía cachaça e cigarros, por ocasião da “última sessão”, um dos presentes recebeu (incorporou) o espírito de um anjo que ordenou que “matassem o bicho” que se apossara do corpo da mulher enferma e em seguida ateassem fogo no que foi, segundo o inquérito, prontamente obedecido: “As pessoas que estavam presentes na sessão da qual o curandeiro não participava, desfecharam pauladas na mulher e depois atearam fogo no seu corpo [...]” (Idem: 101), levando-a à morte.

Ao longo da narrativa identifica-se além da desqualificação das práticas populares de cura, uma clara tentativa de desmoralização e descrédito da religiosidade afro-ameríndia, visto que, mesmo em tempos mais remotos, quando essa religiosidade ainda não havia se estruturado em termos legais, não se podia atribuir aos seus praticantes ações completamente desconexas, a exemplo da incorporação por pessoas não iniciadas<sup>24</sup>, nem tão pouco a incorporação de anjos ou de demônios, ou a existência de rituais ou cultos que ocorressem sem a presença de um líder.

Uma característica que denota a evidente deturpação dos fatos de maneira intencional é a representação caricatural atribuída pelo imaginário cristão ao fenômeno do transe, que o associa a forças demoníacas, atribuindo a essas incorporações possessões do demônio.

Desconhece-se ao longo da história das religiões afro-ameríndias a admissão da incorporação de entidades que não aquelas que façam referência ao universo popular afro-ameríndio-brasileiro. Nesse sentido, pode-se afirmar que a indicação da incorporação ou possessão por “anjos” ou “demônios” não faz parte da narrativa desses religiosos, antes é esse o discurso de quem os desqualifica e associa as suas práticas ao diabolismo.

A desqualificação das práticas religiosas afro-ameríndias em seus desdobramentos, sobretudo no que diz respeito ao seu aspecto mágico, foi duramente reprimida no Brasil e particularmente na Paraíba em nome da modernidade, que por sua vez a associava ao atraso cultural e ao subdesenvolvimento da população.

Peixoto (2007), em monografia intitulada- “A legalização dos cultos afro-brasileiros na Paraíba: O discurso jornalístico do ‘Diário da Borborema’ (1960 – 1975)”, destaca três

---

<sup>24</sup> Segundo alguns informantes, podem ocorrer à incorporação por pessoas não iniciadas, mas, é fato pouco comum; outros declaram não ser possível, o que pode ocorrer devido a mediunidades do cliente ou visitante é de que este seja “abalado”, “radiado” a ponto de perder os sentidos, mas, para a incorporação de fato se realizar, faz-se necessário o treinamento e a aprendizagem.

artigos entre os anos de 1960 a 1965, especialmente relativos à cidade de Campina Grande, que criminalizavam as práticas afro-ameríndias e estampavam em seus títulos a desqualificação dessas práticas: “Macumba e Imoralidade” de 27/04/1961, “Diretoria de Centro Espírita Exerce Curandeirismo” de 10/02/1962 e “Feitiçaria” de 20/12/1962. Dentre esses artigos, e com essa perspectiva chama a atenção particularmente a narrativa de Antonio Barroso Pontes.

*Não obstante ter nascido e me criado numa cidade, onde no meu tempo de criança o povo era por excelência supersticioso (sic), nunca me deixei levar nem mesmo dei crédito às práticas dos sortilégios, da tapeação e da perversidade que resumem as atividades sórdidas de pessoas policiáveis amantes da macumba e do xangô. Quando fui delegado de polícia em Natal, ganhei fama de violento, no entanto estou de consciência tranqüila em ter dado combate a altura aos amigos do alheio e de igual modo, com a mesma veemência aos praticantes da magia negra. Quando prendia uma maloca, todos eram condenados a levar duas dúzias de bolos, mas no momento da prisão era flagrante, apenas uma dúzia era aplicada, deixando a outra para ser dada se os feiticeiros [...] tivessem a coragem de botar um feitiço em mim. E como não botavam o tal feitiço, então tais marginais voltavam à delegacia para receber o saldo de suas espertezas [...]. Espanto-me agora quando vejo em plena época de evolução, dos maiores rasgos da ciência, na própria capital de João Pessoa, a ostensiva prática desses imundos processos que revoltam porque comprometem o bom nome de uma capital que cresce. Vi há poucos dias um desses “trabalhos” executados por feiticeiros vulgares, em que procuravam levar ao ridículo, famílias honestas, como quem tem o recalque de não poder se aproximar dos ambientes recatados (Pontes apud Peixoto, 2007: 45)( grifo nosso).*

O dublê de delegado de polícia e jornalista que assina a matéria tem em seu lugar de poder, herdado de seu anterior posto de delegado, a legitimidade necessária para instituir um discurso acerca da prática religiosa afro-ameríndia, lugar esse que atribuiu à “autoridade” do jornalista-delegado a equiparação do exercício dos praticantes da religiosidade afro-ameríndia à dos ladrões. Desse mesmo lugar esse descreve o desdém e o deboche com que eram tratados os religiosos, quando no domínio da polícia.

Nesse discurso, o jornalista/delegado, apropria-se da temática desenvolvimentista para ratificar sua fala na desqualificação das práticas religiosas das populações locais. Isto é, tolerar tais práticas significava para a “boa sociedade” ir contra o progresso e o desenvolvimento urbano tão almejado ao longo do século XX.

Ao falar da “instituição” dos “aparelhos escriturísticos” da “disciplina moderna” indissociável da “reprodução” possibilitada pela imprensa acompanhada pelo duplo isolamento do “Povo” (em relação à “burguesia”) e da “voz” (em relação à escrita), Certeau (2007) nos remete a um processo de implementação de um modelo de conduta que perpassa o indivíduo tendo fim o social e que se estabelece na modernidade. Na Paraíba esse processo pode ser constatado, através da separação entre práticas populares de cura e os saberes médicos, identificado com a modernização dos setores urbanos. Para o autor:

*Para que a lei se escreva sobre os corpos, deve haver um aparelho que mediatize a relação de uma com os outros. Desde os instrumentos de escarificação, de tatuagem e da iniciação primitiva até os instrumentos da justiça, existem instrumentos para trabalhar o corpo. Ontem, o punhal de sílex ou a agulha. Hoje, a aparelhagem que vai desde o cassete até as algemas e ao box do acusado. Esses instrumentos compõem uma série de objetos destinados a gravar a força da lei sobre o seu súdito, tatuá-lo para fazer dele uma demonstração da regra, produzir “cópia” que torne a norma legível. Essa série forma um ponto intermediário: ela debruça o direito (ela o arma) e visa a carne (para marcá-la). Fronteira ofensiva, ela organiza o espaço social: separa o texto e o corpo, mas também os articula, permitindo os gestos que farão da “ficção” textual o modelo reproduzido e realizado pelo corpo (Certeau, 2007: 233)*

Assim, como não se pode pensar a relação entre a produção de uma economia sociocultural e o consumo dessa mesma produção como uma relação passiva, como sugere o autor, também não se pode imaginar a repressão infringida contra os praticantes das religiões afro-ameríndias sem nenhuma contrapartida. Ou como dirá a Mãe de Santo Sônia.

*Se fosse assim... a religião da gente tinha desaparecido, mas a gente sempre dava um jeito, é como hoje, você faz um concurso mas se não tem um peixe lá dentro, não entra, eu nem preciso fazer, se eu tiver um peixe eu entro sem concurso. Toda vida isso existiu, naquele tempo sempre tinha as pessoas que gostavam e quem gostava e era importante dava proteção. Quando a policia vinha corria e se pedia ao delegado, ao doutor, ao juiz e ele dava proteção. (Entrevista realizada em 24/07/2010).*

Sônia, que tem atualmente a idade de 46 anos, não vivenciou diretamente a repressão policial, mas ouviu histórias acerca desse período, e a sua narrativa com relação às artimanhas empreendidas por seus pares para burlar a lei podem ser comprovadas pelo Pai de Santo

Macedo Rocha que não apenas conheceu esse período, como chegou a ser detido pela polícia em uma das corriqueiras batidas policiais. E em tom irreverente diz:

*Eu graças a Deus vim numa época boa, eu sou novo, sou um menino, mas os mais velhos como Zé Maria, apanhou muito. Seu Zé Maria levou uma piza tão grande ali na rua do fogo [...] Uma senhora daqui da sociedade foi na casa de seu Zé.[...] Foi fazer uma consulta lá, deixou o filho na porta, no carro, que ele fez a consulta, que quando ela chega em casa, que ela era desajustada, só podia ser, disse pra o marido que Seu Zé tinha dado maconha pra ela fumar e fez tudo quanto quis com ela. Um cara da recebedoria de renda aí, então o cidadão imediatamente convocou a polícia, e a polícia bateram na casa de Seu Zé. meteram a peia [...]. Então uma senhora que freqüentava casa de Seu Zé, casada com o oficial do exército, [...] imediatamente ela saiu pegou o Jipe do cunhado [...]. Vital do Rego tava na apuração no Campinense Clube [...] - Vital eu quero que você vá [...] naquela rua que a polícia ta cometendo uma coisa bárbara lá. Vital do Rego veio, quando chegou já tava tudo em cima da Caminhonete, aí o Delegado disse, se despeça dessa munduça que aqui você não volta mais. Vital chegou, aí Vital disse, para aí delegado e manda o rapaz descer. Aí o delegado disse, mas eu vou ficar decepcionado (desmoralizado), manda o home descer. Aí o povo tomou corage e disse,- Seu Dr. ele tá com o anel de Seu Zé e a licença dele. Aí ele disse assim, (V. do Rego) S. Delegado essa assinatura aqui num é sua? Como é que o Sr dá licença e faz uma coisa dessa? [...] – Delegado aqui nessa casa vem a minha esposa, vem a sua, quem quer que seja, agora o Sr esqueça essa casa, esqueça [...] (Entrevista realizada em 22/05/2009).*

Madrinha Veinha, juremeira de 92 anos de idade, praticante da religião e freqüentadora do Terreiro Oxum Ajagurá há 42, quando perguntada como era no tempo em que ela começou, quando ainda era proibido “bater macumba”, ela responde: “Era bom demais, era melhor do que hoje, porque naquele tempo era muito respeito, a gente dançava a noite todinha, até amanhecer o dia”. “Era [...] João Agripino, juiz de direito, tudo ia pra lá, era menina. Doutora Conceição que era Juiz de Direito, ela me disquitô, ela era filha de Yansã. Ela ia passava a noite todinha”<sup>25</sup>.

Os praticantes das religiões afro-ameríndias embora pertencentes geralmente às camadas menos favorecidas da população, e por isso mesmo alvo predileto da política de “higienização”, possuíam relações de amizade, geralmente entre os estratos da sociedade, como políticos, juízes, delegados e outros, que na maioria das vezes estabelecia-se pela da

<sup>25</sup> Depoimento de Madrinha Veinha juremeira, entrevista realizada em 09/08/2010.

troca de serviços, criando uma rede de relacionamentos que propiciava o funcionamento desses locais de culto, mesmo em períodos em que a prática era perseguida.

Essa tática de que lançaram mão muitos pais e mães de santo do Candomblé, padrinhos e madrinhas de Jurema de Campina Grande, e certamente de todo o Brasil para dar continuidade as suas práticas quando estas ainda não eram reconhecidas, não é necessariamente uma novidade, nem tão pouco algo específico desse universo, antes, faz parte do jogo que possibilita aos “fracos” subverter a ordem sem necessariamente se contrapor a ele. No entanto, é interessante notar que tanto as relações que se estabeleciam, quanto as artimanhas empreendidas e o sucesso obtido, resultando na continuidade de tais práticas, a despeito do poder que as reprimia, dependia de um jogo de relações e interesses que necessitava constantemente ser rearticulado e renegociado.

Há, todavia, um outro entendimento da questão, sociologicamente importante, levando-se em consideração que tais nuances marcaram sobremaneira as relações hierárquicas aí existentes.

Há uma vasta literatura que entende essas relações como se configurando em vínculos de compadrio, de troca de favores e de subserviência. Essas relações, segundo Jessé de Souza, durante muito tempo foram interpretadas pela sociologia brasileira à luz de paradigmas “personalista”, “familiarista” e “patrimonialista”. Resultando daí numa concepção sociológica reinante que entendiam essas relações como resultantes de um modelo de sociedade na qual a “soberania do passado sobre o presente”, colocava em confronto “solidariedades verticais baseadas no favor, subcidadania para a maior parte da população” e abismo material e valorativo para as classes e “raças” (2006).

Para boa parte dos sociólogos que analisaram as relações entre os setores dominantes e dominados da sociedade brasileira, as relações de subserviência, de compadrio e de troca de favores ou de “desigualdade naturalizada”, como denomina o autor, resultaram de sobrevivências de relações características das sociedades pré-modernas. Para Souza, no entanto, a chave explicativa para o questão reside exatamente no seu contrário, isto é, será num “efetivo processo de modernização de grande proporções que toma o país a partir de inícios do século XIX” que deve ser buscado esse entendimento. Ou seja, ao invés de “personalista”, essa relação e sua eficácia, caracterizou-se, pela “impessoalidade” típica dos valores e instituições modernas, numa sociedade de “nova periferia”. Conforme o autor:

*A relação do agregado com o senhor é um vínculo de favor e proteção, como aliás todas as formas de dominação pessoal que*

*abdicam da violência física. O que caracteriza a forma peculiarmente "brasileira" desta relação tem a ver com a ausência de um código explícito e compartilhado por todos, o qual permitisse também, a limitação da amplitude e profundidade do poder do elemento dominante. Na ausência da ação efetiva de um código moral com algum grau de institucionalização – o qual em contextos tradicionais possuem invariavelmente um fundo da religiosidade ética, como vimos ausente em sociedades da "nova periferia", do tipo brasileira – que pudesse constituir uma esfera autônoma de moralidade para além dos meros desejos e ambições pessoais em jogo, o código implícito da relação de favor/proteção tende a assumir traços muito peculiares [...] Além da ausência de um código moral compartilhado, o monopólio da terra e dos fatores de produção indispensáveis à grande propriedade mercantil, completam o quadro de pressupostos objetivos para dar conta da especificidade dessa forma de dominação entre nós (Souza, 2006:125).*

O debate macrossociológico das relações de poder aqui mencionado fornece um, entendimento das relações de poder que ao longo da história vem pontuando a dinâmica que caracteriza o funcionamento das casas de culto e definem também, inúmeras relações existentes no interior desses espaços. Porém, a opção teórico-metodológica que pontua esse trabalho passa pelo entendimento de uma sociologia da cultura, na qual as relações não são necessariamente sobre-determinadas, antes se constroem e se reconfiguram conforme os interesses e as possibilidades dos participantes.

## **Religião e Cultura Popular**

Os primeiros estudos que tratam das religiões afro-ameríndias na Paraíba foram empreendidos como já se falou no capítulo anterior pelos folcloristas, entre os quais se destacam: Câmara Cascudo, Mário de Andrade e Gonçalves Fernandes. Dentre estas, o trabalho realizado pela Missão de Pesquisas Folclóricas, se sobressai em virtude de seu caráter nacional, consistindo num levantamento acerca da "cultura popular" objetivando de uma identidade nacional.

Levado a cabo esse investimento no estado da Paraíba, a Missão registrou alguns catimbós nas cidades de João Pessoa, Itabaiana e Alagoa Nova. No registro das práticas religiosas afro-ameríndias destacou-se a tradição da Jurema-Catimbó (Carlini, 1993).

A década de 30, período no qual se empreendeu esse trabalho fora marcado por contundentes acontecimentos de ordem político repressiva de modo a obstacularizar o registro

mais efetivo de tais práticas na região. No ano de 1937 decretou-se o Estado Novo; antes, porém, o catolicismo havia sido elevado à condição de religião oficial do Estado, pela Constituição de 1934 e decretada a perseguição policial aos cultos afro-indígenas, como o Xangô e o Catimbó, efetuando o fechamento de vários centros e terreiros (Idem, 29).

Por ocasião da chegada da Missão no Nordeste, mais especificamente no estado de Pernambuco, Luiz Saia, chefe da expedição, relatou seu relacionamento com o mundo oficial da cidade do Recife.

*Aqui no Recife foi absolutamente necessário entrar em contato com o mundo oficial [...] Dos secretários o que está mais em contato com a batina é o Manuel Lumambo com sua turma da revista Fronteiras [...] Imediatamente ele me deu a entender que, se a Missão não quisesse ser embaraçada no seu trabalho aqui no Estado de Pernambuco, eu deveria me afastar o mais possível do Gilberto Freyre ou qualquer outro elemento que não fosse da turma de Fronteiras [...], pois os padres estão dando as cartas. Ora, esta turma católica é ariana e erradíssima. Por imposição dela foram fechados os xangôs e apreendido todo o material das seções (Saia apud Carlini, 1993: 30).*

O panorama descrito pelo pesquisador demonstra a situação política com relação às práticas religiosas afro-ameríndias, e deixa transparecer ainda em pleno século XX a interferência da igreja católica nos rumos da política local, estabelecendo as normas e impondo as diretrizes a serem seguidas pela população.

Embora participando do mesmo contexto, na Paraíba a Missão teve melhor êxito, conforme os pesquisadores, devido a “uma compreensão melhor por parte das autoridades e a uma situação política local mais favorável”. Todavia, os benefícios dessa “situação política mais favorável” não se estendia aos praticantes das religiões afro-ameríndias, haja visto a descrição feita por esses mesmos pesquisadores quanto à dificuldade em travar contato. Conforme Luiz Saia apud Carlini:

*A gente da barca com quem entrei em contato nos ensaios na Nau Catarineta, alguns davam indicações muito medrosas. Um ganhador (sic) me prometeu arrumar uma sessão. Já possuía ordem no Chefe de Polícia [...] Eu procurava convence-lo e ele me fugia das mãos como um bagre. A polícia não deixava, dizia. Com um pouco mais estava convencido da ordem da polícia. E começou opor outras razões (1993: 64). (grifo nosso).*

Nesse ínterim, é relevante destacar a assimetria que se estabelece nas relações entre as autoridades políticas e as autoridades acadêmicas, e entre as autoridades policiais e o povo. Além disso, não se pode deixar de levar em consideração o fato dos integrantes da Missão constituírem-se em representantes do poder, haja visto a “missão” que traziam consigo.

O texto de Gonçalves Fernandes (1938) será produzido no mesmo contexto em que mais tarde Andrade e Cascudo realizarão suas pesquisas. Trantando-se de um texto de cunho folclórico o autor descreverá o “cenário dos folguedos”, mas principalmente as crenças populares e nelas o Catimbó da Paraíba.

No que diz respeito ao contexto político repressivo, o autor chama atenção para o fato de que; “Abordar mesa de Catimbó, mesmo das mais conhecidas, sem fiança de pessoa de dentro, é tempo perdido”. Uma vez que a ação repressiva da polícia fazia com que essas reuniões se retraíssem. Descrevendo esse cenário, Gonçalves registra o noticiário do jornal “A imprensa”, de João Pessoa, de 29 de Setembro de 1937:

*[...] Acompanhado dos soldados Francisco Catarino, João Felício e Francisco Caldino, o comandante do destacamento surpreendeu João Inocêncio da Costa e Joana Amorim cercados de mais de quarenta pessoas fazendo “macumba”. Lá estavam em volta de uma pequena mesa onde velas ardiam e se encontravam uma garrafa de aguardente, três cachimbos, um sapo seco com a boca costurada, um novelo de linha enfiado num couro de cobra, uma mochila cheia de terra de cemitério e um grande galho de jurema. A presença da polícia ocasionou grande pânico, tendo sido possível prender somente dez pessoas. A polícia prossegue para apanhar outros núcleos de feitiço” (Jornal da Imprensa apud Fernandes, 1938: 89-90).*

Conforme o registro vê-se que práticas similares as que assistimos atualmente nos terreiros campinenses, há menos de cem anos eram enquadradas e punidas como crime. Algo, todavia, nessa descrição nos chama atenção, que é a publicização dos objetos rituais segundo o jornal, destinados ao malefício, a exemplo do sapo seco, da linha no couro de cobra, da terra de cemitério e do galho de jurema. A identificação aparentemente óbvia desses objetos nos parece estranha uma vez que, atualmente mesmo com a legalização dessas práticas, os ritos que envolvem magia, sobretudo aqueles que se diz de malefício, ocorrem de forma bastante sigilosa, geralmente em locais reservados, de modo que apenas os clientes tenham acesso. Nesse sentido, a disponibilização desses materiais nos parece pouco razoável.

Salientamos que esse é apenas um questionamento formulado a partir de nossa experiência de pesquisa o que não invalida outras descrições, sobretudo aquelas realizadas em



outros contextos. Todavia em se tratando de um registro policial, realizado ainda num período de repressão aos cultos afro-ameríndios, convém questionar tais discursos; sabendo-se como já se falou anteriormente, o objetivo desse combate, além da violência direta era a desqualificação de tais práticas.

O texto de Gonçalves, além de registrar o combate repressivo por parte da polícia às práticas religiosas afro-ameríndias, reforça a desqualificação da mesma na medida em que a narrativa do autor compactua com o pensamento reinante na época, e considera todo esse complexo ritualístico como uma “degradação do cristianismo”. E num reforço às suas afirmações, o autor transcreve um folheto produzido por um poeta popular da região, intitulado “As Manhas de um Feiticeiro”, no qual o autor dos versos, empregando os esteriótipos do catolicismo, descreve um feitiço, que em resumo significa o estabelecimento de um pacto com o demônio realizado num terreiro de macumba.

Considerando que não há escrita neutra, ao destacar esses registros, Gonçalves deu mais um passo na construção da negatividade, não apenas das práticas populares mas principalmente, da religiosidade afro-ameríndia paraibana.

Entretanto, tais prerrogativas não foram exclusividade apenas de alguns flocloristas, Cascudo, com pretensões em realizar o “resgate da cultura”, empreende vasto trabalho de pesquisa na região, deixando transparecer em épocas já posteriores, a legalização dos cultos afro-ameríndios, o terror que a polícia ainda causava e a repressão que exercia junto aos seus praticantes. Segundo Cascudo:

*Confidências de 1975, com sigilo e cem cruzeiros. A informante faz “vendas” para as feiras, bolinhos e fritos. Disse-me que catimbozeiro “home” estava difícil por causa do “olho da Polícia”. Mulher velha engana melhor. Parece ser inofensiva e fraca (1978: 17).*

É um cenário de medo, de desconfiança e de dissimulação que se percebe por trás dos depoimentos dos praticantes das religiões afro-ameríndias no Nordeste e particularmente na Paraíba, no período em que essas pesquisas foram produzidas. Sensação que transparece claramente nas atitudes e depoimentos recolhidos na época.

Há, todavia, outro desdobramento dessa questão que pouco é mencionado, e que pode ser entendido como a dimensão mais resistente e profunda da rejeição a tais práticas até os dias atuais. Trata-se de um “imaginário do medo” que se constituiu ao longo dos tempos, construído, sobretudo, a partir de um discurso autoritário emitido pelas elites dominantes, ligadas aos setores religiosos, estatais e acadêmicos, que “diziam” ser essas práticas

“demoníacas”, “perigosas” e provenientes de grupos “primitivos” e “marginalizados” da sociedade, como se pode verificar no trabalho de Negrão.

Esse investimento, como se mencionou anteriormente, não se restringiu às denúncias policiais, ele também pode ser identificado na produção literária seja ela científica ou folclórica. Todavia, é importante destacar que esse “medo” que emanou do discurso dos setores dominantes, possuía um caráter de fundo sociológico que representado no conflito histórico entre dominantes e pelas camadas dominadas na sociedade brasileira. Que no caso em questão, está claramente representado no conflito entre ciência x superstição e moderno x arcaico.

Nesse sentido, mais uma vez nos remetemos a Jessé de Souza, para pensar a repressão, desqualificação, exclusão e preconceito com que foram e continuam em grande medida sendo tratadas as camadas menos favorecidas da sociedade brasileira.

*Nenhum brasileiro europeizado de classe média confessaria, em sã consciência, que considera seus compatriotas das classes baixas não europeizadas “subgente”. Grande parte dessas pessoas votam em partidos de esquerda e participam de campanhas contra a fome e coisas do gênero. A dimensão aqui é objetiva, subliminar, implícita e transparente. Ela é implícita também no sentido de que não precisa ser linguisticamente mediada ou simbolicamente articulada. Ela implica, como a idéia de habitus em Bourdieu, toda uma visão de mundo e uma hierarquia moral que se sedimenta e se mostra como signo social de forma imperceptível a partir de signos sociais aparentemente sem importância como a inclinação respeitosa e inconsciente do inferior social, quando encontra com um superior, pela tonalidade da voz mais do que pelo que é dito etc. O que existe aqui são acordos e consensos sociais mudos e subliminares, mas, por isso mesmo tanto mais eficazes que articulam, como que por meio de fios invisíveis, solidariedades e preconceitos invisíveis (2000: 175).*

Ao analisar especificamente o Catimbó, Cascudo toma-o como uma prática mágica, como um tipo específico brasileiro de prática de curandeirismo. Essa caracterização atribuiu ao Catimbó uma posição inferiorizada no campo das religiosidades afro-brasileiras, considerando o entendimento que se tinha no período.

Nesse sentido, pode se dizer que Cascudo em seus primeiros estudos partilha de muitas opiniões presentes nos documentos analisados por Negrão, a opinião de que certas práticas religiosas, a exemplo do Catimbó, não passavam de mero exercício de feitiçaria, como se pode constatar nos trechos seguintes:

*O que é certo é que a Macumba é atualmente o mais conhecido sinônimo de feitiçaria, quase ao par de Catimbó, cujo habitat é maior [...]. “O mestre catimbozeiro é apenas um médico barato ou gratuito dos últimos fiéis fetichistas” (Cascudo, 1937: 85, 87).*

Em Maleagro logo em suas páginas iniciais, Cascudo decreta:

*O Catimbó é bruxaria sem recorrer ao diabolismo medieval. [...] Catimbó, sinônimo de feitiço, de muamba; catimbozeiro, pseudônimo popular do feiticeiro e do bruxo, é título de quem mestra a “mesa”; usando a “marca” fumegante ou isoladamente atende aos clientes, vendendo “orações fortes”; fazendo muambas na intenção do amor e da morte [...] Toda ciência feiticeira, toda essência do Catimbó reside nesses princípios. Fixar a vida, transferi-la, completa ou parcial, para um objeto, torná-lo a representação integral da sensibilidade, cada vontade humana, comandada, dirigida, anulada pelo “mestre de mesa”; feiticeiro, “mestre” do Catimbó, é a essência, fim, realidade (1978: 21-22 -23).*

Para Cascudo, o catimbozeiro e o Catimbó não passavam do desdobramento de um tipo característico de praticante e de prática mágica, voltados para o atendimento de uma clientela com propósitos especificamente materiais, e mesmo identificando toda a ritualística do Catimbó, inclusive admitindo a existência de um “esboço de mitologia” ainda assim, para o autor não se podia falar numa religião. Segundo Arantes:

*Desse ponto de vista, a “cultura popular” surge como uma “outra” cultura que, por contraste ao saber culto dominante, apresenta-se como “totalidade” embora sendo, na verdade, construída através da justaposição de elementos residuais e fragmentários considerados resistentes a um processo “natural” de deterioração. Justificam-se, portanto, aos olhos desses teóricos, as tarefas de seleção, organização e reconstrução da “cultura popular” que os ocupantes dos lugares de poder da sociedade atribuem a si próprios (2006: 18).*

Conforme o autor, ao conceberem a separação entre uma cultura do povo e outra de elite, os “defensores” da chamada cultura popular, ou folcloristas, assim se arvoravam por entenderem a importância da preservação de uma tradição, cuja legitimidade inscrevia-se na sua filiação ao passado ou numa “Idade de Ouro”. E assim, a exemplo de Cascudo e outros, estes carregavam consigo a “missão” de contribuir para a “preservação” da mesma. Segundo

Arantes, essa seria uma missão impossível visto que, “[...] a própria reconstituição é informada por e é parte de uma reflexão sobre a história da cultura e da arte que, em grande medida, escapa aos produtores populares de cultura” (Arantes, 2006: 19).

Para Michel de Certeau, a atividade do historiador (assim como dos demais eruditos) consiste numa extensão de seu universo cultural.

*Certamente não existem considerações, por mais gerais que sejam, nem leituras, tanto quanto se possa entendê-las, capazes de suprimir a particularidade do lugar de onde falo e do domínio em que realizo uma investigação. Esta marca é indelével. No discurso onde enceno as questões globais, ela terá a forma do idiotismo: meu patoá representa a minha relação com um lugar. (2006: 65)<sup>26</sup>.*

Ao escrever sobre a cultura popular, mais especificamente sobre a prática do Catimbó, perpassava os escritos de Cascudo o seu lugar social, e através deste a sua subjetividade, ou seja, a condição de quem “falava sobre”. Ou como dirá Albuquerque Jr.

*Escrever para não deixar morrer as coisas da cultura popular, ameaçadas pelo progresso, pela modernização. Mas, ao mesmo tempo escrever o popular para se inscrever como sujeitos deste conhecimento, destes saberes, ganharem nome vivendo destes restos moribundos, fazendo a vida através desta agonia lenta do que tomam como objeto de escrita. Tornam-se assim vozes dos que estão perdendo a fala, mas também falas que emudecem estas outras possíveis vozes. [...]. Assombrados com a morte do sertão da “era do setecentos”, onde a chuva vinha do céu e trovão era castigo, onde o sol se escondia no mar até o outro dia, onde ainda imperava tabus alimentares, os cardápios cheiravam a Brasil colonial e os hábitos ficavam os mesmos de pai para filho, estes homens escrevem para preservar, para cristalizar, para ossificar fragmentos de passado, restos de relações sociais, retalhos de vivências, fiapos de lembranças e sonhos, marcas de experiência de uma elite que via o mundo em que vivera a cavalheiro se esgarçar, se tornar irreconhecível, perder seu perfil aristocrático e aquilino (2011: 2).*

O trabalho da Missão de Pesquisas Folclóricas realizado em 1938, embora como o próprio nome diz se tratasse de um trabalho de cunho folclórico, ou de registro da cultura popular tal qual as produções de Fernandes e de Cascudo, possui um diferencial na medida

---

<sup>26</sup> Como curiosidade, vale destacar que o termo *patoá* empregado por Certeau, referindo-se a uma variante da língua francesa falada pelas camadas baixas da população de algumas partes da França, coincidentemente possui o mesmo formato do termo *patoá* empregado por muitos devotos, entre eles praticantes das religiões afro-ameríndias para se referirem a um objeto de devoção que trazem no pescoço, consistindo de pequenas orações escritas em papel ou relíquias envoltas em uma pequena sacolinha de pano bento.

em que constituía-se numa proposta oficial de “resgate” da cultura para a construção de uma identidade nacional.

Mesmo com tamanha pretensão o registro da Missão não deixou de imprimir a marca do preconceito e da desqualificação no registro das práticas religiosas afro-ameríndias como se pode verificar na referência ao Catimbó como baixo-espiritismo: “Os ritos do Catimbó, em larga parte ligados às práticas do baixo-espiritismo, têm essencialmente funções mágico curativas”, Conforme Carlini:

*Ainda que a feitiçaria viva da participação de um grande número de pessoas, pois além dos mestres e iniciados existe uma inumerável turma de freqüentadores e consulentes, é coisa difícil a aproximação de um núcleo. A reserva mantida invariavelmente pelos iniciados e freqüentadores e mesmo meros consulentes, diante da pressão policial, se estende também a qualquer pessoas estranha” (1993: 63) (grifos nosso).*

Embora de forma sutil, - o objetivo da Missão era o registro do folclore para posteriores estudos -, nessa literatura identifica-se o pensamento de uma elite, que mesmo com pretensões generosas no que diz respeito à “preservação” da cultura popular, não se desvencilhava dos valores dominantes da época.

Uma questão central a ser destacada quanto a essa desqualificação, deve-se em larga medida ao pensamento dominante na época em que tais estudos foram realizados. Ou seja, ao paradigma evolucionista que propunha a análise da sociedade a partir da compreensão dos sucessivos estágios evolutivos. Nessa perspectiva se formulou não apenas em termos dicotômicos, mas também hierárquicos a distinção entre a cultura popular versus cultura de elite, assim como religiosidade popular versus religião oficial.

A cultura popular assim como tudo que a ela estava associado, era produzida pelo povo, e sua manifestação representava aos olhos da elite, o passado que haveria de ser superado por uma cultura superior. A cultura de elite ou erudita, por sua vez, representava o que havia de mais elevado, ou o mais alto estágio da evolução humana, e por isso mesmo compreendia a ciência racional, na qual todos os equívocos e superstições característicos de uma fase anterior haveriam de ser superados.

Mário de Andrade e Câmara Cascudo, apesar de divergirem em certos momentos, possuíam em comum o interesse pelo folclore e pela cultura popular, e embora o primeiro pensasse o registro da cultura popular como elemento fundante de uma identidade nacional, e com isso tivesse seus interesses voltados para uma dimensão externa; o segundo via no

“registro” desses materiais, uma possibilidade de retorno ao passado, ou melhor, uma revivificação desse passado saudoso. Com isso suas questões seriam muito mais de ordem subjetiva.

Como folcloristas, porém, assim só se definiam por entenderem que a “cultura popular” corria risco diante da modernidade avassaladora, daí passaram a eleger e consequentemente classificar os materiais culturais por eles registrados, na intenção de dar a conhecer ou mesmo “preservá-los”. Percebe-se nesses escritos o julgamento moral e o entendimento valorativo de tais práticas. Característica que aparece muito mais pronunciada em Cascudo, em vista de sua “liberdade de expressão e autonomia teórica” (Gico, 2010: 2).

Com isso a objetividade e a neutralidade científica perseguida por cientistas e pesquisadores das ciências humanas e sociais, caía por terra, e assim se podia verificar que a pretensão dos cientistas bem como dos folcloristas que se diziam neutros, não passava de desdobramentos de inquietações subjetivas e consequentemente de emanções de seus “lugares sociais”. Desse modo, essas produções estabeleciam “verdades” e construía estigmas e preconceitos, mas não sem também possibilitarem a ultrapassagem desses lugares. Especificamente sobre o folclore, dirá Certeau:

*O cuidado folclorista [...] não está isento de segundas intenções: ele deseja localizar, prender, proteger. Seu interesse é como que o inverso de uma censura: uma integração racionalizada. A cultura popular define-se, desse modo, como um patrimônio, segundo uma dupla grade histórica (a interpolação dos temas garante uma comunidade histórica) e geográfica (sua generalização no espaço garante a coesão desta) (1995: 63).*

### **As práticas afro-ameríndias entre a religião e a magia**

Embora muito já se tenha produzido em torno do debate magia x religião, quando se trata do estudo das religiões afro-ameríndias na Paraíba, sobretudo no que se refere aos primeiros registros escritos e ao imaginário que se construiu em torno dessas práticas, torna-se relevante retomar o debate com o intuito de tentar entender as rejeições, ou melhor, o temor que esses cultos exerceram e ainda exercem na população; o que possivelmente pode constituir-se num dos fatores que permitiriam melhor entender a persistência do preconceito contra as mesmas na atualidade.

Como chama atenção Pierucci, no campo da sociologia da religião ou mesmo da história, tornou-se recorrente o emprego dos conceitos “religiões mágicas”, ou mesmo a referência às dimensões “mágico-religiosas” sem a devida distinção desses fenômenos, que segundo o mesmo é fundamental para o seu entendimento, sobretudo na atualidade. Conforme o autor:

*É uma diferença que realmente conta no estudo das sociabilidades contemporâneas. E que, de resto, é indispensável para avaliar adequadamente a atual religiosidade do povo brasileiro. O esforço de distinguir deixa tudo muito mais claro nesse meio-de-campo. E os ganhos cognitivos ficam ainda maiores quando magia e religião são encaradas da perspectiva do desenvolvimento histórico de sua conflituosa relação na cultura ocidental (2001: 101-102).*

Como enfatiza o autor, num momento em que se diversificam as filiações religiosas com destaque para o magismo e o esoterismo, a retomada da discussão torna-se pertinente, e nesse ensejo, essa compreensão pode fazer a diferença entre a rejeição ou a melhor aceitação de tais práticas.

Nesse sentido, pode se pensar como se constrói essa distinção na religiosidade local, tomando como referência a associação do Catimbó à magia, que é recorrente e está presente tanto fora como dentro dos terreiros campinenses. Nessa associação os elementos aí investidos geralmente são identificados e categorizados a partir dos termos catimbó/catimbozeiros, referindo-se ao feitiço (objeto) e ao feiticeiro. Pode-se dizer que esse sentido, em grande medida foi elaborado pelos setores dominantes. No entanto este adquire desdobramentos diversos quando apropriado pelo “povo”, isto é, tanto pode significar desqualificação para os não praticantes, como poder para seus praticantes.

Em Campina Grande, a história das práticas religiosas afro-ameríndias possui um capítulo a parte a esse respeito. Isto é, acerca do imaginário do medo que se construiu em torno das práticas afro-ameríndias locais, que dada a conotação que obteve esses acontecimentos ocorridos na década de 1970<sup>27</sup>, é possível que tais fatos assim como inúmeros outros tenham contribuído significativamente para o aumento do estigma e, conseqüentemente, para uma (re)elaboração e reforço desse imaginário do qual vem se falando aqui.

---

<sup>27</sup> Geração da qual faz parte a autora do presente texto, que por residir num local próximo a comunidade onde ocorreram tais episódios, conheceu a acusada e presenciou um velório de uma das suas possíveis vítimas.

Esse capítulo foi marcado pela trajetória de uma personagem que se destacava nos noticiários policiais da época. Uma senhora de aproximadamente 40 anos de idade, que residia no antigo bairro da Cachoeira<sup>28</sup>, comunidade pobre marcada pelos frequentes episódios de violência. Nessa comunidade, a referida senhora conhecida pelo nome de “Maria Timbú” possuía um “terreiro de macumba”, como era conhecido; e apesar de seu nome estar envolvido em diversos episódios policiais por desordem, arruaça e atentado ao pudor, a sua fama de “catimbozeira” como sinônimo de bruxa realmente se alastrou quando a mesma foi acusada e responsabilizada por dois assassinatos ocorridos no local, um envolvendo um adulto e outro envolvendo uma criança, ambos os assassinatos segundo as acusações possuíam como fim a magia negra. Peixoto (2007) em levantamento junto ao Diário da Borborema destacou os seguintes artigos sobre essa personagem: “Xangô de Maria Timbú fechado pela Federação”, “Xangozeira volta a presença da autoridade policial”, “Magia Negra na morte do carapuço”, “Bruxa da cachoeira acusada de assassinar o garoto FDIL”, “Carta anônima matou criança...”, “Crime na Cachoeira”:

*A Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba, através do babalorixá Cícero Tomé, seu vice-presidente e responsável por aquela entidade em Campina Grande, tomou a resolução de fechar o **xangô de “Maria Timbú”** localizado na favela da Cachoeira [...], tendo em vista a denúncia e posterior a comprovação de que duas mulheres haviam dançado nuas naquele local. (16/05/1967, p.5).*

*[...] **embriagou-se com aguardente de jurema** e depois de alucinada, dirigiu-se para a casa da vizinha com o intuito de agredi-la [...]. Em vista disso, a **xangozeira** foi novamente convidada a comparecer perante as autoridades policiais, que lhe aplicaram o devido corretivo (20/05/1967, p.5).*

*[...] encontrou o cadáver de seu irmão, [...] residente na Cachoeira onde clandestinamente **trabalha com as forças ocultas numa tenda** próxima a sua casa. Contou ao DB que a macumbeira sabia onde “Nabor” estava morto pois viu quando o mataram, pois foi quem **aparou o sangue no chapéu e mandou cortar o dedo para um catimbó. Depois de “Reginaldo” ser sacrificado ela ocultou o cadáver por alguns dias e depois mandou “Zefinha” avisar a família que tinha encontrado e apareceu como inocente à Polícia (24/10/1971, p. 1).***

*Prendem “Maria Timbú”, pois ela sabe muita coisa a respeito da morte do menino (03/03/1972, p. 8).*

---

<sup>28</sup> A comunidade da Cachoeira foi desativada no ano de 2007, e a sua população transferida para bairro da Glória, construído especialmente para abrigá-los, uma vez que, a antiga localidade situa-se numa área de risco.



*Transcorridos mais de trinta dias do crime da cachoeira, na qual perdeu a vida, de modo misterioso, um menor de oito anos de idade, a polícia acaba de remeter os autos do inquérito à justiça, sem qualquer elucidação dos criminosos. As diligências empreendidas nada esclareceram. Nenhuma pista foi encontrada que pudesse levar aos criminosos. Estamos então diante de mais um crime para qual tudo indica não haver solução. Porque, então, esses fatos misteriosos estão acontecendo em Campina Grande [...] (28/03/1972, s/p).*

Essa série de reportagens policiais noticiadas nos jornais escritos e principalmente divulgadas pelas emissoras de rádios locais, na época, os principais veículos de comunicação, reforçava o imaginário do medo acerca das religiões afro-ameríndias em Campina Grande.

As adjetivações “xangozeira”, “bruxa”, que trabalha com “forças ocultas”, que realiza “sacrifícios humanos”, “emprega sangue e partes do corpo em catimbós”, atribui a essa personagem e, por extensão, a todos os praticantes da religiosidade da qual a mesma fazia parte, uma dimensão monstruosa e diabólica, que despertou, conseqüentemente junto à sociedade, temor, ódio e rejeição.

