



UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE-PB
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA – PPGH
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA E GEOGRAFIA - DHG

CIBELLE JOVEM LEAL

AS RELIGIÕES AFRO-AMERÍNDIAS NAS ESPACIALIDADES DA CIDADE:
DELINEAÇÕES DE FRONTEIRAS EM CAMPINA GRANDE-PB.

Campina Grande-PB

2012

CIBELELE JOVEM LEAL

AS RELIGIÕES AFRO-AMERÍNDIAS NAS ESPACIALIDADES DA CIDADE:
DELINEAÇÕES DE FRONTEIRAS EM CAMPINA GRANDE-PB.

Orientadora: Dr.^a. JUCIENE RICARTE APOLINÁRIO

Campina Grande-PB

2012

L453r Leal, Cibelle Jovem.
As religiões afro-ameríndias nas espacialidades da cidade : delineações de fronteiras em Campina Grande-PB / Cibelle Jovem Leal. - Campina Grande, 2012.
152 f.

Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Campina Grande, Centro de Humanidades, 2012.
Referências.
"Orientação : Profa. Dra. Juciene Ricarte Apolinário".

1. Terreiro - Umbanda - Campina Grande (PB). 2. Espacialidades. 3. Urbano. 4. Rural. 5. Dissertação - História. I. Apolinário, Juciene Ricarte. II. Universidade Federal de Campina Grande - Campina Grande (PB). III. Título

CDU 299.6(813.3)(043)

CIBELELE JOVEM LEAL

As religiões afro-ameríndias nas espacialidades da cidade: delineações de fronteiras em Campina Grande-PB.

Trabalho de dissertação concentrado na Linha de Pesquisa II: Cultura, Poder e Identidades do Programa de Pós-Graduação em História - PPGH da UFCG, para a obtenção do título de mestre, no dia _____.

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Juciene Ricarte Apolinário – PPGH/UFCG

ORIENTADORA – PRESIDENTE DA BANCA

Prof. Dr. João Marcos Leitão Santos – PPGH/UFCG

EXAMINADOR INTERNO

Profa. Dr.^a Ofélia Maria Barros – DH/UEPB

EXAMINADORA EXTERNA

Prof.^a Dr.^a Elizabeth Christina de Andrade Lima- PPGH/UFCG

EXAMINADORA SUPLENTE INTERNA

Prof.^a Dr.^a Patrícia Aragão – DH/UEPB

EXAMINADORA SUPLENTE EXTERNA

*À minha mãe Maria de Lourdes Jovem Leal e
ao meu pai Antônio José Leal Irineu, que além
de todo o carinho, cuidado, dedicação e amor
devotados a mim, suas VIDAS é um pulsar da
minha...*

Agradecimentos

Mai uma vez estamos aqui. Após os agradecimentos presentes na monografia de conclusão do curso de graduação em História, chegamos ao momento que marca cada relação, cada atenção, cada AMIZADE que se fez presente ao longo deste labor... A preocupação, o cuidado, a torcida por suas conquistas é o que marca a arte final de cada trabalho acadêmico, que não se resume apenas a um estudo desenvolvido e realizado nos moldes intelectuais, mas antes se amplia aos sentires, às emoções e sensibilidades que partem desde a elaboração do projeto à certeza de quem está contigo, do teu lado, ajudando, dando força e estímulo...

É imprescindível não transbordar em lágrimas de felicidade nesse momento, em que cada semblante se faz presente, cada gesto de atenção e palavras que soam nos ouvidos nos instigando a romper as barreiras e “ir à luta”...

Primeiramente agradeço à VIDA que pulsa em mim, que me faz respirar e atuar nesse mundo tão belo e grandioso, construindo minha “arte de existência” junto a outras VIDAS que pulsam, colore, escrevem e intensificam a minha HISTÓRIA...

Assim, agradeço à minha querida orientadora e amiga, Juciene Ricarte Apolinário, que demonstrou um afeto enorme por mim, rompendo muitas vezes a burocracia acadêmica e estabelecendo uma relação de amizade que me impulsionou e incentivou a cada dia no decorrer desse trabalho... Um ser iluminado que faz da relação com o “outro” uma filosofia de VIDA, tornando-a um arquétipo...

Agradeço aquela de quem recebi a primeira forma de carinho, de afeto e o primeiro calor humano, mais do que possa parecer um clichê, agradecer à minha mãe é uma necessidade, já que dela brotou a minha VIDA... Dona Maria de Lourdes Jovem Leal é um ser especial e encantador a quem devo grande parte do que me tornei hoje... Ao meu pai Antônio José Leal Irineu, grandioso mestre que com sua sabedoria me mostrou o caminho do esforço, da perseverança e da integridade... Ao meu irmão Jairo Tellys Jovem Leal, um artista da música e, sobretudo da VIDA, que tantas vezes me apoiou e me apóia com seu gesto de confiança e persistência... À

minha tia Margarida Maria Jovem, que se dedicou aos meus cuidados e carinho, obtendo uma presença em minha VIDA de forma indescritível...

Agradeço aos demais familiares que torceram por mim e acreditaram na minha persistência e dedicação, me estimulando sempre com frases de incentivo e perseverança...

Meus agradecimento especiais aos professores do mestrado com os quais aprendi não apenas lições de teoria historiográfica, mas lições práticas de VIDA...

Agradeço à minha turma de mestrado 2010.1, onde conheci seres incríveis e capazes de encantamento profundo como Clériston Rafael, Sandreylza Pereira, Lauricéia Galdino, Bruno Gaudêncio, José Emerson, Kelly Cristovan, M^a. Auriane, Neide Cordeiro, Romerino Andrade, Karina Souto, Cláudio Barroso, M^a. do Socorro, M^a. Aparecida Barbosa, Robson Victor, Jean Sirino, Fernanda Pires, Iane Caroline, Luíz Carlos, Iordan, Inairan... Obrigada por fazerem das aulas muito mais que aulas, mas sim encontros fraternais envolvidos por diversão e alegria...

Nessa turma ainda conheci duas pessoas que como pincéis fizeram da pós-graduação uma obra de arte colorida com amizade, carinho, cuidado, atenção e amor... Portanto, agradeço a meu palmeirense e fraterno Everton Demétrio e à minha saudosista e encantadora Ivone Agra, pessoas com quem compartilhei algumas aventuras de mestranda... Agradeço pelos momentos, pelas compreensões de ausências, pelo apoio...

Mas, esse momento seria mais que lacunar se não citasse uma pessoal tão especial que se faz presente em minha VIDA desde antes à graduação, com quem dividi os passos acadêmicos e hoje estamos a concluir mais um processo preenchido pela união e pela amizade... A Liélia Barbosa Oliveira, minha co-orientadora praticamente, agradeço intensamente não só pelos textos que ela me disponibilizou com os quais consegui levar adiante esse trabalho, mas pela pessoa linda e maravilhosa que se apresentou em minha existência e, por isso, a amo...

Agradeço também, a meus amigos e amigas que me acompanharam nas tessituras desse trabalho, através da compreensão da minha ausência e da credibilidade que depositaram na minha capacidade de pesquisa, pronunciando frases de estímulo que soavam em meu ouvido durante os dias e noites de escrita e

de leitura, me acalentando no frio da madrugada e nos momentos mais difíceis que passei durante esse tempo... Por isso, sempre hei de dizer: “A amizade é um amor que nunca morre” (Mário Quintana)...

Assim, agradeço às minhas novas amizades que me proporcionou momentos aprazíveis nas tardes em Queimadas: Ana Calline, Suênia e Raimara seres adoráveis...

Entre essas jóias raras em minha VIDA estão Izabeth Oliveira (Beth, minha amiga de todas as horas), Érica Santana, Magnólia Carvalho, Raquel Cunha, Hiandra Alves, Gertrudes Soares, Fabiano Coelho, Paloma Marinho, Luzenir Leal, Roberto Muniz, Edson Araújo, Jaqueline Lima, Alisson Felinto, Maxsuel, Heliandro Henrique Tarcilo Medeiros, Saionara Leandro, Noaldo, Rafael Aguiar, Harriet Carol, Jean Paul, Janailson Macêdo, Arnaldo e Felipe... A Pauliana Diniz que “me fez me conhecer pelo avesso” como ela mesma diz, que me fez rir, que me fez raiva, que me fez chorar, que me fez se sentir viva, intensificando os meus mais variados sentires... Bem, agradeço por vocês serem mais que especiais em minha HISTÓRIA...

Agradeço também, aos meus compadres Carlos Magno e Elizângela Porto e a meu lindo afilhado Khalil que me fez tão bem com seu ar doce de criança...

Agradeço também àquelas pessoas que mesmo distante torceram por mim e fizeram desse momento não só uma conquista, mas também uma poética, uma arte de existência como Alexandre castro que aos domingos com nossas conversas ao telefone me abraçava e me envolvia com o calor de suas palavras... A Patrícia Ruiz Crespo (chatonilda), que mesmo distante além-mar é uma constante em minha VIDA, sendo sinônimo de amizade, carinho, saudade, lembrança, amor... que me impulsiona e me instiga a transcender todas as barreiras que encontro em meu caminho... Com vocês aprendi que quando há amor a distância não possui significado e, portanto, ela não existe, pois esse amor se intensifica todos os dias e a cada lembrança o desejo do reencontro se torna maior...

Mas, tem aquelas pessoas que não sabemos mais se são amigos/as e/ou irmãos, é algo que está tão intrínseco que conseguimos limitar a uma definição, pois transcende todas as formas de relações humanas... Com Welington Alves, Cinthia Gonçalves, Dayana Pereira, que se tornaram tão presentes durante a minha labuta diária que já não sei onde me começo e vocês se começam... Tom por está a meu

lado em cada caractere digitado e pensamento organizado, Cinthia por me auxiliar com seu belo poder artístico que está presente visivelmente nas páginas desse trabalho e Day que também está presente com as correções ortográficas e o abstract... Ah! Vocês estão em cada parte desse trabalho...

Agradeço também e, principalmente, aos protagonistas desse trabalho, aos religiosos/as que se disponibilizaram em dedicar um pouco do seu tempo para as nossas conversas e entrevistas, abrindo as portas do seu espaço sagrado para a realização dessa pesquisa... Se tornaram pessoas amigas que nunca irei me olvidar... Nomes como Mãe Carminha, Paulo Célio, Glória, Harley Diniz, Elisonente entre outros/as, além de sábios/as da crença afro-ameríndia são pessoas de luz que contribuem para o universo colorido, grandioso e envolvente da religião... Dedico-lhes todo o meu respeito, carinho e admiração...

Agradeço também, a José Macêdo de Mello, meu instigador da HISTÓRIA, pois a partir dele consegui enxergar mais profundamente o quão fantástico é o universo historiográfico, com quem teci uma amizade que o tempo e a HISTÓRIA jamais esquecerão...

Agradeço também à minha irmã, Lidiana da Silva (Lila), cujo amor inflama a cada novo amanhecer...

Agradeço a uma pessoa que sempre esteve ao meu lado desde meus primeiros passos acadêmicos, que além de amiga se tornou uma mãe dentro da universidade... Cuidando e se preocupando comigo e com minhas produções, com quem aprendi mais sobre a INTEGRIDADE, a ÉTICA, a HISTÓRIA e a VIDA... Portanto, um agradecimento mais que especial a Ofélia Maria Barros que iluminou e ilumina a minha caminhada e me torna mais forte a cada novo dia...

É muito bom saber que tenho vocês ao meu lado...

Epígrafe

“...Não vá levar tudo tão a sério
Sentindo que dá, deixa correr
Se souber confiar no seu critério
Nada a temer
Não vá levar tudo tão na boa
Brigue para obter o melhor
Se errar por amor Deus abençoa
Seja você”...
(A Carta - Djavan)

Mensagem enviada por Dayana Pereira
Em um dia de angústia...

Resumo

Campina Grande-PB se apresenta hoje como uma cidade de enorme efervescência religiosa que resulta das práticas e (re)elaborações da sua população. Assim, a cidade se encontra preenchida por templos religiosos variados, sendo os terreiros o foco do nosso trabalho. Pois, na minúcia desses espaços litúrgicos encontramos um universo plural marcado por várias religiosidades afro-ameríndias, que se apresentam praticantes de duas linhas de cultos que coexistem em um mesmo espaço litúrgico, sendo uma a linha da jurema e a outra a linha do orixá. As mesmas foram instituídas nesses a partir da criação da Federação de Cultos Afro-Brasileiros na Paraíba que legalizou a prática da Umbanda no nosso Estado em meados da década de 1960. Consequentemente, entidades (eguns) e divindades (orixás) tiveram que dividir um mesmo espaço religioso, o qual passou a necessitar da disponibilidade de quartos específicos para ambas, resultando em uma configuração mais ampla destes. Assim, o que antes se constituía enquanto “mesas de catimbó” apenas, hoje se apresenta enquanto um universo cheio de cores e ritos variados. Por conseguinte, constatamos uma presença maciça desses espaços religiosos em áreas que até a década de 1960 eram consideradas rurais e ainda hoje apresentam aspectos rupestres, o que nos levou a elencar alguns fatores para isso, entre eles sua aproximação com o meio natural, haja vista que as religiões afro-ameríndias possuem suas reminiscências pagãs herdadas tanto das formas de religiosidades indígenas como africanas e da magia europeia; a necessidade de grandes extensões de terra para a construção dos terreiros e a aquisição destes por baixo custos, entre outros. Assim, inferimos que o terreiro se constitui enquanto um espaço religioso caracteristicamente rural em meio ao urbano, pois apresenta práticas e elementos que contrariam a lógica urbanizadora, rompendo de certo modo as fronteiras existentes entre essas duas áreas relacionadas à cidade. O que nos levou a considerar o terreiro enquanto um “espaço praticado” onde a pluralidade e a mutabilidade se fazem presentes por meio das “artes de fazer” dos/as seus/suas freqüentadores/as, que transformam esse espaço litúrgico não só em um lugar onde encontramos meios de cura e de soluções de problemas cotidianos, mas também o ar idílico que não se encontra nos centros urbanos. Ao mesmo tempo, que constroem um “outro espaço” onde convivem religiosos/as e entidades-divindades.

Palavras-chaves: Terreiro; espacialidades; Campina Grande; Urbano; Rural.

Abstract

Campina Grande-P stands today as a city of great religious ferment resulting from practices and (re)elaborations of its population. Thus, the city is filled with various religious temples, and the yards the focus of our work, as in the minutia of these places of worship we find a plural universe marked by several African-amerindian religiousness, which practitioners have two lines of services that coexist in the same liturgical space, and a line of Mimoso and other line of the orisha. They were imposed on those from the creation of the Federation of Afro-Brazilian cults in Paraíba which legalized the practice of Umbanda in our state in the mid-1960s. Consequently, entities (eguns) and deities (orishas) had to share the same religious space, which now require the availability of specific rooms for both, resulting in a broader configuration of these. Thus, what once constituted as “tables catimbo” just today presents itself as a universe full of colors and various rites. Therefore, we see a massive presence of these religious spaces in areas that until the 1960s were considered rural and still have rock features, which led us to list the factor for this, including his approach to the natural environment, considering the African-amerindian religions have inherited both his reminiscences of pagan forms of religiosity as indigenous African and European magical, the need for large tracts of land for the construction of terraces and the acquisition of a low cost, among others. Thus, we infer that the religious community as a religious space is typically rural to the urban environment, because of its practices and elements that contradict the logic urbanizing, somehow breaking the boundaries between these two areas related to the city. What led us to consider the yard as a “practicedplace” where the plurality and mutability are present through the “art of doing” of/ as his/ her visitors/ those that transform the liturgical space not only in one place where we find ways of healing and solutions for everyday problems, but the air is not idyllic in urban centers. At the same time, they build an “other space” where live/ religious entities and the deities.

Keywords: yard, spatialities, Campina Grande, Urban, rural.

Lista de Ilustrações

Figura 1 - Lídia Alves (Mãe Lídia)	75
Figura 2 - Quarto de Santo – Terreiro de Umbanda – Jurema	76
Figura 3 – Peji da Jurema	76
Figura 4 - Homem fumando cachimbo e tocando maracá	93
Figura 5 - Mestre tomando xerequeté	94
Figura 6 - Levantamento da Cesta de Oxum	94
Figura 7 - Peji do Exu	102
Figura 8 - Altar da Pombagira	104
Figura 9 - Pombagira em terra	106
Figura 10 - Altar da Mestra Madalena no quarto da Jurema	107
Figura 11 - Peji da Jurema	108
Figura 12 - Altar do Santo	109
Figura 13 - Jurema Arriada sobre o axé do terreiro	111
Figura 14 - Firmação feita por Preta Velha sobre o axé	112
Figura 15 - Entidade Erê saudando o axé	112
Figura 16 - Flores para lemanjá sobre o axé do terreiro	112
Figura 17 - Cartografia do terreiro Santa Bárbara	113
Figura 18 - Criança vestida para festejar Oxum	116
Figura 19 - Crianças assistindo o Toque de Jurema	116
Figura 20 – Mapas dos terreiros visitados na pesquisa	126
Figura 21 - Mapa da urbanização de Campina Grande de 1937 a 1962	131
Figura 22 - Terreiro de Jurema Ogum Ajagurá	135
Figura 23 - Toque de Jurema para o Mestre	135
Figura 24 - Oferenda para Xangô	136
Figura 25 - Chapéus e chicotes das entidades	136
Figura 26 – Oferenda os Pretos-velhos	136
Figura 27 - Fogão de lenha para cozinhar o jingé	136

Sumário

RESUMO

ABSTRACT

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Introdução..... 14

Capítulo 1- Colonização, diáspora e transitividade cultural no Brasil 33

1.1. Astúcias africanas e as práticas dos calundus coloniais35

1.2. A Umbanda como uma religiosidade peculiar e elo para uma “identidade” brasileira..... 40

1.3. A religião como objeto de pesquisa no campo histórico 47

Capítulo 2 – A configuração das religiosidades afro-ameríndias em Campina Grande: as *antidisciplinas* e *trampolinagens* de seus/suas praticantes.....53

2.1. Percorrendo algumas histórias de Campina Grande 54

2.2. A pluralidade afro-ameríndia campinense... 59

2.3. O Catimbó/Jurema e a sua “antidisciplina”... 65

2.4. O Candomblé e as suas marcas em Campina Grande... 70

2.5. A legalização dos cultos afro-brasileiros na Paraíba: para além de uma institucionalização 77

2.6. A Umbanda e seus (des)dobramentos na cidade campinense... 83

Capítulo 3. Mosaicos espaciais das religiões afro-ameríndias em Campina Grande-PB 88

3.1. As espacialidades internas dos terreiros campinenses... 89

3.1.1. As duas linhas de culto..... 92

3.2. Um outro espaço: os terreiros como heterotopias... 96

3.3. Cartografia de um Terreiro...	101
4. A LOCALIZAÇÃO DAS RELIGIÕES AFRO-AMERÍNDIAS CAMPINENSES: ENTRE O RURAL E O URBANO	118
4.1. Os curandeiros e a urbanização de Campina Grande	118
4.2. Cartografias dos terreiros campinenses: os arrabaldes da crença afro-ameríndia na cidade e a sua ruralização	124
Considerações Finais	142
Referências	146

Introdução

Como mãos de criança que em uma página em branco rabisca seus primeiros escritos, com a sua docilidade e ingenuidade da leveza com a qual segura o lápis e, ao mesmo tempo, com o espanto do realizado, do feito, do visível dos seus primeiros traços se inicia esse texto.

Ao longo da nossa caminhada acadêmica entramos em contato com muitos trabalhos científicos que são realizados por trás das escrivaninhas e/ou prateleiras das estantes nas bibliotecas, ficando na maioria das vezes reduzidos aos muros das universidades. Mas que, no entanto, não perdem a grandiosidade e a louvação de suas produções. Porém,

para fazer história não é necessário se afastar do mundo, das coisas, das pessoas, mas estar tão próximos delas que já não saibamos quando começa o eu e o outro, o eu e o eles. Para ser historiador, como para ser poeta, é preciso não estar alheio a nada, é preciso estar envolvido pela vida, estar misturado com as pessoas e as coisas, para existir nelas, ser disfarçado. Misturar-se para apodrecer seu próprio eu; apodrecer para fermentar novos personagens e novos entendimentos para a vida e para o passado, fazer história como exalação que corrompe os limites do homem, tal como ele se define e está definido em nosso tempo. O historiador, como o poeta, é um formulador de devires outros (ALBUQUERQUE JR, 2007: 89).

Contudo, para nós historiadores/as que trabalhamos com as produções e transformações culturais ao longo dos tempos, quando adentramos no campo de pesquisa da História Antropológica ou Etnohistória nos deparamos com a sensação de expansão de horizontes, possibilitando que vislumbremos outro universo diferente daquele que estamos “acostumados/as” a ver, permitindo experiências de vida que tornam a nossa caminhada ainda mais gratificante. Assim, visitar terreiros, entrevistar religioso/as, participar de ritualísticas e, sobretudo, se disponibilizar a eternizar fluidamente as historicidades de vidas religiosas que pareciam ocultas aos olhares científicos, passa então a nos instigar nessa produção historiográfica, que nos permite romper com os “limites” de se trabalhar com documentos subjetivos, sensíveis, sobretudo, humanos...

Assim, neste caminho propedêutico não encontraremos apenas um estudo sobre um tema que para a História não é tão comum quanto é para a Antropologia e para a Geografia. Mas sim, uma pesquisa que traz consigo uma historicidade, experiências, sentires e singularidades de quem a realiza e dos/as protagonistas desse trabalho. O qual, traz trajetórias de vidas, questionamentos, angústias, revoltas, prazeres, excentricidade, inquietudes e encantamento por uma das manifestações culturais mais instigantes construídas pela humanidade, as práticas religiosas. Pois, não é difícil nos encantarmos pelo universo religioso, haja vista toda a riqueza simbólica que ele apresenta para seus/suas praticantes, os/as quais por meio dos usos que fazem do material sagrado simbólico (re)inventam normas, posturas e práticas sociais cotidianas, ao mesmo tempo em que se (re)inventam em suas “artes de existência”.

É com essa percepção que nos embrenhamos desde os primeiros anos acadêmicos aos estudos das religiosidades praticadas por vários povos em diferentes sociedades, tentando conhecer um pouco mais acerca das cosmovisões de civilizações antigas e de pequenos grupos humanos no decorrer da história. Assim, componentes curriculares como História Antiga e Medieval no decorrer da graduação nos proporcionou um interesse na análise das *epistemes* destas épocas, o que nos fez perceber a importância que o ser humano atribuía e ainda hoje atribui à sua ligação com seres transcendentais, metafísicos, que lhe instiga a práticas cotidianas e “maneiras de ser” ao longo da sua existência.

Por sua vez, inquietudes acerca das relações que os seres humanos estabelecem com as suas diversas crenças religiosas nos levaram a realizar um trabalho de pesquisa pelo PIBIC/CNPQ, entre os anos de 2007-2008. Assim, tivemos a oportunidade de adentrarmos em um universo até então exótico por ser desconhecido aos nossos olhares mais profundos, o universo da Jurema em Campina Grande, que comporta uma das linhas praticadas pela Umbanda em seu espaço religioso na cidade. Conseqüentemente, as religiosidades afro-ameríndias campinenses nos serviram como objeto de estudo também no TCC do curso de Licenciatura Plena em História pela UEPB, defendido no ano de 2009, bem como, continua sendo o objeto de estudo para esse trabalho de pós-graduação.

Nesse sentido, trilhar os caminhos científicos por uma pesquisa acerca de um universo simbólico que, por tanto tempo, ficou alijado dos estudos históricos como as

religiosidades afro-ameríndias brasileiras,¹ nos permite imaginar como esse percurso investigativo nos propiciará conhecer um espaço onde as mais variadas práticas e artes de fazer constroem um mundo de simbolismos, dedicação, devoção, respeito, transgressão e re-invenção de alguns valores e coisas há muito tempo cristalizadas em nossa sociedade.

Não obstante,

por práticas religiosas afro-ameríndias entendemos as religiosidades que possuem no transe mediúnico, na possessão, na incorporação ou radiação de entidades ou divindades o seu ponto alto. Tais práticas, mantêm uma vinculação com os rituais das tradições das antigas “mesas do Catimbó-Jurema” de Alhandra, com a Umbanda do sudeste, com o Candomblé Nagô do Sítio de Pai Adão, e, por fim, com as tradições do Candomblé Ketu e Ketu com Angola (BARROS, 2011: 183).

Nesse sentido, toda e qualquer prática que apresente tais características supracitadas foram e ainda são consideradas “demoníacas” pelas chamadas religiões historicamente “hegemônicas” no Ocidente como, a católica e a evangélica.

Consequentemente, ao se ouvir e/ou se falar nas formas das religiosidades afro-ameríndias não é de nos surpreender o espanto que a grande maioria das pessoas demonstra ter, haja vista toda a historicidade de estigmatização sofrida por essa prática religiosa na nossa sociedade, estando muitas vezes relegada a uma categoria de “baixo espiritismo”, feitiçaria e curandeirismo. Por sua vez, essas práticas religiosas trazem em sua trajetória de existência perseguições, preconceitos, silenciamentos, memórias, histórias de vidas, mas também conquistas, artes, transgressões, (des)territorializações e (re)invenções.

Nesse caso, trabalhar com a religiosidade afro-ameríndia nos remete ter que nos despirmos de grande parte dos preconceitos que nos foram repassados, principalmente quando isso se refere aos estudos científicos que envolvem as religiões. Pois, pensada por muito tempo “a religião como o ópio do povo”, fez com

¹ O termo religião afro-ameríndia foi cunhado da tese de doutorado da estudiosa Ofélia Maria de Barros, intitulada: *Terreiros Campinenses: tradição e diversidade*. Apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFCG, em 2011. Fazemos uso do termo por considerarmos o mais abrangente para se referir as matizes das religiões formadas a partir do encontro entre africanos/as, indígenas e europeus no continente americano.

que determinadas cátedras de saberes considerassem sem valor os estudos acerca das manifestações sagradas. Conseqüentemente, passados anos e transformações nos campos das pesquisas das ciências humanas, a religião é colocada no cerne dos estudos das ciências sociológicas como um objeto caracterizado pelas suas expressões de sensibilidade humana.

Falamos a respeito disso com propriedade, até porque, auxiliamos pesquisas na área de Antropologia voltadas a analisar as práticas religiosas afro-ameríndias campinenses. E, foi a partir desse auxílio que surgiu o interesse em pesquisar as espacialidades ocupadas por essas práticas religiosas em Campina Grande. Pois, as inquietudes visíveis ao longo do trabalho, surgiram a partir das visitas rotineiras que fazíamos aos centros religiosos, que nos levou a questionar quais os espaços ocupados por estes em nossa cidade, já que em termos gerais eles comportam um número considerável de adeptos/as, mas que ainda são considerados como espaços marginais em relação a outros templos religiosos.

As trajetórias, as memórias, os silenciamentos, deslocamentos e vivências, marcam a escrita desse trabalho que pretende, sobretudo, entender os caminhos históricos percorridos pelas religiões afro-ameríndias em Campina Grande, construindo seus espaços pela cidade. Assim, temos que detectar as zonas fronteiriças da cidade, ou seja, a urbana e a rural que as circunda e como elas são ultrapassadas no decorrer das práticas e relações dos/as fiéis afro-ameríndios/as; quais as suas (re)invenções sociais; e, como essas formas de manifestações sagradas marcam a história religiosa e cultural campinense. Essas são algumas das questões que norteará esse trabalho.

Por sua vez, como este trabalho se trata de um labor histórico referente a uma religião com traços africanos e indígenas, temos que tentar perceber as relações interétnicas e os *fluxos culturais* que ocorreram entre esses determinados grupos na *zona de contato*² cultural que foi o Brasil colônia, originando novas práticas religiosas, que culminaram no que conhecemos hoje como Candomblé, Macumba, Catimbó ou Jurema, Umbanda, etc., questões que nortearão nosso primeiro capítulo.

² [...] aquilo que chamamos “zonas de contato”, espaços sociais onde culturas díspares se encontram, se chocam, se entrelaçam uma com a outra, frequentemente em relações assimétricas de dominação e subordinação – como o colonialismo, o escravagismo, ou seus sucedâneos praticados em todo o mundo (PRATT *apud* CANCIAN, s/d: 5).

No entanto, apesar das distinções existentes entre os grupos étnicos que passaram a habitar a colônia como os africanos, os europeus e os ameríndios não ocorreu um isolamento entre estes, mas sim uma *transitividade cultural* (que discutiremos mais adiante), rompendo as barreiras geográfica, étnica e a cultural principalmente.

Nesse sentido, utilizaremos também os estudos de antropólogos como Fredrick Barth e James Clifford para um melhor entendimento acerca das relações interétnicas e do uso etnográfico na pesquisa de campo. Já que, como o próprio Clifford nos permite pensar na etnografia polifônica, com possibilidades diversas a partir da multisubjetividade entre pesquisador/a e objeto. Corroborando com isso, temos que a etnografia se torna imprescindível na nossa pesquisa, haja vista que ela nos possibilita relatarmos as nossas visualizações e sensações causadas a partir do contato com o objeto observado. Assim, para transfigurarmos os terreiros e entendermos o seu universo espacial sagrado também é necessário colhermos dados através das “conversas” com os/as religiosos/as que participam das liturgias realizadas nesses espaços, para assim termos a dimensão do significado simbólico que cada compartimento possui no terreiro, bem como, o conjunto que lhe forma.

A princípio trabalhar com esse tipo de fonte pode parecer querer caminhar em um terreno movediço que não nos deixa chegar à “objetividade” que se pretende em um trabalho científico, já que não traz consigo a “factualidade” de uma fonte institucionalmente diplomática, escrita. A etnografia e a oralidade podem parecer fontes empíricas, mas estas como os documentos escritos podem traduzir histórias, partindo das “mesmas” sensações que estes provocam e sem impedir a veracidade dos fatos. Por conseguinte, sabemos que hoje os mais diversos vestígios produzidos pela humanidade – inclusive os orais - ao longo dos tempos nos servem como fontes históricas que nos permitem lermos o mundo e as suas transformações. Desse modo, temos que a imprecisão de um documento escrito é tão possível quanto um documento oral, assim nos mostra José D’Assunção Barros (2010):

A imprecisão do oral não nos deve enganar; também existem espaços dissimulados que se escondem na documentação escrita, contornando silêncios e falseamentos, revelando segredos que o próprio autor do texto não pretendia revelar, mas que escapam através da linguagem, dos modos de expressão, da súbita iluminação que se espalha pelo texto quando o confrontamos com o outro nesta prática que é hoje

chamada de 'intertextualidade'. Sem falar nas múltiplas vozes, na polifonia que pode ser extraída de um texto... (p. 133).

Assim, os documentos sejam eles orais ou escritos são instrumentos que nos tornam perspicazes ao lermos o mundo a nossa volta. Dessa forma, com a nossa sensibilidade historiográfica visualizamos a presença histórica desde uma brincadeira de criança, a construção de um edifício ou uma conferência internacional, por exemplo. Até porque, todas essas práticas se remetem a um espaço, tempo e relações humanas. Nesse sentido, temos que todos os espaços são passíveis de histórias, haja vista que neles ocorrem todas as (re)construções e (des)construções culturais em seus diferentes contextos.

Por conseguinte, quando pensamos em analisar historicamente determinado grupo, logo, nos remetemos a um lugar, que com a oscilação e as criatividades das relações humanas se constrói enquanto um espaço com práticas cotidianas que impulsionam a engrenagem sócio-cultural. Desde modo, as diversas manifestações históricas também constituem os espaços religiosos e, conseqüentemente, os terreiros se apresentam para nós enquanto espaços que tanto interna como externamente possuem uma atuação marcante na história local de qualquer cidade, pois são o elemento partícipe das manifestações religiosas afro-ameríndias que apresenta os estigmas, as relações de saberes e poderes, as astúcias, as formas de praticá-las e suas (re)invenções. Nesse sentido,

...nós historiadores devemos reeducar o olhar para flagrarmos, no meio da pompa dos fatos humanos, do espalhafato da vida econômica, da estridência da vida política, da algaravia da vida cultural, da babel dos discursos, das informações, os signos, muitas vezes humildes e silenciosos, da presença dos espaços, da terra, do céu, das estrelas, da lua, do bosque, do jardim, da casa, do banco de praça, dos paralelepípedos da calçada, da areia, do vento, da chuva, do calor, do frio, da neve, do quarto, da sala, da cela, da cadeia, da cadeira, do palco, do átrio, do sino e da torre, do relógio e do andaime, dos palácios e dos sótãos, das fábricas e das escolas, dos rios e dos mares, das ruas e dos becos, dos estádios e dos campos de cevada. Coisas, objetos, corpos, lugares, que condensam em sua materialidade uma dimensão espacial e temporal, conectam a qualidade de ser temporais e de ser espaciais. Tempo e espaço que se traduzem mutuamente. *Espaços marcados pelo tempo, construídos e destruídos no tempo, espaços que guardam, materializam e falam do tempo, de um dado tempo e de um dado espaço [...] não podemos*

pensar os espaços separados de suas dimensões políticas e culturais, de suas dimensões imaginárias e simbólicas, como também de suas dimensões naturais, econômicas e sensíveis (ALBUQUERQUE JR, 2007: 103-104, grifo nosso).

Assim, os terreiros sem dúvida se tornaram os espaços selecionados e mais visitados para a realização desse estudo, já que se trata do nosso objeto de pesquisa. Além do mais, se inserir nesses espaços nos possibilita conhecer de certo modo os simbolismos religiosos do universo perscrutado e nos aproximar das vivências dos/as religiosos/as para perceber como é o convívio destes/as no ambiente religioso.

Desse modo, assistir um ritual ou liturgia interna em um terreiro nos coloca diante de um universo que está além de tijolos, cimento, paredes e muros, nos leva a uma visualização mais profunda de um espaço, das suas relações, dos seus vividos e historicidades. Nesse caso, perceber o terreiro como um espaço onde as histórias das religiosidades afro-ameríndias acontecem nos permitiu dimensionarmos nosso campo de pesquisa, ao mesmo tempo em que percebemos como um espaço nos possibilita uma gama de histórias de conflitos, de resistências, de estratégias, de astúcias, de (re)invenções, nesse caso, religiosas.

Nesse sentido, os terreiros são os espaços onde pulsa a história afro-ameríndia campinense, onde ocorreram e ocorrem as relações sociais que permitiram a cidade ter a face religiosa que possui hoje. Portanto, eles se constituem enquanto *espaços praticados* por trampolinagens, astúcias, criatividade e (re)invenções de religiosidades e cultura de uma forma mais geral. Onde estão presentes os estigmas e as sensibilidades conjuntas dos/as religiosos/as, pois se transforma em um espaço coletivo que apresenta uma *identificação*³ de crença que uni coletivamente cada um/a dos/as fiéis, que compartilham experiências, vivências, sentires, memórias e historicidades.

Para tanto, compartilhamos a ideia certeuriana de espaço como algo plural, instável e, portanto, mutável, em contraposição à ideia de lugar na qual impera a ordem, a estabilidade e a imutabilidade. Assim, podemos entender “o espaço” como “um lugar praticado”, ou seja, um lugar praticado pela pluralidade criativa/cultural que

³ Na linguagem do senso comum, a identificação é construída a partir do reconhecimento de alguma origem comum, ou de características que são compartilhadas com outros grupos ou pessoas, ou ainda a partir de um mesmo ideal. É em cima dessa fundação que ocorre natural fechamento que forma a base da solidariedade e da fidelidade do grupo em questão (HALL, 2005: 106).

o envolve e o constrói como um espaço fluido, diverso, mutável. Nesse caso, se estabelece uma relação recíproca na qual o espaço (re)inventado não seria possível sem a existência dos lugares (ordenados) e vice-versa, pois essa relação depende dos “usos” e “consumos” dos/as lugares trafegados por indivíduos/as em seu cotidiano “costumeyro”, assim, as ações e os movimentos condicionam a produção de um espaço e o associa a uma história (CERTEAU, 2007).

No entanto, o trabalho aqui proposto não se refere a uma espacialidade baseada em área limítrofe ou a relações político-sociais e econômicas apenas, como estamos acostumados/as a ver nas produções historiográficas. Muito embora, este labor faça uso do conceito de espaço também, ele abrange um grupo que devido as relações de poderes e saberes foi alijado de um lugar de respeito, de legitimidade, de direito e cidadania, cujo espaço ocupado por este grupo hoje demonstra a historicidade que o envolve e as suas significações sociais para seus/suas adeptos/as e toda a nossa sociedade.

Muito embora, os terreiros ao olhares externos se apresentem apenas como um prédio de alvenaria, sendo estigmatizado como um espaço de “bruxaria”, sabemos que o seu universo simbólico interno é bem maior do que imaginamos, pois nos demonstra mais profundamente como são e funcionam aqueles templos religiosos. Dessa forma, é se inserindo em seu “espaço” que podemos vislumbrar um pouco dos sentidos, significados, ações e artes criativas dos/as seus freqüentadores/as por meio de narrativas, ações, relações, passos diários de cada um/a pelo ambiente sagrado, os cuidados com os elementos litúrgicos e das procuras por consulentes para solucionar os mais variados problemas. Assim, o terreiro é um espaço “encantado” que existe para momentos de liturgias e de lazeres muitas vezes, promovendo festas e momentos de alegria para seus/suas praticantes e convidados/as e/ou visitantes em comunhão com suas entidades-divindades⁴.

