

CARTOGRAFIAS DE GÊNERO NO UNIVERSO RELIGIOSO DA UMBANDA
CRUZADA COM JUREMA EM CAMPINA GRANDE.

LEAL, Cibelle Jovem.

UEPB/DHG (Grupo Flor e Flor)

SILVA, Heliandro Henrique da.

UEPB/Departamento de Filosofia.

Orientadora: Pof^a. Dr^a. SANTIAGO, Idalina Maria Freitas Lima.

UEPB/DCSA (Grupo Flor e Flor)

Uma breve contextualização histórica sobre a Jurema paraibana.

Para iniciarmos essa viagem em torno dos códigos de gênero que circunda os corpos dos/as participantes da prática religiosa da Jurema, temos que antes fazer uma breve contextualização do surgimento e da permanência dessa forma de religiosidade no Estado paraibano.

O catimbó como popularmente é conhecida a jurema, se caracteriza como um sincretismo religioso entre as tradições indígenas dos antigos aborígenes brasileiros, o catolicismo popular trazido da Europa, os rituais de negros bantos africanos e o espiritismo kardecista, também de vertente européia, onde ocorre a sacralização da árvore da jurema, a utilização de ervas e a fumigação voltadas a cura de doenças. Por sua vez, na década de 1960 a jurema era tratada como caso de polícia, pois era considerada pejorativamente como uma prática ritual de “magia negra”, um ritual diabólico e, portanto, contrário aos preceitos católicos e protestantes, sendo alvo de preconceitos e perseguições tanto policiais quanto das instituições religiosas basilares da nossa cultura. Com o surgimento da Umbanda, na década de 1920 na região sudeste do Brasil, e sua posteriormente expansão pelo restante do país¹, os/as antigos catimbozeiros/as paraibanos/as viram nesta uma alternativa para burlar as normas que lhes impediam de praticar a jurema, haja vista que a Umbanda já era uma religião legalizada e liberada para ser cultuada, a qual contava com o aval da Federação dos Cultos

¹ A umbanda agrega, no seu quadro doutrinário, uma amalgama de elementos religiosos de raízes africana, indígena, espírita kardecista, católica e esotérica.

Africanos do Estado da Paraíba, órgão criado no ano de 1966 para regularizar as casas afro-religiosas no Estado paraibano e garantir-lhes liberdade de culto.

Não obstante, é importante ressaltar que mesmo com a introdução da Umbanda, os/as catimbozeiros/as mantiveram as tradições peculiares do antigo Catimbó em suas casas religiosas. Dessa forma, temos que ter em vista que no decorrer do processo de formação dos terreiros existentes na Paraíba, a inter-relação entre o Catimbó e a Umbanda constituiu um universo religioso nesse Estado que podemos chamar de Umbanda cruzada com Jurema (NETO e SANTIAGO, 2007)².

Consequentemente, estas casas religiosas atualmente apresentam duas linhas diferenciadas de culto, uma que corresponde à linha dos orixás e outra correspondente a linha da jurema, como no mostra a citação a seguir:

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, p. 6).

A linha do orixá está relacionada essencialmente ao candomblé e cultuam-se as divindades africanas dos orixás (que etimologicamente significa cabeça de uma divindade ou divindade que comanda uma cabeça), os quais são associados a fenômenos ou elementos da natureza, possuindo um poder maior que as entidades juremeiras designadas como Mestres/as, Caboclos/as, Índios/as, Preto-velhos/as, etc. Respectivamente, as entidades da jurema correspondem a espíritos de pessoas que tiveram vida material e se "passaram" (morreram) sem terem cumprido as suas missões na terra, as quais se utilizam de um "cavalo" (corpo mediúnico) para poderem concluir seus trabalhos e se transformarem em luz, não mais precisando ser incorporadas. Por conseguinte, as formas de cultuação para os orixás e para a jurema também são diferenciadas, haja vista que os orixás não bebem, não fumam e muitas vezes não falam e nem consultam diretamente as pessoas, já as entidades da jurema entram em contato com o mundo material através do fumo e de bebida alcoólica (elementos que

² A tradição juremeira especifica a religiosidade paraibana das demais religiões de tradição afro-brasileira, excetuando-se as religiosidades afro-pernambucana, afro-norte rio-grandese e afro-sergipana, que também possuem forte inspiração do traço juremeiro.

garantem a força destas, além de possuir funções de limpeza corporal e purificação do espaço litúrgico) e, quando arriadas, bebem, fumam e conversam com as pessoas consultando-as quando necessário.

