



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE
CENTRO DE HUMANIDADES
UNIDADE ACADÊMICA DE HISTÓRIA E GEOGRAFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**AS REINVENÇÕES DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS EM
CAMPINA GRANDE- PB (1920-1980)**

AMANDA PEIXOTO DE CARVALHO

**CAMPINA GRANDE – PB
2011**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE
CENTRO DE HUMANIDADES
UNIDADE ACADÊMICA DE HISTÓRIA E GEOGRAFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**AS REINVENÇÕES DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS EM
CAMPINA GRANDE- PB (1920-1980).**

**AMANDA PEIXOTO DE CARVALHO
Orientador: Luciano Mendonça de Lima**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Campina Grande, junto à Linha de pesquisa: Cidade e Cultura, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em História.

**Campina Grande – PB
2011**

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA BIBLIOTECA CENTRAL DA UFCG

C331r Carvalho, Amanda Peixoto de.
As reinvenções das religiões afro-brasileiras em Campina Grande-PB
(1920-1980) / Amanda Peixoto de Carvalho. - Campina Grande, 2011.
156f.: il. col.

Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Campina Grande, Centro de Humanidades.
Orientador: Prof. Luciano Mendonça de Lima.
Referências.

1. Religião Africana. 2. Resistência. 3. Repressão. I. Título.

CDU 259.4 (043)

AMANDA PEIXOTO DE CARVALHO

**AS REINVENÇÕES DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS EM
CAMPINA GRANDE- PB (1920-1980).**

Aprovada em: ____ / ____ / 2011.

BANCA EXAMINADORA

**Prof. Dr. Luciano Mendonça de Lima – (UFCG)
Orientador**

**Prof. Dr. Gervácio Batista Aranha – (UFCG)
Examinador Interno**

**Prof. Dra. Patrícia Cristina de Aragão Araújo – (UEPB)
Examinador Externo**

**Prof. Dr. Jomar Ricardo da Silva - (UEPB)
Examinador Externo (Suplente)**

**Prof. Dr. Severino Cabral Filho- (UFCG)
Examinador Interno (Suplente)**

Ao meu esposo, Francisco de A. V. de Carvalho, pela dedicação, companheirismo e amor. E a meu pai que através do seu exemplo em vida me incentivou nos estudos, DEDICO.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente agradeço a Deus, pois é através de uma força divina e superior que me ajudou nesta etapa de minha vida. Que nos momentos tempestivos durante esta caminhada (Mestrado, especialização e vida pessoal ao mesmo tempo) acalentou meu coração. Mas, reconheço meu esforço para superar este percurso, apesar de todas as falhas cometidas.

À meu esposo, Francisco, por toda a dedicação, companheirismo, amor que nos momentos difíceis ficou ao meu lado me dando força. Também reservo meu carinho a minha mãe, Natália e meu filho Gabriel, pelo amor incondicional.

Minhas irmãs Mônica, Simone e Iasmim que são antes de tudo minhas melhores amigas, as quais são de grande importância na minha vida e na superação dessa trajetória.

Agradeço a meu orientador Luciano Mendonça de Lima, pela orientação e compreensão no percorrer desta caminhada.

Igual satisfação aos professores Gervácio e Patrícia pelas contribuições teóricas e sugestões para este trabalho.

A meus amigos do mestrado, Elane, Fátima, Luís, Leonardo e Michele, que compartilharam várias discussões teóricas e metodológicas durante as disciplinas. Também reservo um espaço para agradecer a Luciana Estevam que me ajudou em momentos de dificuldade.

Não esqueço também de meus professores Clarindo, Cabral, Osmar e Iranilson, que durante as disciplinas por eles lecionadas, contribuíram diretamente na escrita deste trabalho.

Também agradeço as pessoas que me ajudaram na pesquisa como Vicente Mariano pela entrevista e compreensão, como também a todos que me concederam entrevistas. Ao pessoal do arquivo do Diário da Borborema, Átila Almeida, Lael-UFCG, pois sem estas pessoas que dedicam seu tempo em manter estes espaços de memória, fragmentos do passado se apagariam.

Obrigada a família de Evandro Barros, em especial a seu neto Evandro e sua filha por ter cedido uma das muitas gravações da série radiofônica “Contos que a noite conta”.

Além de estender ainda meu agradecimento ao secretário do mestrado Arnaldo, pela paciência e educação que nos tem tratado, sua compreensão e dedicação que foi importante nesta etapa.