Simultaneamente, é nessa relação entre médium e entidade-divindade que percebemos uma aproximação tão forte e significativa, que tivemos que considerá-la enquanto construtora de um outro espaço, ou seja, de uma heterotopia (FOUCAULT, 1984). Um espaço construído particularmente pelo/a fiel com suas entidades-

⁴ Utilizamos o conceito de entidade-divindade para marcar a diferença entre eguns (espíritos encantados) e orixás (divindades africanas), ambos cultuados nos terreiros.

divindades presentificadas em seus assentamentos⁵ nos pejis do terreiro, sendo tanto de jurema quanto de santo. Ou seja, o conceito de heterotopia contraria a ideia de utopia (um lugar “irreal”), pois concede o valor material, através do simbolismo que lhe atribui sentido, ou seja, é um espaço que existe para além de uma lógica material, mas sim relacional e que existe através das relações de sentido que atribuímos às coisas ou seres transcendentais, sendo presentificados em nosso meio⁶.

Comumente nos deparamos com trabalhos historiográficos que se remetem a discutir as espacialidades campinenses nos moldes gerais do seu cotidiano, aos usos que as pessoas fazem dos espaços onde habitam e se relacionam como podemos citar os estudos de Sousa (2001) intitulado de “Cartografias e Imagens da Cidade: Campina Grande – 1920-1965”, e Souza (2002) intitulado “Lazeres Permitidos, Prazeres Proibidos: sociedade, cultura e Lazer em Campina Grande (1945-1965)”⁷.

No entanto, torna-se quase ou literalmente imperceptível os trabalhos que se remetam a espacialidades religiosas. Assim, nosso texto não pretenderá seguir uma dicotomia cultural, mas, expressar a importância de um estudo como esse, já que pode instigar tantas outras produções posteriores como essa, atribuindo maior visualização acerca das outras formas espaciais das religiosidades praticadas na nossa cidade.

Por sua vez, para ampliarmos a compreensão acerca do que entendemos por espacialidade nos enveredamos pelos caminhos geográficos, haja vista que a Geografia é a ciência que por excelência analisa o espaço e suas transformações naturais e/ou culturais fato que a aproxima da História⁸.

⁵ Assentamento consiste no objeto que representa a moradia da entidade-divindade do/a fiel, sendo necessário em todo e qualquer ritual de iniciação religiosa.

⁶ Para uma maior compreensão acerca do conceito de heterotopia ver Foucault (1984); Cf. também MARTINS, Carlos José. Utopias e heterotopias na obra de Michel Foucault: pensar diferente o tempo, o espaço e a história. IN: RAGO, Margareth; ORLANDI, Luiz B. Lacerda; VEIGA-NETO, Alfredo. *Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzscheanas*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002, pp. 85-98.

⁷ SOUSA, Fábio Gutemberg Ramos B. *Cartografias e Imagens da Cidade: Campina Grande – 1920-1945*. Tese - Doutorado. Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP. 2001.; SOUZA, Antônio Clarindo. *Lazeres Permitidos, Prazeres Proibidos: Sociedade, Cultura e Lazer em Campina Grande (1945-1965)*. Tese – Doutorado em História. Recife: UFPE, 2002.

⁸ Para entendermos melhor essa relação entre a História e a Geografia a contextualizamos no segundo quartel do século XX, com a Escola dos Annales: [...] Vidal de La Blache e seus seguidores acrescentaram a compreensão de que o meio geográfico é alterado pela ação dos homens e que possuiria uma dinâmica histórica. O reconhecimento da historicidade da geografia aproximou-os dos historiadores, em particular dos fundadores da chamada Escola dos Annales, os historiadores Marc Bloch e Lucien Febvre, defensores da história problematizante e, com grande destaque, a geo-história de longa duração de Fernand Braudel (GRAÇA FILHO, 2009: 18).

No entanto, não classificamos nosso trabalho como sendo de Geohistória, que “estuda precisamente a vida humana no seu relacionamento com o ambiente natural e com o espaço concebido geograficamente” (BARROS, 2010: 36). Mas, ao utilizarmos o conceito de espaço se torna necessário tomarmos emprestado da área de saber que se propôs a analisá-lo mais profundamente, assim, encontramos algumas conceituações que se aproximam da apresentada por Michel de Certeau (2007), em uma delas encontramos certa analogia defendida pelo geógrafo Milton Santos (2008), para o qual o “espaço geográfico é a natureza modificada pelo homem através do seu trabalho” (SANTOS, 2008: 150). Embora pertençam a áreas de saberes distintas, corroboram com a concepção de que a presença humana e a sua historicidade é fundamental na construção do espaço.

Para Milton Santos, existe uma dialética entre sociedade e paisagem que possibilita a existência do espaço como resultado da interação entre *forma* (ação humana) e *conteúdo* (objeto), que se torna análoga à inferência certeaureana de que o *lugar* é transformado em *espaço* quando o indivíduo atua nele, fazendo usos dos instrumentos das mais variadas maneiras, possibilitando suas (re)invenções. Ou seja, “a construção do espaço é obra da sociedade em sua marcha histórica ininterrupta” (SANTOS, 2008: 261).

Nesse sentido, Santos (2009), ainda afirma que:

é a sociedade, isto é, o homem, que anima as formas espaciais, atribuindo-lhes um conteúdo, uma vida. Só a vida é passível desse processo infinito que vai do passado ao futuro, só ela tem o poder de tudo transformar amplamente [...] Uma casa vazia ou terreno baldio, um lago, uma floresta, uma montanha não participam do processo dialético senão porque lhes são atribuídos determinados valores, isto é, quando são transformados em espaço. O simples fato de existirem como formas, isto é, como paisagem não basta. A forma já utilizada é coisa diferente, pois seu conteúdo é social. Ela se torna espaço, porque forma-conteúdo (SANTOS, 2009: 109, grifo nosso).

Assim, a sociedade que sempre está em transformações que nunca está completa, também modifica conseqüentemente as formas espaciais que já trazem um “passado objetivado nas formas sociais e nas formas geográficas encontradas”.

Portanto, “a sociedade se geografiza através dessas formas, atribuindo-lhes uma função que, ao longo da história, vai mudando” (SANTOS, 2009: 109).

Sendo assim, temos que a localização espacial dos terreiros campinenses resulta de um processo histórico que em determinados contextos tiveram seus significados astutos como formas de burlar as perseguições que sofriam ou simplesmente emergiram nessas determinadas localizações por fatores até mesmo de ordem econômica, bem como, assumem outros significados espaciais e culturais hodiernamente. Tais como o desejo dos/as religiosos/as em promover uma aproximação dos seus templos com áreas rurais, onde predominam os elementos naturais, devido a lógica pagã da crença.

Portanto, Campina Grande passa a ser entendida nesse texto enquanto um *espaço praticado religiosamente* envolvido por uma trama histórica, na qual os/as religiosos/as afro-ameríndios/as permeados/as pelas teias do *bio-poder*⁹ (saber e poder, que atuam na disciplinarização dos corpos) se estabeleceram na cidade, se distribuíram e se distribuem por ela ainda hoje, *fazendo usos e consumos* de forma astuta dos valores “hegemônicos” da sociedade “disciplinar”, já que ao longo da história as relações de poderes exercidas “sobre” os/as religiosos/as afro-ameríndios/as é de repressão e de exclusão, estando estes envolvidos/as pelos/as estereótipos¹⁰ de curandeiros e feiticeiros/as que praticam malefícios. Assim, teremos em Campina Grande uma enorme repressão às práticas de curandeirismo, as quais presentes desde a primeira metade do século XX nos discursos médicos, sanitaristas e jurídicos, nos apresentam uma configuração de como eram as formas de cura por meio da “medicina do povo” com uso de ervas e rezas constituídas como “catimbós”,

⁹ Utilizamos o conceito de bio-poder para expressar como o saber dito como “racional”, científico e lógico demarca o lugar da “irracionalidade”, da feitiçaria e “superficialidade” para outros tipos de saberes que não estão cientificamente institucionalizados, como as práticas de cura por meio do conhecimento secular. Nesse sentido, saber e poder atuam conjuntamente e intrinsecamente na formação de sujeitos, determinando o que deve ser aceito ou não na sociedade, pois “é nos *blocos disciplinares* que o saber/poder é desenvolvido e ‘exercido de acordo com o saber que é, ele próprio, o produto do exercício do poder. Isto é, as relações de poder vêm (sic) a existir por causa desse saber; sua própria existência, por sua vez, tem o saber como um de seus efeitos” (GORE, 1994: 24).

¹⁰ Cf. ALBUQUERQUER JR, Durval Muniz de. *Preconceito contra a origem geográfica e de lugar: as fronteiras da discórdia*. São Paulo: Cortez, 2007. O autor faz uso do conceito de estereótipo nos apresentando o seguinte: o discurso da estereotipia é um discurso assertivo, imperativo, repetitivo, caricatural. É uma fala arrogante, de quem se considera superior ou está em posição de hegemonia, uma voz segura e auto-suficiente que arroga no direito de dizer o que o outro é em poucas palavras. O estereótipo nasce de uma caracterização grosseira, rápida e indiscriminada do grupo estranho; este é dito em poucas palavras, é reduzido a poucas qualidades que são ditas como sendo essenciais. O estereótipo é uma espécie de esboço rápido e negativo do que é o outro (p. 13).

e suas relações com o saber médico institucionalizado cientificamente. Nesse sentido, Peixoto (2011) nos traz a seguinte inferência:

...muitos indivíduos procuram o terreiro para curar seus males. E médicos passaram a repreender tal comportamento e tentaram deslegitimar os saberes dos “feiticeiros”, *impondo um saber médico, científico e por isso aceitável*. O que influencia na concepção de juristas com a interpretação das leis vigentes que se modificaram durante o século XX. Por exemplo, estabelecendo limites à prática dos “xângos ou catimbós” com a ilegalidade do curandeirismo (p. 70, grifo nosso).

No entanto, é importante percebermos também como as práticas de curandeirismo atraíram para Campina Grande pessoas de vários lugares que procuravam os famosos curandeiros para sanar seus problemas de saúde e pessoais, contribuindo então para a acentuação da visibilidade da cidade e da sua urbanização, que será tratado mais enfaticamente no nosso quarto capítulo.

Por conseguinte, como a nossa pesquisa tem como campo de estudo a cidade de Campina Grande precisamos entender como se configura o espaço religioso afro-ameríndio nesta, já que envolve uma multiplicidade de práticas que vão desde o Catimbó-Jurema, às práticas de Jurema-Umbanda, Candomblé-Jurema e Candomblé, como nos mostra Barros (2011) em seu recente estudo de doutorado desenvolvido sobre a pluralidade das religiões afro-ameríndias campinenses:

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 [...] 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 [...] Como trataremos aqui do que denominamos de quatro modalidades de terreiros, que são as Juremas, as Umbandas/Juremas, os Candomblés/Juremas e os Candomblés [...] uma vez que, mesmo em se tratando de uma mesma tradição, as diferenças e particularidades de cada casa são evidentes (p. 89).

Nesse sentido, corroboramos com os resultados apresentados pela estudiosa, mas é importante que façamos uma ressalva com relação à generalização com a qual estamos tratando as religiões afro-ameríndias campinenses, pois o cerne do nosso estudo não é a diversidade das suas ritualísticas, pois isto já foi feito pela estudiosa Barros (2011) como está supracitado. O que nos interessa perceber nesse labor é a disponibilidade espacial dos terreiros campinenses visitados durante a pesquisa, enfocando os espaços externos referentes aos bairros onde estão concentrados e internos com relação à organização simbólica dos materiais sagrados e a divisão dos espaços com suas funções específicas.

Como sabemos, a história é contingente e é feita por mutabilidades, movimentos, (re)invenções e (des)construções. Assim, quando falamos em etnicidade não nos remetemos a uma coisa estática, essencialista e imutável, mas a algo que transita e rompe fronteiras, possibilitando interações e (des)encontros. Para tanto, faremos uso do conceito de *transitividade cultural* apresentada por Barth (2000), para entendermos as relações entre os três grupos da colonização no Brasil – africanos, índios e europeus, cujo encontro possibilitou o surgimento de tantas formas religiosas permitidas pelas trocas culturais entre estes grupos étnicos que ultrapassaram as suas barreiras fronteiriças tanto geográfica como simbólicas.

A utilização desse conceito barthiano se torna mister para esse trabalho, haja vista que trabalhamos com a ideia de oscilação cultural, que permite o encontro entre culturas distintas em determinados espaços considerados *zonas de contato* como nos mostra Pratt *apud* Cancian (s/d). Para tanto, entendemos a cultura¹¹ como toda a produção humana, imaginária, simbólica e prática independente do seu “grupo” social, já que ela corresponde a uma gama múltipla de singularidades que mantém relações de poderes e trocas entre si, como nos mostra Albuquerque (2006):

...o que caracteriza a produção cultural sempre foi as misturas, os hibridismos, as mestiçagens, as dominações, as hegemonias, as trocas, as antropofagias, as relações enfim. O que chamamos de cultura, conceito que no seu uso singular já demonstra sua prisão à lógica da identidade, é na verdade um conjunto múltiplo e

¹¹ Para uma compreensão mais abrangente sobre o conceito de cultura, citamos Burke: “O termo cultura costumava-se referir às artes e às ciências. Depois, foi impregnado para descrever seus equivalentes populares – música folclórica, medicina popular e assim por diante. Na última geração, a palavra passou a se referir a uma ampla gama de artefatos (imagens, ferramentas, casas e assim por diante) e práticas (conversar, ler, jogar)” (BURKE, 2008: 43).

multidirecional de fluxos de sentido, de matérias e formas de expressão que circulam permanentemente, que nunca respeitaram fronteiras, que sempre carregam em si a potência do diferente, do criativo, do inventivo, da irrupção, do acasalamento. *Na verdade nunca temos cultura, temos trajetórias culturais, fluxos culturais, relações culturais, redes culturais, conexões culturais, conflitos, lutas culturais* (ALBUQUERQUE JR, 2006: 3, grifo nosso).

Por outro lado, a idéia das *zonas de contato* entre culturas distintas e as (re)invenções que ocorre entre esse contato, é de suma importância teórica para o que pretendemos apresentar, já que se refere a “momentos de entrelaçamento de valores, culturas, idéias, políticas, religiões, etc., e combinações que estão sempre em processo de negação, assimilação e reapropriação” (CANCIAN, s/d: 6).

Conseqüentemente, temos como resultado dessa transitividade entre as fronteiras a “hibridez”, que se trata de um conceito emprestado da biologia usado para denotar o contato cultural entre grupos étnicos, religiosos, etc., como ocorrendo “naturalmente” e “sem” intencionalidades, ou seja, como algo comum e presente entre as relações humanas, como nos apresenta Burke (2008: 157): “O termo ‘hibridez’, por outro lado, abre espaços para esses processos inconscientes e as conseqüências não intencionais [...] ela dá facilmente a impressão de um processo tranqüilo e natural, omitindo completamente o agenciamento humano.” Entretanto, para o que pretendemos apresentar acerca do encontro entre diferentes culturas e seus resultados, consideramos ainda mais contundente a afirmação de Silva (2005), para o qual o hibridismo permite o contato entre as diferentes identidades, através das possibilidades de sua movimentação entre as fronteiras simbólicas que contraria a idéia de uma fixidez identitária.

O hibridismo está ligado aos movimentos demográficos que permitem o contato entre diferentes identidades: as diásporas, os deslocamentos nômades, as viagens, os cruzamentos de fronteiras. Na perspectiva da teoria cultural contemporânea, esses movimentos podem ser literais, como na diáspora forçada dos povos africanos por meio da escravização, por exemplo, ou podem ser simplesmente metafóricos. “Cruzar fronteiras”, por exemplo, pode significar simplesmente mover-se livremente entre os territórios simbólicos de diferentes identidades. “Cruzar fronteiras” significa não respeitar os sinais que demarcam – “artificialmente” – os limites entre territórios das diferentes identidades (SILVA, 2005: 88).

Nesse sentido, para entendermos melhor as religiões de reminiscências indígena, africana e europeia, trabalharemos com o conceito de hibridismo e não de sincretismo, já que este último denota de certa forma uma “pureza” cultural que se torna inexistente devido à transição de culturas entre as fronteiras espaciais, étnicas e culturais. Por outro lado, o hibridismo nos permite pensar nessa transitoriedade identitária e cultural que ultrapassa os limites geográficos e étnicos, construindo espaços diversos.

Nesse sentido, nosso primeiro capítulo faz um estudo histórico acerca do encontro entre os três grupos humanos indígenas, europeus e africanos no Brasil durante o período colonial. Assim, entendemos a colônia enquanto uma *zona de contato* que permitiu a transitividade e o hibridismo de culturas distintas, possibilitando inúmeras (re)invenções, inclusive, religiosas. A partir disso encontramos antigas manifestações religiosas de reminiscência negra e indígena, como os calundus e santidades que marcaram a história colonial brasileira como resistência contra a pujança cristocêntrica na colônia¹².

Posteriormente, para relacionarmos nosso trabalho na linha do programa na qual ele está inserido Cultura, Poder e Identidades, procuramos traçar um pouco da história da Umbanda brasileira, mostrando seus primeiros passos e a sua disseminação pelo país, considerando-a como um dos ícones para a pretensão de uma identidade brasileira.

Portanto, nosso primeiro capítulo está intitulado como “Colonização, diáspora e transitividade cultural no Brasil”. Para tanto alguns estudiosos e estudiosas foram fundamentais para o aporte teórico do mesmo, como Laura de Mello e Souza, Stuart Hall, Fredrick Barth, Munanga, entre outros/as.

Por conseguinte, nosso segundo capítulo traz uma análise de como se configuram as religiões afro-ameríndias na cidade, apontando sua pluralidade com base no estudo desenvolvido por Ofélia M^a. Barros (2011) em sua tese de doutorado. A mesma faz uma análise histórica, mostrando como ocorre a chegada de cada vertente religiosa afro-ameríndia na Paraíba e como se apresentam hoje em Campina

¹² Enfatizamos o período colonial brasileiro no trabalho, devido a nossa experiência de estágio na disciplina de Brasil I que nos possibilitou uma visualização mais profunda acerca das práticas religiosas de negros e índios na Colônia.

Grande. Por conseguinte, tentamos relacionar a historicidade de cada uma das vertentes (Jurema, Candomblé e Umbanda) no nosso Estado, com a marca de uma “antidisciplina” praticada pelos/as religiosos/as para burlar a vigilância exercida pelas autoridades públicas que condenavam e puniam tais rituais. Uma “antidisciplina” que possibilitou a criação da Federação dos Cultos Afro-Brasileiros na Paraíba no ano de 1966.

Diante do exposto, apresentamos esse acontecimento como uma institucionalização e legitimação das práticas umbandistas advindas da região sudeste, mas salientamos a preponderância da Jurema (prática indígena) nos espaços sagrados visitados. Porém, com um olhar minucioso visualizamos o que estava por “trás” da sua oficialização, as *astúcias* dos/as seus/suas praticantes para continuarem a praticar o seu antigo Catimbó, construindo a rede de uma antidisciplina, como nos mostra Certeau (2007: 41-42, grifo nosso).

Se é verdade que por toda a parte se estende e se precisa a rede de “vigilância”, mais urgente ainda é descobrir como é que uma sociedade inteira não se reduz a ela: que procedimentos populares (também “minúsculos” e cotidianos) jogam com os mecanismos da disciplina e não se conformam com ela a não ser para alterá-los; enfim, que “maneiras de fazer” formam a contrapartida, do lado dos consumidores (ou “dominados?”), dos processos mudos que organizam a ordenação sócio-política [...] Essas “maneiras de fazer” constitui as mil práticas pelas quais os usuários se reapropriam do espaço organizado pelas técnicas da produção sócio-cultural [...] Esses modos de proceder e essas astúcias de consumidores compõem no limite, a rede de uma antidisciplina.

Astúcias praticadas desde a colonização da América Portuguesa, quando os grupos étnicos indígenas não se renderam às formas impostas pelos colonizadores e continuaram a praticar seus cultos disseminando tantos outros.

Nesse segundo capítulo também merecem destaque os estudos desenvolvidos por Sandro G. Salles (2010) que nos serviu como um suporte para um entendimento maior acerca da Jurema e do seu encontro com a Umbanda em Alhandra-PB; Idalina Santiago (2001) que nos apresenta marcadamente o contexto de chegada da Umbanda na Paraíba e o seu encontro com a Jurema, formando o que ela caracterizará como Umbanda cruzada com Jurema na capital João Pessoa; os

estudos de Roberto Motta (1999), que permite uma visualização mais aguçada sobre a relação religiosa afro-ameríndia paraibana com a pernambucana, além da literatura que já se convencionou presente nos trabalhos que tratam sobre essa temática, tais como: Câmara Cascudo, Mário de Andrade, Gonçalves Fernandes, Roger Bastide.

Assim, ele está intitulado como: “A configuração das religiosidades afro-ameríndias em Campina Grande: as *antidisciplinas* e *trampolinagens* de seus/suas praticantes...”, para enfatizar principalmente a atuação dos/as praticantes dessas religiões, já que para nós a história acontece nas micro-relações cotidianas e se (re)inventa a partir da “arte de existência”¹³ de cada indivíduo/a, dos seus jogos astutos, criatividade e (re)apropriações.

Nosso terceiro capítulo caminha com a configuração interna dos terreiros, mostrando a disposição de cada quarto religioso ou peji, onde se encontram os elementos sagrados usados nas liturgias e os assentamentos de cada filho/a da casa religiosa. Para tanto, apresentamos uma cartografia de um dos terreiros visitados, o qual se apresenta de forma mais completa na questão de possuir as dimensões necessárias para as duas linhas de culto existentes nos terreiros campinenses que praticam a Umbanda/Jurema e o Candomblé/Jurema. Nesse caso, nos detemos na análise de cada uma das duas linhas de culto que correspondem, respectivamente, à jurema e ao orixá, apontando suas diferenças e os espaços separados para cada uma delas no terreiro, bem como, os elementos sagrados presentes em cada quarto. Desse modo, procuramos enfatizar os assentamentos de cada filho/a da casa, por esses simbolizarem a moradia das entidades-divindades no terreiro, fazendo deste um “outro espaço”, ou seja, um espaço construído a partir da relação entre religioso/as e suas entidades-divindades. Para tanto, usamos o conceito de heterotopia trabalhado por Foucault, já que se diferencia de uma utopia (lugar irreal), pois a heterotopia, demarca um espaço que é construído a partir dos sentidos que lhes são atribuídos, como já ressaltamos anteriormente.

Para tanto, fragmentamos o terreiro e analisamos cada compartimento, que juntos formam um mosaico de espaços distintos, mas que permitem o colorido de simbolismos existente em seu interior. Assim, temos que o processo de legalização

¹³ Usamos esse conceito por considerar que cada vida humana possui a sua estética de existência, com os cuidados de si e com sua ética, pois todo “sujeito é uma obra”. “A noção de cuidado está, bem o sabemos, no núcleo da estética e da estilística da existência. Ela constitui o conceito central da idéia (*sic*) foucaultiana da condução de si e do devir ético da força” (FIMIANI, 2004: 111).

dos cultos afro-brasileiros na Paraíba em meados da década de 1960 contribuiu para isso, haja vista que foi a partir desse acontecimento que os terreiros campinenses se configuraram como tais, já que anteriormente funcionavam apenas como antigas “mesas de catimbó”.

Portanto, nesse capítulo o/a leitor/a irá se deparar com o mais profundo do espaço sagrado afro-ameríndio, visualizando um pouco dos seus significados, simbolismos e sentidos a partir dos usos que cada religioso/a faz daquele espaço lhe construindo enquanto um universo cheio de cores e magia. Assim, intitulamos esse capítulo como “Mosaicos espaciais das religiões afro-ameríndias em Campina Grande-PB”.

Por conseguinte, durante a pesquisa com as visitas aos templos religiosos afro-ameríndios nos deparamos com determinados signos que nos levaram a certas inferências, entre elas a aproximação desse universo religioso com o mundo rural. Para tanto, partimos de uma análise acerca da urbanização de Campina Grande e percebemos que esta que se iniciou na primeira metade do século XX, portanto, procuramos frisar a localização dos terreiros visitados em cada bairro da cidade e perceber a situação de urbanização de cada um deste. Assim, constatamos que no período no qual os terreiros foram instalados nessas mediações essas áreas se constituíam enquanto rurais e continuam com seus aspectos rústicos mesmo posterior à década de 1960 com o desenvolvimento industrial apresentado pela cidade.

Por sua vez, temos que Campina Grande já vinha mostrando um crescimento vegetativo da sua população desde 1940 incitada principalmente pelo êxodo rural, mas, que até a segunda metade do século XX ainda permanecia com suas características rupestres em quase todas as áreas adjacentes ao seu centro. Para ratificar tal assertiva disponibilizamos um mapa que apresenta o processo de urbanização do município de 1937 a 1962 e outro que apresenta a localização dos terreiros visitados em cada bairro da cidade. Notamos com isso uma intensa localização dos terreiros nas áreas rurais da cidade, que se determina por uma série de fatores, além da presença de curandeiros nesses espaços em tempos de outrora, temos a aproximação desses lugares com a natureza que permite uma maior praticidade e facilidade para a realização dos trabalhos religiosos, a necessidade de terrenos com grandes extensões que permitam a construção da casa de moradia do/a religioso/a que preside o terreiro, bem como, o espaço para a construção do salão de

culto e de um quintal para manter as plantas e ervas usadas nas liturgias e para a criação de animais, além do baixo custo para a aquisição de uma parte de terra, entre outros, como nos assevera as narrativas dos/as próprios/as religiosos/as.

Respectivamente, muitos dos terreiros visitados nesses bairros apresentam idade entre 50 e 20 anos, com exceção os terreiros visitados no distrito de São José da Mata que apresentam idade recente entre 10 e 5 anos, o que nos fez procurar entender porque em tão pouco espaço de tempo se instalou um alto número de terreiros nessa localidade, fato que corroborou com a nossa inferência acima. Já que o distrito ainda é considerado zona rural de Campina Grande, possuindo muitos sítios e um resquício de Mata Atlântica que “facilita” os trabalhos religiosos como nos relatou os/as fiéis desses terreiros.

Assim, entendemos que os terreiros funcionam em uma lógica diferente da urbana, pois mesmo presente no meio urbanizado se constitui enquanto um espaço rural (re)inventado pelos/as fiéis. Dessa forma, nosso quarto capítulo está intitulado como: “Localização das Religiões Afro-ameríndias Campinenses: entre o rural e o urbano”.

CAPÍTULO I

1. Colonização, diáspora e transitividade cultural no Brasil...

Antes de iniciarmos com as questões nucleares deste labor, sentimos a necessidade de trabalhar primeiramente as religiosidades de africanos/as e indígenas praticadas no período colonial como já foi ressaltado na introdução, haja vista a necessidade de compreender as primeiras formas de contato religioso existente entre esses dois grupos, juntamente com os europeus nas terras brasileiras. Pois, sabemos que a Umbanda agrega em seu panteão marcas simbólicas de ambas as práticas religiosas dos povos supracitados. No entanto, estamos conscientes das dificuldades que encontraremos para fugirmos de uma visão que apresente a dicotomia existente entre europeus e cativos/as negros/as e indígenas nesse período, até porque os documentos escritos sobre as religiões praticadas por africanos e indígenas no Brasil são incipientes e datam do final do século XVII, se tratando de documentos de ordem inquisitorial ou crônicas de viajantes¹⁴, os quais apresentam uma visão unilateral e arraigada de hostilidade a respeito das religiões desses dois grupos étnicos na colônia. Pois, estão associadas a rituais diabólicos, já que se remetem à feitiçaria e à arte divinatória.

Nesse sentido, Soares (1992) *apud* Santos (2008), faz uma análise acerca das religiões oriundas da África e nos mostra como eram classificadas a partir das Constituições do Arcebispado da Bahia, como podemos visualizar no trecho a seguir: “Dessa forma, predizer o futuro por qualquer artifício, rezar para ídolos, fazer beberagens eram atividades que presumiam a intercessão de Satã; portanto deveriam ser punidas severamente e extintas” (SANTOS, 2008: 2).

Desse modo, pensar em fazer um estudo histórico acerca das religiões africanas praticadas no Brasil colonial, saberemos de antemão que os documentos que nos serão apresentados trarão em seu âmago visões depreciativas a respeito

¹⁴ “Embora se tenha notícias de cultos africanos desde o século XVII, pouco se sabe sobre os mesmos [...] Além da história oral as outras duas fontes são: os registros policiais e jornais” (SANTOS, 2008, p. 2).

dessas formas de religiosidades. Porém, cabe a nós historiadores/as lançarmos mãos destas fontes e contextualizá-las, procurando entender a *episteme* da época na qual foram produzidas e tentar interpretá-las de outras formas, que sejam distintas de uma visão pejorativa e arraigada em preconceitos. No entanto, não iremos nos deter nessa discussão, apenas pretendemos apresentar um pouco da metodologia de trabalho que devemos ter para com os documentos que tratam acerca das práticas de religiosidades não “hegemônicas” em nossa sociedade.

Por sua vez, a religião torna-se preponderante nas discussões acerca do encontro entre indígenas, africanos e europeus, já que sabemos que grande parte das trajetórias culturais de grupos étnicos estão intrinsecamente ligadas aos valores religiosos.

No momento em que colocavam seus pés nos navios e os viam se distanciarem da sua “Terra Mãe” – a África -, quiçá grande parte daquelas pessoas “presas” por correntes de ferro (libambo) e sendo tratadas como seres sem sensibilidades e não humanos sentissem naquele momento que nunca mais retornariam à sua casa, que não mais possuiriam as suas formas de vida anteriores e que consigo apenas levariam os lapsos de memórias que ora os/as aproximavam de sua terra ora os/as distanciavam dela, pois chegavam à certeza que estavam a caminho de um “outro” mundo. Até porque, começavam por perder seus nomes de “origem” que eram substituídos por nomes cristãos, seriam cristianizados/batizados, tendo que se “desfazer” ritualisticamente de seus antigos deuses, pois estavam sendo inseridos/as forçadamente em um Novo Mundo com valores, práticas e crenças distintas das suas – mesmo, que não tenha lhes significado o abandono total destas, mas sim, lhes possibilitado ressignificações. Nesse sentido, Pinsk (2009) nos mostra que:

O escravo era batizado logo que chegava ao seu local de trabalho – fazenda ou cidade – recebendo nome “cristão”. Devia esquecer a forma pela qual era chamado no seu lugar de origem. A atribuição de um novo nome e o batismo representavam a transformação do cativo em escravo, isto é, o início do trabalho compulsório (PINSKY, 2009: 60).

Mas, era importante que também o escravo fosse cristão: abandonando sua religião de origem ele perderia um importante referencial de sua vida como homem livre e adotando o catolicismo teria como se conformar com a sua condição. Assim, o escravo não *apenas podia* ser católico: ele *tinha* que sê-lo [...] A religião, no período da escravatura, deveria ser um freio para os

revoltados, um consolo para os desanimados, uma esperança para os desgraçados, um alento para os fracos, como se dizia na época (Idem: 38).

Assim, a religião cristã com o intuito de tornar o/a cativo/a passivo/a ao processo de escravatura, oferecia-lhe a “salvação” e a possibilidade de uma vida feliz em seu devir, em troca aquele/a teria que passar por algumas intempéries no Novo Mundo onde se encontrava. Nesse caso, a própria condição de escravo/a já era uma forma de expungir os pecados deste/as, como também poderia ser entendida como uma predestinação.

Desde a saída da África e durante a travessia do Atlântico os/as diaspóricos/as viajavam meses em péssimas condições nos porões dos navios, submetidos/as a condições sub-humanas tiveram que trabalhar exaustiva e obrigatoriamente por meio de castigos e torturas nas terras colonizadas; tiveram que “abandonar” certas práticas culturais e se vestir com outras.

Dessa forma, não estamos querendo apresentar aqui uma visão dicotômica acerca do processo colonizador brasileiro, caracterizando determinado grupo como dominante e outro como dominado. Mas, procuraremos mostrar como o encontro e o cruzamento das trajetórias históricas entre africanos, europeus e indígenas promoveu novas (re)invenções culturais e práticas que partiram de re-apropriações e ressignificações de valores, modos de agir e pensar entre eles na *zona de contato* que foi a colônia brasileira.

Conseqüentemente, essa aproximação desses grupos étnicos proporcionou a re-invenção de algumas práticas religiosas na colônia, entre elas temos uma que genericamente era associada à prática religiosa africana até o século XVIII, os *calundus*, sendo estudada por Laura de Mello e Souza, Luiz Mott e outros/as estudiosos/as. Para tanto, vamos discutir um pouco acerca dessas primeiras formas de religiosidades realizadas no espaço colonial, que demarcaram a aproximação entre negros/as de nações africanas diversas e outros grupos humanos. Ao mesmo tempo em que predominou como pioneira nas ressignificações religiosas no Brasil.

1.1. Astúcias africanas e as práticas dos calundus coloniais.

Calundu, por sua vez, é palavra de acepções múltiplas, ultrapassando o campo das crenças e dos comportamentos, entrando pelos humores e, em suma, pela alma, pela psique do indivíduo (SOUZA, 2002: 4).

A epígrafe que inicia esse texto nos dá uma dimensão próxima do que pode ser entendido por *calundu*. O qual, não se limita apenas a uma classificação humana de prática religiosa, dança e/ou doença, mas se refere a uma constelação de posturas, práticas e (re)invenções que Souza (2002) preferiu considerar como uma *nebulosa*.

Por enquanto, creio poder afirmar que o *calundu* não é apenas um *protocandomblé*, e sequer se restringe a práticas rituais coletivas. *Calundu*, quando muito, pode ser uma bela constelação do mundo banto, agregando práticas, ritos e rituais que ora se aproximam de um modelo ora se afastam dele, perdendo-se numa *nebulosa* difícil de destrinchar, mais fácil, talvez, de cantar, dançar ou acreditar (Idem: 20).

Essa concepção preconizada por Souza (2002) nos permite imaginar o *calundu* para além das religiosidades populares coloniais, haja vista os questionamentos e discussões em volta do que de fato se trata o *calundu*, até porque, não podemos defini-lo enquanto um modelo estático e imutável devido a heterogeneidade das suas práticas e de relatos que tentam descrevê-lo em variados contextos. Entretanto, o consideraremos enquanto uma prática religiosa que envolve tranSES mediúnicos e cultos aos ancestrais, independente de ter se originado na África ou no Brasil, mas que marcou as práticas mágicas coloniais se tornando uma das primeiras religiosidades remanescentes dos grupos africanos a ser realizada no nosso país, como nos mostra Mott apud Souza (2002: 5): “A primeira religião africana conhecida no Brasil recebeu de norte a sul o nome banto de *Calundu*”.

Por sua vez, a própria Laura de Mello e Souza associou o *calundu* a um *protocandomblé*, tendo que retificar seu texto após um estudo realizado por Luís Mott, no qual ele questiona essa analogia entre *calundus* e práticas religiosas afro-brasileiras. O texto recebeu o título: *Revisitando o Calundu*, onde a autora mostra a partir das inferências de Mott, que a matriz dos *calundus* está na África Centro-ocidental, remanescente de um ritual banto cujo sacerdote era o *xinguila*, e não no Brasil como havia preconizado a própria estudiosa anteriormente em seu livro *O Diabo e a Terra*

de Santa Cruz (2009). Nesse sentido, para o estudioso, a gênese dos calundus provém da África e a do candomblé do Brasil, portanto, seria inviável associar um ao outro, tendo em vista que “o calundu ao contrário do candomblé, desapareceu completamente dos cenários urbanos desde o século XIX” (Idem, p. 50), período no qual o segundo começava a nascer na Bahia. Porém, não importa ficar discutindo aqui de onde tenha sido a “gênese” do calundu se da África ou do Brasil, não estamos querendo discutir as “origens” dessa prática, até porque limitaria a idéia de fluxos culturais pela qual visualizamos as ações humanas. Mas, perceber como ele serviu de “suporte” religioso para aquelas pessoas que tiveram muitas das suas expressões culturais arrancadas das suas entranhas, principalmente, a liberdade religiosa no processo da diáspora.

Além do mais, não estamos querendo fazer uma analogia entre calundu e Umbanda ou religiosidades afro-ameríndias brasileiras, pois não queremos recair sobre o anacronismo cometido por Câmara Cascudo apud Souza (2002: 6) quando este diz que o calundu “até meados do século XVIII, era o mesmo que candomblé ou macumba”. Mas, sim, mostrar como se configurou uma das formas pioneiras da maleabilidade e *astúcias* dos/as escravos/as para burlar as vigilâncias da Igreja Católica e dos senhores de engenho, que de certo modo, demarcou a presença de uma religiosidade não hegemônica no Brasil. Dessa forma, corroboramos com João José Reis apud Souza (2002: 4) quando ele nos apresenta o poder de transformação que os/as cativos/as tiveram para se adaptar às novas terras, através da (re)invenção das suas tradições, bem como, desviando a pretensão de uma forma unívoca e linear de prática religiosa: “...vez que uma das características essenciais da cultura escrava foi exatamente sua maleabilidade, sua capacidade de mudança e adaptação, sua constante (re)invenção das tradições”.

Nesse sentido, Marcussi (2006) nos mostra como as práticas dos calundus produzidas pelos/as africanos/as logravam as estratégias discursivas oficiais dos eclesiásticos, construindo alteridades e (re)invenções dentro de um espaço normatizador e instaurador de um modelo religioso cristão católico.