Não obstante, perceber essa distinção existente entre as linhas de cultos nos terreiros de umbanda cruzada com jurema, especificamente, na cidade de Campina Grande onde realizamos a pesquisa, faz-se necessária para que possamos compreender as idiosincrasias do universo religioso perscrutado. Destarte, procuramos delinear nossa pesquisa pela linha da jurema, pois esta apresenta cultos de forma mais freqüentes que a linha dos orixás que possui uma maior cautela na preparação das oferendas para os santos, obrigando que o/a chefe/a religioso/a disponibilize de um maior dispêndio para a realização do culto.

Tendo feito essa viagem em torno da constituição do universo religioso afro-índio-paraibano, agora iremos adentrar nos espaços e práticas religiosas dos/as indivíduos/as que compartilham a crença umbandista. Em um terreiro de consagrado reconhecimento na comunidade umbandista campinense e que é presidido por uma mulher, tentamos perceber como ocorre a formação dos códigos de gênero dentro do catimbó/jurema.

Visitando o Terreiro...

No terreiro visitado encontram-se duas entidades patronas da casa, uma se trata da mestra Madalena, a qual assume a dubiedade de ser mestra e pomba-gira, a outra entidade é o mestre seu Zé dos Anjos, considerado pela mãe-de-santo o “dono da casa”³. Cada um possui um peji distinto (quarto onde fica o altar), sendo que neste terreiro há um quarto específico para a Jurema, onde se encontra o altar de seu Zé dos Anjos e um pequeno altar para a mestra reservado em um cantinho do peji para quando as entidades femininas estiverem sendo reverenciadas como mestras e não como pombas-gira, no entanto, estas possuem um peji específico para elas.

No peji da pomba-gira (considerada a consorte do exu e que, trabalha com assuntos amorosos) encontramos estátuas de ciganas envolvidas por colares de pérolas, ramos de flores vermelhas e amarelas, taças de vidro com água (princesas) que também encontramos no peji do Mestre, representando as firmações das entidades. Por conseguinte, as paredes do peji são cobertas por azulejos nas cores preta e vermelha, fazendo alusão às cores que

³ É importante salientar que quando nos referimos a mestres e mestras da jurema, estamos nos referindo a espíritos de antigos/as catimbozeiros/as que ‘se passaram’, ou seja, morreram e continuam a trabalhar na jurema para adquirir a sua “ciência” e assim se elevarem.

representam à entidade. A parte superior da sala é rodeada por cortinas vermelhas e o teto é coberto com um tecido metálico colorido, contendo estátuas de Pombas-gira e prateleiras com bebidas alcoólicas. Já, no peji do mestre encontramos o altar composto por sete degraus, sendo cada um preenchido por elementos simbólicos religiosos, entre eles destacamos: assentamentos de tronqueiras em alguidares de barro, copos com água que correspondem a firmações feitas para as entidades juremeiras, princesas, estátuas de entidades (Caboclo, Índio, Preto-velho, Cigano, Zé Pilintra, e até uma de Padre Cícero, marcando uma ligação do catimbó com o catolicismo popular), cachimbos produzidos artesanalmente, bebidas alcoólicas, velas comuns e de sete dias, encontramos até uma boneca de plástico que representa os/as erês (entidades infantis) e serve para quando as entidades femininas arriarem puderem brincar (assim, nos informou um religioso da casa); nas paredes estão objetos rústicos como chicotes, flechas de madeira, chapéus de couro e de palha e quadros de Preto-velhos. No centro do altar, encontra-se a estátua de um preto-velho muito bem paramentada com guias e chapéu de palha, mostrando fidedignamente a imagem religiosa dessa entidade.