Embora a referida mulher não tenha sido condenada pelos crimes de assassinato, pelos quais fora acusada, em vista da ausência de provas, no imaginário coletivo ela e a sua prática religiosa foram responsabilizadas por esses atos. Todavia vale salientar que, independente da culpabilidade da acusada, o discurso jornalístico se encarregou de ativar as cores de sua condenação e para tanto enfatizou a sua condição de pobreza, ratificando a sua residência numa comunidade pobre da cidade e a sua condição de praticante de uma religião afro-ameríndia.

Retomando os diversos casos de magia mencionados ao longo desse capítulo, com destaque para a dimensão do malefício em detrimento das terapêuticas (sobre)valorizadas pelos seus praticantes, convém questionar as causas implícitas que, sobretudo aos olhos das elites, atribuiu-se à magia conotações negativas.

Para Mauss, a especulação acerca da magia antecede em muito os interesses despertados pelos cientistas na modernidade, uma vez que esta já era objeto dos filósofos, alquimistas e teólogos. No entanto, para o autor até o momento da escrita da sua obra ninguém havia ainda dado uma “noção clara, completa e satisfatória sobre a magia” (1974: 42). Porém, tanto Mauss quanto Durkheim, ao refletir acerca da magia a reduziu a uma dimensão fundamentalmente ocidentalizante, ou seja, a de que a magia em grande medida resumia-se a uma inversão da religião. Para Durkheim:

*A magia, também, é constituída de crenças e ritos. Tem como a religião, seus mitos e seus dogmas, que são, apenas, mais rudimentares, porque, perseguindo fins técnicos e utilitários não perde seu tempo em especulações [...] Será necessário, pois, dizer que a magia não pode ser distinguida da religião com rigor; que a magia é plena de religião, como a religião, de magia, e que é, por conseguinte impossível de separá-las e definir uma sem a outra? Mas, o que torna essa tese dificilmente sustentável é a aversão profunda da religião pela magia e, conseqüentemente a aversão da segunda pela primeira. A magia põe uma espécie de prazer profissional em profanar as coisas santas; nos seus ritos, ela assume posição oposta à das cerimônias religiosas (1989: 74-75).*

Para esses pensadores, a magia consistia numa aversão à religião, que subentendia o cristianismo europeu, que por sua vez herdara do judaísmo uma verdadeira aversão à idolatria. E assim, seria o caso de ao invés de falar numa profunda rejeição da religião pela magia, seria antes, uma profunda rejeição da magia pela religião, uma vez que a magia adquire essa conotação maléfica e depreciativa em virtude das campanhas empreendidas inicialmente pelos profetas de Israel e posteriormente seguida pelos padres da Igreja medieval contra as crenças pagãs.

Ou ainda, como dirá Pierucci (2001), essa postura de rejeição moralizante à magia teve como principais responsáveis os profetas de Israel, portadores de um tipo inédito de profecia da história das religiões – a profecia ética. “Radicalmente monoteístas e, por isso, visceralmente antiidolátras e veementemente moralistas [...]”. Para Pierucci:

*Descentrada por sua vez, introduzindo um dualismo básico que separa a figura de Deus da esfera da natureza criada – Deus é uma realidade, e o mundo criado, uma outra, totalmente outra, porquanto criatura -, a nova nação judaica repisada pelos profetas bíblicos em sua pregação ética e eticizante deflagra, e legítima, verdadeira guerra contra a magia. E a magia se vê, então, reduzida à ousadia blasfema de pretender forçar a Deus, ao invés de submeter-se a sua vontade; e então à magia negra; e então ao trato com os demônios. A magia passa a ser concebida como pecado de idolatria; atentado sacrílego à soberania e à onipotência divinas, prática de inspiração diabólica moralmente condenada (2001: 92- 93).*

A partir dessa contextualização talvez possa se compreender melhor toda a campanha de desqualificação das práticas religiosas afro-ameríndias no Brasil. E assim situar essa desqualificação ao desdobramento de um movimento monoteísta e ocidentalizante, que buscou a deslegitimação de todas as práticas que se contrapunham a essa tendência.

Movimento esse que teve início com o judaísmo e ampliou-se com o cristianismo ao longo de toda a Idade Média ocidental, estendendo pela modernidade e sobrevivendo ainda hoje nas inúmeras formas de rejeição e intolerância às práticas mágicas, e, conseqüentemente, a toda forma de pensamento plural.

Não se pode, todavia, atribuir todo esse movimento de desqualificação das práticas religiosas afro-ameríndias ao cristianismo ocidental. Somado a esse aspecto é relevante considerar a especificidade das relações que se estabeleceram na sociedade brasileira entre setores dominantes e dominados, e nesse sentido refletir acerca da implantação de um modelo de sociedade que em suas diferentes etapas antagonizou os interesses das elites e do povo. Conforme Jessé de Souza:

*A “importação” do capitalismo de “fora para dentro” e através, antes de tudo, de suas “práticas institucionais”, sem o contexto ideacional de fundo moral, religioso e cognitivo, que na Europa transformou-se em fermento revolucionário, o qual acompanhou a entronização da lógica econômica do capitalismo e logrou modificar e generalizar, por conta de idéias morais, religiosas e políticas um patamar de igualdade efetivo, infra e ultrajurídico, teve, no Brasil, um outro destino. Aqui, a importação das “práticas institucionais” foram meramente acompanhadas de “ideologias pragmáticas” como o liberalismo, o qual funcionou como uma “graxa simbólica” destinada a facilitar a introdução pragmática do mundo dos contratos e da representação elitista no contexto primitivo e personalista anterior, mas que sempre encontrou seu limite em qualquer expansão realmente generalizante desses mesmos princípios (2006: 185).*

## CAPITULO III

### Terreiros Campinenses: etnografando os espaços

#### No começo era só *isprito*

Contam boa parte dos pais e mães de santo, bem como padrinhos e madrinhas dos terreiros afro-ameríndios campinenses que, antes da legalização, na Paraíba só se cultuava espíritos: “[...] era só rezador, com mesa, vela, copo d’água, era só isso que tinha [...]”<sup>29</sup>. Que, “[...] era tudo misturado, uma mesa, vela, num existia esse negócio de orixá, foi só depois da federação que ficou cada um pro seu lado, quarto de santo, quarto de Jurema [...]”<sup>30</sup>.

Embora os processos sociais se dêem de forma contínua e na maioria das vezes sem grandes rupturas, na Paraíba, mais particularmente na cidade de Campina Grande, os praticantes das religiões afro-ameríndias experimentaram ao longo da recente história política do estado, um acontecimento que transformou significativamente suas experiências religiosas. Acontecimento esse que passou a se constituir como um marco divisório entre um período, caracterizado por uma religiosidade com marcas locais e/ou regionais, que foi o Catimbó/Jurema; e outro, marcado pelo alargamento dessas práticas a partir de seu entrelaçamento com tradições vindas do sudeste desembocando na Umbanda/Jurema. Este marco foi a institucionalização das práticas religiosas afro-brasileiras no estado<sup>31</sup>.

Se antes do processo de legalização, isto é, até a primeira metade do século XX, só se conhecia o Catimbó na Paraíba, depois, mais especificamente a partir da década de 1960 irá se conhecer, ou melhor, começar a se praticar uma religiosidade na qual se somará ao já existente Catimbó-Jurema (resultante da mistura de tradições indígenas, do catolicismo popular e posteriormente do kardecismo), a Umbanda originária do sudeste. A Umbanda, como foi discutido no primeiro capítulo, emergiu em um contexto urbano industrial e se configurou como uma prática que objetivava se constituir como uma síntese da religiosidade popular brasileira. Ou seja, como uma religião propriamente brasileira, que em seu interior

---

<sup>29</sup> Depoimento do Pai de Santo e Juremeiro Macedo Rocha, entrevista realizada em 25/03/2009.

<sup>30</sup> Depoimento de Mãe de Santo e Juremeira D. Selma, entrevista realizada em 07/05/2009.

<sup>31</sup> Sobre a legalização dos cultos afro-brasileiros na Paraíba e seus desdobramentos na cidade de Campina Grande- PB, consultar Peixoto (2007).

congregasse as mais diferentes vertentes, desde que essas mantivessem uma vinculação com as correntes africanas e indígenas e se inspirasse no transe mediúnico. Como afirma Beraba:

*A nova religião nasce de uma aparente contradição. De um lado, o desejo de se diferenciar das práticas de feitiçaria dos cultos de origem africanos considerados primitivos; do outro, a decisão de abraçar os espíritos por meio dos médiuns, dando espaço de honra aos índios e aos escravos africanos e descendentes (2010: 1).*

Embora no princípio para a efetivação da Umbanda se procurasse o apagamento das marcas mais acentuadamente pagãs ou africanas, a exemplo do uso da bebida alcoólica, do fumo e principalmente do sacrifício de animais, com o tempo, constatou-se que esses elementos tornavam-se indispensáveis para o funcionamento da mesma. A partir de então, criou-se uma cisão que deu origem de um lado, a uma “Umbanda branca”, próxima ao ideal inicial, ou seja, ligada ao cristianismo e ao kardecismo, na qual se condenava tais práticas; e de outro, uma “Umbandomblé”, ou seja, uma Umbanda “popular”, sobretudo por seus “pontos” (cânticos/linhas) cantados em português, sua ritualística menos complexa e sua hierarquização menos rígida, porém, sem abrir mão da bebida alcoólica, do fumo e do sacrifício de animais.

É com as marcas da Umbandomblé que a Umbanda se encontra atualmente em Campina Grande. Marcas que para alguns babalorixás<sup>32</sup> representam uma descaracterização, uma vez que tantas adaptações e atualizações entendidas como “deturpações” tendem a afastar a “religião” tanto do Candomblé quanto da Umbanda “verdadeira”, bem como do tradicional Catimbó/Jurema.

Todavia, se o processo de institucionalização constituiu-se em um marco da religiosidade afro-ameríndia na Paraíba, e particularmente em Campina Grande, essa religiosidade já possuía marcas que a singularizavam no campo das práticas religiosas afro-ameríndias. Denominado como “a mais antiga das religiões sincréticas afro-indo-brasileiras” por Motta (2006), o Catimbó tem seu registro já por volta do século XVI (Casudo, 1978: 28).

Essa anterioridade do Catimbó como uma prática religiosa sincrética afro-indo-brasileira confere ao estudo do campo religioso afro-ameríndio uma dimensão que vai de encontro aos temas convencionalmente abordados pela literatura clássica da antropologia religiosa, que atribui uma dimensão evolucionista às mesmas, conforme já se abordou.

---

<sup>32</sup> Apenas foram mencionados os babalorixas porque nenhuma ialorixás fez referência a questão.

## Uma religiosidade plural

A configuração dos espaços que compreendem os terreiros das religiões afro-ameríndias na cidade de Campina Grande não despertará a princípio, a atenção de pesquisadores já conhecedores de terreiros em outras cidades, seja de Umbanda, seja de Candomblé ou das práticas afro-brasileiras de uma forma geral, isso porque é próprio desses espaços, a diversidade e a riqueza de signos. Com um olhar mais atento, se perceberá não só a diversidade interna, mas também a multiplicidade de símbolos. O híbrido se faz presente nesses espaços, seja através da mistura, da fusão, da troca ou mesmo da contradição. Esse caráter distintivo e mesmo contraditório não será característico apenas do espaço físico e de seus simbolismos, também estará presente nos discursos dos interlocutores quando interrogados sobre suas práticas.

A caracterização simbólica desses espaços de culto bem como os discursos múltiplos e contraditórios de seus representantes não se constituem em particularidades únicas ou diferenciadas que mereçam destaque se comparadas a outras formas de religiosidade afro-ameríndias.

A mistura, o sincretismo são recorrentes em outras tantas religiões, mesmo as mais convencionais como o catolicismo. E em se tratando das religiões africanas e indígenas inúmeras dessas práticas se tornaram objeto de estudos como o Tambor de Mina do Maranhão, o Candomblé de Caboclo na Bahia, a Macumba Carioca e as Umbandas espalhadas pelo país. Acerca dessa heterogeneidade Barth afirma:

*Creio, no entanto, que essas instituições devem ser suficientes para forçar-nos a descartar um vocabulário que celebre a harmonia, adequação e a unidade, bem como qualquer análise que pressuponha a integração e a consistência lógica. Precisamos desenvolver outros modelos que permitam apreender de modo mais direto e preciso as características observadas, sem um filtro que negue tudo aquilo aparentemente inadequado. Os modelos sistêmicos e o holismo, no sentido de abranger toda uma gama de fenômenos e construir um relato englobante, devem continuar a nos propor desafios, mas neles não devemos buscar moldes daquilo que esperamos ou gostaríamos de encontrar (2000: 113).*

Assim, a religiosidade afro-ameríndia campinense não apresentará nada de inovador para os estudos das religiões afro-ameríndias, caso seja tratada numa perspectiva generalizante; embora valha a pena lembrar que, mesmo essa religiosidade tendo semelhanças

com tantas outras, ainda assim possuirá suas especificidades. Como dirá Ferretti, “[...] todo tema pode ser reestudado pela antropologia com novos enfoques” (1995: 14). No entanto, esse estudo não pensa as misturas (sincretismo) nos termos da antropologia clássica brasileira, ou seja, em termos dicotômicos, hierárquicos, antes, busca-se compreender como já se mencionou anteriormente, o processo de constituição das religiões afro-ameríndias campinenses acompanhando seus fluxos e sua composição de correntes culturais. Segundo Hannerz:

*Nessa etapa de globalização do final do século XX, muitas pessoas têm cada vez mais experiência tanto dos fluxos de formas culturais que costumavam se localizar em outros lugares quanto daqueles que acreditam pertencer a sua própria localidade. E, além disso, algumas correntes de cultura são dificilmente identificáveis como pertencentes a qualquer lugar específico. Na medida em que são enredadas nessas diversificadas correntes de cultura presentes em seus habitats, as pessoas, como seres culturais, provavelmente estão sendo moldadas, e modelam a si mesmas, por peculiaridades de sua biografia, gosto e cultivo de talentos. As identidades atribuídas ao grupo não precisam mais ser todo-poderosas (1997: 17).*

Isso significa trazer à tona fluxos e correntes que compõem essa religiosidade e, para tanto, se faz necessário, através da literatura bem como da experiência dos religiosos, pensar os começos e refletir acerca dos caminhos percorridos por essas correntes até Campina Grande nos dias atuais.

Eleger uma denominação única para nomear as práticas religiosas afro-ameríndias atualmente na cidade, mesmo diante do quadro geral de silenciamento que há em torno delas, ainda assim seria minimizar o seu pluralismo e diversidade. Há, no entanto, uma incipiente literatura que fala da presença marcante de rituais da Jurema. Outras abordam a Umbanda cruzada com Jurema. Essas interpretações informam sobre a religiosidade afro-ameríndia local, mas não tratam especificamente da rede de “fluxos culturais” que compõem aquilo que foi nomeado aqui de “prática religiosa afro-ameríndia campinense”. Ou seja, uma religiosidade local que se caracteriza pela marca dissonante da religião dominante local, o cristianismo, nas suas versões católicas e evangélicas.

Roberto Motta fornece uma ampla caracterização das chamadas religiões afro-brasileiras que compreendem as práticas religiosas afro-ameríndias na atualidade:

*As religiões afro-brasileiras apresentam-se em grande variedade, indo de formas estruturadas, que tendem cada vez mais a formar*

*igrejas independentes, a grupos informais, voltados, sobretudo para a prática de terapias mágicas. Essas religiões se caracterizam por sua orientação intramundana, ao mesmo tempo em que se afastam de toda idéia de ascese. Também não possuem um projeto de mundo que há de vir, no que se diferenciam de outras religiões brasileiras, inclusive do catolicismo associado à teologia da libertação. Mas não deixam de apresentar ao menos o esboço de mitos messiânicos, representados pela cidade da jurema e pela vaga lembrança de certos heróis libertadores. Além disso, os terreiros afro-brasileiros, numa espécie de curto-circuito apocalíptico, criam seu mundo dentro do mundo, ao qual os fieis têm acesso através de um percurso iniciático, implicando o renascimento místico do indivíduo e do grupo que, pelo transe, confundem suas personalidades com as dos deuses (2002: 75) (grifo nosso).*

A caracterização elaborada por Motta mostra-se bastante ampla e pertinente para o desenvolvimento da discussão aqui apresentada. Ou seja, define o que há em comum entre as diversas vertentes que compõem o que se denominou de religiões afro-brasileiras. E, nesse sentido, destaca o seu caráter “intramundano”, não ascético, nos quais seus fundamentos não estão voltados para um projeto de salvação, seja nesse ou noutro mundo. O que significa uma preocupação por parte dos praticantes dessas religiosidades com as coisas terrenas, com o cotidiano, mas, particularmente com as questões individuais. Daí, portanto, a inexistência de um modelo de moralidade em vista da ausência de um projeto coletivo. Embora não percam totalmente de vista a memória do mito do “herói salvador”, como é o caso na Jurema/Umbanda da reverência à Malunguinho, por exemplo, um herói local, apropriado pelo culto, que funciona como signo de luta e resistência para as populações desassistidas atuais<sup>33</sup>.

Além dessa dimensão que se poderia chamar de filosófica das religiões afro-ameríndias, há mais alguns pontos de identificação que se entende como sendo fundantes das práticas que compõem essa religiosidade. São eles uma ritualística básica, que comporta cânticos, danças, e signos (em abundância); um acentuado caráter mágico<sup>34</sup>; o transe<sup>35</sup>, e por fim, a capacidade constante de transmutar-se.

Desta última característica que marca essa religiosidade surge, porém, sua diversidade, e é a partir dela que se pretende delimitar algumas fronteiras que separam as três principais correntes de tradição que compõem o que denominamos de religiões afro-ameríndias

---

<sup>33</sup> Ver Carvalho (1996).

<sup>34</sup> Cf. Mauss (1974).

<sup>35</sup> Para Motta (2006), no Candomblé, ocorre por ocasião da incorporação dos orixás nos devotos em transe de êxtase; enquanto que no Catimbó, em situação similar ocorre nos devotos o transe de possessão.



campinenses apresentadas anteriormente: o Candomblé, a Umbanda e o Catimbó-Jurema, e que serão centrais para pensar a diversidade das casas de cultos ou terreiros locais.

### **Configuração dos Espaços Rituais**

Ao enunciar o estudo das práticas religiosas afro-ameríndias na Paraíba, salientou-se a pouca relevância dada ao tema, possivelmente em virtude seu insignificante destaque quando comparadas às demais praticas religiosas afro-brasileiras. Além disso, pode-se atribuir a sua insignificância ainda ao pequeno número de estudos e pesquisas realizadas na área acerca do tema. Desinteresse possivelmente motivado pela crença na inexistência, irrelevância ou insignificância de tais práticas em termos locais.

Ressaltando os aspectos africanos propriamente ditos das práticas religiosas locais, verifica-se de fato uma ocorrência recente desses traços, e ainda uma resistência significativa (dentro do campo) em relação aos mesmos. No entanto, se levarmos em conta a anterioridade das práticas ameríndias, com registro desde o século XVI, se identifica um elemento significativamente singular na história da religiosidade local, consistindo num tema de relevante interesse sócio-histórico e antropológico.

E, assim, pode-se dizer que mesmo que a tradição africana com seus ritos e mitos seja uma incorporação recente pelas religiões de transe locais, a tradição anteriormente existente, inspirada em elementos indígenas, no catolicismo popular e no kardecismo, concede a essa religiosidade uma legitimidade que em termos acadêmicos a tornando relevantemente interessante.

Todavia, o critério temporal aqui mencionado não significa um elemento definidor da análise das práticas em questão que antes fora mencionado, visando destacar a singularidade do tema em debate. Porém, o que interessa, é perceber os processos de mudanças ocorridos no campo das práticas afro-ameríndias campinense, atentando para o fato de que mesmo considerando as inúmeras modificações ocorridas nessa religiosidade, há uma sinalização no sentido de perceber um vigor cada vez mais acentuado atribuído à tradição da Jurema, e paralelo a essa o crescimento de inúmeras outras práticas e tradições, seja no sentido da hibridizando, ou simplesmente limitando-se.

Embora como sugere Clifford (1998:55) seja impossível “dar voz” ao outro plenamente, a presente narrativa se compõe a partir da fala dos religiosos, das imagens captadas no campo de pesquisa, linhas, pontos ou toadas que acompanham os rituais, além da observação atenta desse universo e das relações que ai se desenvolvem, buscando, através

desses discursos, perceber as transformações ocorridas no campo da religiosidade afro-ameríndia campinense, ressaltando as inúmeras atualizações e adaptações se deram ao longo desse processo.

Não tem sido, no entanto, tarefa fácil enveredar pelos múltiplos caminhos que conduzem aos encontros e aos desencontros das composições que formam as práticas religiosas afro-ameríndias em Campina Grande no seu todo, na atualidade, pois, entre outras coisas, como fala Barth: “A antropologia é notoriamente frágil em termos metodológicos quando se depara com a tarefa de abstrair modelos válidos de fenômenos complexos caracterizados por esse tipo de variabilidade local” (2000: 114).

E, na medida em que a “descrição” enquanto “explicação”, tornou-se “falácia”, como sugere o autor, como proceder diante da multiplicidade de símbolos, de objetos, de rituais, de entendimentos e discursos, de motivações, de interesses que conduzam as pessoas para essa religiosidade? Pois, assim como a experiência em Bali descrita por Barth, nós, nos terreiros campinenses e no discurso de seus integrantes, também não conseguimos ter nenhuma “impressão de lógica” ou de “encadeamentos generalizados”.

Ao adentrarmos nos espaços de culto dos terreiros campinenses, nos deparamos com uma diversidade de objetos, de tradições, de rituais e de interpretações. Num mesmo terreiro podemos encontrar um pegi de jurema, um quarto de santo (orixá) e ainda uma capela, que com um sentido diverso, pode remeter ao cristianismo, aos mortos ou eguns, ou ainda ser interpretado como um forte signo de magia “pesada”, ou ainda ter sido utilizada como disfarce para camuflar a prática na época de sua proibição. Também é possível encontrar um quarto de Pombagira e/ou de Exú, além de um quarto de *balé*, e inúmeros outros símbolos e objetos.

Ao conhecermos seus praticantes, adeptos, frequentadores e clientes, identificamos outra gama de interesses e motivações que conduzem esses sujeitos a esses espaços. Alguns estão ali em busca de ajuda espiritual, outros, material; há os que vão às “festas” pois sabem que haverá comida farta no final; outros são motivados pelos toques, pela dança e pela bebida; há os que estão lá por obrigação e há ainda os que vão pela sociabilidade e pela diversão. Numa diversidade similar a que encontramos nos terreiros campinense, Barth informa com relação ao norte de Bali a seguinte impressão:

*A vida no norte de Bali impressiona pela extraordinária riqueza e grau de elaboração no domínio simbólico/expressivo e não por seu caráter unitário. Intui-se uma aura ou um estilo que aos poucos torna-se familiar apesar de permanecer evasivo; e a vida ali também*

*tem uma multiplicidade, uma inconstância e um grau de contestação que dificultam imensamente qualquer tentativa de caracterização crítica. [...] apresento apenas intuições formuladas de maneira muito imprecisa, e rotular como "complexa" a situação ainda é uma caracterização grosseira. Creio, no entanto, que essas intuições devem ser suficientes para forçar-nos a descartar um vocabulário que celebre a harmonia, a adequação e a unidade, bem como qualquer análise que pressuponha a integração e a consistência lógica. Precisamos desenvolver outros modelos que permitam apreender de modo mais direto e preciso as características observadas, sem um filtro que negue tudo aquilo que parece inadequado (2000: 113).*

Assim como a vida descrita por Barth, quando conhecemos um terreiro campinense, não encontramos praticamente nada que remeta a uma unidade lógica ou familiar, antes o múltiplo e o diverso o caracteriza.

Residências ostentando no alto de suas paredes bandeiras brancas, cruces de espadas, cálices e outros signos remetendo às entidades e divindades cultuadas fixadas em portões, muros e paredes, especificam as tradições. Jardins formados por *espadas de São Jorge* e *Pinhão Roxo* caracterizam algumas fachadas externas. Paredes pintadas de branco sinalizam o local no qual se encontra um terreiro. São esses alguns dos sinais mais frequentes que identificam o local de culto das religiões afro-ameríndias na cidade de Campina Grande<sup>36</sup>.

Sinais explícitos ou implícitos dão conta desses espaços. No entanto, é em seu interior que reside toda uma abundante riqueza de objetos e símbolos que falam de sua diversidade. Se a marca externa (nem sempre tão evidente) passa despercebida, os sinais internos de uma religiosidade plural e ao mesmo tempo singular nos saltam aos olhos.

Os terreiros são em geral espaços múltiplos, nem sempre amplos. Os maiores ocupam espaços normalmente contíguos às residências, onde moram pais e/ou mães de santo, padrinhos e/ou madrinhas de Jurema, na maioria das vezes congregando um ou mais agregados. Os espaços reservados aos terreiros geralmente dividem-se numa parte externa e outra interna, nestas distribuem-se os quartos ou locais dedicados às entidades e divindades cultuadas pela casa.

Como trataremos aqui do que denominamos de quatro modalidades de terreiros, que são as Jurema, as Umbandas/Juremas, os Candomblés/Juremas e os Candomblés, tentaremos, grosso modo, traduzir esses espaços a partir de sua distribuição e ocupação, uma vez que,

---

<sup>36</sup> Também é possível encontrar placas ou letreiros nas paredes identificando os terreiros pelos nomes, embora na cidade de Campina Grande seja pequena a quantidade desse tipo de identificação.

mesmo em se tratando de uma mesma tradição, as diferenças e particularidades de cada casa são evidentes, ou como diz o Babalorixá Marcos “[...] a organização de nossa casa não é pelo que a gente quer, é pela necessidade espiritual e pela tradição”.

### ***O Catimbó-Jurema***

Os terreiros de Jurema ou simplesmente Juremas são espaços de culto (geralmente pequenos) nos quais se realizam ritos apenas para as entidades: os mestres e as mestras, os caboclos e as caboclas, os canindês, os pretos velhos e as pretas velhas, exús e pombas giras entre outras. Além dessas, em alguns terreiros também se “trabalha” com marinheiros, boiadeiros e baianos, embora tenha-se verificado em Campina Grande uma pequena recorrência ritual à essas últimas entidades. Salientando que, com exceção dos mestres, das mestras, caboclos e canindês, as demais entidades cultuadas atualmente nas Juremas campinenses foram acrescentadas ao ritual a partir de sua aproximação com a Umbanda.

Os terreiros de Jurema por nós estudados na cidade de Campina Grande possuem uma característica que à primeira vista parece contraditória, qual seja, a sua origem geralmente recente, isto é, trata-se convencionalmente de terreiros novos (os três terreiros aqui pesquisados possuem idade inferior a cinco anos). Essa característica deve-se a uma estratégia local de se “abrir casa”<sup>37</sup> sem necessariamente ter cumprido os rituais exigidos para tanto, dando ao praticante a possibilidade de estabelecer seu próprio espaço de culto e atender clientes. Parte desses juremeiros<sup>38</sup> torna-se posteriormente pais e mães de santo, isto é, cumprem as obrigações exigidas<sup>39</sup> e expandem seus espaços de culto transformando-os em sua grande maioria em terreiros de Umbanda/Jurema<sup>40</sup>.

Considerando que as exigências para a abertura oficial de um terreiro, tais como iniciações ritualísticas, tempo de iniciação, espaço apropriado e inscrição nas federações seja uma exigência recente, imposta a partir da institucionalização das religiões afro-indígenas no estado, há que se considerar que a prática de abrir casa sem necessariamente passar por essas

---

<sup>37</sup> Abrir um terreiro.

<sup>38</sup> Ressalta-se que apesar de alguns juremeiros almejarem “fazer o santo”, isto é, cultivar os orixás, outros são profundamente resistentes e dizem jamais querer saber de santo.

<sup>39</sup> “Sentam o santo”, “raspam o santo”, que significa o ritual inicial na tradição do Candomblé, seja para a nação queto, seja para a tradição nagô. Esse ritual, no entanto, só dá direito ao praticante de abrir casa na corrente da Umbanda; para se abrir casa na corrente do Candomblé as exigências rituais são mais numerosas.

<sup>40</sup> No que diz respeito à urgência em abrir os próprios espaços de culto, no caso específico dos praticantes da Jurema, vale salientar que boa parte desses indivíduos provém de famílias de baixa renda e possuem pouca escolaridade, esses fatores restringem o ingresso dos mesmos no mercado de trabalho formal, com isso há uma sobrevivência a partir de trabalhos informais e esporádicos. A atividade de realizar consultas torna-se então um “meio de vida”, mais uma fonte de renda ou a exclusiva fonte de renda.

etapas não consiste numa novidade, já que antes da legalização esse processo ocorria na maioria dos casos a partir da transmissão das tradições. Tratava-se geralmente de uma prática repassada de geração para geração, incluindo inclusive a transmissão também dos objetos rituais e do próprio espaço de culto<sup>41</sup>.

No contexto atual, a abertura de um terreiro tem início geralmente pela iniciação na Jurema, uma vez que os rituais de iniciação nessa prática são simplificados se comparados aos rituais da Umbanda e do Candomblé, e em alguns casos praticamente inexistem<sup>42</sup>. Pelo menos é o que se verifica atualmente em Campina Grande segundo o depoimento do Babalorixá, Juremeiro Paulo, sucessor do presidente da mais antiga federação da cidade:

*Hoje em dia se conta o pessoal de Jurema, hoje em dia o pessoal de Jurema não são nem sequer ensimentado, não passaram pela iniciação na Jurema, não foi enjuremado, ensimentado, como a gente diz, ai vai faz uma obrigação de santo ai já começa a mexer com Jurema, que não dá o direito também. Se eu sou uma pessoa preparada com Jurema, eu não posso mexer com a parte do orixá, não dá esse direito. O Juremeiro por ele ser um juremeiro preparado, num adianta você acender um cachimbo, acender um charuto e dá fumaçada não, o juremeiro é aquela pessoa que tem conhecimento do que é a Jurema (Entrevista realizada em 20/01/2011).*

Se por um lado a adoção de novas práticas implica quase que impreterivelmente no abandono de outras e isso para alguns pesquisadores e acadêmicos resulte numa oxigenação da prática, para os religiosos mais tradicionalistas esse fato denota uma “perda de essência” e consequentemente uma desmoralização da tradição.

Os terreiros de Jurema são constituídos em grande medida como uma extensão da moradia do Juremeiro, normalmente montados num quarto no fundo do quintal, construídos especificamente para esse fim. Como os seus líderes são normalmente pessoas oriundas das classes trabalhadoras, sem renda fixa, a conquista de um espaço de culto representa para os mesmos um grande passo em termos materiais e simbólicos. Poderia-se inclusive sugerir que essa seria a primeira demonstração efetiva do poder das entidades atuando junto a seus

---

<sup>41</sup> Cf. Salles (2010, p. 65) “[...] segundo a tradição da família, conforme nos relatou Dorinha, o trabalho de um mestre deve ser continuado por um descendente. A herança da propriedade, portanto, seria um ato simbólico, no qual se herda muito mais do que terra”.

<sup>42</sup> A flexibilidade dos adeptos da Jurema para abrir seus próprios espaços de culto, que em boa parte dos casos funciona apenas para os rituais da “Jurema Arriada” e para o atendimento de clientes, desperta nos juremeiros mais tradicionais e nos críticos da Jurema, descontentamento, uma vez que para estes, essa prática descaracteriza a religião na medida em que seus praticantes só estão interessados em ganhar dinheiro, e nesse sentido, acabam realizando um culto sem uma preocupação em conservar a tradição.

seguidores. Edificar um espaço de culto mesmo em se tratando de uma residência que não seja própria<sup>43</sup>, como ocorre em alguns casos, pode se constituir num sinal de poder, significando a capacidade de superação das adversidades seja na vida material seja no campo simbólico.

E embora se constate um desejo por parte principalmente dos juremeiros mais jovens em ampliar os seus espaços de culto, passando dessa forma a cultivar junto à Jurema também os orixás, isto é, após terem realizado os ritos exigidos (no Candomblé), alguns outros juremeiros, principalmente os de mais idade, mostram-se completamente avessos a essa idéia, como se percebe pelo depoimento de Seu Biu juremeiro:

*Eu sou do tempo da ignorância [...] a gente tem que tá do lado que tem algum adjuntório pra gente, eu creio em santo, num gosto de quem fala mal de santo, mas eu num faço nunca. [...] Eu só nasci uma vez, só morro uma vez, a gente num morre a gente se muda dessa vida pra outra. O cabra diz morreu! Morreu nada, ta mais vivo do que nós, ficar aqui na terra sofrendo. [...] eu sou neto de preto veio (referindo-se aos antepassados escravos) eu gosto mais é de pinotar e soltar fumaça no mundo. Santo judia muito da gente, é uma dor aqui é uma dor aculá, toma tudo que a gente tem, espírito não, tudo que eu tenho quem me deu foi a Jurema (Entrevista realizada em 15/06/2009).*

Seu Biu, 78 anos de idade, diz ter “nascido feito”, isto é, pela sua ascendência escrava reivindica o saber da Jurema como um dom dado por Deus, como ele diz: “eu nasci com esse dom, foi Deus que me deu, num achei na estrada, nem foi ninguém desse mundo, [...] eu sou preto velho de nascença [...]”. Por essa prerrogativa ele desconsidera a necessidade de se submeter a qualquer ritual de iniciação na Jurema, pelos quais inclusive demonstra desprezo e desconfiança. Quanto ao culto aos santos (orixás) diz respeitá-los, apenas. Podemos sugerir que, mesmo considerando a existência e importância dos orixás no mundo místico, dado o seu vínculo com os espíritos (com a entidade Preto Velho), Seu Biu não teme a não cultuação dos orixás.

A postura de Seu Biu é representativa da opinião de boa parte dos juremeiros campinenses, sobretudo daqueles de mais idade. Em contraponto, há um outro grupo,

---

<sup>43</sup> Os três terreiros de Jurema por nós aqui pesquisados são recentes, isto é, foram construídos há menos de cinco anos. O primeiro deles (Caetano) que ainda estava sofrendo reformas, havia sido construído por um padrinho de Jurema, que se estabelecera na casa de um afilhado e lá exercia suas atividades. O segundo (Zezo e Lilá), administrado por mãe e filho, possuía apenas poucos anos de existência, a mãe além de juremeira, dedicava-se as atividades do lar, o filho como atividade remunerada exercia o cargo de professor em escola pública. O terceiro (Vitor), pertencia a um jovem de apenas 24 anos de idade, havia sido construído nos fundos da casa dos pais há apenas um ano, e o seu líder dedicava-se exclusivamente ao ofício da Jurema.

composto geralmente por pessoas mais jovens, que deseja se iniciar no Candomblé. Todavia nos pareceu que está se tornando uma regra esta última prerrogativa, considerando o entendimento que “todos” os adeptos possuem da imanência e onipresença dos orixás. Ou seja, na medida em que se acredita que o orixá está em tudo, que é o axé, não sendo possível ignorá-lo, surge a necessidade, mais dia menos dia, de cultuá-lo. Ao mesmo tempo, também, se percebe uma certa (descriminação) para com os adeptos que não os cultuam, ou assumem não querer cultuá-los, fato que, somado ao anterior, acaba exercendo uma forte pressão sobre os juremeiros para também se iniciarem no “santo”.

O culto aos orixás e a iniciação nos ritos no Candomblé, parece, como vimos, estar se tornando uma característica distintiva entre os praticantes das religiões afro-ameríndias em Campina Grande. Segundo Bourdieu:

*[...] a possibilidade de passar da “camada primária do sentido que podemos adentrar com base na nossa experiência existencial” para a “camada dos sentidos secundários”; ou seja, para a “região do sentido do significado”; só ocorre se possuímos os conceitos que, superando as propriedades sensíveis apreendem as características propriamente estilísticas da obra (2007: 10).*

Similar ao movimento registrado por Bourdieu (2007) com relação ao mundo das obras de artes, no qual a distinção se dá entre um conhecimento proveniente da “camada primária do sentido”, ou seja, da experiência, e um outro, proveniente de uma “camada dos sentidos secundária”, onde ocorre a apreensão do significado, nos parece ocorrer movimento similar no universo das práticas religiosas afro-ameríndias em Campina Grande.

Isto é, enquanto os ritos e as práticas do Catimbó/Jurema estariam associados, nessa perspectiva, a uma camada primária do sentido, ou seja, a experiência de seus praticantes, a um aprendizado transmitido, sobretudo pela oralidade e também a uma dimensão transcendental, os cultos e ritos do Candomblé estariam ligados a uma camada secundária, ou seja, da apreensão dos significados. Isso significa que, no segundo caso, além desse aprendizado oral, experiencial e também transcendental, haveria uma dimensão intelectual, diria-se teológica, que não só diferenciaria ambas as práticas religiosas, como distinguiria esta última. Essa dimensão atribuída ao Candomblé poderia-se sugerir como proveniente de uma literatura antropológica religiosa brasileira que investiu fortemente no caráter distintivo do Candomblé no cenário religioso afro-ameríndio.

Ao cultuar a Jurema, os seus praticantes estariam muito mais apegados, segundo essa lógica, a uma dimensão funcional, aos benefícios propiciatórios advindos de tais ritos. Nesse

sentido, não haveria uma elaboração mais minuciosa acerca de tais práticas e ensinamentos, inexistiria uma teologia. Nessa tradição, a importância seria atribuída à dimensão da experiência e dos resultados imediatos. O Candomblé, por sua vez, já havendo ultrapassado tal estágio, como diria Bastide ao afirmar tratar-se de uma “religião propriamente dita”; daí os excessos de ritos, o cuidado esmerado na prática destes e na transmissão dos ensinamentos, além de sua sofisticação ritual. Tudo correspondendo a uma teologia, especialmente nesse caso, produzida por intelectuais antropólogos e que inclusive deveria servir aos pais e mães de santo (Babalorixás e Yalorixás) como livro de orientação e atualização.

Esta distinção torna-se evidente quando se dialoga com praticantes que cultuam entidades e praticantes que cultuam orixás, ou melhor, com juremeiros e babalorixas/ialorixás (líderes religiosos que cultuam tanto as entidades como os orixás, bem como os que cultuam apenas os orixás). Os primeiros, quando se trata de pessoas de mais idade, se dizem do “tempo da ignorância” e buscam a legitimidade de suas práticas numa natureza transcendental dizendo que já “nasceram feitos”, daí não necessitam de tantos ritos, numa demonstração de desprezo pelos livros e pela sofisticação e complexidade do Candomblé. Os segundo embora situem sua prática e divindades numa natureza também transcendental, não deixam de valorizar as sofisticadas iniciações rituais e enfatizar a necessidade do aprendizado que para eles está na transmissão oral, mas também nos livros<sup>44</sup>.

Essas constatações levam-nos a um paradoxo: se por um lado podemos pensar na possibilidade do desaparecimento das Juremas num futuro breve, diante de uma supervalorização do Candomblé, por outro, constatamos a disseminação de inúmeras Juremas. Grande número de praticantes dos terreiros nos quais se cultua Jurema possui em suas residências uma pequena jurema. Esses espaços que são altares domésticos funcionam também para a realização de consultas e possivelmente também no futuro possam vir a se tornar terreiros.

Essas juremas diferem dos terreiros de Jurema acima descritos, tanto no que diz respeito a sua oficialização, na medida em que não são registradas nem nelas ocorrem festas ou rituais abertos ao público. Em síntese, o seu significado destina-se a uma devoção doméstica, dando continuidade provavelmente a uma prática comum nos primórdios dessa

---

<sup>44</sup> Boa parte dos candomblecistas entrevistados fizeram referências à importância dos livros científicos para a obtenção de conhecimentos acerca do Candomblé, um deles mencionou Prandi e outro Pierre Verger, outros referiram a “aquele livro” de forma genérica. Todavia, boa parte deles dava a impressão de ter apenas ouvido a menção a essa literatura. De um lado, pareceu-nos que mencionar livros e autores sobre o tema atribuía a esses líderes status elevado, por outro, os distinguia daqueles que não possuíam esse (pseudo) saber, que era, por sua vez, geralmente os juremeiros, que algumas vezes foram referenciados como os *ignorantes* ou o *povo do tempo antigo*.



religiosidade, o que não impossibilita o proprietário de realizar eventuais consultas e trabalhos.

Diante desse quadro, talvez tudo pareça indicar que essas diferenças ideológicas entre juremeiros e babalorixás/ialorixás, ou entre juremeiros e babalorixás/ialorixás/juremeiros e babalorixás/ialorixás candomblecistas (que apenas cultuam orixás) permaneçam ainda por um longo período, compondo e diversificando o universo religioso afro-ameríndio campinense. O que é certo é que esse estado de coisas não se perpetuará como tal indefinidamente, se considerarmos a capacidade de adaptação e atualização dessas práticas. E embora não se possa negar a resistência e durabilidade de determinados padrões culturais, a exemplo dos discursos que instituem a “superioridade” do Candomblé, por um lado e por outro, a possível resistência a essa mesma prática, ou seja, ao Candomblé, cuja cultuação em Campina Grande, em grande medida, só tem sido possível conjugado com o culto da Jurema.

### *A Umbanda Juremeira*

Os terreiros nos quais ocorrem os cultos e rituais da Umbanda na Paraíba e, particularmente na cidade de Campina Grande, congregam, além de sua tradição, a tradição da Jurema, ou, como dirá Salles (2010) com relação à Umbanda de Alhandra, ela “[...] é marcada por dois universos integrados e, ao mesmo tempo, distintos [...]”. Essas tradições embora ao longo de suas histórias tenham se mesclado e em grande parte se diluído, ainda é possível se perceber em certos aspectos a sua especificidade e nela identificar elementos da Umbanda, da Jurema e do Candomblé, entre outros.