Num universo simbólico e discursivo marcado pela justificação religiosa da escravidão, as *práticas mágicas dos africanos são um dos pontos nodais dessa alteridade desestruturante dos discursos oficiais*. Trazidos à América para que abandonassem a idolatria da sua terra

natal e abraçassem a possibilidade da salvação, eles punham em xeque esse discurso quando continuavam recorrendo a práticas mágicas abomináveis e demoníacas e construía a alteridade nesse embate [...] Longe do olhar dos senhores, conspirando, preparando revoltas, *vivendo uma religiosidade diferente daquela dos eclesiásticos* ou simplesmente se divertindo, os africanos e seus descendentes só podiam ser apreendidos através de um olhar necessariamente enviesado por essas estratégias discursivas (MARCUSI, 2006: 100, grifo nosso).

Desse modo, as astúcias praticadas pelos/as africanos/as fizeram com que estes/as resignificassem determinadas crenças que traziam desde a África e as reinventassem no solo colonial, principalmente com relação ao paganismo de culto aos ancestrais e a adoração às divindades dos orixás.

Torna-se importante ressaltar essa maleabilidade dos/as cativos/as africanos/as no Brasil com relação às práticas religiosas especificamente, para que possamos perceber o poder de (re)invenção que existe nas trajetórias culturais de grupos e de cada pessoa individualmente, que possibilita a (trans)formação das formas humanas de praticar suas inúmeras religiosidades ao longo da história.

Por conseguinte, isso não quer dizer que os calundus durante todo o tempo da escravatura brasileira tenham sido reprimidos e/ou proibidos de forma generalizante, lembrando a grande procura de calundzeiros/as para as curas de doenças e adivinhações pela sociedade colonial. Com relação a isso, Silveira (2005) nos atenta para o seguinte:

Como o escravismo configurava-se como um regime de opressão, sempre se pensou que os calundus tivessem sido duramente perseguidos. Mas, de fato, se isso fosse realidade, seus líderes jamais poderiam ter se estabelecido estavelmente, como, por exemplo, Luzia Pinta, que se manteve atuante durante vinte anos na cidade mineira de Sabará [...] 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. Faziam parte da paisagem social porque eram funcionais, respondiam a várias necessidades de uma população carente e não pretendiam ser seitas secretas (SILVEIRA, 2005: 20).

Não obstante, sabemos que não podemos reduzir as práticas religiosas dos/as escravos/as africanos/as apenas a uma forma de revolta contra as opressões sofridas tanto por parte da Igreja Católica quanto dos senhores. Mas, perceber e mostrar que os calundus serviram como uma base propedêutica para a instauração de várias religiosidades coloniais, já que mesmo resultando de fluxos culturais permitiu tantos outros fluxos religiosos ao entrar em contato com as práticas mágicas ameríndias e católicas. Chegando, até mesmo, a significar umas das primeiras formas de hibridismo religioso realizado no Brasil.

Desse lado do Atlântico, os calundus de diversas origens africanas, banta (das regiões ao sul da África, como Angola, Congo, Moçambique) e jeje (da África Ocidental, atual República de Benin), por exemplo, acabaram aderindo ao catolicismo. Já o sincretismo com os cultos ameríndios deu-se apenas com os bantos. Alguns, como o de Luzia Pinta, misturaram tradições africanas, católicas e indígenas no mesmo ritual, dando origem ao que se convencionou chamar de *umbanda* (SILVEIRA, 2005: 20, grifo nosso).

Contudo, voltamos a ratificar que não queremos pensar os calundus como uma gênese da Umbanda, como propôs Silveira (2005), nem tampouco apontar nosso objeto de estudo como uma religião sincrética¹⁵, pois não se remete a uma mistura de culturas ditas como “puras” e/ou dominantes entre outras, e sim, ao encontro de variadas crenças que caminham com os fluxos das relações humanas.

Portanto, a hibridação religiosa no Brasil ocorre com o encontro, fluidez e inserção de uma multiplicidade de crenças pagãs como apontou Mello (2005)¹⁶, marcando a *vivência* de uma prática religiosa peculiar na colônia, que possibilitou a (re)invenção de tantas outras, inclusive, da Umbanda. Mas, que só foi possível devido a astúcia e maleabilidade dos/as cativos/as para continuar suas crenças desde a África, sendo que a diáspora não extinguiu as religiosidades africanas mas, em um

¹⁵ Não trabalharemos com o conceito de sincretismo, apesar da “idéia de que o termo sincretismo não passaria de instrumento de acusação desfechada pelas formas dominantes da religião – aquelas que se autoconsideram como “puras” – contra suas homólogas”, foi dando espaço para análises que vêm (sic) no contato entre as religiões situações de linguagem simbólica negociada (MATOS, s/d: 4-5).

¹⁶ Entretanto, toda uma multiplicidade de tradições pagãs, africanas, indígenas, católicas, judaicas, não pode ser compreendida como remanescente, como *sobrevivência*: era vivida, inseria-se, neste sentido, no cotidiano das populações. Era portanto, *vivência*. É nessa tensão entre o múltiplo e o uno, entre o transitório e o vivido que deve ser compreendida a religiosidade popular da colônia, e inscrito o seu sincretismo (MELLO, 2005: 135).

sentido contrário, permitiu que elas se expandissem pelas colônias europeias, possibilitando a existência de tantas outras a partir do contado com variados grupos étnicos com suas relações de poderes por onde as trajetórias culturais fluem.

1.2. A Umbanda como uma religiosidade peculiar e elo para uma “identidade” brasileira...

Poderíamos considerar a maleabilidade dos/as cativos/as africanos/as para burlar a vigilância como um dos fatores preponderantes para possibilidade da presença das práticas religiosas remanescentes da África. Nesse caso, tanto a Umbanda como os candomblés e os tambores-de-minas, entre outras, só foram possíveis devidos os poderes de (re)significação e (re)invenção sócio-cultural com o encontro entre diferentes formas de percepções religiosas de mundo.

Por sua vez, em torno das discussões acerca do surgimento da Umbanda encontramos várias inferências, entre as quais não podemos apontar uma data e local exato para o seu surgimento, até mesmo porque sendo uma religião inicialmente marginalizada por agregar em seu panteão entidades como os caboclos, índios e preto-velhos, ela tenderia a se apresentar por imposição legal como centros espíritas e não umbandistas, dificultando de certa forma a localização desses espaços religiosos através da sua nomenclatura às vezes chamados de centros espíritas.

Contudo, podemos inferir que a Umbanda começa a se desenvolver pelo Sudeste na década de 1920, pois como nos mostra Silva (2005), citando as pesquisas realizadas por Diana Brown (1985: 11) é através da história de formação e institucionalização do Centro Espírita Nossa Senhora da Piedade, presidido pelo umbandista Zélio Moraes, em Niterói e posteriormente no Rio de Janeiro, que podemos compreender os elementos básicos dessa nova religião brasileira:

Zélio e seus companheiros provinham predominantemente dos setores médios. Trabalhavam no comércio, na burocracia governamental, eram oficiais de unidades militares; o grupo incluía também alguns profissionais liberais, jornalistas, professores e advogados, e ainda alguns operários especializados. Todos esses

indivíduos eram homens e quase todos eram brancos [...] Muitos integrantes deste grupo de fundadores eram, como Zélio, kardecistas insatisfeitos, que empreenderam visitas a diversos centros de “macumba” localizados nas favelas dos arredores do Rio e de Niterói. Eles passaram a preferir os espíritos e divindades africanas e indígenas presentes na “macumba”, considerando-os mais competentes do que os altamente evoluídos espíritos kardecistas na cura e no tratamento de uma gama muito ampla de doenças e outros problemas. Eles achavam os rituais da “macumba” muito mais estimulantes e dramáticos do que os do kardecismo, que comparado aos primeiros lhes pareciam estáticos e insípidos. Em contrapartida, porém, ficavam extremamente incomodados com certos aspectos da “macumba”. Consideravam repugnantes os rituais que envolviam sacrifícios de animais, a presença de espíritos diabólicos (exus), ao lado do próprio ambiente que muitas vezes incluía bebedeiras, comportamento grosseiro e exploração econômica dos clientes (BROWN *apud* SILVA, 2005: 111).

Dessa forma, podemos inferir que se trata de uma nova prática religiosa que se institucionaliza na primeira metade do século XX no Brasil, na busca por uma religião voltada à cura de diversas doenças, bem como, na vontade de cultuar entidades (eguns¹⁷ como caboclos, índios, pretos-velhos) e/ou divindades (orixás¹⁸) consideradas “competentes” na arte do curandeirismo, as quais não se cultua no espiritismo kardecista. Por sua vez, a Umbanda ao cultuar essas entidades e divindades através de um “frenesi” envolvente e entusiasmante seu estereótipo ficou relegado ao “baixo espiritismo”, ao “primitivismo” e ao “irracionalismo”, haja vista que difere quase que completamente do modo racionalista, modernizante e “comportado” do “alto espiritismo” kardecista, salvo apenas a idéia da incorporação e da prática da caridade presente em ambos.

Por conseguinte, devido ao estigma de “baixo espiritismo” e/ou de “magia negra” ela passou a ser vítima de fortes repressões policiais, principalmente, durante o Estado Novo (1937 – 45).

Entretanto, com o desejo de firmar uma identidade brasileira apoiado nos ideais facistas de nacionalismo o governo varguista encontrou na imagem do “mestiço” a

¹⁷ Os eguns são cultuados na linha da Jurema e correspondem a pessoas que tiveram vida material e que se “passaram” (ou seja, morreram) para o reino dos “encantados”, incorporando nos/as médiuns para repetir suas práticas em vida humana.

¹⁸ Etimologicamente a palavra ORIXÁ, significa divindade que comanda uma cabeça ou cabeça de uma divindade, pois é o que remete a junção de ORI = CABEÇA e XÁ = DIVINDADE, como nos explica o babalorixá Saulo Roberto, que preside o Terreiro Ilê Oba Sabá em Campina Grande, 2007. Ou seja, o orixá corresponde a forças, fenômenos e elementos já existentes na natureza, eles não incorporam nos cavalos (médiuns) apenas enviam radiação.

ideia de uma identidade que apresentava a união das três etnias que constituíram o nosso país: branca, negra e indígena. Nesse sentido, a religião que se apresenta de forma mestiça passando a ser considerada filha do Brasil é a Umbanda, a qual passou a ser utilizada com intuito político de representação religiosa do país, possibilitando a sua legalização com a criação das federações dos cultos afro-brasileiros no ano de 1939.

Por sua vez, isso ocorreu de forma mais intensa dentro do contexto de enaltecimento e exportação cultural brasileira vivenciado no segundo período do governo de Getúlio Vargas, quando ela conseguiu se expandir pelo restante do país no início da década de 1950 (com o êxodo nordestino para o sudeste, que possibilitou o contato de uma parcela da população de outras regiões do Brasil com essa nova religião). No entanto, a sua institucionalização havia ocorrido desde 1939 com a criação da federação dos cultos afro-brasileiros como falamos anteriormente, a primeira federação foi a União Espírita da Umbanda do Brasil, em 1939 no Rio de Janeiro. Essas instituições tinham e ainda possuem as seguintes funções:

fornecer assistência jurídica aos seus filiados contra a perseguição policial, patrocinar cerimônias religiosas coletivas, organizar eventos de divulgação da religião e na medida do possível, impor alguma regulamentação sobre as práticas rituais e doutrinárias através da administração de cursos e da fiscalização das atividades dos terreiros filiados (SILVA, 2005: 115).

Muito embora, as federações servissem como um mecanismo controlador e disciplinador dos cultos umbandistas elas fizeram com que a Umbanda fosse considerada e “respeitada” como uma religião afro-brasileira que agrega em seu interior a “miscigenação” dos povos formadores do nosso país.

A criação das federações de Umbanda, sem dúvida, é um dos elementos mais significativos para a legitimação dessa nova religião na nossa sociedade, intervindo e deliberando documentos de licença para o funcionamento dos espaços litúrgicos. Além do mais, a criação das federações permitiu a realização de eventos de grande porte como congressos nacionais envolvidos com a temática em torno da prática religiosa umbandista que, simultaneamente, também refletiram acerca da conjuntura vivenciada pelas religiões afro-brasileiras em cada contexto de sua existência e formação.

Contudo, a criação desses órgãos legais para responder questões relacionadas à religiosidade da Umbanda, possui um significado que transcende a sua organização social. A criação desses órgãos nos permite perceber como a Umbanda começa a ser aceita como uma religião genuinamente brasileira, porém, necessária de ordenamento e controle social.

No caso da Umbanda, de formação mais recente, seu desenvolvimento foi marcado pela busca, iniciada por segmentos brancos da classe média urbana, de um modelo de religião que pudesse integrar legitimamente as contribuições dos grupos que compõem a sociedade nacional. Daí a ênfase dessa religião em apresentar-se como genuinamente, nacional, uma religião à moda brasileira (SILVA, 2005: 15).

Nesse sentido, no decorrer da década de 1960, começou a se disseminar pela imprensa brasileira produções artísticas culturais, através das músicas populares e da intelectualidade que começaram a se interessar pela cultura “subalterna” na luta contra as injustiças sociais. Assim, começou a ocorrer a “valorização do pobre, do negro, do morro, do explorado e do marginalizado”, devido a sua contribuição para a formação de uma “identidade brasileira”, principalmente, através do samba, cantando as peculiaridades dos modos de vida do nosso povo caricaturado na figura do malandro boêmio, astuto e ocioso.

Sendo assim, a Umbanda designada como uma religião genuinamente brasileira traz consigo as marcas plurais da nossa cultura, pois se trata de uma crença que apresenta e envolve as características peculiares da idéia de mestiçagem do povo brasileiro. Haja vista, que no seu quadro doutrinário agrega um amálgama de elementos religiosos de raízes africana, indígena, espírita kardecista, católica e esotérica.

Não obstante, Munanga (2008), ressalta que essa busca pela identidade nacional brasileira decorre de interesses políticos e históricos. E, aponta que o conceito de *mestiço* ou *mestiçagem* é ambíguo, já que se apresenta de forma biológica, porém, está imbuído de ideologia e se trata de um constructo social. Além do mais, defende uma mistura entre as “raças” e apresenta um desejo “uniracial” voltado ao ideal de branqueamento da população brasileira. Dessa forma, o conceito

de mestiçagem se apresenta de forma paradoxal, ao mesmo tempo, em que confirma ele nega uma unidade da espécie humana, assim,

a mestiçagem não pode ser concebida apenas como um fenômeno estritamente biológico, isto é, um fluxo de genes entre populações originalmente diferentes [...] A noção da mestiçagem, cujo uso é ao mesmo tempo científico e popular, está saturada de ideologia (MUNANGA, 2008: 18).

O conceito de mestiçagem é tomado pela elite brasileira e pelos cientistas nos finais do século XIX, nomes como os de Nina Rodrigues, Gilberto Freyre, Sílvio Romero, Euclides da Cunha, João Batista Lacerda, entre outros serão os mais cotados para a construção e expansão do conceito. Muito embora, apresentem este de forma degenerativa e depreciativa, ajudaram a construir um ideal de identidade nacional brasileira a partir do hibridismo cultural entre os três grupos humanos.

Não obstante, essa idéia de mistura das raças negra, indígena e branca gerou lentamente o mito da “democracia racial”, tentando mostrar que o povo brasileiro “não tem preconceito”. Logo, Munanga, discorda dessa ideia de “democracia racial”, haja vista que para ele o que ocorre não é uma fusão genética apenas, mas uma pluralidade de categorias naturais e culturais que possibilitam uma diversidade nacional que não está livre do preconceito da população entre si.

Desse modo, Munanga (2008), chama atenção ao mesmo tempo em que tece uma crítica a respeito desse desejo político de atribuir uma única identidade para o povo brasileiro, assim, ele diz: “em nenhum momento se discutiu a possibilidade de consolidação de uma sociedade plural em termos de futuro, já que o Brasil nasceu historicamente plural” (Idem: 85). Essa é a grande ressalva que Munanga faz ao processo de formação da identidade brasileira, que ainda provoca no/a mestiço/a o desejo de tornar-se branco um dia, seja pelo processo de mestiçagem e/ou pela ascensão social, ao mesmo tempo em que o/a faz olvidar a pluralidade cultural e étnica da população brasileira.

Mas, podemos nos perguntar o que a Umbanda tem a ver com toda essa discussão em torno da busca de uma identidade brasileira? Como ressaltamos no início do texto, a Umbanda se configura no nosso país como uma religião híbrida, formada pela “mestiçagem” do povo brasileiro, corroborando assim, com a idéia de

uma identidade única do nosso povo tão presente no discurso nacionalista político-social do governo Vargas. Dessa forma, se analisarmos a Umbanda a partir da visão de Munanga, podemos percebê-la enquanto uma religião plural, que existe a partir das relações, da diversidade e trocas culturais entre a população que habita o nosso país, mas que, no entanto, não está livre do preconceito que tenta se apresentar de forma latente em nossa sociedade.

Mas, a grande questão nessa discussão remete ao fato de que mesmo sendo considerada uma religião brasileira, que representa a “unidade nacional religiosa”, a Umbanda ainda hoje sofre com a estereotipia de uma religião marginal, selvagem, diabólica. Para tanto, recorremos a Hall (2005), que nos apresenta como a idéia de identidade nacional se trata de uma estrutura de poder, pela qual as diferenças culturais permeiam e são permeadas:

as identidades nacionais não subordinam todas as outras formas de diferença e não estão livres do jogo de poder de divisões e contradições internas, de lealdades e de diferenças sobrepostas [...] as culturas nacionais contribuem para “costurar” as diferenças numa única identidade (HALL, 2005, p. 65).

Assim, podemos dizer que a identidade brasileira resulta de uma sutura de diferenças identitárias que, com relação à religião culminam na Umbanda. Nesse sentido, pensar na idéia de uma única identidade para o povo brasileiro seria ainda continuarmos reproduzindo um discurso obsoleto e homogeneizante. Da mesma forma seria se pensássemos a Umbanda de modo homogêneo sem visualizarmos as suas expansões e (re)elaborações.

E, como contribuição para essa visão, citamos o antropólogo norueguês Fredrik Barth, que se tornou referência ao apontar a transitividade cultural existente entre grupos étnicos de diferentes regiões, onde impera as questões comunicativas, constitucionais e contextuais, servindo de base para estudos sobre grupos indígenas e afro-descendentes.

Nesse sentido, analisar a transitividade cultural no campo religioso existente no Brasil nos permite imaginar como a Umbanda se expandiu pelo país, estando atualmente presente em todas as suas regiões, possibilitando até mesmo a formação

de outras manifestações religiosas. Ela não surgiu de forma estática, mas partiu da relação com outras formas de religiões que a ajudou se firmar e a se institucionalizar, atingindo a sua legalização.

Sendo assim, a Umbanda não resulta apenas de uma pequena parcela de adeptos que quiseram construir mais uma prática religiosa por não se sentirem estimulados com a que vinham praticando. Mas, sobretudo, ela compreende uma religião que apresenta características plurais de uma imensa nação que possui suas peculiaridades históricas e culturais. Por sua vez, a Umbanda emerge de um hibridismo religioso e se mantém viva até hoje, quiçá por essa possibilidade de multiplicidade cultural que apresenta em seu interior, e que permite a “identificação” de pessoas dos mais variados grupos sociais em diferentes contextos e espaços.

Dessa forma, a transitividade cultural apresentada por Barth (2000), pode ser muito bem percebida a partir da expansão da Umbanda para as regiões brasileiras, bem como, a sua aceitação e (re)elaboração por diferentes grupos, que culmina em caracterizá-la como uma religião genuinamente brasileira. Mas, sobretudo, uma religião que corresponde às identificações da população nacional, permitindo a sua adaptação de acordo com o contexto social de cada grupo.

Ou seja, a Umbanda mesmo sendo considerada a religião filha do Brasil e tendo a sua legitimidade, ainda continua alijada de um espaço maior em nossa sociedade. Conseqüência talvez dos discursos depreciativos acerca das suas práticas litúrgicas, o que demonstra que o intuito de construir uma imagem unicultural para o Brasil apontando-a como a religião de fato brasileira não vingou muito bem, contrariando o mito da democracia racial tão presente no governo varguista. Contudo, o próprio processo histórico da população negra no Brasil apresenta o preconceito e a repressão aos cultos realizados pelos/as negros/as, que majoritariamente estavam associados à feitiçaria e/ou magia negra em geral, principalmente, no final do século XIX e início do XX. Pois, significavam uma ameaça à ordem, à segurança e à moralidade públicas.

Por essa razão foram proibidos os rituais religiosos, cantorias e danças, associadas pelas manifestações rítmicas com as tradições negras e, portanto, com a feitiçaria e a imoralidade [...] Mas, o cerceamento e o rígido controle das crenças, rituais e práticas da comunidade negra, seus descendentes e seus convivas, que os ouvia

de todos os matizes sociais e raciais, não bastavam às autoridades (SEVCENKO, 1998: 21).

Desse modo, percebemos como tudo o que estivesse ligado à raiz religiosa africana seria visto e tratado de forma depreciativa, alijado de direitos e marginalizados pela sociedade da época. Nesse sentido, a Umbanda antes condenada como prática de magia negra passou a ser representada como a religião do povo brasileiro pelos meios propagandísticos de exportação cultural. No entanto, a visão depreciativa acerca dessa religião ainda está muito presente no discurso religioso da grande parcela da população nacional, mas que independente dos discursos existentes ela se constitui como uma religião brasileira e múltipla como seu povo.

Contudo, a Umbanda não deve ser entendida como uma religião *miscigenada* e/ou *homogênea*, mas sim como uma *religião plural* tal qual a população do nosso país, que caminha em suas diversas cores, crenças, sabores; que transita por diferentes espaços e pronuncia diferentes sotaques; que canta e dança freneticamente; que ora; que chora; que sofre; que luta; que vence; mas, que existe em sua simplicidade e magnitude cultural; que não precisa ser uniracial e unietnico pra ser unido, mas diferente e plural, tão plural que permite a (re)invenção da sua história, seja pelo campo religioso, científico, político, social ou cultural.

1.3. A religião como objeto de pesquisa no campo histórico

Toda essa discussão inicial nos leva a imaginar como uma prática religiosa pode se tornar um objeto de estudo fértil para o campo historiográfico, haja vista que a religião entre todas as manifestações culturais conhecidas abarca um leque de profundos significados, simbolismos e poderes reunidos em um universo de compreensão de mundo, ou melhor, de cosmovisão, que influencia e é influenciada pelos sentires e práticas dos/as crédulos/as por ela envolvidos/as em determinados contextos históricos.

Nesse sentido, torna-se importante traçarmos um pouco da historicidade percorrida pela religião no campo científico. Pois, sabemos que a Ciência Moderna balizada nos pilares da Razão tendeu-se a “desencantar o mundo” em sua incessante busca pela objetividade sistemática dos fatos. Aprofundada em um “pernicioso” ceticismo, a Racionalidade institucional tentou escamotear as manifestações humanas que a ela não se enquadravam, assim, refutou a poética literária das produções científicas por aquela possuir caracteristicamente um cunho emocional e sensível. Consequentemente, o paradigma científico tentou sobrepujar também a religião, relegando-a a uma mera tentativa de explicação “irracional” das coisas do universo, já que estava associada ao metafísico, ao imaterial e, portanto, ao emocional.

Por sua vez, dentro do contexto incipiente da Ciência, o pensamento histórico se ergue como o lócus científico do “passado”, pois se acreditava que a História seria detentora do poder de “resgatar” os fatos já acontecidos na humanidade, sobretudo, os acontecimentos heróicos e europeus. Desse modo, a religião não era considerada um objeto de estudo para a História, haja vista que ela não correspondia aos feitos diplomáticos humanos, além do mais, as manifestações religiosas não estariam dimensionadas e limitadas unicamente a um passado longínquo, pois suas práticas apareciam (e aparecem) implicitamente na sociedade europeia durante a própria Modernidade Iluminista. Assim, para essa história fundamentada no arcaico e no positivismo, a religião não atraía olhares, já que não estava colocada no ápice dos eventos grandiosos e, portanto, não deixaria nenhuma contribuição para as “façanhas” da humanidade.

Logo, como tudo que existe na história possui tempo e espaço para o seu surgimento, ou melhor, para a sua construção, a religião também é contingente. Ou seja, as práticas religiosas não existem fora de um contexto histórico, de um mundo material sem que haja a presença humana, mas resulta das relações de poderes e saberes, das *epistemes*, dos discursos e valores existentes em cada época e espaço, sendo dessa forma, legitimada como uma instituição social. É só olharmos para as primeiras formas de vida humana e tentarmos perceber como a religião está intrinsecamente relacionada à compreensão de mundo e às ações dos/as indivíduos/as em cada sociedade. Para tanto, nos voltamos à civilização egípcia e percebemos que a figura central que “regia” o povo egípcio era o faraó, por quê? Por

ele ser considerado o representante do Deus Sol na terra. Agora, nos voltamos aos gregos antigos e vemos um povo alicerçado em uma teogonia, na qual se acreditava que as ações humanas eram guiadas pelas vontades dos deuses, leia-se, Hesíodo e Homero. Já na Idade Média, percebemos veementemente o poder que a religião católica exerceu sobre seus/suas fiéis com a idéia de um outro mundo para além desse material, configurado como um “paraíso” dedicado às almas dos/as fiéis que possuísem boas obras no decorrer da sua vida, idéia essa que sustenta a doutrina e congrega a imensa massa cristã ainda hoje. Se formos até à Índia, percebemos como o culto à Mitra ainda se faz presente nos dias atuais (ELIADE, 2001). Desse modo, estudar as formas religiosas não se trata de uma mera narrativa social que se detém ao passado, mas uma forma de compreender as várias práticas humanas existentes ao longo da história, pois como nos mostra Giddens:

Há milhares de anos, a religião tem exercido uma forte influência sobre a vida dos seres humanos, estando presente, de uma forma ou de outra, em todas as sociedades humanas de que se tem notícia. [...]. No decorrer da história, a religião continuou a desempenhar papel central na experiência humana, influenciando nossa forma de perceber os ambientes deste mundo em que vivemos e de reagir a eles (GIDDENS, 2005: 426).

Sendo assim, podemos vislumbrar a importância de se estudar as práticas religiosas como um meio para tentar compreender as formas nas quais determinadas civilizações se estruturavam e ainda se organizam socialmente, através da compreensão de mundo atribuída por meio das suas mitologias e das éticas doutrinárias religiosas que possuem. Para corroborar com tal afirmação, citamos Geertz (1989: 136), quando ele aponta que,

a religião é sociologicamente interessante não porque, como o positivismo vulgar o colocaria, ela descreve a ordem social (e se o faz é de uma forma não só muito oblíqua, mas também muito incompleta), mas porque ela – a religião – a modela, tal como o fazem o ambiente, o poder político, a riqueza, a obrigação jurídica, a afeição pessoal e um sentido de beleza.

Assim, Giddens (2005) e Geertz (1989), compartilham de um pensamento análogo ao identificar a religião como uma célula inserida no meio social que atua direta e/ou indiretamente incidindo sobre ele. Ou seja, ela é uma peça da engrenagem cultural que movimenta a sociedade em suas várias esferas, muito embora, esse não seja o seu principal objetivo. No entanto, o que estamos querendo mostrar é que as instituições religiosas são tão necessárias de atenção analítica pelos campos sociológico e/ou histórico quanto qualquer outro objeto de cunho social, já que ela também está inserida na teia de poderes e saberes que nos circundam.

Contudo, é importante ressaltar que a religião, mesmo sendo muitas vezes confundida com a magia, não estava relegada a outras formas de produções científicas como fazia a História no final do século XIX. Haja vista que, desde a emergência das Ciências Sociais as manifestações religiosas foram utilizadas como objeto de estudo, pela complexidade que apresentam e pela forte influência que exercem na vida social, principalmente dos/as fiéis, servindo como elemento instigador para a realização de pesquisas nesse campo de saber. Como aponta a estudiosa, Jacqueline Hermann (1997: 331):

o estudo do papel social das religiões, ou de suas crenças e práticas, beneficiou-se ainda da constituição de um novo campo de conhecimento que se estruturava como disciplina autônoma a partir do final do século XIX: a sociologia. Na medida em que as categorias *social* e *sociedade* encontram espaço como objetos privilegiados de estudo, seus diversos elementos constitutivos – e entre eles a religião – passaram a merecer também maior atenção e estudos mais objetivos e sistemáticos.

Percebemos inúmeras produções de trabalhos que se pretenderam entender esse universo simbólico - que relaciona o humano e o sobrenatural - tão presente na sociedade, a exemplo dos trabalhos de Émile Durkheim, Max Weber, J. G. Frazer, e Lévi Strauss na Antropologia. No decorrer desse ensejo de produções acerca da sociologia religiosa, havia o desejo de perceber por parte de muitos estudiosos os elementos comuns às diversas religiões, como se existisse uma forma primeira de religião, a qual sofrera transformações ao longo de um processo evolutivo, mas sem perder suas características estruturais. Desse modo, é como se esses primeiros estudiosos da religião acreditassem na existência de uma essência que envolvesse

todo ser crédulo em suas práticas litúrgicas, bem como, a existência de uma raiz religiosa da qual surgiram várias ramificações (HERMANN, 1997).

Por sua vez, era necessário buscar essa raiz religiosa para tentar compreender de forma mais geral o funcionamento da sociedade pelos meios religiosos, assim, dentro dessa conjuntura acadêmica vai emergir uma nova disciplina: a “ciência das religiões” ou “história das religiões”, implantada na universidade de Genebra no ano de 1873.

Diferentemente dos objetivos da “sociologia religiosa”, que inseriu suas preocupações com o fenômeno religioso na busca de leis gerais do funcionamento da sociedade, a “ciência das religiões”, ou a “história das religiões”, passou a ter um objeto específico: a origem das religiões, de um lado, e a essência da vida e do homem religioso, do outro (HERMANN, 1997: 335).

Dessa forma, percebemos que a partir da segunda metade do século XIX, a religião receberá um novo tratamento quando a história se torna disciplina específica para o seu estudo, pois mesmo se voltando à “análise dos elementos comuns às diversas religiões, suas leis evolutivas e a ‘forma primeira da religião’” (HERMANN, 1997), essa nova disciplina também levará em conta os contextos, os fatores e as condições propícias para o surgimento e as transformações das manifestações religiosas.

Todavia, são os campos sociológico e antropológico que ainda hoje se destacam como as áreas de saberes que adentram nas discussões em torno do universo religioso por excelência. Nesse sentido, é importante ressaltar que “o projeto original de uma Nouvelle Histoire não partiu de historiadores, mas de sociólogos durkheimianos” (HERMANN, 2000: 37) que apoiaram teoricamente as pesquisas no âmbito da história, o que nos leva a refletir acerca da importância que a Sociologia vai assumir para a inserção dos estudos realizados sobre os objetos litúrgicos no campo historiográfico. Ocultar essa relação recíproca existente entre a História e as Ciências Sociais possibilitada pelos Annales durante cerca de sessenta anos,¹⁹ é silenciar

¹⁹ O rompimento entre a História e as Ciências Sociais passou por um momento de *Tournant Critique*, ou seja, uma “reviravolta” ou transição de um momento para outro na história, quando a terceira geração dos Annales (1968 - 1988) considerou que a Sociologia estava vivenciando uma “crise”, já que esta não possuía mais os seus grandes sistemas de interpretação da sociedade, como: o marxismo, o

parte da própria trajetória da produção historiográfica, além de calcar o mérito que a segunda merece receber ao possibilitar novas formas para a produção do *metiêr* historiográfico.

CAPÍTULO II

2. A CONFIGURAÇÃO DAS RELIGIOSIDADES AFRO-AMERÍNDIAS EM CAMPINA GRANDE: AS *ANTIDISCIPLINAS* E *TRAMPOLINAGENS* DE SEUS/SUAS PRATICANTES

Ao cair da noite os tambores (elús) entoam o início litúrgico de mais um momento sagrado para os/as fiéis das religiões afro-ameríndias, os maracás tocam e os sons se misturam ao abé e ao agogô, vozes cantam em coro e os portões do terreiro se abrem; fumaças são expelidas dos cachimbos, os/as fiéis dançam e cantam em gira para a entidade vigilante do terreiro²⁰, o Exú, para que este leve até as encruzadas os recados e os maus fluidos presentes naquele espaço religioso; vestes brancas com adereços coloridos, objetos sagrados, lendas, mistérios e sabedoria preenchem o universo sagrado e misterioso das religiões afro-ameríndias campinenses.

Tentando romper os distanciamentos que existem na maioria dos trabalhos acadêmicos em que pesquisador/a e objeto parecem distantes entre si, procuramos envolver inicialmente o/a leitor/a, fazendo com que este/a visualize um pouco do universo sagrado que está por “trás” dos muros dos Terreiros, das Roças, Tendas ou Centros Espíritas como muitas vezes são chamados os espaços litúrgicos das religiões afro-ameríndias campinenses. Onde encontramos um misto de cores, de pessoas, de práticas culturais e de interpretações acerca da religião que ali se pratica.

Contudo, não podemos falar sobre essa religiosidade local sem conhecermos um pouco da sua formação histórica, simbólica e cultural em Campina Grande-PB.

Mas, antes de adentrarmos na discussão sobre a citada religiosidade local, permita o leitor apresentar a cidade de Campina Grande e um pouco da sua história e sua paisagem sócio-ambiental no Estado da Paraíba.

²⁰ É comum encontramos várias denominações para os espaços de cultos às divindades afro-brasileiras, entre elas as mais comuns são: ilê, abassá, roça, centro, tenda ou cabana (DA SILVA, 2005: 140). Contudo, devido os/as próprios/as religiosos/as denominarem seus locais de culto como *terreiro* optamos por utilizar o termo de forma genérica para identificar esses espaços sagrados. Por terreiro entende-se como: “um local aberto, plano dentro de uma povoação onde as pessoas se reúnem para conversar, cantar, dançar. Para nós é o lugar de culto onde se canta e se dança para os Orixás. Quando tem o nome de Centro de Umbanda ou Espírita corresponde àqueles Terreiros em que predomina a influência kardecista...” (PORDEUS JR, 1999: 51).

2.1. Percorrendo algumas histórias de Campina Grande

Quem nunca ouviu dizer: “Em Campina Grande ocorre o maior São João do Mundo”, tão veiculado pela mídia nacional? É quase impossível pensar em Campina Grande e não lembrar isso, um *slogan* que a torna conhecida mundialmente, afinal a cidade sedia trinta dias de forró, quadrilhas, danças e comidas que atrai turistas do mundo todo.

O Maior São João do mundo é considerado o evento turístico mais importante da cidade, sendo de “reminiscência rural’, uma ‘tradição que veio da roça’, um ‘apego às origens e à nordestinidade” que, por sua vez, é reinventada no espaço urbano com uma multiplicidade de discursos e de práticas.²¹ Assim, vemos o rural e o urbano campinense próximos em uma reinvenção social em Campina Grande, rompendo uma certa fronteira entre essas duas espacialidades.

No entanto, o “Maior São João do Mundo” é bem mais que um evento comemorativo com características rurais²² que atrai milhares de turistas no período junino, ele apresenta as marcas da história de formação da cidade. As comidas típicas feitas com milho, as danças e as músicas trazem em seu ensejo as características camponesas do município, que mesmo sendo considerado um pólo tecnológico e industrial da Paraíba e da região Nordeste do Brasil hodiernamente, não consegue deixar de lado os traços rústicos que o formou entre os morros da Serra da Borborema.

Por sua vez, sabemos que a formação de cidades segue um processo comum que se estabelece por vias das relações econômicas, sociais e culturais entre si. No caso, Campina Grande que se encontra no agreste paraibano não foi diferente. Como sabemos, o processo de povoamento do interior da Província da Paraíba se desenvolveu, principalmente, pela produção agropecuária com intensa criação de

²¹ Para mergulhar profundo acerca do entendimento sobre o São João em Campina Grande, Cf.: ANDRADE LIMA, Elizabeth Christina de. *A Fábrica dos Sonhos: a invenção da festa junina no espaço urbano*. Campina Grande: EDUFC, 2008.

²² A autora ANDRADE LIMA (2008: 16) nos apresenta a reminiscência rural da festa (que nos faz lembrar dos antigos rituais da fertilidade) da seguinte forma: Basicamente interpretada como uma “festa rural” e/ou “camponesa” presente no interior nordestino, esse evento assume a asserção de uma “festa de colheita”, particularmente representa a mudança de estação climática e o início do ciclo da colheita do milho e do feijão, além de marcar a “crença no santo que simboliza a purificação e regeneração da vegetação e das estações.

gado²³, porém, Campina Grande se sobressaiu e teve na produção da farinha de mandioca de reminiscência indígena o elemento inicial para o seu desenvolvimento econômico e comercial.

Não obstante, analisar a religiosidade afro-ameríndia de Campina Grande nos leva a querer compreender o processo de povoamento e formação da cidade, que pode nos possibilitar algumas inferências acerca das características dessa religião local com traços marcadamente indígenas. Pois, como sabemos, a presença de índios ariús foi indispensável para o nascimento do citado município.

Assim, de acordo com as literaturas clássicas de alguns historiadores como Epaminondas Câmara, podemos visualizar um pouco mais acerca da história campinense. Em seu livro “Os Alicerces de Campina Grande” (1943), o estudioso nos traz uma compilação de informações a respeito dos primeiros passos da cidade desde o seu aldeamento pelos Ariús (1697) com o povoamento administrado por Teodósio de Oliveira Ledo, a formação da Vila Nova da Rainha (1790) e a elevação da categoria de cidade à Campina Grande (1864). Corresponde a um livro produzido com as peculiaridades da escrita da época, cheio de detalhes e preocupação com as relações conjunturais entre os aspectos políticos, econômicos, sociais e culturais, nos apresentando um estudo profundo acerca da história campinense.