Após ter mostrado como as entidades femininas e masculinas patronas da casa estão localizadas e representadas no espaço simbólico religioso deste terreiro, partiremos para a apresentação das práticas religiosas que ali são realizadas, apontando os lugares e práticas de homens e mulheres nestas, para então podermos ter uma inteligibilidade de como estão definidos os papéis de homens e mulheres nesse espaço litúrgico.

Mapeando o Gênero no terreiro de Umbanda cruzada com Jurema.

Ao nascermos somos colocados/as dentro de um “regime de verdade” (cultura), onde nos é apresentado um conjunto de normas e valores que tentam instaurar nos/as indivíduos/as maneiras de ser e agir diante a sociedade. Essas formas modeladoras são determinadas a partir da observação anatômica dos nossos corpos, pois é assim que somos construídas/os culturalmente como mulheres e homens.

O gênero, nesse caso, assume papel essencial na elaboração de homens e mulheres, já que é ele quem determina os lugares sociais que devemos ocupar de acordo com a observação das diferenças entre os sexos (visão anatômica e biológica das genitálias). Scott (1995) uma estudiosa norte-americana, aponta o gênero como uma “categoria útil de análise” sendo passível de transformação. Por sua vez, a estudiosa conceitua o gênero, como sendo

uma forma de indicar “construções culturais” – a criação inteiramente social de idéias sobre papéis adequados aos homens e às mulheres. Trata-se de uma forma de se referir às origens exclusivamente sociais das identidades subjetivas de homens e de mulheres. Gênero é, segundo esta definição, uma categoria social imposta sobre um corpo sexuado (SCOTT, 1995, p. 75).

Desse modo, Scott apresenta o gênero como um primeiro modo de dar significados às “relações de poder” construídas sobre a observação anatômica das genitálias humanas, ou seja, o gênero implica uma organização social construída para determinar a diferenciação dos lugares e práticas sociais de homens e mulheres a partir dos significados e valores atrelados culturalmente às diferenças corporais. Embora, as distinções anatômicas existam desde o nascimento, os significados a elas associadas são indubitavelmente históricas e sociais. Nesse caso, podemos dizer que não nascemos homens ou mulheres, mas que somos construídas/os como tais, através dos vários mecanismos sociais (como família, escola, igreja, ciência, hospital, prisão, etc.) que nos leva a associar práticas culturais a qualidades naturais. Não obstante, a religião se torna um ponto de maior contribuição nessa associação, haja vista, que ela carrega um discurso naturalista que tenta determinar as nossas ações com o intuito de nos tornar dóceis perante os seus ensinamentos sacralizados. Diante disso, vimos à possibilidade de analisar a constituição e a presença do gênero no universo religioso da Jurema, haja vista que essa prática religiosa admite a ocupação de uma mulher na posição mais alta da sua hierarquia, podendo ministrar os cultos o que é um fato inexistente nas demais religiões, sendo exclusividade do homem. E, além do mais, se trata de uma forma de religiosidade que não possui uma doutrina única e que ainda se encontra em um lugar à margem na nossa sociedade, possuindo em seu interior adeptos/as com condutas sociais consideradas marginais, mas que, no entanto, ela não se coloca como um elemento que determina e instaura as maneiras de ser e agir dessas pessoas como é o caso dos travestis, gays, lésbicas, ex-albergados/as, maconheiros/as, prostitutas, etc., que freqüentam o terreiro e não abandonam as suas práticas “marginais”, pois não sofrem coerção por parte de uma doutrina religiosa normativa. Assim sendo, esse espaço religioso ainda pouco conhecido nos possibilita perceber se há um combate dos padrões tradicionais de condutas estabelecidas para homens e para mulheres no seu interior ou se os reafirma, se constroem relações simétricas e/ou assimétricas de gênero, e se constroem novas categorias de gênero específicas para a vivência religiosa em questão.

Não obstante, fazendo uso da etnografia e de entrevistas realizadas com a mãe-de-santo do terreiro estudado fomos capazes de visualizar práticas e lugares ocupados por

homens e mulheres no interior do recinto religioso, bem como, perceber como essa prática religiosa pode ou não contribuir para a transformação de uma sociedade dualista e hierárquica.