Nos terreiros que denominamos aqui de Umbanda/Jurema campinenses, ocorrem rituais tanto em reverência aos orixás, quanto às entidades, ambos realizados em ocasiões distintas. E assim como os rituais, os espaços desses terreiros também traduzem essa distinção. O sinal característico dessa distinção é a presença em um mesmo espaço dos quartos das entidades e do quarto de santo, como descreveremos adiante.

Os terreiros de Umbanda/Jurema são, no entanto, os espaços de cultos das religiões afro-ameríndias campinenses que mais se destacam na paisagem urbana das comunidades onde se localizam, ou seja, são os mais conhecidos e freqüentados pelas pessoas que necessariamente não praticam a religião, mas que eventualmente fazem consultas e freqüentam os toques em ocasiões de festas. Esses terreiros normalmente realizam toques semanais, promovem grandes eventos em datas comemorativas, como em aniversários, festas

dos mestres, de pombagira, de exú, de canindé e nas ocasiões em que ocorrem os rituais como eboris e feitura dos santos, entre outras.

Diferentes das pequenas Juremas, o sigilo e a descrição também não fazem parte desses terreiros nem das performances de seus líderes, de modo que, entre estes é muito comum a divulgação de seus eventos, seja através de elaborados convites ou até mesmo da imprensa e atualmente da internet.

Os terreiros de Umbanda/Jurema são também mais destacados na comunidade onde se localizam devido os espaços amplos que ocupam. Como exemplo podemos mencionar o “Terreiro de Umbanda Santa Bárbara”, localizado na Ramadinha, que ocupa um terreno ao lado da residência da Mãe de Santo e Juremeira Betinha; o “Terreiro de Umbanda Nosso Senhor do Bonfim ou Ilê de Oxum Ajamim”, na Estação Velha, da mesma forma, ocupa um terreno ao lado da residência do Tatalorixá e Juremeiro Zé Maria e o “Terreiro de Umbanda Rainha da Mata” que da mesma forma que os anteriores, localiza-se num espaço contíguo ao da residência da proprietária Mãe de Santo e Juremeira Dona Selma.

Além das características acima descritas, os terreiros de Umbanda/Jurema em Campina Grande também podem ser identificados pelos nomes que são atribuídos aos seus espaços de culto, que em grande medida remetem aos santos católicos<sup>45</sup>, como os acima mencionados, nomes que no processo de sincretismo foram atribuídos aos orixás africanos como disfarce. Entre estes também pode se encontrar referência as entidades relacionadas ao culto do Catimbó/Jurema.

Por se localizarem na propriedade do próprio líder religioso, esses templos raramente trocam de endereço e possuem uma longa existência, a exemplo dos terreiros aqui identificados nessa tradição, que já existem há mais de trinta anos. Em decorrência desse fato, alguns passaram a compor a geografia de bairros residenciais que se tornaram elitistas na paisagem da cidade. Ao se destacarem na geografia do bairro, tanto do ponto de vista espacial quanto temporal, esses espaços também ocupam um lugar na memória de seus moradores.

### ***O Candomblé Juremeiro***

---

<sup>45</sup> Alguns terreiros ainda podem comportar dois nomes como é o terreiro do Tatalorixá Zé Maria, que na tradição da Umbanda, chama-se Terreiro Nosso Senhor do Bonfim, numa referência a Oxalá e na tradição do Candomblé, “Ilê de Oxum Ajamim”.

À primeira vista supomos não existir na cidade de Campina Grande terreiros de Candomblé, isto é, terreiros de cultuação exclusiva de orixá, porém para nossa surpresa, fomos advertidos por nossos interlocutores de que, muitos terreiros identificados como Umbanda, são no geral de Candomblé.

Por praticarem a Jurema, numa generalização, esses terreiros foram tomados como Umbanda. Conforme se mencionou, por se entender terreiros de Candomblé como casas de cultuação exclusiva de orixás. Porém em Campina Grande conforme nos advertiu o Babalorixá e Juremeiro Fábio, a cultuação de entidade não implica necessariamente identificação com a Umbanda:

*Eu sou da nação nagô-ebá, quer dizer o povo nagô que cultua orixá com assentamento. Minha casa é do candomblé no orixá, mas a minha casa também cultua espírito. [...] o povo quer dizer hoje, porque uma casa tem um copo, alguma outra coisa, um assentamento de espírito o povo quer dizer que é Umbanda, eles querem fazer outra coisa quer dizer que é Umbanda, onde eles que diz isso não sabem o que é Umbanda. Umbanda é a religião que não existe sacrifício, a verdadeira Umbanda que só tem em Rio de Janeiro e São Paulo, não conheço na Paraíba, em Campina Grande em canto nenhum, Umbanda é, eles cultuam o orixá na linguagem brasileira, sem sacrifício e sem derramamento de sangue. A Umbanda é vela, luz, flores, frutas que é o espiritismo branco, Nem (mencionando alguns terreiros campinenses que se identificam como sendo Umbanda) é umbanda é só um nagô umbandizado, porque eles não conseguiram aprender, não conseguiram ir atrás porque ... mas o que aconteceu, eles não procuraram aprender. O Recife hoje são 3 horas a três horas e meia onde é o berço do Candomblé da Paraíba, foi de onde veio todos os candomblés praticamente, e eles não se preocupam em aprender, então eles ficam aqui não sabem cantar, porque todos os cantos nagôs ou ketus são todos do primeiro ao último em yorubá, não e não venha dizer não isso ai a gente não sabe não, todos aqueles cantos se você quiser traduzir para a língua portuguesa, na língua brasileira tem a tradução, ninguém ta cantando alienado não, então eles não sabem fazer isso ai cantam [...] Ai dizem ser Umbanda mas, matam lá no quarto do santo, eles são os copiadores do nagô só que cantam em brasileiro ai dizem ser Umbanda, a Umbanda tem sim, velas, frutas, água perfume é isto ai .... (Entrevista realizada em 28/07/2010) (Grifo nosso).*

Para nossos interlocutores, o que distingue atualmente terreiros campinenses em Umbanda ou Candomblé, não é o fato de cultuarem ou não entidades, mas a maneira como os rituais, sobretudo, correspondentes a cultuação dos orixás ocorre nesses espaços.

A partir de então, observou-se, à exemplo do anteriormente mencionado, que os líderes religiosos que se definem como candomblecistas, se dizem também mais fiéis às tradições “vindas da África”. O que segundo os mesmos, se traduz em termos locais, numa maior vinculação com as correntes seguidas por suas casas e as tradições provenientes dos terreiros de Candomblé de Recife –PE.

Os que se definem umbandistas, por sua vez, embora não ressaltem necessariamente vinculações externas, apresentam uma maior aproximação com a Umbanda do Sudeste. O estabelecimento dessa associação é decorrente da defesa por parte desses umbandistas de rituais na corrente dos orixás mais simplificados, que em síntese se traduz, na redução da duração e da quantidade de ritos de passagem, na simplificação e adaptação desses rituais para os contextos atuais e locais, bem como a pronúncia dos cânticos em língua nacional, entre outros. O que em síntese significa, uma adaptação para a realidade local.

Os terreiros de Candomblé que praticam a Jurema em Campina Grande em grande medida são tomados como terreiros de Umbanda/Jurema, em vista da semelhança em termos visuais, espaciais e simbólicos. Para nós, essa distinção só se tornou clara quando certos religiosos demonstraram-se insatisfeitos com o “desconhecimento” de certos líderes no que dizia respeito à condução dos rituais na parte dos orixás, e contrapuseram-se à esses, definindo-se como *nagôs* e não umbandistas<sup>46</sup>. Nesse sentido, para o Babalorixá e Juremeiro Fábio, o que ocorre em alguns terreiros campinenses que se definem como umbandistas é uma deturpação da prática, no que diz respeito à cultuação dos orixás:

*[...] Orixá da Umbanda, eles cultuam feito caboclo, eles dançam pinotando feito caboclo. Por que (referindo-se a uma mãe de santo e Juremeira local) foi feita por uma mulher chamada M. essa mulher era macumba braba, é tanto que o terreiro dela se chama (o nome de uma entidade da Umbanda), e ela sente o maior orgulho do mundo. Depois mesmo ela tendo feito uma obrigação pra Yansã / Oia, ela não muda [...] é tanto que a mulher fez um yaô, mas eu não tomo a benção, por mais que ela seja antiga, porque yaô sem decá. Porque yaô é posto, uma obrigação é posto, mas eu tenho o meu orun, eu tenho meu decá, eu tenho minhas obrigações de 14 anos, estou nas vésperas dos meus 21, daqui a três anos (Entrevista realizada em 28/07/2010).*

*(Referindo-se a um dos tradicionais babalorixá e juremeiro da cidade) [...] é um nagô umbandizado, um nagô acanaiado, eu sou o*

<sup>46</sup> Mesmo definindo-se como nagô em contraposição à uma Umbanda que eles acreditam deturpada, isto é, distante das tradições africanas, isso não os impede em outros momentos de se definirem como umbandistas e defenderem esta como “a nossa religião”. Em certas ocasiões Umbanda e Candomblé tornam-se sinônimos.

*nagô de (cita o nome de seu pai de santo) ... eu, meu pai de santo, nós somos tudo junto é o que a gente chama do nagô do sítio (Sítio de Pai Adão no Recife) que é aquele nagô arcaico, [...] mas, bem que papai (referindo-se ao seu avô de santo do Recife) já modificou dentro, mas num modificou assim pra acanaiação não... Então voçe vê pega um bombo do Recife e pega um daqui, é tibefi, tibefi .... (pega o bombo é faz a demonstração entre a batida do tambor nos toques do Recife e nos toques campinenses, ressaltando a inferioridade das batidas e do som nos toques nos rituais locais). Agora tem gente que diz que essa gente é analfabeta dentro do santo, outros dizem que ela era muito boa (Idem).*

Entre outros critérios destacados pelos candomblecistas campinenses para se distinguirem dos demais praticantes locais, à vinculação ao *Terreiro de Pai Adão do Recife*, constitui-se num marco referencial.

Para esses religiosos o Terreiro de Pai Adão representa a fidelidade à África, uma vez que, segundo os mesmos, nessa casa há um grande rigor no que diz respeito ao cumprimento dos rituais ligados aos orixás. O que implica numa ênfase à realização dos ritos de passagem, na aquisição de certos produtos e objetos rituais originários da própria África, na aprendizagem da língua yorubá, na sistematização dos toques e das danças<sup>47</sup>, e na dissociação entre santos católicos e divindades africanas<sup>48</sup>, dentre outras coisas.

A dissociação entre santos católicos e orixás, constitui-se atualmente numa preocupação central por parte de determinados líderes. Um desses exemplos aqui foi fornecido pelo Babalorixá e Juremeiro Macedo Rocha, quando perguntado acerca do significado das imagens de santo em seu pegi (quarto de santo), e sua resposta veio da seguinte forma: “[...] esses santos são colocados ai pra num assustar o povo”<sup>49</sup>.

Para Macedo Rocha, assim como para grande parte dos líderes religiosos dessa tradição, a representação dos orixás através das imagens dos santos se deu em função da proibição e da perseguição sofrida pelos negros no período da escravidão. Quando estes não podiam exercer suas práticas religiosas e utilizavam-se desse mecanismo para driblar seus perseguidores. Ou como diz ele:

<sup>47</sup> É muito comum nos terreiros que se dizem de Candomblé, ou mais fieis a essa tradição, ouvir-se a referencia a desqualificação dos toques e das danças na Umbanda.

<sup>48</sup> No que diz respeito à dissociação entre orixás e santos católicos, alguns líderes defendem a não colocação dessas imagens em seus pegis, outros que às possuem, fazem questão de assinalar a sua não correlação direta com os orixás.

<sup>49</sup> Entrevista realizada em 15/11/2009

*Naquele tempo que os negro vivia na senzala, eles num podiam ter suas crenças, num podia dançar, num podia fazer nada se não levava couro, então o que eles fazia? Enganava, porque num é só o branco que é sabido, o nego é mais danado ainda, eles pegava botava uma mesinha botava um santo, botava uma vela, e todo mundo pensava que ele era católico, mais embaixo dela tava o axé, tava o ebó, tava uma pedra e ninguém desconfiava. E assim foi até os dia de hoje. Hoje a gente bota os santo lá por costume, mas agente sabe que orixá não teve vida como a gente, orixá é planeta, orixá é vento, é fogo, é água, é energia, num foi gerado (Entrevista realizada em 15/11/2010).*

Os religiosos que buscam uma aproximação com os cultos e ritos do que eles denominam de uma tradição africana, possuem em certa medida uma maior clareza histórica acerca dos acontecimentos que marcaram a emergência das religiões afro-indígenas no Brasil. E mesmo não tomando, em grande medida, a literatura antropológica como possível fonte teológica, - à exemplo do líder acima, que se declara analfabeto, - as informações acerca dessa necessidade de “reafricanização” dos cultos lhes chegam de fontes diversificadas.

A referencia a uma fidelidade africana, é tomada por esses religiosos como fatores importantes para a manutenção, preservação e validação da prática religiosa em questão, significando também uma distinção entre essas casas de culto, as tradições seguidas e seus líderes no campo religioso local. O abandono, a banalização ou a substituição de elementos rituais, implica, portanto, segundo os mesmos, numa deturpação e enfraquecimento da prática.

Se por um lado os seguidores da tradição nagô consideram a substituição das práticas assinaladas anteriormente como uma perda para a religiosidade local, por outro, os que se definem como umbandistas dizem ser esta uma “religião brasileira”, daí o motivo para se cantar em português, por exemplo. Ou como disse uma ogã<sup>50</sup>, “[...] eu vou lá cantar numa língua que eu não sei nem o que ta dizendo, que eu num entendo”. Tal argumento, legitima, por sua vez, o movimento de “abrasileiramento”, ou simplificação das práticas religiosas de tradições mais acentuadamente africanas.

Esse embate toma as vezes proporção de confronto, podendo passar inclusive a se constituir em mais uma das inúmeras divergências constatadas entre as diversas casas e seus líderes, compondo, assim, entre outras coisas, as diferenças que se encaminham muitas vezes para a diversidade e multiplicidade desses cultos e rituais em níveis locais.

---

<sup>50</sup> O Ogã é aquele praticante que não incorpora, sua principal função nos terreiros campinenses concentrou-se no toque dos tambores. E, embora, essa seja uma função eminentemente masculina já se encontram em alguns terreiros campinenses, menos conservadores, sendo exercida por mulheres, como é o caso acima assinalado.

Apesar da constatação da grande semelhança entre terreiros de Umbanda/Jurema e Candomblé/Jurema em Campina Grande, a distinção reivindicada pelos candomblecistas entre outras coisas, revela aparentemente um conteúdo ideológico mais pronunciado, evidenciado através do sentido ou necessidade de uma identidade, quando estes buscam a dissociação entre orixás e santos católicos em seus terreiros, por exemplo.

Como sentido de identidade estamos tomando aqui alguns elementos que identificamos como diferenciadores em termos simbólicos e ideológicos entre os quartos de santo nas casas de Umbanda/Jurema e Candomblé/Jurema, que seriam, por exemplo, o menor número ou a inexistência de objetos rituais do catolicismo a exemplo das imagens de santos e crucifixos. Como diz o Babalorixá e Juremeiro Fábio

*[...] é porque o cristianismo é o que mais influi dentro da religião, no Candomblé e o povo ainda hoje querem levar, tem gente [...] no meu quarto de santo mesmo eu num boto uma Virgem da Conceição, não, eu num sou católico, eu sou de Candomblé [...] (Entrevista realizada em 28/07/2010).*

Essa marca, representaria, ao nosso ver, uma tentativa de dissociação que não apenas desfaria um equívoco histórico, como principalmente revelaria uma identificação (com o escravo colonial africano) que por sua vez, pode ser entendido a partir de um viés etnicista na concepção de Barth. Ou seja, a de que o grupo religioso, antes de se constituir como uma unidade cultural mantida em isolamento social e/ou geográfico tratar-se-ia de uma organização social se enfatizaria na interação social. Antes de se constituir num fenômeno cultural se constituiria em fenômeno essencialmente político no qual normas, valores e mitos seriam reelaborados e empregados expressando funções organizacionais operando dentro de um contexto político e atual, e não um arranjo sobrevivente e arcaico realizado no presente por um povo conservador. Conforme o autor:

*[...] as categorias étnicas oferecem um recipiente organizacional que pode receber conteúdo em diferentes quantidades e formas nos diversos sistemas socioculturais. Podem ter grande importância em termos de comportamento, mas não necessariamente; podem colorir toda a vida social, mas também ser relevantes apenas em determinados setores de atividade (2000a: 33) (Grifo nosso).*

Aplicada às subjetividades em questão, a dissociação entre objetos rituais litúrgicos de origem católica e africana, ainda que seja uma sugestão externa e pouco evidente em termos

da religiosidade local, pode ser entendida como uma possível manobra de subversão do lugar social que esses religiosos, bem como a sua religiosidade, ainda ocupa na sociedade.

Assim sendo, essa tentativa não deve ser entendida, como sugerem os próprios praticantes ao tratá-la como um retorno às raízes africanas, isto é, uma rememoração de um passado, mas, como sugere o autor acima, enquanto um fenômeno político sendo elaborado e funcionando num contexto atual.

### **O Candomblé campinense**

Além da existência de terreiros de Candomblé-Jurema em Campina Grande, também se identificou um Candomblé campinense, que tinha como especificidade de fato a cultuação exclusiva dos orixás. Ou o que nas palavras de seus líderes significava a existência de um culto local de raízes africanas, um Candomblé “puro”, sem misturas.

A tradição desse Candomblé campinense diferenciava-se dos demais, mas principalmente da corrente do Candomblé/Jurema conforme seus líderes, por sua fidelidade aos ritos denominados africanos. Todavia, essa mesma prerrogativa havia sido também mencionada pelos candomblecistas-juremeiros, com a finalidade de distinguir-se no campo das práticas religiosas afro-ameríndias locais.

Se tomarmos por fidelidade, os itens anteriormente mencionados, como: a ênfase à realização dos ritos de passagem, a aquisição de certos produtos e objetos rituais originários da própria África, a aprendizagem da língua yorubá, a sistematização dos toques e das danças, e a dissociação entre santos católicos e divindades africanas, entre outros, podemos de fato, assegurar que essa última tradição procura se aproximar muito mais do que a anterior desses requisitos.

Das dez casas de culto campinenses, que foram identificadas como de Candomblé, apenas três possuíam cultuação exclusiva dos orixás, conforme seus líderes. Dessas três, se verificou, no entanto, que uma apenas (*ketu*) de fato cultuava orixá, tendo em vista que as outras duas casas seguidoras, das correntes *ketu* e *angola*, podiam cultuar também entidades como os caboclos.

Otávio, líder do terreiro *Ilê Axé Babá Oba Igbó*, definiu a corrente seguida pela sua casa como *ketu* com *angol*. O que grosso modo, significava, cultuar os orixás, mas também render homenagens a algumas entidades do panteão afro-brasileiro. Nesse caso específico o



religioso cultuava “Ritinha”: - uma entidade mestra do Recife -, e o caboclo “Cangaruçu”<sup>51</sup>-. Além dessas entidades salientou-se a cultuação de outras entidades dos filhos da casa. A terceira casa, embora seu líder não nos tenha concedido entrevista, foi também identificada por outros religiosos como seguidora das correntes *ketu* e *angola*.

As tradições dos terreiros de Umbanda/Jurema e Candomblé/Jurema foram identificadas aqui, no que diz respeito, a cultuação dos orixás, como seguidoras da nação *nagô*, enquanto que a tradição do Candomblé, aqui identificada associou a tradição de sua casa à nação *ketu*. Apressadamente, com esse dado pode-se pressupor uma propensão do *nagô* às misturas em oposição ao *ketu*. Todavia, não nos parece ser essa a questão aqui propriamente, uma vez que, embora pequeno o número de terreiros *ketu* na cidade, esses já dão mostra de hibridismos com vinculações com a nação *angola*.

Entendemos essa maior associação ao *nagô*, demonstrada pela maioria dos terreiros locais, devido a sua vinculação ao Candomblé do Recife, corrente de cultuação dos orixás pioneira na cidade, ou pelo menos a nação na qual foram iniciados os primeiros filhos de santo locais, entre eles Macedo Rocha e Seu Zé Maria, filhos e apadrinhados de Lídia Alves, Gláucia Mendes e Zé Romão que trouxeram o *nagô* para a cidade. Esses filhos tornaram-se, por sua vez, os primeiros pais de santo locais, disseminando essas práticas através de formação de seus inúmeros filhos e afilhados. Segundo o Babalorixá e Juremeiro Paulo, conforme mencionamos, teriam sido essas pessoas as primeiras a trazer o Candomblé para Campina:

*Segundo os mais antigos o primeiro toque de batuque que se ouviu dentro de Campina Grande foi ela (Lídia Alves) que trouxe, por que antes só existia o que? O povo só sabia o que era Jurema, Jurema, Jurema, quando alguém de Campina queria cuidar de santo então se dirigia pra o Recife<sup>52</sup>, como tem pessoas aqui em Campina Grande que foram filho de santo dela, mas num chegou a cuidar de santo aqui com ela, foi pra o Recife. Agora a primeira casa que deu toque pra santo e houve batuque mesmo foi ela que trouxe (em 21/11/2010).*

Conforme Paulo, Lídia Alves era filha de pai nigeriano e mãe amazonense, após a morte do pai, mãe e filha mudaram-se para o Recife. Segundo o mesmo, Lídia nessa época já era “feita no santo” isto é Lídia havia sido iniciada aos sete anos de idade, “quando

<sup>51</sup> Considerado pelos praticantes da Jurema local, um dos mais antigos mestres de seu panteão.

<sup>52</sup> Essa ida para o Recife para “fazer santo”, como sugere Paulo, será uma prática que como verificamos, só passará a ocorrer a partir da chegada dessa primeira leva de candomblecistas vindos do Recife, que por sua vez, estabelecerão esse transito entre as duas cidades.

começou a apresentar alguns problemas de saúde, logo a mãe dela procurou cuidar nos Candomblé da Bahia”. No Recife, tornou-se “filha de santo de uma casa de um senhor chamado Arthur Rosende, que ele era de nação xambá, alagoano”. Conforme o Babalorixá e Juremeiro Fábio:

*Em 1955 a 55 anos quem é que veio trazendo o Candomblé pra Campina Grande? Gláucia Mendes e Seu Vicente Mariano, que o próprio seu Vicente Mariano já trabalhava, mas trabalhava com espírito, mestre, caboclo de jurema, Zé Pilintra falado, não tinha essa história de orixá que no Recife já existia a trezentos anos, só veio praqui a negócio de 60, 65 estourando, agora isso se você for dizer, muita gente vai dizer que isso é mentira, mas, não é. A mãe de santo de nagô que trouxe o Candomblé pra Campina de tocar, de dá toque para os orixás, se chama **Gláucia Mendes** [...] (Entrevista realizada em 28/07/2010).*

Embora nos depoimentos as referências acerca de quem trouxe o Candomblé, e a cultuação dos orixás para Campina Grande, possam parecer divergentes, necessariamente não o são. Conforme, os mesmos, primeiro veio Gláucia Mendes para Campina Grande em seguida Lídia Alves juntamente com Zé Romão, esses aqui se estabeleceram e abriram casas, os filhos ou herdeiros dos filhos dessas casas atribuem, portanto o mérito de terem trazido em primeira mão a tradição do Candomblé para a cidade tanto uma quanto a outra. Ainda vale ressaltar, que mesmo tendo vindo Gláucia Mendes em primeiro lugar para a cidade, Lídia Alves possivelmente possuía um cabedal religioso mais significativo, considerando as referências feitas à mesma pelos estudiosos das religiões afro-ameríndias do Recife a exemplo de Roberto Motta que a conheceu pessoalmente.

A discussão acerca do pertencimento às nações do candomblé apresenta-se bastante fluida, haja visto o pouco consenso que há em seu entorno, tanto na literatura, como na classificação fornecida pelos religiosos. Sobretudo, se considerarmos os fluxos que caracterizam a passagem de uma “nação étnica” a uma “nação de Candomblé” (Parés, 2006).

Embora “Mãe Lídia” tenha sido “feita no Recife na casa do senhor Arthur Rosende”, na nação xambá, essa sua tradição não é mencionada por nossos interlocutores no que diz respeito ao “aproveitamento” dos conhecimentos trazidos pela mesma quando esta por algum tempo residiu em Campina Grande e “fez” uma grande quantidade “filhos” e afilhados.

“Mãe Lídia” e “Mãe Gláucia”, em grande medida também lembradas pelos seus conhecimentos na Jurema, podem também ter sido responsáveis por inaugurar na cidade,

terreiros onde se cultuavam orixás e entidades num mesmo espaço de culto, uma vez que estas já traziam essa prática do Recife.

Embora atualmente ainda seja relativamente pequeno o número de terreiros de cultuação exclusiva dos orixás na cidade de Campina Grande, se comparado às demais casas de culto aqui descritas, os terreiros de Candomblé campinenses merecem atenção, pois entende-se existir aí um movimento que se configura como significativamente relevante, tendo em vista a sua capacidade de mobilização e atração junto aos adeptos e praticantes de outras modalidades de terreiros bem como da população local em geral.

No que diz respeito à tradição do Candomblé, convém salientar a exclusividade ritualística às divindades do panteão africano, mais especificamente aos orixás. Mesmo nas casas aqui mencionadas como vinculadas às nações ketu e angola, os destaques nos objetos rituais são para as divindades africanas.

Como primeira característica distintiva entre as modalidades ritualísticas aqui descritas, num terreiro de Candomblé destaca-se a conformação dos espaços rituais e simbólicos deste último. Se em terreiros em que se cultuam orixás e entidades a sua marca são os quartos de jurema e os quartos de santo num mesmo espaço, nos terreiros de Candomblé, tomando aqui como exemplo um terreiro definido como ketu “puro”, o *Ilê Axé Ode Omim Orun*, teremos a exclusividade para os quartos de santo. Porém, neste local, não estarão reunidos todos ou grande parte dos objetos rituais voltados a cultuados dos orixás, como ocorre nos quartos de santo/orixás nos terreiros antes mencionados.

Nos terreiros de Candomblé pertencentes à nação ketu existentes em Campina Grande, os objetos rituais voltados à cultuação dos orixás são em grande medida distribuídos por diferentes partes de seu espaço. Os quartos ou pegis no geral são mais que um e estão distribuídos tanto na parte interna quanto externa do terreiro. Além dos quartos que são espaços mantidos fechados, há também objetos rituais associados a determinadas divindades que se localizam nas partes externas do terreiro, normalmente ao ar livre ficando expostos ao público. No entanto, a distribuição, desses elementos ao longo de todo o espaço ritual do terreiro se deve, segundo o líder, ao aspecto simbólico do local, dos objeto e da divindade. Isto é, essa distribuição, bem como tudo que diz respeito a essas práticas religiosas, não são aleatórias. De acordo com a descrição do Babalorixá Marcos:

*Na minha casa então na entrada tem Exú, depois Ogum depois a bandeira que é aquilo ali (apontando para o alto da parede onde se encontrava uma bandeira branca) é como se fosse um brasão a casa que tem um pilão sabe que o dono dela é Xangô a casa que tem uma*

*flexa sabe que o dono dela é Oxossi, a casa que tem uma quartinha sabe que ela é de Oxum, é pra simbolizar o orixá daquela casa. As casas nagôs puras eles (orixás) ficam todos num único lugar e lá dentro eles fazem uma pequena divisão, orixá de barro, orixá de louça, o orixá de barro fica Exú, Ogum, Ode, Obaluaê, ai fica lá todos num cantinho, ai vem os orixás de louça que vai ser Oxum, Yemanjá, Yansã e Oxalá. Barro, terra que é orixá de terra, orun que é a louca que é a realeza. Já a nossa divisão é fazer uma pequena aldeia se possível, só que a gente não tem mais espaço, a nossa tentativa é deixar Exú no portão junto com Ogum que é os dois guardiões da casa, a tentativa é deixar Ode perto dessa fonte d'água que ele gosta, deixar Ossaim perto das plantinhas dele que ele gosta, deixar Yansã por onde o vento passe que ela é a rainha do vento. Uma aldeia africana dentro de uma casa de Candomblé (Entrevista realizada em 08/02/2011).*

Para Marcos, enquanto terreiros pertencentes à nação nagô campinense reúnem todos os orixás, ou pelo menos parte destes bem como os seus objetos rituais num único espaço, que seria o quarto de santo, os praticantes da nação ketu, com os quais ele se identifica, dizem buscar reproduzir uma “aldeia”, ou seja, um espaço ritual similar a uma aldeia africana. Esse espaço ritual imaginário identificado como uma aldeia africana seria um espaço mitológico no qual estariam inseridas as diferentes divindades, isto é, orixás e os símbolos associados a sua natureza, como por exemplo: matas, rios, lagos, oceanos e outros.

Nessa possível associação entre os orixás brasileiros e seus simulacros africanos, o orixá Exú, por exemplo, nas suas mais diversas e possíveis versões ou leituras, fica disposto na entrada dos terreiros, devido, a sua associação com os caminhos, tratando-se, portanto de um orixá mensageiro, aquele que leva e que traz. Próximo a este, também na entrada se localiza Ogum, um orixá guerreiro, que pela sua natureza combativa teria sua função nesse local, na medida em que já impõe uma defesa aos males trazidos da rua.

Ainda na parte externa, ficariam instalados objetos rituais que simbolizam uma “qualidade” de Yansã. Ou seja, por ser esta a “dona dos ventos” a sua localização na entrada do terreiro, próximo a passagem das pessoas, serviria de filtro para as energias negativas trazidas de fora. Odé, também conhecido como Oxossi, associado à caça e considerado um excelente pescador, simbolizando a manutenção da vida cotidiana e à busca do alimento, por isso deve estar perto de alguma fonte de água e das plantas. A natureza e as plantas também são do domínio de Ossaim, divindade que cuida dos segredos e das ervas medicinais e sagradas.

Essa pretensão de reproduzir simbolicamente um espaço ritual, que remeta a uma África mítica que está na memória de seus ancestrais consiste num dos sinais ressaltados para

a manutenção e fidelidade à uma origem africana. Esse compromisso vai ser também fortalecido pela fidelidade aos cânticos e às danças, aos ritos e materiais empregados nos rituais, como plantas, sementes, contas, tecidos, cores, vestimentas entre outros. Muitos desses artefatos e objetos são, como mencionamos, similares aos empregados nos rituais da tradição nagô, e, nesse sentido, adquiridos nos mesmos locais, como o mercado de São José no Recife - provenientes segundo os mesmos, da própria África - ou ainda obtidos em mercados como Salvador e Rio de Janeiro.

Com relação à tradição ketu aqui mencionada, ainda vale salientar a ligação de seus líderes com os líderes das casas de culto de Salvador - diferentemente dos adeptos da tradição nagô-, que tem maior vinculação aos líderes a as das casas de culto do Recife.

## CAPITULO IV

### **O múltiplo e o diverso: as práticas religiosas afro-ameríndias campinenses em seus espaços sociais e simbólicos.**

**“Pra falar do Candomblé tem que viver o Candomblé”<sup>53</sup>**

Por mais de uma vez ouvimos dos pais de santo campinenses sobre a impossibilidade de tratar da religiosidade afro-ameríndia, um deles nos disse: “[...] pra falar de Candomblé, tem que viver o Candomblé”. Outro ainda de forma mais categórica sentenciou: “Isso ai que você tá querendo fazer, num pode, porque é tanta ciência que nem a gente de dentro mesmo conhece tudo”.

Essa impossibilidade denunciada pelos pais de santo não referia-se propriamente ao ato da fala, mas da racionalidade ocidental, que não seria capaz de traduzir tais mistérios e segredos através da escrita. Mesmo não pertencendo aos meios acadêmicos, esses líderes têm conhecimento acerca da necessidade de encadeamento lógico que a escrita exige. Com essas assertivas anunciavam eles o desafio que tínhamos pela frente.

Como temos insistido ao longo dessa discussão, pensar as religiões afro-ameríndias em Campina Grande consiste num exercício de pensar as coexistências, as composições, mas também as divergências e os conflitos, além das significações diversas a elas atribuídas.

Porém, mais que heterogeneidade, está implícito nesse universo uma dimensão que é contínua, um processo de mudança que é constante e se assemelha aos fluxos e as correntezas que tem como natureza o movimento. Ou, como dirá Hannerz:

*Não se trata apenas de que a idéia de fluxo se opõe ao pensamento estático; ela insinua, além do mais, a possibilidade de pensar tanto em rios caudalosos quanto em estreitos riachos, tanto em correntezas isoladas quanto em confluências, “redemoinhos”, até mesmo vazamentos e viscosidades no fluxo de significados (1997: 14).*

---

<sup>53</sup> Frase pronunciada pelo Babalorixá e Juremeiro Paulo. O Candomblé por ele aqui denominado referia-se as práticas religiosas afro-ameríndias em seu conjunto.

E com esse sentido de um fluxo de significados como o autor fala acima, que sugeriremos a título de análise, que, embora essa religiosidade tenha bebido e continue bebendo em inúmeras e diversas fontes, o que a caracteriza é o movimento de inventividade que ao mesmo tempo a singulariza e atribui a cada casa e a cada líder religioso suas especificidades.

E, assim como dirá Barth (2000:127), “[...] se vivemos num mundo em que a realidade é culturalmente construída, temos que tentar mostrar como se geram socialmente as formas de cultura”. Nesse movimento, perceber então o significado desses arranjos sócio-culturais implica numa imersão nesses universos, levando em consideração as particularidades de cada contexto e as relações que ai se desenvolvem.

Estudar as religiões afro-ameríndias é um exercício que exige um mergulho no interior dessas práticas, embora não se assemelhe propriamente a “vivência” sugerida pelo Babalorixá acima, - para falar de Candomblé tem que viver o Candomblé -, mas que ao menos tal contato ultrapasse os limites da observação ou do exercício do simples questionário.

Para tanto não é suficiente ir a campo abarrotado de teorias e de modelos de experiências religiosas outras que nos forneça a sensação de estarmos pisando em ambiente já conhecido. O melhor, nesses casos, tem sido a atenção às surpresas que caracterizam os eventos e as relações que ocorrem nesses espaços. Conforme Barth:

*Aconselho a procurarmos nossos insights no campo mais amplo e aberto dos processos sociais. A atividade social é uma tentativa contínua de produção de mundo (Winner, 1986: 15); abstrair princípios gerais não é a melhor maneira de explicar as formas da cultura. É melhor nos perguntarmos de que os padrões específicos que observamos são evidências. Devemos perguntar que tipo de consistência encontramos em cada padrão específico, e por que essa forma se desenvolveu justamente ai. A ausência de ordem não requer explicação; antes, é a tendência a formação de uma ordem parcial que precisa ser explicada, esclarecendo quais as causas eficientes específicas em jogo (2000: 126).*

Com isso, estamos chamando atenção para o fato de que não se deve pretender encontrar em Campina Grande (o que serve também para outras localidades) uma Umbanda, um Candomblé ou um Catimbó/Jurema como se pode com rigidez definir para outros lugares e outros tempos históricos. Nesse sentido, separamos metodologicamente essas três tradições simplesmente com fins esquemáticos, pois reconhecemos que tais fronteiras são fluídas e que, portanto tais denominações não encerram signos e padrões culturais exclusivos, muitas vezes

compartilhados entre elas. Isso significa que é freqüente a identificação de rituais próprios de outras tradições sendo praticados por aqueles que negam ou desqualificam tais práticas. Esse trânsito não está implícito apenas nas práticas rituais, está presente também nos discursos, nas relações e nas significações atribuídas bem como nos próprios objetos rituais.

Como exemplo pode-se citar líderes que se definem como candomblecistas “puro” em seus terreiros e participam ativamente de rituais de Jurema em outras casas; Juremeiros que se definem como não cultuadores de orixás fazendo referência a esses como donos de suas cabeças. O fluxo de correntes, a sutileza dos limites os hibridismos podem ser constatados a todo o momento. No entanto essas fronteiras se tornam ainda mais fluídas, quando se refere ao universo simbólico que se expressa através dos cânticos, das danças e das representações. Vejamos o exemplo dessa toada para Maria Padilha:

*A tua catacumba tem mistério  
Vamos saravá Madalena do cemitério  
Mas, ela é loira de olhos azuis  
Mas, ela é filha de seu Omulú...*

Nessa rápida estrofe comumente pronunciada em rituais de Jurema tanto em terreiros que se definem como de Candomblé como de Umbanda, se percebe a referência a uma entidade dos cemitérios, característica das pombagiras, personificada numa mulher com traços europeizantes, - “loira de olhos azuis” -, que segundo o significado mitológico de sua personagem (as encruzilhadas, o cemitério, as doenças e a morte) associam sua filiação ao orixá Omulú, ligado por sua vez, à terra e a morte. Cabe lembrar – “entidade não se mistura com orixá” - . Seriam, dois universos em separado. Porém, considerando que Madalena possuiu uma existência humana, quando em vida, foi identificada com o orixá mencionado, daí as conseqüentes associações. Outra toada para a *moça* (Pombagira).

*Eu vi uma moça no campo  
Eu perguntei ela quem é  
Pombagira cruzeiro foi coroada no balé  
É na Umbanda e no Nagô  
Ela é mulher de Lúcifer*



Assim como na anterior, nessa breve estrofe também fica expresso a maleabilidade com que se transita entre vários universos, nesse caso a entidade afro-brasileira pombagira é feita no *balé*<sup>54</sup>, assemelhando-se a Yansã, orixá que divide com Omolú o domínio do reino dos mortos; está presente na Umbanda e no Nagô, e é interpretada como a esposa de Lúcifer, o demônio cristão.

Não podemos desconsiderar o fato de que os praticantes que se dizem cultuadores apenas da Jurema em nenhum momento negam a credibilidade nos orixás, ao contrário, eles os tem tão reais quanto às entidades e espíritos da Jurema. Da mesma forma, os candomblecistas que se dizem “puros” não negam a crença da Jurema e para tanto às associam a tradição dos “eguns”: antepassados mortos que são cultuados tanto nos cultos de tradição nagô, ketu, angola entre outros. Além desses elementos ressalta-se também o fato desses religiosos em sua grande maioria, se não em sua totalidade, se dizerem cristãos. Isto é, acreditarem no Deus cristão (Jesus). Diante disso pode se dizer que o *trânsito* ou a *fluidez* entre essas *fronteiras* não se constitui necessariamente numa contradição. Ao invés de pensar a *fluidez* como *contradição*, entende-se esse trânsito de fronteiras como uma constante, podendo em algumas situações apresentar-se de modo contraditório.

A escolha, no entanto da prática de uma dessas tradições (Jurema, Umbanda/Jurema, Candomblé/Jurema, Candomblé), não ocorre em virtude do descrédito nas demais, mas da história pessoal de cada praticante, como, por exemplo, a casa na qual foi iniciado, a prática na qual teve mais vivência, entre outros. Ou seja, são todas as escolhas de ordem subjetivas e não necessariamente ideológicas por isso mesmo talvez sejam tão tênues.

Nesse redemoinho, tentaremos perceber de forma breve, as principais e diferentes correntes que orientam tais práticas, porém sem buscar um encadeamento lógico, mas apenas vinculando seus universos sociais e simbólicos.

### **Fluxos e correntezas, as múltiplas tradições**

Retomando a dimensão fluída da religiosidade aqui descrita, vale salientar que as associações estabelecidas entre orixás, santo católicos, eguns, encantados e outros é profundamente dinâmica, salientando que essa relação, além de ser perpassada pelas

---

<sup>54</sup> Balé é o local onde estão os *idiegungum*, os assentamentos - estes são elementos litúrgicos que, associados, individualizam e identificam o *Egum* ali cultuado -, e o *ojubô-babá*, que é um buraco feito diretamente na terra, rodeado por vários *ixã*, os quais, de pé, delimitam o local. Nos *ojubô* são colocadas oferendas de alimentos e sacrifícios de animais para o *Egum* a ser cultuado ou invocado. No *ilê awo* também está o assentamento da divindade Oyá (Yansã), na qualidade de *Igbalé* (balé), ou seja, *Oyá Igbalé* - a única divindade feminina venerada e cultuada, simultaneamente, pelos adeptos e pelos próprios *Eguns*.

diferentes tradições como o Candomblé, a Umbanda e a Jurema, ela também vai variar de acordo com a interpretação de cada líder religioso.

Na contramão das consagradas tradições afro-brasileiras como o Candomblé, faremos um breve passeio pelo Catimbó/Jurema que, senão no Nordeste brasileiro ao menos na Paraíba e regiões circunvizinhas tornou-se tão relevante quiçá até mais que o Candomblé para a composição da religiosidade local.

Sem, entretanto, pretender atribuir legitimidade em função da antiguidade desta prática, convém mencionar os registros que dão conta de sua existência ainda no século XVI, por conta da santidade do Jaguaribe, no sertão baiano (Assunção, 2006: 48). Ou, de forma mais precisa, através do relato de Cascudo (1978: 28) que menciona a nota do obituário encontrado no arquivo da Sé de Natal de 1785, destacando a morte de um índio preso por haver realizado “adjunto de jurema”. Ou ainda, o comentário de Gonçalves Fernandes citando Ireneu Ferreira Pinto, em “Datas e Notas para a História da Paraíba” (1908: 144) mencionando, “[...] uma ordem régia do ano de 1740, endereçada ao governador da capitania, onde el-rey ordena informar o caso de uns feiticeiros e índios presos e mortos na vila de Mamanguape, por aquela era, por práticas mágicas condenadas pelos poderes espirituais da época” (1938: 7).