Por conseguinte, um dos nomes mais enfatizados pelo estudioso é sem dúvida o do capitão-mor, Teodósio de Oliveira Ledo, que para o autor “foi quem integrou o interior da Paraíba, abrindo comunicações entre a capital, Boqueirão e Piranhas” (CÂMARA, 1943: 5), sendo considerado como o “desbravador dos sertões”. Não obstante, os índios ariús que já habitavam a Serra da Borborema foram aldeados por Oliveira Ledo nos finais do século XVII, conseqüentemente, esse acontecimento denominou a região como *campina grande*, fazendo alusão às características geográficas daquela aldeia. Câmara mostra ainda que o começo de Campina Grande está associado a “uma tribo de índios e os parentes de Teodósio de Oliveira Ledo. Mais tarde, alguns colonos e negros cativos” (1943: 12-13), sendo que mesmo com a vinda dos brancos a cidade não se “clarificou”, possuindo uma população três vezes maior formada por indígenas e negros.

²³ Cf. Câmara (1943: 7-8).

Respectivamente, “tendo Igreja (sic), capelão e índios que se iam domesticando, a aldeia tomou incremento. Apareceram colonos e parentes do capitão-mór (sic) Oliveira Ledo, que requeriam datas de sesmaria para instalar currais e cultivar a agricultura” (CÂMARA, 1943: 7).

Assim, foram surgindo

...casebres de taipa e telha, formando a primeira rua e novas moradias do mesmo tipo que foram construídas em torno da capela... Apareceram nas adjacências (Brejo e Agreste) as primeiras *casas de farinha*, cujo produto já estava abastecendo a feira da rua das Barrocas. Em razão deste e doutros cereais, o povoado foi se tornando um pouso quase obrigatório de boiadeiros e tropeiros do interior (CÂMARA *apud* GURJÃO; ARAÚJO e et al, 1999: 16, grifo nosso).

Dessa forma, a região que antes era habitada por índios ariús da ramificação dos Tapuias que se distribuíam no interior da província, foi aos poucos sendo povoada por grupos distintos e administrada por colonos com intuítos econômicos e de catequização religiosa, sitiando os indígenas cada vez mais em seu próprio espaço.

No entanto, isso nos faz perceber como a presença indígena foi extremamente marcante para a formação de Campina Grande, não só no que diz respeito ao contingente de pessoas, bem como, na própria formação e elevação da cidade. Pois, um dos elementos principais da economia que propiciou seu desenvolvimento e as relações comerciais entre Campina, o interior e a capital foi além da agricultura da cana e do algodão, a produção da *farinha de mandioca* que se trata de uma prática de reminiscência indígena anterior à colonização do Brasil²⁴.

Para Câmara, “os ‘engenhos de farinha de pau’ ou as chamadas ‘casas de farinha’, levaram o lavrador a fazer da povoação de Campina Grande um ponto de convergência de tropeiros e boiadeiros dos sertões” (CÂMARA, 1943: 7). O autor não cansa de fazer referência à farinha de mandioca e a considera o principal fator do

²⁴ Com relação à mandioca que é um tipo de raiz com a qual se produz a farinha temos que, sua produção antecede à colonização no Brasil sendo originalmente uma cultura indígena. “Planta nativa da América, provavelmente do Brasil onde sua produção é milenar, a mandioca era o principal produto agrícola indígena quando aqui chegaram os primeiros colonizadores” (PINTO, s/d: 2).

comércio da aldeia e do povoado de Campina Grande com o interior. Ele assevera que “ela foi a primeira etapa da evolução comercial, e graças a ela, na aldeia se criou ‘freguezia’ (sic) e se erigiu ‘vila’” (Idem: 8).

Assim, podemos apontar a farinha de reminiscências indígenas como o principal produto de atração do comércio local, que transformou a cidade da Borborema em um ponto de intermédio comercial entre o litoral e os sertões. Advinda também das cidades brejeiras, que praticavam principalmente a cultura da cana, a farinha se tornou um elemento promissor do comércio campinense, promovendo uma maior oscilação de tropeiros que se alojavam na cidade atraindo os pecuaristas com intuito de comercializar seus gados que, conseqüentemente, essas relações comerciais resultou em uma feira que se mantém viva e efervescente até os dias de hoje.

No entanto, não podemos nos equivocar e pensar que Campina Grande teve uma ascensão brusca e total, seu desenvolvimento foi lento e tardio, passando por sérias crises de cunho sanitarista e climático no final do século XIX. “O crescimento da cidade continua vagaroso até 1907, quando chega o 1º trem. A partir daí apresenta um desenvolvimento que excede as previsões mais otimistas” (GURJÃO; ARAÚJO e et al, 1999: 17)²⁵. Por conseguinte, Campina Grande vai assumindo suas características urbanas ainda na primeira metade do século XX, porém, muitos dos bairros mais requisitados da cidade (onde está concentrado o maior número de terreiros) nesse período ainda estavam inseridos na área rural do município.

O censo de 1940, ainda inclui na zona rural do distrito sede, os atuais bairros do Cruzeiro, Bodocongó, Bela Vista e José Pinheiro, somente, considerando áreas urbanas de Campina Grande, a sua parte central e os bairros de São José, Monte Santo, Alto Branco e Açude Velho (GURJÃO; ARAÚJO e et al, 1999: 19).

Para entendermos essa divisão espacial entre os bairros campinenses considerados como rurais e urbanos, apontamos que de acordo com Filho (2009) os historiadores classificam o urbano a partir das tensões, relações de poderes

²⁵ Para maior entendimento acerca da chegada do trem na Paraíba e os seus signos de modernidade, cf.: ARANHA, Gervácio Batista. *Trem, Modernidade e Imaginário na Paraíba e Região: tramas político-econômicas e práticas culturais (1880-1925)*. Orientadora: BRESCIANI, M^a. Stella. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Unicamp, 2001.

econômicas, sociais e culturais, das transformações arquitetônicas e dos investimentos de infraestrutura. Ou seja, um espaço onde as sociabilidades, o comércio e as ações sociais acontecem de forma mais intensa aos olhares administrativos.

O espaço urbano em geral é percebido pelos historiadores como o cenário onde se desenrola a ação social, o lugar do poder, das trocas, da cultura e *onde o mundo moderno nasceu*. É o local onde as confrontações, as tensões e os conflitos sociais eclodem (FILHO, 2009: 28, grifo nosso).

Mas, não queremos demarcar uma linha de fronteira entre os setores urbano e rural da cidade para expressar uma possível discriminação espacial entre aqueles que não habitam o centro da mesma, até porque sabemos que a história acontece nos lugares mais minuciosos das sociedades tanto no urbano quanto no rural. No entanto, não podemos desconsiderar que de fato existem distinções características de cada um destes espaços, porém, muitas vezes nos confundem em meio a uma perceptível aproximação entre eles, pois a própria historicidade de formação das áreas urbanas no Brasil nos mostra isso.

A paisagem das cidades brasileiras até os fins do século XIX mantinha essa proximidade com o campo. Nas vizinhanças do centro urbano e comercial, onde a ocupação era mais adensada, podíamos avistar numerosas chácaras e pequenos sítios na zona intermediária com a propriamente rural (FILHO, 2009: 30).

Por sua vez, Campina Grande no período da década de 1960 vai sofrer uma ascensão econômica e respectivamente uma expansão urbana com a industrialização e a produção do algodão que definiu alguns bairros nesse período, tais como: “Liberdade, José Pinheiro, Prata, Bela Vista, Monte Santo, São José, Monte Castelo, Moita, Casa de Pedra, Conceição, Prado, Catolé, Palmeiras, Quarenta, Santo Antônio, Alto Branco, Bodocongó, Cruzeiro e Três Irmãs” (GURJÃO; ARAÚJO e et al, 1999: 20).

Entretanto, a migração para a cidade toma proporções que não eram esperadas e começa então a surgir o problema da moradia, resultando o surgimento de favelas e cortiços. Conseqüentemente, para tentar conter o problema da submoradia, o governo construiu alguns conjuntos, entre eles o último a ser ocupado corresponde ao que hoje é o Bairro das Malvinas. No mais, não podemos nos esquecer das adjacências da cidade correspondente aos distritos de Galante, Marinho, Santa Terezinha, Jenipapo, Catolé de Boa Vista e São José da Mata onde encontramos cerca de cinco terreiros. Assim, os bairros campinenses estão totalizados em 49 e em 6 distritos com uma população de cerca de 385.276 habitantes.

Respectivamente, se tratam de bairros novos que surgem nas áreas mais rurais, ou seja, na área suburbana de Campina Grande. Por conseguinte, serão nesses bairros onde encontraremos um contingente maior de espaços sagrados de práticas afro-ameríndias, que discutiremos mais a frente no quarto capítulo.

Assim, nosso intuito é compreender como estão caracterizadas e dispostas as espacialidades dos terreiros campinenses, quais os signos e símbolos presentes em casa espaço interno desses lugares sagrados e as suas peculiaridades religiosas de matriz afro-ameríndia. Portanto, é importante salientar que no decorrer da nossa pesquisa se tornou visível uma forte presença de traços indígenas e rurais nestes espaços, elementos que nortearam as nossas inferências no que diz respeito às suas localizações e espacialidades internas e externas. Cujas quais, apresentaremos mais adiante, pois sentimos a necessidade de apresentar um pouco da pluralidade religiosa afro-ameríndia campinense, que nos foi perceptível a partir da citada tese de doutorado da estudiosa Ofélia Maria Barros (2011) e da pesquisa de campo.

2.2. A pluralidade afro-ameríndia campinense...

Retomando as nossas discussões sobre a importância da religiosidade local, fizemos uso do estudo de Ofélia Maria Barros (2011), como já foi ressaltado na introdução, um estudo que se tornou pioneiro na análise da pluralidade religiosa afro-

ameríndia campinense e que nos permitiu uma visão mais aprofundada de como se configuram os terreiros na cidade. Desse modo, ela vai inferir que

as correntes de tradições religiosas afro-ameríndias de 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 europeia. 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 (BARROS, 2011: 54).

Sendo assim, no que tange as práticas rituais dessa religiosidade peculiar campinense, temos que traços de diferentes culturas se hibridizaram e formaram o que temos hoje como uma pluralidade de culto afro-ameríndio na cidade. Pluralidade essa caracterizada por traços indígenas, africanos e europeus. Logo, é importante ressaltar que a aproximação de Campina Grande com cidades marcadas pelos cultos afro-ameríndios como Alhandra – PB e Recife – PE, bem como, a própria capital João Pessoa-PB possibilitou o tráfego de religiosos/as desses cultos e a instauração destes no nosso município.

“Na Paraíba, principalmente na Capital e em Alhandra, há uma presença forte de cultos de tradição ameríndia: catimbó, mesa branca,²⁶ culto à Jurema, este último em Acais e Alhandra” (AZEVEDO, 2009: 112). Salientamos que os cultos mencionados pelo estudioso são remanescentes da tradição indígena, o que denota também que ocorre uma predominância dos traços ameríndios nos cultos campinenses classificados por Barros (2011) em Juremas, Umbandas/Juremas, os Candomblés/Juremas e os Candomblés. “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*’” (BARROS, 2011: 124). Comumente os/as crédulos/as consideram que “Campina Grande tem uma coisa, que eu num sei se é Campina Grande, se é a

²⁶ 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 (BARROS, 2011: 127).

Paraíba que cultua, liga muito pro lado de Jurema, o povo daqui é de natureza mais juremeira” (Babalorixá e Juremeiro Paulo, entrevista realizada em 21/11/2010)²⁷.

Essa inferência de que “o forte aqui é a Jurema”, nos leva a refletir sobre as reminiscências indígenas na Paraíba, que mesmo mantendo práticas de matizes africanas e européias, os antigos catimbós são preponderantes hoje no município sendo denominados de Jurema. Ademais, não podemos esquecer que os principais grupos ameríndios, os Tabajaras e Potiguaras presentes no nosso Estado fizeram deste um efervescente caldeirão de crenças e rituais²⁸.

Muito embora, de modo equivocado hoje ainda se pense que essas formas de religiosidades emanadas dos grupos ameríndios praticamente não existam ou atuam anonimamente em nossa cidade, sabemos que é resultado de um pensamento colonial, no qual os grupos étnicos eram descritos pelos cronistas como seres “selvagens” e “bestiais”, incapazes de se ordenar socialmente pelo “fato de não possuírem nem fé, nem lei, nem rei – traços inicialmente vistos com certa condescendência, transformou-se pouco a pouco em justificativa para desprezá-los” (DEL PRIORE; VENANCIO, 2010: 24).

Salles (2010), também corrobora com essa concepção e nos mostra como os grupos indígenas foram relegados enquanto produtores de uma história, considerados como massa anônima que não possuía um ordenamento religioso, judicial e político. Nesse sentido, temos que:

o fato é que, desde o primeiro século da colonização, foi difundida pelos cronistas e missionários a ideia de que os índios brasileiros não tinham religião, vivendo em completa anomia. Costumava-se dizer, por exemplo, que estes não pronunciavam as letras F, L e R porque não

²⁷ Entrevista pertencente ao acervo particular de Ofélia M^a Barro, Cibelle Jovem Leal e José Macêdo de Mello.

²⁸ De acordo com a informação de Relatório Antropológico dos Tabajara no Litoral Sul da Paraíba, durante as guerras de conquista, os indígenas pertencentes ao grupo Tupi – os Tabajara e Potiguara – lutaram de lados opostos, sendo os tabajara aliados aos portugueses. Segundo ainda o mesmo relatório, os indígenas da região do Litoral Sul, como os de Jacoca (Conde) e Arataqui (Alhandra) ficaram comumente identificados, na historiografia paraibana, como Tabajara. Vale salientar que os aldeamentos indígenas que foram criados no período colonial tinham com um dos objetivos formarem mão-de-obra. Contudo, obedecendo ao Diretório Pombalino os aldeamentos do Litoral Sul receberam inúmeros grupos indígenas de outras regiões, principalmente do Agreste e do Sertão. Com isto, já não poderíamos determinar que esta região fosse habitada apenas pelos Tabajara. MURA, Fábio (Coord.). relatório de fundamentação antropológica para caracterizar a ocupação territorial dos Tabajara no Litoral Sul da Paraíba (FUNAI, Instrução Técnica Executiva nº 34/DAF/2009. João Pessoa, agosto de 2010, *apud* SILVA JR, 2011: 34).

possuíam nem fé, nem lei ou rei. Como escreveu Pero de Magalhães Gândavo sobre a língua dos “gentios”, em 1570, “não se acha nella F, nem L, nem R cousa digna de espanto, porque assim não tem Fé, nem Lei, nem Rei; e desta maneira vivem sem justiça e desordenadamente” (GÂNDAVO *apud* SALLES, 2010: 41).

Pensar que índios e negros não produzem história é consequência de uma visão eurocêntrica de mundo, onde os povos brancos considerados racionais, civilizados e ordenados sobrepujam os estigmatizados como “bárbaros”, “selvagens” e “incivilizados”. No entanto, sabemos que isso é bem diferente, e que índios e negros produtores e produtos de uma história não se entregaram passivamente às ordens dos colonizadores e, que criaram um universo diverso de práticas religiosas que burlaram as perseguições e punições sofridas ao longo da história por não seguirem a religião hegemônica colonial, a católica.

Sabemos das missões jesuíticas e das conversões ocorridas entre os grupos indígenas, porém, estas não foram suficientes para extirpar da história brasileira as religiosidades pagãs dos ameríndios. Os quais, mesmo fazendo uso dos simbolismos católicos conseguiram continuar suas crenças e cultos aos ancestrais e a cura através das “fumaçadas”. Um dos exemplos dessa prática foi a Santidade, que expressava o desejo dos ameríndios em encontrar uma terra sem males, onde a paz se faria presente e o bem reinaria entre todos.

Por sua vez, para Bastide (1985) *apud* Silva (2005) a Santidade nos possibilita algumas inferências acerca das manifestações religiosas dos índios no período colonial brasileiro:

Pelas descrições da Santidade do século XVI, parece que o catimbó, a pajelança, a cura e outras crenças similares tiveram aí suas origens. Ao sincretismo inicial entre as práticas indígenas (o uso do maracá, da jurema, do fumo) e o catolicismo devocional aos santos somou-se as crenças dos africanos que, trazendo seus orixás e voduns, aumentaram o panteão já bastante vasto dos deuses protetores da floresta (p. 91).

Sobretudo, o que nos chama a atenção para a Santidade é a semelhança dos seus signos e simbolismos com os encontrados nas práticas ritualísticas da Jurema

campinense, em que o fumo, as danças, os cânticos, os transe são elementos fundamentais para a realização do culto marcadamente pagão apesar de se hibridizar com alguns signos cristãos. Vejamos no trecho a seguir, como se configura as Santidades:

Apesar da progressiva diminuição da população indígena no litoral, da escravização dos nativos e de sua catequese obrigatória, as santidades como prática religiosa estiveram presentes na Colônia ao longo de todo o século XVI e nas primeiras décadas do século XVII, em Pernambuco, na Bahia, Rio de Janeiro e São Paulo [...] Os rituais das santidades revelavam forte apego às tradições da mitologia tupi, bem com a importância crescente assumida pelo pajé como guia espiritual. Mas, também apresentavam fortes traços de sincretismo com a religião católica. Muitos de seus líderes foram índios criados nas escolas jesuíticas, *que acabaram usando esses movimentos para resistir à presença do colonizador português [...] Do ritual primitivo conservou as fumigações*. No mais, mesclou informações aprendidas com os jesuítas (DEL PRIORE, 1994: 53, grifo nosso).

Para complementar a percepção acerca dessa manifestação religiosa, descrevemos a seguir um pouco da ritualística da Santidade.

Para adquirir o espírito da santidade, a assistência tinha de se deixar defumar e assoprar. O pajé punha-se a fumar tabaco (chamado também petum e erva-santa), atirando baforadas de fumo ao rosto dos aspirantes. Devidamente assoprados e defumados, os homens começavam a suar e tremer, enquanto as mulheres mais sensíveis rolavam por terra em convulsões, “escumando pela boca”. Durava a pregação semanas e meses, e com ela, as danças e os banquetes regados a cauim [...] As danças e os cantos funcionavam como ritual preparatório para a cerimônia maior, quando o pajé falava com o deus Tupã... (Idem, 1994: 52-53).

No entanto, não é o nosso intuito mostrar como acontecia a Santidade e como se configura seu credo para apontar analogias ou mostrar a gênese do catimbó, mas perceber que em diferentes contextos os grupos ameríndios fizeram usos de instrumentos e formas para manter seus cultos e não se submeter a uma doutrina religiosa exógena, expressando dessa forma as suas sensibilidades e criatividade.

Ademais, encontrar as “fumigações”, as danças e o transe nos relatos sobre as religiosidades indígenas coloniais nos possibilita uma compreensão maior acerca da

configuração das religiões afro-ameríndias hoje e como estas trazem consigo os traços pagãos de rituais ameríndios e africanos de outrora.

Destarte, essa religiosidade de certo modo nos mostra como os grupos indígenas não se deixaram subordinar aos desejos e autoridade dos colonizadores, ao mesmo tempo em que propiciou outras práticas religiosas no nosso país, garantindo a manutenção das suas credulidades. Dessa forma, contrariando os discursos coloniais oficiais que denotam uma passividade indígena frente à catequização católica, temos que

os índios estavam longe de absorver de forma passiva as ideias e crenças do cristianismo europeu. Ao contrário das narrativas da história oficial, durante a colonização os invasores tiveram que enfrentar forte resistência desses povos. A *Jurema* e a *Santidade*, portanto, seriam exemplos desta resistência ao colonialismo europeu (SALLES *apud* SILVA JR., 2011: 37, grifo nosso).

Nesse sentido, Salles (2010) nos mostra como a Jurema pode ser considerada enquanto uma “antidisciplina”, se mantendo até hoje como uma não passividade aos dogmas religiosos hegemonicamente aceitos na nossa sociedade.

A Jurema, portanto, é um fenômeno cuja dinamicidade tem possibilitado a sua sobrevivência durante séculos. Ela é parte de uma história negada, silenciada, ainda assim escrita por índios, negros, caboclos, mestiços. História marcada por lutas, tensões, negociações, estratégias de poder, de afirmação política e reformulações de identidades em face das transformações do contexto social e cultural (SALLES, 2010: 223).

Assim, nosso dever enquanto cientista das transformações sociais ao longo dos tempos é “dá voz” aos protagonistas destas, é torná-los/as visíveis e notórios/as na sociedade onde estão incluídos/as, porém “despercebidos/as”, é mostrar que existe uma diversidade de práticas ocultadas e marginalizadas pelo maniqueísmo hierárquico entre o Bem e o Mal, bom ou ruim, certo ou errado, é mostrar que cada ser é um microcosmo com suas idiossincrasias e historicidades, mas que estão presentes e atuam cotidianamente no que chamamos de meio social.

Logo, para entendermos o que é a Jurema precisamos conhecer um pouco da sua história e o contexto no qual ela “nasceu” e como se apresenta hoje, para tanto nos embrenharemos na história marcada pelos/as seus/suas próprios/as protagonistas, os/as juremeiros/as.

2.3. O Catimbó/Jurema e a sua “antidisciplina”...

“Jurema é um pau encantado
É um pau de ciência
Que todos querem saber...”²⁹

Assim como o trecho do cântico acima mostra a ciência presente no pau sagrado da árvore da Jurema “que todos querem saber”, a sua história também nos instiga a querer conhecer mais sobre essa crença, a nos embrenharmos por seu universo encantado e perceber como ela está tão próxima da gente no nosso dia-a-dia, seja como Catimbó³⁰ ou como Umbanda/Jurema.

Os estudos realizados acerca do catimbó na Paraíba existem desde a primeira metade do século XX, sendo pioneiras as pesquisas realizadas por Mário de Andrade, Câmara Cascudo, Gonçalves Fernandes e Bastide, os quais pretendiam de certo modo realizar um levantamento nacional sobre a “cultura popular”, ao mesmo tempo que promover uma identidade de cunho brasileira por meio das produções folclóricas de sua população (BARROS, 2011). Por conseguinte, serão essas pesquisas que abrirão o caminho para novos estudos nas áreas científicas passíveis de novas interpretações e de um conhecimento maior a respeito da religiosidade local paraibana.

²⁹ Trecho de um cântico entoado em uma sessão de Jurema no Terreiro Santa Bárbara.

³⁰ Há uma corrente generalização na denominação dos cultos afro-ameríndios muitas vezes denominados como catimbó. Para Salles (2010), o significado de catimbó se apresenta em um sentido genérico ao associar as práticas religiosas ameríndias e negras e considerá-las de modo pejorativo como “feitiçaria”, bem como, apresenta um sentido específico ao se referir a uma prática ritual indígena com certas características. Assim, “vendo o catimbó, de uma maneira geral, o aparato consiste na mesa estreita, forrada ou não, onde se misturam garrafadas de jurema, cachimbos,ovelos de linha, agulhas, botões, imagens de santos... A sessão tem início com a abertura da mesa feita em invocações cantadas, as velas acesas, distribuem entre os presentes a jurema” (FERNANDES *apud* SALLES, 2010: 80).

Por sua vez, a Jurema Sagrada consiste na sacralização da árvore de mesmo nome e se apresenta como uma religião terapêutica, mas que hoje devido ao encontro com o Xangô do Recife também possui meios para solucionar questões práticas cotidianas como relacionamentos amorosos, emprego, desentendimentos, etc.³¹ Normalmente a ritualística do culto ocorre por meio da ingestão da bebida da jurema e do fumo³², como nos mostra Motta (1999):

Mas é igualmente típico do *Catimbó* o uso *ritual da fumaça de tabaco*, tida como a mais simples das homenagens que se podem dirigir aos espíritos e como a mais simples das *terapias*. Em determinadas ocasiões é também costume ingerir-se, numa espécie de comunhão orgiástica, a bebida denominada *jurema*, cujo principal ingrediente, ao menos do ponto de vista simbólico, é a raiz da árvore, ou antes arbusto, da *jurema* (*Mimosa Hostilis*, de acordo com Vandezande 1975) [...] É o uso dessa bebida que confere ao *Catimbó* nome de *Jurema* [...] Invocados através do canto e da dança, ou só do canto, os espíritos, incorporados pelo médium num transe de *possessão verbal*, dão consultas aos interessados, transmitindo conselhos e receitas. De fato, o *Catimbó-Jurema representa eminentemente um sistema de cura e de alívio* (MOTTA, 1999: 19-20, grifo nosso).

Nesse sentido, a árvore sagrada da Jurema tem o poder de cura, ao mesmo tempo em que representa as *idades*³³ dos encantados ou eguns (espíritos de pessoas que se “passaram”, ou seja, “morreram”). Desse modo, os/as antigos/as catimbozeiros/as que morreram são hoje cultuados/as como *mestres* e *mestras* da Jurema, “arriando” em seus cavalos (médiuns) para realizarem as consultas e terapias.

Por conseguinte, os estudos e discursos dos/as próprios/as juremeiros/as apontam Alhandra como a cidade natal da Jurema, haja vista que lá viveram grandes mestres/as considerados/as pioneiros/as nas práticas religiosas do antigo Catimbó.

³¹ A jurema compõe um complexo de concepções e representações em torno da planta com esse nome e se fundamenta no culto de possessão aos mestres, cujo objetivo é curar os doentes e resolver os problemas práticos da vida cotidiana, como os infortúnios amorosos e profissionais. Esse complexo inclui ainda a bebida preparada com a casca da jurema e o uso da fumaça dos cachimbos nos rituais (ASSUNÇÃO, 2008: 48).

³² É de suma importância ressaltar que, durante as visitas aos terreiros campinenses o que presenciamos foi uma comunhão coletiva bem mais acentuada com comidas (jingé) que propriamente com a ingestão da bebida jurema, denominada em algumas dessas casas religiosas como *xerequeté*.

³³ “[...] chamam de *cidade* tanto um determinado espaço sagrado onde existe um ou mais pés de jurema quanto cada uma dessas plantas isoladamente. O termo também se refere [...] à divisão do Reino Encantado da Jurema, que seria composto de sete ou mais cidades” (SALLES, 2010: 105).

A Jurema de Alhandra deriva dos índios do aldeamento Nossa Senhora de Assunção, ou Arataqui, criado no final do século XVI, tendo sido administrado pelos jesuítas, franciscano, carmelitas, oratorianos. A história desse culto em Alhandra está intimamente ligada às famílias descendentes dos índios aldeados, especialmente ao clã do Acais, formado pelo mestre Inácio Gonçalves de Barros e seus descendentes. Dentre esses, destacam-se os nomes de Maria do Acais, Cassimira, Flósculo e sua esposa, Damiana (SALLES, 2010: 222).

Respectivamente, é comum observarmos a associação a Alhandra como “cidade jurema”, sendo marcada pela prática não cristã.³⁴ Para Silva Jr. (2011), à medida que a fama dos mestres de Alhandra foi se espalhando por volta dos anos de 1920, a cidade se tornou o lugar de procura para a cura de doenças das pessoas vindas de vários outros lugares. “Deste modo, Alhandra passou a ser conhecida pelas experiências que estas pessoas de outros municípios buscavam na cidade, que passou a ser conhecida como o lugar originário do surgimento da ciência da jurema” (SILVA, 2011: 52).

Não obstante, estamos querendo contextualizar a emergência³⁵ da Jurema em Alhandra, mas não pretendemos fazer da história uma ciência de busca das “origens”, pois sabemos que as transformações sociais e as interações culturais ocorrem ininterruptamente, ou seja, a história acontece em meio a relações de poderes, de conflitos e de descontinuidades que não obedecem a uma lógica sistemática, impossibilitando qualquer objetividade e/ou “verdade” acerca de uma gênese. Pois, como Foucault (1998) *apud* Gonçalves (2007) nos mostra:

Procurar uma tal origem é tentar reencontrar “o que era imediatamente”, o “aquilo mesmo” de uma imagem exatamente adequada a si; é tomar por acidental todas as peripécias que puderam ter acontecido, todas as astúcias, todos os disfarces; é querer tirar todas as máscaras para desvelar enfim uma identidade primeira.

³⁴ Cf. SILVA Jr. (2011).

³⁵ Dizer que a emergência é o ponto de surgimento, o *lugar* de aparecimento de discursos, de práticas, não significa dizer que nesse lugar se encontra a *origem* de tudo; situar a emergência na história não é *dar-lhe* um lugar ou achar que *lá é seu lugar*, mas que, ao situá-la, compreender que *lá* é um espaço de lutas, sitiado, sempre inventado [...] As coisas não tem *origem*, elas são inventadas nestes interstícios sempre tencionados em que se dão as relações de força; não só as coisas são inventadas; mas também o conhecimento (GONÇALVES, 2007: 17-18).

[Apesar disso e contra isso] o que se encontra no começo histórico das coisas não é a identidade ainda preservada da origem – é a discórdia entre as coisas, é o disparate (FOUCAULT *apud* GONÇALVES, 2007: 13).

Mas, para podermos compreender a Jurema campinense é necessário buscarmos nos estudos anteriormente realizados as narrativas de sua emergência para, assim, termos um discernimento maior acerca da sua aproximação e formação em Campina Grande.

Por conseguinte, são as chamadas “pessoas mais antigas” que merecerão destaque em alguns relatos de juremeiros campinenses, que fazem alusões a antigos/as mestres/as da Jurema que habitaram a cidade e marcaram fortemente a história dessa religiosidade no nosso município, haja vista o poder de cura e a experiência que possuíam na religião. Assim, como Alhandra será marcada pelos seus/suas mestres/as pioneiros/as como Maria do Acais, Flósculo, Inácio Gonçalves de Barros, Damiana, Campina Grande terá Cleonice, Dedé, Maria de Lourdes, Manoel da Mata João Rogério, Gláucia Mendes, Vicente Mariano e Mãe Lídia esta última responsável pela chegada do Candomblé na cidade, como grandes nomes que expandiram a Jurema não só na Serra da Borborema, mas também para regiões circunvizinhas.

Assim, nos mostra o juremeiro Saulo, em entrevista concedida no dia 20/01/2011, para ele se destacam alguns nomes entre os/as pioneiros/as na realização do culto em Campina Grande:

Os juremeiros de antigamente, muitos já morreram, como uma senhora conhecida pelo nome de Cleonice, era uma mulher de um conhecimento vasto principalmente no lado de caboclo. Tinha um senhor aqui conhecido pelo nome de Dedé, que era um juremeiro nato, tinha uma senhora conhecida por Maria de Lourdes, não conheci apenas ouvi falar mais dizem que era uma mulher de um conhecimento fenomenal, essa mulher morava pro lado de Bodocongó, tinha outro cidadão ali pro lado de Jenipapo, Palmeira, conhecido por Manoel da Mata, ele já era bem velho quando foi embora pro Rio de Janeiro, ele morreu lá né? Tinha outro homem que era muito respeitado dentro de Campina, entendeu? Quer dizer essas pessoas morreram, era Seu João Rogério... eram pessoas que não mexiam com nada de Orixá, era só Jurema. Eram pessoas de grande conhecimento. Era Dona Gláucia, uma grande yalorixá, uma mulher de grande conhecimento, mas era uma mulher que tinha grande

conhecimento de Jurema. Quer dizer e esse pessoal todinho morreu [...] 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* [...] você ia uma reunião nas casas dessas pessoas você ficava abismado [...] você via o que era a Jurema, a força que a Jurema tem, a ciência que a Jurema traz, *muito desses juremeiros em Campina Grande viveu no anonimato porque nunca quis que divulgasse*. Eram pessoas que tinham uma espiritualidade fora do comum, tinha o dom dado por Deus, nunca mexeu com orixás essas coisas assim, mais valia a pena você ir nas casas dessas pessoas assim, vê essas pessoas trabalhar, a maneira, o jeito que essas pessoas trabalhavam, as entidades que ela recebia, pra ajudar os outro, pra curar, pra fazer trabalho (grifo nosso).

Na fala do religioso fica perceptível o quanto ele exalta as primeiras pessoas juremeiras da cidade, lhes considerando pessoas com conhecimento na ciência da Jurema, pois “o juremeiro é aquela pessoa que tem conhecimento do que é a Jurema” (Saulo, 20/01/2011). No entanto, eram pessoas que viviam no anonimato de suas práticas, que burlavam a vigilância e perseguições policiais cotidianamente, que dormiam e acordavam com a possibilidade de serem presas e condenadas por estarem sendo acusadas de praticar “magia negra”, tendo que esconder seus objetos rituais em quartos nos muros das suas casas, manifestando sua religião silenciosamente frente a uma sociedade que ainda não conseguia liberar e compreender a prática de tais cultos os considerando como “feitiçaria”. Mas, que a dedicação e o amor pela religião foram maiores que qualquer repressão que sofriam e estigmas que lhes fossem incorporados, o que muitas vezes lhes tornavam ainda mais fortes e seguras diante a sua crença.

Contudo, torna-se quase impossível traçar um percurso histórico da Jurema restringindo esta a Campina Grande, pois pouco se sabe sobre os primeiros praticantes juremeiros/as na cidade devido a inexistência de documentos institucionais com nomes destas pessoas, haja vista o contexto da ilegalidade do culto e a ocultação dos/as religiosos/as. Assim, o nosso único instrumento de aproximação dessa história são os relatos de pessoas que vivenciaram esse período e hoje ainda praticam a crença, sendo que grande maioria ou se converteram em outras religiões ou morreram. Sobretudo, o que podemos enfatizar no nosso estudo é o poder astuto dessas pessoas que mantiveram de certo modo a característica predominante das religiões afro-ameríndias campinenses, bem como, todo o arcabouço religioso da

cidade atualmente, (re)inventando seu cotidiano com a arte de uma “antidisciplina” que perpassa toda a forma de “ordenamento”³⁶.

Foi a partir dessas pessoas que essa forma de religiosidade incorporará em sua dinamicidade os signos e simbolismos de outras crenças advindas de outros lugares, tais como o Candomblé caracterizado pelo Xangô pernambucano e a Umbanda sulista, proporcionando uma pluralidade de cultos que coexistem em um único espaço ritualístico, configurando desse modo, a geografia interna dos terreiros campinenses (BARROS, 2011), assunto que também será discutido no nosso terceiro capítulo.

Portanto, a prática da Jurema hoje se apresenta como resultado de uma “antidisciplina” dos/as seus/suas religiosos/as, que utilizaram ferramentas e lutaram contra todo poder de repressão para manter seu culto e lhe possibilitar (re)elaborações que o mantém vivo ainda hoje.

2.4. O Candomblé e as suas marcas em Campina Grande...

Assim, como já ressaltamos um matiz da religiosidade afro-ameríndia campinense, que é a Jurema de reminiscência indígena, temos então o Candomblé de tendência africana que também merece destaque por marcar fortemente esse universo religioso na cidade, estando no nosso município até mesmo anterior à criação da Federação dos Cultos Afro-Brasileiros no nosso Estado.

Sendo o Candomblé³⁷ um culto eminentemente afro-brasileiro ele traz em seu interior características peculiares dos cultos africanos, desde a linguagem usada nos rituais (que se trata de linguagem vernácula africana) até a hierarquia e a sistemática religiosa dos terreiros, como também, o culto a divindades presentes e representadas por elementos da natureza, os orixás³⁸.

³⁶ Cf. Michel de Certeau (2007), para uma amplitude de tais conceitos como: astúcia, estratégia, antidisciplina e ordenamento.

³⁷ Cf. Silva (2005).

³⁸ Para entendermos melhor o que são os orixás, apresentamos a seguinte citação: Ao deva ou anjo que preside os elementos e seres da Natureza dá-se o nome de ORIXÁ sendo ele o Anjo da Guarda particular de cada um de nós. A palavra Orixá significa: Cabeça + Lago (PORDEUS JR., 1999, pp. 50-51). Por sua vez, em alguns relatos de religiosos/as campinenses temos que etimologicamente a

O candomblé, por sua vez, é considerado por seus/suas praticantes como a religião de tradição propriamente africana, mesmo sendo gerado por pessoas já miscigenadas³⁹ e não só por escravos/as de origem negra. No entanto, temos que considerar o momento do encontro entre negros e índios no período da escravidão colonial brasileira como crucial para a integração de elementos africanos no antigo catimbó indígena. Pois, no contexto da escravidão no Brasil eram constantes as fugas de negros/as para as matas onde se encontravam os indígenas. Para tanto, Santiago (2000) *apud* Barros (2010: 153), nos oferece uma compreensão acerca desse contato na Paraíba:

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.

Por sua vez, temos que a presença dos negros na Paraíba e o hibridismo religioso com os indígenas dimensionarão alguns estudos e conclusões acerca desse encontro, suscitando em Fernandes (1938) e em Bastide (1945) interesse pela busca da conservação dos traços africanos no Brasil, bem como, a superioridade da tradição nagô em relação a outras⁴⁰. Assim, eles abriram brechas para a concepção de uma facilidade de “aceitação” dos negros bantos para as “divindades da nova pátria”. Desse modo,

seguindo a discussão iniciada por Fernandes (1938) sobre a presença dos negros no Catimbó da Paraíba, Bastide argumenta que esses seriam, em sua maioria, de origem banto, o que significaria ter uma mitologia menos “desenvolvida” e mais inclinada à magia do que a daqueles da Guiné. Assim, dirá que os primeiros que não teriam ultrapassado o estado de “animismo ou manismo”, que não possuíam

palavra ORIXÁ, significa divindade que comanda ou cabeça de uma divindade, pois é o que remete a junção de ORI = cabeça e XÁ = divindade, como nos explica o babalorixá Saulo Roberto em entrevista no ano de 2007, o mesmo preside o Terreiro Ilê Oba Sabá em Campina Grande.