Assistimos a três sessões de jurema no terreiro estudado, sendo a primeira uma festividade para o mestre seu Zé dos Anjos e para a mestra Madalena, a qual enfocaremos no decorrer do texto. A festa foi iniciada com um canto voltado a Exu, o qual dizia: “Exu, Exu Babá Exu é tranca-rua, me abre esse terreiro e os caminhos da rua...”. O primeiro cântico deve ser voltado ao Exu porque ele é a entidade que protege o terreiro contra a demanda (maus fluídos), como também, pode ameaçar a ordem da casa quando não for bem tratado ou reverenciado. Ele corresponde a uma entidade mensageira que pode estar presente tanto no culto da jurema quanto no do orixá. O toque se iniciou com uma gira formada por homens e mulheres cantando e dançando em sentido anti-horário, diferenciados/as em suas vestes. As mulheres estavam com pomposos vestidos coloridos e floridos, e algumas mais velhas estavam com lenço branco na cabeça. Já, os homens estavam vestidos com roupas brancas por completo, incluindo bonés e toucas. Ao entrar na gira os/as fiéis batiam três palmas (paô) antes de se inserirem na roda, pois representa uma forma de descarrego dos maus fluídos. No decorrer do ritual a gira aumentava e mais pessoas iam entrando no círculo, onde homens e mulheres ficaram separados em posição consecutiva de modo que nenhuma mulher ficasse entre eles e vice-versa. Porém, isso não é determinado pela doutrina religiosa ou por uma regra interna do terreiro,

Isso não é problema não, é eles mesmos que gostam da separação. Pode ser um homem uma mulher, um homem uma mulher, não tem problema nenhum não, mas como eles querem separar homem de mulher é melhor pra eles, né?... (Mãe Carminha, 2008).

Desse modo, de acordo com a fala da mãe-de-santo do terreiro estudado, percebemos que naquele espaço litúrgico algumas práticas podem ser definidas pelos/as próprios/as religiosos/as sem que necessitem seguir alguma norma imposta por uma ordem hierárquica, com tanto que se sintam satisfeitos em praticar a religião.

As danças e os toques foram se transformando no decorrer da gira de acordo com as toadas, proporcionando que as mulheres e os homens se diferenciasssem nas suas coreografias, já que em alguns momentos as mulheres ficaram a girar enquanto os homens dançavam dando dois passos para fora e para dentro do círculo. Já, com relação ao toque dos instrumentos musicais durante essa festividade, percebemos que um homem tocou atabaque e Mãe

Carminha tocou maracá no início da sessão, tendo sido a única mulher a tocar um instrumento durante a gira para a Mestra, mas uma outra menina tocou abê (instrumento feito de cuité com sementes envolta) no final da sessão dos Mestres. No entanto, isso não implica um impedimento de mulheres tocarem instrumentos durante as sessões, como nos explica a mãe-de-santo quando perguntamos se havia alguma restrição em mulher tocar os instrumentos: “Porque as mulheres não se interessam (...) Eu conheço muitas ogãs, eu conheço várias ogãs (...) e, também a mulher não pode tocar quando tá menstruada...” (Mãe Carminha, 2008). Essa primeira parte da sessão foi voltada à Mestra e às Pomba-giras, depois cantou-se para Caboclos/as e Mestres. Respectivamente, ocorreu uma série de incorporações de entidades femininas, tanto mulheres quanto homens em transe esbanjando voluptuosidade e a alegria das Pombas-gira, com um andar faceiro e danças empolgantes davam suntuosas gargalhadas, mostrando o ar espalhafatoso das ciganas e prostitutas que preenchem a linha da Mestra. As pessoas incorporadas ficavam a fumar e a beber exacerbadamente enquanto se insinuavam para os homens presentes no recinto. É interessante e imprescindível salientar que dois rapazes de aspecto homoerótico foram incorporados e levados para um outro lugar fora do salão para trocarem suas vestimentas, foi tão rápida a incorporação destes que quase passou despercebida. Dei-me conta da ausência dos rapazes, apenas quando voltaram para a festa, trajados com lindos vestidos (um nas cores vermelha e preto, e o outro nas cores preto e cinza), ambos voltaram maquiados e com algumas bijuterias (brincos, pulseiras e anéis), possuíam turbantes nas cores correspondentes aos vestidos que usavam, fumavam, bebiam e dançavam com uma volúpia feminina, transcendendo os valores sociais de gênero que envolve seus corpos, já que apresentaram a possibilidade de um corpo biologicamente designado como masculino poder aderir práticas sociais que, em nossa sociedade, são associadas às mulheres (maquiagem, vestidos suntuosos, andar faceiro, etc.).