A prática da Jurema nordestina, também conhecida como Catimbó, é resultante de um longo processo de misturas ocorridas em função do contato entre índios, europeus e africanos. O Catimbó/Jurema embora componha atualmente mais uma prática dentro do campo da religiosidade afro-ameríndia, possui uma história singular na medida em que a sua narrativa pode ser identificada com um espaço-tempo particular (e específico paraibano), onde fica localizado atualmente a cidade de Alhandra na Paraíba, derivada do aldeamento de *Aratagui* em início do século XVII.

Como resultado da política pombalina iniciada em 1755, que visava a “modernização” de Portugal e suas províncias a partir de uma separação entre Estado e a Igreja, em 1765, o aldeamento de Aratagui foi elevado a condição de vila, sob a denominação de Alhandra. Em decorrência desse processo índios de várias etnias foram reunidos em um mesmo espaço territorial. Conforme Salles:

*[...] na criação das vilas paraibanas, doze aldeamentos foram resumidos a cinco vilas. Os aldeamentos que não sofreram elevação foram transferidos para outros, sendo misturados, inclusive, os Tupi do litoral com índios do interior, considerados Tapuia – como no caso de Jacoca, que recebeu índios Panati, vindos de Piancó, sertão*

*da Paraíba. Os índios do aldeamento Siri, em Pernambuco, foram transferidos para Aratagui (2010: 56).*

Desse processo resultou a partilha e o surgimento das propriedades de Estiva e Acais localizadas em Alhandra na Paraíba, local que se tornou conhecido e referência do culto da Jurema não só na região. Esse destaque se deveu à prática religiosa do Catimbó/Jurema que aí se desenvolveu ligados a tradição dos remanescentes do último regente dos índios locais, Inácio Gonçalves de Barros. Que por sua vez teve como irmã, a lendária “mestra do Catimbó” da região, Maria Gonçalves de Barros (a primeira Maria do Acais) e como filha a também lendária Maria Eugenia Gonçalves Guimarães (a segunda Maria do Acais). Para Salles:

*O Acais, considerado o símbolo maior da tradição da Jurema em Alhandra, tem sido visitado por fieis vindos de diversas partes do País. Ao contrário dos visitantes do passado – como os da caravana de Maceió ao Acaís, na década de 1930, mencionada por Ramos (1988) -, que vinha em busca dos trabalhos religiosos que lá eram realizados, os visitantes de hoje vão para contemplar a fazenda onde viveu a prestigiosa mestra Maria do Acaís ou para realizar, eles próprios, sob os pés de jurema lá encontrados, seus rituais. Junto a essas plantas, consideradas moradia dos mestres, rezam, acendem velas, soltam fogos de artifícios, fazem rituais, deixam oferendas, etc. (2010: 63).*

Enquanto prática religiosa, a Jurema compõe-se de um complexo de concepções e representações em torno da planta de mesmo nome e se fundamenta no culto de possessão aos mestres, e caboclos com o objetivo de curar os doentes e resolver os problemas práticos da vida cotidiana. Esse complexo ainda inclui a bebida preparada com a casca da jurema e o uso do cachimbo. A bebida, no entanto, no atual contexto, não possui efeitos alucinógenos (possivelmente em nenhum momento ela tenha possuído), visto ser preparada apenas com uma pequena quantidade de partes da planta e misturada a outras bebidas industrializadas e ervas aromáticas; seu efeito parece, muito mais simbólico<sup>55</sup>.

Quanto à ritualística da Jurema, os espíritos pertencentes a esses “conjuntos hágio-semânticos”, mestres, caboclos e exús (compreendendo as pombasgiras), recebem culto em forma de prece, canto, dança e possessão mediúnica. Uma “marca” dessa religiosidade é o uso da fumaça do tabaco, entendida como a mais simples homenagem dirigida às entidades bem

<sup>55</sup> Na grande maioria dos toques de jurema que frequentamos não se fez o uso da bebida, apenas em ocasiões especiais a jurema também conhecida como *xerequeté* foi distribuída entre os participantes; em outras ocasiões, no final do toque distribuiu-se garrafas pets contendo o líquido, para os participantes levarem para casa. Quanto ao sabor e efeitos da bebida, mesmo provando em mais de uma casa a sensação e o efeito foi similar ao da ingestão de um licor caseiro. Sobre o assunto ver Leal (2009), Grunewald (2005).

como a mais elementar das terapias. Frequentemente, efetua-se a “limpeza” do paciente através da mesma aspergida por um médium com o cachimbo invertido, geralmente incorporado por uma das entidades de cura do panteão do Catimbó-Jurema (Motta, 2005: 9).

A prática da Jurema tanto do ponto de vista da mitologia, do ritual, dos signos, da hierarquia, quanto da iniciação, é considerada de menor complexidade em comparação com outras dinâmicas e práticas religiosas afro-ameríndias, ou pelo menos tem sido essa a opinião corrente de estudiosos e praticantes (Cascudo, 1978; Bastide, 2001; Vandezande, 1975; Motta, 2005 e outros). Todavia, essa menor complexidade não comporta necessariamente uma defasagem em termos qualitativos, ou tratar-se-ia de uma religião incipiente, entende-se antes, que a Jurema possui tal especificidade por consistir num ritual de raízes indígenas e camponês e como tal toda a sua simbologia está associada a um universo rústico, bastando para tanto observar os seus signos e sua ritualística, mesmo considerando às transformações recentes. Com afirma Vandezande:

*Neste ambiente relativamente isolado guardaram agricultores, descendentes de indígenas aldeados, os traços culturais do uso do cachimbo com finalidades mágicas. Estes traços foram assimilados primeiramente com rituais e idéias católicas, com traços de superstição portuguesa e com traços da religião africana, para formar o Catimbó. Nos tempos atuais já entraram e entram ainda elementos do Kardecismo e da Umbanda, esta última organizada na Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba (1975: 200.*

Como assinalava o autor em 1975, o Catimbó-Jurema passava por profundas alterações em vista da encampação desta pela Umbanda vinda do sul, por ocasião do processo de legalização dos cultos afro-brasileiros no estado. Atualmente a Jurema é praticada tanto em terreiros só de Jurema, como em terreiros de Umbanda e de Candomblé. Nos terreiros de Umbanda e de Candomblé a sua cultuação é feita em separado dos rituais dedicados aos orixás. Separação que se dá tanto em termos de rituais quanto dos objetos rituais e da sua disposição.

À Umbanda, por sua vez, possui uma marca significativamente diferenciadora do Candomblé e da Jurema, mas também das demais práticas religiosas afro-brasileiras. Essa diferença é o seu caráter ideológico, que engloba uma elaboração prévia com a finalidade de se constituir enquanto uma “religião nacional”. Nesse sentido, pode-se dizer que a Umbanda se efetiva a partir de um projeto que visa em primeiro lugar adequar uma religiosidade popular até então profundamente questionada para os parâmetros de uma sociedade moderna.

Porém antes da articulação de um projeto que visava transformar uma prática religiosa de origem popular numa “religião nacional”, convém perceber os meandros que possibilitaram a emergência de uma “dissidência”, ou de um “abrasileiramento”, ou ainda de uma modernização de uma prática afro-brasileira que, segundo Fry (1982), compôs a Umbanda.

Para Fry, o cenário das práticas religiosas afro-ameríndias no Brasil, no período (de fins do século XIX e início do século XX) que antecedia a formação da Umbanda, dava conta, sobretudo, da existência de terreiros de Candomblé em Salvador e de Macumba, no Rio de Janeiro. Nesses casos, segundo o autor, à exceção das sutis diferenças de estilo e ritual tratava-se no geral de pequenas comunidades religiosas que tinham como finalidade a manutenção do bem-estar de seus membros e daqueles que os procuravam em busca de auxílio. Nesses locais, o ritual estava centralizado no culto e na posseção de divindades originárias das tradições culturais da África Ocidental “disfarçados” sob a denominação de santos católicos. Com uma organização complexa, o culto estava centralizado na autoridade dos pais e mães sobre seus filhos de santo. Os conflitos existentes dentro e entre esses centros, levavam frequentemente à ruptura e à fundação de novos espaços. A legitimidade como líder, não era fácil visto o controle pela tradição que estabelecia um número significativo de rituais de passagem a serem completados que demandava tempo e dinheiro para a sua realização.

*Depois de algum tempo (provavelmente nos anos de 1920), essa estrutura organizacional altamente controlada começou a se fracionar e foram aparecendo simultaneamente algumas mudanças. Novos líderes se estabeleceram sem terem, de necessariamente, passar pelos ritos de passagem anteriormente requeridos, um maior número de pessoas aderiu ao culto e um novo espírito, o caboclo, apareceu, acreditando-se que representava os membros mortos de grupos étnicos indígenas. Perdeu-se algo da antiga ordem: a organização tornou-se mais fluída, talvez em relação direta com a fluidez da sociedade como um todo durante os anos em que a industrialização se tornou uma força notável em São Paulo (1982: 24).*

Nesse contexto, segundo o autor elementos da doutrina espírita kardecistas, em particular a noção de que os espíritos passavam por sucessivas encarnações, elevando-se espiritualmente até alcançar a perfeição, foram incorporados por esses grupos religiosos. Para Fry esse também foi o momento em que Diana Brown (1976) registra o termo Umbanda, surgido pela primeira vez no Rio de Janeiro. Como desdobramento desse processo dirá a autora que em decorrência da adoção do espiritismo pelos praticantes das religiões afro-

brasileiras haverá um abandono de certas práticas como o sacrifício de animais objetivando-se com isso uma maior “respeitabilidade” num processo que a autora chama de “branqueamento” (Brown apud Fry 1982).

Conforme Ortiz, a Umbanda constitui-se numa síntese que ocorre no quadro dinâmico de um duplo movimento que por um lado, se dá a partir do “embranquecimento” das tradições afro-brasileiras; e de outro, do “empretecimento” de certas práticas espíritas e kardecistas (1999: 33).

Por ser a Umbanda uma religião que emerge numa sociedade na qual o processo de urbanização e industrialização se consolidava, essa religiosidade expressará as relações, os interesses e os conflitos aí existentes. Composta de migrantes, seja do campo, seja de outras nacionalidades, o Sudeste comporta em inícios do século XX uma população urbana de trabalhadores e também de desempregados em busca de territórios, sejam eles concretos, sejam eles subjetivos. Nesse movimento, o universo dinâmico, plural e mágico da Umbanda será formado.

Essa dinâmica já se expressara através das manifestações que culminaram com a articulação da macumba anteriormente. Todavia, essa (con) fusão de práticas não se adequavam ao projeto modernizador do qual se falou antes, embora trouxesse consigo elementos de um sentimento que também tomava formas naquele momento, que era a formação de uma “identidade nacional”.

Esse é o momento em que surge um movimento em torno da formação de uma identidade brasileira. Nesse sentido, autoridades e lideranças políticas se unirão e, a partir de 1964, lançam as condições propriamente efetivas para o estabelecimento da Umbanda como religião nacional. Conforme Negrão:

*Seus estatutos consolidaram as preocupações institucionalizantes e padronizadoras do movimento umbandista desde os congressos de 1961, sendo a Umbanda estatutariamente definida como “Sincretismo Nacional Afro-aborígene, espírita-cristão” com finalidade de “coordenar o culto umbandístico, dando-lhe tanto quanto possível, uma sistemática ritualística comum” e de “propugnador pela paz social, pelos bons costumes e pelo respeito as autoridades constituídas ao lado de outras finalidades de cunho assistencial e cultural” (1996: 99).*

Nessa atmosfera política serão articulados os fundamentos para a idealização de uma religião nacional. Entretanto o caráter popular e diverso das práticas que a compuseram a sua

expansão pelo país será marcada por uma contínua transmutação, fugindo ao controle de um projeto racional. Dessa forma, a Umbanda adquirirá características próprias e singulares por onde passou, tornando-se, portanto, uma religião em permanente construção.

Por ser uma religiosidade que reunirá elementos de várias correntes buscando uma flexibilização entre elas, os seus rituais bem como o seu panteão refletirá essa dinâmica. Para Silva, as entidades da Umbanda situam-se a meio caminho entre a concepção dos deuses africanos do Candomblé e os espíritos dos mortos dos kardecistas. Nessa concepção os orixás, não incorporam nos médiuns como acontece no Candomblé. Antes, se manifestam como “vibrações”, uma vez que são considerados espíritos de luz, muito evoluídos, tornando-se, assim, uma categoria mítica muito distante dos humanos, que só ocasionalmente descem à Terra (2005).

Há um aspecto litúrgico da Umbanda que a torna singular dentro do campo das práticas religiosas afro-ameríndias que é a técnica do “ponto riscado”. Segundo o pesquisador e umbandista Zeca Ligiero, a prática do ponto riscado consiste num desenho feito com giz ou pólvora, visando convocar as entidades para virem à terra. Dessa forma cada entidade possuirá seu diagrama mágico. Esse poder espiritual é graficamente representado por linhas retas, círculos, espirais, flechas, ondas, estrelas, setas e cruzes. Esses diagramas encontram equivalentes na religião cubana, na escrita sagrada do povo *abakuá* da África e seus descendentes cubanos, nos diagramas *Vevé* para invocar *voduns* no Haiti e em Nova York, na escrita ideográfica do povo *akan* de Gana e Costa do Marfim. Segundo o autor, todos esses símbolos, bem como os pontos riscados da Umbanda, tem sua matriz comum no cosmograma kongo chamado genericamente *dikenga*, do qual assimilaram a simbologia da cruz, o uso dos círculos, linhas paralelas e transversais.

Diferentemente do Candomblé, no qual as divindades na medida do possível preservaram as referências aos grupos étnicos de origem africana, na Umbanda será através da teoria das linhas que se tenta classificar e organizar a grande variedade de entidades cultuadas. Segundo esse ponto de vista, existem sete linhas dirigidas pelos principais orixás. Cada linha composta por sete falanges ou legiões. Entre essas tem-se: a Linha de Oxalá, Linha de Iemanjá, Linha de Xangô, Linha de Ogum, Linha de Oxossi, Linha das crianças e Linha dos Pretos Velhos, Linha do Oriente, Linha das Almas entre outras (Ligiéro1998: 134,135).

Dentre as correntes que orientam as práticas religiosas afro-ameríndias campinenses na atualidade, podemos destacar também a tradição do Candomblé. Embora, aparentemente apresentando-se como uma religião que tem em seu caráter étnico o seu princípio gerador, esta tem se revelado completa de fluxos e hibridismos.

Para pensar acerca desses fluxos e fronteiras, que marcam a tradição do Candomblé problematizemos de forma breve a categoria “nação”, que atualmente denomina e distingue as diversas correntes que caracterizam esses terreiros de no Brasil e em Campina Grande em particular. Frequentemente identificamos nos discursos dos religiosos campinenses a associação das tradições seguidas por seus terreiros às nações nagô, ketu e angola principalmente. Seria o *Candomblé de nação*. Essa categorização segundo os religiosos define a tradição de cada casa de Candomblé na medida em que os rituais que ali são praticados seguem uma tradição trazida da África, por ocasião da escravidão vinculada a uma região de origem.

É pertinente destacar que o termo “nação” foi empregado no período colonial segundo Parés, pelos traficantes escravistas, missionários e oficiais administrativos das feitorias européias da Costa da Mina, para designar os diversos grupos autóctones. Seu uso inicial por ingleses, holandeses e portugueses, no contexto da África ocidental, estava determinado pelo senso de identidade coletiva que prevalecia nos estados monárquicos europeus da época, e que se projetava em suas empresas comerciais e administrativas. (2006: 23).

A identidade coletiva das sociedades da África ocidental conforme o autor, possuía uma conotação multidimensional e estava articulada em diversos níveis (étnico, religioso, territorial, lingüístico, político), fornecendo aos europeus, desse modo, um forte paralelo com a identidade baseada, na afiliação por parentesco a certas chefias normalmente organizadas em volta das instituições monárquicas.

Porém o termo nação, mesmo consistindo numa denominação “metaétnica” (externa), ou seja, uma categoria utilizada e imposta pela elite escravista, em grande medida associada a determinados portos ou áreas geográficas de embarque, podiam também fazer referência a uma certa homogeneidade de componentes culturais e lingüísticos compartilhados pelos povos assim designados. É precisamente o reconhecimento dessa comunidade de componentes culturais o que vai favorecer a adoção dessas denominações externas e a subsequente configuração de uma identidade coletiva (nação) assumida pelos próprios africanos (Idem: 29). Para Parés:

*[...] o parentesco de nação desenvolvido no Brasil seria apenas uma extensão da mesma lógica operativa nas sociedades africanas, segundo a qual todos aqueles indivíduos que compartilham uma ancestralidade comum, real ou imaginada, são considerados como “irmãos” (2006: 79).*



Dessa forma, o termo “nação” se prestará, por um lado, aos interesses de colonizadores, missionários e administradores europeus na identificação e nomeação de diferentes povos africanos aprisionados pelos traficantes sob a tutela dos interesses coloniais escravista, e por outro, torna-se-a uma categoria identitária adquirindo valor operacional para uma população escravizada que em seu cotidiano necessitava relacionar-se com uma sociedade mais ampla.

Nesses termos, uma categoria generalizante elaborada para atender aos interesses das classes hegemônicas é apropriada pelos setores subalternos e passa a possuir um caráter identitário e em certa medida também subversivo uma vez que demarca as fronteiras e reafirma as diferenças. Pode-se identificar aí um possível procedimento *astucioso* das populações dominadas frente aos dominantes do qual fala Certeau:

*A ordem efetiva das coisas é justamente aquilo que as táticas “populares” desviam para fins próprios, sem a ilusão que mude proximamente. Enquanto é explorada por um poder dominante, ou simplesmente negada por um discurso ideológico [...]. Na instituição a servir se insinuam assim um estilo de trocas sociais, um estilo de invenções técnicas e um estilo de resistência moral, isto é, uma economia do “dom” (de generosidades como revanche), uma estética de “golpes” (de operação de artistas) e uma ética da tenacidade (mil maneiras de negar à ordem estabelecida o estatuto da lei, de sentido ou fatalidade). A cultura “popular” seria isto, e não um corpo considerado estranho, estraçalhado a fim de ser exposto, tratado e “citado” por um sistema que reproduz, com os objetos, a situação que impõe aos vivos (2007: 88-89).*

Desses encontros, e dessa também busca de identificação nasce o Candomblé, que se articulou em função dos interesses em comum que (re)uniu<sup>56</sup> indivíduos pertencentes aos grupos africanos trazidos para o Brasil, por ocasião da escravidão. Embora composta por pessoas de diferentes grupos sociolinguísticos e culturais, a política colonial os assemelhou na medida em que os colocou na mesma condição de escravos.

Essas similitudes somadas em princípio à cor da pele e aos traços aproximados de suas religiões de origem, forneceram o conteúdo em termos culturais e ideológicos para a sua composição. A sua efetivação se dará com o surgimento de um espaço de culto, o “terreiro” e a formação da “família de santo”, originando a dinâmica hierárquica organizacional desses espaços.

---

<sup>56</sup> Para o Babalorixá Marcos, Candomblé significa reunião e é esse o significado que o termo deve ter em sua opinião.

O Candomblé surge, portanto, como resultado de um aglomerado de práticas religiosas “afro-americanas” dispersas que se aproximaram em virtude das condições sócio-políticas e efetivas, impostas a uma população, sobretudo de escravos e seus descendentes, dando a esta um viés local. Tornou-se assim uma religiosidade afro-brasileira. De acordo com Silveira:

*Assim, desde o século XVII, os calundus funcionavam normalmente no Brasil, pelo menos até que seus líderes se tornassem muito visíveis, angariassem clientela branca ou se envolvessem em revoltas. Desse lado do Atlântico, os calundus de diversas origens africanas, banta (das regiões do sul da África, como Angola, Congo e Moçambique) e jeje (da África ocidental, atual república do Benim), por exemplo, acabaram aderindo ao catolicismo. Já o sincretismo com os cultos ameríndios deu-se apenas com os bantos. (2005: 20).*

Segundo Vagner Gonçalves da Silva:

*No Brasil, os primeiros calundus estiveram confinados aos espaços das fazendas. Só podiam ser realizados na escuridão e solidão das matas e roças ou nos próprios espaços contíguos à senzala – o terreiro, permanentemente vigiado pelos capatazes para evitar a fuga dos escravos. Nestas condições supõe-se que sua organização tenha enfrentado muitas dificuldades, principalmente porque o culto aos deuses africanos estabelece uma série de interdições que devem ser respeitadas. Os deuses devem ser cultuados em recipientes especiais que contêm os elementos naturais que os representam, como água, pedra, peças de ferro, etc. Esses recipientes, tratados como coisas vivas (porque neles os deuses habitam), devem ficar em locais consagrados e de acesso reservado, pois sobre eles são feitas as oferendas de alimentos e sacrifícios de animais que renovam sua força mágica e a de seus cultuadores (2005: 46).*

Se, antes, o conjunto das manifestações religiosas da população de descendência africana no Brasil era conhecido como calundus e batuques, com a independência, o fim da escravidão, a expansão das cidades e a liberdade de culto na República, essas manifestações, acrescidas de outros elementos, passaram a ser singularizadas a partir do termo Candomblé. Tal denominação corresponderá, portanto, à oficialização dessa religiosidade no contexto rural e urbano no Brasil pós-século XIX.

Mesmo em grande medida sendo pensada pelos antropólogos inicialmente como uma religião africana, o Candomblé chamou atenção nesses estudos principalmente pelos seus conteúdos sincretizados, e os traços iniciais mais evidentes dessas misturas, será a associação

entre orixás e santos católicos. Conforme Silva (2005), essas associações que já ocorriam antes dessa população ser trazida para o Brasil. Atualmente assiste-se a um movimento de promoção à desvinculação desses traços, que, a nosso ver, não implica em mudanças significativas na vida cotidiana das pessoas dos terreiros, e talvez só faça algum sentido, no debate acerca das políticas identitárias.

Entretanto, nos terreiros campinenses, nos pareceu pouco relevante essa associação, uma vez que ela se dá muito mais num nível simbólico, - na representação das imagens e no nome atribuídos aos pegis de orixá (quarto de santo) -. Porém, a diferenciação entre santo e orixá, é clara, basta perceber o significado que envolve as incorporação ou “radiações” dessas divindades.

Vale salientar que os orixás dentro dos Candomblés são cultuados como divindades de origem africana. Essas divindades são associadas às narrativas míticas de povos e comunidades africanas e são associados a elementos da natureza como a água, o fogo, o raio, o trovão, o vento, as plantas, o ferro, a lama entre outros. Os orixás diferem das entidades, ou eguns (espírito dos mortos), por não terem possuído uma existência humana, simbolizam elementos da natureza e do cosmo.

Dentre as diversas tradições religiosas de correntes africanas no Brasil, as divindades com as quais se houve maior identificação foram: Exu, Ogum, Oxossi, Obaluaê, Ossaim, Xangô, Oxum, Iemajá, Iansã e Oxalá, Nanã e Oxumaré. Nos cultos afro-ameríndios campinenses, dentre os acima relacionados, com exceção de Oxumaré, os demais são cultuados, porém, os mais comuns por nós identificados foram: Yansã (Oia), Oxum, Xangô, Iemanjá, Ogum, Oxalá e Exú.

Exú simboliza um orixá mensageiro entre deuses e humanos. Essa divindade devido os seus atributos de brincalhão e vingativo foi relacionado ao demônio cristão. Apesar de sua origem africana, nas tradições da Umbanda e da Jurema foi associado às entidades, os espíritos desencarnados (os mortos), apresentando-se como *Exu Tiriri*, *Exu Caveira*, *Exu Tranca Rua*, entre outros. No rito jeje é *Elebará*, e no rito angola é *Aluviá* (masculino) e *Pombagira* (feminino). No Catimbó/Jurema do Nordeste, mais especificamente, campinense, ele é também identificado com alguns mestres, que embora sejam considerados de “direita” e realizem trabalhos benéficos, após a meia noite podem se transformar em mestres de “esquerda”, realizando trabalhos não tão nobres em termos morais.

Ogum é um orixá identificado à guerra e ao fogo, também cultuado como dono do ferro, o ferreiro. Tornou-se um orixá muito popular no Brasil principalmente na cidade do Rio

de Janeiro. No catolicismo, foi identificado com Santo Antonio, mas principalmente com São Jorge. No rito jeje corresponde ao vodum *Doçu* e, no rito angola, é *Incoce* ou *Roxo Mucumbe*.

Oxossi é o orixá da mata, o caçador. Na África, segundo o Babalorixá Marcos, foi identificado às famílias da cidade de Ketu, tornando-se no Brasil o orixá mais popular dessa nação. No catolicismo é associado a São Jorge na Bahia, a São Sebastião no Rio de Janeiro e a São Miguel em Pernambuco. No rito jeje é *Azacá*, no rito angola é *Mutacalombo* e *Congombira*.

Obaluaê, também conhecido com *Omolu* ou *Xapanã*, é o orixá das epidemias, da varíola e das demais doenças contagiosas de pele. No catolicismo foi identificado com São Lázaro e São Roque. No rito jeje é *Acossi Sapatá*, e no rito angola é *Cavugo* ou *Cafunã*.

Ossaim é o deus das folhas e das ervas. No catolicismo foi sincretizado com São Benedito, São Roque e São Jorge. Também foi associado as tradições populares com o/a *Caipora* e o *Saci Pererê*. No rito angola é um *inquire* chamado *Catendê* e no rito jeje é *Ágiuê*.

Xangô é o orixá dos raios e do travão. Tornou-se muito popular em Pernambuco a ponto de nomear o culto local dos orixás. No catolicismo é sincretizado com São Jerônimo e São Pedro. No rito jeje é o vodum *Badé-Quevioso* e no rito angola é *Zaze*.

Iemanjá é a orixá das águas e mãe dos demais orixás. No catolicismo é associada a Nossa Senhora das Candeias e dos Navegantes e a Nossa Senhora da Conceição. Devido ao seu domínio nas águas salgadas é associada aos encantados como a Rainha do Mar, Janaina, Mãe D'água, Sereia e Iara. No rito jeje é *Abe* e no rito angola é *Mãe Danda (Dandaluanda)* ou *Quissimbe*.

Iansã ou *Oyá* é a orixá iorubana dos ventos, dos raios e das tempestades. No catolicismo é sincretizada com Santa Bárbara. No rito jeje é *Sobô*, e no rito angola é *Bamburucema* ou *Matamba*.

Oxalá é o orixá da criação. Na devoção católica é identificado com Jesus Cristo, ou Nosso Senhor do Bonfim. No rito jeje é *Mavu Lissa* e no rito angola é *Zambí* ou *Lemba*.

Das três principais correntes que compõem atualmente as práticas religiosas afro-ameríndias campinense (o Candomblé, o Catimbó/Jurema e a Umbanda) além das distinções existentes entre elas decorrentes de suas composições ideológicas, econômica, política e sócio-culturais, outras distinções são relevantes para pensar os lugares que essas práticas têm ocupado historicamente.

Se o Candomblé foi identificado pela literatura antropológica, como “uma religião propriamente dita”, e essa marca foi assimilada por seus integrantes na busca de legitimidade, a Umbanda em sua configuração moderna, já nasceu buscando constituir-se como uma

“religião nacional”. Em comum, essas tradições buscavam um reconhecimento público. Já a Jurema diferenciou-se na medida em que constituiu-se, muito mais como um culto doméstico, uma prática privada e esses desdobramentos podem ser identificados nas práticas isoladas das *rezadeiras*, bem como nos cultos domésticos das pequenas juremas existente em praticamente todas as casas de juremeiros.

Desse modo, pode-se sugerir que a institucionalização da Jurema enquanto culto oficial, ou seja, como religião, ocorreu muito mais em virtude de um movimento externo, isto é, nacional, de reconhecimento e legitimação das práticas religiosas afro-ameríndias, liderado por São Paulo e Rio de Janeiro, que desembocou na Paraíba através da Umbanda. E no processo de legalização e criação das federações de culto, promoveu-se a oficialização da Jurema no processo de legitimação da Umbanda decorrendo daí a legitimidade das práticas religiosas afro-ameríndias locais, como um todo. Segundo Vandezande:

*A Umbanda ou o sincretismo religioso mais ou menos sistematicamente organizado localmente na Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba, é fortemente influenciado por migrantes da região de pesquisa (Alhandra) para a capital da Paraíba (João Pessoa), ao mesmo tempo que aquela organização tenta intensivamente de encampar em sua estrutura os “Catimbozeiros” da região. A finalidade não é somente o crescimento numérico e financeiro da Federação, mas há claras indicações que se quer aproveitar de elementos do Catimbó para enriquecer os rituais da Umbanda local e também para formar um tipo de apologética apresentando os pés de jurema como “lugares santos” da Umbanda (1975: 200).*

### **Uma religiosidade afro-ameríndia campinense**

Das correntes de tradições, acima descritas podemos dizer que atualmente se nutre a religiosidade afro-ameríndia campinense. E assim como não são monolíticas as suas fontes, as correntes que se formaram a partir de então serão ainda mais diversas e plurais.

Dessa forma, serão também as casas de culto e as suas práticas religiosas, bem como seus rituais, seus objetos e suas simbologias, além da composição socioeconômica de seus adeptos e freqüentadores, além de seus significados. E é tentando dar uma possível coerência a esses elementos e relações que faremos aqui uma discussão elegendo aquilo que se revelou

mais pronunciado em nossos contatos, entre os quais se destacou, os espaços, as relações e seus significados.

Dentre as práticas rituais, ou correntes de tradições acima descritas, destacamos de forma mais pormenorizada, o Catimbó-Jurema, que, como mencionamos, seu ritual no campo das práticas religiosas afro-ameríndias campinense, encontra-se atualmente sendo praticado tanto nos terreiros que se denominam de Umbanda, como nos terreiros que se denominam de Candomblé, embora também se constitua num culto isolado, sendo praticada em terreiros no qual o culto destina-se exclusivamente às entidades do panteão juremeiro, bem como isoladamente, numa cultuação privada e doméstica.

### ***“O forte aqui é a Jurema”***

O campo de pesquisa das religiões afro-ameríndias campinense revelou-nos a princípio um destaque acentuado para a prática ritual da Jurema. Tendência que se traduziu através da frase *“o forte aqui é a Jurema”*. Quase como um mote, essa idéia nos acompanhou por boa parte do trabalho até descobrirmos outros encadeamentos.

Dentro desse universo, destacamos como princípio sistematizador da prática da Jurema, nos terreiros campinenses, as diversas modalidades ritualísticas em que esta se transfigura, que aqui denominamos de “tipos” de rituais.

O ritual da Jurema comporta uma dinâmica bastante singular, que se revela a partir de seus diferentes tipos, isto é, a forma e a dinâmica que o rito assume em diferentes ocasiões, ocasiões essas que se dão de acordo com a solicitação dos trabalhos por clientes ou filhos da casa e também em função do número de adeptos no momento de realização dos ritos, ou ainda, por motivações particulares dos religiosos, como datas comemorativas, entre outras. Esses tipos se dividem em: Juremas arriadas (ou Jurema de chão); Juremas de mesa (ou mesa branca); e toques de Juremas (também conhecidos como giras ou torés).

Dentro desse quadro, a Jurema de chão ou Jurema arriada caracteriza-se pela ausência da dança, ou gira. Trata-se de um rito que geralmente ocorre por solicitação das entidades da casa, em vista de algum trabalho encomendado ou *“demanda”*, mas, também pode ocorrer em alguns terreiros, atendendo a um calendário próprio e em vista de na ocasião de sua realização encontrar-se no recinto um pequeno número de pessoas. Esse tipo de prática recebe o nome de jurema de chão ou arriada, pelo fato de seus integrantes sentarem-se em pequenos tamboretas próximos ao chão.

No chão do salão no qual se realiza a jurema arriada, elabora-se um grande desenho em formato de cruz composto por velas, flores, copos de água, garrafas de bebidas alcoólicas, ao redor da qual ficam dispostos em pequenos tamboretos os adeptos como seus respectivos cachimbos.

No chão também são dispostos recipientes contendo misturas feitas com fumo picado e demais ingredientes aromáticos cuja queima será feita tanto no cachimbo a ser fumado como nos incensários que defumam o local e os participantes, no início das sessões. A composição da mistura a ser queimada varia conforme os trabalhos a serem realizados. Nos trabalhos “mais pesados”, como dizem os praticantes, muita pimenta é acrescentada, a ponto de em certas ocasiões tornar-se impossível para algumas pessoas manterem-se no local, devido a ardência provocada nos olhos e nariz. Nas ocasiões em que os trabalhos são mais leves, o cheiro da fumaça que predomina é de ervas como o alecrim, o cominho, alfazema, entre outras. Em todas as ocasiões os rituais são marcados por muita fumaça, seja dos cachimbos seja dos incensários<sup>57</sup>.



**Fig. 1- Jurema Arriada**<sup>58</sup>

Ao longo do ritual na jurema arriada ou de chão, faz-se uso apenas do maracá e/ou de um pequeno sinete acompanhando os cânticos que “chamam” às entidades. O cachimbo e a

---

<sup>57</sup> Mais uma vez convém registrar que a dinâmica aqui descrita não condiz com a prática de todos os terreiros campinenses que praticam Jurema, haja vista, que como já se convencionou, cada líder constrói sua própria dinâmica, embora mantenha pontos em comum.

<sup>58</sup> Todas as fotografias presentes no texto pertence ao acervo particular de Ofélia Barros, Cibelle Jovem e José Macedo, produzido ao longo pesquisa nos anos de 2007 à 2011.

fumaça marcam todo o ritual, através desse ato se defuma o ambiente, às pessoas e também as oferendas feitas às entidades. É também através desse ato que se encaminham as solicitações às entidades: são as “*fumaçadas*” como se dizem, no interior do terreiro, em referência ao poder mágico que naquela ocasião será mentalizado e emitido.

*[...] eu não gosto muito de trabalhar com eles não (com a entidade incorporada) só num ato de precisão, porque os meus problemas aqui eu uso mais na base do cachimbo, que é o que você já viu, né?, como ontem mesmo, tudo meu aqui eu aproveito na toada pra mandar na base do cachimbo. Ontem eu tava com uns trabalhos de Sousa, Cajazeiras e de Guarujá... Guarujá, aí eu fico em mim e mando em cada toada eu mando uma coisa, aquele mestre vai fazer aquele recado, vai nos meus pedidos e seu Zé fica lá pra na hora de uma precisão [...]* (Mãe Betinha entrevista realizada em 14/06/2008) (grifo nosso).

Esse tipo de ritual, em vista da disposição e utilização dos objetos que são empregados, demonstra o que denominamos de uma “fidelidade” próxima à antiga tradição ritualística da Jurema. Embora seja possível ao longo da mesma o emprego do sacrifício de animais, prática que não era usual nas antigas mesas de catimbó, conforme Cascudo (1937); Fernandes (1938); Bastide 2002b; Vandezande (1975).

O sacrifício de animais, parece não constar das antigas mesas de Catimbó conforme a literatura. Todavia, é possível que esta prática tenha sido incorporada à Jurema a partir de sua associação à Umbanda quando esta aqui chegou por volta da década de 1960, momento da institucionalização das práticas religiosas afro-brasileiras no estado. Considerando, no entanto, que a Umbanda em seu princípio condenava tais práticas, conjectura-se que esse ritual já vinha sendo praticado na Paraíba por influência do Xangô do Recife. Conforme Brandão:

*[...] juntaram-se na constituição dessa forma de religiosidade popular outros elementos de origem européia como a magia e o culto dos santos do catolicismo popular. Da matriz africana, incorporou o sacrifício de animais, como realizado entre os xangôs nordestinos, além de algumas divindades do panteão iorubá. As constantes ondas migratórias entre o interior e o litoral devem ter influenciado nestes intercâmbios de elementos simbólicos no culto (2001: 161).*

Segundo a autora, o sacrifício de animais na Jurema deu-se em função de sua aproximação com o Xangô do Recife, no qual é recorrente. Todavia, em vista da



criminalização das práticas religiosas afro-ameríndias na época, supõe-se que a “matança” tenha se tornado esporádica e extremamente sigilosa. Nossos interlocutores não souberam datá-la ou contextualizá-la.

A jurema arriada, no entanto, ocorre apenas em alguns terreiros, sobretudo, nas Juremas (terreiros de cultuação exclusiva de entidades). Em princípio supomos que a predileção pela prática da “jurema arriada” nos terreiros de Jurema, devia-se a restrição de seu espaço físico. Com a contínua visitação a outros terreiros percebemos que a exigüidade dos espaços não era impedimento para a realização de outros tipos de rituais, como a gira, por exemplo, que envolve mais movimento. Tal constatação nos levou acreditar que a predileção aqui descrita, deve-se possivelmente a uma maior vinculação as tradições das antigas mesas de Catimbó.

A ocorrência da jurema arriada em terreiros que possuem uma maior vinculação às correntes da Umbanda e do Candomblé não será necessariamente tão freqüente.

Outro tipo de rito dentro da Jurema é a chamada Jurema de mesa ou mesa branca. Essa prática nos pareceu a mais rara de ocorrer nos terreiros campinenses. Isto é, ao longo de nossa pesquisa e da participação em inúmeros rituais, em apenas uma ocasião fomos convidados a presenciar a realização de uma mesa, muito embora chame atenção o fato de que, em praticamente todos os terreiros visitados, onde ocorre a prática do ritual da Jurema, se faça presente uma mesa. Não se sabe exatamente se seu uso seja enquanto objeto ritual ou utensílio doméstico, ou mesmo um misto de ambos. A mesa, na maior parte do tempo, fica recostada em uma parede e é utilizada na maioria das casas, para servir às refeições por ocasião das festas.

A definição do que viria a ser uma Jurema de mesa, também chamada de mesa branca por alguns líderes religiosos, se aproxima da prática do espiritismo kardecista e da Umbanda Branca. Aí todo o ritual é canalizado para a incorporação das entidades a serem consultadas, inexistindo o uso de bebidas alcoólicas, de dança ou do sacrifício de animais, ou como dizem eles, apenas com vela, perfume e copo d’água. No entanto, a especificidade dessa prática, ou o que a caracteriza como Catimbó-Jurema, são as entidades que são incorporadas por ocasião do transe. Ou como diz Mãe Betinha:

*A mesa branca é uma sessão diferente, na mesa branca não se bate, na mesa branca usa branco, não se senta no chão é na mesa mesmo, só abre com água e perfume, né? Mesa branca é caboclo, é canindé, nem os mestres se canta em mesa branca, também nem todos são de mesa branca, né? [...] vem com os caboclos, depois com os canindes,*

*ai vai pra mestras e vai com os mestres, só os mestres de mesa branca que eles não bebem, eles não fumam (Entrevista realizada em 16/7/2008).*

Como se pode verificar, a mesa branca ou jurema de mesa, que em algumas casas não são interpretadas como a mesma prática, representam uma sobrevivência tanto da prática inicial da Jurema, na qual basicamente todo o ritual se dava numa mesa. E, mesmo quando não havia a mesa, propriamente e os objetos ficavam dispostos sobre toalhas no chão, o nome que o ritual recebia, era o de mesa<sup>59</sup>. Mas também pode se entender a mesa como uma apropriação da prática kardecista.

A eventualidade dessa prática nos terreiros campinenses na atualidade pode ser interpretada como um possível distanciamento pela Jurema do Kardecismo e sua aproximação do Candomblé.

Enquanto que a Jurema de mesa é a mais eventual dos tipos de rituais na prática da Jurema, o toque, a gira ou o toré, é o ritual mais frequentemente realizado nos terreiros campinenses. Essa também parece ser a prática dentro do ritual da Jurema que mais incorporou elementos do Candomblé e isso explica a sua popularidade. A qual acreditamos ser proveniente do caráter lúdico e festivo apropriado das tradições africanas e ausentes tanto no cristianismo como no kardecismo, que, marcam as juremas arriadas e principalmente a jurema de mesa. Como sugere Salles:

*Na opinião dos juremeiros-umbandistas, que, antes de aderirem à Umbanda, trabalhavam nas mesas, a adesão ao novo culto teria sido uma consequência do fascínio causado pela novidade que os "toques" representavam: os aspectos visuais, a dança, o som dos tambores, enfim o caráter mais lúdico e festivo das cerimônias (2010: 92).*

Os toques de Jurema, os torés ou as giras, como os próprios nomes sugerem, são tipos rituais da Jurema que inclui o movimento. Ou seja, nele os integrantes giram ou mesmo dançam assemelhando-se nesse aspecto aos rituais da Umbanda e do Candomblé. Nele também se tem o acompanhamento de uma fusão de instrumentos musicais, unindo as tradições indígenas e africanas através de uma sonoridade onde se somam os maracás, os tambores e agogôs entre outros. Essa sonoridade dá um tom completamente diverso às giras

---

<sup>59</sup> Descrição de uma mesa de Catimbó feita por Gonçalves Fernandes: "Na casa do catimbozeiro, construída de Massapé, na sala dos fundos, espécie de sala de comer, estava no chão, ao centro, uma toalha de algodão quadriculada. Tinha no meio um crucifixo pequeno e ao redor pratos fundos cheios de fumo picado, alternados com castiçais grosseiros com velas acesas. Todos ao redor da 'mesa' (apesar de estar diretamente sobre o chão de terra batida, chamam à arrumação *mesa*), inicia o catimbozeiro a sessão" (1938: 90).

em relação aos outros tipos de juremas<sup>60</sup>, provocando assim, muito mais entusiasmo nos participantes. Nesse sentido, todo o ritual se torna muito mais intenso e efuziante. Por isso mesmo, é o ritual por excelência das ocasiões de festas e comemorações.