RESUMO

Neste trabalho tentamos contribuir com a história das religiões afro-brasileiras na Paraíba e principalmente na cidade de Campina Grande, no qual buscamos evidenciar as lutas, resistências, conflitos e repressões sofridas pelos praticantes destas religiosidades. Nosso principal objetivo é de problematizar as reinvenções históricas-sociais das religiões afro-brasileiras neste Estado em meados do século XX. Reinvenções não nas formas de culto, mas formas como elas conseguiram ter mais espaço na sociedade, em meio a uma história de repressão. Além das representações construídas pela sociedade em torno das religiões afro-brasileiras. Para tal estudo, utilizamos fontes variadas como leis, processos criminais, relatos orais, cordel, jornais, dados estatísticos do IBGE, além de uma gravação de um programa de uma Rádio local. A pesquisa se desenvolveu a partir dos referenciais principais como E. Thompson, James Scoot, Michael de Certeau e Roger Chartier, entre outros. Assim dividimos o trabalho em três momentos, primeiro discutimos como conceito de religião e religiões afro-brasileiras e os diferentes usos dos territórios e espaços da cidade de Campina Grande pelos “Catimbozeiros” e “feiticeiros”. Num segundo momento, evidenciamos as repressões por variados estratos sociais e científicos para com as religiões afrodescendentes e também a resistência dos religiosos para manter seus cultos. Em nosso último capítulo, discutimos as representações ou imagens construídas em torno das religiões afro-brasileiras nos jornais, cordéis ou no Rádio, que na maioria dos casos são relatadas de forma estereotipada. Assim, dentre as várias observações, nesse estudo, pudemos concluir que foi e continua a ser uma luta contra a intolerância religiosa, além de uma longa história de resistência para manter os cultos nos terreiros na cidade. Assim, os praticantes das religiões afro-brasileiras tiveram que se “reinventar” para conseguir a permanência dos rituais.

Palavras-chaves: Religião Afro-brasileira, Resistência e Repressão.

ABSTRAT

In this work we try to contribute to the history of african-Brazilian religions and especially in Paraiba in Campina Grande, in which we seek to highlight the struggles, resistance, conflict and repression suffered by these practitioners religiousness. Our main objective is to problematize the social-historical reinventions of african-Brazilian religions in this state in the mid-twentieth century. Reinventions not in forms of worship, but ways in which they could have more room in society, in the midst of a history of repression. In addition to the representations constructed by the society around african-Brazilian religions. For this study, we used various sources such as laws, criminal procedures, oral histories, string, newspapers, statistical data from the IBGE, and a recording of a local radio program. The research grew out of the major benchmarks such as E. Thompson, James Scoot, Michael de Certeau and Roger Chartier, among others. Just divide the work into three times, first discussed how the concept of african-Brazilian and the different uses of spaces and territories of the city of Campina Grande "Catimbozeiros" and "witches." Secondly, the repressions evidenced by various social strata to scientific and religions of African descent and also the strength to keep their religious cults. In our last chapter we discuss the representations and built around images of african-Brazilian religions in the newspapers, radio or in twine, which in most cases are reported in a stereotyped fashion. Thus, among the various observations in this study, we conclude that it was and continues to be a struggle against religious intolerance, and a long history of resistance to keep the services in the yards in town. Thus, practitioners of african-Brazilian religions had to "reinvent" to achieve the permanence of the rituals.

Keywords: African-Brazilian Religion, Resistance and Repression.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

GRÁFICO 1: Censo de 1890 sobre a religião e cultos da cidade de Campina Grande.....	43
GRÁFICO 2: Censo de 1980 da cidade de Campina Grande sobre a religião.....	47
Imagem 1: “Mãe Lidia, uma vida dedicada a Umbanda”.....	56
Imagem 2: Vicente Mariano e Manuel Rodrigues.....	59
Imagem 3: Passeata em prol da regulamentação da umbanda no Estado.....	91
Imagem 4: Doação do terreno para a construção de uma sede social em Campina Grande pelo prefeito Evaldo Cruz.	103
Imagem 5: MACUMBA! MACUMBA!.....	108
Imagem 6: Espíritos baixam na delegacia”.....	109
Imagem 7: “Xangozeiras presas fazendo ‘despacho’ no cemitério”.....	111
Imagem 8: “Nudismo no Xangô de Maria do Rato”.....	113
Imagem 9: “Xangozeira volta a presença da autoridade policial”.....	114
Imagem 10: “Magia Negra na morte do Carapuçeiro.....	115
Imagem 11: “Bruxa da cachoeira...”.....	116
Imagem 12: I Festival de Umbanda e realizado no Teatro Municipal	117
Imagem 13: Comemoração a Oxum.....	118
Imagem 15: Religiosidade em Campina Grande.....	121
Imagem 16.....	129
Imagem 17: cordel.....	137

LISTA DE SIGLAS

FCAEP - Federação dos Cultos Afro Brasileiros do Estado da Paraíba

FICAB-PB - Federação Independente dos Cultos Afros-Brasileiros do Estado da Paraíba.