Por conseguinte, percebemos uma grande preocupação com relação às indumentárias usadas pelas pessoas durante o transe mediúnico, tendo que estas se trajarem da forma peculiar de cada entidade incorporada, como por exemplo, o fato ocorrido com uma menina que não participava da gira, mas que recebeu o espírito de uma cigana. Esta moça, por sua vez, estava usando calça jeans quando entrou em transe e uma ogã (auxiliar) vestiu-lhe com uma saia por cima, como uma forma de agradar aquela entidade para que pudesse continuar a participar da festa sem maiores constrangimentos ou insatisfação com relação as suas vestes. Respectivamente, em um outro momento da festividade quando tocavam para os mestres, as mulheres ao serem incorporadas pelas entidades masculinas ficaram a andar pelo salão e a galantear outras mulheres, sentavam-se com as pernas abertas e andavam masculinamente

cambaleando, conversando, fumando cachimbo de modo invertido, bebendo xerequeté (bebida feita de raízes, além da casaca da jurema, com poder cicatrizante), e cerveja preta, assumindo práticas e posturas sociais designadas aos homens; uma delas incorporada dizia preferir “mulheres com carne” referindo-se às mulheres gordas.

Nesse sentido, podemos perceber como os papéis sociais voltados para homens e para mulheres (com o intuito de padronizar seus corpos), não são mais do que meras construções culturais que possui tempo e espaço na história e, portanto, são passíveis de transformação por não se tratarem de algo natural, essencial e biologicamente presente no sujeito desde seu nascimento. Pois, se o que se entende por homem ou por mulher fosse algo natural, no sentido biológico do sexo apenas, rapazes não poderiam incorporar entidades femininas, nem tampouco, apresentar aspectos efeminados, transgredindo as normas sociais impostas sobre seus corpos pelo gênero (papéis sociais que determinam as práticas e espaços para homens e mulheres na sociedade, ou seja, valores que estão subjacentes na cultura construindo-os/as enquanto tais) e, nem tampouco, mulheres fumarem e beberem ou galantearem outras mulheres.

Todavia, em uma entrevista realizada com a chefe do terreiro notamos um aspecto de gênero presente em sua fala, quando esta se refere ao uso de bebidas alcoólicas em sua casa religiosa, especificamente a ingestão da cachaça pelas mulheres:

Porque eu não vou dizer a você que eu acho errado um mestre tomar cana, eu não acho. Mas, o meu não toma mais. Então, se ele como o dono da casa ele não toma, eu não vou dar ousadia aos outros. E, além do mais, a bebida pra quem é homem como o pai-de-santo que acha bonito, ele bebe também. Mas, eu, eu nem bebo e eu como mulher eu quero dar respeito à minha casa. Se uma mulher tá no meio do salão com a boca cheia de bebida, botando na boca dos outros eu sei que é o mestre, quem não entende sai falando e, isso eu não quero. Nesse ponto aí eu sou muito grossa... (Mãe Carminha, janeiro, 2008).