Os toques de Juremas que são realizados nas festas em homenagem às entidades das casas, ou às entidades dos afilhados das mesmas, aproxima-se atualmente nos terreiros campinenses das festas realizadas nos terreiros de Candomblé e de Umbanda, em homenagem aos orixás. Isto é, nessas ocasiões são feitos grandes investimentos em termos da decoração dos espaços, da quantidade e da diversidade de alimentos, de bebidas e nos adereços pessoais. Por essa ocasião, também são realizadas fartas oferendas sacrificiais às entidades, geralmente incluindo além das aves e caprinos (mais frequentes), também bovinos que são oferecidos em ocasiões especiais. O que significa, como constatamos, que, quanto maior o número de animais oferecidos às entidades, e maior também a espécie do animal, maior a oferta de alimentos e mais “rica” a festa como um todo.



**Fig. 2 - Sacrifício de sangue – um boi sendo imolado**

Ao longo dos toques de Jurema também se verifica um número mais elevado de participantes entre eles, o de convidados, muitos dos quais atraídos pelo caráter lúdico e profano do ritual, ou da festa.

Nas ocasiões em que se realizam os diferentes tipos de rituais aqui descritos a indumentária utilizada pelos integrantes é apropriada para esses eventos. Consistindo para as mulheres, em saias longas e turbantes, e para os homens, calças compridas e camisas ou batas,

---

<sup>60</sup> Vale salientar que nos terreiros de Candomblé e de Umbanda nos quais se realizam rituais de Jurema, ao longo das Juremas de chão ou arriada, também se faz uso dos tambores. Apenas nos terreiros de Jurema que não possuem tambores, esses não são executados ao longo dos rituais, embora em ocasiões especiais certos terreiros utilizem tambores emprestados.

com exceção de alguns que usam *abadás*, além do costumeiro gorro. Em algumas casas há um maior rigor em relação às vestimentas, exigindo-se que toda a indumentária seja exclusiva para a ocasião, preferencialmente de cor branca, antecedido do *banho de limpeza*.

### *Os quartos ou pejis*

Entre as características dos espaços de culto que associam as tradições do Catimbó/Jurema às tradições do Candomblé atualmente encontram-se os “quartos”, também conhecidos pelo nome africano de *pegi*. Os quartos ou pegis são altares nos quais ficam dispostos os objetos litúrgicos consagrados, consistindo em imagens antropomórficas de origem cristã, das entidades e orixás e também objetos rituais<sup>61</sup>. Neles também são reservados espaços para a imolação das vítimas sacrificiais e exposição das oferendas.

Na tradição da Jurema campinense, o pegi de Jurema, ou simplesmente Jurema, constitui-se num espaço, que assim como nas tradições dos Candomblés e da Umbanda, caracterizam atualmente esses terreiros. Isto é, nessa tradição segundo nossos interlocutores a prática de se organizar um quarto exclusivo para servir como altar para as entidades juremeiras, vai ocorrer por ocasião da legislação que institucionaliza as práticas afro-brasileiras no estado, ou seja, da aproximação com a Umbanda. Conforme nos explica a Babalorixá e Juremeira Dona Selma,

*Naquele tempo, no começo, era tudo misturado, uma mesa, vela, copo d'água num existia esse negócio de orixá, foi só depois da federação que ficou cada um pro seu lado, quarto de santo, quarto de Jurema. Cada um no seu canto separado (Entrevista realizada em 07/05/2009).*

Isto é, dentro da incorporação de elementos da tradição da Umbanda pela tradição da Jurema, o quarto de santo pode ser considerado como um dos elementos apropriados que, pela sua configuração, atribuirá a esta última um caráter litúrgico propriamente dito. Por liturgia, entende-se a ritualização que caracteriza a composição de uma prática sagrada e, portanto, religiosa. Com a instauração do quarto de santo, ocorre a sacralização do espaço ritual configurando um templo no qual o culto ritual se realiza. A partir daí pode-se sugerir que a

---

<sup>61</sup> Esses símbolos sagrados consistem numa reunião de elementos e artefatos, ou objetos que simbolizam aspectos associados às divindades/orixás/santos.

prática do Catimbó-Jurema, que antes não passava de “bruxaria sem recorrer ao diabolismo”, ou mesmo, de *reza* ou curandeirismo, ascende dado o seu tom mais solene a um ideal próximo da religiosidade ocidental, ou do que se convencionou denominar de religião em oposição a magia. Segundo Alves:

*O sagrado não é uma eficácia inerente às coisas. Ao contrário, coisas e gestos se tornam religiosos quando os homens os batizam como tais. A religião nasce com o poder que os homens têm de dar nomes às coisas, fazendo uma discriminação entre coisas de importância secundária e coisas nas quais o seu destino, sua vida e sua morte se dependuram (1984: 24).*

A liturgia, a sacralização e a delimitação dos espaços (sagrado/profano) constitui-se, segundo grande parte dos estudiosos, no fundamento de toda prática religiosa. Em termos subjetivos e simbólicos, seria a “hierofania” de que fala Mircea Eliade.

*Digamos imediatamente que a experiência religiosa da não-homogeneidade do espaço constitui uma experiência primordial, homologável a uma “fundação do mundo”. [...]. Quando o sagrado se manifesta por uma qualquer hierofania, não só há rotura na homogeneidade do espaço, mas há também revelação de uma realidade absoluta, que se opõe à não-realidade da imensa extensão envolvente. A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo. Na extensão homogênea e infinita onde não é possível nenhum ponto de referência, e por conseqüência onde orientação nenhuma pode efetuar-se – a hierofania revela um “ponto fixo” absoluto, um “Centro” (s/d: 27).*

A organização do *pegi* nos terreiros de Jurema pelos seus praticantes, confirma o fluxo entre essas práticas culturais e o hibridismo daí resultante. Conforme se pode constatar pela descrição feita por Vandezande, nos terreiros de Jurema de Alhandra, inexistia nesses espaços uma preocupação litúrgica sistemática com a disposição e distribuição dos objetos rituais. Ao que parece esses eram disponibilizados de forma aleatória. Há que se considerar também, toda a simplicidade e rusticidade daqueles espaços, além da possível descrição, considerando o regime de repressão em que se encontravam.

*Ao entrar, Adão pendura o chapéu a um prego na parede, vai logo até à mesa e em frente ao crucifixo antigo de madeira, a imagem de Santo Antonio, e uma estátua de gesso, a cabeça de um índio com penas, ele acende três velas comuns. Além disto (sic) há na mesa, ainda, uma bacia coberta com um prato cheio de água onde se acha*

*imersa cinco moedas antigas. Há, ainda uma campainha de metal, um cachimbo de madeira com um canudo de madeira de 40 centímetros, uns búzios, umas pedras, das quais duas parecem machados antigos, um maracá e ainda dois maços de velas (1975: 53).*

*[...] um pequeno quarto, dois por três metros, contém a mesa costumeira do Catimbó: um crucifixo, uns santos, umas cabeças de índios, búzios, pedras, cachimbo e maracá. As plantas medicinais e o “vinho da jurema” encontram-se escondidos num armário (Idem: 109 - 110).*

Segundo a descrição do autor, os objetos rituais ficavam dispostos na mesa ou guardados em armários, o que nos levar seguramente a acreditar não haver, no local, um lugar destinado à disposição desses objetos à exemplo do quarto ou pegi, presente nos atuais terreiros de Jurema.

Pela simbologia atribuída às mesas, em torno das quais se desenvolvia toda a sessão ritual, podemos inferir que, de fato, a sua composição foi alterada. Como falamos anteriormente, embora continue existindo regularmente uma mesa onde quer que ocorra uma sessão de Jurema, os objetos rituais que antes ficavam expostos sobre a mesma agora foram transferidos para o pegi, e com isso a simbologia da própria mesa restringida.

Em pesquisas realizadas no município de Alhandra e seu entorno, no período de 2003 e 2004, Salles descreve a composição das mesas e pegis dos terreiros de Umbanda da região:

*A Umbanda de Alhandra é marcada por dois universos integrados é, ao mesmo tempo, distintos: de um lado, orixás, exus e pombas giras, cultuados nos toques para os santos ou orixás, de outro, mestres, caboclos e reis, cultuados nos toques à Jurema e nas sessões de mesa. Os primeiros têm no peji – espécie de altar, onde se encontram seus “assentamentos” - seu lugar sagrado. Essa espacialidade para os segundos é representada pela mesa, mantendo a antiga tradição das mesas de Catimbó, ou, como presenciamos em algumas casa, no “altar da Jurema”. Em ambos (altar e mesa) são encontrados os mesmos objetos litúrgicos, como cachimbos, imagens de santos católicos, de caboclos e mestres, entre outros (2010: 99).*

A descrição feita por Salles para as sessões de Umbanda que ocorrem em Alhandra, á exemplo das sessões que em Campina Grande denominamos de Umbanda/Jurema, se diferencia tanto no que diz respeito à divisão ritualística das entidades e divindades cultuadas ao longo dos toques, como na composição das mesas/pegis. Isto é, mesmo em se tratando de uma prática religiosa similar, nas duas cidades, visto comportarem duas tradições como a

Jurema e a Umbanda, as práticas dos ritos concernentes a essas tradições possuem significativas diferenças considerando as duas localidades.

Em Alhandra, bem como na cidade de Campina Grande pratica-se uma Umbanda marcada por dois universos integrados, embora distintos (rituais para as entidades, rituais para os orixás). Todavia, enquanto que nos rituais da Umbanda de Alhandra, ao longo dos toques para os orixás, se cultuam orixás exús e pombasgiras; e nos toques de Jurema mestres, caboclos e reis. Nos rituais de Umbanda de Campina Grande, ao longo dos toques para os orixás se cultua exclusivamente os orixás, enquanto exús e as pombasgiras são cultuados ao longo dos toques de Jurema.

A mesa, no entanto, enquanto que em Alhandra continua sendo utilizada como altar, a exemplo das antigas sessões de Catimbó descritas por Vandezande, em Campina Grande restringiu-se a um utensílio doméstico, complementar ao espaço do terreiro. Essa constatação pode ser verificada nos terreiros de Jurema, de Umbanda/Jurema e de Candomblé/ Jurema campinenses. Nesses casos os objetos litúrgicos que antes ficavam dispostos nas mesas agora são depositados nos pegis.

A adoção de práticas próprias do universo da Umbanda, como a instalação e instauração do quarto de santo, trará para a Jurema a complexidade necessária para a desvinculação de seu caráter considerado sobremaneira meramente mágico-ritualístico, que ainda de acordo com alguns informantes, em boa parte dos casos, resumia-se ao ato isolado de um *rezador* receber em sua casa um cliente e proceder à *reza*, com um *ramo* que lhe passava pelo corpo, pronunciando e em voz baixa alguma oração e em alguns casos receitando banhos e/ou remédios com ervas, numa prática relativamente dissociada do universo ritualístico religioso afro-ameríndio.

A redução da prática da Jurema no caso específico da prática da *reza*, ou do *rezador*, possivelmente deveu-se, em grande medida e assim como nos demais casos, à repressão exercida pelas autoridades às práticas religiosas afro-ameríndias durante grande parte de sua história e, conseqüentemente, à perda de uma memória ritualística e religiosa. Reduzida ao ato mágico da *reza* ou *benzedura*, esta prática configurou-se na cura do “mal olhado” e de outros males de natureza similar.

No cenário de repressão das práticas religiosas afro-ameríndias, a *reza* ocorrerá sem levantar qualquer suspeita, visto não constituir-se em ameaça, sobretudo, por se tratar de atos executados individualmente. Embora valha salientar que nem toda a prática da Jurema tenha

se reduzido à prática da *reza*, esta, segundo nossos interlocutores, foi mais um dos desdobramentos dessa religiosidade como consequência de sua degradação histórica<sup>62</sup>.

Os primeiros registros que informam acerca da prática da Jurema a apresentam como uma prática mágica distinta de uma religião propriamente. Essa identificação possivelmente tenha ocorrido em função de sua simplória liturgia, isto é, de sua ritualística simplificada e sua realização voltada para o atendimento das necessidades cotidianas.

Diferente do que ocorre atualmente, o culto da Jurema com todo o seu universo simbólico e ritualístico tornou-se uma prática religiosa complexa; sua ritualística incluindo o quarto de Jurema passou a ser carregado de simbolismos e significados, tornando-se, a nosso ver, tão rico quanto o quarto de santo presente nos terreiros de Candomblé e de Umbanda.

Dentro desse espaço ritual da Jurema, o quarto ou pegi de Jurema merece destaque em virtude do significado que ele carrega, pois será nele que ficarão presentes e marcados os vínculos que caracterizam os elos entre o líder religioso, os adeptos e as entidades da casa. E, no sentido litúrgico, pode-se também sugerir que foi esse espaço ritual, junto aos elementos como os toques e a dança entre outros, que retirou essa prática do anonimato e da clandestinidade e a elevou ao status de religião.

### ***Os assentamentos***

Dentro do quarto de Jurema, merece destaque os assentamentos, que, por sua vez, caracterizam e identificam essa religiosidade. Para a Babalorixá e Juremeira Mãe Betinha, no que se refere ao assentamento:

*[...] a entidade pede [...] a gente comprar os ingredientes, compra as criações, então faz aquele corte lá em cima daquela tronqueira de jurema, com aquele fumo, com aquelas bagens (vagens), ali a gente tá fazendo um assentamento pra aquele mestre, porque ele quer um, aonde ele (pode) receber uma luz é aonde ele (pode) receber um sacrifício. Então, a gente evoca o mestre ali e corta o animal de pena pra que aquela tronqueira receba aquela vida, pra gente ter por quem chamar, como o espírito ainda é invisível ele se aproxima daquele tronco e ali fica batizado pra ele, aí chama-se um*

<sup>62</sup> Segundo alguns Juremeiros as práticas dos rezadores são remanescentes das práticas de negros e índios que se perderam ao longo de inúmeras gerações e que sobrevive hoje através da prática da *reza*, e que embora tenha perdido qualquer vínculo com a religiosidade afro-ameríndia, fazendo com que os próprios *rezadores* desconheçam essa vinculação, no íntimo ambas se vinculam. Ou como diz Mãe Betinha: “Todo rezador, lá num cantinho, debaixo duma mesa, ou seja onde for, ele tem uma vela, um copo d’água [...]”.



*assentamento de jurema. Porque a feitura da jurema pra fazer o filho tem que passar uns dias de quarto e tem que levar o cruzamento da semente, a feitura da jurema tem a semente e o sentamento (assentamento) é só o alimento (Entrevista realizada em 25/02/2008).*

Como vimos o assentamento representa a vinculação entre o adepto da Jurema, a entidade e o terreiro. O assentamento consistirá na preparação e instalação de objetos rituais específicos associados à determinada entidade no pegi de jurema. Os assentamentos são objetos, nos quais sua simbologia remete a um movimento de constante revitalização e fluxo. Conforme depoimento, cada entidade possui o seu próprio assentamento, que é preparado por ocasião da efetivação do laço entre o praticante e a casa a qual já pertence ou passará a pertencer. A entidade a ser assentada será indicada pelo líder da casa, babalorixá/ialorixá, padrinho ou madrinha de Jurema.



**Fig. 3 – Assentamento de Pombagira**

O assentamento propriamente, consistirá num recipiente que pode ser de barro, de vidro ou de metal, no qual será depositado em seu interior e acomodados os objetos e materiais relativos à entidade. Os materiais podem possuir resistência durável como são os artefatos de metal, rochas, madeira e outros, como pode possuir uma resistência efêmera, como são os líquidos (mel, aguardente, vinho, azeite, água, sangue) e alimentos preparados (carnes, farofas, e tapiocas, bolos, cocadas, doces) e frutas.

Há os assentamentos tanto para os mestres quanto para as mestras:

*[...] a tronqueira dela também é de jurema, e tem na princesa como mestra também, depende do gosto dela. Se ela quer ser só na água, então vamos só na água, se ela quer na tronqueira, morar na tronqueira, eu vou de acordo com o que eles querem, com o que eles gostam (Mãe Betinha, entrevista realizada em 25/02/2008).*

De acordo com um de nossos interlocutores, os assentamentos deveriam seguir uma ordem hierárquica, porém raramente isso ocorre:

*Na parte da Jurema se inicia pelos Caboclos [...] o certo seria se iniciar pelos Caboclos, depois se inicia pelos preto velho, depois por mestre, mas, hoje em dia vai pela necessidade se a pessoa tem mais carência com o mestre, a pessoa vai e faz o assentamento com o mestre, ou seja, no tronco, ou seja, no barro, ou seja, noutra canto, porque tem vários tipos de mestre, tem mestre que é numa cidade, tem mestre que é numa tronqueira, tem mestre que é numa cristaleira de cristal. É o pai de santo ele vai perguntar ao Odé obará (jogo de búzios) qual a cidade daquela entidade. E tem mestre que é de Jurema branca, tem mestre que é de Jucá, tem mestre que é de Angico. Meu mestre é de Jurema branca a tronqueira dele tem que ser de Jurema branca (Pierre, Abiã e juremeiro, entrevista realizada em 18/08/2010).*

A partir do fluxo entre a Umbanda e a Jurema, muitas alterações ocorreram na prática ritualística desta última, entre elas podemos destacar o aumento e a diversificação do panteão das entidades, como por exemplo, as entidades que se somaram aos tradicionais mestres/as, caboclos e encantados da Jurema, que serão os pretos/as velhos/as, os ciganos, boiadeiros, vaqueiros, marinheiros, pombagiras e exús.

Desses acréscimos muitas alterações decorreram e como consequência os ritos convencionais sofreram alterações que passaram a ser interpretadas de formas diversificadas. O resultado desse processo é o desencontro nas práticas e nas interpretações dos ritos, o que também pode ocasionar uma quebra, uma ruptura, um espaço vazio no qual o líder religioso articula um novo rito e atribui a sua eficácia aos ensinamentos adquiridos de antepassados ou das entidades.

Considerando tratar-se de uma religião na qual os seus ensinamentos são transmitidos oralmente, num contexto de constantes mudanças, não há como negar essas inevitáveis inventividades, que se processam através das constantes recriações, invenções, adaptações e atualizações. Daí provavelmente se origine muitas das diferenças e divergências que se identifica nos rituais e nas significações a elas atribuídas.

### ***As tronqueiras***

Dentro do espaço ritual da Jurema, com destaque para o quarto de Jurema, se sobressaem os assentamentos. Já dos assentamentos destacam-se as “tronqueiras”. Estas são troncos cortados da árvore da Jurema que simbolizam o assentamento do mestre, o qual consiste, num tronco cortado, apoiado normalmente em um *alguidar* de barro, onde se encontra também uma faca peixeira, utilizada por ocasião da iniciação do neófito, um cachimbo, rolos de fumo, moedas, sementes e outros objetos.



**Fig. 4 – Tronqueira de Jurema**

De acordo com a tradição as tronqueiras devem ser retiradas da árvore da Jurema. Em algumas casas é possível ainda encontrar o próprio tronco da Jurema, que ali cresceu, foi cortada e construiu-se no seu entorno o pegi. Em outras, embora cada vez se torne mais raro, mas ainda é possível encontrar os rituais sendo realizados em baixo da própria árvore, como ocorre numa das instalações do Terreiro Oxum Ajagurá, no município de Lagoa Seca-PB.



**Fig. 5. Terreiro de Jurema Oxum Ajagurá**



**Fig. 6. Toque de Jurema para Mestre**

Em alguns terreiros o assentamento do mestre pode ser feito com tronco de outras espécies de árvores, desde que façam parte da “tradição”. O assentamento de jurema inicia-se com a retirada da madeira, ou seja, do tronco de uma mata local. Com a expansão urbana, no entanto, ouvimos de muitos juremeiros a queixa quanto as alterações nesses hábitos, levando segundo os mesmos a uma “deturpação” da tradição.

Especificamente quanto à questão da retirada dos troncos da mata, ocorre que, na medida em que às matas próximas às áreas urbanas foram sendo dizimadas pela expansão urbana, os praticantes também foram se desinteressando pelo ritual. Em decorrência, passou-se à aquisição dos troncos em casas especializadas na comercialização de artigos religiosos. Segundo os líderes religiosos, essa comercialização, contudo, colocou à disposição dos consumidores troncos de qualquer espécie de madeira, principalmente da Algaroba, árvore não nativa, que pode ser explorada conforme autorização do Ibama, e que, coincidentemente, se assemelha a árvore da Jurema.

Com a utilização de troncos comercializados perde-se parte significativa do ritual que tinha como característica central o vínculo entre o praticante, a mata e a entidade investida na Jurema. Com isso, o elo entre o homem e a natureza é fragilizado e possivelmente parte do mito que remetia às cidades da Jurema sejam perdidos, a considerar pela pouca referência que se faz a essa narrativa nos terreiros campinenses, atualmente.

No pegi de jurema, além da tronqueira sentada no alguidar, também se encontra imagens antropomórficas associadas aos mestres, caboclos, pretos e pretas velhas, entre outros. As imagens antropomórficas são, segundo os líderes religiosos (assim como reitera Arthur Ramos), uma herança do catolicismo da época da escravidão, isto é, fruto do sincretismo. Essas imagens, no entanto, segundo observação de alguns líderes, não representam simbolicamente a religião, “estão lá para enfeite”. Pode-se sugerir que essas imagens além da simbologia religiosa, também carreguem uma simbologia política-ideológica, (como, por exemplo, as imagens de santos católicos) ou seja, uma memória do que ocorreu com as práticas afro-indígenas sob a dominação da igreja católica, como falamos anteriormente.

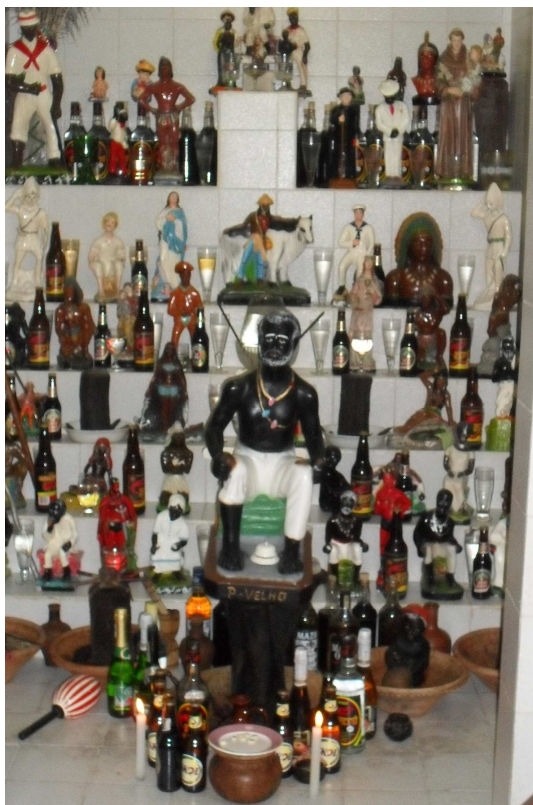


Fig. 7 – Peji de Jurema.

## O Panteão das Entidades afro-ameríndias

### *Os Mestres*

Dentro do panteão da Jurema as entidades representam o vínculo entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos; ou seja, entre o mundo material e o mundo espiritual, as entidades seriam pessoas que teriam morrido e retornado espiritualmente através da incorporação em médiuns para realizarem trabalhos.

Essas entidades representadas no panteão da Jurema, sobretudo por mestres, caboclos, pretos velhos, boiadeiros, exú, pombagira e encantados (*canindes*) são os principais signos de transcendência que fundamenta essa religiosidade. As entidades são simbolizadas no pegi de jurema tanto através dos objetos litúrgicos que são seus assentamentos, como através de imagens antropomórficas.

Das imagens antropomórficas presentes no pegi de jurema destacam-se em algumas casas as entidades mestres, entre as quais a entidade Zé Pilintra<sup>63</sup> é a mais freqüente. A popularização dessa entidade permitiu inclusive tal familiaridade que em muitos terreiros ele é tratado simplesmente por Seu Zé.

Quanto à característica desse personagem, faz-se necessário algumas informações acerca de sua existência quando em vida. Essas informações são transmitidas aos padrinhos ou madrinhas de Jurema na ocasião em que se assenta uma entidade no pegi. Isto é, em diálogo com o líder religioso transmite-se a história de vida da entidade. Tal narrativa é anotada por alguns líderes, para que o “cavalo”, ou seja, aquele que a incorpora saiba como lidar com a mesma quando esta estiver em terra. Essas informações consistem em dados pontuais tais como: nome, idade, local de origem, atividade, hábitos e principalmente a forma de sua morte.

*Seu Zé dos Anjos, ele era um homem que trabalhava na usina cortando cana, queimando cana, morava em serra, em pé de uma serra, não tinha mulher fixa, foi o que ele contou, fumava charuto, fumava cachimbo, andava com uma mochila de lado com uma cabaça já com bebida, não era homem de praça, de rua, que ele disse que nasceu e criou-se e não sabe o que é uma rua, porque nunca tinha ido, só em sítio lá no canavial e dentro de sítio, isso foi o que ele contou, né? Ele conta que foi passado lá mesmo no sítio não foi assassinado não, ele adoeceu e lá mesmo se foi, na Usina Santana, lá em Sucupira Pernambuco, na Usina Santana, lá mesmo ele nasceu e lá mesmo ele se foi, naquela região de Sucupira (Babalorixá e Juremeira Mãe Betinha, entrevista realizada em 14/06/2008).*

Dentre essas entidades particularmente, o mestre Zé Pelintra possui uma biografia controversa. Por se tratar de uma entidade cujo ritual é destacado tanto no culto da Umbanda/Candomblé - Jurema quanto no culto da Jurema local, a sua narrativa possui uma grande significação e, nesse sentido, alguns defendem a sua origem associada à Umbanda do Rio de Janeiro, da qual, inclusive, a sua indumentária demonstrar evidências. Para outros, o seu pertencimento ao Catimbó/Jurema de Alhandra é inquestionável, onde inclusive encontra-se enterrado. Conforme o Babalorixá e Juremeiro Fábio:

*[...] porque o forte de Paraíba, tem que se saber disso, nos estamos aqui mais é a Jurema, pra isso a Jurema foi criada, Zé Pilintra, Maria*

<sup>63</sup> “[...] a exemplo de Zé Pilintra, Cangaruçu, Cadete e Tertuliano. A idéia que esses e outros personagens ilustres do panteão da Jurema nasceram ou viveram em Alhandra [...] foi difundida em algumas publicações na década de 1970” (Salles, 2010: 124).

*do Açaís, mestre Carlos saiu isso em jornais, estão enterrados em Alhandra, de João Pessoa pra frente um pouco, então já tinha coisa de misticismo, só que com espíritos (Entrevista realizada em 28/07/2010).*

Para Salles, a idéia de terem nascido e vivido em Alhandra personagens ilustres do panteão da Jurema como Zé Pelintra e outros teria sido difundida por algumas publicações da década de 1970 (2010: 124). A afirmação do autor acerca do papel da imprensa na divulgação dessa origem, no caso de Zé Pelintra, é reiterada pelo Babalorixá e Juremeiro Fábio, que toma a narrativa jornalística como um dado comprobatório.

Independentemente de sua origem, essa entidade, no entanto, continua sendo central e provocando mais polêmicas. Trata-se agora da controvérsia acerca de sua evolução espiritual. Pois para alguns líderes esse mestre não “baixa” mais (não incorpora) em função de ter evoluído espiritualmente e, com isso, completado a sua missão na terra. A entidade Zé Felintra, é quem baixa em seu lugar. Para outros, Zé Pelintra continua sua missão na terra, e sendo incorporado pelos médiuns nos terreiros campinenses. Nas inúmeras sessões que frequentamos em pouquíssimas ocasiões presenciamos a sua incorporação. A noção acerca da “evolução espiritual” das entidades aqui expressa, demonstra mais uma das formas do hibridismo presente nessas tradições. Nesse caso trata-se da concepção espírita kardecista acerca da “teoria da evolução” (Carneiro, 1996).

Zé Pelintra no panteão das entidades juremeiras representa a “falange” dos Zés, que é composta por: Zé Felintra, Zé de Aguiar, Zé do Toco, Zé Malandro, Zé Félix, Zé das Sete Encruzilhadas, Zé das Porteiras, Zé Vieira, Zé dos Anjos, entre outros. Essas entidades geralmente são em suas imagens antropomórficas representados da mesma forma que o líder de sua falange, Seu Zé Pelintra, com: terno, chapéu e sapato brancos, gravata e lenço vermelhos no bolso, numa referência à figura típica do malandro carioca da década de 30. Como nos mostra, Salles:

*Um dos registros mais antigos de Zé Pelintra foi feito pela Missão de Pesquisas Folclóricas, em 1938, o contexto do Catimbó da Paraíba. Trata-se de uma entidade de caráter anedótico e galanteador, dado ao uso da cachaça, do fumo e do jogo, freqüentador de ambientes pouco regrados, como, festas e locais de prostituição. É também uma das mais comunicativas. Por ter sido absorvido pela Umbanda do Rio de Janeiro, é muito comum nos terreiros uma imagem de Zé Pelintra representado por um malandro carioca (Salles, 2010: 126).*

No entanto, o mestre quando incorporado pode adquirir outras performances como homens da roça.



**Fig. 8 – Representação do Mestre**



**Fig. 9 – Mestre Zé do Toco – Saudando a Jurema Sagrada**

### ***Exú e Pombagira***

Nas entradas dos atuais terreiros de Jurema campinenses, assim como nos demais terreiros que cultuam a Jurema, sejam eles de Umbanda ou de Candomblé, há o assentamento de Exú, ou o quarto de Exú. Esse local reservado a essa entidade/orixá impreterivelmente fica localizado na parte externa do terreiro próximo a entrada. Segundo nossos interlocutores devido ao fato de tratar-se de uma *entidade de rua*, uma *entidade das encruza*, trata-se de uma entidade ambígua, que pode carregar um significado positivo e negativo ao mesmo tempo.



**Fig. 10 – Assentamento de Exú**



A disposição do quarto de Exú na entrada dos terreiros é similar para todas as tradições. Independentemente de cultuarem a Jurema, os terreiros afro-ameríndios campinenses, entre eles os de Candomblé de cultuação exclusiva dos orixás, possuem a mesma disposição em relação à Exú. Mais uma vez, torna-se evidente a ultrapassagem de fronteiras e os hibridismos decorrentes do fluxo entre essas diversas tradições. Nesse caso, a assimilação dessa entidade/divindade pela Jurema local, pode ter sido proveniente de sua aproximação com a Umbanda sulista, ou mesmo anteriormente pela proximidade com o Xangô do Recife.

*Exú são esses que vieram [...] a lenda veio da África, não foi daqui quando vieram os exús para o Brasil, que veio o Exú Tiriri que foi o mais velho e no Brasil se estendeu a família dele. Tem exú novo no nome, mas tá como se diz, “numa matéria ruim...”, também, já ter matado muita gente, já ter feito muita coisa, deu voltas no mundo, esse espírito não vem como mestre vem como o exú, e como exú ele fica, não é toda matéria que sobe que vem pra aqui não, ele vem como exú de acordo com o que ele fez, aí quando [...] ele tá vagando ele procura uma linha pra ele seguir porque tudo tem seu determinado lugar o Tiriri, Tranca-rua, Marabô, vários, vários e vários exús, muitas linhas de exú, então acontece isso aí, [...] eles tiveram uma vida terrena (Babalorixá e Juremeira Mãe Betinha, entrevista realizada em 14/06/2008).*

Dentro do panteão das divindades/entidades das práticas religiosas afro-ameríndias Exú destaca-se. Mesmo considerado um orixá africano, quando apropriado pela Umbanda passou a ser associado a uma “entidade de rua”, aquele que mora na rua, que vive nas encruzilhadas. Conforme Mãe Betinha teria sido esse um homem de “vida mundana”, dado aos vícios e a bebedeira, e após ter “sido passado”, isto é morto, retornou para trabalhar. Exú, no entanto, trabalho para os dois lados, para *as* “esquerda” e para *as* “direta”. Segundo ainda alguns juremeiros, o trabalho para a “esquerda” ocorre a partir de meia noite, ocasião na qual alguns mestres de direita tornam-se mestres de esquerda ou “viram Exú”, como dizem outros.



**Fig. 11 – Peji de Exú**

Se o assentamento de Exú fica localizado na entrada dos terreiros, o seu peji, entretanto, mantêm-se de portas fechadas e tem o acesso restrito apenas podendo ser acessado por algumas pessoas do terreiro. No caso do Candomblé, esse acesso só é permitido aos praticantes homens.

*[...] eles não gostam de mulher. Lá só quem entra é homem, quem canta é homem, tudo quem faz é homem, mulher não entra lá dentro não. É tanto, que no quartinho lá atrás tem um muro, tem o quartinho, a porta com cadeado, mas tem o muro, mais de um metro de muro pra não passar mulher menstruada perto (Babalorixá e Juremeira Mãe Betinha, entrevista realizada em 25/02/2008).*

*Exú não gosta de mulher pra mexer com ele, é muito difícil existir uma sacerdotisa pra mexer com ele, só existe na África, no Brasil eu num conheço, dizem que ele escolhe a mulher [...] hoje está muito aberto, mas antigamente nem obrigação de Exú num assistiam, ficava no quarto os homens e elas fora, mesmo com a porta aberta, mas elas num iam passar o olho, porque se sabia e se sabe ainda hoje que Exú não é o orixá ligado a mulher, pra isso a representação de Exú é o pênis [...] (Babalorixá e Juremeiro Fabio, entrevista realizada em 28/07/2010).*

As restrições feitas ao quarto de Exú estendem-se também aos quartos dos eguns e ao quarto de balé (Yansã de Balé). Esses quartos (eguns e balé) possuem como significação a representação da morte por isso mesmo, todos os ritos que ocorrem em seu interior são interditados às mulheres. Segundo nossos interlocutores, essa restrição esta associada ao sangue catamenial, ou seja, ao tabu da menstruação. Quando perguntados sobre essa restrição, um dos praticantes nos deu a seguinte explicação:

*Porque aí tem uma ideologia, é uma ligação de elementos que a gente acha assim, que a partir do momento que você está colocando sangue pra fora, você está de corpo aberto natural, então a gente não faz essa ligação de tá ali cuidando de uma entidade vá que alguma coisa de mal aconteça, né? Que a gente esteja tentando resolver, uma pessoa que tá aqui colocando sangue pra fora e essa obsessão passa dessa pessoa que está obsidiada pra você, que já está de corpo aberto natural. Então, por isso, que nesses casos nem mulher menstruada e nem pessoa que está com sangramento pode, é um chama, é como se fosse um imã, entendeu?(Babalorixá e Juremeiro Renato, entrevista realizada em 05/06/2008).*

A definição de fronteiras no universo da religiosidade afro-ameríndia nos parece sempre bastante fluída, haja vista a falta de consenso, entre outras coisas, com relação à identidade de certas personagens míticas e as suas trajetórias, assim como também no que diz respeito aos ritos. Como exemplo, podemos citar o orixá /entidade exú, que, como vimos, pode ser interpretado como uma divindade e ao mesmo tempo como uma entidade, ou seja, um orixá, um deus que não possuiu vida terrena; ou uma entidade, isto é, um ser que quando em vida possuiu uma existência pouco regrada. Essa entidade por sua vez pode assumir diversas formas de mestres.

Essa mesma fluidez de fronteira pode ser associada à entidade Pombagira, que por sua vez, é também interpretada como uma “exu fêmea”. Essa entidade que assim como o seu consorte masculino exú, foi assimilada pela Umbanda e posteriormente pelo Catimbó/Jurema, vinda do Candomblé. Entre as performances dessa entidade, vale ressaltar o destaque que a mesma vem obtendo nos terreiros campinenses, segundo nossos interlocutores. Para o babalorixá e Juremeiro Paulo:

*Antigamente os juremeiro mesmo o negócio era mestre, caboclo e preto velho. Pombagira é uma coisa muito difícil, muito vaga, mas quando começou a aproximação do povo de Campina Grande com o povo do Recife ai trouxeram esse negócio de Pombagira, hoje em dia quem manda em Campina Grande é Pombagira, e diga-se de passagem, é bom que ai abra um parêntesis né? Que Pombagira é cultuada em muitas casas dentro de Campina Grande de forma errada, Pombagira paga o pato por muita coisa que ela não tem nada a ver, paga o pato inocente. Mas, que a essência da Jurema hoje em Campina Grande perdeu muito, muito, muito mesmo (Entrevista realizada em 20/01/2011).*

Atualmente as festas de Pombagira, sobretudo nos terreiros de Jurema e de Umbanda/Jurema de Campina Grande, possuem destaque em relação às festas dedicadas as

outras entidades. Em alguns casos esse destaque se pronuncia até mesmo em relação a entidades tradicionais como os mestres e as mestras. O destaque dessa entidade, por sua vez, tem desencadeado outros desdobramentos como o que verificamos em certos terreiros campinenses nos quais pombagira tem sido assimilada como mestra.



**Fig. 12– Pombagira**



**Fig. 13. Mestra Paulina**

Além de muito freqüente nos terreiros campinenses, as festas de pombagira são marcadas pelos altos investimentos nos adereços decorativos do salão e das vestimentas daqueles que a incorporam, entre os quais se sobressaem homens com comportamento homoeróticos e mulheres jovens. Essa preferência se dá possivelmente em virtude da ênfase atribuída ao caráter sensual, erótico e festivo que compõe a representação dessa entidade. Além desses elementos, não se pode deixar de mencionar a quantidade elevada de bebidas alcoólicas e de cigarros que são consumidos na ocasião. Para o Babalorixá Marcos:

*Pombagira se tornou popular porque ela tem muita fala, tem muita dança, ela tem muita energia e eu acho que as pessoas já vivem com uma carência tão grande e expressam isso na manifestação dela e isso traz o que é bom pras pessoas, ela promete coisas boas, essas questões amorosas, quem num quer ta bem nesse lado, e ela ta muito ligado ao lado sentimental e com isso ela vai ganhando muito espaço, ai existe a parte negativa que eu acho também que as pessoas usam a entidade para seu bem, é onde inventam criam, desvirtuam que é o lado que eu acho que fica pejorativo pra Pombagira (Entrevista realizada em 08/02/2011).*

A popularidade da Pombagira entre outras coisas também está relacionada ao fato desta estabelecer uma intensa comunicação com as pessoas. Destacando assim sua capacidade de interação, critério salientado inclusive para justificar a preferência religiosa em Campina Grande pelo culto às entidades do panteão da Jurema/Umbanda, ou seja, as entidades brasileiras de um modo geral, em detrimento dos orixás.

Além da interação que a pombagira estabelece com as pessoas que freqüentam as suas festas, auxiliando na solução de problemas amorosos e sexuais, acreditamos ser também na “evasão catártica” (Motta, 2007) que a representação de sua personagem proporciona que residirá a sua popularidade.

Guardadas as devidas proporções, tal qual um Dionísio da mitologia grega<sup>64</sup>, a Pombagira, entidade do panteão afro-brasileiro, permite a ultrapassagem de inúmeros códigos de conduta e a contestação de valores impressos em nossos comportamentos a partir da moralidade cristã no Ocidente.

Para constatar a importância que essa entidade tem assumido nos terreiros de Jurema e Umbanda/Jurema em Campina Grande, basta conferir a proporção que tem assumido o espaço ritual dedicado à mesma. Como exemplo vejamos o quarto de Madalena, cultuada como mestra e pombagira no Terreiro Santa Bárbara, no qual sobressai a decoração esmerada do espaço, construído em alvenaria, acabamento em cerâmica e exuberante decoração, contrastando com o restante do terreiro que possui um cenário rústico, com paredes e piso de terra batida e cobertura de palha remetendo a um cenário rural, e que assim tem sido mantido por exigência do mestre da casa, Seu Zé dos Anjos, conforme a sua líder Mãe Betinha.

---

<sup>64</sup> [...] as Antestérias eram a festa sagrada do vinho, quando, então, os participantes dos festejos, sagradamente embriagados, começavam a cantar e a dançar freneticamente, não raro à noite, à luz dos arcoches, ao som das flautas e dos címbalos, até cair semidesfalecidos. É, nesse estado, que algo de sério e grave acontecia, porque a embriaguez e a euforia, pondo-os em comunhão com o deus, antecipava uma vida do além muito diversa daquela que, desde Homero até os grandes e patrilineares deuses olímpicos, lhes era oferecida. É que, através desse estado de semi-consciência, os adeptos de Dionísio acreditavam sair de si pelo processo do ékstasis, o êxtase. Esse sair de si significava uma superação da condição humana, uma ultrapassagem do métrom, a descoberta de uma liberação total, a conquista de uma liberdade e de uma espontaneidade que os demais seres humanos não podiam experimentar. Evidentemente, essa superação da condição humana e essa liberdade adquirida através do ékstasis, constituíam, ipso facto, uma libertação dos interditos, de tabús e regulamentos e de convenções de ordem ética, política e social, o que explica consoante Mircea Eliade, a adesão maciça das mulheres às festas de Dionísio. E, em Atenas, as coisas eram claras: nada mais reprimido e humilhado que a mulher (Brandão, 1992: 136).



**Fig. 14 – Peji de Pombagira**

Como característica central do altar dessa entidade encontra-se com grande frequência a sua imagem representada por uma figura feminina, de seios nus e de trajes menores ou então de saia erguida, numa postura simbolicamente erótica, geralmente de cor vermelha. Ao seu redor encontram-se garrafas de diversas de bebidas, pacotes de cigarro, além das usuais flores, perfumes e adereços femininos.