FUBCUFEP - Fundação Beneficente dos Cultos Umbandísticos e filosóficos do Estado da Paraíba.

INTECAB- Instituto da Tradição e Cultura Afro-brasileira

SEDHIR/UFCG- Setor de Documentação e História Regional da Universidade Federal de Campina Grande

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	11
2. CAMPINA E SEUS ARRABALDES: RELIGIÃO E DIFERENTES USOS DOS TERRITÓRIOS PELOS “CATIMBOZEIROS” E “FEITICEIROS”	35
2.1. RELIGIÃO AFRO-BRASILEIRA E RELIGIOSIDADE NA CIDADE DE CAMPINA GRANDE NO SÉCULO XX.....	35
2.2. MÚLTIPLOS TERRITÓRIOS E SEUS CONFLITOS.....	50
2.3. DIFERENTES USOS DO ESPAÇO: NOS TERREIROS DE CAMPINA GRANDE E SEUS ARRABALDES.....	64
3. REPRESSÃO E RESISTÊNCIA DOS “FEITICEIROS” E “CURANDEIROS”	70
3.1. MÉDICOS E LETRADOS: REPRESSÃO CONTRA CURANDEIROS E FEITICEIROS.....	71
3.2 A INTOLERÂNCIA RELIGIOSA NA LEI.....	81
3.3. RESISTÊNCIA E LEGITIMAÇÃO DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS.....	86
4. IMAGENS DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS NA CIDADE	105
4.1. IMAGENS DE JORNAIS SOBRE O NEGRO E SUA RELIGIOSIDADE.....	105
4.2. CONTOS QUE A NOITE CONTA: “NÃO ABRA A SUA PORTA A MEIA NOITE”.....	124
4.3. CORDÉIS: ENTRE O PRECONCEITO E A ACEITAÇÃO.....	130
5. CONCLUSÃO: A luta continua contra a intolerância Religiosa	140
BIBLIOGRAFIA	143

1. INTRODUÇÃO

As religiões afro-brasileiras como Candomblé¹ ou a Umbanda, esta última considerada religião tipicamente nacional, mesmo que legitimadas atualmente, sofreram, no Brasil, variadas represálias, como também na Paraíba e na cidade de Campina Grande. A historiografia nos permite afirmar que a repressão a estas religiões, e conseqüentemente, seus adeptos ocorreram em outras cidades brasileiras ao longo da História, como Salvador, Rio de Janeiro e Recife, entre outras².

O presente estudo também se preocupa com as dificuldades ou represálias que os praticantes das religiões afro-brasileiras sofreram em Campina Grande-Pb. O que pôde ser logo percebido em algumas fontes por nós pesquisados, como os jornais que traziam matérias, com afrontas diretas aos praticantes das religiões de matriz africana, a exemplo, da coluna semanal “Por esse mundo do Além”, de Antônio Barroso Pontes, em um jornal local³. Neste o autor relatava que foi delegado em Natal e lá combatia com violência os “praticantes da magia negra”, enfatizava que ao chegar num terreiro ou “numa maloca”, todos eram condenados pela prática de feitiçaria, curandeirismo ou outros motivos para apreensão e ainda, casos fossem pegos em flagrante, levavam uma “dúzia de bolos”⁴ e outras surras que poderiam levar se “os feiticeiros não tivessem a coragem precisa, de botar um feitiço” nele. E como os feitiços não davam certo, então sempre os praticantes do xangô⁵ retornavam à delegacia. Segundo ele, foi assim que “sanou” tais práticas na capital natalense. Mas, continuava indignado, pois, “em plena época de evolução” na Paraíba e na sua Capital ainda estas práticas continuavam a ocorrer e dizia:

Vi a poucos dias um dêsses 'trabalhos' executados por feiticeiros vulgares, em que procuravam com o feitiço levar ao ridículo, famílias honestas, como quem tem o recalque de não poder se aproximar dos ambientes recatados⁶.

¹ Culto afro-brasileiro ligado às tradições africanas, onde se cultua os orixás. Que possui algumas variantes como Candomblé de Angola, Caboclo, Congo, Keto, Nagô e de baianos. Ver definição de todos em: CACCIATORE, Olga Gudolle. **Dicionário de Cultos Afro-brasileiros**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977. P.78-80.