³⁹ Cf. Munanga (2008).

⁴⁰ Cf. Salles (2010: 27).

“uma mitologia tão ricamente organizada como as dos Yorubá, aceitaram com mais facilidade as divindades da nova pátria” (BASTIDE *apud* SALLES, 2010: 27).

Respectivamente, Câmara Cascudo aponta que não apenas existe traços indígenas e africanos no universo simbólico e pagão do Catimbó, como também, encontramos influências da magia europeia Greco-romana, como ele mostra: “[...] é uma soma de influências e convergências como todos os cultos. *A feição mais decisiva é a da feitiçaria europeia*” (CASCUDO *apud* SALLES, 2010: 26, grifo nosso). Assim, como Bastide tenta de certa forma mostrar uma “superioridade” negra com relação aos indígenas, Cascudo nos apresenta uma “superioridade” europeia com relação aos traços africanos e indígenas no culto do Catimbó.

...Cascudo descreve orações fortes, sessões, símbolos, a mesa e os objetos sagrados do Catimbó, sendo um dos primeiros a chamar atenção para o fato de que muito do que se pensava ser de origem africana nas práticas mágico-religiosas do Brasil tem, na verdade, uma origem europeia. Essa aproximação com o universo da magia greco-romana é fundamentada pelo autor tanto pela presença, no Catimbó, de leis “universais” da magia, como as formuladas por Maus, Hume e Frazer, por ele citados, quando pela presença de elementos de origem europeia: orações, como a da Cabra Preta, encantamentos, como o “vai-te pro mar coalhado”, e símbolos, como o Selo de Salomão e a chave de aço virgem (SALLES, 2010: 26-27).

Temos que frisar as concepções apontadas por Cascudo, pois devido a variedade de símbolos e signos presentes no Catimbó, sem dúvida as inferências acerca de uma reminiscência da magia europeia não pode ser descartada, o que não infere uma predominância desta sobre os traços ameríndios e africanos encontrados nos catimbós campinenses.

Por conseguinte, em Campina Grande teremos uma “primeira leva de candomblecistas” que trouxeram essa religiosidade com reminiscências africanas segundo Barros (2011). Por conseguinte, a autora ainda aponta dois momentos para a entrada do Candomblé na cidade:

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; 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 (BARROS, 2011: 155).

Nesse sentido, podemos entender que o culto aos orixás chega à Paraíba por vias pernambucanas pouco antes da oficialização das religiões afro-brasileiras em 1966. Ainda segundo a autora supracitada dois momentos marcam a presença do Candomblé no Estado, um seria a sua releitura pela Umbanda, mantendo os rituais do próprio Candomblé tais como os sacrifícios e a ingestão de bebidas alcoólicas, já o segundo se refere ao “intercâmbio entre os religiosos locais e religiosos do Recife” que permitiu de certo modo a inserção dos candomblecistas de forma mais intensa na Paraíba.

Assim, para sabermos como ocorre a chegada do Candomblé em Campina Grande, contamos com os relatos dos Babalorixás e Juremeiros Paulo e Fábio, que afirmam ter sido trazido por três personagens marcantes para a história e cenário religioso campinense: Lídia Alves, Zé Romão, Gláucia Mendes e Seu Vicente Mariano, como está explícito nas falas que se seguem:

Em termos dessa religião Campina Grande foi uma cidade privilegiada, porque aqui em Campina Grande residiu uma grande mãe de santo, uma grande babalorixá 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 [...] 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 filhos 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)⁴¹.

Na fala acima o que nos chamou atenção diz respeito à presença marcante da jurema antes mesmo da inserção do candomblé em Campina Grande, o que demonstra de certa forma que “o povo só conhecia o que era a jurema”, ou seja, praticavam o antigo catimbó de culto a “espíritos”, como ratifica a fala a seguir:

Em 1955 há 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 há trezentos anos, só veio pra qui há negócio 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 orixás, se chama Gláucia 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).

Os religiosos apontam principalmente Gláucia Mendes como disseminadora do Candomblé em Campina Grande, que veio para cá depois de um desentendimento com Lídia Alves com quem compartilhava residência. Posteriormente, algum tempo passado Lídia veio para cá na tentativa de desfazer o desentendimento (BARRO, 2011: 157). Assim, para os/as religiosos/as ambas foram pioneiras do Candomblé em Campina Grande, juntamente com o babalorixá Vicente Mariano, que já praticava a Jurema.

Segue abaixo uma foto de Mãe Lídia para que possamos conhecer um pouco mais a face dessa mulher religiosa e pioneira nos cultos afro-ameríndios em Campina Grande-PB.

⁴¹ As entrevistas e fontes utilizadas nesse trabalho pertencem ao acervo particular documental de Ofélia Maria Barros, Cibelle Jovem Leal e José Macêdo de Mello, resultante de pesquisas realizadas conjuntamente entre os anos de 2007 a 2010 para a compilação de material sobre a religiosidade afro-ameríndia campinense.



Fig. 1– Lídia Alves (Mãe Lídia)⁴²

Conseqüentemente, a cidade de Campina Grande se tornou uma *zona de contato* religioso entre a Jurema (remanescente do catimbó indígena que cultua as entidades eguns), o candomblé (de reminiscência africana que cultua os orixás), trazido com a imigração de mães e pais-de-santo de Pernambuco para a Paraíba e a Umbanda propagada no Estado, principalmente, posterior à sua oficialização. Sendo assim, esse encontro permitiu trocas culturais e (re)invenções de “tradições” religiosas, tornando Campina um espaço religioso múltiplo e peculiar ao mesmo tempo.

E, como trabalhamos com a ideia das manifestações culturais enquanto fluxos de sentidos que transitam entre fronteiras, pensamos como *transitividade cultural* esse encontro do Candomblé pernambucano com a Jurema em Campina Grande e com a Umbanda sulista na Paraíba, haja vista que as migrações e as (re)apropriações de valores religiosos diversos os mesclaram e fez com que se desenhasse um espaço campinense sob diversas formas de hibridismos das práticas ritualísticas afro-ameríndias.

Para se tornar mais perceptível a transitividade e o hibridismo existentes entre as três vertentes religiosas apresentamos a seguir signos que identificam cada uma delas, as quais coexistem em um mesmo espaço:

⁴² Fotografia do acervo particular do Terreiro de Umbanda Oxum Ajagurá.



Fig. 2– Quarto de Santo – Terreiro de Umbanda - Jurema

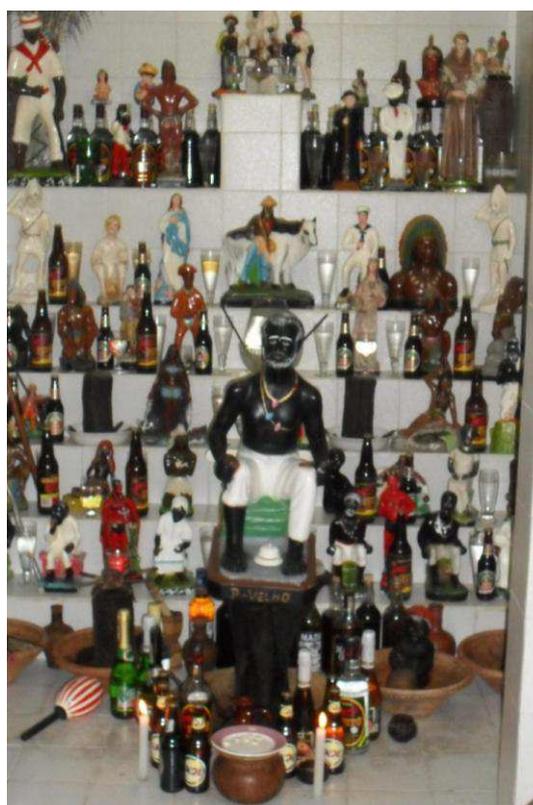


Fig. 3 – Peji de Jurema.

Note que nas figuras acima que foram produzidas em um mesmo terreiro, encontramos signos da Umbanda como as imagens de santos católicos, signos do candomblé como as louças do santo que são os assentamentos dos/as filhos/as da casa e o altar da jurema com os signos indígenas e das entidades cultuadas nesta. O

que nos leva a concluir que o terreiro em seu íntimo é uma *zona de contato* e hibridismo entre ambas as religiões supracitadas.

2.5. A legalização dos cultos afro-brasileiros na Paraíba: para além de uma institucionalização

Para entender a presença dos cultos afro-ameríndios em Campina Grande é necessário também sabermos um pouco da sua institucionalização, que denota de certa forma uma “legitimação” e reconhecimento de direitos e deveres, além de permitir a presença de cultos distintos em um mesmo espaço, dividindo o terreiro em duas linhas: uma da jurema e a outra do orixá.

Por sua vez, Barros (2011) aponta que houve um “divisor de águas” na historicidade religiosa afro-ameríndia na Paraíba, que se refere à criação da Federação dos Cultos Afro-Brasileiros da Paraíba em 11 de novembro de 1966⁴³.

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* (BARROS, 2011: 82, grifo nosso).

Falar sobre a religiosidade afro-ameríndia campinense e não citar a institucionalização dos mesmos no Estado é deixar uma imensa lacuna no panorama diverso dessas práticas religiosas, já que possibilitou a inserção da Umbanda na

⁴³ Cf. Santiago (2001). Relata Sr. Walter Pereira, presidente em exercício da federação dos Cultos Africanos que sua fundação data de 11 de Novembro de 1966, quando foi promulgada a lei número 3.443 pelo então governador João Agripino, dando plena liberdade ao culto religioso da umbanda. Essa lei previa a criação da federação, sendo que ficaria sob a responsabilidade da Secretaria de Segurança Pública do Estado a gerência do órgão [...] Somente em 1981, no governo de Tarcísio Burity, deu-se o afastamento da SSP passando a direção da federação para o grupo religioso, assumindo o babalorixá Carlos Leal (p. 97).

Paraíba de forma “legal”. Logo, esta religião advinda do sudeste do país ao adentrar no Estado irá se deparar com a prática do Catimbó- Jurema.⁴⁴

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 [...]”⁴⁵. 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”⁴⁶ [...] 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 (BARROS, 2011: 82).

Para uma maior inteligibilidade acerca dessa hibridização que ocorreu nos terreiros campinenses alguns/as autores/as destacam que houve uma sobreposição de elementos simbólicos de uma prática religiosa sobre a outra. Assim, Santiago (2001) aponta que Vandezande (1975) “acreditava no esvaziamento do conteúdo dos símbolos do antigo catimbó pela umbanda”⁴⁷, o que ela contraria. Pois, em sua pesquisa de doutorado realizada na capital João Pessoa a estudiosa encontrou em “todos os terreiros visitados a referência à jurema, seja como arbusto em si ou às entidades cultuadas por esta vertente, além de outros símbolos, sem considerar o fato de ter encontrado em dois terreiros visitados a árvore da jurema plantada” (SANTIAGO, 2001: 98-99)⁴⁸. Nesse sentido, a estudiosa apresenta a seguinte inferência:

⁴⁴ Cf. Peixoto (2007).

⁴⁵ Depoimento do Pai de Santo e Juremeiro Macedo Rocha, entrevista realizada em 25/03/2009.

⁴⁶ Depoimento de Mãe de Santo e Juremeira D. Selma, entrevista realizada em 07/05/2009.

⁴⁷ Diz que “a encampação do catimbó pela umbanda é seguida por um processo de laicização”, passando o rito a tornar-se progressivamente um elemento lúdico, e que a divulgação dos símbolos da jurema pela umbanda foi acompanhada por um processo de esvaziamento do seu conteúdo (VANDEZANDE apud SANTIAGO, 2001: 98).

⁴⁸ Em Campina Grande todos os terreiros de Umbanda possuem uma linha de culto associada à Jurema, realizando sessões bem mais corriqueiramente que os cultos da linha dos orixás remanescente da Umbanda e do xangô.

Todos os terreiros visitados, tanto os que compuseram o corpo deste trabalho como aqueles apenas visitados, são *umbandas cruzadas com jurema* ou *umbandas cruzadas com jurema e candomblé* [...] O catimbó/jurema incorporado ou incorporando os elementos da umbanda sulista tomou feições umbandistas,- com suas especificidades, é claro, devido à forte tradição da jurema indígena -, passando a ser identificado com esta. À medida que os candomblés de nação passaram a permear o imaginário religioso, reforçando a ideia de “pureza” e elevação (os orixás são sempre vistos como superiores às entidades da jurema), *grande parte dos religiosos buscaram nestes candomblés suas iniciações ou renovações sem, contudo, abrirem mão de praticar a jurema*. Ou seja, os rituais juremeiros/catimbozeiros, mesclados com elementos da umbanda continuaram a ser desenvolvidos ao lado das sessões dos orixás, mais próximos dos preceitos rituais do candomblé (SANTIAGO, 2001: 99, grifo nosso).

Destarte, a estudiosa contraria Vandezande na ideia da sobreposição da Umbanda à Jurema, pois entende que ocorreu uma mistura entre os elementos de ambas, devido a “necessidade” e o desejo dos antigos catimbós se legalizarem através das roupagens umbandistas, criando assim uma prática religiosa que a estudiosa denomina de *Umbanda cruzada com Jurema* e quando integradas com elementos do Candomblé *Umbanda cruzada com Jurema e Candomblé*. No entanto, a autora justifica a supressão do termo *catimbó* pelo termo *Umbanda* como uma tentativa de retirar do primeiro toda a carga pejorativa e preconceituosa que ele acarretava e ainda acarreta para os/as não-praticantes da crença. Assim, podemos apontar juntamente com Santiago (2005: 5) que

a reorganização sincrética do catimbó a partir da introdução da umbanda colocou em desuso a denominação catimbó como referência ao culto passando a ser chamado de umbanda, evidenciando-se o designativo jurema para qualificar as práticas rituais provenientes do catimbó.

Por sua vez, as denominações propostas por Santiago (2001) parecem colocar a Umbanda como determinante na classificação religiosa da Jurema e do Candomblé, nos dando a entender que existe uma diversidade de Umbanda que ao adentrar em determinados Estados se “mesclou” com as outras práticas religiosas já existentes nestes. Para Motta (1999: 25) “não existe *uma Umbanda, porém muitas umbandas, com grande diversidade de crenças e rituais*”.

Por outro lado, em Campina Grande encontramos uma forma de prática umbandista já hibridizada com o Candomblé pernambucano o que se caracteriza como “Umbandoblé”. Que por sua vez, se diferencia da “Umbanda branca”⁴⁹, a qual tenta se aproximar da forma inicial da Umbanda sulista baseada no cristianismo e no kadercismo, ao mesmo tempo em que pretende se distanciar das reminiscências pagãs africanas como os sacrifícios,⁵⁰ o fumo e o consumo de bebida alcoólica, elementos indispensáveis para a realização da mesma (BARROS, 2011: 83).

É com as marcas da Umbandoblé que a Umbanda se encontra atualmente em Campina Grande [...] 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.

Por outro lado, Gonçalves Fernandes (1938) *apud* Salles (2010: 26) aponta que “o negro perdeu sua continuidade religiosa na Paraíba”, pois teve que se adaptar à crença local e “aceitar” o catimbó indígena como religião, esquecendo seus costumes trazidos da África, restando apenas a prática do *ebó* (conhecido popularmente como “despacho”) de todo o universo místico africano. “Não houve fuga para o culto dos orixás” (SALLES, 2010: 26). Seguindo a orientação de Fernandes, Bastide vai corroborar com a ideia do seu orientador e apontar que os negros escolheram abandonar sua crença tradicional, ou seja, foi um ato consciente ocasionado pelo sentimento de distanciamento da sua terra, ao mesmo tempo, que lhes colocavam numa ascensão social não tão inferior aos índios.

Bastide também argumenta que o negro teria aderido à religião do índio como uma estratégia para a ascensão social, uma vez que o primeiro estaria, desde o período colonial, abaixo do segundo na estrutura social. Por outro lado, o Catimbó seria uma “desforra” contra essa situação de “inferioridade”: “É ele [o negro], em verdade, que se torna catimbozeiro, que dirige a sessão, que comanda o grupo dos

⁴⁹ Cf. Motta (1999); Ortiz (1999).

⁵⁰ O sacrifício para o povo africano significa uma confraternização coletiva entre religiosos ou não e as divindades, ao mesmo tempo que marca uma abundância de comida, haja vista a escassez desta pra alguns grupos étnicos do continente que realizam isso corriqueiramente como uma comunhão. Cf. GIORDANI (2010).

caboclos; ele inverteu a situação totalmente; pela religião, tornou-se o chefe” (BASTIDE *apud* SALLES, 2010: 28).

O que percebemos é que Bastide compreende o encontro religioso entre negros e índios como algo pré-determinado pela consciência do negro de está distante da sua terra, do seu povo, dos seus costumes, tendo que incorporar novas práticas religiosas para se sentir inserido socialmente, mas sem perder a sua autonomia religiosa frente aos cultos indígenas.

Já para Ferreira (2008: 120), o fato dos indígenas sofrerem repressões policiais é que permitiu “as comunicações de práticas ritualísticas” com os negros, haja vista a similaridade entre suas cosmogonias e práticas pagãs com a utilização das ervas nas curas de doenças.

Num contexto extremamente repressivo, o contato entre indígenas e negros estabelece laços mais profundos, onde começam a haver comunicações de práticas ritualísticas. A Jurema, no surgimento do Catimbó, *pode ser entendida como um laço ritual criado a partir do contato entre dois grupos praticantes de religiosidades marginais numa sociedade*, com fortes raízes coloniais (FERREIRA, 2008: 120-121, grifo nosso).

Desse modo, a autora supracitada nos apresenta outra interpretação para o encontro dos valores religiosos indígenas e africanos, compreendendo esse contato como um “laço ritual” a partir da necessidade de burlarem as vigilâncias, já que se tratam de “dois grupos praticantes de religiosidades marginais na sociedade”. Metaforicamente um “laço” marca a diferença entre as suas pontas, apresenta um distanciamento entres estas, as quais se aproximam a partir de um “nó”, que pode ser desfeito sem deixar marcas tão visíveis, mas que de qualquer modo estará marcado pelo ato do enlace. Nesse sentido, o enlace sempre passível de transformações ocorreu entre os simbolismos e signos pagãos de negros e índios.

Concomitantemente, Silva (2005) aponta que alguns fatores propiciaram as diversidades regionais existentes nas religiões afro-brasileiras, classificando uma série de cultos a partir de uma mesma influência iorubá.

As religiões afro-brasileiras se desenvolveram praticamente em todos os estados (sic) onde houve a presença do negro e de seus descendentes. Fatores como o tamanho da população negra em relação à de brancos e de índios, a influência de determinadas etnias, a repressão ao culto, as condições urbanas e outros, fizeram com que os cultos apresentassem características regionais próprias, sendo alguns conhecidos em uma região e desconhecidos em outras. Assim, variações regionais do rito jeje-nagô podem ser encontradas por todo o Brasil (em cultos equivalentes ainda que distanciados no espaço e aparentemente sem contatos entre si), como no candomblé da Bahia, no batuque do Rio Grande do Sul e no xangô de Pernambuco (o nome do culto vem do orixá Xangô, muito cultuado nessa região). *Com relação a esses cultos, é possível deduzir que uma mesma influência ioruba direcionou o seu desenvolvimento, incorporando a cultura local.* Assim, se Ogum na Bahia recebe como oferenda feijão preto, em Porto Alegre seu prato é o churrasco e nos terreiros dessa cidade os homens dançam vestidos com a bombacha, traje típico gaúcho, em vez das calças brancas, comuns nos outros lugares do Brasil (SILVA, 2005: 82-83, grifo nosso).

A citação acima traz bons exemplos para entendermos o processo de diversidade religiosa afro-brasileira pelo país, para entendermos a transitividade e os fluxos culturais capazes de serem (re)elaborados de acordo com as características locais necessárias para a manutenção do culto. Consequentemente foi dessa forma que os terreiros campinenses construíram as suas idiossincrasias e se apresentam de modo peculiar em Campina Grande atualmente.

Barros (2011: 17) faz uso do conceito de “fluxos culturais”⁵¹ e permite uma visão mais elaborada para entendermos como ocorre o contato e as trocas simbólicas entre os grupos religiosos, pois para ela “as marcas de uma tradição não se conservam como tal em outros contextos. Antes são atualizados, e, por isso, adquirem características próprias”. Assim, para a estudiosa o encontro religioso entre negros e indígenas na Paraíba, está inserido no contexto de legalização dos cultos afro-brasileiros, que propiciou principalmente a entrada da Umbanda Sulista no Estado,⁵² como também, no contexto da vinda de alguns candomblecistas de Pernambuco.

⁵¹ Cf. HANNERZ, Ulf. (1997). *Fluxos, Fronteiras, Híbridos: Palavras-chave da Antropologia Transnacional*. Mana, vol.3, n.1, Rio de Janeiro: Contra Capa. pp. 7-39.

⁵² Cf. Santiago (2001: 97).

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* (BARROS, 2011: 20).

Desse modo, o que ocorreu na Paraíba foi uma hibridização,⁵³ ou seja, uma transitoriedade identitária e cultural dos elementos religiosos afro-brasileiros e indígenas. A qual, em seu “fluxo” ultrapassa os limites geográficos e simbólicos ou ainda as fronteiras culturais, permitindo (re)elaborações de práticas e valores, construindo novas identidades e espaços, através da fusão paulatina entre determinados signos e símbolos.⁵⁴ “Todavia, a maneira como o fluxo ou as correntes de tradições culturais que 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” (BARROS, 2010: 17).

Assim, temos que a institucionalização dos cultos afro-brasileiros no nosso Estado significa muito mais que uma “legalidade” dos mesmos ou uma possibilidade de práticas visíveis frente a uma sociedade hegemonicamente cristã. Mas, sim, representa a força, a dinamicidade dos/as seus/suas praticantes, a criatividade e a possibilidade de (re)elaborações que configuram hodiernamente o universo religioso afro-ameríndio em Campina Grande, apresentando uma pluralidade peculiar na cidade⁵⁵.

2.6. A Umbanda e seus (des)dobramentos na cidade campinense...

A legalização dos cultos afro-brasileiros possibilitou em grande medida a classificação generalizada dos mesmos na denominação de Umbanda, haja vista a oficialização desta pelo país. Assim, é comum encontrarmos espaços religiosos afro-

⁵³ Cf. Burke (2008: 157).

⁵⁴ Cf. Silva (2005: 88).

⁵⁵ Cf. Barros (2011).

ameríndios com ritualísticas variadas, mas que se denominam Templo de Umbanda, Centro Espírita Umbandista entre outras formas. “Na Paraíba, o termo *Umbanda* apresenta um sentido bastante genérico, designando diferentes tipos de religião mediúnica” (SALLES, 2010: 89). Isso não é difícil de pensar, haja vista que apenas a Umbanda poderia ser praticada publicamente a partir da criação da Federação dos Cultos Afro-Brasileiros no nosso Estado, e para também usufruir dessa possibilidade de cultuar os catimbozeiros e candomblecistas se vestiram de “umbandistas” e procuraram a legalização das suas práticas, as quais internamente nos terreiros assumiam outras vertentes religiosas que não a Umbanda necessariamente.

A filiação à Federação, que consistia no pagamento de anuidade e de uma taxa de licenciamento, torna-se condição *sine qua non* para o funcionamento dos terreiros e centros. Essas medidas, no entanto, não diferenciavam o Catimbó, de origem indígena, dos cultos africanos, *o que levou as casas de Jurema a serem registradas como centros de Umbanda* (SALLES, 2010: 91-92).

Para ratificar essa percepção, temos que:

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* (SANTIAGO e PEIXOTO *apud* BARROS, 2011: 42, grifo nosso).

Em Campina Grande isso não é diferente, também associávamos de forma generalizante as religiões afro-ameríndias campinenses como Umbanda, desconhecendo o seu universo plural e diverso etnicamente, que só nos foi possível perceber a partir da pesquisa de campo e da literatura, especialmente o trabalho referente a essa questão que é o de Barros (2011). A partir dessas ferramentas que nos serviram como um microscópio visualizamos um universo tão maior e grandioso quanto o que nos aparecia a “olho nu”.

Por sua vez, outra coisa nos veio à tona e se remete ao fato de na nossa cidade prevalecer o culto à Jurema com suas entidades e trabalhos práticos cotidianos, pois mesmo possuindo o culto aos orixás, “*a forte influência da jurema se fez presente na reorganização sincrética dos elementos religiosos da umbanda paraibana*” (BARROS, 2010: 42).

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 *apud* BARROS, 2011: 42).

O Próprio Vandezande (1970) irá mostrar que mesmo com a oficialização como centros de Umbandas ainda prevalecerão a prática das “mesas de Catimbó” na Paraíba:

... os numerosos centros de Umbanda, e a observação nos fez chegar à conclusão de que, apesar da oficialização como centros de umbanda, na Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba, pouco tinham de cultos africanos, caracterizando-se, na realidade, muito mais como “mesas” de catimbó... (VANDEZANDE *apud* SALLES, 2010: 92).

Sendo assim, podemos considerar essa percepção como uma forma astuta utilizada pelos/as religiosos/as juremeiros/as e candomblecistas para poderem continuar a praticar seus cultos, com suas trampolinagens e tecnicidade conseguiram fazer uso do material religioso umbandista e se configuraram enquanto tais, “alterando as regras do espaço opressor”⁵⁶.

Os atos dessas pessoas de assinarem um “contrato social” (filiação à federação) pode ser visto de outra forma, não significando um enquadramento, um controle de vigilância e disciplinarização, mas pode representar a criatividade humana, que através das suas artes conseguem redistribuir os espaços instituídos

⁵⁶ Cf. Certeau (2007).

por outros, (des)fazer o jogo do outro e (re)inventar atividades, posturas, práticas religiosas, etc.

Uma prática da ordem construída por outros redistribui-lhe o espaço. Ali ela cria ao menos um jogo, por manobras entre forças desiguais e manobras e por referências utópicas. Aí a opacidade da cultura “popular” – a *pedra negra* que se opõe à assimilação. O que aí se chama sabedoria, define-se como *trampolinagem*, palavra que um jogo de palavras associa à acrobacia do saltibanco e à sua arte de saltar no trampolim, e como *trapaçaria*, astúcia e esperteza no modo de utilizar ou de driblar os termos dos contratos sociais. Mil maneiras de *fazer/desfazer o jogo do outro*, ou seja, o *espaço instituído por outros*, caracterizam a atividade sutil, tenaz, resistente, de grupos que por não ter um próprio, devem desembaraçar-se em uma rede de forças e de representações estabelecidas. Tem que “fazer com”. Nesses estratégias de combatentes existe uma arte dos golpes, dos lances, um prazer em alterar as regras de espaço opressor. Destreza tática e alegria de uma tecnicidade (CERTEAU, 2007: 79).

Foi através das *trampolinagens* ao longo do passar histórico que os/as religiosos/as afro-ameríndios/as seja como umbandistas, juremeiros/as ou candomblecistas, conseguiram e conseguem manter sua crença, (re)inventando-a e ressignificando-a, permitindo formas astutas para burlar as vigilâncias e perseguições que sofriam e ainda sofrem com estereótipos e estigmas pejorativos direcionados por não-praticantes.

Assim, se configura o universo afro-ameríndio campinense, preenchido por uma pluralidade de cores, sons, experiências, historicidades e (re)invenções que fazem da nossa prática de cientistas da sociedade, da humanidade, da história... ou melhor, da VIDA, algo ainda mais gratificante ao inserir na percepção de uma sociedade com seus valores cristalizados outras possibilidades, outras maneiras de “ser” e de “fazer”, que não correspondem às hegemonicamente aceitas, mas que fazem essa enorme engrenagem cultural se movimentar e se (trans)formar a cada dia.

Contudo, percebemos que Campina Grande se apresenta enquanto uma cidade com grande efervescência religiosa, que a torna singular nesse sentido. Muito embora, os cultos afro-ameríndios não usufruem tanto respeito e garantia de direitos por parte dos poderes públicos. Porém, sabemos a importância que os/as religiosos/as afro-ameríndios/as possuem para a história religiosa do nosso município.

Pois, foi a partir das *artes de existência* de cada religioso/a, dos seus jogos astutos, criatividade e (re)apropriações que as religiões afro-ameríndias construíram as marcas que possuem hoje em Campina Grande.

CAPÍTULO III

3. Mosaicos espaciais das religiões afro-ameríndias em Campina Grande-PB

Como já sabemos o que não se torna uma novidade, o espaço e o tempo estão juntos e indissociáveis no processo histórico realizado pela humanidade, pensar em separá-los tornaria nosso trabalho inviável e sem concretude, pois são os elementos fundamentais do nosso *métier* historiográfico. Mas, quando falamos em tempo nos remetemos não apenas a um tempo cronológico, determinado e sistemático, falamos em tempos múltiplos, com durações múltiplas portadoras de certos acontecimentos. Pois, a “história não é, então, uma duração, é uma multiplicidade de durações que se encadeiam e se envolvem umas às outras. É necessário, então, substituir a velha noção de tempo pela noção de *duração múltipla*” (FOUCAULT *apud* MARTINS, 2002: 88, grifo nosso).

Por sua vez, não podemos esquecer que esses acontecimentos ocorrem e se efetivam na materialidade e se tornam efeitos, eles possuem os seus lugares e se constituem na “relação, coexistência, dispersão, recorte, acumulação, seleção de elementos materiais” (FOUCAULT *apud* MARTINS, 2002: 89). Nesse sentido, surgem constantemente trabalhos que enfatizam essa relação e aponta a atuação dos/as indivíduos/as em seus espaços de habitação, profissão, produção e sociabilidades em uma dada época e/ou duração.

Assim, olhar para um lugar nos leva a imaginar os usos que cada pessoa faz daquele, inserindo suas características através de posturas, atitudes, valores, táticas e maneiras de agir, construindo assim um “espaço praticado”⁵⁷ em torno do cotidiano com suas relações, com seus cheiros, sabores e artes. Espaços construídos a partir da *episteme* de cada época, materializados pelos valores e costumes de cada grupo humano, espaços que traduzem os sentires e pensamentos de grupos sociais em contextos diferentes. Espaços construídos por seus atores para que atuem como protagonistas escrevendo seu próprio roteiro de vida. Espaços que se (trans)formam, haja vista as ininterruptas mudanças provocadas tanto pelas ações humanas quanto

⁵⁷ Cf. Certeau (2007).

pela natureza. “O espaço é, assim, uma dimensão ativa no devir das sociedades” (VIEILLE *apud* SANTOS, 2008: 186), ele jamais estará concluído, fixado ou congelado para sempre em uma forma estática pronta e acabada para ser consumida sem a possibilidade de (re)apropriações ou (re)invenções por parte dos seus consumidores. Desse modo, um espaço movimentado está condicionado a uma história.⁵⁸

Tudo o que existe articula o presente e o passado, pelo fato de sua própria existência. Por essa mesma razão, articula igualmente o presente e o futuro. *Desse modo, um enfoque espacial isolado ou um enfoque temporal isolado são ambos insuficientes. Para compreender uma qualquer situação necessitamos de um enfoque espaço-temporal* (VIEILLE *apud* SANTOS, 2008: 252).

Assim, partimos da premissa de que para entender como determinados espaços possuem as características que apresentam hodiernamente é necessário recorrermos ao estudo da sua (trans)formação, ou seja, contextualizá-lo, apresentando a sua periodicidade histórica. Desse modo, para entendermos as espacialidades internas dos terreiros campinenses torna-se necessária voltarmos ao terceiro quartel do século XX, quando aqueles se hibridizaram com o Candomblé e com a Umbanda, reelaborando seu universo litúrgico para adquirir uma legitimidade social, podendo se apresentar como templos religiosos perante a sociedade, como já foi citado no capítulo anterior.

3.1. As espacialidades internas dos terreiros campinenses...

Como já ressaltamos, nenhum acontecimento histórico ocorre de forma isolada sem está envolvido com outros, assim, apontamos a legalização dos cultos afro-brasileiros na Paraíba na década de 1960 como um divisor de água da história das espacialidades dos terreiros campinenses, pois percebemos que esse acontecimento possibilitou a formação de uma diversidade de práticas religiosas no interior destes, permitindo a presença de linhas diferenciadas de culto em tal espaço sagrado. Além

⁵⁸ Cf. Idem.

do mais, também afetou a denominação dos mesmos que se transformaram em *Centros Espíritas Umbandistas* ou *Templos de Umbanda* para demarcar a presença da Umbanda e a legalidade religiosa do ambiente litúrgico.

Por sua vez, não podemos generalizar esses espaços com uma única denominação, até porque as práticas religiosas afro-ameríndias apresentam uma pluralidade de cultos como já foi ressaltado anteriormente, envolvendo entidades, divindades, liturgias e nações diversas. Desse modo, alguns/as religiosos/as apontam uma distinção entre terreiros e centros, como é o caso do umbandista Célio⁵⁹ em entrevista concedida no dia 11-02-2012:

Esse espaço aqui a gente gosta de chamar *sala de reunião* porque é onde a gente se reúne com eles (entidades), e no máximo a gente chama de *centro espírita*, é um *centro*. Por que a gente não chama *terreiro*? *Porque a gente não dá toque*, tá certo?, não é aberto ao público em si, a gente não abre, veja que aqui é só quem é convidado, amigos nossos, filhos da casa, aí a gente prefere chamar *centro*... (grifo nosso).

Célio considera o seu espaço sagrado como voltado à chamada Umbanda Branca⁶⁰ (que não realiza sacrifícios e pretende uma maior aproximação com a filosofia espírita kadercista), fato que leva a considerar o espaço religioso como centro voltado a reuniões espíritas. Muito embora, seu salão apresente características muito mais juremeiras que Umbandista. Por conseguinte, em seu estudo, Salles assevera que os terreiros e centros na cidade de Alhandra (2010:159) também mantêm essa classificação para os espaços religiosos afro-ameríndios apresentada pelo religioso acima, o que de certo modo é ratificado pela burocratização das federações.

Em Alhandra, o espaço de celebração é denominado *terreiro* ou *casa*, *embora todos sejam arbitrariamente registrados pelas federações como centro* ou templo religioso [...] Em geral, o termo *centro* é empregado para designar as casas onde se praticam exclusivamente sessões de mesa [...] *Assim seriam considerados terreiros apenas as casas que realizam sessões de toque* (grifo nosso e no original).

⁵⁹ Célio ao lado da sua mãe preside o Centro Espírita Cabocla Índia da Pedra Verde localizado no distrito de São José da Mata.

⁶⁰ Cf. Motta (1999); Prandi (1999) para uma maior compreensão acerca da Umbanda Branca e seus ideais de branqueamento dos cultos afro-brasileiros.

Encontramos essa afirmativa em outras falas no decorrer da pesquisa, mas decidimos não enfatizá-las para evitarmos um texto repetitivo e prolixo. No entanto, sabemos que apontar a denominação usual desses espaços pelos/as religiosos/as, torna-se imprescindível para que possamos entender a relação que estes/as mantêm com seus lugares sagrados, como também, observar o papel exógeno que as federações exercem sobre eles no que diz respeito principalmente acerca da sua classificação. Que, por sua vez, sabemos não ser respeitada de uma forma geral, haja vista que comumente esses espaços continuam sendo denominados como *terreiros* pelas pessoas religiosas ou não.

No entanto, não podemos apontar a criação da Federação dos Cultos Afro-Brasileiros na Paraíba como o único determinante para a configuração espacial das religiões afro-ameríndias em Campina Grande e para a designação da nomenclatura dos terreiros, isso seria insuficiente na nossa compreensão, haja vista que outros fatores estão associados a esse acontecimento, tais como a migração de outras crenças para o nosso Estado e as interações entre as diversas nações que orientam cada terreiro, bem como, o encontro entre grupos étnicos indígenas e negros na Paraíba.

Entretanto, temos que enfatizar que o contato e as trocas culturais entre a Jurema, o Candomblé e a Umbanda a partir da inserção desta última na Paraíba por vias da sua legalização no Brasil, proporcionou um processo de (re)elaboração de símbolos e signos destas religiões afro-ameríndias, que levou os terreiros campinenses apresentarem e cultuarem duas linhas sagradas distintas em um mesmo espaço litúrgico.

...Os dois cultos coexistem num 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 (NETO apud BARROS, 2011: 41-42, grifo nosso).

O que antes se consistia em um espaço onde apenas as sessões de mesa de catimbó eram realizadas passará então a envolver um universo de práticas diversas que lhe deu um colorido de simbolismos e significados.

Antes de apresentarmos cada espaço interno dos terreiros campinenses é necessário conhecermos um pouco das linhas diferenciadas de cultos existentes nestes.

3.1.1. As duas linhas de culto...

Por sua vez, as duas formas de culto religioso encontrados nos terreiros visitados correspondem, respectivamente, à linha da Jurema de cunho indígena - em que se reverencia os eguns ou espíritos de pessoas que tiveram vida terrena e se “passaram”, ou seja, morreram (se constituem enquanto entidades de várias correntes designadas como Mestres/as, Caboclos/as Índios/as, Preto/a-velhos/as, etc.) e fazem uso de bebidas e da fumaça lançada por cachimbos, e à linha dos orixás de cunho africano, que não utiliza fumo e nem bebida e cultua as divindades já existentes na natureza correspondentes aos fenômenos e elementos que lhe formam (Iemanjá, Xangô, Iansã, Oxum, Orixalá, etc.)⁶¹.