Ao se posicionar dizendo que “a bebida pra quem é homem como o pai-de-santo que acha bonito, ele bebe também. Mas, eu, eu nem bebo e eu como mulher eu quero dar respeito à minha casa”, demonstra, por parte da religiosa, a corroboração da demarcação patriarcal dos lugares que devem ser ocupados por homens e por mulheres, pois mostra que o primeiro pode beber tanto porque gosta ou porque acha bonito, já que esta se trata de uma prática associada à esfera pública que correspondente ao sujeito masculino e, portanto, é considerada como sendo normal para o homem. Por outro lado, ela mostra que a mulher mesmo estando incorporada

por uma entidade masculina, ao beber cana no seu terreiro deixará margem para que as pessoas possam denegrir e desrespeitar a imagem daquele espaço religioso, já que a mulher ao tomar cana assumirá uma prática que está fora do padrão de vida social determinado pelo lugar da domesticidade e da privacidade. Dessa forma, podemos perceber certo receio por parte da mãe-de-santo para com a questão de uma mulher ingerir ou oferecer bebida a outrem no espaço litúrgico zelado por ela, temendo um preconceito e desrespeito da sociedade para com a sua casa que poderá ser considerada um “antro de devassidão”, posicionamento este que ratifica a idéia da esfera privada associada às sujeitas femininas. Note-se que, efetivamente, não observamos a ingestão de cachaça por mulheres incorporadas no transcórre da festa anteriormente relatada, apenas houve a ingestão de cerveja e xerequeté.

Percebemos um outro aspecto de gênero em um dos momentos da fala da religiosa, quando esta se refere ao fato da mulher não poder tocar um instrumento musical durante as sessões quando ela estiver no período da menstruação, pois

a mulher não pode tocar quando tá menstruada [...] Porque estoura o elú, porque a mulher menstruada fica sem força. Ela não pode entrar em quarto de santo, não pode mexer com Exu, com Pomba-gira, com nada, ela tá de corpo coberto. Aí, ela desmantela até uma obrigação que a gente fizer pra uma pessoa, se entrar uma pessoa menstruada alí perde o efeito (Idem, 2008).

Nesse sentido, a fala de Mãe Carminha configura uma condição em que a mulher ao não apresentar o óvulo em sua forma inteira (que pode ser representado como um símbolo protetor do corpo feminino contra as demandas), esta por sua vez, tem que se distanciar dos trabalhos realizados no terreiro pelo fato de estar com o corpo coberto, ou seja, com o corpo frágil para atrair maus fluidos se assim podemos dizer. Por conseguinte, Bastide faz alusão aos postos ocupados por homens e mulheres nos centros de catimbó, fazendo alusão à menstruação e não à competência para marcar quem tem mais força para administrar um terreiro:

a oposição entre os sexos não surge aqui. Todos os postos podem ser ocupados indiferentemente por homens ou por mulheres [...] Contudo, teoricamente, “o homem é mais forte”, e se, na Paraíba, a pessoa que tinha mais poderes mais extraordinários e maior número de personalidades era uma mulher, hoje morta, acrescenta-se imediatamente que se tratava de uma mulher velha “que já tinha virado homem”; encontramos aqui a importância da menopausa... (BASTIDE, 2001, p.152).

Conseqüentemente, essa posição do pesquisador corrobora com a fala da mãe-de-santo, ao mostrar que a menstruação tira da mulher o seu poder mágico religioso, deixando o seu corpo vulnerável às energias indesejadas. É importante ressaltar que a mulher que o estudioso faz alusão acima se trata de Maria do Acais.

Contudo, o que foi expresso anteriormente na fala empírica de Mãe Carminha imbricada no simbolismo religioso que configura o corpo feminino e a visão de Bastide, tendem a ratificar a idéia de que o corpo da mulher é biologicamente mais frágil que o do homem. Discurso este que, por sua vez, vem sendo disseminado ao longo da história ocidental e que tem servido como um dos fatores mais fortes para justificar a esfera privada da domesticidade ocupada pela mulher, lhe privando de assumir determinadas práticas

porque poderiam ser prejudiciais à natureza de seu sexo considerado como frágil em relação ao masculino. Centradas em explicações biológicas, mais especificamente, na sua fragilidade dos órgãos reprodutivos e na necessidade de sua preservação para uma maternidade sadia, tais proibições conferiam determinados lugares sociais para mulheres e para homens onde o espaço do privado – o lar – passou a ser reconhecido como de domínio da mulher, que nele poderia exercer, na sua plenitude, as virtudes consideradas como próprias de seu sexo tais como a paciência, a intuição, a benevolência, entre outras. As explicações para tal localização advinha da biologia do corpo, representado como frágil [...] pelo discurso e pelas representações de corpo feminino que nesse momento se operam (LOURO, 2003, p. 31).