² Ver os trabalhos de SAMPAIO, Gabriela dos Reis. “Pai Quilombo, o chefe das macumbas do Rio de Janeiro imperial”. In: revista **Tempo**. Univ. Federal do Fluminense. Vol. 6, nº11. Rio de Janeiro: 7 Letras. 2001.p.157-169. REIS, João José. **Domingos Sodré: um sacerdote africano. Escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX**. São Paulo Companhia das Letras, 2008. E de, COSTA, Valéria Gomes. **É do Dendê! História e memória urbanas da Nação Xambá no Recife (1950-1992)**. São Paulo: Annablume, 2009.

³ Diário da Borborema. 20 de dezembro de 1962. p.4

⁴ Termo popular que o jornalista e ex-delegado do jornal citado, se referia a maus tratos ou espancamentos que os referidos presos sofriam na delegacia.

⁵ Termo genérico leigo, para designar os cultos afro-brasileiros no Recife, Alagoas, Sergipe e Paraíba.

⁶ DB. 20.12.1962. p.4

Neste trecho podemos notar que mesmo depois da constituição de 1889 e em pleno século XX as religiões de matriz africana ainda sofriam forte repressão policial, conforme representação nos jornais, os quais as desqualificavam como feitiçaria e ainda consideravam os terreiros como locais onde pessoas podiam ser enganadas. Não podendo dessa forma continuar a existir, segundo o jornalista e ex-delegado do jornal citado, práticas como o Xangô num período de “evolução” que afirmava uma imagem de “barbárie”.

O mesmo ex-delegado ainda comenta que as vítimas que procuraram os terreiros, como mulheres, apesar de terem se defendido dizendo que eram de “famílias”, elas na verdade estavam entre a casa e os bordéis, ou seja, eram prostitutas mascaradas, pois, segundo ele, eram “apenas de fato, porque ainda não está fichada na polícia, para se tornar uma maripôsa de direito.”⁷ Ressalta que a delegacia de costumes devia estar atenta a práticas como esta.

A narrativa desse cronista nos inquietou em muitas passagens, como comparar a religiosidade dos populares à prática de “magia negra”, preconceito construído em torno dessa religiosidade que é parte da herança africana e indígena, mas que foi considerada por muito tempo como prática demoníaca.

Tais visões colaboram para a formação de representações negativas, preconceituosas e atos repressivos como a apreensão ou agressão física, pois os “catimbozeiros” no relato do jornal “levavam uma dúzia de bolos”. Até as mulheres que participavam ou buscavam auxílio nos terreiros, para ele, eram tidas como prostitutas, ou a comparação do terreiro a uma maloca⁸ ou zona, esconderijo de malandros.

Esse e inúmeros outros relatos nos jornais evidenciam a dificuldade e o preconceito desses praticantes de religiões afro-brasileiras em continuarem seus cultos ao longo do século XX. Dificuldades resultantes da repressão sofrida através da violência policial e judicial, além de serem estigmatizadas pelas outras religiões, como práticas demoníacas, entre outras formas de repressão a qual tivemos interesse de aprofundar. Não podemos esquecer processos e formas de resistência a estas repressões, além das representações negativas construídas sobre esta religiosidade na cidade de Campina Grande.

⁷ Diário da Borborema. 20 de dezembro de 1962. p.4

⁸ Maloca em Campina Grande esse termo podia ter o sentido de verdadeiros bolsões de miséria, formados por dezenas de casebres, todos amontoados. Em outras cidades esse tipo de formação domiciliares são conhecidos como mocambos.

Por isso, neste trabalho tentamos contribuir com a história das religiões afro-brasileiras na Paraíba e principalmente na cidade de Campina Grande, no qual buscamos evidenciar as lutas, resistências, conflitos e repressões sofridas pelos praticantes destas religiosidades.

Nosso principal objetivo foi de problematizar as reinvenções históricas-sociais das religiões afro-brasileiras neste Estado em meados do século XX. Reinvenções não nas formas de culto, mas formas como elas conseguiram ter mais espaço na sociedade, em meio a uma história de repressão. Além das representações construídas pela sociedade em torno das religiões afro-brasileiras.

Para desenvolvermos uma problemática como esta não poderíamos deixar de refletir sobre o tema cidade, porque nossa pesquisa está inserida na linha I - Cidade e Cultura, do Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal de Campina Grande. Uma temática que já foi estudada por pesquisadores em diversas áreas de conhecimento, como a Sociologia, Antropologia, Geografia, Arquitetura, Economia e também a História. Cada uma delas propondo abordagens diferentes sobre o problema do crescimento e da vida nas cidades entendendo, regulando, desenhando e planejando e historicizando os processos de urbanização.