É comum encontrar nos terreiros de tradição afro-brasileira em Campina Grande duas linhas centrais de culto envolvendo entidades e processos rituais distintos [...] Trata-se da *linha da jurema, herdeira essencialmente dos processos rituais do antigo Catimbó/Jurema miscigenados com elementos da umbanda e a linha do orixá que tem no candomblé sua fonte inspiradora. Temos assim, o culto da jurema e o culto do orixá, os quais estabelecem sessões rituais distintas, envolvendo estátuas, quartos e objetos designativos diferenciados (PEIXOTO e SANTIAGO, 2007: 6, grifo nosso).*

⁶¹ Cf. Leal (2008); Santiago (2005); Neto (2007); Peixoto (2004).

Para entendermos melhor a distinção entre essas duas linhas recorreremos às falas dos/as próprios/as religiosos/as:

Porque o orixá ele é uma coisa muito fina, muito sigilosa, entendeu? O orixá ele quando vem, ele vem, ele não entra aqui (quarto da Jurema), porque aqui só tem fumo e bebida e, ele só anda daí pra lá (referindo-se ao salão) [...] Na jurema a função que nós temos é, como eu lhe expliquei, a gente toca normalmente pra desenvolvimento de filhos, pra limpeza de filho, limpeza de uma pessoa doente, certo? Que eles vêm pra limpar o corpo da gente, que somos os médiuns, que somos os donos da casa e, também os filhos vem um dia eles passa, trabalha, fazem limpeza, *a função toda da jurema é essa, é limpeza, é descarrego, é tratamento de saúde que muita gente procura mais o espiritismo pra desenvolvimento através da saúde [...]* Tem diferença total... (Mãe Carminha, entrevista concedida no dia 08 de janeiro de 2008, grifo nosso).

A mãe de santo ainda evidencia que o orixá não bebe, não fuma e que as toadas (cânticos) são diferentes, que apesar de possuírem funções específicas e até similares como é a “limpeza” do/a filho/a o orixá não consulta ninguém, simplesmente, “ele vem brinca, roda, dança, faz a limpeza no filho se diverte e vai embora” e que “não pode se misturar que se misturar nego tem problema seriíssimo”.

Para que o/a leitor/a possa ter uma maior amplitude acerca do que está sendo discutido mostraremos algumas imagens que selecionamos entre sessões de jurema, em que há a presença de fumo e da bebida como podemos ver nas figuras 2 e 3, e outras festas de orixás para que essa diferenciação fique bem demarcada aos vossos olhares.



Fig. 4 – Homem fumando cachimbo e tocando maracá⁶²

⁶² Imagem pertencente ao acervo de Ofélia M^a. Barros, Cibelle Jovem Leal e José Macêdo de Mello produzido em pesquisa realizada nos terreiros de Campina Grande e adjacências no período de 2007 a



Fig. 5 – Mestre tomando xerequeté⁶³

Note que nas figuras 4 e 5 tentamos enfatizar a presença do fumo e da bebida nas sessões de jurema, sendo que em muitas outras imagens produzidas a presença desses dois elementos também se fazem indispensáveis. Para tanto, disponibilizamos algumas outras imagens no final deste trabalho na parte dos anexos.

Abaixo seguem as fotos das festas de orixá:



Fig. 6 – Levantamento da Cesta de Oxum

2011. Esta imagem, por sua vez, foi produzida durante uma festa de preto-velho na linha da jurema, realizada no terreiro Santa Bárbara.

⁶³ Essa imagem foi produzida no Terreiro Santa Bárbara em um toque de Jurema.

Perceba que os/as fiéis se vestem de branco ou da cor correspondente ao seu orixá, cantam, dançam e veneram as divindades sem o uso de fumaças e de bebidas, salvo quando utilizam champanhe nas oferendas para Iemanjá e Oxum, mas que não são ingeridas e sim lançadas às águas.

Assim, quando participamos de uma sessão de jurema ou uma festa de orixá, o mundo sacralizado parece está mais próximo de nós, as músicas e as danças parecem nos envolver freneticamente que por alguns instantes chegamos a pensar se estamos ali apenas para pesquisar ou é algo mais. É como se naquele momento estivéssemos compartilhando uma experiência coletiva que rompe os lugares de pesquisador/a e objeto, que nos contagia com uma espécie de transe instigante que nos leva a querer ir mais além do que nos é visível, do que nos é mostrado e permitido. Pois, são tantos os mistérios, que nos deixam sequiosos/as para conhecer mais profundamente aquele universo cheio de cores e de sentires.

Por conseguinte, para compartilhar com o/a leitor/a uma parte do que nos foi visível, descreveremos um pouco dos objetos e do funcionamento das ritualísticas de ambas as linhas, da jurema e do orixá. É comum visualizarmos as presenças de determinados objetos e elementos necessários nos rituais de jurema, seja mesa arriada, toque de jurema e/ou toré de caboclo, entre estes são indispensáveis deste o fumo, as firmações (copos com água), as bebidas (em específico a jurema ou xerequeté como é denominada em algumas casas religiosas), o maracá (um tipo de chocalho usado no momento dos cânticos), o incenso para a defumação do ambiente e adereços que fazem alusão às idiosincrasias de cada entidade cultuada como chapéus de palha, roupas, chicotes de boiadeiro, ervas e cânticos. Além do mais, é importante ressaltar que também tem o jingé (comida voltada a entidade e ao santo, oferenda e comunhão coletiva) no final de cada sessão.

Já nas festas de santo ou orixá, que são realizadas com toda a pompa possível além das toadas (cânticos) e os adereços de cada santo sem a presença de fumo e de bebida, o médium em transe dança conforme o seu orixá e o culto se encerra com um banquete, pois o momento litúrgico não pode ser realizado sem as oferendas que servem para a comunhão coletiva entre as divindades e as pessoas presentes no terreiro, já que não pode tocar para o santo *descoberto*, ou seja, sem alimentá-lo. Como Mãe Carminha nos afirma que “pra dá um toque pra o orixá nós temos que ter uma cobertura, temos que cobrir o orixá com comida seca, ou mesmo, comida de

pena. Mas, contanto, que o orixá não pode tá se tocando pra ele descoberto” (Entrevista em 11-01-2008).

“O orixá não entra na linha da jurema e nem a jurema entra na do orixá” (Manoel Rodrigues, 22 de maio de 2009). Assim, ao olharmos um terreiro internamente visualizamos um mosaico espacial de práticas religiosas coexistindo entre si em um mesmo espaço, permitindo apresentar uma diversidade na divisão dos pejis ou quartos sagrados do mesmo. Diversidade essa marcada, principalmente, por uma variedade de objetos e elementos de cultos desde roupas, estátuas, taças, adereços particulares de cada entidade, louças e imagens de orixás ou santos, que constroem um universo colorido e estonteante aos olhares de quem presencia e convive naquele universo, “onde temas se enlaçam parecendo sobrepor-se uns aos outros elementos estranhos entre si, mas que encontram sua *unidade na contradição*”... (PORDEUS JR, 1999: 55).

As relações e ações que os/as fiéis mantêm com o universo sagrado do terreiro fazem deste um “espaço praticado”, ou seja, que além da sua materialidade, este se constrói a partir das artes de fazer dos/as seus/suas religiosos/as, a partir dos rituais de iniciação, das sessões e liturgias, dos assentamentos, das oferendas, dos ebós, etc. No entanto, para compreendermos um pouco dessa relação existente entre o/a praticante da religião afro-ameríndia e o terreiro, consideramos este como um “outro espaço” que possui sentido e concretude a partir dos significados que os/as fiéis atribuem a ele.

3.2. Um outro espaço: os terreiros como heterotopias...

Não podemos dizer o momento exato em que ocorreu o hibridismo entre as religiões indígenas e as afro-brasileiras, constituindo a configuração espacial que encontramos hoje nos terreiros campinenses. No entanto, sabemos que seus aspectos espaciais litúrgicos são definidos a partir das (re)elaborações que os/as fiéis fizeram e fazem dos elementos sagrados que lhes foram apresentados em meados do século XX com a entrada em Campina Grande do Candomblé vindo do Recife,

sendo trazido principalmente por Lídia Alves e a entrada da Umbanda, que permitiram as “roupagens” sociais religiosas dos terreiros.

Como ressaltamos no início do capítulo, consideramos necessária essa localização temporal acerca da legalização dos cultos afro-brasileiros na Paraíba para que não percamos de vista o contexto no qual os terreiros ou centros que antes realizavam apenas suas mesas de catimbó (re)elaboraram as suas ritualísticas e permitiram a inserção das práticas candomblecistas e umbandistas nos seus cultos. Muito embora, não nos compete situar o hibridismo religioso em Campina Grande a um fato de institucionalização apenas, mas entendê-lo enquanto propiciador de uma nova geografia ou disposição interna dos elementos sagrados dos terreiros.

Não obstante, esse recorte temporal nos permite perceber como os terreiros campinenses que passaram e passam por fatores exógenos, também (re)inventam suas práticas de uma forma até mesmo natural, autoconsciente e autogovernamental. O hibridismo muito mais que uma fusão de elementos, nesse caso, passa a ser entendido como uma tática até mesmo “inconsciente”, ou melhor, “autoconsciente” dos atores sociais religiosos, que delinearão e associarão símbolos que (trans)formaram a configuração interna dos terreiros, resultando o amálgama de crenças e rituais que possuem hoje.

Por outro lado, vemos que o espaço público que tende à institucionalização dos mais variados espaços sociais, tenta calcar aqueles que não se enquadram nas normas hegemônicas da sociedade. O que, simultaneamente, abre arestas para que os atores sociais (trans)formem, modifiquem e (re)inventem as funções de cada espaço de acordo com os seus anseios e necessidades.

Nesse sentido, para ampliar a compreensão do que aqui estamos propondo compreender cunhamos o conceito foucaultiano de *heterotopias*, já que estas se referem a espaços que funcionam em condições não-hegemônicas, são os espaços da alteridade construídos em uma pequena parcela de tempo por determinados atores sociais, ou seja, são os espaços que sobram em meio a uma teia de disciplina que deseja uma determinada “realidade” social. Por sua vez, um espaço heterotópico funciona como um canal informal que apresenta a fluidez, o rompimento de fronteiras, (re)novações e (re)invenções em meio ao caos do inacabado e das mudanças em pequenos momentos. Um espaço outro construído pelas interações humanas e pelas

relações de saberes e poderes que permeiam os corpos dos/as indivíduos/as que se “desviam” de um controle social, de uma norma e de uma formação espacial ordenadamente institucional.

Mais especificamente, esse tipo de espaço seria possível quando um determinado espaço público que concentra muitos atores, narrativas e objetos passa a apresentar uma configuração espacial que se renova continuamente e através de canais informais [...] *No espaço heterotópico é a interação dos atores combinadas com forma e significados relativos ao espaço que permite a definição, os seus efeitos variam de caso a caso* (VALVERDE, 2009: 24, grifo nosso).

Dessa forma, os terreiros campinenses que comportam as duas linhas de cultos distintos nos são percebidos enquanto espaços heterotópicos. Muito embora, estejam filiados às federações e/ou associações, remetendo a uma institucionalização, sabemos que aquelas atuam e respondem judicialmente o terreiro frente a um constrangimento de ordem pública, o que não “condiciona” a normas e doutrinação de rituais que se (re)inventam em cada terreiro campinense.

Por sua vez, os espaços heterotópicos possuem alguns princípios que podem ser associados aos espaços sagrados das religiões afro-ameríndias campinenses, bem como, seus simbolismos e significados, tais como: sobrepor em um mesmo espaço real, vários espaços que por si só seriam incompatíveis – o que veremos com a disposição de determinados quartos no terreiro, que ao mesmo tempo, simbolizam a universalidade do espaço sagrado, entendendo que a “totalidade” divina se encontra ali, um “microcosmo” que mantém a presença das entidades e divindades protetoras da casa religiosa por meio de elementos sacralizados; ao mesmo tempo que há o espaço real (o terreiro com seus quartos e altares), cria um outro espaço – o mundo espiritual habitado pelos eguns e o mundo divino dos orixás; um outro princípio está associado aos espaços de rituais e purificação, que ocorrem em um processo de isolamento e de penetração – em todos os terreiros há os espaços que podem ser ocupados e outros não, havendo uma série de restrições aos leigos/as da crença e em algumas situações e momentos aos próprios/as praticantes da religião que precisam “evoluir” nessa, ou seja, passar pelos rituais de iniciação.

Portanto, o espaço heterotópico no qual o terreiro é construído significa muito mais que uma institucionalização religiosa com ordenamentos públicos, mas um espaço que se (re)elabora por meio dos significados que a crença possui para seus/suas fiéis. A heterotopia é diferente da utopia - que se apresenta como um espaço não real e, portanto, hipotético-, já a heterotopia existe enquanto um lugar fora, um espaço que se constrói com a crença que se atribui a ele e que passa a ter sentido e ser real nas nossas vidas a partir do que desejamos e acreditamos. Nesse caso, ela se constrói na relação entre fiel e entidade-divindade.

Assim sendo, a heterotopia está presente em cada espaço e símbolo do universo religioso afro-ameríndio, desde a presença de tronqueiras em alguidares - que representam as moradias dos mestres e as cidades da jurema⁶⁴-, louças de santos (que demarcam o elo entre neófito/a e orixá) e adereços de cada entidade à relação que os/as médiuns estabelecem com os seres sobrenaturais.

Para tanto, é importante que percebamos também o significado que o terreiro assume para seus/suas zeladores e/ou fiéis. Visto muitas vezes como um templo, uma casa, um “espaço com a cara da relação” entre crédulo/a e entidades-divindades, os significados do terreiro transcendem qualquer visualização externa do seu espaço. É uma construção múltipla da qual vários atores participam lhe dando um aspecto heterogêneo e cheio de significados. Esses espaços sagrados que Pordeus Jr. (1999) considera como “espaços míticos” se diferencia do profano pela sacralização que o envolve.

Para o homem religioso o espaço não homogêneo; apresenta algumas quebras ou fraturas: há setores do espaço qualitativamente diferentes entre si [...] Há portanto, um espaço sagrado, por conseguinte com uma força própria, um significado preciso, e há espaços não consagrados, e portanto sem estrutura nem consistência (DURKHEIM *apud* PORDEUS JR, 1999: 52).

Na fala dos/as próprios/as religiosos/as percebemos o simbolismo e o significado sagrado daquele espaço que se constitui enquanto “um templo. O povo chama terreiro, mas a palavra não é terreiro, é um templo” (Mãe pequena Elisonete entrevista em 16-02-2012). Um espaço onde se pratica o contato direto com os seres

⁶⁴ Para uma maior compreensão acerca do sentido das Cidades da Jurema, Cf. Salles (2010: 104-114).

transcendentais e onde esse contato é permitido e “controlado”, ou seja, um espaço indispensável para a realização da religião e necessário para o/a fiel, tão necessário que passa a ser configurado como sua segunda casa, onde aquele estabelece laços de família não só com os/as outros/as praticantes, mas também com as entidades-divindades.

...é um membro meu [...] passo as minhas dificuldades aqui dentro, tenho minhas conquistas comemoro aqui dentro, não minto a ninguém, quando eu consigo uma coisa no meio do mundo [...] eu comemoro aqui dentro, quando eu tou passando uma dificuldade eu corro aqui pra dentro, isso aqui é tudo [...] É tudo o que você imaginar, tudo o que eu tenho é isso aqui [...] pra mim um terreiro é um complemento da minha vida não tem pra onde correr [...] Ele representa paz, família, pra mim um centro, um terreiro ou um templo, enfim, qualquer denominação, ele traz paz espiritual (Célio entrevista em 16-02-2012).

Ao longo da nossa pesquisa foi comum encontrarmos os terreiros em contiguidade às residências dos pais e mães de santo, como também, a presença constante dos/as religiosos/as no ambiente sagrado, compartilhando conquistas, desejos, necessidades, sentires, enfim, compartilhando vidas e histórias. Nesse sentido, é como o próprio Pordeus Jr (1999: 55) nos mostra, que nos terreiros “não existe uma separação entre espaço sagrado e o profano, e sim uma invasão na vida cotidiana”.

Assim, as ações, os atos, os fazeres dos/as religiosos/as no terreiro são compreendidos por nós como “relatos cotidianos” que se traduzem nas artes de fazer com jogos de relações e astúcias que (re)inventam o universo sagrado, que fazem e (trans)formam o espaço, desde a limpeza e o cuidado com o recinto à toda preparação e realização das liturgias, são essas “artes de fazer” que constroem o espaço sagrado, pois como Certeau (2007: 207, grifo nosso) no mostra:

De uma geografia preestabelecida, que se estende (se a gente se limita apenas a casa) desde os quatinhos, tão pequenos “que não se pode fazer nada neles” até ao legendário celeiro, desaparecido, “que serve para tudo, *se pode aí fabricar e fazer. São feitura de espaço.*

Portanto, o que queremos mostrar é que o terreiro só tem sentido e de fato só existe a partir das ações e dos usos que seus/suas praticantes fazem dele, como constroem o espaço religioso, dividindo e significando cada quarto e seus elementos sagrados.

3.3. Cartografia de um Terreiro...

É comum pensarmos em um espaço religioso preenchido com os signos que representam o simbolismo da crença, também é comum encontrarmos espaços específicos para cada ação do/a crédulo/a como lugares direcionados a orações, a confissões, a conversas e a reuniões litúrgicas. Em um terreiro também encontramos espaços diversos e com funções diversas, porém, são espaços voltados principalmente para as entidades e divindades da casa religiosa, são quartos compostos de altares denominados pejis, são os espaços de moradia de cada entidade e divindade do terreiro. Apresentaremos cada espaço com suas especificidades e, posteriormente, uma planta cartográfica do terreiro com seus espaços divididos e determinados.

Porém, é importante ressaltar que a configuração dos terreiros se diferencia entre si dependendo da sua classificação religiosa enquanto Catimbó-Jurema, Umbanda-Jurema, Candomblé-Jurema e Candomblé. Porém, seguem um mesmo tipo de ritualística com relação ao culto aos orixás e as sessões de jurema, com certa exceção no Candomblé que é realizado na língua vernácula das nações africanas e se pretende enquanto um culto tradicionalmente africano.

Respectivamente, algo que nos chamou atenção na configuração interna dos terreiros foi a presença de um quarto específico para o Exu. Este, por sua vez, é o maior exemplo do hibridismo religioso afro-ameríndio campinense, visto que ele tanto é cultuado na jurema quanto no orixá, ou seja, ele tanto é identificado como orixá sendo cultuado na forma de uma divindade como também é considerado um egun, um espírito que teve vida terrena e se passou para o mundo dos encantados.



Fig. 7 – Peji do Exu

De acordo com nossos interlocutores o Exu é considerado o “vigilante” do terreiro, tendo como função filtrar e purificar o espaço religioso, por isso o seu quarto deve ficar na entrada do terreiro para afastar os maus fluidos e também permitir que as mensagens realizadas durante as liturgias sejam levadas até as entidades ou os orixás que se encontram no tempo, ou seja, no universo sobrenatural. Para Célio o quarto de Exu deve ficar sempre na entrada do terreiro:

A questão do Exu na porta é porque ele é o que filtra. Na verdade a gente diz que Exu ele tem a função de limpar o lixo astral, astral, não é o lixo de rua não é o astral, certo? [...] Então, Exu fica na porta exatamente pra ele filtrar [...] Ele tem que ficar na entrada não é do lado, é na entrada (Entrevista realizada em 11-02-2012, grifo nosso).

Porém, em alguns terreiros o quarto de Exu é localizado ao lado por falta de espaço para a construção do peji na frente do salão de toque, o que não atrapalha a ritualística destes.

Entre outra peculiaridade do Exu temos que ele é considerado o mensageiro ou o “recadista” do terreiro, tendo que ser alimentado antes de todos. “Exu, o orixá *trickster*, o que deve ser sempre homenageado em primeiro lugar, o orixá fálico, que

gosta de confundir os homens, que só trabalha por dinheiro (PRANDI, 1966: 2, grifo no original)⁶⁵. Nesse sentido,

sempre quando se faz algum tipo de sacrifício tem que forrar primeiro a casa de exu, né?, que é o mensageiro, dá a alimentação deles porque eles é que são os escravos, é quem vão levar o recado aos orixás. *Dá a jurema, tem que dá também e dá ao santo, mas nunca deixa de forrar a casa de exu [...]* sempre, sempre vem ele na frente. Exu não trabalha de graça pra ninguém (laô Harley em entrevista no dia 16-02-2012, grifo nosso).

Todos os momentos iniciais de qualquer cerimônia, individual ou coletiva, pública ou privada, lhes são dedicados para que possa transmitir às divindades os desejos daqueles/as que a celebram. Assim, o Exu regula o cosmos abrindo as barreiras e traçando os caminhos, ele “aparece então como tradutor das palavras divinas, por isso ele introduz o acaso na ordem do mundo, enquanto intérprete das mensagens divinas, ele detém um poder de avaliação, que lhe permite alterar o destino dos homens” (ORTIZ, 1999: 127).

Desse modo, o Exu transita pela fronteira entre o orixá e a jurema, demonstrando o quanto os espaços religiosos afro-ameríndios são fluidos, possibilitando, mesmo sob uma assiduidade de ritualísticas, se transformar e se (re)configurar de acordo com o que desejam e atribuem sentidos práticos. Porém, não podemos desconsiderar que existem vários tipos de exus desde o exu pagão ao batizado, entre outros que possuem as especificidades de cada linha, tendo exus da jurema e exus do orixá o que não modifica a sua função na casa religiosa de vigiar e de transmitir os recados às entidades-divindades⁶⁶, transitando pelas duas linhas.

Mas, não só o Exu oscila entre as duas linhas, a Pombagira que também é considerada um exu fêmea consorte do exu macho no terreiro, também oscila entre o seu sentido afro-brasileiro do candomblé e o seu sentido juremeiro, podendo ser cultuada também como mestra na jurema, assim a entidade assume a dubiedade de

⁶⁵ Para uma maior compreensão acerca do significado do Exu na religiosidade afro-ameríndia campinense, Cf.: Barros (2011).

⁶⁶ Para uma análise mais profunda sobre a divindade/entidade Exu, Cf.: ORTIZ, Renato. Exu, o Anjo Decaído. In.: _____. **A morte branca do feiticeiro negro**: Umbanda e sociedade brasileira. 1999. pp. 125-149.

ser tanto pombagira como mestra. A ela são dedicadas funções amorosas, questões materiais, sexuais e emocionais.

A Pombagira é cultuada principalmente no Candomblé, mas foi assimilada pela Umbanda e pela Jurema em Campina Grande entre as décadas de 1950 e 1960, sendo uma das marcas mais fortes desse hibridismo religioso campinense. Ela é reverenciada nos terreiros após o exu e possui também um espaço que lhe é dedicado como podemos ver na figura 8:

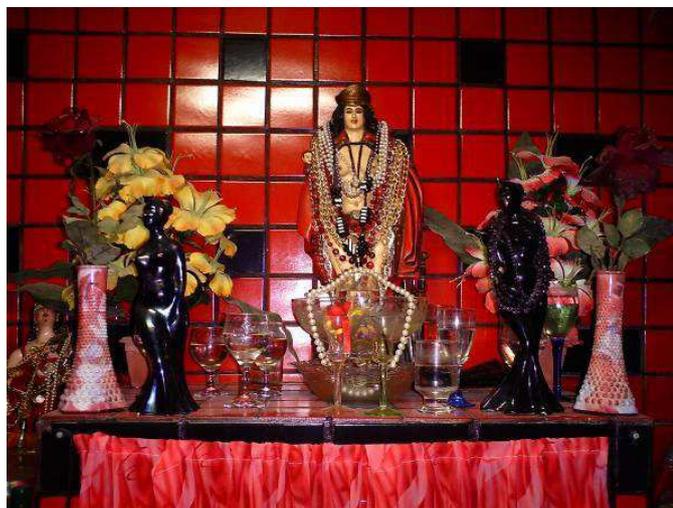


Fig. 8 – Altar da Pombagira

Esse altar presente no terreiro Santa Bárbara nos mostra toda a pompa e as exigências da entidade que ostenta o luxo, a riqueza e a vaidade. O mesmo contrasta com o restante do terreiro que possui características rústicas, tais como: chão de barro, folhas de bananeira no teto, cabaças penduras decorando peneiras de palha, paredes de alvenaria onde no quarto do Mestre seu Zé dos Anjos na Jurema não está rebocado por exigência dele, cuja mãe-de-santo salienta essa decisão por parte do mesmo, pois no contrário ela já teria modificado o terreiro, colocando cerâmica no piso e rebocado a parede do quarto da jurema que apresentaremos no próximo capítulo na figura 11.

Para a religiosa Mãe Carminha, a pombagira se apresenta como o espírito de uma mulher que teve uma vida desregrada e libidinosa caracterizada pela sua “liberdade”. Assim,

toda mulher que já se teve um passado desfavorável que tem missão a cumprir, quando a matéria se acaba com os tempos aparecem as entidades, então ela vem pra cumprir o papel de fazer a caridade daquilo que ela não fez na vida material, aí chama de pombagira por que?, porque elas têm uma vida liberta, entendeu? (Enrevista dia 14-06-2008).

Para alguns estudiosos da crença e, especificamente, da entidade pombagira, ratificam a fala da religiosa e, além do mais afirmam que seu culto é praticamente de origem brasileira, tendo sido iniciado nos candomblés e umbandas brasileiras.

Pombagira, cultuada nos candomblés e umbandas, é um desses personagens muito populares no Brasil. Sua origem está nos candomblés, em que seu culto se constituiu a partir de entrecruzamentos de tradições africanas e européias. Pombagira é considerada um Exu feminino [...] Na língua ritual dos candomblés angola (de tradição banto), o nome de Exu é Bongbogirá. Certamente Pombagira (Pomba Gira) é uma corruptela de Bongbogirá, e esse nome acabou por se restringir à qualidade feminina de Exu (Augras, 1989) [...] Por influência kardecista na umbanda, *Pombagira é o espírito de uma mulher (e não o orixá) que em vida teria sido uma prostituta ou cortesã, mulher de baixos princípios morais, capaz de dominar os homens por suas proezas sexuais, amante do luxo, do dinheiro, e de toda sorte de prazeres* (PRANDI, 1966: 1-2, grifo nosso).

No entanto, as “moças” ou as “mulheres” como são denominadas pelos/as religiosos/as podem ter sido mulheres transgressoras de condutas morais que impunham uma domesticidade e uma maternidade, como “mulheres da vida”, mas também como mulheres grãfinas e da alta sociedade, monogâmicas e recatadas, mas que estão passando por um processo de evolução para atingirem o grau de mestra existente em toda casa religiosa, demarcando a presença feminina no culto. Segue abaixo a imagem de uma religiosa incorporada com a entidade pombagira:



Fig. 9 – Pombagira em terra

Assim, Mãe Carminha em entrevista realizada em 14-06-2008, nos assevera o seguinte:

...porque muitas não são mestras, entendeu?, é só mulheres de rua, mas muitas são mestras de acordo com o grau que elas vão se evoluindo, os tempos que ela tem que vai aumentando com aqueles trabalhos, com aquela pessoa, vai se desenvolvendo, ela passa determinado tempo servindo uma coroação na jurema como mestra [...] eram mulheres reservada [...] gostavam também do espiritismo, tinha crença, então aquela matéria se acabou com o tempo aquele espírito vem à terra pra prestar caridade como a matéria fazia antes, então ela vem diferente ela vem na parte da jurema não vem na parte das pombas-gira, né? (grifo nossos).

Assim, percebemos que como os mestres que eram antigos catimbozeiros/juremeiros as mestras também trabalhavam com a crença e o que lhes garantiu essa volta espiritual na linha da jurema como mestra, possuindo também um altar específico no quarto do Mestre (peji da jurema), veja na figura 9:



Fig. 10 – Altar da Mestra Madalena no quarto da Jurema

Uma mesma entidade se apresenta de forma fluida e com identidades distintas oscilando entre uma representação erótica a uma frigidez, assim, a pombagira-mestra é mais um componente desse panteão religioso afro-ameríndio local que promove uma transitividade cultural de valores e normas que rompem com uma barreira de valores hegemônicos sociais e a própria barreira existente entre as duas linhas de culto do terreiro.

Por conseguinte, outro espaço que encontramos em todos os terreiros visitados, exceto o que está associado apenas à linha do Candomblé, é o quarto ou peji da jurema. Nele fica o altar com as tronqueiras com fumos em volta dentro de alguidares, cachimbos, bebidas, firmações (copos com água), estátuas de mestres e preto-velhos, brinquedos para as entidades canindés (entidades infantis), adereços das entidades cultuadas e inúmeros outros objetos com significados específicos. Veja na fig. 9 o altar do Mestre da Jurema do terreiro Santa Bárbara, o mesmo está localizado ao lado do quarto da pombagira:



Fig. 11 – Peji da Jurema

Notamos uma grande diferença entre o peji do Mestre da Jurema e o da pombagira, pois este apresenta características rústicas, haja vista a exigência da entidade seu Zé dos Anjos, que em vida “foi um homem simples que trabalhou em um canavial”. Para que possamos compreender melhor essa relação da entidade com os aspectos materiais do terreiro, temos que conhecer um pouco mais da história dessas entidades, portanto, a história de seu Zé dos Anjos nos apresenta a sua relação o meio rural, com suas características campestres e simples:

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 era uma rua porque nunca tinha ido, só em sítio lá no canavial e dentro de sítio, isso foi o que ele contou, né? Ele adoeceu e lá mesmo se foi [...] na usina Santana lá em sucupira Pernambuco. (Mãe Carminha em entrevista no dia 14-06-2008).

A história de seu Zé dos Anjos segue características peculiares dos mestres, que “gostam de usar chapéu e bengala. Eles fumam, conversam e bebem bastante” (SALLES, 2010: 125), apresentando práticas de vida rupestres.

Já na linha do orixá encontramos o quarto do santo, como é falado nos terreiros. Lá é onde ficam os assentamentos dos filhos/as de santo (iaô), que são bem diferentes dos da jurema, são feitos com louça e/ou porcelana e necessita de um maior dispêndio e cuidado. É um espaço em que a entrada de pessoas é restrita salvo com a orientação do/a pai ou mãe que preside a casa.



Fig. 12 – Altar do Santo

O quarto do santo contém além do altar um banheiro direcionado ao ritual de iniciação do/a neófito/a que tem que ficar em “resguardo”, ou seja, enclausurado/a durante alguns dias.

Para uma maior compreensão acerca desse espaço sagrado e do seu simbolismo, Barros (2011) nos explica que

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 (p. 173-174).

É importante ressaltar ainda que os/as religiosos/as podem ter seus assentamentos de jurema e de santo em terreiros distintos, ou seja, não necessariamente o padrinho e a madrinha de jurema tem que ser o mesmo pai e mãe de santo do/a neófito, podendo este/a ser feito na jurema por uma pessoa e no orixá por outra, o que não ocorre frequentemente aqui onde um padrinho ou madrinha de jurema assumem também o papel de pai ou mãe de santo no orixá de um/a neófito/a, dependendo o seu grau de “feitura”.

Um outro espaço no terreiro que possui as maiores restrições diz respeito ao quarto de Balé ou de lansã de Balé. É um quarto dedicado à morte e ao seu simbolismo, comandado por lansã de Balé e pelos eguns. Não é comum encontrarmos esse espaço em muitos terreiros, apenas em alguns em Campina Grande. O quarto do Balé é cheio de mistérios e cautela, podendo ser cuidado apenas por pessoas específicas para isso, é tanto que possui um muro e um portão fechado com cadeado para evitar que outras pessoas se aproximem do quarto, portanto, para respeitar toda essa restrição, não fotografamos esse espaço, sendo o único de todo o terreiro que não foi arquivado em imagens durante a nossa pesquisa. No entanto, a mãe-de-santo nos relata um pouco do que encontra no interior desse espaço e as restrições existentes sobre ele:

O Balé é uns assentamentos que a gente faz dentro como um ritual diferente, né? É com animal de pena, mas as rezas são diferentes, as pessoas que entram lá não pode ser pessoas que não tenham feitura (ser iniciado), só entra se tiver feitura e se tiver capacidade, que não é todo orixá que entra lá dentro, não é todo pai-de-santo que vai entrar lá [...] Só entra homem de cabeça feita e não muito novo [...] Porque eles não gostam de mulher. Tem o Egum, tem a Egunha, tem yansã e o Exu, mas eles não gostam de mulher. Lá só quem entra é homem, ou quem canta é homem, tudo quem faz é homem, mulher não entra lá dentro não. É tanto, que no quatinho lá atrás tem o muro, a porta com cadeado, mas tem o muro, mais de um metro de muro pra não passar mulher menstruada perto (Entrevista em 25-02-2008).

O quarto do Balé se encontra no final do terreiro no quintal para impedir que muitas pessoas passem por perto e atraiam suas energias. No quintal do terreiro

temos que a presença de plantas e animais, que completam um cenário natural no terreiro.

Outro ponto imprescindível do terreiro é, sem dúvida, o salão onde ocorrem as giras, onde o transe mediúnico acontece tornando tênue a relação entre entidade-divindade e médium, o momento onde o universo simbólico e sagrado da religião se faz praticando e praticado. É onde está presente o axé do terreiro, ou seja, sua energia vital e os consulentes se consultam com as entidades e recebem a proteção dos orixás. Por conseguinte, é no salão onde está o altar dos ogãs alabês (tocadores de tambor) e onde todas as energias dos pejis se concentram.

A foto a seguir mostra o salão do terreiro Santa Bárbara, na qual está enfatizado o axé e o piso de barro, que é exigência do Mestre da casa como já falamos anteriormente:



Fig. 13 – Jurema Arriada sobre o axé do terreiro

O axé possui o seu papel fundamental e vital ao terreiro, pois é onde se concentra as energias do espaço sagrado, sendo imprescindível tanto para as sessões e toques de jurema como para as festas de orixás, se tornando um espaço dúbio para as cerimônias religiosas, já que está atribuído a todas as realizações litúrgicas do terreiro. Note que em todos os momentos houve a concentração de

firmações e oferendas sobre ele, para então se tornarem ebó (despacho, retirada de oferenda). As figuras a seguir nos mostram a importância central que o axé possui no terreiro:



Fig. 14– Firmação feita por Preta Velha sobre o axé



Fig. 15 – Entidade Erê saudando o axé



Fig. 16 – Flores para lemanjá sobre o axé do terreiro

Para podermos ter uma visão mais aprofundada da configuração espacial interna de um terreiro, selecionamos um que consideramos o mais completo entre as duas linhas de culto para cartografar, pois além de possuir aspectos rústicos que caracterizam a religião de forma *sui generis* ele foi construído nos finais da década de 1960 quando já predominava a legalização dos cultos afro-brasileiros na Paraíba, disponibilizando o espaço para o orixá. Hoje presidido pela mãe de santo conhecida

como Mãe Carminha, o Terreiro Santa Bárbara é referência para o bairro onde está localizado, na Ramadinha II em Campina Grande⁶⁷:



Fig. 17 – Cartografia do terreiro Santa Bárbara

⁶⁷ Esse desenho cartográfico do terreiro foi produzido através dos esboços de Cibelle Jovem Leal e Ofélia Maria Barros.

Percebam que o terreiro cartografado apresenta todas as disposições necessárias para a completude das liturgias de ambas as linhas, inclusive plantas e animais criados para serem ofertados às entidades-divindades.

Antes da federalização dos cultos afro-brasileiros na Paraíba, tornava-se impossível encontrar terreiros com essa configuração, expressando tão bem essa divisão de ritos, pois além desses lugares sagrados serem preponderantemente de mesas de catimbó, os rituais dos orixás ainda se encontrava “acanhados” aqui em Campina Grande, passando a serem praticados mais intensamente com a legalização da Umbanda, já que os/as catimbozeiros/as se vestiram de umbandistas para terem a “liberdade” de culto.

Assim ainda as autoridade fazia sérias restrições a prática dos cultos africanos na cidade *identificamos no ano de 1942, no bairro de José Pinheiro, um terreiro de “umbanda”, segundo do jornal Diário da Borborema, da “yalexá Mãe Lydia”, ela “fundou um centro onde atendia pessoas em todo Estado, principalmente as oriundas do sertão”. Mas, passou apenas cinco anos e retornou para a capital pernambucana, onde fundou o terreiro é “Bom-fim em águas compridas” (PEIXOTO, 2011: 56, grifo nosso).*

“Segundo o babalorixá Vicente Mariano, Maria de Lourdes já possuía o terreiro desde 1947, *praticando apenas jurema*”⁶⁸.

Na falas referentes à chegada do Candomblé e da Umbanda em Campina Grande, todas se remeteram à afirmativa de que aqui o que se praticava era o catimbó/jurema, que mesmo os terreiros chamados de centros espíritas mantinham o culto indígena, o que nos leva a concluir que “o forte aqui é Jurema” (BARROS, 2011).

Mas, muito mais essa antiga prática do catimbó é consideravelmente um das primeiras práticas de curandeirismo da cidade, não só pelos grupos indígenas que habitavam a Serra da Borborema como também por algumas outras pessoas que se

⁶⁸ Maria de Lourdes de Medeiros fundou o “Centro Espírita Manoel Alagoano”, em 21 de agosto de 1956. Ela era segundo o cartório presidente deste centro, mas antes de ser fundado já existia desde 1947 (PEIXOTO, 2011: 57, grifo nosso).

ocultavam aos olhares vigilantes e punitivos, mas não aos olhares do povo que procuravam nos trabalhos de cura a eficácia para solucionar seus problemas. Dessa forma, como homeopatas, benzedeiros/as, feiticeiros/as, estes carregavam um conhecimento secular que ergueu Campina Grande até suas áreas adjacentes.