A pombagira, assim como exú, foi apropriada e atualizada no transito da religiosidade afro-ameríndia local, obtendo o destaque que não possui nas correntes de tradição que a originaram, isto é, nas tradições do Candomblé. Conforme o Babalorixá Marcos:

*[...] eu vou lhe explicar as três terminologias que há, eu aprendi assim, há casas que cultuam Pombagira como um Exú feminino, há casas que cultuam Pombagira como uma mestra, e há casas que cultuam Pombagira como Lessegam, isso varia de casa pra casa, eu aprendi que o orixá Exu é um orixá masculino, mas que ele tem suas ligações também femininas que dá outro nome. Pombagira falada é uma entidade brasileira muito cultuada na Macumba no Rio de Janeiro, na Umbanda, na Jurema nordestina, hoje onde ela é tida como mestra, então muitas pessoas pelo que eu ouço e pelo que eu vejo fazem determinadas mestras, e mestras são uma coisa Pombagira são outras, num tem os mestres como Zé Malandro, Zé dos Anjos e tem as mestras só que são mulher, e as pessoas por não conhecê-las diz que elas são Pombagira que elas devem ser assentadas com Jurema com assentamento só que com toque feminino e tem a Pombagira mesmo que mora na encruzilhada, só que pra gente (do Candomblé queto) é chamado catiço, que é um Exu de rua, onde ela não entra para o barracão ela fica na porta, e ali são feitos alguns trabalhos que são feitos com ela, algum ebó, até mesmo no Candomblé que tem dia que tem ela no meio dessa espécie de Exú,*

*Lesseegum, que tem Exubara que é Exú Orixá que pode até ser iniciado em sua cabeça, quando você fala Lesseegum é uma Exú numa evolução que caminhando de Exú, a Pombagira se qualifica nesse caminho ai para gente, agora tem pessoas por ai que da outra explicação. Então veja só hoje Pombagira é tão conhecida e tão falada como Yemanjá. [...] Eu gosto muito dela, acho ela muito bonita, mas a minha relação com ela é essa até mesmo porque essa é uma coisa de orientação afrobaiana e afrodescendente então a gente também não pode colocar tanta energia, tem a importância que todos tem que te,r mais não com esse louvor todo. A gente tem que fazer uma diferenciação entre religião afro-brasileira e afro-indígena que é a Jurema que vem se sobressaindo em Campina Grande, não sei se é porque está a mais tempo aqui e as pessoas gostam mais, já as religiões de matriz africana não são tão aceitas, é tanto que é muito comum você ir nessas casas mesmo, e quando é um toque pra orixá você vê pouquíssimas pessoas, já nessas outras religiões de afro-indígenas, ser mais cheia (Entrevista realizada em 08/02/2011).*

### ***Caboclos e Pretos Velhos***

Os caboclos são entidades cultuadas na Jurema desde seus primórdios em Alhandra (Vandezande, 1975). E embora frequentemente revenciados tanto nos terreiros de Jurema como de Umbanda/Jurema e Candomblé/Jurema, sua popularidade tem sido minimizada, sobretudo devido a sua pouca comunicação, uma vez que se trata de uma entidade de pouca ou quase nenhuma fala.

Caboclos e índios seriam dois tipos diferentes de entidade, ou uma mesma entidade, com duas denominações diferentes? Para alguns praticantes da Jurema campinense, são a mesmas entidades, índios que viviam nas florestas antes da chegada do colonizador. Para outros, trata-se de índios e de pessoas em geral, que viveram nas matas ou que se perderam nelas. Essas entidades serão aqui tomadas, como similares. Quando se apresentam nos terreiros, isto é *baixam* em seus cavalos algumas vezes utilizam-se de indumentárias indígenas, tais como flechas e cocares. Em outras ocasiões, elas apenas emitem gestos e gritos caricaturais associados aos indígenas primitivos. Para a Babalorixá e Juremeira Mãe Betinha:

*Caboclo vem fazer curar que, caboclo é o quê? Selvagem, né? Eles não são domesticados como os mestres, quando o caboclo vem, toda vez ele vem pulando muito, querendo brincar com folhas porque são entidades que foram cercadas de mato, giravam nas matas noites e dias pra lá. Crianças, adultas que moravam nas matas mesmo, que se chamavam tribo tal, tribo tal, tribo tal, né? Aqueles estilos, aquelas*

*entidades, aquele pessoal quando morrer, quando vier a terra vem como índio, vem como índio é a mesma coisa da gente, se eu morrer e tiver de ser uma pomba-gira que vou seguir (Entrevista realizada em 14/06/2008).*

Quando no salão, essas entidades empregam folhas e galhos para realizar limpezas, - ato que consiste em passar as folhas ao redor do corpo dos presentes, simbolizando a retirada dos males -. São entidades em grande medida requisitadas em trabalhos de cura. Porém, segundo nossos interlocutores, elas também podem realizar trabalhos para as *esquerdas*.

Os pretos e as pretas velhas, que pela sua caracterização remete aos africanos e seus descendentes já idosos que viveram no período da escravidão, foram incorporados ao culto da Jurema provavelmente a partir de sua aproximação com a Umbanda. São essas, entidades, sobretudo de cura. Para Mãe Betinha:

*[...] os pretos-velhos sempre são pessoas que viviam em roçados, né? No passado, muitos foram paráliticos, viviam numa cadeira, numa cama envergados, entendeu? Trabalhavam em serviço de beira de fogo, muito caseiro. Eles são uma corrente muito velha, não é visto preto-velho de corrente nova porque é mentira, os preto-velhos são antigos e muito antigos, quem vier dizer que preto-velho trabalhou na rua, no comércio é mentira, era pessoa de roça, de fogo, de roçado, daqueles tempos muito antigos. Então, ali [...] envergados da coluna, muitos puxando uma perna, tinham doenças que deixavam eles totalmente lesionados ou numa cama, ou numa cadeira [...]. E, depois que eles subiam, aquela entidade tem que passar por uma corrente que é a “corrente das almas”, certo? Preto-velhos são da corrente das almas, é tanto que você vê, né? Eles são tão novos (pra dizer tão velhos) que a comida deles ainda continua sendo o quê? Tapioca, feijoada, feijão-macaçá, feijão com cuscuz, com rapadura, hoje ninguém quer rapadura, quer? (Entrevista realizada em 14/06/2008).*

Os pretos e pretas velhas possuem estereótipos de pessoas idosas, com dificuldades de locomoção. No salão, caminham apoiados em bengalas ou acocoram-se no chão. Comem da comida a eles oferecidas sempre levando-a a boca com a mão, comida esta que é servida geralmente em folhas de bananeira. Como são entidades de cura, realizam geralmente *rezas* naqueles que os procuram. Sua linguagem é arcaica, rústica e pouco compreensível.

Dada à rusticidade com que são representados, observamos entre os jovens certa resistência na incorporação e associação com os mesmos e, quando questionados acerca dessa possível resistência dos jovens para com essas entidades, os líderes enfatizaram que: “o povo de hoje só quer saber de Pombagira”.



## CAPITULO – V

### O difícil caminho dos orixás na Paraíba

Em decorrência da busca de sobrevivências africanas no Brasil, que marcou os primeiros estudos sobre a religiosidade popular, fomos induzidos por essa literatura a continuar buscando africanismos onde quer que se iniciasse uma investigação acerca do tema. Quanto a religiosidade afro-ameríndia campinense, mais especificamente no que diz respeito a suas origens, observou-se pequenas reminiscências dessas tradições, e, mais que isso, percebeu-se que para que essas marcas aqui se disseminassem, isto é, para que o culto aos orixás aqui se estabelecesse, necessitou unir-se ao já tradicional e resistente Catimbó/Jurema da Paraíba. Conforme o Babalorixá e Juremeiro Paulo:

*Campina Grande tem uma coisa, que eu num sei se é Campina Grande, se é a Paraíba que cultua, liga muito pro lado de Jurema, o povo daqui é de natureza mais juremeira, esse lado de cultuação de orixá eles não se agregaram tanto, se apegaram tanto, não procuraram se aperfeiçoar (Entrevista realizada em 21/11/2010).*

Talvez não seja essa uma marca exclusivamente campinense e sim paraibana. Ou talvez ultrapasse até mesmo a fronteira do estado. Todavia essa questão já estava presente nos primeiros estudiosos que inauguraram os estudos acerca do Catimbó na Paraíba. Para Fernandes as adversidades e infortúnios sofridos pela capitania da Paraíba levaram o negro ao abandono de suas raízes:

*Castigado durante largo tempo de incompreensão e privações contínuas, pouco refeito pelos de sua raça, o negro perdeu a continuidade religiosa na Paraíba. De toda a sua riqueza (sic) simbólica ficou a prática do ebó, hipertrofiado como reação única para efeitos mágicos imediatos, tomando tão necessário era sentido, todo o campo que restava de uma organização (sic) mística. Não houve fuga para o culto dos orixás (1938: 8).*

Cascudo, embora também influenciado pelo grupo de estudiosos que buscavam as sobrevivências africanas na religiosidade popular brasileira, porém, desde os seus primeiros estudos já visualizava essa pequena participação, e, ao invés de buscar as tais

“sobrevivências”, vislumbrou em suas pesquisas sobre o Catimbó, muito mais a participação da magia européia.

*Pelo que me foi dado ouvir, e ver, noto que a influência religiosa do africano, é muito mais decisiva no Rio de Janeiro e Bahia. Dahi para o Norte a Pajelança começa a dar suas cores typicas. Tanto a Macumba e o Catimbó como a Feitiçaria e Pajelança, estão cheios de reminiscências catholicas, invocações ao agiologio chistão, benzeduras e águas bentas (1937: 77).*

Para Bastide, uma vez que ao chegar aqui essa religiosidade já estava estabelecida, coube ao negro aceitá-la. Todavia, essa aceitação, segundo o autor, foi decorrente das semelhanças existentes entre as culturas africanas e indígenas.

*Se o negro pode aceitar o catimbó com tanta facilidade é porque encontrou nele a mesma estrutura mística existente em sua religião, a mesma resposta às mesmas tendências. No catimbó, com efeito, como no candomblé, o homem muda de personalidade, perde o seu “eu” cotidiano para ir buscar, no vestiário mítico, uma série maior ou menos de outros “eu”. Trata-se, nos dois casos, da necessidade que todos temos do disfarce, da máscara e da mentira (2001b: 149).*

Retomando Gonçalves Fernandes, Bastide endossa os motivos que levaram à ruptura do negro paraibano com suas tradições culturais, mas acrescenta uma razão mais patriótica, que seria a necessidade que o negro tinha de aceitar o culto de sua nova pátria, - e esse culto não poderia ser outro, segundo o autor, a não ser o Catimbó -, considerando as aproximações existentes entre este e os cultos africanos.

*Mas, se o negro aceita o Catimbó, ele aproveita-se disso como de um degrau que lhe permite elevar-se acima dos caboclos. Os catimbozeiros mais famosos são frequentemente negros e mulatos; manejam os poderes monstruosos que lhes dão suas relações intimas com os espíritos, dirigem a turma dos mestiços, de brancos, orientam os sonhos de seus fieis e se transformam assim no centro de um respeito estranho, misto de ternura e pavor (Idem: 158).*

Mesmo não encontrando as tais “sobrevivências” na religiosidade popular do povo paraibano, o mito da superioridade da religiosidade negra em Bastide será tão forte, que, ainda assim, embora admitindo a assimilação pelo negro de uma religiosidade com fortes traços

indígenas, dava destaque para o lugar que este ocupará no Catimbó, em detrimento dos lugares ocupados pelos não negros.

Sobre a presença e participação do negro na religiosidade afro-ameríndia na Paraíba, Santiago escreve:

*Conta-se na Paraíba que, no processo de migração, os negros bantos saídos do Recife – PE, em direção à capitania referente à atual cidade de João Pessoa – PB, seja na condição de escravo vendido pelos senhores pernambucanos aos paraibanos, seja como fugitivos, encontraram-se com os índios que residiam nestas áreas e aí se refugiaram. Nessas regiões, têm-se registros de sobrevivências de cultos da primitiva jurema (ritual eminentemente indígena) e do catimbó que agregou na tradição indígena elementos da cultura negra e branca (2000: 19).*

Convém lembrar que a mistura entre negros e índios na época da escravidão, no Brasil colonial, era algo freqüente em decorrência das constantes fugas para as matas. Como exemplo característico dessa experiência podemos mencionar o “quilombo de Malunguinho”, nas matas do estado de Pernambuco. Que, conforme a literatura legou uma importante entidade ao panteão das entidades juremeiras, no Catimbó-Jurema da Paraíba. Segundo Carvalho:

*O culto da Jurema existe pelo menos desde o século XVI no Brasil, quando ainda era uma religião basicamente indígena, e não uma criação multicultural do caldeirão americano, como é hoje em dia. No caso das religiões afro-brasileiras, não é implausível imaginar a possibilidade do aparecimento, desde tempos remotos, de alguma entidade que evocasse a condição de malungos que unia os cativos. Todavia, o Malunguinho, assim como o “inho”, dos juremeiros é claramente uma divindade brasileira e não uma herança cultural africana. Essa unidade entre o guerreiro do Catucá é evidenciada num outro ponto da Jurema que menciona explicitamente um antigo aparato militar: os estrepes aqueles paus pontudos que eram fñcados no chão, nas armadilhas ou abertamente, quando se tratava de impedir ataques de cavalaria. Segundo a documentação muitos soldados se estrepam, literalmente, ao perseguir quilombolas. O Malunguinho da Jurema, que tem o poder de tirar estrepes do caminho, é, portanto, a recriação simbólica do próprio Malunguinho do Catucá: o verdadeiro rei das matas de Pernambuco (1996: 428).*

No terreiro *Ilê Axé Oyá Gigan*, do Babalorixá e Juremeiro Fábio, em Campina Grande, ao longo de sua *macumbas*, como ele denomina os toques de Jurema, ouvimos diversas vezes

a seguinte toada em homenagem ao “rei Malunguinho” que pode ser associado aos mestres, caboclos e exú na dinâmica dos terreiros campinenses.

*Na mata tem caboclo  
Não mexa com ele não  
Meu amor das matas  
Esse é Malunguinho  
Ele veio lá da Jurema*

*Mas ele é preto  
É bem pretinho  
Salvando a côroa do rei Malunguinho*

*Malunguinho está nas matas  
Afirmando à mesa*

*Corre, corre Malunguinho  
Tira estrepe do caminho  
Ô leva, leva, leva  
Rei Malunguinho  
Vai levando os contrário  
E abrindo os caminhos  
Nas sete encruzilhadas do caminho*

Por questões históricas o negro na Paraíba não encontrou condições satisfatórias para o desenvolvimento de sua religiosidade plenamente, conforme os estudos. Porém, possivelmente em decorrência desses fatores, ele foi levado a adotar a religiosidade com a qual mais se identificava, que foi o catimbó-jurema. No entanto, contrariando o pensamento de Bastide, mesmo o negro tendo aderido ao culto local, às marcas que predominaram nessa religiosidade, em grande medida, foram às marcas de uma religiosidade indígena com traços de um catolicismo popular e kardecista, embora já contivesse elementos de uma cultura negra a contar pelos fluxos aí presentes. Todavia, apenas muito tempo depois é que se tornou possível identificar com maior clareza marcas de uma tradição religiosidade propriamente

africana. Marcas essas, que não foram trazidas por um grupo étnico propriamente, mas por pessoas já completamente miscigenada.

Quando perguntado ao Babalorixá e Juremeiro Fábio, o mesmo que entoa as toadas para Malunguinho, se não haviam sido os negros a trazer o Candomblé para a Paraíba, ou melhor, para Campina Grande, ele nos respondeu de forma enfática: “Não, Zé Maria que tem a coincidência de ser preto, mas Mãe Gláucia mesmo, era branca, branca, branca, mulher de pele clara [...]”. Desse modo pode-se assegurar que, a prática do culto aos orixás na Paraíba desenvolveu-se em um contexto histórico plenamente moderno no qual as relações raciais (africanas) não possuíam relevância, e embora, existissem, não podem e nem devem ser consideradas no processo de implementação dessa religiosidade local, diferentemente do que vai ocorrer em outras partes do país, nas quais o culto aos orixás vai se desenvolver no pós-escravidão.

### **Os Dramas e as Tramas e um Candomblé campinense**

Considerando o panorama aqui descrito, pode-se afirmar em larga medida que o Candomblé propriamente dito - ou seja, um culto de reverência aos orixás - só chegou à Paraíba, mais especificamente à cidade de Campina Grande, a partir da segunda metade do século XX. Nesse movimento, no entanto, há que se destacar dois momentos distintos: um primeiro no qual os ritos dos orixás constituíam-se numa releitura pela Umbanda, trazidos a Paraíba, a partir da oficialização das religiões afro-brasileiras no estado e implementado a partir da criação das federações<sup>65</sup>; e um segundo momento, quando esses rituais passaram a ocorrer na Paraíba, no período similar ao anterior, através do intercâmbio entre religiosos locais e religiosos do Recife, mais propriamente provenientes do Sítio de Pai Adão<sup>66</sup>.

---

<sup>65</sup> Sobre a história das federações em João Pessoa consultar, Soares (2009).

<sup>66</sup> O *Ilê Oba Ogunté*, mais conhecido atualmente como *Sítio de Pai Adão*, sua história teve início por volta de 1875, com a chegada no Brasil da africana Inês Joaquina da Costa (Ifá Tinuké), popularmente conhecida como Tia Inês, morreu em 1905. Foi à fundadora do atual Sítio de Pai Adão, no Sítio de Água Fria no Recife. É a mais antiga casa de culto Nagô de Pernambuco e uma das mais reverenciadas no Brasil, considerada uma das matrizes da nação de culto afro-brasileiro Nagô, que guarda alguma semelhança com a nação Ketu da Bahia, similar ao Xambá e ao Tchamba de Togo e Trinidad e Tobago. É o primeiro terreiro a ser tombado por um governo estadual, o tombamento foi feito pelo Decreto 10.712, de 5 de setembro de 1985, pelo Governo do estado de Pernambuco. Pai Adão (Sabino Felipe da Costa) que popularizou o terreiro veio residir no sítio com Tia Inês e após a morte desta em 1919, este assumiu a liderança da casa, tornando-se o mais famoso e respeitado babalorixá dos cultos afro-recifenses de sua época. A seu respeito, Fernandes (1937) diz que nasceu em 1877, na cidade do Recife, filho de um escravo chamado Sabino da Costa. Seu sonho era conhecer a terra dos seus ancestrais. Foi à África em 1906, passou anos em Lagos e voltou satisfeito com o que aprendera. Cf. [wikipédia.org/Terreiro Oba\\_Ogunté](http://wikipédia.org/Terreiro_Oba_Ogunté), capturado em 21/03/2011 e Campos (2005).

Embora ambas as correntes acima descritas adotem o culto às divindades africanas - no caso, os orixás -, há nessa culturação uma pronunciada distinção na forma como os mesmos serão (re)elaborados levando em consideração, como se falou no capítulo anterior, os fatores de ordem política, econômica, ideológica e socio-cultural que atribuíram feições distintas ao Candomblé e a Umbanda como religiões brasileiras, nos contextos locais.

No que se refere às origens do Candomblé campinense, os Babalorixas e Juremeiros Paulo e Fábio dirão:

*Em termos dessa religião Campina Grande foi uma cidade privilegiada, porque aqui em Campina Grande residiu uma grande mãe de santo, uma grande yalorixá do Recife, apesar que ela era baiana, que era Lídia Alves. Ela era filha de um africano com uma baiana, e ela passou muito tempo morando aqui em Campina. Então Campina Grande foi uma cidade privilegiada, de destaque na Paraíba porque em Campina Grande residiu Dona Lídia, a Mãe Lídia, ela era baiana mais radicalizada dentro de Pernambuco, Recife. Residiu por um bom tempo Zé Romão (filho biológico de Sabino Felipe da Costa o famoso Pai Adão). Segundo os mais antigos o primeiro toque de batuque que se ouviu dentro de Campina Grande foi ela que trouxe, por que antes só existia o que? O povo só sabia o que era Jurema, Jurema, Jurema, quando alguém de Campina queria cuidar de santo então se dirigia para o Recife, como tem pessoas aqui em Campina Grande que foram filho de santo dela (Mãe Lídia), mas num chegou a cuidar de santo aqui com ela, foi pra o Recife. Agora a primeira casa que deu toque pra santo e houve batuque mesmo foi ela (Mãe Lídia) que trouxe [...] (Entrevista realizada em 21/11/2010) (grifo nosso).*

*Tem que se esclarecer ai nessa pesquisa onde você botar que Paraíba veio ter Candomblé de orixá a 40, 45 anos pra cá, antes disso onde tinha uma pessoa que trabalhava que se cultuava era espírito, porque o forte de Paraíba tem que se saber disso, nos estamos aqui mais è a Jjurema, pra isso a Jurema foi criada Zé Pilintra, Maria do Acaís, mestre Carlos saiu isso em jornais, estão enterrados em Alhandra, de João Pessoa pra frente um pouco. Então já tinha coisa de misticismo, só que com espíritos. Em 1955 à 55 anos quem é que veio trazendo o Candomblé pra Campina Grande? Glaúcia Mendes e Seu Vicente Mariano, que o próprio seu Vicente Mariano já trabalhava, mas trabalhava com espírito, mestre, caboclo de jurema, Zé Pilintra falado, não tinha essa história de orixá, que no Recife já existia à trezentos anos, só veio pra qui há negocio de 60, 65 estourando, agora isso se você for (falar) muita gente vai dizer que isso é mentira, mas, não é. A mãe de santo que trouxe o Candomblé pra Campina de tocar, de dá toque para os orixá, se chama Cláucia Mendes, já está falecida, ao meu tempo que eu tenho de santo ela tem de morta, foi ela*

---

*quem trouxe, o próprio Vicente Mariano chegou a ser afilhado dela, e depois foi quando conheceu a mãe Lídia de Recife, foi quando ele fez santo foi pra lá e fez santo, 1950, 52 com Lídia Alves e José Romão Felipe da Costa (Entrevista realizada em 28/7/2010) (grifo nosso).*

Na história da implantação do Candomblé na cidade de Campina Grande a referência aos nomes de Lídia Alves, Gláucia Mendes e Zé Romão Felipe da Costa se destacam. Esses personagens nos depoimentos dos atuais praticantes das religiões afro-ameríndias campinense são recorrentes no que diz respeito à divulgação dessa tradição. Teriam sido eles os pioneiros do Candomblé, isto é, os primeiros religiosos a estruturar terreiros que praticavam o culto dos orixás na cidade.

Consta segundo nossos interlocutores, que Gláucia Mendes era filha de santo de Zé Romão com a mãe de santo Maria das Dores, que a mesma residia na casa de Lídia Alves na cidade do Recife, e por ocasião de um desentendimento entre as duas, Gláucia transferiu-se para a cidade de Campina Grande.

Lídia Alves (Mãe Lídia) por sua vez, era baiana, filha de pai nigeriano e mãe amazonense, após a morte do pai, a mãe juntamente com a filha, transferiu-se para a cidade do Recife. Lídia, na ocasião com a idade de sete anos, já tinha seu santo feito na Bahia, e, chegando ao Recife, passou a freqüentar a casa de um senhor “conhecido pelo nome de Arthur Rosende”, do qual tornou-se filha de santo. Este era alagoano e sua seguia a tradição Xambá.

Passado algum tempo da saída de Gláucia Mendes da residência de Lídia Alves, esta última seguiu os seus passos. Não se sabe ao certo os fatores que motivaram a sua vinda para Campina Grande, apenas se cogita que havia uma grande amizade entre ambas e provavelmente na tentativa de desfazer o desentendimento que as havia separados, deu-se a vinda de Lídia Alves também para a cidade de Campina Grande.



Fig. 15 – Lídia Alves (Mãe Lídia)<sup>67</sup>

Zé Romão Felipe da Costa, que era filho biológico de Pai Adão, - o famoso líder religioso que popularizou o *Ilê Oba Ogunté* (Sítio de Pai Adão) -, após a morte do pai em 1936, o sucedeu na direção da casa. Consta, no entanto, que a sua liderança tenha perdurado também até a sua morte em 1971. Zé Romão, segundo depoimentos, ao longo dos anos 60, por intermédio de Mãe Lídia que já estava residindo na cidade instalou-se aqui também por algum tempo.

*Dona Lídia nunca foi uma mulher de viver assim sedentária, tanto fazia ela ta aqui arrodada de gente como ela sair e ir pra outro lugar e ela ia, num tinha esse negócio não, ela era uma mãe de santo mais ela tinha um estilo cigano de aventureira, ela gostava disso, então por intermédio dela seu Zé Romão veio pra Campina Grande, mas não se adaptaram aqui em Campina Grande. [...] ela morou aqui, mas num residiu por muito tempo não, ela veio praqui depois Seu Zé Romão veio, acompanhou ela, veio, mas não se adaptaram aqui (Babalorixá e Juremeiro Paulo, entrevista realizada em 21/11/2010).*

Da vinda dessa que chamaremos de uma primeira leva de candomblecistas para o cenário campinense, resultou a formação de um considerável número de adeptos do Candomblé nagô, entre os quais se destaca no cenário atual das práticas religiosas afro-ameríndias campinenses, o Tatalorixá Zé Maria e Macedo Rocha. Ambos referência na religiosidade local, em função das suas participações no movimento de legalização das práticas religiosas no estado na década de 60, das suas participações em eventos culturais na década de 80, e no destaque e atuação de seus terreiros no cenário social e simbólico atual da

<sup>67</sup> Fotografia do acervo particular do Terreiro de Umbanda Oxum Ajagurá.



cidade. O *Terreiro de Umbanda Nosso Senhor do Bonfim* ou *Ilê de Oxum Ajamim*, e o *Terreiro de Umbanda Oxum Ajagurá* constituem-se em referência para os cultos de origem afro-ameríndias na cidade e por que não dizer do estado, nos quais seus líderes são reconhecidamente personagens emblemáticos na religiosidade local.

Seriam, portanto, essas duas atuais casas de culto campinense e seus líderes descendentes diretos dessa primeira tradição, entre outros. Retomando, porém o processo inicial de configuração do Candomblé campinense se verá os desdobramentos que a prática trazida por esses primeiros candomblecistas, sobretudo por essas duas mulheres, terá na cidade.

Para o Babalorixá e Juremeiro Fábio, uma das mais significativas alterações ocorridas no transporte realizado do Candomblé do Recife para a cidade de Campina Grande - e que se reflete até os dias atuais nas práticas religiosas afro-ameríndias locais -, foram provocadas por Gláucia Mendes e Lídia Alves. Essa alteração, segundo Fábio, consistiu numa “deturpação” da prática ritual do culto tradicional nagô aos orixás, desencadeando, assim, um distanciamento entre o Candomblé campinense e o “verdadeiro” e tradicional nagô do Recife (leia-se nagô do Sítio de Pai Adão).

Para Fábio essa alteração ocorreu na medida em que Gláucia Mendes ao chegar à cidade de Campina Grande, instalou sua casa de culto e começou a formar adeptos dispensando do ritual de iniciação dos filhos da casa a participação de babalorixas, isto é, abolindo a participação masculina nesse rito. Conforme Fábio, a participação masculina no ritual de iniciação dos neófitos de acordo com a “verdadeira” tradição nagô é indispensável e insubstituível, sem a qual inclusive impossibilita-se a realização do rito.

*No ketu, a matriarca como se chama, é a fêmea, é a mulher, e no nagô, a casa por mais que tenha ali a mãe de santo, ela joga, mas ela é regida pelo homem. Não que sejamos preconceituosos é tanto que quem planta o axé é a mãe, mas quem abre a cura é o pai. O nagô é como se ele fosse machista [...] dentro do nagô a mulher não tem direito a faca, como na África, não corta, não sacrifica, Exú não gosta de mulher pra mexer com ele, é muito difícil existir uma sacerdotisa pra mexer com ele, só existe na África, no Brasil eu num conheço, dizem que ele escolhe a mulher, hoje está muito aberto, mas antigamente nem obrigação de Exú num assistia, ficava no quarto os homens e elas fora, mesmo com a porta aberta, mas elas num iam passar o olho, porque se sabia e se sabe ainda hoje que Exú não é o orixá ligado à mulher, pra isso a representação de Exú é o pênis, no Brasil por causa do cristianismo tirou, é por que o cristianismo é o que mais influi dentro da religião, no Candomblé e o povo ainda hoje querem levar [...] no meu quarto de santo mesmo eu num boto uma*

*Virgem da Conceição, eu num sou católico, eu sou de Candomblé. [...] (Babalorixá e Juremeiro Fábio, entrevista realizada em 28/7/2010) (grifo nosso).*

Ao realizar um ritual constando apenas da presença feminina, de acordo com o depoimento acima, num ritual no qual a participação masculina deveria ser fundamental, essas religiosas acabaram por intervir na tradição. Nesse sentido, nas palavras de Fábio, provocaram uma “deturpação” da tradição. Essa quebra no ritual tradicional nagô, consistiu no que se poderia considerar uma falta gravíssima na medida em que se interferiu em atos centrais do ritual, que é o exercício da *mão de faca*, que, por sua vez, consiste no ato de *raspar* (depilar o corpo), *abrir oberê* (fazer marcas no corpo com faca) e sacrificar animais no processo de iniciação do neófito. A posse da *mão de faca*, - que compreende todos os ritos relacionados ao sangue -, é prerrogativa masculina e poder atribuído exclusivamente aos babalorixas.

Essa quebra desembocou numa adaptação da prática ritual tradicional. A partir desse evento, ocorreu uma ultrapassagem de limites e como consequência a referida tradição foi *atualizada* (Grunewald, 2001). Nesse contexto, o papel e a participação das mulheres nos rituais voltados ao culto dos orixás foram ampliados. Esse redimensionamento foi incorporada por muitas mães de santo que desempenham funções ativas nos rituais dedicados aos orixás nos terreiros campinenses atuais. Sobretudo, os terreiros de Umbanda/Jurema. Segundo o Babalorixá e Juremeiro Fábio:

*Dona Gláucia veio de Recife, feita no santo em Recife por Jose Romão Felipe da Costa e Maria das Dores, que o povo chama mãe Dasdores, foi quem fez o santo dela, ela morava na casa de Lídia então brigou, passou mais um tempo então ela veio morar em Campina Grande, ela veio trazendo, ela sozinha onde se sabe, que Candomblé nagô isto é na África e aqui não existe mulher sozinha, não existe a permissão, filho de santo sem pai, e ela fazia sozinha, quer dizer ela foi uma pessoa que deturpou, infelizmente, eu não estou levantando falso ao egun dela, essa deturpação inteira em Campina Grande se chama Gláucia Mendes (Entrevista realizada em 28/7/2010).*

Atualmente, embora admita-se a necessidade da presença tanto feminina quanto masculina nos rituais dos terreiros, em algumas casas, sobretudo as de Umbanda – Jurema e as de Jurema, as mulheres continuam possuindo e exercendo o direito a *mão de faca*. Todavia, a participação masculina nesse ato propriamente, assim como em outros, vai depender da tradição da casa, das condições materiais das pessoas envolvidas e do tipo de ritual a ser

realizado. A flexibilização, todavia dos ritos de um modo geral se percebe de maneira muito mais acentuada em terreiros nos quais se sobressaem rituais da tradição da Jurema.

Nos terreiros, nos quais seus líderes se definem como candomblecistas e seguidores do nagô tradicional do “sítio”, é cerceado a mulher o direito a *mão de faca* até os dias atuais. Nesses terreiros, um em especial - que inclusive se poderia considerar como dos mais receptivos as nossas visitas e entrevistas -, a participação feminina foi percebida como a mais restrita. Ficando as mulheres reservadas à condição exclusiva de auxiliares dos homens e não desempenhando propriamente nenhuma função direta no ritual.

A realização dos rituais de passagem, à exemplo da *feitura de santo*, rito de iniciação nas tradições do Candomblé, requer do líder religioso que o proceda uma série de rituais (complexos, demorados e delicados), que, implica numa sucessão de atos determinados pelas condições de gênero. Assim, certos rituais são realizados exclusivamente por homens e outros exclusivamente por mulheres. Referindo-se ao evento supracitado, na medida em que o ritual exercido por Gláucia Mendes e Lídia Alves, alterou essa seqüência, interviram, extrapolando num ponto central dessa tradição, nas palavras de Fábio, elas romperam uma tradição:

*[...] porque ela foi feita lá (no Recife) por um pai e uma mãe de santo, com madrinha tudo direitinho, ela deturpou aqui, metia a faca, raspava, abria oberê, tudo ela só, não se tinha Pai de Santo, já começou errado, mas aí o povo tinha a necessidade, muita gente ficava bom, ela teve muitos filho de santo, mesmo sabendo que tava errado. Não existe, não se pari filho sem ter pai, não se pari um filho sem ter mãe. Veio sozinha e ficou, fez milhares e milhares e milhares, quando um filho de santo dela como Macedo Rocha, abriu casa, então ele fez filho de santo chamando ela pra ser, então ele fez correto, mas ele mesmo só foi feito por duas mulheres, por que era ela e o caso, mãe e madrinha, ela fazia e depois [...] O primeiro filho de santo dela raspado foi Macedo Rocha no Candomblé, no sistema que ela implantou em Campina Grande, na moda dela, mãe e madrinha, só mulher, não tinha homem. Zé Maria ficou com ela, mas com pouco tempo ele foi embora pra Recife e conheceu a Lídia, que era Vó de santo dela (de Dona Glauce) e José Romão, e aí fez santo em Recife (Entrevista realizada em 28/7/2010).*

A questão da mulher possuir *mão de faca*, é de fato uma questão bastante importante dentro do ritual e no terreiro. Os terreiros por nós visitados nos quais as mães de santo possuem *mão de faca*, foram considerados pelos líderes que se denominavam de candomblecistas, como terreiros umbandizados, - o que significa, em suas interpretações, que esses terreiros e seus líderes continuam deturpando a prática ritual. Esses líderes, portanto não

reconhecem essas possíveis “alterações” como reinvenções (atualizações rituais), ao contrário, entendem essa forma como um desvirtuamento do “verdadeiro” Candomblé. De acordo com Mãe Betinha:

*Eu faço e entrego pronto; “tá aqui, é o seu filho, foi feito dentro da sua casa, eu sou vó que vim ajudar você a fazer”, então eu fiz e você que é feita assuma que é o seu filho, é dentro da sua casa”, e venho embora. Elas têm capacidade de defender agora têm medo de fazer, porque a responsabilidade é grande, é grande, é, você pegar um filho raspar a cabeça dele todinha, fazer a catulagem, oderisar ele todinho e, se aquele filho tiver problema e precisar de um médico né? Se aquele cabra tiver ali uma crise, um ataque e precisar ir para o hospital, como é que você vai fazer isso todo raspado, todo cortado braço, peito, costas, pé, hã?. Aí oh! o medo vai a tona, “Mãe Betinha vai fazer”? Faço, jogo vejo se tem condição, se não tem condição, primeiro eu examino o cabra todinho pra eu puder botar numa esteira, porque ali na esteira é onde você levanta ou derruba de uma vez, mata e cura. Aqui em Campina Grande têm pessoas feitas loucas, eu conheço, mas eu não vou me meter, não foi na minha casa, foi por pais-de-santo que têm nome, eu vou me meter? Não. Aqui em Campina Grande tem um terreiro que fez o iaô de um homem com vinte e cinco dias o homem morreu, ainda morreu de resguardo dormindo nos pés do santo, já tinha sido filho-de-santo meu, já tinha feito há muito tempo, mas ele achou de fazer em outro terreiro, eu disse: “Que pena meu Deus, Jogaram o que eu fiz fora, será que ele vai se levantar?”, acabouse, que eu disse aquilo me sentei ali e al , com vinte e cinco dias ligaram pra mim; “fulano de tal morreu”, eu disse: “De resguardo do santo?!”, morreu nos pés do orixá, eu digo: “Pronto”, se fosse eu todo mundo tinha caído em cima, que eu sou mulher, mas como ele era de um homem, todo mundo ficou calado (Entrevista realizada em 14/06/2011) (Grifo nosso).*

A ultrapassagem de partes das tradições mais consagradas não são realizadas sem custos. Essas adaptações e suas conseqüências se encaminham em sentidos diversos. Se há, por um lado, uma possibilidade e até mesmo a necessidade de atualização de alguns rituais e isso desemboca numa alteração, abrindo inclusive brechas para a ampliação do segmento de adeptos, por outro, essa possibilidade e suas extensões desencadeiam divergências, e em casos mais extremos, rompimentos entre líderes e terreiros. A dimensão objetiva desse processo se manifesta de diferentes formas, mais a sua face mais evidente se materializa através da “proibição” velada ou direta, dos adeptos em freqüentadores em visitarem outras casas.

## Resistência ou tradição?

Objetivando compreender as práticas religiosas afro-ameríndias, e, a partir daí, entender a dinâmica que deu origem aos diferentes rituais que vem modelando as tradições nos terreiros campinenses, saiu-se em campo em busca dos terreiros de Candomblé. Em entrevista com o Babalorixá Paulo, quando questionado sobre essa tradição, o mesmo retrucou: “De onde você tirou essa idéia de que em Campina Grande tem terreiro de Candomblé”? Esse questionamento como resposta, nos sugeriu as polêmicas acerca de um Candomblé campinense.

Investindo nesse intento, ouvimos o Babalorixá Marcos, do terreiro *Ilê Axé Ode Omin Orun*, dentre os terreiros de Candomblé identificados na cidade, que tem cultuação exclusiva dos orixás. Segundo Marcos, a instalação de um terreiro de *Candomblé de nação* (queto) na cidade, tem enfrentado resistências e dificuldades, provenientes dos próprios líderes religiosos.

*O meu desejo quando eu vim pra Campina, foi pra trazer o meu axé, foi crescer trazer outra ideologia junto com outras pessoas, não apagar o axé de ninguém, mas eu vejo que as pessoas aqui elas tem uma permanência em fechar as suas portas, denegrir a imagem daquela pessoa ao ponto dela nem sair de casa. Em João Pessoa a resistência é mais fácil [...] Eu acredito que a primeira coisa que ta faltando na Paraíba, não é raiz não é nada, é cultura, é as pessoas criarem vergonha começarem a fazer primeira série, segunda série, quarta serie, é lê, que quem lê escuta, e vai ouvindo e uma coisa gera a outra. Falta às pessoas cair na real e seguir o caminho correto. Aqui os babalorixas e ialorixás não querem que seus filhos leiam, a grande questão deles é saber quem mais mata bode, é quem mais mata galinha, é uma quantidade de sacrifício, de fazer festa de comer carne de bode, de galinha. E aqueles jovens ficam bitolado naquilo ali, naquelas mesmas questões (Entrevista realizada em 08/02/2011).*

A resistência à prática do Candomblé em Campina Grande é atribuída pelo Babalorixá supracitado ao baixo nível de escolaridade dos adeptos e praticantes das religiões afro-indígenas. Essa carência, segundo o mesmo, deixa os adeptos campinenses restritos a um universo cultural local, impedindo, dessa forma, a ampliação de seus horizontes e consequentemente impossibilitando a absorção de experiências provenientes de outros universos. Essa mesma ausência, por sua vez, ainda segundo o mesmo, torna mais fácil o controle pelos líderes dos hierarquicamente subordinados, assegurando, desse modo, a manutenção de uma tradição.

*Eu digo da minha casa, quando eu inicio uma pessoa eu boto pra estudar, me preocupo em ver as notas, eu falo sobre o amanhã, eu falo que eu não sou eterno, e eu sou bem franco, eu digo, olhe se acontecer tal coisa eu não quero. Eles não querem saber como tá aqui dentro (apontando para o interior do quarto de santo), eles querem saber aqui fora, que festa vai ter, o figurino, não se preocupem com o que vai acontecer aqui dentro, mas o que vai acontecer, a aparência da casa, que roupas ou que trajes vão usar, como bailar, mais não se preocupam com os rituais, que isso é que eu acho que é primordial. Então, foi isso que eu acho que mais me deixou decepcionado, então eu disse então agora ou eu mexo com pessoas de cabeça virgem, ou com pessoas onde eu vou começar pelo começo, meio e fim ou com pessoas de cabeça já mexida, mas se não tiver uma boa cabeça eu num boto minhas mãos [...] eu mexo com pessoas que veio da Umbanda e da Jurema, mas são pessoas que sabem dividir, eu falo bem assim, quem tiver seus guias que continuem com eles, se eles são bons, se lhe ajudam, se faz algo de positivo por você tem mais que valorizar, agora tem limites, dia de cultuar o orixá, é dia de cultuar o orixá, hoje é dia de cultuar tal guia que você escolheu. Há poucos dias eu tava aqui, por isso que eu digo a você que existe uma falta de respeito e o problema é lê mesmo, se eu chego em sua casa eu posso entrar no seu banheiro sem lhe pedir permissão? Então eu não gosto que ninguém entre no meu quarto de santo nem gosto que ninguém acenda cachimbo em minha casa, se não aqui tinha uma Jurema, sentados fumando cachimbo, ai eu disse: Quem mandou vocês acender esse cachimbo aqui. Não (responderam), mas.... Tão fumando o que aqui dentro dessa casa? Então me dê esse cachimbo agora. Ai foi então quando chegou o meu final, entendeu! Eu me senti desrespeitado, fiquei chocado porque, não que eu tenha nada contra o cachimbo, mas até mesmo porque eu estudo outros tipos de religiões e sei que você só pega em cachimbo quando você tem estrutura de pegar aquele cachimbo, e ai você sabe o que esta fazendo com ele, porque eu não faço parte da Jurema mais tenho noções até porque eu vivo numa cidade que é juremeira e sei o que é um cachimbo. Então você vai pra li que tem vários orixás, tem Ogum tem num sei quem e começa a jogar fumaça, tá querendo poluir; eu achei aquilo um desrespeito absurdo com a minha pessoa ao ponto que eu tinha conversado outras vezes, ai eu disse, então vamos parar por aqui, você não vai mudar. Veja bem, eu não tenho nada contra a Jurema, eu até vou e tenho muito respeito, até porque sei que corre sangue nas minhas veias que eu tenho parte com índio, só que tem que eu não cultuo porque essa casa foi alicerçada com raízes yorubás (Entrevista realizada em 08/02/2011).*

As críticas no que diz respeito ao centralismo das práticas de um culto com característica acentuadamente locais vão desde as formas como são conduzidos os rituais, - com ênfase na *matança* -, até os interditos à implantação de um culto que não se oriente por

essas mesmas normas. Isso significa que, mesmo o Candomblé bebendo em parte das mesmas fontes que as práticas locais, ocorrem choques, dentre outras coisas, quando este último, por exemplo, propõe uma releitura de certos rituais aqui praticados. À exemplo de uma “melhor” e mais duradoura preparação dos neófitos, com ênfase numa transmissão mais sistemática dos ensinamentos e “atualização” dos mesmos. Porém, vale destacar o ponto nevrálgico desse desentendimento que é propriamente a não cultuação das entidades.