Desse modo, Louro nos proporciona uma melhor visibilidade a respeito disso, atentando para o fato de que essa acepção em torno do corpo feminino que o estigmatiza como vulnerável é um dos vários instrumentos históricos, quiçá o principal entre os responsáveis por designar um lugar aquém para a mulher em nossa sociedade. Entretanto, precisamos ter cuidado ao relacionar tal visão ao campo religioso estudado, haja vista que apesar da mãe-de-santo menstruar, ela assume a posição mais elevada da hierarquia religiosa. Nesse caso, podemos asseverar que o discurso paternalista mesmo estando presente no terreiro e na vida dos/as umbandistas não influencia e nem determina as práticas religiosas e cotidianas destes/as.

Por sua vez, no interior desse terreiro presidido por uma mulher (vale ressaltar) encontramos homens costurando, se maquiando, dançando voluptuosamente, lavando pratos, entre outras práticas associadas à categoria da feminilidade, além de observarmos mulheres

bebendo, fumando, galanteando outras mulheres, hábitos os quais em nossa cultura são voltados à esfera pública do masculino. Contudo, neste terreiro as pessoas estando em transe ou não, mostram como não somos apenas conjuntos de células, organismos biológicos, mas que somos contornadas/os por valores, significados e representações que adquirimos no decorrer da nossa caminhada cultural nos tornando homens ou mulheres.

Destarte, podemos imaginar através desse universo religioso a possibilidade de um mundo mais simétrico para ambos os sexos, como também, perceber que a hierarquia paternalista na qual estamos assolados/as não passa de um mero construto social que pode muito bem ser desconstruído conforme a humanidade caminha no seu percurso histórico.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASSUNÇÃO, Luiz. Os Mestres da Jurema: Culto da Jurema em Terreiros de Umbanda no Interior do Nordeste. In: PRANDI, Reginaldo (ORG). **Encantaria Brasileira: o livro dos Mestres, Caboclos e Encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001, p. 182 – 215.

AYALA, Maria Ignez N.; SILVA, Marinaldo J. Da brincadeira do coco à jurema sagrada : os cocos de roda e de gira. In : AYALA, M.; AYALA, M (ORG). **Cocos: alegria e devoção**. Natal : EDUFRRN, 2000.

BASTIDE, Roger. Catimbó. In: PRANDI, Reginaldo (ORG). **Encantaria Brasileira: o livro dos Mestres, Caboclos e Encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 200, p. 146 – 159.

BRANDÃO, Maria do Carmo; RIOS, Luís Felipe. O Catimbó Jurema do Recife. In: _____. **Encantaria Brasileira: o livro dos Mestres, Caboclos e Encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 200, p. 160 – 181.

COSTA, Janiely Bezerra da; SANTIAGO, Idalina Maria Freitas Lima. **Perfil das Religiões Afro-Brasileiras em Campina Grande-PB**. Campina Grande, PB: 2003. Originalmente apresentado como relatório final do Programa Institucional de Bolsa de Iniciação Científica. 29p.

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

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva; Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro : DP&A, 1999.

LOURO, Guacira Lopes (Org). **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva – 2. ed. - Belo Horizonte : Autêntica, 2003.

NEGRÃO, Lísias. **Entre a Cruz e a Encruzilhada: Formação do Campo Umbandista em São Paulo**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

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

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 X Jurema. In: RABAY, G.; MELO, H. (Orgs) **Gênero, raça e Etnia**. João Pessoa: Editora Universitária da Paraíba, 2003.

_____. **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.

SCOTT, Joan W. Igualdade versus diferença: os usos da teoria pós-estruturalista. In: **Debate feminista-cidadania e feminismo**. São Paulo: Melhoramentos, 1999.

_____. GÊNERO: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e realidade**. Porto Alegre, v. 20, n. 2, pg.71-99, 1995.

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

VANDEZANDE, René. **Catimbó: forma nordestina de religião mediúnica**. Dissertação de mestrado em sociologia. Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 1975.