Assim sendo, podemos dizer que a configuração interna com divisão de pejis e espaços para atividades específicas presentes hoje nos terreiros campinenses como podemos ver na figura 18 ocorreu a partir da segunda metade do século XX, quando após a chegada das práticas do Candomblé e da Umbanda em Campina Grande e houve a institucionalização dos cultos afro-brasileiros na Paraíba já em meados da década de 1960. Os quais foram condicionados a determinadas regras implementadas pela federação para garantir o respeito frente à sociedade. Entre estas a tentativa de extinguir os sacrifícios e a proibição da presença de crianças no culto.

Nesse sentido, Peixoto (2011: 95, grifo nosso) traz uma matéria no Jornal Diário da Borborema que nos mostra algumas dessas restrições no estatuto da instituição representativa.

Todos os Centros, Terreiros, Tendras, Cabanas ou qualquer entidade filiadas a esta federação, realizarão sessões de mesa ou pura, sem toque, das 19 às 22:30 horas... Será permitido o toque aos domingos. O horário para o início ficará a critério do chefe ou responsável pelo terreiro etc., não podendo ultrapassar o horário das 22 horas... Nenhuma sessão realizada nos Centros, Terreiros, tendras, Cabanas, etc., será iniciada ou encerrada sem prece, bem como também serão obrigatórios 15 minutos de exploração sobre assuntos espirituais (umbanda), principalmente o Evangelho [...] É terminantemente proibido a permanência de menores de 10 anos nos centros, Terreiro, tendras, etc. Em giras e mesa e em horários impróprios... Em todas as entidades filiadas, poderão ser formuladas sessões especiais de evangelização puramente espiritual e científica para as crianças de 10 e 14 anos, sem toque e sem gira.

Vemos que nesse artigo do estatuto da entidade a Umbanda é enfatizada acima de tudo, porém, sabemos que a prática de jurema continuava a ser praticada e continua intensamente até hoje. Além do mais, algumas dessas restrições fazem parte ainda da dinâmica do terreiro, seguindo o critério que durante a semana seguem sessões sem toques, deixando estes para o domingo no período da tarde.

Porém, como já enfatizamos os/as fieis (re)elaboram suas práticas e o que nós temos hoje é um espaço sagrado afro-ameríndio que possui a sua “autonomia” para determinar os rituais a serem realizados, sem necessitar de licenças policiais e de omissão de tais práticas. Assim, vimos toques, sacrifícios, festas, comemorações, bem como crianças presentes no terreiro não só assistindo aos toques como também participando das giras, vejamos nas imagens 18 e 19 a seguir:



Fig. 18 – Criança vestida para festejar Oxum **Fig. 19 – Crianças assistindo o Toque de Jurema**

Ao longo da nossa pesquisa eram comuns perguntas do tipo: nos terreiros existem crianças? Eles permitem que crianças assistam os rituais? Ou quando apresentávamos as imagens se espantavam e diziam: Nossa! E tem presença de crianças lá?! Questões que nos fizeram inferir acerca do estereótipo que circunda o terreiro, enquanto um lugar “impuro” e “inapropriado” para a presença de seres “puros” que não podem e nem devem ficar entre coisas “maléficas”. Nesse sentido, a presença dessas crianças mostra como os jogos astutos dos/as religiosos/as transformaram as ordens estabelecidas e (re)configuraram os terreiros ao longo dos anos, se apresentando com regras próprias mesmo filiados às federações, e constituindo um espaço diversificado do ordenado pela instituição.

Por conseguinte, encontramos entidades interagindo com crianças, além dos próprios canindés e erês (entidades infantis), haja vista que nas nossas observações as crianças ficam entusiasmadas com as festividades que ocorrem nos terreiros,

tendo festas específicas para elas como no mês de outubro que se comemora a festa de Cosme e Damião. Até mesmo, algumas entidades mestres que exigem a presença de crianças no terreiro quando estes arriam (descem no/a médium), como nos fala a mãe-de-santo:

depois que ele chega os meninos vai tudinho em cima dele, tudo que é de menino pra ele sair dali de dentro (peji da jurema) com os meninos todos rodeando, ele fica ali no meio faz roda com os meninos e fica no meio, ele adora, ele adora as crianças. Quando eu não faço a festinha, ou não dou as roupinhas dos meninos ele não gosta não (Mãe Carminha, entrevista em 16-04-2008).

Assim, os terreiros campinenses apresentam uma configuração não homogênea que além de seguir a diversidade presente na crença, caminha de acordo com as (re)invenções dos/as seus/suas religiosos/as e das relações que estes/as estabelecem com as suas entidades-divindades, construindo um múltiplo que está muito longe de ser “limitado” em um trabalho de pesquisa.

CAPÍTULO IV

4. A LOCALIZAÇÃO DAS RELIGIÕES AFRO-AMERÍNDIAS CAMPINENSES: ENTRE O RURAL E O URBANO

4.1. Os curandeiros e a urbanização de Campina Grande

Como ressaltamos no segundo capítulo as religiões afro-ameríndias estão voltadas, principalmente, à cura de doenças através do uso de ervas, da fumaça e de oferendas mediadas entre o/a religioso/a e as entidades-divindades, o que as constituem enquanto práticas de curandeirismo, sendo comum em regiões campestres onde a população devota uma credulidade às questões de ordem espiritual mais intensamente.

No entanto, para entendermos a lógica aqui proposta devemos perceber como a prática do curandeirismo era realizada em Campina Grande, se mantendo até hoje por meio de “benzedoras”, “rezadores” e praticantes das diversas religiosidades afro-ameríndias. Sendo assim, era comum na primeira metade do século XX a vinda de agricultores dos subúrbios e das adjacências da cidade à procura de homeopatas e curandeiros, aqueles “costumavam tomar as ruas centrais de Campina Grande nos dias de feira”. Essa atração pelo pólo comercial que Campina estava se tornando nesse período promoveu a vinda de muitas pessoas de outros Estados, principalmente, do seu vizinho Pernambuco, bem como, possibilitou o êxodo rural que gerou um crescimento vegetativo da população campinense em meados da década de 1940 (SOUSA, 2001: 145).

Mas, o que nos chama a atenção para a presença maciça de agricultores/as em Campina Grande é o fato de esta fomentar as práticas de curandeirismo na cidade, haja vista a incessante procura de pessoas advindas da zona rural com enfermidades e problemas associados à espiritualidade que buscavam nos/as conhecedores/as desta “arte da cura” uma alternativa para extirpar seus problemas.

Entre seus conhecedores um é citado por Sousa (2001), seu nome é Joaquim Pontual de Moura.

...Joaquim Pontual era um agricultor que se utilizava do conhecimento secular de plantas medicinais da nossa flora e de certos rituais e crenças para atender e minorar as agruras de uma população entregue à sua própria sorte. Das práticas de cura e assistência retirava parte da sua sobrevivência e, assim agindo, parecia por em cheque uma certa cartografia do poder local (SOUSA, 2001: 146, grifo nosso).

Perseguido pelos poderes públicos de higiene e saúde do município, Joaquim enfrentou repressões e tentou mostrar a funcionalidade da sua prática artística de cura, que já estava enraizada na população. Atendendo e medicando pessoas em sua própria residência ou indo até as residências daquelas, assim, Joaquim colocava em xeque um sistema sanitarista, científico e político, já que atuava por suas próprias convicções.

No ano de 1932, Joaquim Pontual de Moura estava medicando clientes em sua casa, no subúrbio próximo à estação da Great Western, sul da cidade, quando lá chegou o dr. João Arlindo Correia, médico e Diretor do Hospital Pedro I e do Serviço de Higiene municipal [...] encontrou a casa de Joaquim movimentada. Na sala da frente *havia pelo menos três outros agricultores* e uma mulher com uma menina. Outras pessoas estavam em conversas reservadas com Joaquim. Os três agricultores, dois deles moradores no município de Cabaceiras e um no Serrotão, *zona rural de campina Grande* (SOUSA, 2001: 146, grifo nosso).

Caracteristicamente rural ainda nas décadas de 1930 e 1940, Campina Grande deve a seus curandeiros/as e homeopatas parte da sua formação, haja vista o supracitado curandeiro que atraía pessoas para a cidade na busca de sanar suas doenças e seus males. Além de Joaquim, nesse mesmo período possuíamos outro curandeiro conhecido como José Pinheiro, o qual não é muito desconhecido da população campinense, pois nomeia um dos bairros mais famoso da cidade.

Curandeiro e sabedor do uso de produtos homeopáticos, estabeleceu no logradouro, uma *bodega* para comercializar de “tudo um pouco”, desde a cachaça até aos medicamentos que atendiam a “medicina do povo” [...] *Com a fama crescente de curandeiro, há uma grande procura pelos serviços de José Pinheiro o que contribuiu para uma maior movimentação de pessoas no bairro* (GURJÃO; ARAÚJO e et al, 1999: 38, grifo nosso e no original).

A partir da fama de José Pinheiro, homem simples que além de curandeiro promovia entretenimento para a população campinense, o bairro teve um crescimento vertiginoso que o tornou conhecido, principalmente, pelas práticas de “medicina do povo”. Assim, os curandeiros iam atraindo pessoas de diversas áreas para a cidade, o que contrapunha a própria ordem local de organização dos espaços.

Nesse caso,

os curandeiros interferiam, portanto na configuração do espaço e nas relações de poder na cidade, dando-lhe novas cores e mostrando claramente como o projeto de reordenação daqueles espaços, em nome do higienismo e da civilização, era compreendido diversamente e teria que submeter, disputar espaços com parte dos que não aceitavam a sua lógica ou o compreendiam diferentemente (SOUSA, 2001: 152).

Portanto, podemos considerar que o curandeirismo é uma marca presente em Campina Grande desde o início da sua urbanização. Essas astúcias da cura para as pessoas menos abastadas serviram como fatores para o aumento populacional campinense e, simultaneamente, permitiu uma expansão das práticas de cura por meio do conhecimento empírico pela cidade.

Porém, não devemos generalizar o aumento populacional do município situado na Serra da Borborema como resultado dessa procura por meios alternativos de cura, mas considerar que este foi um fator que entre outros permitiu a expansão de Campina Grande em termos de reconhecimento por populares locais e de outras cidades conquistando, assim, uma maior visibilidade. Ou seja, as artes de curandeirismo se passaram e se passam por meio do entrecruzamento de trajetórias culturais que reorganizam o espaço cotidianamente e compõem suas múltiplas histórias tecidas pelas redes das escrituras de cura. Em que, elas acontecem “como

se uma espécie de cegueira caracterizasse as práticas organizadoras da cidade habitada”, e por baixo dos limiares desta onde cessa a sua visibilidade se escrevessem as poesias de cada corpo assinada por muitos outros, que com seus fragmentos de trajetórias e alterações de espaços movimentam toda e qualquer definição da cidade⁶⁹.

No entanto, em outras regiões ocorrerá um movimento diferenciado, em que a expansão urbana é quem promoveu concomitantemente a expansão religiosa, como vemos no caso da Umbanda sulista, pois mesmo situada em uma região menor que o Nordeste em termos de extensão territorial, se apresenta com um número bem superior de adeptos umbandistas na década de 1970. Para Ortiz (1999) “a desigualdade do desenvolvimento sócio-econômico se traduz por uma participação desigual de fiéis”, já que as regiões Sul e Sudeste são as mais desenvolvidas do país e apresentavam nesse contexto cerca do total de 94% de umbandistas do Brasil.

Não obstante, o autor nos leva a entender que a Umbanda somente se instalaria em sociedades em movimento de consolidação sócio-econômica-industrial. Mas, também aponta que “na realidade o mundo sagrado é uma forma de adequação ao ‘estilo de vida urbano’ [...] *Os ritos e os valores religiosos forneceriam então aos indivíduos um universo coerente para afrontar o tipo de vida da moderna sociedade*” (ORTIZ, 1999: 54, grifo nosso). Assim sendo, de acordo com Ortiz (1999) a Umbanda contrasta com a vida das grandes cidades, atraindo um número maior de adeptos/as que buscam nesta “uma alternativa possível no processo de adaptação das personalidades às exigências da vida urbana” (PROCÓPIO *apud* ORTIZ, 1999: 54).

No entanto, não podemos esquecer que correlacionado ao processo de urbanização está o de industrialização, que provoca assiduamente o êxodo rural. Sendo assim, a migração de pessoas do campo para a cidade transmite para esta costumes e formas culturais que emanam de um espaço rupestre, as quais caminham juntamente com seus/suas indivíduos/as mesmo quando estes/as transitam por outras fronteiras, e, mesmo em meio à industrialização e a euforia do caos urbano moderno procuram formas de se sentir mais próximo/a da vida campesina. Nesse sentido, a

⁶⁹ Cf. Certeau (2007: 171).

própria religião umbandista possibilita essa (re)aproximação ao integrar indivíduo/a e natureza⁷⁰.

Logo, retomando a discussão anterior não pretendemos apontar as religiões afro-ameríndias como reminiscências das práticas de homeopáticas em Campina Grande, mas perceber que mesmo antes da industrialização e urbanização da cidade já predominavam nestas formas alternativas de “medicina do povo” que contrapunham a ordem local urbana vigente, o que não é muito diferente das antigas mesas de catimbó que existiam e existem no nosso município e em suas áreas circunvizinhas ainda hoje.

Não obstante, a religião vista como um mecanismo discursivo e disciplinar também atua como um espaço da “antidisciplina”, das astúcias e trampolinagens praticadas pelos/as seus fiéis que mesmo submersos/as a uma sistemática ordem religiosa local, (re)inventam esta com um jogo de falas e práticas que condizem o que creem e o legitima em suas vidas. Consequentemente,

os “*crentes*” rurais desfazem assim a fatalidade da ordem estabelecida [...] Reempregam um sistema que muito longe de lhes ser próprio, foi construído e propagado por outros, e marcam esse reemprego por “super-ações”, excrescências do miraculoso *que as autoridades civis e religiosas sempre olharam com suspeita*, e com razão, de contestar às hierarquias do poder e do saber a sua “razão”. Um uso (“popular”) da religião modifica-lhe o funcionamento (CERTEAU, 2007: 78, grifo nosso).

Assim, parte da história de Campina Grande se inscreve sobre o palimpsesto das práticas de cura sempre presentes entre os/as “crentes rurais”, que nas suas vidas “ocultas” transformavam o espaço e estabeleciam relações que coordenavam as configurações da cidade seja no sentido cultural da crença e/ou dos entretenimentos, seja nas questões de infraestrutura social e/ou urbana.

Desse modo, o maior exemplo da relação entre o curandeirismo e a urbanização da cidade é o bairro do José Pinheiro, ponto de referência na procura de

⁷⁰ Cf. WILLIAMS, Raymond. *O campo e a cidade: na história e na literatura*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. O autor faz uma análise profunda acerca dos modos de vida urbano e rural presentes na literatura inglesa do século XVI até os dias hodiernos, nos possibilitando uma maior compreensão das distinções dos costumes entre as populações dessas duas áreas.

peças para sanar seus males. Por sua vez, até as décadas de 1960 e 1970 o bairro era predominantemente rural, seguindo o próprio roteiro de Campina Grande que teve a sua urbanização tardiamente, pois nesse período “não havia grandes extensões de ruas calçadas ou afastadas, nem prédios de altas dimensões, nem arborização abundante, nem coletivos em massa...” (GURJÃO; ARAÚJO e et al, 1999: 41). Nesse sentido, permanecia na cidade seu ar idílico com características e modos de vida rupestre, com carros de boi circulando em suas ruas, roças contíguas às casas de moradia, criação de animais, etc.

Mas, o que essa questão da urbanização do bairro José Pinheiro tem a ver com o objetivo proposto em nosso trabalho? Muito embora não seja a nossa pretensão analisar o processo de urbanização campinense, não podemos desconsiderar que a compreensão sobre esta se torna imprescindível para a exposição das nossas inferências acerca da espacialização dos templos religiosos afro-ameríndios em Campina Grande. Pois, durante a nossa pesquisa freqüentamos vários terreiros cuja espacialização remete a bairros mais afastados do centro da cidade, localizados nos seus arrabaldes, bairros cuja urbanização também ocorreu tardiamente, compreendendo as zonas do município consideradas como rural.

Para ampliarmos nossa percepção acerca disso, temos que nos anos de 1960 a 1961 ocorreu em Campina Grande o Plano Diretor, que consistia em um planejamento urbano a partir de análises e apontamentos de problemas sociais existentes no município, bem como, formas para diagnosticá-los e amenizá-los, procurando também a sua implementação na cidade. Este permitiu algumas conclusões que nos apresentam as características urbanas e rurais campinenses nesse período. Entre estas, elencamos algumas que nos ajudarão a compreender o que está sendo exposto de acordo com o contexto analisado⁷¹:

- A cidade cresceu irregularmente, deixando lacunas na área urbana e os “bairros” não receberam uma organização consciente e planejada, o que leva a problemas de desalinhamento, crescimento caótico e congestionamento de tráfego. *Não há, ainda, separação nítida entre a cidade e a zona rural;*

⁷¹ Cf. FREIRE, Adriana Leal de Almeida. *Modernização e Modernidade: uma leitura sobre a arquitetura moderna de Campina Grande (1940-1970)*. Orientador: Carlos A. Ferreira Martins. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo e Área de Concentração em Teoria e História da Arquitetura e Urbanismo – Escola de Engenharia de São Carlos da Universidade de São Paulo, 2010.

- *Apesar do processo intenso de urbanização, ainda possui alta porcentagem de população rural (53%). Entre as atividades econômicas prepondera a agricultura (55%), seguida pelo setor terciário (34,5%) [...] O crescimento, apesar da porcentagem da população rural, se deve principalmente, ao centro urbano...;*
- *A população móvel é constituída principalmente pela migração das zonas rurais. Os bairros pobres da cidade parecem ter começado a formar-se em 1940 e o movimento intensificou-se até 1955, decrescendo daí pra diante;*
- *Planejamento da zona rural através da transformação técnica e da racionalização do município (FREIRE, 2010: 65-66, grifo nosso).*

Essas foram algumas inferências apresentadas pelo Plano Diretor em Campina Grande, o qual não chegou a ser implementado, mas nos permitiu um diagnóstico preciso acerca das questões da urbanização da cidade no contexto dos meados do século passado. Ao mesmo tempo em que, nos permitiu também inferir que alguns bairros campinenses possuíam uma característica rural ainda quando alguns terreiros haviam sido implantados nestes locais, atuando ainda como espaços de antigas mesas de catimbó, pois como nos consta e que já foi ressaltado antes da institucionalização dos cultos afro-brasileiros no Estado o que existia na cidade da Serra da Borborema era a prática do catimbó, sendo esta ainda preponderante no município e áreas vizinhas.

4.2. Cartografias dos terreiros campinenses: os arrabaldes da crença afro-ameríndia na cidade e a sua ruralização

Cartografar os espaços religiosos afro-ameríndios campinenses não é uma tarefa fácil, visto a necessidade do deslocamento por vários bairros da cidade e a procura dos espaços religiosos muitas vezes “escondidos” na intimidade das residências. Por outro lado, sabemos que uma pesquisa de campo necessita de doação, de prioridade e desempenho da nossa parte para ser realizada, assim, foram esses valores que nos estimularam a caminharmos por essas direções indo até os espaços religiosos afro-ameríndios campinenses. Visitando os terreiros, analisando as ritualísticas, observando e se envolvendo por aquele universo simbólico conseguimos

o apoio de muitos/as religiosos/as nessa nossa empreitada intensa e, ao mesmo tempo, prazerosa e gratificante.

Por conseguinte, chegamos até estes templos informados a partir dos/as próprios/as religiosos/as que se movimentam e freqüentam vários terreiros entre si, nos indicando a localização de cada um deles e nos convidando para as liturgias que eram realizadas corriqueiramente. Assim, fomos mantendo relações com muitos/as pais e mães de santo que nos levavam para conhecer outros espaços religiosos/as e se disponibilizavam sempre em nos informar de festas e sessões que ocorresse durante esse período de pesquisa.

Por sua vez, muitos desses espaços religiosos afro-ameríndios foram instaurados há cerca de 50 e 20 anos atrás, quando o município campinense estava nos passos iniciais do seu processo de expansão urbanística.

Assim, para termos uma visão mais panorâmica e abrangente acerca da localização desses espaços sagrados das religiões afro-ameríndias campinenses, apresentamos o mapa a seguir com a disposição geográfica dos locais visitados e analisados durante a pesquisa de campo.

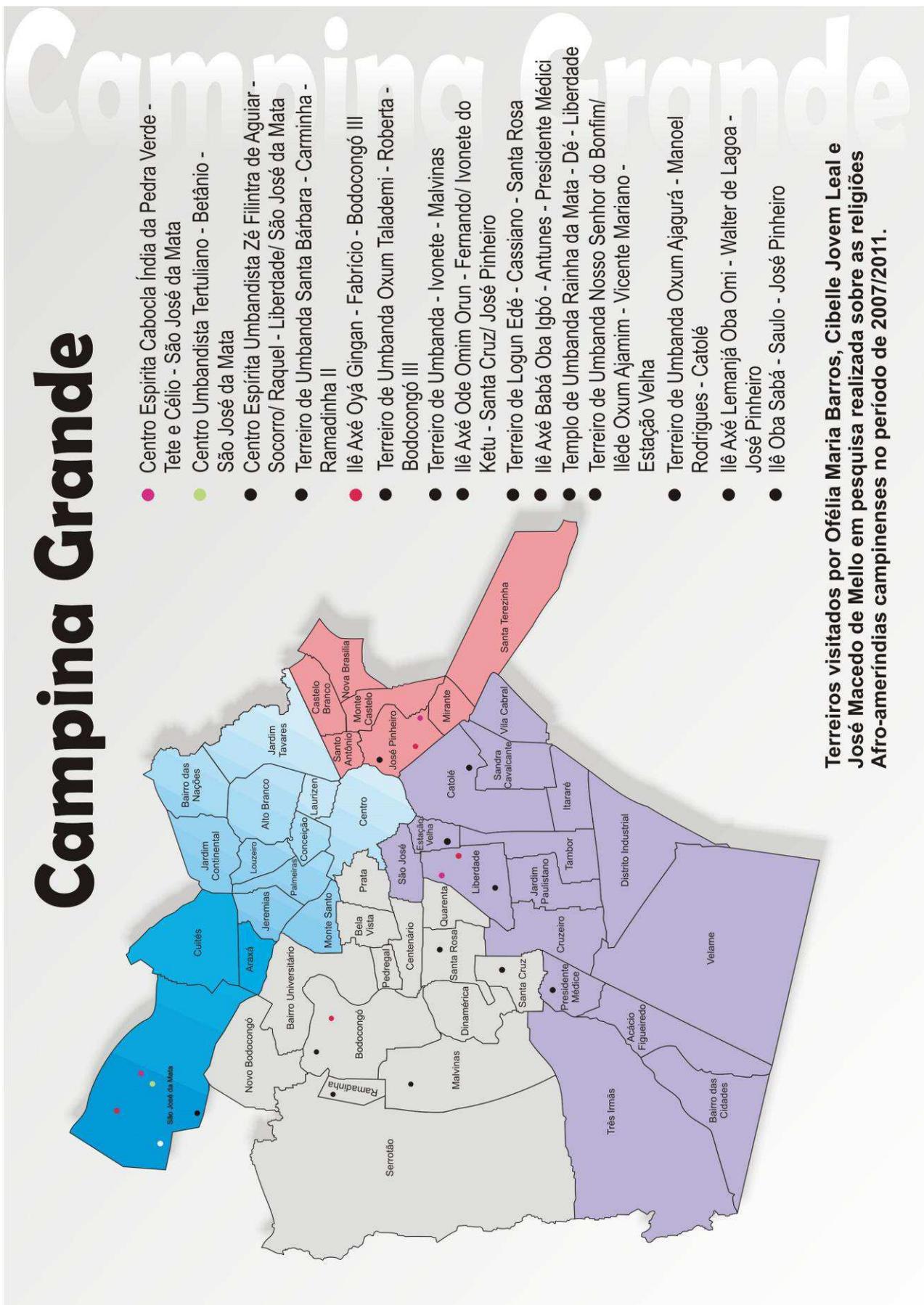


Fig. 20 – Mapas dos terreiros campinenses visitados por Ofélia, Cibelle e Macêdo

Ao visualizarmos o mapa acima percebemos a concentração dos terreiros nos bairros adjacentes ao centro de Campina Grande, justamente naqueles bairros onde a sua urbanização ocorreu tardiamente e que durante as primeiras décadas da segunda metade do século XX apresentavam uma característica profundamente rural. Assim, podemos inferir de certa forma que José Pinheiro, Bodocongó, Ramadinha, Liberdade, Catolé, São José da Mata, etc., são bairros que apresentam características rústicas ainda, pois podemos dizer que vive em um processo de urbanização caracterizado pela falta de uma boa infraestrutura e higienização, já que durante nossas visitas corriqueiras aos templos localizados nestes setores nos deparamos com cavalos em matagais, rua sem pavimentação falta de esgotamento sanitário, entre outros fatores.

Por sua vez, apontamos a dificuldade para afirmar o total exato de terreiros existentes em Campina Grande, haja vista a dimensão de cada um desses, bem como, os terreiros que se encontram ocultos às nossas vistas, funcionando no interior de algumas residências. Estes constituem em sua maioria como terreiros de Jurema, já que os ritos de iniciação na Jurema são bem mais simples e menos dispendiosos que os da Umbanda e Candomblé, sendo necessária a sacralização do espaço por meio de festas para os orixás além das entidades. Por conseguinte, esse espaços seguem uma característica comum que denotam uma presença enquanto “uma extensão da moradia do Juremeiro, normalmente montados num quarto no fundo do quintal, construídos especificamente para esse fim” (BARROS, 2011: 91)⁷².

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 seguidores.* Edificar um espaço de culto mesmo em se tratando de uma residência que não seja própria, 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 (BARROS: 91, grifo nosso).

⁷² Os terreiros de Jurema por nós visitados se localizam preponderantemente em São José da Mata, distrito de Campina Grande, uma área que se apresenta com fortes peculiaridades rurais e proximidade com a natureza, haja vista a presença de um resquício de Mata Atlântica que a própria denominação da localidade ressalta.

Sempre associando as suas conquistas, vitórias e/ou derrotas às forças das entidades-divindades os/as fiéis afro-ameríndios/as consideram que a “abertura de uma casa” está relacionada, principalmente, ao desejo daquelas manterem um espaço para poderem ser cultuadas, ao mesmo, tempo que permitir uma evolução espiritual também para o/a religioso/a. Essa relação de conquista simbólica e material entre fiel e entidade-divindade está expressa na fala de um dos nossos entrevistados, para o qual o simbolismo da planta de liamba plantada por sua mãe nasceu em um determinado espaço e este se tornou da sua posse, como veremos a seguir:

E, uma coisa bem curiosa é que quando a gente veio morar aqui em São José da Mata, a gente pagava aluguel a casa não era nossa aqui ainda. Então a curiosidade foi o seguinte: a gente pegou uma liamba e plantou o pé, quando a gente plantou o pé, aí a gente depois que ele pegou, porque é muito difícil pé de liamba pegar, depois que ele pegou a mãe-de-santo de mainha chegou pra ela e disse: olha Teté aquele dali ninguém toma de vocês porque quem tem caboclo e nasce pé de liamba é onde semeia a sua terra [...] Então foi quando o ex-dono da casa chegou e fez a proposta a pai: vamos trocar a casa pelos terrenos? [...] E, justamente esse aqui que não foi trocado é o que tem o pé de liamba, que ficou pregado a casa [...] *Eu acredito sim que é o que ela disse, que a gente tem caboclo e onde nasce pé de liamba é onde semeia a sua terra, ou seja, este terreno já era destinado a gente* (Célio em entrevista no dia 11-02-2012, grifo nossos).

Essa fala expressa bem o que a autora Barros (2011) afirmou enquanto uma “demonstração efetiva do poder das entidades atuando juntos aos seus seguidores”. Se percebermos bem a própria constituição do espaço se torna sacralizada por meio da concessão das entidades, ou seja, na concepção dos/as seus/suas fiéis o terreiro é um espaço sagrado por essência a partir das forças das entidades-divindades, mas ainda necessita de um ritual de abertura com assentamentos e purificações.

Desse modo, o terreiro enquanto um espaço divinizado e preenchido por significados e simbolismos religiosos torna-se uma heterotopia, que se constitui enquanto materializada nos elementos litúrgicos e nas próprias liturgias que estabelecem a relação entre médiun e entidade-divindade. Nesse sentido, para Pordeus Jr. (1999: 52) o terreiro se constitui enquanto um “espaço mítico que, embora situado no tempo e nas culturas, contém no próprio interior o espaço sagrado que por

diferença torna-se único, diferente do resto do mundo, espaço profano e corrompido”. Ou seja, o terreiro não só como um lugar de culto construído por tijolos e cimento, possui um poder maior que é a própria essência divina, que preenche e envolve o espaço através dos rituais de abertura e com o assentamento do axé.

Quando falamos em terreiro e nesse espaço sacralizado não nos remetemos apenas ao salão onde ocorre o culto e aos pejis, mas a tudo o que está em volta do mesmo, desde as plantas, os animais até a própria terra do chão. Em outro trecho da entrevista realizada com Célio ele nos afirma a sacralização do espaço religioso contíguo à sua residência, o qual apenas caberia os seus cuidados, pois é um espaço destinado às entidades, pertencente a estas e não a ele, portanto, a criação de animais e plantas são signos que representam de certo modo a vontade e o desejo de aproximação e presentificação dos “encantados” no mundo material. Assim, ele nos expressa o seguinte:

...tudo isso aqui o quintal, a natureza em sim, os animais, até porque o cachorro a gente cria em nome deles, o gato, enfim, *tudo é deles*. [...] Em termos religiosos o espaço sagrado é o quintal e aqui dentro, os becos, *isso aqui que está entre eles é o canto deles* (Célio 11-02-2012, grifo nosso).

Logo, não é de nos espantar o interesse e a procura dos/as religiosos/as por lugares próximos ao meio rupestre, pois como nos mostra Motta (1999) o catimbó surge nas áreas rurais em meio às matas através dos índios, o que denota toda a sua ligação com a natureza e a prática do xamanismo.⁷³

O *Catimbó* – também denominado *Jurema* – se enraíza em áreas rurais do Nordeste (sobretudo, mais a leste, na faixa compreendida entre Recife e Natal) onde por mais tempo se conservaram a identidade e a memória indígena [...] Trata-se, desde o princípio, de um culto *periférico*. As áreas onde por mais tempo subsistiram aldeias

⁷³ Cf. LEAL, Cibelle Jovem; OLIVERIA, Liélia Barbosa. *Sem natureza não há orixá, sem natureza não há humanidade... O Candomblé e a sua relação de respeito, cuidado, divinização e integração com a natureza e o meio ambiente...* Texto apresentado no II Seminário Nacional Fontes Documentais e Pesquisa Histórica: Sociedade e Cultura. Realizado pelo Departamento de História da UFCG em 2011. Disponível em: <http://www.ufcg.edu.br/~historia/iisnfdph/index.php?option=com_content&view=article&id=89&Itemid=38>.

indígenas eram também as menos adequadas, por sua posição ecologicamente marginal, para o cultivo da cana-de-açúcar, do algodão, ou mesmo para as grandes fazendas de criação de gado (MOTTA, 1999: 18-19, grifo nosso e no original).

Assim, o catimbó no Nordeste se inicia naquelas áreas onde havia as aldeias indígenas, muitas “impróprias” para o cultivo de grandes plantações e permanência de fazendas com criação de animais que, conseqüentemente, dificultava a própria moradia de pessoas desconhecedoras dos “mistérios” da natureza. Ademais, há também a questão econômica, pois a grande maioria dos/as praticantes da jurema não consistem em pessoas bem abastadas e com emprego remunerado, majoritariamente são pessoas sem renda fixa, “analfabetas” e sem boas condições financeiras, tendo que procurar áreas onde o dispêndio não seja acima do que disponibilizam como nos centros das cidades.

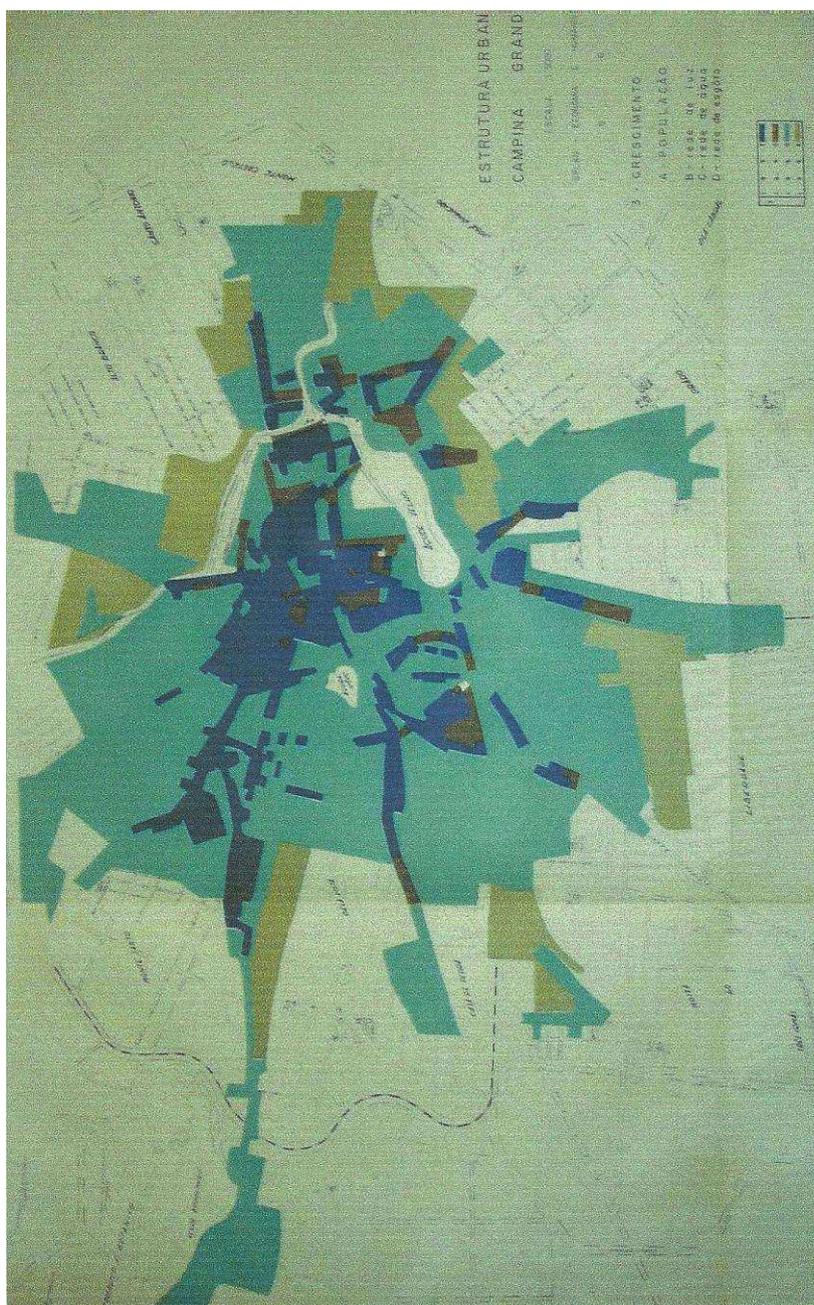
Não obstante, percebemos uma aglomeração de terreiros em Campina Grande nas áreas onde o custo de vida se torna viável para seus/suas seguidores/as, até mesmo, em bairros onde o custo para a aquisição de terrenos para construir as suas residências e o terreiro seja baixo, além de dispor de grande extensão para a criação de animais e plantação de algumas ervas e plantas usadas nas práticas juremeiras. De acordo com isso, os terreiros que foram instaurados há 50 e 20 anos, pertencem a bairros onde a aquisição dos terrenos era bem mais viável pela “desvalorização” econômica e cultural destes setores que ainda faziam parte da área rural da cidade.

Por conseguinte, Salles (2010: 160, grifo nosso) nos mostra que em Alhandra a situação não é muito diferente, já que os terreiros daquela cidade “estão localizados em ruas pobres, não pavimentadas, *sendo a maioria dos seus freqüentadores formada por pequenos agricultores, muitos oriundos da zona rural* ou das cidades vizinhas”. Porém, ele não aponta nenhum fator para essa ocorrência, apenas enfatize a característica rural da população que freqüenta os terreiros alhendrenses.

Simultaneamente, no decorrer do nosso trabalho salientamos a questão do rural para analisar as espacialidades dos terreiros campinenses. Mas, por que então o rural assumiu um papel importante nesta pesquisa? Qual a sua relação com o que pretendemos expor? Para respondermos essas questões, é necessário voltarmos à

figura 20, que corresponde ao mapa referente às espacialidades dos terreiros visitados na cidade durante a pesquisa.

Note que no mapa a concentração dos terreiros campinenses está localizada nos bairros do José Pinheiro, Liberdade, Bodocongó e em São José da Mata, bairros e distrito que ainda na década de 1960 se apresentavam como rurais, sendo São José da Mata ainda hoje considerada uma área rural, estando rodeada por sítios que somam uma população maior que a urbana. Para tanto, observem no mapa a seguir as áreas que seguiram o processo de urbanização de 1937 a 1962:



Mapa CG 1963. Crescimento sobre a zona rural do município. Em azul escuro, área urbanizada até 1937. Em marrom, área urbanizada até 1943-45. Em azul claro, área urbanizada até 1960. cinza, área urbanizada até 1962. Fonte: Serviço Social do Comércio, 1962.