Representativo de um segmento religioso que busca novas formas de orientação teológica e ideológica, o Babalorixá Marcos apresenta preocupações com o meio ambiente, com questões sociais (inclusão), com o respeito holístico a vida (defende menos consumo de carne) e com a absorção de novas práticas e a sua atualização (consulta a literatura). Contudo, também demonstra grande interesse na manutenção e preservação de certos ritos. Por ser representativo de uma “novidade” e conseqüentemente, de uma mudança (mais visível) no cenário local, esse líder diz encontrar serias resistências veladas e mesmo diretas contra a sua prática. Conforme o mesmo:

*[...] em Campina Grande tem até registro de 50 pais de santo do Rio de Janeiro, São Paulo, Recife, Maranhão, todos tentaram implantar Candomblé em Campina Grande e voltaram com a mão na frente e outra atrás, não financeiramente, mas decepcionados (me pediu então para desligar o gravador para revelar o nome de um pai de santo do Recife, que se encontrava a algum tempo na cidade e que também estava indo embora). Há sim uma resistência, há dedo de pais de santo, há um culto que tudo aqui é voltado para o lado financeiro, você sabe que se você for se iniciar no Candomblé e sai com três orixás, é dinheiro de você fazer três santos, se você sai de Oxum, Yansã e Iemanjá, por exemplo, você iniciou as três quando na realidade você só precisa iniciar um, e quem é que ganha mais? O babalaô, é ele que vai iniciar. Aqui as pessoas não querem trabalhar, querem ser amparadas, querem viver de cliente, querem extorquir porque passa a ser uma extorsão, fazem trabalho. Você trabalha você ganha um salário, não tem condições de você ganhar quatro, cinco salários numa consulta (Babalorixá Marcos, entrevista realizada em 08/02/2011).*

Mais uma vez a dimensão objetiva sobrepõe-se aos fatores de ordens ideológicas e teológicas. A acusação freqüente pelos críticos da tradição local, sobretudo, dos terreiros onde a prática da Jurema é mais pronunciada e a de que o que eles querem mesmo: “é comer carne

e ganhar dinheiro”, deixando transparecer, dessa forma, uma questão que é de cunho político, mas também cultural e econômico<sup>68</sup>.

A acusação feita, sobretudo pelos que se definem como candomblecistas (embora alguns destes também cultuem a Jurema), se dirige diretamente aos praticantes exclusivos da Jurema e aos babalorixás e ialorixás que não defendem nem professam um *candomblé de nação*, - tradições, consideradas mais legítimas -. Nesse embate, a acusação feita pelos primeiros consiste no fato de que, entre outras coisas, o dinheiro obtido com os trabalhos religiosos realizados pelos segundo não é legítimo, na medida em que estes não possuem autoridade para tanto. Os candomblecistas, por sua vez, embora assim como os demais em inúmeros casos também dependam financeiramente das atividades desenvolvidas nos terreiros, a sua legitimidade seria concedida pelo seu aprendizado teoricamente mais elevados<sup>69</sup>. A dedicação às atividades desenvolvidas nos terreiros compreende em certa medida na atividade integral de alguns líderes, outros possuem remuneração insuficiente para a própria sobrevivência e manutenção do terreiro. Daí a necessidade de obtenção de alguma renda financeira com as atividades religiosas. Vale salientar, diante desse quadro e conforme se verificou na pesquisa, que a manutenção de um terreiro demanda grandes somas de dinheiro, haja vista a necessidade cotidiana de ritos além do grande e rotativo número de pessoas que circulam nesses espaços. Alguns terreiros em especial congregam um número significativo de afilhados, entre eles alguns residentes permanentes e outros residentes transitórios.

Obter dinheiro com as atividades religiosas, embora não seja uma especificidade da religiosidade afro-ameríndia campinense, tem sido algo apontado, no que diz respeito a religiosidade local, como um dos fatores responsáveis pela ênfase no culto das entidades em detrimento do culto aos orixás. Pois, há uma opinião corrente de que quem traz dinheiro para o terreiro são as entidades.

Essa predileção pelo culto as entidades, segundo a opinião dos integrantes dos diversos segmentos religiosos locais, deve-se ao fato de sua menor complexidade teológica. O

---

<sup>68</sup> Dos 15 líderes religiosos por nós entrevistados, 5 possuem empregos formais, dentre estes, 2 estão inseridos no sistema de prestação de serviços; 2 são aposentados por tempo de serviço; 1 possui trabalho informal; 4 são aposentados por idade e dedicaram grande parte de sua vida as atividades exclusivas do terreiro e 3 não possuem atividades remuneradas e dedicam-se exclusivamente as atividades do terreiro.

<sup>69</sup> Como discutimos no capítulo anterior, um dos fatores que distingue os que se denominam candomblecistas dos que são denominados ou se denominam como umbandistas é o cumprimento da hierarquia ritual (ritos de passagem), que deve ser rigorosamente completado por todos os babalorixas e ialorixás do Candomblé. E, que, conforme constamos ao longo da pesquisa, constitui-se em importante elemento de status para esses líderes que, indistintamente são reconhecidos e respeitados por todos os praticantes e demais líderes dos terreiros campinenses em geral.



que resultaria, numa mais rápida inserção no universo de suas práticas e rituais, desencadeando uma maior flexibilidade para a abertura de casas de culto, um menor gasto financeiro com os rituais (o que possibilita a sua realização mais freqüente) e, o principal dentre eles, uma maior capacidade de resolução dos problemas de clientes e adeptos. Não se pode esquecer a dimensão curativa dos rituais indígenas e o aspecto humanista da doutrina kardecista, uma vez que ambas fornecem a base mais significativa do culto às entidades.

No que diz respeito à complexidade a cultuação dos orixás, salienta-se como fatores que dificultam a sua adesão, a longa duração de tempo para a preparação dos neófitos, os gastos elevados para as realizações de cerimônias, os altos investimentos de tempo e dinheiro para abertura de uma casa de culto, os sofisticados e rigorosos ensinamentos dos rituais - entre eles a aprendizagem da língua ioruba - e, sobretudo, a pouca acessibilidade de comunicação com os orixás.

Enquanto isso a cultuação das entidades tanto em sua versão exclusivamente juremeira quanto na Umbanda/Jurema, ocorre de maneira muito menos complexa. A preparação de uma Jurema (plantar uma Jurema), conforme se mencionou no capítulo anterior, pode ocorrer sem altos investimentos ou mesmo elaboradas iniciações rituais - haja vista, ter sido este tradicionalmente um culto doméstico e muitas vezes privado. Apenas para lembrar, vale mencionar a prática comum entre os juremeiros campinenses de possuir em casa uma “pequena Jurema”.

A Umbanda, por sua vez, tem como marca a simplificação, o “abrasileiramento”, e a “modernização” das práticas religiosas afro-ameríndias, readaptadas ou recriadas para os contextos regionais. Como resultado, tem-se um menor investimento financeiro na preparação dos neófitos, na realização dos rituais e para a abertura dos templos. Nesse sentido, os rituais tornam-se menos complexos – com o abandono da língua ioruba -, e as entidades tornam-se mais próximas dos praticantes, na medida em que se comunicam fluentemente por intermédio dos médiuns. Nessas tradições a cultuação dos orixás também são simplificadas.

Por essas questões, pode-se dizer que as práticas afro-ameríndias que ocorrem em terreiros de Catimbó/Jurema, Umbanda/Jurema e mesmo de Candomblé/Jurema aproximam-se muito mais da realidade social e cultural local. Daí a possível resistência aos cultos próprios de um Candomblé tradicional, isto é de cultuação de orixás apenas.

Os fatores que podem ser determinantes para explicar e justificar uma predileção a cultuação das entidades e com isso um predomínio para a existência na cidade de terreiros cruzados com Jurema, denominem-se eles de Candomblé ou Umbanda, não impede, tentativas de implantação de Candomblés com cultuação exclusiva para os orixás. Todavia,

considerando tais especificidades locais, observou-se um outro movimento, que embora não seja foco do presente estudo, se revela como mais um dos desdobramentos dessa religiosidade, que é o surgimento de correntes de tradições, unindo rituais *ketu e angola*.

Esse novo rearranjo justifica-se na medida em que a tradição denominada angola tem como objeto de sua cultuação além do culto aos orixás o culto a entidades brasileiras, sobretudo, os caboclos. Esse desdobramento de parte das casas de Candomblé campinense que se dizem puros, isto é, que não cultuam entidades, pode ser entendido como uma outra forma de aproximação da cultuação tradicionalmente local, com o seu centralismo na reverência as entidades.

### **Um Candomblé campinense**

A demonstração mais contundente de um discurso acerca da resistência à implantação de um culto em Campina Grande no qual o ritual seja dedicado exclusivamente aos orixás se tornou mais evidente quando o Babalorixá Marcos revelou, em uma de nossas entrevistas seu desencantamento a partir das últimas experiências ocorridas em seu terreiro. Nessas ocasiões, o líder religioso deparou-se com freqüentadores de seu espaço culto fazendo uso do cachimbo, numa reverência as entidades da Jurema, numa atitude segundo o mesmo, flagrantemente desrespeitosa aos orixás e completamente incompatível com as normas de seu ritual e de sua casa.

É repetido e sabido no universo dos terreiros campinenses que “santo não gosta de fumaça”. Contudo, diante de atitudes e comportamentos que desconsideram regras significativas de outras tradições como a que acima foi descrita, o que pensar acerca dessas ultrapassagens de fronteiras e transgressões de limites?

Refletir sobre um discurso que trata das dificuldades e/ou resistências acerca da implantação e manutenção de terreiros de Candomblé de cultuação exclusiva dos orixás, na cidade, implica na admissão de uma predileção pelo culto das entidades nas suas mais diversas versões (Umbanda/Jurema/angola). Discutir, no entanto acerca dessa predileção por um lado, e dessa rejeição por outro, que tem sido a tônica desse capítulo, nos parece uma questão de grande fôlego.

Todavia, não se pode nem se deve atribuir esse fator a um componente exclusivo da prática social local, seja ele político, econômico, cultural ou psico-social, antes, talvez seja o caso de entendê-lo como resultante de todas essas premissas juntas.

Que significado é atribuído ao culto aos orixás num terreiro de Candomblé campinense, no qual não se faz reverências às entidades locais? Para Barth, “o significado é uma relação”, e para descobrirmos o significado “no mundo dos outros” é preciso ligar um fragmento de cultura e um determinado ator à constelação particular de experiências e conhecimentos. Nesse sentido:

*A busca consciente dessas ligações torna-se essencial, em particular numa sociedade complexa, na qual são produzidos inúmeros símbolos e expressões culturais requintados, com múltiplas camadas, conectados de modo nada transparente às pessoas, aos grupos e às forças que os produzem. Sem essa injunção, os antropólogos que tem saudável relutância de emaranhar-se na investigação de motivações privadas e ocultas, e de simbolismos reprimidos e profundos, podem acabar sendo vítimas de um curto-circuito generalizado, ao realizarem apenas uma extrapolação, a partir de um ponto de vista externo, das decorrências lógicas aparentes dos costumes formais. Isso pode facilmente levar a interpretação muito equivocadas, que podem então ser combinadas, formando construções sofisticadas; estas porém, não refletem a compreensão e os significados pensados ou comunicados entre pessoas de carne e osso. Considerar o significado como uma relação faz com que o pesquisador dê mais atenção ao contexto e a práxis (2000: 130) (grifo nosso).*

Ainda refletindo sobre o significado, poderíamos pensar, de um lado, acerca de quem emite esse discurso sobre uma possível não aceitação e resistência e, de outro, de quem são os acusados de não o aceitarem, apresentando resistência. Nesse contexto talvez tenhamos uma configuração na qual se confrontariam o novo *versus* o velho, o moderno *versus* o arcaico, letrado/alfabetizado *versus* os não letrados/analfabetos e assim por diante até chegar ao candomblecista *versus* o umbandista, o umbandista *versus* o catimbozeiro.

Considerar que há por um lado, um discurso que remete a uma resistência, e por outro, uma possível resistência que atribui sentido a esse discurso, não significa admitir que de fato haja uma resistência intencional contra uma modalidade de culto no qual os ritos sejam exclusivamente dedicados aos orixás. Antes, convém entender que essa reação é apenas mais um dos desdobramentos resultante do jogo das relações que compõe o campo das práticas religiosas afro-ameríndias locais.

Nesse sentido, conviria indagar acerca da forma como, segundo nossos interlocutores a cultuação dos orixás teve início na cidade de Campina Grande. Tomando como referência o que denominamos aqui de “uma primeira leva de candomblecistas”, - entre eles Gláucia Mendes, Lídia Alves e Zé Romão Felipe da Costa, que trouxeram a prática para a cidade - . A

primeira vista, a questão diria respeito à chegada desses atores a cidade e a motivação que os haviam trazidos. De acordo com nossos interlocutores, a vinda dessas pessoas para a cidade teria decorrido exclusivamente de questões pessoais, isto é, da busca possivelmente de melhores condições de vida, ou de “mercado” para seus cultos, se considerarmos o fato de que essa religiosidade ao longo da história tem consistido em grande medida, também num comércio.

Não se tratando propriamente de um projeto coletivo, ou do atendimento a solicitação de praticantes locais<sup>70</sup>, que motivações haveriam para os residentes passarem a frequentar os rituais que ocorriam na casa desses novos moradores, e assim “tirarem mais proveito desses conhecimentos”, conforme sugere o Babalorixá e Juremeiro Paulo:

*Aqui em Campina ali em Nova Brasília, Zé Romão chegou a residir um tempo aqui em Campina, esse Zé Romão ele era filho biológico do Pai Adão, não era filho de santo não, era filho biológico, filho carnal de Felipe Sabino da Costa, que é o pai Adão. Então Campina Grande foi uma cidade de destaque nisso ai, mas o pessoal do candomblé não soube aproveitar a estadia a temporada que esse povo teve aqui (Entrevista realizada em 20/01/2011).*

*Campina Grande foi uma cidade privilegiada e no tempo em que Dona Lídia esteve aqui e pai Romão veio por causa dela o povo de Campina, o pessoal mais velho não soube aproveitar a estadia desse povo, que era o que pra eles terem aproveitado(Idem).*

*Segundo os mais antigos o primeiro toque de batuque que se ouviu dentro de Campina Grande foi ela que trouxe, por que antes só existia o que? O povo só sabia o que era Jurema, Jurema, Jurema, quando alguém de Campina queria cuidar de santo então se dirigia pra o Recife, como tem pessoas aqui em Campina Grande que foram filho de santo dela, mas num chegou a cuidar de santo aqui com ela foi pra o Recife. Agora a primeira casa que deu toque pra santo e houve batuque mesmo foi ela que trouxe (Idem).*

Ao relatar a chegada e a estadia desses candomblecistas na cidade, Paulo dá ênfase ao fato dos residentes locais na época não terem valorizado esses conhecimentos. Há que se levar

---

<sup>70</sup> Por fazer parte da tradição do culto aos orixás, o procedimento de abertura dos rituais de iniciação são encaminhados pelos babalorixas e ialorixás dos líderes das casas. Verificou-se, no entanto ao longo da pesquisa, que nos terreiros locais há uma prática freqüente de trazer esses babalorixas e ialorixás de outros estados, principalmente da Pernambuco (Recife) e da Bahia (Salvador). Todavia, não parece ter sido esta propriamente a motivação que trouxe essa primeira leva de candomblecistas (Gláucia Mendes, Lídia Alves, Zé Romão) para a cidade.

em conta que a ênfase dada pelo religioso ao fato “deles”, (do “pessoal mais velho”) não terem sabido aproveitar essa oportunidade, parte de uma constatação ou necessidade do presente, pois, segundo o mesmo, “naquela época”, “o povo só sabia o que era Jurema, Jurema, Jurema”. Nesse sentido, poderia se inferir que não havia naquele contexto ainda uma demanda tão acentuada pelo Candomblé e pelos seus ritos, como a que se verifica atualmente.

*Há, ela morou aqui, mas num residiu por muito tempo não, ela veio praqui depois Zé Romão, veio acompanhou ela, veio, mas não se adaptaram aqui. Campina Grande tem uma coisa, eu num sei se é Campina Grande, se é a Paraíba que cultua, liga muito pro lado de Jurema, o povo daqui é de natureza mais juremeira, esse lado de cultuação de orixá eles não se agregaram tanto, se apegaram tanto, não procuraram se aperfeiçoar (Entrevista realizada em 20/01/2011).*

Uma vez que a população possuía como prática religiosa um culto local, voltados a reverência a entidades com eles identificados, e que esta prática respondia às necessidades objetivas e subjetivas dessas pessoas, que motivações lógicas haveriam para a adesão a outros rituais a não ser quando estes viessem se somar aos já existentes, como de fato, em grande medida ocorreu. Portanto, o significado atribuído a esse Candomblé, ou seja, a esse “novo” rito, foi dado na medida em que o mesmo acrescentou elementos as dinâmicas religiosas locais. Assim, não é de todo verdade a afirmação de que não houve proveito da experiência trazida por tais candomblecistas; também não é de todo falso afirmar que o culto vindo do Recife não se instalou aqui da mesma forma que ocorria lá.

Mais uma vez retomando Barth, e nos apropriando de suas premissas, concordamos que a “cultura é distributiva”, isto é, “compartilhada por alguns e não por outros”. Desse modo, como afirma o autor:

*As estruturas mais significativas da cultura – ou seja, aquelas que mais conseqüências sistemáticas têm para os atos e relações das pessoas – talvez não estejam em suas formas, mas sim em sua distribuição e padrões de não-compartilhamento (2000: 128).*

*[...] o produto coletivo não é apenas o resultado da agregação temporária de uma cultura que encontra-se diferenciadamente distribuída: é algo que também reproduz, na tradição, o caráter distributivo da cultura (Idem: 135)*

Pode-se conjecturar, nessa perspectiva, que determinados itens culturais pertencentes a certos grupos não são simplesmente impostos ou recusados em sua íntegra a ou por outros grupos. Isto é, absorvidos ou repelidos, antes é na interação que esses elementos se misturam e passam a coexistir conforme seguramente ocorreu em Campina Grande, com os ritos trazidos por essa primeira leva de candomblecistas vindos do Recife.

No presente, quando o Babalorixá Marcos fala que o seu desejo ao vim para Campina trazendo o seu axé foi “crescer, trazer outra ideologia junto com outras pessoas, não apagar o axé de ninguém”, ele deixa claro que essa vinda também foi idealizada como um projeto pessoal, uma proposta que havia sido pensada a partir de sua formação em um terreiro de Candomblé ketu no Rio de Janeiro<sup>71</sup>. Toda a sua iniciação havia sido feita fora, e os demais

---

<sup>71</sup> Eu sou paraibano, minhas raízes são daqui. Na minha família tinha história de pessoas com problemas espirituais, quando eu tinha 7 anos, a gente freqüentava igrejas evangélicas e eu sentia algo estranho no meu corpo. Um certo dia eu voltando da igreja com minha mãe Seu Zé Maria tava tocando e eu comecei a ouvir e comecei a me sentir estranho, eu pensei que estivesse voando, comecei a sentir uma energia diferente, que seria o meu início de incorporação, como na minha casa era um pessoal evangélico, a gente foi voltou pra igreja, o pastor disse que era coisa do demônio. Nessa época, meu pai era caminhoneiro, a gente num tinha um paradeiro certo, a gente aqui eu cheguei a jogar com Seu Zé Maria ele falou que eu tinha problema espiritual, que eu deveria cuidar que mais tarde o orixá reservaria algo para mim, ai eu adoeci, tive um começo de uma depressão, a primeira crise eu tinha 7 anos de idade, ai viajamos quando eu retornei novamente para Campina Grande, eu tinha 11 anos, ai veio o segundo problema, ai eu procurei Seu Zé Maria, procurei Seu Macedo Rocha, procurei Natalício, procurei esses mais antigos, ai eles jogaram disseram que eu tinha que fazer um *bori*, na minha cabeça. Falaram as coisas que realmente eram, mais eu não tinha recurso para bancar o que eles mandavam, com 11 anos, não trabalhava, não tinha apoio em casa. Meu pai se transfere para Camaçari, a gente vai pra lá, ai lá eu comecei com uma amiga, que a mãe dela era ialorixa, ai eu comecei a ser muito amigo da menina e as vezes ia, ai eu fui me desenvolvendo escondido, ta entendendo! Passei um tempo lá, fiz *ebós*, fiz algumas coisas, mas eu tinha noção das coisas daqui, eu ajudava na casa e eles me ajudavam também, ai fui ficando maior, trabalhava mais, fui tendo mais condição ai eu fui iniciado num terreiro *ketu*, o “*Omim Axé Ofalegi*” era a casa de Oxossi, o dono desse terreiro que já “*cupou*” (faleceu), que já foi embora, é chamado pai Dedeco, era filho do pai de santo Oba Omim Orixá o baiano, e da ialorixa chamada Deusuitta de Oxaguiam e Oxaguiam foi o ultimo barco de Menininha do Cantoa, eu fui iniciado nesta casa, porém não foi o dono da casa que me iniciou, existia filhos de santo na casa os quais eu tinha ligações e como eles não tinham terreiro me iniciaram dentro dessa casa, sob a supervisão do dono da casa, eu me tornei irmão e neto da casa, ai eu fiquei na casa, com o tempo o meu pai de santo que me iniciou Valdenis Brasil, ate hoje ele não tem casa aberta por causa desses conflitos, ele jovem estudava muito, participava de várias ONGs é uma pessoa super dinâmica, então eu fui iniciado por ele e por uma moça chamada Rose de Becem e por outro rapaz que era de Ogum Já, todas essas pessoas, um deles era secretário do prefeito. Então eram pessoas que tinham muitos afazeres então era o dono da casa mesmo que me dava maior suporte, então fiquei muito tempo nessa casa até retornar para a Paraíba, todos os anos eu ia e fazia minhas obrigações lá, é quando meu pai de santo que é paraibano, a mãe dele sofre uma doença e vem para Campina Grande, ai ele tinha a intenção de abrir um terreiro pra ele aqui, ai passou por esses mesmos conflitos ai ele diz, Fernando eu não vou me envolver com essas coisas. No Rio ele teve os seu problemas por conta de desentendimento com a mãe pequena que assumiu a liderança da casa, ele se desligou e como eu era muito ligado a ele também me desliguei, e eu já tinha sido dito que eu tinha que abrir uma casa, e eu precisava tomar *decá*, que era a obrigação de 7 anos, porque tem gente que toma 1, toma 3, toma 7 e permanece na casa, mas tem pessoas que toma 7 anos e tem que abrir casa e ser babalorixa, eles exigem (os orixás) houve um atraso que já fazia 14 anos e eu incerto porque eu queria trazer a mulher que sucedeu o terreiro, mas ela não batia com o meu pai de santo e eu tava procurando uma pessoa que se batesse com ele, mas ele na realidade já não estava mais afim de ficar intermediando, mas enfim ele não queria me soltar, então eu tive uma conversa com ele e disse então eu vou procurar Motumbá, que tem uma casa em Salvador e eu já conhecia, então eu vou converso com ele, vou em Salvador mostro meus documentos converso, que ele já conhecia minha história, ai ele vem com aquela senhora que é irmã de santo dele, mãe Neguinha dá essa obrigação, ai eu fiz aquela obrigação e agora eu vou fazer a de 14.

rituais necessários para a abertura de sua casa em Campina Grande foram realizados também contando com a presença de babalorixas e ialorixás especialmente vindos de Salvador, para a ocasião.

Assim como no caso de Gláucia Mendes, Lídia Alves e Zé Romão, o que podemos perceber é uma similaridade nos dois contextos. Isto é, mesmo Marcos tendo nascido em Campina Grande, sua experiência e formação no Candomblé se deu no Rio de Janeiro. Nesse sentido, ambos se equivalem na medida em que se tratam de experiências externas, ou seja, são materiais culturais vindos de fora. A implantação de seus terreiros na cidade, também ocorreram como um projeto pessoal, e, da mesma forma que se questionou o significado atribuído a prática trazida pelos candomblecistas do Recife, questiona-se o significado que se atribui ao modelo de terreiro implantado pelo babalorixá Marcos, considerando que este possui uma história ainda bastante recente. Para Barth:

*Não há como encontrar o verdadeiro informante, aquele que nos dirá o que tudo aquilo realmente significa [...] o fato de que há posicionamentos e que todas as visões são parciais não tem tais implicações para a epistemologia da antropologia como ciência empírica. Isso de forma alguma diminui a primazia a ser dada às realidades que as pessoas constroem aos eventos que elas ocasionam, e às experiências que elas obtêm. Essas constatações, porém, forçam-nos a reconhecer que vivemos nossas vidas com uma consciência e um horizonte que não abrangem a totalidade da sociedade, das instituições e das forças que nos atingem. De alguma maneira, os vários horizontes limitados das pessoas se ligam e se sobrepõem, produzindo um mundo maior que o agregado de suas respectivas práxis gera, mas que ninguém consegue visualizar (2000: 136-137).*

Como propõe Barth, “o fato de que há posicionamentos e que todas as visões são parciais” não inviabiliza a análise científica. Ao contrário, reforça o paradigma de que a cultura é dinâmica, fluída, diversa e plural. Tal qual vimos tentando discutir e apresentar aqui, não é que não seja possível existir um Candomblé em Campina, o que ocorre é que o Candomblé que aqui se realiza é que não é igual ao Candomblé de outros locais; haja vista que a “realidade” é o resultado de um processo de construção cultural, e que estas são resultantes por sua vez dos materiais culturais que nos são disponibilizados.

### **Terreiros e Rituais do Candomblé Campinense**

### *Os quartos de santo*

Os terreiros das práticas religiosas afro-ameríndias como um todo são caracterizados pelos objetos rituais que os compõe. Os terreiros de Candomblé, no entanto, embora não fuja a regra, possuem uma outra marca característica que é o quarto de santo e os segredos que o envolve. Essa áurea de mistério e sigilo que circunda esse espaço torna o rito do Candomblé singular dentro do universo simbólico das casas de culto. A princípio chama a atenção o fato desses quartos ficarem isolados do público, mantidos de portas fechadas sendo acessados exclusivamente pelos principais integrantes do terreiro. Para tornar ainda mais significativa (misteriosa) à atmosfera desse local a inserção em seu interior é feita de pés descalços e tanto o acesso quanto à saída, sempre é feita de frente, nunca se vira às costas.

O quarto de santo consiste num altar no qual ficam dispostas imagens, objetos rituais e onde se localizam os espaços reservados a imolação das vítimas sacrificiais e se depositam as oferendas aos orixás.



**Fig. 16 – Quarto de Santo – Terreiro de Umbanda - Jurema**



**Fig.17 – Local de imolação – Terreiro de Candomblé-Jurema**





**Fig. 18 - Comida de santo -  
Terreiro de Umbanda - Jurema**



**Fig. 19 - Comida de santo -  
Terreiro de Candomblé - Jurema**

Similares aos quartos das entidades da Jurema, esses espaços também são reservados às imagens, aos assentamentos, e ao local da imolação das vítimas sacrificiais e disposição das oferendas. E ao invés da *tronqueira de jurema*, o que aqui chama a atenção é a *louça do santo*, que consiste em artefatos de cerâmica, porcelana ou argila (variação que vai depender do orixá), formando um conjunto composto por bacias, travessas, pratos e moringas. São artefatos que lembram a louça doméstica, considerando tratar-se da colocação dos alimentos. Ou seja, do ato ritual de servir alimento às divindades, do “dar de comer”. Nesse caso, a “louça”, é adquirida em casas especializadas na comercialização desses artefatos e se destinam a esse fim. O assentamento consiste na sacralização desses objetos, incluindo a lavagem e disposição dos mesmos no interior do quarto.



**Fig. 20 - Lavagem da louça**



**Fig. 21 - Louça do santo**



**Fig. 22 - Louça do santo**

### *Os ritos do Candomblé*

O ritual dedicado aos orixás que ocorre nos terreiros de Umbanda/Jurema e Candomblé/Jurema em grande medida se assemelham aos rituais ocorridos em terreiros de cultuação exclusiva dos orixás. Dentre esses rituais destaca-se o *ebori* ou *bori*. O *ebori*, nas palavras dos líderes, é uma “obrigação forte”, uma “necessidade”, que pode ser realizada tanto por clientes como por praticantes. Trata-se de um ritual de “fortalecimento da cabeça”, dedicado ao orixá responsável por aquela cabeça. Não consiste, propriamente num ritual de passagem, (posto ou hierarquia), embora faça parte destes. Consiste, portanto, num ritual de revitalização das forças, do *axé*.



Fig. 23 – Ritual de Ebori<sup>72</sup>



Fig. 24 – Preparação do amassi<sup>73</sup>

O *bori*, que segundo Bastide (2001) consiste em “dar de comer a cabeça”, pode corresponder a diversos fins. Entre eles, como medida profilática ou curativa. O ritual de *ebori* ocorrido em terreiro campinense e por nós presenciado se configurou numa cerimônia bastante elaborada e aparentemente também bastante dispendiosa. O mesmo consistiu na reclusão do adepto ao terreiro por aproximadamente cinco dias, ao longo dos quais ocorreram os ritos propriamente voltados à preparação do adepto. Essa preparação consistiu num processo dividido em duas etapas uma privada e outra pública.

Ao longo do ritual de fortalecimento do *ori* (cabeça), ou seja, da preparação do *bori*, na etapa aberta ao público constatou-se a preocupação com toda uma cuidadosa decoração do salão e com a sofisticação das vestimentas dos participantes. Ocorreu num primeiro momento, junto a toda a decoração do espaço, uma exposição diversificada de alimentos, entre eles frutas, bolos, pães, bebidas, carnes peixes entre outros.

<sup>72</sup> Templo de Umbanda Rainha da Mata

<sup>73</sup> Preparação das folhas para a lavagem da cabeça



Fig. 25 - Alimentos na cerimônia do ebori



Fig . 26 – Alimentando a cabeça (ori)

Todos esses alimentos expostos faziam parte do ritual simbólico de fornecer alimento à cabeça, isto é, ao orixá da cabeça. Esses alimentos foram ofertados contando com a participação de todos os iniciados no Candomblé, entre eles babalorixás e ialorixás presentes na ocasião.

Seguiu-se a primeira parte dos rituais simbólicos de alimentar a cabeça com alimentos recém preparados ou crus. A segunda parte, consistiu na oferta do sangue, a partir da imolação das vítimas sacrificiais, que nesse caso, ocorreu dependendo do tipo de animal, por sangria, estrangulamento e degola. Nessa ocasião, foram ofertadas cerca de oito aves entre galinhas e guinés. Essa quantidade de animais foram imolados ao longo do ritual público, muitos outros foram ofertados ao longo das cerimônias privadas, entre eles os “animais de quatro patas”, isto é, bodes e cabras.



Fig. 27 – Sacrifício de animal



Fig. 28 – Lavagem das contas de duas patas



Fig. 29 – Lavagem da cabeça

Após a simbologia da oferta do alimento e do sangue passou-se para a terceira parte do ritual que consistia na prepara do *amassi*, isto é, da maceração das folhas pertencentes ao orixá. Após uma longa mistura de dezenas de espécies de plantas, algumas inclusive vindas do Recife especialmente para a ocasião, intercalada com outros tantos procedimentos, obteve-

se por fim um caldo verde no qual se processou primeiro a lavagem das contas, em seguida a lavagem da cabeça do adepto e por ultimo a lavagem dos artefatos para a preparação do assentamento (louça, ferro, pedra e outros).

Ocorrido num terreiro de Umbanda-Jurema, esse ritual foi conduzido pelo Babalorixá Adalberto, que possui forte vinculação com o Sítio de Pai Adão. Esse babalorixá que reside atualmente em Campina Grande, possui o seu tempo totalmente dividido entre o seu terreiro no Recife, de onde é natural, e o atendimento aos seus inúmeros filhos e filhas “feitos” aqui na cidade<sup>74</sup>. No cenário religioso local, esse líder tem se destacado, pelos seus conhecimentos na “parte dos orixás” e pela sua competência, segundo os religiosos locais.

Segundo o Babalorixá Otávio, do terreiro *Ilê Axé Babá Oba Igbó*, de nação alaketu (queto com angola), para saber se uma pessoa precisa ser iniciada ou não no Candomblé, o Babalorixá ou Ialorixá consulta o jogo de búzios onde terá as respostas. A outra forma de revelação se dá quando um filho da casa presente em uma festa de candomblé entra em transe profundo. Esse transe é chamado de “*bolar no santo*”, ocorre com o desfalecimento deste na presença de todos no salão, nessa ocasião em algumas casas o filho é recolhido à *camarinha*, quarto no qual fica recluso durante a *feitura do santo*. Bolar no santo, portanto seria a declaração em público do Orixá que deseja a iniciação do filho. Nesse caso, mais uma vez o babalorixá consulta os búzios para saber qual é o Orixá e suas condições, se pode esperar ou se é caso de urgência. Normalmente são feitos acordos com os Orixás para que aguardem até o filho reunir condições financeiras para a realização do rito.

Nessa ocasião a iniciação pode ser de apenas um Iaô ou de mais de um, que, no caso, recebe o nome de *Barco de Iaô*. Quando um filho da casa entra para fazer o santo sozinho chama-se *Dofono* (homem) ou *Dofona* (mulher).

A iniciação tem início com o recolhimento do filho em um local exclusivo dentro do terreiro chamado *ronco* ou *camarinha*, nos primeiros dias serão feitos os rituais de limpeza e purificação e realizado o *ebori*, em seguida tem início o longo aprendizado das rezas, costumes, práticas, mitos, danças, cânticos, ritos e a iniciação propriamente dita, que consiste na raspagem da cabeça, que em alguns casos inclui a raspagem de todos os pelos do corpo, ou de partes apenas, as *curas* (pequenos cortes) e o assentamento do orixá no qual serão oferecidos animais, comida ritual, flores e frutas.

Esse foi um outro importante ritual em reverência aos orixás por nós presenciado em terreiros campinenses, que são denominadas *saídas de iaôs*, que sintetiza o processo de

---

<sup>74</sup> Adalberto que é advogado, atualmente encontra-se aposentado e dedica-se exclusivamente a religião.

“feitura do santo”, simbolizando o primeiro rito de passagem para o ingresso no Candomblé. Esse ritual comporta um grande significado simbólico, transfigurando-se também numa cerimônia bastante suntuosa.

A cerimônia realizada no terreiro *Ilé Axé Ode Omin Orun*, do Babalorixá Marcos, teve como liderança o Babalorixá Antonio Adailton dos Santos de Oxaguian, vindo diretamente de Salvador – BA. Nessa ocasião muitos outros líderes locais se encontravam presentes, entre eles, babalorixas e ialorixás de terreiros de diferentes tradições, alguns dos quais inclusive foram convidados no momento para fazer parte do ritual, conforme manda a tradição. Dentre esses, também se encontravam padrinhos e madrinhas de Jurema além de muitos juremeiros.

A última parte da cerimônia, chamada de *saída de iaô*, consiste numa celebração pública denominada festa, que geralmente se divide em três ou quatro partes, dependendo da casa ou nação a qual o filho pertence. Há um primeiro momento de saída do iniciado do espaço em que se encontrava recluso, que ocorre internamente com a presença apenas dos membros do terreiro. Da mesma forma que as demais cerimônias que ocorre nos terreiros das religiões afro-ameríndias, este tem início com o *despacho do padê de Exú*, que significa a oferenda feita a Exú para que tudo corra bem durante o ritual.

Na primeira saída pública o Iaô sai do *roncô* para o salão vestido de branco em homenagem a Oxalá. Pintado com *efun* (giz branco), ele vem conduzido de todas as pessoas que o acompanharam nesse processo, entre eles a mãe pequena, o babalorixá ou a ialorixá entre outros. Nessa saída o *Iaô* deverá saudar a porta, os atabaques, o Axé do centro do salão que fica localizado no piso e que é o fundamento da casa, o ialorixá ou babalorixá e novamente se recolher.



Fig. 30 – Primeira saída de Iaô<sup>75</sup>

<sup>75</sup> Cerimônia em um terreiro de nação ketu em Campina Grande –PB.

A segunda saída pública do Iaô no salão, as suas roupas são coloridas, simbolizando as cores de todos os orixás, e a pintura é feita com giz de cor azul, amarela e branca. Na testa traz um pena vermelha, chamada *ekodidé*<sup>76</sup> e no alto da cabeça (parte superior) trás o *aduxú*, que simboliza a mesma protuberância encontrada na cabeça dos guinés (galinhas d'angola) e que, segundo o mito, representa a aliança entre o iniciado e o seu orixá.

*Obatalá... Espera, Oxum! Não posso interferir no processo de vida e morte, mas tenho, como tu mesma tens poderes para criar e consagrar símbolos que perpetuem um ser. Que o represente em qualquer situação e que possa ser renovado constantemente. Um símbolo vivo de alguém que já morreu! E este símbolo deverá participar de todos os rituais em nossa honra! E representará, com sua presença, não só a presença de seu pupilo, como também de todos aqueles que um dia receberam o sagrado OXU, que estabelece a aliança firmada entre o iniciado e seu Orixá! Um símbolo que possa representar também a Terra, onde habitam seus corpos depois de levados por IKU! A GALINHA D'ANGOLA gritaram todos em uníssono. Oxum providenciou, imediatamente, uma galinha d'angola, que naquele tempo era inteiramente preta, e Obatalá lá soprou sobre ela pó de efun, pintalgando-a de branco, como hoje ela é. Oxum, então, modelou, com manteiga de orí da Costa, um cone ao qual acrescentou diversos componentes mágicos, e fixo-o sobre a cabeça da ave, dando a ela o status de ODOXU (aquele que possui OXU), que distingue os iniciados no Culto dos Orixás. OBATALÁ sentenciou: A partir desse dia, serás representado, em todos os rituais, por ETU, a galinha d'angola. Qualquer ritual em que ela não estiver presente, não será por nós validado. Esta ave é, a partir de agora o símbolo dos iniciados do qual foste o precursor e, por isso nascerá provida de OXU e da pintura de efun que é feita em minha honra! É por isso que, ainda hoje, a galinha d'angola deve estar presente em todas as cerimônias em honra aos Orixás, e uma parte dela compõe o OXU, que é colocado sobre a cabeça do neófito na hora de sua iniciação<sup>77</sup>.*

<sup>76</sup> Segundo o Babalorixá Marcos, a pena vermelha simboliza uma ave africana (espécie de papagaio) que traz o axé de fala (a possibilidade de se comunicar) ao orixá quando incorporado.

<sup>77</sup> [www.elebabomin.blogspot.com/tão-nobre-galinha-dangola](http://www.elebabomin.blogspot.com/tão-nobre-galinha-dangola)



**Fig. 31 – Segundo momento da saída de Iaô**

A terceira saída do Iaô é considerada a mais esperada de todas. É a hora na qual a divindade pronuncia seu nome. Segundo os candomblecistas é nesse momento que de fato se revela o sucesso do ritual, confere-se se todos os procedimentos foram cumpridos de acordo com a tradição e respeitando a vontade dos orixás, é um momento de grande expectativa. O Iaô retorna ao salão, desta vez com a pintura apenas no centro da cabeça, o *wáji* (cuia de wáji) ou *borilé*, procedimento feito com *ejé* (sangue) e penas de pombo branco. Nessa ocasião, é escolhido um babalorixá ou ialorixá de outra casa, para tomar o nome do orixá, que será perguntado por três vezes, e na última deverá ser pronunciado o seu *orunkó* (nome) em voz alta pra que todos ouçam.



**Fig. 32 – Terceiro momento da saída de Iaô**

A quarta e última saída o Iaô vem usando a indumentária completa de seu orixá, e, através da dança característica do orixá, exhibe o ponto alto da festa, numa demonstração do sucesso de seu aprendizado. Nessa ocasião o toque dos tambores e a atenção dos presentes voltam-se exclusivamente para o orixá incorporado.



**Fig. 33 - Última saída de Iaô**

O ritual só é encerrado, no entanto, com o banquete. Esse momento juntamente com a ocasião da exibição da dança do orixá, podem ser considerados como os mais importantes de toda a cerimônia para o público. Nessa ocasião, uma farta quantidade e variedade de alimentos são ofertados a todos os presentes. Esse alimento (as carnes em especial) em grande parte é proveniente dos animais sacrificados durante os rituais. Nessas ocasiões, chamou-nos a atenção o requinte e a atenção atribuída ao alimento. Como nos informa Mestra Paulina:

*Eu estou dizendo no dia de hoje a Dona Ofélia, que veio ao meu Candomblé, a minha casa de macumba, a minha casa de orixá, a minha casa de santo como cada pessoa, cada local, cada cidade queira chamar. Estou reagindo, eu Mestra Paulina. Casa de Candomblé, casa de santo, casa de jurema que seja, O culto que não tiver comida, não tiver “gingé”, como cada pessoa queira chamar, por que nós espíritos queremos que as pessoas comam e bebam, estão comungando conosco e do mesmo jeito com o orixá. Casa de Jurema, casa de espírito, casa de caboclo, casa de Zé, seja ela o que for, nós queremos que tudo que seja dado seja revoltando, levado, virado à todas às pessoas para que comam e bebam. Casa de candomblé digo eu Mestra Paulina, falada e difamada, casa de Candomblé que não tem comida não tem santo, não tem espírito, (pede que lhe sirvam mais uma cerveja) porque nós queremos que as pessoas dançam que cantem, quem não canta, dança, quem não dança bate palma. Porque*



*o candomblé é animação, o candomblé é alegria e quanto mais as pessoas cantam e batem palma mais a energia fica mais forte, que ao final todo o sacrifício que seja repartido para cada um levar o seu(Entidade mestra do Babalorixá e Juremeiro Fábio, entrevista realizada em 27/07/2010) (Grifo nosso).*

Conforme se pode verificar, mais uma vez tornou-se evidente os fluxos e os híbridos decorrentes dessas inúmeras tradições que circulam nos terreiros campinenses. Embora, divergindo em certos momentos, em outros, como propõe a Mestra Paulina, todos são convidados a compartilhar do alimento que os unem. Nesse movimento, mais uma vez, todos de voltam e “revoltam”, num constante fluir. Essa é a liga que torna ao mesmo tempo essas tradições tão fluídas e tão resistentes.

## Suma Conclusiva

Sem querer enfadar o leitor repetindo o que já foi discutido nesse texto, de forma um tanto quanto exaustiva, destacaremos algumas brevíssimas considerações acerca do resultado da pesquisa sobre a conformação do campo das religiões afro-ameríndias em Campina Grande.

O presente estudo que por hora chega ao final buscou compreender os fluxos, os limites e os hibridismos decorrentes das aqui denominadas correntes de tradições culturais, que compõem atualmente o campo das práticas religiosas afro-ameríndias na cidade.

Entendemos tais práticas como as religiosidades que possuem no transe mediúnico, na possessão, na incorporação ou radiação de entidades ou divindades o seu ponto alto. Tais práticas, por sua vez, mantém uma vinculação com os rituais das tradições das antigas “mesas do Catimbó-Jurema” de Alhandra, com a Umbanda do sudeste, com o Candomblé do Sítio de pai Adão, e, por fim, com as tradições do Candomblé ketu e ketu com angola.

As mesas de Catimbó-Jurema de Alhandra consistiam num culto mágico-curativo composto por elementos das tradições indígenas, do catolicismo popular e do espiritismo kardecista, somada mais tarde, por ocasião da legalização das religiões afro-brasileiras no estado, à Umbanda sulista, configurando os atuais terreiros aqui denominados de Umbanda – Jurema. Entre os quais, também se encontram os aqui nomeados terreiros de Candomblé – Jurema, que numa associação às correntes nagô do Recife, mais propriamente vinculadas à tradição do Sítio de Pai Adão, originou casas nas quais se cultuam orixás e entidades. Somados á esses também encontramos terreiros de criação mais recente, que numa associação aos líderes de tradições de Salvador e Rio de Janeiro dão origem ao Candomblé ketu e ketu-angola, numa recriação campinense. Estes últimos, quando comparado aos demais constituem-se ainda num número pouco relevante.

Entre esses segmentos aqui nomeados de correntes de tradições, observou-se um destaque para o culto da Jurema, que consiste em um ritual que tem como marca central o uso do cachimbo e da fumaça e o transe a partir da incorporação das entidades dos mestres, caboclos, pretos velhos, pombagira e erês (crianças), além das referências aos reis Herón, Salomão e Malunguinho.

Dentre as demais correntes, percebeu-se que a tradição da Jurema se sobressai no cenário religioso afro-ameríndio local, uma vez que é praticado tanto em terreiros exclusivos de Jurema, isto é, onde se cultua apenas entidades; como em terreiros que se definem como Umbanda, dada às especificidades de seus rituais centrado num culto às entidades, numa

flexibilização dos ritos de passagem, e na cultuação, dos orixás, nomeados de Umbanda-Jurema; e também, terreiros que são denominados de Candomblé, que, como os demais cultuam entidades, mas, na “parte dos orixás”, dizem serem mais rigorosos no cumprimento dos rituais.

A distinção entre essas três modalidades de terreiros no que diz respeito à cultuação das entidades é mínima. De fato, o que os vão diferenciar será a predileção por uma ou outra entidade, por seus líderes, como a ênfase atribuída a cultuação. Todavia, constatou-se uma predileção para a cultuação das entidades mestres ou mestras nas tradições da Jurema campinense de um modo geral, mesmo contando com a verificação do crescimento do culto à pombagira, chegando em algumas casas a esta ser também identificada como mestra. Em decorrência desse processo observou-se em alguns terreiros, uma retração para as cultuações às entidades caboclos, e de forma ainda mais acentuada para as entidades pretos velhas.

Todavia, vale ainda ressaltar que embora se perceba uma predominância para o culto às entidades sejam elas antigas (Jurema) ou atuais (Umbanda), também se identifica nos demais terreiros (à exceção dos terreiros de Umbanda) uma grande valorização e respeito as divindades, orixás. Nesse sentido, constatou-se uma crescente preocupação e criteriosidade com os rituais voltados a cultuação dos orixás. O que pode também esta vinculado a criação de casas de Candomblé de cultuação exclusiva de orixás na cidade.

No fluxo dessas tradições, no entanto, as mais significativas demonstrações de hibridismos na religiosidade local diz respeito às alterações sofridas no ritual da Jurema. Nesse sentido, pode-se assegurar que há mesmo uma indistinção em termos dos limites e fronteiras entre rituais da tradição da Jurema e rituais da tradição da Umbanda, no que diz respeito à cultuação das entidades.

Se há um momento no qual essas tradições possam se distinguir de forma mais acentuada, essas foram identificadas às ocasiões nas quais ocorrem as “famosas” festas de pombagira. Nestas, observou-se um exclusivismo para a entidade personificada em Maria Padilha, Maria Mulambo, Maria Navalhada, Pombagira Cruzeiro, Madalena, Luziara, Ritinha, entre outras. Dentre essas personificações, as três últimas entidades mencionadas podem também ser identificadas nos terreiros campinenses como mestras. Se tomarmos como referência a descrição das antigas mesas de Catimbó, nesse ritual, constataremos uma prática totalmente híbrida, com destaque para elementos provenientes da Umbanda.

Exú, no fluxo África - Brasil foi nomeado como orixá, e em grande medida associado ao demônio cristão. No culto da Jurema, no entanto, essa pode ser uma das divindades que por sua vez mais se adaptaram, isto é, foram adaptadas ou atualizadas para uma tradição

local. Salientamos tratar-se de uma divindade que chegou à Jurema possivelmente da mesma forma como a sua consorte - a pombagira-, ou seja, através da Umbanda. Todavia, no cenário religioso local, Exú transfigurou-se em mestres, sobretudo, quando estes são requisitados para realizarem trabalhos não tão elevados moralmente, que são os “trabalhos as esquerdas”. Fato que ocorre conforme alguns religiosos, após a hora da meia noite, ocasião na qual mestres de “direta” se transformam em mestres de “esquerda”, ou propriamente viram Exú.

Nesse fluxo, Exú não será mais traduzido como um *orixá*, uma divindade, *que não foi gerada*, representativa dos elementos da natureza e do cosmo, como o ar, a água, a terra, o fogo, a tempestade, o raio, o trovão e até os planetas, mas como uma *entidade*, um ser, que possuiu uma existência humana. No caso específico de sua transfiguração como mestre, isto é, enquanto entidade, salienta-se a sua existência, quando em vida, pouco nobre, devido aos seus vícios da bebida, do jogo, dos amores ilícitos e do desapego ao trabalho. Após ter sido “passado”, então, isto é, morto (geralmente de forma trágica) terá que retornar como espírito para “trabalhar”. “Baixando” (incorporando) em matérias (corpos) de médiuns nos terreiros campinenses e pelo Brasil afora, como: Zé Pelintra, Zé das Sete Encruzilhadas, Seu Tranca Rua ou Exú Tiriri, Exú Caveira, Exú Marabô, entre outros.

Essa preponderância destacada para a tradição da Jurema nos terreiros campinenses tem provocado, em síntese, dois grandes desdobramentos. O primeiro se reveste numa tendência quase generalizada de aproximação das demais correntes de tradição da Jurema local. O segundo pode ser identificado como a constatação da ocorrência de um discurso que fala de uma resistência, velada ou explícita contra tradições que não integram as práticas e rituais das correntes locais, isto é, das entidades.

Considerando que as correntes de tradições do Candomblé só recentemente (os anos de 1960 aproximadamente) de modo mais efetivo chegaram a Campina Grande, seja através da vinda de ialorixás e babalorixas do Recife, seja através da Umbanda com a legalização das religiões afro-brasileiras no estado, acredita-se que essas práticas vêm sendo assimiladas na medida em que na interação conferem sentido às necessidades dos agentes que já praticam de alguma forma as religiões mediúnicas locais. Dessa forma, o que se supõe acontecer é uma reapropriação das mesmas, ou seja, do culto aos orixás, o que dificilmente resultará a curto prazo na rejeição das tradicionais práticas locais e a adoção exclusiva desses culto “externos”.

Esse processo, todavia, não resultaria necessariamente em uma resistência articulada promovida por pessoas de origem pobre, analfabetas, conservadoras e desinformadas como em algumas ocasiões é sugerido. Antes, o que se identificou ao longo da pesquisa junto aos praticantes dessa religiosidade e que se pode inferir como sendo em parte ou totalmente uma

possível causa para essa suposta rejeição, seja a forma como essas casas de Candomblé tem sido implantadas na cidade.

Tais casas de Candomblé, como se verificou, foram implantadas na cidade a partir de projetos pessoais de seus líderes, vindos de outros estados. Ou ainda, são decorrentes de projetos pessoais de pessoas da própria cidade, mas que tem a sua inserção no Candomblé, ou melhor, sua formação, em outros locais, a partir de outras tradições.

Porém, mesmo assim se observou um posicionamento favorável dos líderes religiosos em geral à prática da Jurema. Isto é, mesmo líderes que se definem como não praticantes da Jurema, demonstram um grande respeito pela mesma em virtude de sua historicidade, considerada na visão desses como uma “tradição local”, um patrimônio e um legado da Paraíba. Esse sentimento referenda a necessidade de manutenção e preservação da prática e as críticas existentes são direcionadas aos praticantes e não a prática em si.

Porém, mesmo se verificando essa preponderância de ritos voltados à tradição da Jurema, há que se considerar o fluxo constante entre essa e outras tradições resultando cada vez mais em possíveis hibridismos. Além disso, também vale observar que em decorrência de outros fluxos, como, por exemplo, o trânsito cada vez mais frequente de pessoas entre o local e o nacional, e também internacional, será cada vez mais dinâmico, o movimento que caracteriza essa prática religiosa. Contudo, mais uma vez vale lembrar, que esse fluxo não é uma constante a ponto de remeter a “simples transposição”, antes, essas formas são apropriadas, reinventadas, adaptadas, atualizadas, entre outras. Enfim, num movimento que caracteriza a cultura afro-ameríndia local como viva e pulsante.

## Glossário

ABIÃ – Principiante, aquele que frequenta o terreiro mais ainda não passou pelos ritos de iniciação.

ABADÁ – Vestimenta de origem africana (bata), utilizada pelos homens em terreiro de Umbanda e Candomblé.

ALAKETU – Culto criado em 1830, por algumas mulheres negras originárias de Ketu, na Nigéria, ligadas a irmandade de Nossa Senhora da Boa Morte, para preservar as tradições africanas no Brasil. Em terreiros campinenses, significa a união das nações ketu com angola na pratica dos terreiros.

ALGUIDAR – Recipiente de barro, metal ou porcelana, em forma de cone invertido, usado para realizar assentamento.

AMASSI – O nome dado ao sumo resultante das ervas maceradas, empregado nas cerimônias rituais como a lavagem dos objetos rituais, das contas, e da cabeça dos neófitos, além de ser utilizada também em outras ocasiões.

ANGOLA – Nação do Candomblé, de origem banto. Na qual, tem fundamental importância o culto dos caboclos, que são espíritos de índios, considerados pelos antigos africanos como sendo os verdadeiros ancestrais brasileiros.

ARROZ DE SANTO - Ritual privado que ocorre às sextas-feiras, em homenagem a Oxalá, neste, se faz uso do arroz simbolizando o alimento da divindade. Tanto pode ocorrer nos terreiros de Umbanda quanto nos terreiros de Candomblé.

ASSENTAMENTO – Objeto ritual que simboliza a fixação de determinada entidade ou orixá no espaço do terreiro. Também se refere à pedra fundamental do terreiro (o axé) - onde por ocasião da inauguração da casa são enterrados diversos objetos rituais referentes ao orixá principal da casa-, e ao processo ritual de iniciação de um filho (Iaô) para designar o momento místico em que a força do orixá foi fixado em sua cabeça.

AXÉ - Axé (*Àse*, em yoruba, "energia", "poder", "força"). No contexto do Candomblé axé representa um poder de força sobrenatural. A palavra também pode ser usada para se referir ao terreiro, Ilê Axé (Casa de Axé).

BABA – Pai.

BABALORIXA – Líder religioso de terreiros que cultuam orixás.

BANHO DE LIMPEZA – Geralmente feito com ervas e perfumes, simboliza a limpeza e a purificação do corpo. Indicado, sobretudo em rituais de passagem.

**BOLAR NO SANTO** – Transe súbito (queda), que demonstra a necessidade de realização dos ritos de iniciação no Candomblé pelos abians.

**CABOCLO** - Entidade sobrenatural geralmente associada ao índio brasileiro.

**CAMARINHA** – O mesmo que runcó, quarto reservado nos terreiros aos neófitos por realização dos rituais na tradição dos orixás.

**CANDOBLÉ** – Termo usualmente empregado para designar a religião afro-brasileira no seu conjunto, religião na qual se cultuam os orixás, divindades africanas, mas, também local de culto e festas religiosas.

**CANDOMBLÉ NAGÔ** – Tradição do Candomblé que segue rituais de povos de origem iorubá.

**CANDOMBLÉ DE NAÇÃO** - A palavra nação é usada no Candomblé para distinguir seus segmentos, diferenciados pelo dialeto utilizado nos rituais, o toque dos atabaques, a liturgia. A nação também indica a procedência dos escravos que lhe deram origem na nova terra e das divindades por eles cultuadas.

**CATIMBÓ** – Ritual ao qual se atribui origem indígena e que visa basicamente a solução de problemas.

**CATIMBOZEIRO** – Nome atribuído ao seu líder religioso do Catimbó..

**CATIÇO** – Exú Caticho na Umbanda são associados aos exús e as pombasgiras

**CURIAÇÃO** - Nome dado ao ritual de sacrifício de animais, tanto pode ocorrer em reverencia aos orixás quanto às entidades da jurema.

**DECÁ** – Ritual de passagem no Candomblé, feitura dos sete anos. Momento no qual os babalorixas podem abri seu próprio terreiro. Tornar-se um babalorixá.

**DEMANDA** – Necessidade espiritual, trabalho feito.

**DESPACHO DE EBÓ** - Colocação em locais específicos, geralmente encruzilhadas, matas, rios, mares e cachoeiras, das oferendas feitas às divindades por ocasião de seus rituais. Todo o material utilizado nos terreiros por ocasião dos rituais, e que necessitam ser descartados, compões também ebós e são despachados.

**DESPACHO** – Nome popular dado aos ebós.

**DESPACHAR** – Tirar, mandar embora.

**DIVINDADE** – Deuses ou deusas, orixás no Candomblé.

**EBÓ** – Oferendas feitas às divindades e entidades.

**EBORI (bori)** – Ritual para fortalecimento da cabeça, ou do orixá que preside cabeça dos filhos de santo

**EGÉ** – Sangue em Yorubá.

ENSIMENTADO – Aquele que recebeu a semente da Jurema, foi iniciado no culto.

ESPADA DE SÃO JORGE - (*Sansevieria Trifasciata*) – Planta ornamental frequentemente utilizada nos terreiros.

ESPIRITOS – O mesmo que eguns.

ENJUREMADO – O mesmo que ensimentado.

ENTIDADES – (Espíritos), pessoas falecidas cujo espírito incorpora nos médiuns

ENTIDADE DAS ENCRUZA – Diz-se das entidades de rua, que moram na rua, seriam os mestres de esquerda, as pombagiras e os exús.

ENCRUZA – O mesmo que encruzilhada

ENCRUZILHADA – Caminhos em forma de cruz, cruzamentos de caminhos.

EGUNS – Alma, espíritos desencarnados.

FESTAS - Ocasão especial em que se homenageiam as divindades ou entidades, seguindo um calendário específico para cada orixá, ou entidade cultuada pela casa.

FUMAÇADA – A fumaça do cachimbo soprada com o cachimbo na posição invertida; fumaça direcionada para um determinado fim ritual.

GIRA – Nome dado ao círculo formado pelas pessoas que dançam nos terreiros.

JUREMA – Tradição religiosa do Nordeste brasileiro, que tem origem no culto indígena, no kardecismo e no catolicismo popular. Arvore da espécie *mimosa sp*, presente no semi-árido com a qual se realiza uma bebida ritual utiliza no culto da Jurema. Santuário, presente no interior dos terreiros, onde ficam depositados os objetos rituais das entidades cultuadas. Bebida ritual.

JUREMA ARRIADA - Um rito específico da Jurema, nela não ocorre a gira (dança), todo o ritual é realizado com as pessoas sentadas em banquinhos ou no chão.

JUREMA DE MESA – Ritual realizado com as pessoas dispostas à mesa.

KETU– Tribo Yorubá, que manteve sua cultura intacta, arraigada entre os brasileiros. Conservou as tradições nos rituais e às cantigas, inclusive com o idioma de amplo vocabulário que permite comunicação perfeita entre os que se dedicam ao seu aprendizado. Também se refere a uma nação do Candomblé.

YORUBÁ – Povo nigeriano que se dividiram em diversas tribos ou nações são elas: os Ketu, os Oyó, os Igejá, os Geges e os Nagos. Embora divididos em tribos diferentes, mantiveram a mesma cultura. É óbvio que houve algumas deturpações, mas as origens de culto são as mesmas.

MACUMBA – Religião brasileira que reuni elementos de várias outras tradições afro-ameríndias. Nome genérico atribuído as práticas afro-ameríndias em Campina Grande -PB.



MADRINHA DE JUREMA – Líder religiosa das casas de tradição da Jurema.

MAL OLHADO – Quebranto, prostração, fraqueza, mal estar provocado pelo olhar.

MATANÇA – Ritual no qual ocorre o sacrifício de animais

MESTRES – Guia espiritual. Espíritos de antigos catimbozeiros que são incorporados ao longo dos rituais mediúnicos na tradição da Jurema.

MOÇA – O nome pelo qual são tratadas as entidades pombagira.

NAGÔ – Termo genérico que no Brasil passou a nomear os africanos procedentes do Sul e do centro de Daomé e do Sudeste da Nigéria. Define uma das “nações” de Candomblé. Nas práticas afro-ameríndias campinense foi uma das primeiras tradições a ser trazida para a cidade.

QUARTO DOS EGUNS - ILÊ ABOULA – Casa que cultua Egungum, Culto africano em homenagem aos antepassados (eguns).

OGAN NILÚ – O tocador dos atabaques.

ORIXÀ – Divindades africanas que são incorporadas pelos fieis ao longo dos rituais de Candomblé.

ORUNKÓ – O nome do orixá, pronunciado no ritual do iaô, quando este sai do quarto pela última vez.

PAI DE SANTO – O mesmo que babalorixá. Líder religioso das casas que cultuam orixás

PADRINHO DE JUREMA – Líder religioso da tradição da Jurema.

PEGI – O mesmo que quarto. Santuário no qual ficam depositados todos os objetos rituais pertencente às entidades e as divindades.

REZA – O mesmo que benzedura. Prática popular de proferir oração com um ramo de ervas, ou plantas medicinais com o fim terapêutico.

REZADEIRAS – As mulheres que proferem as rezas.

RUNCÓ - RONKÓ – Quarto de santo destinado à iniciação.

RUM – O maior dos atabaques, utilizado para a marcação dos toques dos orixás.

RUMPI – É o atabaque médio que puxa os ritmos ou faz o contraponto no toque do Lé, que é o atabaque menor.

SANTO – Uma das denominações apropriada do catolicismo e atribuída às divindades africanas. O mesmo que orixá.

SEMENTADO – Semente da árvore da Jurema inserida na parte subcutânea da pele, por ocasião do ritual de iniciação dos neófitos na tradição da Jurema.

SAÍDA DE IAÔ – Ritual de iniciação no Candomblé.

TATALORIXÁ – Status adquirido após 25 anos após se tornar babalorixá. Estágio que se alcança sob a condição da realização de todos os rituais de passagens no Candomblé.

TERREIRO – Templo religioso onde se realizam os rituais das práticas religiosas afro-ameríndias.

TERREIRO DE NAÇÃO – São os terreiros que seguem as tradições ketu, angola, gege entre outras. Dizem seguir uma tradição africana.

TOQUE - São rituais convencionais da Jurema onde ocorre a gira, ou seja, a dança.

TOQUE DE SANTO - Festa realizada em reverencia aos orixás

TOQUE DE JUREMA - Festa realizada em reverencia as entidades.

TRONQUEIRA – Objeto ritual característico das entidades mestres da Jurema, representado por um tronco de arvore cortada, que na maioria dos casos é proveniente da arvore da jurema preta, mas também pode ser de espécies como, jurema branca, angico, jucá entre outras. A origem do tronco vai ser determinado pelo mestre.

TRABALHO – Ritual realizado para entidades ou orixás, destinado a obtenção ao atendimento de uma necessidade ou desejo.

TORÉ – São as festas e rituais para as entidades, também chamada de toques.

UMBANDA – Religião afro-ameríndia na qual se cultua entidades e orixás.

UMBANDA BRANCA – Ritual mediúnico de reverencia as entidades e orixás, sem uso de bebida alcoólica, fumo, tambores e dança.

GIRA – Círculo. Nome atribuído a dança nos rituais das religiões afro-ameríndias.

GINGÉ – Comida.

IAÔ – YAÔ - Filho de santo.

IALORIXÁ – O mesmo que mãe de santo. Líder religiosa dos terreiros que cultuam orixás.

IDIEGUMGUM – Antepassados africanos.

ILÁ – O brado dos orixás manifestados.

ILÊ – Casa de Candomblé.

ILÚ – Pode significar vida ou o nome que os atabaques recebem em algumas casas de santo no nordeste.

ILÉ – O mesmo que terreiro.

IGBALÉ – BALÉ – Yansã de balé, Oyá Igbalé é a denominação usada pelo Candomblé e povo do santo por sua ligação e domínio docemitério (“*igbale*” ou “*balé*”), depois que Omolú ofertou-lhe parte de seu poder para conduzir os ancestrais egungun. Vestindo-se de branco com o seu irukerê é encarregada de separar os vivos dos mortos e adorada por todos, venerada no ritual de (iku) (morte) Axexê.

**Lista de Terreiros**

1. Terreiro de Umbanda Oxum Talademi
2. Terreiro de Umbanda Nosso Senhor do Bonfim/ Ilê de Oxum Ajamim
3. Terreiro de Umbanda Santa Bárbara
4. Centro Umbandista Tertuliano
5. Centro Espírita Cabocla Índia da Pedra Verde
6. Terreiro de Umbanda Oxum Ajagurá
7. Terreiro de Umbanda Iemanjá.
8. Templo de Umbanda Rainha da Mata
9. Centro Espírita Umbandista Zé Filintra de Aguiar
10. Ilê Axé Iemanjá Oba Omi
11. Ilê Oba Sabá
12. Ilê Axé Oyá Gigan
13. Ilê Axé Babá Oba Igbó
14. Ilê Axé Ode Omim Orun
15. Ilê Axé Iyanassô

## Bibliografia

ALBUQUERQUE JR. Durval Muniz. *A escrita como remédio: erudição, doença e masculinidade no Nordeste do começo do século XX*. Disponível na Internet via [www.cchla.ufrn.br/ppgh/docentes/](http://www.cchla.ufrn.br/ppgh/docentes/). Arquivo capturado em 12 de julho de 2011.

ALVES, Rubem. (1984). *O que é Religião*. São Paulo: Abril Cultural: Brasiliense (Coleção primeiros passos).

AMSELLE, Jean-Loup. (1998). *Mestizo Logics: Anthropology of Identity in Africa and Elsewhere*. Stanford, Stanford University Press.

APPADURAI, Arjun. (1994). “Disjunção e Diferença na Economia Cultural Global”. In: Featherstone, M. (Org.). *Cultura Global. Nacionalismo, Globalização e Modernidade*. Petrópolis, Vozes.

ARANTES, Antonio Augusto. (2006). *O Que é Cultura Popular*. (Coleção Primeiros Passos - 36), São Paulo: Brasiliense.

ASSUNÇÃO, Luiz. (2006). *O Reino dos Mestres: A Tradição da Jurema na Umbanda Nordestina*. Rio de Janeiro: Pallas.

\_\_\_\_\_. A Árvore Sagrada. In: *História Viva: Grandes Religiões – Cultos afros*, Nº 6. São Paulo: Duetto Editorial, julho de 2007.

AYLA, Maria Ignez Novais; AYALA, Marcos (orgs). *Caos: Alegria e devoção*, Rio Grande do Norte: Ed. da UFRN, 2000.

AUGRAS, Monique. (2009). *Imaginário da Magia: Magia do Imaginário*. Rio de Janeiro: Editora PUC.

BAIGENT, Michael; LEIGH, Richard. (2001). *A Inquisição*. Tradução: Marcos Santarrita: Rio de Janeiro: Imago ED.

BARTH, Fredrik. (2000). A análise da cultura nas sociedades complexas. In: LASKE, Tomke (Org.). *O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Trad. John Cunha Comeford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

\_\_\_\_\_. (2000<sup>a</sup>). Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: \_\_\_\_\_. *O Guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Trad. John Cunha Comeford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

BASTIDE, Roger. (2001<sup>a</sup>). *O Candomblé da Bahia: Rito Nagô*. Trad. Maria Isaura Pereira de Queiroz – São Paulo: Companhia das Letras.

\_\_\_\_\_. (1983). *Estudos Afro-brasileiros*, São Paulo: Editora Perspectiva.

\_\_\_\_\_. (2001b). *Catimbó*. In: Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados, Reginaldo Prandi, organizador, Rio de Janeiro: Pallas.

\_\_\_\_\_. (1971). *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira.

BARBOSA, Muryatan Santana. (2007). *Os Estudos sobre os africanos no Brasil*. Biblioteca Entre Livros, V. 6, p. 74-79.

BAUMAN. Zygmunt. (1998). Religião pós-moderna. In: *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

BERABA, Marcelo. O Terreiro da Contradição: umbanda adotou terreiros da macumba por serem mais “dramáticos” que os do kardecismo, mas buscou se “desafricanizar” ao rejeitar feitiçarias e matança. Disponível em: [religiõesereligiosidade.blogspot.com//oterreiro-da-contradição.html](http://religiõesereligiosidade.blogspot.com//oterreiro-da-contradição.html). Capturado em 20 de abril de 2010.

BHABHA, Homi. (2001). *O Local da Cultura*. Belo Horizonte, UFMG.

BRANDÃO, Maria do Carmo. RIOS, Luis Felipe. (2001). O Catimbó - Jurema do Recife. In: PRANDI, Reginaldo (org). *Encantaria brasileira: Livro dos Mestres, Caboclos e Encantados*. Rio de Janeiro: Pallas.

BRANDÃO, Junito de Souza. (1992). *Mitologia Grega - Volume II*, 5ª edição, Petrópolis.

BOURDIEU, Pierre. (2007). *A Distinção: crítica social do julgamento*, São Paulo: Edusp; Porto Alegre, RS: Zouk.

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. Memórias Etnográficas do Sítio de Pai Adão. In: *Revista de Teologia e Ciências da Religião da Unicap*. (orgs) Sérgio Sezimo Douets Vasconcelos e Degislano Nóbrega de Lima. Ano IV, N. 4, Recife-PE, Setembro de 200.

CAPONE, Stefania. (2004). *A Busca da África no Candomblé: Tradição e Poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / Pallas.

CARLINI, Álvaro. (1993). *Cachimbo e Maracá; o Catimbó da Missão (1938)*. São Paulo: CCSP.

CARNEIRO, Edison. (1981). *Religiões Negras*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

CARNEIRO, Victor Ribas. (1996). *O ABC do Espiritismo*. 5 edição, Curitiba, PR: Federação Espírita do Paraná.

CARVALHO, José Jorge. (2001). A Religião como Sistema Simbólico. In: *Fragmentos de Cultura*. Goiânia: UCG. pp. 35 – 54.

\_\_\_\_\_. (1999). *O Olhar Etnográfico e a voz subalterna*. Brasília: Universidade de Brasília. (Série Antropologia, n.261)

CARVALHO, Marcus Joaquim M. de. (1996). O Quilombo de Malunguinho, O Rei das Matas de Pernambuco. In: REIS, João José & GOMES, Flávio dos Santos (orgs). *Liberdade por um fio: história dos Quilombos no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras. pp. 407-432.

CASCUDO, Luis da Câmara. (1937). *Notas sobre o Catimbó*, In: *Novos Estudos Afro-brasileiros*, (Segundo Tomo), Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S. A. pp. 75-129.

\_\_\_\_\_. (1978). *Maleagro – Pesquisa do catimbó e notas da magia branca no Brasil*, 2ª edição, Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora.

CERTEAU, Michel de. (2007). *A Invenção do Cotidiano: 1 - Artes de fazer*. 13 ed., Petrópolis, RJ:

\_\_\_\_\_. (1995). *A cultura no plural*. Tradução Enid Abreu Dobranszky, Campinas - SP: Papirus. (Coleção Travessia do Século)

\_\_\_\_\_. (2006). *A escrita da História*. Tradução Maria de Lourdes Menezes, 2. ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária.

CLIFFORD, James. (1998). Sobre a autoridade etnográfica. In: *A Experiência Etnográfica: Antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

DA MATTA, Roberto. (1987). *A Casa & a Rua. Espaço, Cidadania, Mulher e Morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara.

DANTAS, Beatriz Góis. (1982). *Vovó nagô e papai branco: Usos e abusos da África no Brasil*, Dissertação de Mestrado, Campinas: Unicamp.

DURKHEIM, Émile. (1989). *As Formas Elementares de Vida Religiosa (o sistema Totêmico na Austrália)*. Trad. Joaquim Pereira Neto. São Paulo: E. Paulinas.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano: A Essência das Religiões*. Lisboa: Livros do Brasil, s/d.

FERNANDES, Gonçalves. (1938). *O Folclore mágico do Nordeste: usos, costumes crenças & ofícios mágicos das populações nordestinas*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. (1995). *Repensando o Sincretismo: Estudo sobre a Casa das Minas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, São Luis: FAPEMA.

FRY, Peter. Gallus africanus est, ou, como Roger Bastide se tornou africano no Brasil. In: *Suplemento da Folha de São Paulo*, Agosto de 1984.

\_\_\_\_\_. (1982). *Para Inglês Ver: identidade e política na cultura brasileira*. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar.

FREYRE, Gilberto (1946). *Casa Grande e Senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio.

GEERTZ, Clifford (2001). *Nova Luz sobre a Antropologia*, Trad. Vera Ribeiro, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

GICO, Vânia Vasconcelos. *Interpretações do Brasil na correspondência de Câmara Cascudo e Mário de Andrade*. Disponível na Internet via [www.fundaj.gov.br](http://www.fundaj.gov.br). Arquivo capturado em 15 de julho de 2010.

GRUNEWALD, Rodrigo de Azeredo (2005). Sujeitos da Jurema e o Resgate da “Ciência do Índio”, In: GOULARD, Sandra Lúcia; LABATE, Beatriz (Orgs.). *O Uso Ritual das Plantas de Poder*. Campinas, SP: Mercado das Letras.

\_\_\_\_\_. (2001). *Os Índios do Descobrimento: Tradição e Turismo*. Rio de Janeiro, Contra Capa.

GUERRA, Lemuel. Dourado (2003). *Mercado Religioso no Brasil: Competição, demanda e a dinâmica da esfera da religião*. João Pessoa: Idéia.

HANNERZ, Ulf. (1997). *Fluxos, Fronteiras, Híbridos: Palavras-chave da Antropologia Transnacional*. Mana, vol.3, n.1, Rio de Janeiro: Contra Capa. pp. 7-39.

HERSKOVITS, Melville J. (1940). Deuses Africanos e Santos Católicos nas Crenças do Negro no Novo Mundo. In: CARNEIRO, Edison; FERRAZ, Aydano (Orgs.). *O Negro no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, pp 21-29.

LEAL, Cibelle Jovem. (2009). *Nas Teias do Poder: “Artes de Fazer com” o Gênero na Jurema*. Monografia de Conclusão do Curso de História – EUPB, Campina Grande, PB.

LIGIÉRO, Zeca. (1998). *Umbanda: Paz, liberdade e cura*. Rio de Janeiro: Record/Nova era.

MAGGIE, Yvonne. (2001). *Guerra de Orixá: Um Estudo de Ritual e Conflito*. 3ª edição, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

\_\_\_\_\_. (1986). O medo do feitiço. In: *Religião e sociedade*. Petrópolis: Vozes.

MAUSS, Marcel. (1974). *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EDUSP.

MOTTA, Roberto. (2002). Escatologia e visão do mundo nas religiões Afro-brasileiras. In: BRANDÃO, Silvana (Org.). *Historia das Religiões no Brasil*. Recife – PE: Editora UFPE.

\_\_\_\_\_. (2006). Candomblé, Xangô e Catimbó: Transe de Êxtase e Transe de Possessão no Nordeste do Brasil. In: *Orixás e Espíritos: O Debate Interdisciplinar na Pesquisa Contemporânea*, Artur Casar Isaias (Org.) Uberlândia, EDUFU, [Editora da Universidade de Uberlândia]. pp. 99-114.

\_\_\_\_\_. (2005). A Jurema do Recife: Religião indo-afro-brasileira em contexto urbano. In: Beatriz Caubi Labate e Sandra Lúcia Goulart (orgs.). *O Uso Ritual das Plantas de Poder*. Campinas, Mercado das Letras.

\_\_\_\_\_. (1991). Notas sobre o sincretismo Afro-brasileiro. In: SCOTT, Parry (Org.). *Anais da II Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste*. Recife: UFPE/CNPQ/FINEP.

\_\_\_\_\_. (2004). Antropologia, Pensamento, Dominação e Sincretismo. In: BRANDÃO, Sylvana (Org). *História da Religiões no Brasil*. vol. 3. Recife: Editora Universitária da Universidade Federal de Pernambuco. pp 487-523.

\_\_\_\_\_. (2007). Religiões Éticas e Religiões Sacrificais: seu crescimento simultâneo no Brasil atual. In: MIELE, Neide (org.). *Múltiplos Territórios*. João Pessoa: Editora UFPB. pp. 245-257.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. (1996). *Entre a Cruz e a Encruzilhada: Formação do Campo Umbandista em São Paulo*. São Paulo: Edusp.

NETO, Cláudio da Costa Barroso. (2007). *Formação da Umbanda Cruzada com Jurema em Campina Grande/PB*, Relatório Final apresentado ao Programa Institucional de Iniciação Científica \_PROINCI/UEPB. Campina Grande.

ORO, Ari Pedro. BEM, Daniel F. de. A discriminação contra as religiões afro-brasileiras: ontem e hoje. In: *Ciências e Letras*. Porto Alegre, n. 44, p. 301 – 318, julho/dezembro 2008. Disponível em: <http://www.fapa.com.br/cienciaseletras> Arquivo capturado em 19/7/2010.

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

\_\_\_\_\_. (1986). *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*. 2 ed. São Paulo: Brasiliense.

PACE, Enzo. (1997). Religião e Globalização. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Orgs). *Globalização e Religião*. Petrópolis, RJ: Vozes; Porto Alegre, RS: Universidade federal do Rio Grande do Sul.

PARÉS, Luis Nicolau. (2006). *A formação do Candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campina, SP: Editora da UNICAMP.

PEIXOTO, Amanda Norberto. (2004). *A Influência Indígena na Jurema*. Relatório Final apresentado ao Programa Institucional de Iniciação Científica \_PROINCI/UEPB. Campina Grande.

\_\_\_\_\_. (1997). *A legalização dos Cultos Afro-brasileiros na Paraíba: O Discurso Jornalístico do "Diário da Borborema" (1960 – 1975)*. (Monografia de Graduação), História UEPB, Campina Grande.

\_\_\_\_\_. SANTIAGO, Idalina Maria Freitas. Toque de Jurema: ritual Religioso da Tradição Indígena. In: *Revista Virtual Arca da União*. Ano 3 – Número 9, Junho de 2007. disponível na Internet via: <http://arcadaunião.org/artigophp/idedicao=14&idartigo=185>. capturado em 10 de Abril de 2009.

PIERUCCI, Antônio Flávio. (2001). *A Magia*. São Paulo: Públifolha.

PRANDI, Reginaldo. *A dança dos caboclos: Uma síntese do Brasil segundo os terreiros afro-brasileiros*. Disponível na Internet via <http://www.fflch.usp.br/sociologia/prandi/dacacab.htm>, (tese de doutorado, 2008). Arquivo capturado em 15 de março de 2010.



PRANDI, Reginaldo. (2005). *Segredos Guardados: Orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras.

QUIRINO, Manuel. (1988). *Costumes Africanos no Brasil*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco; Editora Massangana.

RAMOS, Arthur. (1934). *O Negro Brasileiro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

\_\_\_\_\_. (1982). *Introdução a Antropologia Brasileira: Os Contactos Raciais e Culturais*. 3º Volume, 3ª Edição, Rio de Janeiro, S/ Editora.

RODRIGUES, Nina. (1935). *O Animismo dos Negros Bahianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

\_\_\_\_\_. (1982). *Os Africanos no Brasil*. 6ª edição, São Paulo: Editora Nacional, Brasília: Editora da Universidade de Brasília.

SALLES, Sandro Guimarães. (2004). A Sombra da Jurema a tradição dos mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra. In: *Revista de Anthropologia*. Ano 8, Vol. 15. pp 99-122.

SALLES, Sandro Guimarães. (2010). *A Sombra da Jurema Encantada: Mestres Juremeiros na Umbanda de Alhandra*. Recife-PE: Editora Universitária/UFPE.

SANTIAGO, Idalina Maria F. L. (2001). *O Jogo de Gênero e da Sexualidade nos Terreiros de Umbanda Cruzada com Jurema na Grande João Pessoa/PB*. Tese de Doutorado, Pontifícia Universidade Católica.

\_\_\_\_\_. (1998). Umbanda Cruzada com Jurema. In: *Revista da APG*. São Paulo, Ano VII, nº 13, pp. 29-37.

\_\_\_\_\_. (2008). A Jurema Sagrada na Paraíba. In: *QUALITIS, Revista Eletrônica*, vol, 7, nº 1.

SANTOS, Edmar Ferreira. (2007). *Sambas, Batuques e Candomblés em Cachoeira-Bahia: A Construção Ideológica da Cidade do Feitiço*. (Dissertação de Mestrado), Salvador.

SANTOS, Maria José Bezerra dos. (2007). *Os Labirínticos Caminhos da Cura: Tensões entre a Medicina Científica e as Práticas de curandeirismo na Paraíba (1920 – 1945)*. (Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais), Campina Grande – PB.

SOARES, Luiz Eduardo. (1999). Metamorfose e unidade sintática em um mundo só. In: *Interseções: Revista de Estudos Interdisciplinares*. Ano 1, nº. 1, UERJ.

SOARES, Stênio. "Anos da Chibata": perseguição aos cultos afro-pessoenses e o surgimento das federações. In: *CAOS, Revista Eletrônica de Ciências Sociais*. nº 14, Setembro de 2009. Disponível na Internet via [www/cchla.br/caos](http://www/cchla.br/caos), arquivo capturado em 3 de fevereiro de 2010.

SOUZA, Jessé. (2003). *A construção social da subcidadania: para uma sociologia política da modernidade periférica*. Belo Horizonte: Editora UFMG; Rio de Janeiro: IUPERJ. (Coleção Origem).

SAHLLINS, Marshall. (1997). *O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica*: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção. (parte II) *Mana*, vol3, nº. 2, Rio de Janeiro: Contra Capa.

SILVEIRA, Renato. Do Calundu ao Candomblé. In: *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Rio de Janeiro, Ano 1, nº 6, Dezembro de 2005.

VANDEZANDE, René. (1975). *Catimbo*: Pesquisa Exploratória sobre a Forma Nordestina de Religião Mediúnica. Dissertação de Mestrado, UFPE, Recife.

VELHO, Otávio. (2001). Globalização: Antropologia e Religião. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Carlos Alberto (Orgs). *Globalização e Religião*. Trad. Andréa D. L. Cardarelo. Petrópolis-RJ: Vozes.

\_\_\_\_\_. (1995). *Besta Fera*: recriando o mundo. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

WEBER, Max. (1999). Sociologia da religião (tipos de relações comunitárias religiosas) In: *Economia e Sociedade*: Fundamentos da sociologia compreensiva, Vol. I, Brasília, DF: Editora Universidade de Brasília: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.

*Terreiro Oba Ogunté*. Disponível na Internet: [pt.wikipedia.org/wiki/Terreiro\\_Obá\\_Ogunté](http://pt.wikipedia.org/wiki/Terreiro_Obá_Ogunté), Capturado em 21 de março de 2011.