Fig. 21 – Mapa da urbanização de Campina Grande de 1937 a 1962

Nesse sentido, com base no mapa apresentado *apud* Queiroz (2008: 149) observamos que houve um crescimento desordenado e expansivo da cidade para as suas áreas rurais até a década de 1960, o que provocou um contingente maior da população menos abastadas e advindas das zonas rurais nesses espaços⁷⁴. Desse modo, fazendo uma comparação com o mapa anterior percebemos que as áreas onde apresentam uma concentração maior dos terreiros, correspondem justamente àquelas que foram urbanizadas ulteriormente na cidade, como José Pinheiro, Monte Castelo, Liberdade, Bodocongó, Ramadinha e São José da Mata distrito de Campina Grande.

Por sua vez, nesses bairros supracitados os terreiros pesquisados demarcam cerca de 50 a 20 anos de existência, quando estava iniciando a urbanização destes. Já no distrito são José da matense área bem mais afastada da cidade os terreiros que se constituem enquanto espaços religiosos que realizam o culto a Jurema principalmente, possuem idades recentes e foram formados há cerca de 10 a 5 anos. O que demonstra, desse modo, uma procura das religiões afro-ameríndias pela aproximação com o mundo rural ainda hodiernamente, seguindo um processo até similar ao que ocorreu na segunda metade do século XX.

Nesse sentido, procuramos saber por que São José da Mata se tornou um foco para a implantação dos espaços religiosos afro-ameríndios, sendo tão procurado pelos/as juremeiros/as para manter um espaço de culto na localidade. Não obstante, em quase todas as falas foi ressaltado a tranquilidade que o distrito apresenta em relação a sua aproximação com a natureza e a aquisição de determinados elementos para usos nas oferendas.

É o lugar certo, é o lugar certo porque aqui você tem o contato com a natureza pra onde você for, então você entra em contato, em particular eu acho esse setor muito voltado à natureza. Então, São José da Mata, nesse sentido, é o lugar, melhor lugar que eu vejo pelo menos aqui em Campina Grande, certo? [...] Pra adquirir ervas e pra entrar em contato com a natureza, pra meditar, pra relaxar, certo? Então, a gente vê aí essa grande praticidade [...] na parte prática dos trabalhos, na parte de arrumar as ervas [...] algumas frutas que aqui é farto, em são José da mata algumas frutas são fartas, é de uma forma, de uma praticidade enorme. Eu não vou mentir a você, quando é época aqui

⁷⁴ Cf. Queiroz (2008: 147).

da gente fazer as oferendas eu não vou no centro (referente à Campina Grande) ou eu compro aqui ou consigo aqui tudo em termos de fruta, em termos de legumes, certo?, e verduras... (Célio entrevista em 11-02-2012, grifo nosso).

É perceptível como o religioso enfatiza a aproximação com a natureza, ressaltando a praticidade de manter seu terreiro no distrito.

O espaço sagrado presidido por Célio e sua mãe se trata de um terreiro aberto recentemente cerca de 5 anos e que realiza sessões de jurema, já que não “dão toque”. Assim, como o terreiro de Célio temos outros 4 existentes no distrito, cujo seus presidentes enfatizam a mesma coisa, apontando como o religioso Harley as facilidades e disponibilidades para a realização dos trabalhos de jurema no terreiro localizado no sítio Tambor em São José da Mata:

...o espaço é maior, é melhor, tá mais ligado à natureza. Se a gente for trocar em miúdos, se pega um índio, por exemplo, índio mora em casa bonita, arrumada? Não, ele não precisa disso, ele precisa tá ligado à natureza, ele trabalha com a natureza. Então não é melhor trazer eles pra eles trabalharem com os elementos deles, né? (Iaô Harley em entrevista no dia 16-02-2012, grifo nosso).

A sua madrinha de Jurema, ainda salienta a força presente na natureza, chamada por ela como “tempo”, denotando a liberdade da realização dos rituais em “céu aberto” sem telhas que impedem o contato direto com todo o cosmos sagrado natural, lhe atribuindo o próprio sentido de templo religioso.

...tem mais força, é um tempo, eles trabalham mais no tempo do que debaixo de quatro telhas [...] eles tem mais conforto, fortalece, a gente fica fortalecida com aquela energia [...] que isso aqui é uma energia que a gente recebe (aponta para o quintal para mostrar que a energia é a própria natureza) a natureza, a natureza é um templo (Elisonete em entrevista no dia 16-02-2012).

Ao se aproximar da natureza, temos aí um sentido pagão de culto,⁷⁵ haja vista a divinização dos elementos naturais como animistas. Muito embora, as religiões afro-ameríndias tragam alguns poucos aspectos do cristianismo e do kardecismo possuem marcas bem mais profundas e visíveis do paganismo. Pois, como podemos observar na fala de uma religiosa conhecida como Mãe Virgínia em entrevistada concedida a Pordeus Jr. (1999), assevera que “uma das finalidades da Umbanda é promover o respeito e o culto à Natureza”, mas muito mais que promover uma aproximação, a relação entre religião e natureza é de uma profunda integração, presente em todas as vertentes religiosas afro-ameríndias seja Umbanda, Candomblé e/ou Jurema. Pois, os/as religiosos/as compreendem

que os elementos não são mortos, mas sim, animados de vida, de alma como nós mesmos. Assim, poderemos dizer que, a pedra, o rio, a montanha, o mar etc. possuem alma, sendo estes elementos (espíritos puros) semelhantes aos anjos das demais religiões, como tal, as plantas, os animais, tudo tem o seu deva (anjo) ou elemental correspondente (MÃE VIRGÍNIA apud PORDEUS, 1999: 50, grifo nosso).

Dessa forma, não fica difícil de inferirmos a preferência que os/as religiosos/as afro-ameríndios campinenses tem ao procurar lugares onde seus templos sagrados estejam envolvidos e mais próximos da natureza, pois tanto “facilita” a praticidade dos seus trabalhos em termos de aquisição de elementos como frutas e ervas, bem como, na procura dos espaços para a realização do ebó e, sobretudo, possuindo o fortalecimento desta que por “essência” já é um “templo sagrado”.

Desse modo, percebemos que a concentração dos terreiros afro-ameríndios nas áreas adjacentes da cidade se torna intensa também a partir da procura por parte dos/as seus/suas fiéis em lugares próximos à natureza, onde disponibilizem uma facilidade em seus trabalhos, já que estão presentes em locais onde as entidades-divindades possuem maior poder para auxiliá-los.

Com essa lógica encontramos um pai-de-santo que possui um templo religioso denominado Terreiro de Jurema Oxum Ajagurá no bairro do Catolé em Campina Grande, onde se encontra com os/as fiéis toda a semana para realizar reuniões

⁷⁵ Pagão etimologicamente vem da palavra *pagani* cujo significado é camponês, ou seja, ligado à terra.

devotadas aos orixás, mas possui outro terreiro em um sítio na cidade de Lagoa Seca, onde desfruta de um espaço em meio à natureza para a realização de giras e a própria curiação (sacrifício) de animais, voltado unicamente às sessões de Jurema. Para tanto disponibilizamos algumas imagens deste local, para uma percepção mais profícua acerca dessa relação entre o culto da Jurema e a natureza, pois percebam que o espaço é completamente “aberto” e as liturgias da Jurema ocorrem ao “tempo” como ressaltou Elisonete, embaixo de um pé de jurema.



Fig. 22 - Terreiro de Jurema Ogum Ajagurá



Fig. 23 - Toque de Jurema para o Mestre

Por conseguinte, é grande a quantidade de elementos religiosos de características rústicas usados nas liturgias e na ornamentação ostensiva do terreiro, o que torna um espaço caracteristicamente rural, com pilões, chicotes, folhas de aroeiras pelo chão, folhas de bananeiras no teto, cabaças penduradas, chão de barro, fogueira de lenha e carvão, além de animais e plantas variadas, tudo para que aquele espaço se torne o mais rupestre possível para a satisfação das entidades-divindades. Como podemos ver nas imagens a seguir:



Fig. 24 – Oferenda para Xangô



Fig. 25 – Chapéus e chicotes das entidades

Mas, não somente o mundo rural está presente nos terreiros no que diz respeito a seus elementos de ornamentação, mas também está nas alimentações variadas que vão desde as comidas feitas à base de milho para os orixás, como também, as que remetem aos gêneros agrícolas da região como batata-doce, macaxeira, feijoadá, tapioca, etc., se mantém inclusive o preparo destas em fogão de lenha ou carvão como exigem as entidades. Ou seja, o terreiro não deve apenas se apresentar enquanto rural aos olhares dos/as visitantes e fiéis, mas também incorporar estas características no seu cotidiano, (re)inventando um espaço rural em meio ao urbano.



Fig. 26 – Oferenda os Pretos-velhos



Fig. 27 – Fogão de lenha para cozinhar o jingé⁷⁶

⁷⁶ Jingé refere-se a comida sagrada repartida entre os/as fiéis e as entidades-divindades.

Por sua vez, esse aspecto rústico existente nos terreiros, além de nos proporcionar uma visão mais profunda acerca da relação entre a religião e a natureza nos possibilita outra percepção e interpretação. Os mesmos funcionam dentro de uma ordem racional, tecnicista, moderna e urbanizada considerada como o progresso e o desenvolvimento, porém os terreiros contrastam com essa ordem. Mesmo atuando em um ambiente que se apresente como urbano as características rústicas desses espaços religiosos se (re)inventam a partir da relação das entidades-divindades com os/as seus/suas filhos/as, ou seja, da exigência daquelas sobre estes/as. Nesse caso, a própria história de vida das entidades contribui para essa configuração rústica dos terreiros, pois em sua grande maioria correspondem a pessoas que viveram no meio rural e foram pessoa simples e agricultoras como os mestres, caboclos, boiadeiros, etc. Desse modo, apresentamos a história de vida de seu Zé dos Anjos contada por sua médium:

...ele era um homem que trabalhava na usina, certo?, 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? (Mãe Carminha em 16-04-2008, grifo nosso).

Assim, o terreiro é a casa dessas entidades e, portanto, tem que se apresentar enquanto seus desejos, tanto que a mãe-de-santo ainda assevera que o terreiro já não foi reformado porque a entidade não deseja que isso seja feito, tendo que manter seu aspecto rupestre.

Neste momento entendemos o terreiro enquanto um “espaço praticado”, ou seja, ele atua em um lugar onde impera a ordem, a “imutabilidade” e a estabilidade em busca de um progresso, avanço e desenvolvimento urbanístico, mas que pelas práticas dos/as fiéis afro-ameríndios/as o terreiro contraria essa lógica hegemônica e consegue manter em seu espaço características que burlam essa ordem administrativa municipal. Fato que ao longo da história atraiu muitos estigmas que lhes associaram ao atraso, ao subdesenvolvimento e à ignorância.

Esse contraste entre campo e cidade incitou certas discussões e debates, onde se constrói uma fronteira com relação não só às peculiaridades paisagísticas de ambos, mas principalmente às questões culturais que os envolvem mesmo mantendo relações fundamentais entre si para a manutenção social.

O campo passou a ser associado a uma forma natural de vida – de paz, inocência e virtudes simples. À cidade associou-se a ideia de centro de realizações – de saber, comunicações, luz. Também constelaram-se poderosas associações negativas: a cidade como lugar de barulho, mundanidade e ambição; o campo como lugar do atraso, ignorância e limitação (WILLIAMS, 2011: 11, grifo nosso).

Por sua vez, temos que o campo visto como um “lugar simples e de inocência” se constrói enquanto um lugar “pacato”, sem muitas “realizações” (no que concerne ao desenvolvimento econômico e a grandes construções), possuindo uma população que não está voltada ao “progresso” (salvo os grandes fazendeiros e empresários agropecuaristas) e, portanto, considerada como “limitada” e “inocente” convivendo em um mundo subdesenvolvido (WILLIAMS, 2011).

Consequentemente, essa alusão que Raymond Williams nos traz acerca das diferenças entre campo e cidade está presente nos estereótipos que envolvem as religiões afro-ameríndias e suas práticas mágicas, principalmente no século XX, quando elas foram duramente reprimidas no Brasil e na Paraíba.⁷⁷ “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” (BARROS, 2011: 64). O que se ratifica na fala do delegado e jornalista Antônio Barroso Pontes ao jornal Diário da Borborema na década de 1960:

Não obstante ter nascido e me criado numa cidade, *onde no meu tempo de criança o povo era por excelência superesticioso* (sic), nunca me deixei levar nem mesmo dei crédito às práticas dos sortilégios, da tapeação e da perversidade que resumem as atividades sórdidas de

⁷⁷ 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* (BARROS, 2011: 63, grifo nosso).

peças policiáveis amantes da macumba e do xangô [...] *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* (PEIXOTO apud BARROS, 2011: 64, grifo nosso).

Tal narrativa demarca o lugar estigmatizado, onde são colocadas as religiões afro-ameríndias e seus/suas praticantes, considerados como charlatões e criminosos/as que deturpam a imagem ordenada da cidade urbanizada e disciplinada. Sendo assim, o avanço e a modernidade não poderiam contrastar com práticas de vida rural, que simbolizam o “atraso” e a “ignorância” em que se impera uma lógica diferente da científica, sendo o *senso comum* e a empiria na maioria das vezes os saberes que direcionam a população que vive nessas áreas adjacentes da cidade, que sem boas condições financeiras preferem buscar soluções para seus problemas de forma prática e rápida, o que não impedia e nem, tampouco, impede que as pessoas de condições mais abastadas também procurem os serviços da “medicina do povo”.

Não obstante, é comum ouvirmos discursos dos religiosos afirmando que muitos problemas de saúde estão relacionados a questões espirituais que o saber médico científico por si só não consegue resolver. Para tanto, possuímos em nosso acervo documental, vários depoimentos que nos mostram isso, como podemos ver a seguir um que assevera esse poder de cura espiritual, cuja entidade seu Zé dos Anjos patrono do Terreiro Santa Bárbara cura uma criança que estava internada em um hospital da cidade: “ele cura muito criança, muita criança mesmo, aqui já veio criança do hospital que ele mandou buscar e ficou aqui esperando e os pais confiaram e foram buscar e ele curou”... (Mãe Carminha, entrevista em 14-06-2008).

Por outro lado, temos que esses discursos não eram e nem ainda são suficientes para convencer os poderes públicos “ordenadores” da sociedade para um respeito e uma legitimidade maior a essas práticas de cura. Pois,

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... (BARROS, 2011: 62).

No entanto, a população campinense burlava esses discursos e normas não deixando de procurar os meios alternativos para sanar suas doenças e problemas cotidianos, mantendo até hoje os chás e garrafadas homeopáticas, bem como, o próprio catimbó. Até porque, essa forma alternativa de cura existe há séculos quando mesmo não havia a medicina científica, principalmente no Brasil quando esta chega apenas no século XIX⁷⁸.

Contudo, mesmo com o aumento do número de cursos de medicina e com a formação de médicos diplomados a população busca nos métodos alternativos uma forma prática e rápida para curar seus males. Assim, Couceiro *apud* Peixoto (2011: 71) assevera que

no século XX, mesmo com o crescente número de médicos diplomados, a população continuava a buscar alívio para os seus males nesses populares [...] mais do que a falta de médicos credenciados, o que fazia a população procurar essas formas de tratamento na tentativa de solucionar seus problemas físicos e espirituais. Então curandeiros populares, pais-de-santo e praticantes de culto afro, além de indivíduos que se diziam possuidores de poderes especiais, incomodaram os médicos de Recife.

Assim, mesmo com todas as formas de institucionalização do saber, temos que as práticas cotidianas estão muito mais além dessa “limitação”, pois são construídas no íntimo das suas vidas, em meio às relações de saberes e poderes se (re)inventam e fazem arte da sua existência mesmo na clandestinidade.

No mais, perceber como os terreiros campinenses se localizam nas adjacências da cidade condiz, principalmente, com a compreensão sobre o processo de urbanização do município que instituiu fronteiras entre práticas alternativas de cura, as quais se remetiam ao “catimbó” e ao “paganismo” arraigadas no universo rural e, conseqüentemente as religiosidades que não eram referentes às hegemônicas cristãs.

⁷⁸ Cf. Peixoto. (2011: 71).

Portanto, o que percebemos é que a história da espacialização dos terreiros campinenses condiz, principalmente, com a urbanização de Campina Grande, pois esta traz em suas minúcias práticas cotidianas de pessoas simples, que cartografaram a cidade por meio dos seus anseios, tendo nas práticas de cura reminiscentes dos grupos indígenas e negros a criação e manutenção de várias formas de religiosidade como o catimbó/jurema, que possui no rural o ensejo da sua existência e resistência.

Algumas considerações...

Chegar ao “término” de um trabalho de pesquisa nos possibilita um alívio e ao mesmo tempo uma satisfação do feito, do realizado. Independente de todas as críticas que possam existir, até porque isso é que mantém o nosso labor escriturístico. sabemos da dedicação, do empenho, do suor e dos cuidados que devotamos para a confecção do mesmo, que tecido não só pela “razão” científica, está preenchido pelas relações, sensibilidades e sentires que envolveram a pesquisa com suavidades de amizade, tecendo esse trabalho entre mãos amigas que se entrelaçaram e, conjuntamente, teceram o que foi exposto.

Assim, para não se tornar uma leitura prolixa, ressaltaremos o que tentamos expor e inferir ao longo dessa discussão com relação às espacialidades dos terreiros em Campina Grande-PB.

No decorrer do nosso desenvolvimento, visualizamos uma cidade preenchida por práticas religiosas afro-ameríndias diversas, pois com base no estudo realizado por Barros (2011) compreendemos que Campina Grande possui uma pluralidade de cultos de matriz afro-ameríndia que vão desde o Catimbó/Jurema, ao Candomblé/Jurema, ao Candomblé e à Umbanda/Jurema, o que nos fez considerar o terreiro enquanto uma *zona de contato* entre diferentes formas de religiosidades, que através das trajetórias culturais transitam fluidamente entre suas fronteiras simbólicas e se hibridizam.

Uma *zona de contato* também consideramos o território brasileiro, haja vista o encontro entre os grupos humanos indígenas, africanos e europeus, que permitiram um série de (re)elaboração de valores e de práticas culturais, culminando em muitas formas de religiosidade a exemplo dos Calundus, Candomblés, Santidades, Umbandas e do próprio Catimbó/Jurema, que se mantém até hoje pela arte criativa e inventiva do povo.

Por sua vez, cada terreiro campinense apresenta as suas peculiaridades e idiosincrasias religiosas, sendo que nos terreiros visitados designados enquanto Umbanda/Jurema e Candomblé/Jurema encontramos duas linhas diferenciadas de culto: uma associada aos orixás (divindades africanas que se encontram na natureza

e são representadas por elementos e fenômenos desta), e a linha da jurema que cultua os eguns ou entidades (espíritos de pessoas que se passaram para mundo dos encantados). Conseqüentemente, a presença dessas duas linhas demarca divisões espaciais no interior do terreiro como visualizamos na figura 16, que se apresentam divididos em pejis ou quartos associados a cada entidade e divindade com funções específicas em cada um deles.

Não obstante, cada um desses quartos comporta os assentamentos, ou seja, a “moradia” das entidades-divindades, sendo que para os eguns consistem em tronqueiras de jurema rodeadas por fumo postas em alguidares, já que é por meio do fumo e da bebida feita da casca da jurema que se realizam os rituais juremeiros, e os dos orixás ou santos compreendem a assentamentos de louças na maioria das vezes de porcelana, que simboliza a comida sagrada que marca a relação de comunhão entre o orixá e o/a religioso/a. Assim, encontramos nesses assentamentos um “outro espaço” no interior dos terreiros, que consideramos como *heterotopias*, ou seja, que passam a existir e ter um sentido real para seus/suas praticantes que consideram a presença da própria entidade-divindade nestes elementos sagrados.

Por conseguinte, percebemos que a disposição interna desses terreiros resulta do processo de legalização dos cultos afro-brasileiros na Paraíba em meados da década de 1960, quando a Umbanda passou a ser praticada “livremente” no nosso Estado e os/as catimbozeiros/as se vestiram com a “nova” religião para poderem realizar suas antigas “mesas de catimbó” sem sofrerem tanta repressão policial. Assim, temos que por meio das astúcias dos/as religiosos/as a prática do catimbó se mantém existente até os dias de hoje, sendo preponderante no nosso município.

Por sua vez, temos que quando houve a criação da Federação dos Cultos Afro-Brasileiros no nosso Estado, Campina Grande ainda vivenciava um processo de urbanização desordenada devido a uma aglomeração na sua área rural de pessoas migrantes de outras cidades, gerando construções “indevidas” e modos de vida que não condiziam com o almejado pelos poderes públicos sanitarista, médico, policial e urbanista. Mesmo com a instalação de alguns signos de modernidade na cidade como o trem inaugurado em 1907, a instalação de telefones residenciais em 1918, a energia elétrica em 1920 e as reformas urbanas empreendidas pela administração local em

1930 e 1940⁷⁹, algumas práticas seculares resistiam e persistiam de alguma forma se mantendo “tradicionais” como a “arte da cura” por meio de ervas, chás, homeopatias, rezas e “mandingas”, mas sofrendo sempre uma (re)atualização dos seus usos, as quais foram intensamente praticadas na cidade durante o século XX e se mantêm ainda hoje.

Por conseguinte, muitos dos praticantes destas formas de religiosidades entre elas as “mesas de catimbó” se instauraram nos arrabaldes da cidade ainda na primeira metade do século XX, atendendo as pessoas que vinham para a feira em Campina Grande e acabavam por se seduzir pelo município, migrando para este com o passar dos anos. O que provocou um crescimento maciço da população e a aglomeração desta nas suas áreas rurais. Por sua vez, temos que essas áreas consideradas rurais até a década de 1960 correspondem hoje aos bairros do José Pinheiro, Monte Castelo, Bodocongó, Ramadinha, Malvinas, etc., e seus distritos como o supracitado São José da Mata que ainda hoje se caracteriza enquanto rural, nos quais encontramos o maior número de terreiros.

Mas, por que as áreas adjacentes da cidade são onde predomina o maior contingente de terreiros afro-ameríndios? Essa foi uma das perguntas que nos inquietou ao longo da pesquisa, a qual no decorrer da observação interna dos espaços religiosos e das falas dos/as religiosos/as encontramos algumas inferências para explicar isso.

Por sua vez, observamos que muitos dos terreiros visitados possuem entre 50 a 20 anos de instalação nesses bairros que tinham então características rurais tais como: a falta de infraestrutura (pavimentação, rede de esgoto, água encanada, etc.), residências mais afastadas umas das outras com criações de animais, além da presença de roças e terrenos enormes capazes de comportar além de uma casa um salão para o culto, bem como, o baixo custo para aquisição dos mesmos. E, sobretudo, estavam mais próximos à natureza permitindo uma praticidade maior para a realização dos trabalhos religiosos.

Desse modo, os terreiros visitados em São José da Mata cujo número corresponde a 5 e cultuam apenas Jurema, apresentam uma idade recente entre 10 a

⁷⁹ Cf.: ARANHA, Gervácio Batista. *Trem, Modernidade e Imaginário na Paraíba e Região: tramas político-econômicas e práticas culturais (1880-1925)*. Orientadora: BRESCIANI, M^a. Stella. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Unicamp, 2001.

5 anos de fundação apenas, o que demonstra uma rápida concentração desses espaços religiosos no início do século XXI nessa localidade. Para tanto, os/as próprios/as religiosos/as relataram que a procura por essa área consideravelmente rural ainda, deve-se ao fato desta está mais próxima à natureza, ao mesmo tempo, que facilita a praticidade dos seus trabalhos religiosos referente a aquisição dos elementos necessários para a realização destes, principalmente para a retirada do ebó, já que é realizado preferencialmente nas matas. Além do mais, disponibilizam de terrenos com grande extensão que permitem a construção do salão contíguo à casa de moradia do/a pai e/ou mãe-de-santo, a criação de animais e plantação de ervas usadas nos cultos e no processo medicinal.

Ademais, o próprio terreiro funciona dentro de uma lógica rupestre, que nos leva a considerá-lo enquanto um espaço rural que inserido no meio urbano resiste às suas formas de vida e se constitui enquanto um “espaço praticado” por seus/suas fiéis, que transformam e (re)elaboram o modelo hegemônico da sociedade urbanizada e moderna, mantendo de certo modo saberes e práticas que contrastam com os avanços tecnológicos e com os ímpetus da modernidade que o desenvolvimento e o “progresso” almejam na sociedade hodierna.

Portanto, o que observamos em Campina Grande com relação às espacialidades dos seus terreiros afro-ameríndios, consiste inicialmente pela caracterização rural destes, haja vista que desde o processo de urbanização da cidade, encontramos focos de práticas religiosas de cura nos seus arrabaldes, ou seja, nas zonas consideradas rurais até a década de 1960, quando se instalou a Umbanda na cidade e a exigência por um espaço que comporte as duas linhas de culto (jurema e orixá) passou a ser incluída aos anseios dos religiosos/as. Consequentemente temos que, hoje se repete essa mesma procura dos/as religiosos/as por áreas mais afastadas do centro da cidade e bem mais próximas ao rural, haja vista a facilidade, a praticidade e o poder atribuído à natureza pela própria lógica da crença, já que as religiões afro-ameríndias possuem suas reminiscências pagãs herdadas tanto das formas de religiosidades indígenas como africanas e da magia europeia.

Portanto, os terreiros campinenses enquanto espaços sagrados onde convivem religiosos/as e entidades-divindades possui um poder de (re)inventar o social, rompendo fronteiras entre o urbano e o rural e (trans)formando valores cristalizados na nossa cidade.

Referências

ALBUQUERQUE JR, Durval Muniz de. História: redemoinhos que atravessam os monturos da memória. In: _____. **História: a arte de inventar o passado.** Ensaios de Teoria da História. Bauru, SP: Edusc, 2007. p. 85 – 97.

_____. Fragmentos do discurso cultural: por uma análise crítica das categorias e conceitos que embasam o discurso sobre a cultura no Brasil. In. **II Encontro de Estudos Multidisciplinares em Cultura – II ENECULT.** Bahia – Salvador, 2006, p. 08. Disponível em: www.cchla.ufrn.br/ppgh/docentes/durval/academico/artigo/htm.

_____. O Espaço em Cinco Sentidos: sobre cultura, poder e representações espaciais. In.: **II Colóquio História e Espaços: Historiadores e Espaços - RN,** 2007.

_____. Preconceito contra a origem geográfica e de lugar: as fronteiras da discórdia. São Paulo: Cortez, 2007.

ARANHA, Gervácio Batista. **Trem, Modernidade e Imaginário na Paraíba e Região:** tramas político-econômicas e práticas culturais (1880-1925). Orientadora: BRESCIANI, M^a. Stella. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Unicamp, 2001.

AZEVEDO, Carlos Alberto. Quem mexeu na farofa de Exú? In.: _____. **Antropologia Cultural.** João Pessoa: Idea, 2009. p. 112-113.

BARROS, José D'Assunção. **O campo da História: especialidade e abordagens.** 7. Ed. – Petrópolis, RJ: vozes, 2010.

BARROS, Ofélia Maria de. **Terreiros Campinenses:** tradição e diversidade. Campina Grande-PB: UFCG. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Centro de Humanidades, Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2011.

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

CANCIAN, Juliana Raguzzoni. **O contexto da diáspora na construção da identidade cultural:** a experiência do personagem José Viana, do romance Sem Nome, de Helder Macedo. s/d.

CERTEAU, Michel de. **A Invenção do Cotidiano:** 1. Artes de Fazer. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

_____. **A escrita da história.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica:** antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

DEL PRIORE, Mary. VENANCIO, Renato. Sem Fé, Sem Lei, Sem Rei. In.: _____. **Uma Breve História do Brasil.** São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2010. p. 19-27.

_____. Religiosidades na Colônia. In.: _____. **Uma Breve História do Brasil.** São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2010. p. 28-39.

DIEHL, Astor. Memória e Identidade: perspectivas para a história. In.: _____. **A Cultura Historiográfica.** Bauru: Edusc, 2002. pp. 111-135.

FERREIRA, Ana Laura Loureiro. A Jurema entre a Igreja. Dona Irene e a Rainha do Mar. In.: CAVALCANTI, Bruno César; FERNANDES, Clara Suassuna; BARROS, Raquel Rocha de Almeida (org.). **Kulé-Kulé:** religiões afro-brasileiras. Maceió: EDUFAL, 2008. pp. 117-126.

FIMIANI, Mariapaola. O verdadeiro amor e o cuidado comum do mundo. In: Frédéric Gros (Org.); Philippe Artières... [et al.]; **Foucault:** a coragem da verdade. [tradução de Marcos Marciolino. São Paulo: Parábola Editorial, 2004. pp. 89-128.

FOUCAULT, Michel. De Outros Espaços. In.: _____. **Architecture, Movement, Continuité.** 1984. pp. 1-9. Acessado em 21/02/2012. Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/corpoarteclinica/obra/outros.prn.pdf>>.

GEERTZ, Clifford. Uma Descrição Densa: por uma teoria interpretativa da cultura. In: **A Interpretação das Culturas.** Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

GONÇALVES, Jadson Fernandes Garcia. Foucault, a descontinuidade histórica e a crítica da origem. In.: RAGO, Margareth; MARTINS, Adilton Luís (Org.). **Revista Aulas**. Dossiê Foucault. Nº: 3. Dezembro de 2006/Março de 2007. Disponível em: <<http://www.unicamp.br/~aulas/pdf3/16.pdf>> Acessado em 20-01-2012 às 16:20 hs.

GORE, Jennifer M. Foucault e Educação: fascinantes desafios. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **O sujeito da educação**: estudos foucaultianos. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010: 09-20).

GRAÇA FILHO, Afonso Alencastro. A Geografia Humana e a Escola dos Annales. In: _____. **História, Região e Globalização**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009. p. 17-23.

GURJÃO, Eliete de Queiroz; ARAÚJO, Martha Lúcia Ribeiro; e et al. **O bairro de José Pinheiro**: Ontem e Hoje. João Pessoa: Governo do Estado da Paraíba – Secretaria da Educação e Cultura. 1999

HERMANN, Jacqueline. História das Religiões e Religiosidades. In: **Domínios da História: Ensaio de teoria e metodologia**. Rios de Janeiro: Campus, 1997. p. 329-352.

HALL, Stuart. Quem precisa da Identidade?. In.: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e Diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 103 – 133.

_____. **A Identidade Cultural na Pós-Modernidade**. – 10. Ed. -. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.

_____. **Da Diáspora**: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: representações da UNESCO no Brasil, 2003.

HARTOG, François. Heródoto, Rapsodo e Agrimensor. In.: _____. **O espelho de Heródoto**: ensaio sobre a representação do outro. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999. p. 225 – 314.

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.

_____. SANTIAGO, Idalina Maria Freitas Lima. **Gênero e Sexualidade na Família-de-Santo**. (2008). Final apresentado ao Programa Institucional de Iniciação Científica _PIBIC/UEPB. Campina Grande. 62p

MAIA, Benedito. **Governadores da Paraíba (1947 a 1980)**. 1980.

MARCUSSI, Alexandre Almeida. Estratégias de mediação simbólica em um calundu colonial. In.: **Revista de História**. 2006, p. 97-124.

MOTTA, Roberto. Religiões Afro-Recifientes: ensaios de classificação. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (Org.). **Faces da Tradição Afro-Brasileira**: Religiosidade, Sincretismo, Anti-sincretismo, Reafricanização, Práticas Terapêuticas, Etnobotânica e Comida. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAO, 1999. p. 17-35.

MURA, Fábio (Coord.). **Relatório de Fundamentação antropológica para caracterizar a ocupação territorial dos Tabajara no Litoral Sul da Paraíba** (FUNAI, Instrução Técnica executiva nº 34/DAF/2009). João Pessoa, agosto, 2010.

NATOS, Silvana Sobreira de. **(Anti)Sincretismo e (Into)Tolerância Religiosa**. s/d.

NETO, Cláudio da Costa Barroso; SANTIAGO, Idalina Maria Freitas Lima. **Formação da Umbanda cruzada com Jurema em Campina Grande/PB**. Campina Grande, PB: 2007. Originalmente apresentado como relatório parcial do Programa Institucional de Bolsa de Iniciação Científica. 26p

PEIXOTO, Amanda Norberto; SANTIAGO, Idalina Maria Freitas Lima. **A Influência Indígena na Jurema**. Campina Grande, PB: 2005. Originalmente apresentado como relatório final do Programa Institucional de Bolsa de Iniciação Científica. 39p

_____. **As reinvenções das religiões afro-ameríndias em Campina Grande – PB (1920-1980)**. Dissertação – Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História da UFCG. Campina Grande: PB, 2011.

PINSK, Jaime. **A Escravidão no Brasil**. – 20. Ed. -. São Paulo: Contexto, 2009.

PINTO, Maria Dina Nogueira. **Mandioca e farinha**: subsistência e tradição cultural. s/d. Acessado em: <www.mao.org.br> no dia 20/02/2012 às 10:20 hs.

PORDEUS Jr, Ismael. Espaço, Tempo e Memória na Umbanda Luso-Afro-Brasileira. In.: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (Org.). **Faces da Tradição Afro-Brasileira**: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânicas e comida. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAO, 1999. pp. 49-67.

PRANDI, Reginaldo. **Referências Sociais das religiões Afro-Brasileiras**: Sincretismo, Branqueamento, Africanização. In: _____. p. 93 - 111.

REIS, Douglas Sathler dos. **O Rural e o Urbano no Brasil**. 2006. Acessado em 20/02/2012 às 22:30. <www.abep.nepo.unicamp.br>.

REIS, José Carlos. **Escola dos Annales**: a inovação em história. São Paulo: paz e Terra, 2000.

SALLES, Sandro Guimarães de. **À Sombra da Jurema Encantada**: Mestres Juremeiros na Umbanda de Alhandra. Recife: Editora Universitária da UFPE. 2010.

SANTIAGO, Idalina M. F. L. A Trajetória da Umbanda Cruzada com Jurema. In: WHITAKER, D. C. A.; VELOSO, T. M. G. (Orgs) **Oralidade e Subjetividade**: os Meandros Infinitos da Memória. Campina Grande: EDUEPB, 2005.

_____. **O Jogo do Gênero e da Sexualidade nos Terreiros de Umbanda Cruzada com Jurema na Grande João Pessoa**. 2001 – Tese (doutorado) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

SANTOS, Milton. **Por uma Geografia Nova**: Da Crítica da Geografia por uma Geografia Crítica. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

_____. **A Natureza do Espaço**: Técnica e Tempo, Razão e Emoção. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

SANTOS, Nágila Oliveira dos. Do calundu aos primeiros terreiros de candomblé no Brasil: de culto doméstico à organização político-social-religiosa. **Revista África e Africanidades**. Rio de Janeiro, ano 1, n. 1, maio. 2008. Disponível em: http://www.africanidades.com/documentos/Do_calundo_aos_primeiros_terreiros_de_candomblé_no_Brasil.pdf Acesso em: 10 abril. 2011.

SILVA Jr, Luiz Francisco da. **A Jurema, o Culto e a Missa**: disputas pela identidade religiosa em Alhandra-PB (1980-2010). Campina Grande-PB: UFCG. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História, Centro de Humanidades, Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2011.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In.: _____. (Org.). **Identidade e Diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 73 – 102.

SILVA, Vagner Gonçalves da. **Reafricanização e Sincretismo: Interpretações acadêmicas e experiências religiosas**. In: _____. p. 149 - 157.

_____. **Candomblé e Umbanda: Caminhos da Devoção Brasileira**. – 2. ed. – São Paulo: Selo Negro, 2005.

_____. **O Antropólogo e sua Magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

SOARES, Mariana Baierle. O campo e a cidade na história e na literatura (Raymond Williams) e uma possível aproximação ao regionalismo gaúcho. In: **REVELLI – Revista de Educação, Linguagem e Literatura da UEG-Inhumas**. v. 3, nº 1. março de 2011. p. 138-154. Acessado em 21/02/2012 às 10:00. Disponível em: <http://www.ueginhumas.com/revelli/revelli5/numero3_n1/revelli.v3.n1.art09.pdf>.

SOUSA, Fábio Gutemberg Ramos B. **Cartografias e Imagens da Cidade**: Campina Grande – 1920-1945. Tese - Doutorado. Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP. 2001.

SOUZA, Antônio Clarindo. **Lazeres Permitidos, Prazeres Proibidos**: Sociedade, Cultura e Lazer em Campina Grande (1945-1965). Tese – Doutorado em História. Recife: UFPE, 2002.

Souza, Laura de Mello e. Religiosidade Popular na Colônia. In.: _____. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e Religiosidade Popular no Brasil Colonial**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 118 – 202.

_____. **Revisitando o calundu**. São Paulo, 2002.

Valverde, Rodrigo Ramos H. Felipe. **Sobre espaço público e heterotopia**. In. Geosul, Florianópolis. 2009. pp. 07-29. Acessado em 21/02/2012 às 10:29. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/geosul/article/viewFile/13346/12279>>.

WILLIAMS, Raymond. Campo e Cidade. In.: _____. **O Campo e a Cidade: na História e na Literatura**. São Paulo: Cia. das Letras, 2011. pp. 11- 21. Acesso em 21/02/2012 às 10: 45. Disponível em: <<http://www.ciadasletrinhas.net/trechos/80163.pdf>>.