Os primeiros estudos sobre a história urbana iniciam no século XIX, com a emergência de enfermidades como a cólera e a intensa preocupação com os novos elementos e medos provocados pelas transformações na vida das cidades. Segundo Maria Stella Bresciani⁹, a história urbana oferece alguns caminhos possíveis para ser problematizada. Ela sugere sete possibilidades de estudo ao fazer uma analogia entre as entradas das antigas cidades muradas como Tebas.

Algumas abordagens para o estudo sobre a cidade surgiram logo no século XIX, mas permanecem atualmente. Bresciani divide em sete possibilidades ou sete portas: (1) a “técnica”, quando a cidade é problematizada a partir de um instrumento de modificação do meio, por exemplo, como ocorreu com a emergência do saber médico e sanitário que se preocupava com o comportamento das pessoas, além da reorganização do espaço urbano; (2) a questão social estudo realizado através dos impactos do crescimento populacional, como a pobreza; (3) das identidades sociais na cidade; (4) a formação de uma nova sensibilidade da redução dos sentidos da população urbana na vida frenética; (5) o habitante do espaço urbano

⁹ BRESCIANI, Maria Stella, As sete portas da cidade. In: **Espaço & Debates**. São Paulo: NERU, 34: 10-15, 1991.

(6) cidade como objeto da história. E a última “porta” (7) direciona no estudo da cultura popular.

Seguindo esta linha de pensamento, a autora destaca que em estudos mais recentes sobre a cidade, que ela considera como “sétima porta”, seria o estudo da cidade dividida em múltiplas espacialidades, distante da lógica dos urbanistas. Onde os espaços da cidade são problematizados pelos seus diferentes usos, territórios e memórias que modificam a própria matéria urbana¹⁰.

Contudo, pesquisas históricas relacionadas à religiosidade na cidade, principalmente sobre os cultos afro-brasileiros, ainda são escassas. Encontramos estudos sobre esta prática religiosa em outras áreas de conhecimento, tais como na Sociologia e Antropologia.

O tema cidade na área histórica vem sendo estudada nos cursos de pós-graduação especificamente nos anos 80 com a implantação da Linha de Pesquisa “Cultura e Cidades” na Pós-Graduação de Hist. Social da Unicamp, em 1985¹¹ e posteriormente, na Paraíba, com o mestrado em História, na UFCG em 2006. Como também existem inúmeras pesquisas isoladas pelo Brasil afora.

Existem algumas produções com uma dimensão étnico-racial e sobre o cotidiano das cidades que nos trazem caminhos possíveis ou inspiraram este trabalho, particularmente da experiência de africanos e afro-descendentes no Brasil. Principalmente para problematizar nosso objeto e objetivo durante a introdução.

Trabalhos que evidenciam a repressão aos afro-descendentes, as resistências da população escrava diante da opressão e do controle, a exemplo dos escravos no Rio de Janeiro, no século XIX, quando a repressão a esta população, por meio da violência física ou não, e em espaços múltiplos (público ou privado).

Luís Carlos Soares¹² nos faz refletir sobre a noção de violência, uma medida fundamental para o controle dos escravos pelos seus senhores no âmbito doméstico, auxiliado pelo feitor. Na ausência deste, como nos espaços urbanos, cabia ao Estado este papel coercitivo, através da instituição policial. Esta agia na cidade não somente em logradouros públicos, mas para quem cometesse crimes ou infringisse as leis. Também se fazia presente

¹⁰ BRESCIAN, Ob. Cit, p. 11.

¹¹ BRESCIANNI, Maria Stella M. História e Historiografia das Cidades, um percurso. In: FREITAS, Marcos Cezar de.(org.) **Historiografia Brasileira em Perspectiva**. São Paulo: Contexto, 1988.

¹² SOARES, Luís Carlos. As tentativas de controle da população escrava no Rio de Janeiro. In: **O povo de “CAM” na capital do Brasil: escravidão urbana no Rio de Janeiro do século XIX**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007. p. 195-305.

quando seus senhores não queriam punir pessoalmente, dessa forma levavam na delegacia para tal realização.

A violência, nesse sentido, vinha acompanhada de um aparato legal para que funcionasse, como os códigos de posturas municipais, que, a princípio, serviam para punir e vigiar, evitar crimes, rebeliões ou desordem.

Assim, as autoridades municipais procuravam evitar que os escravos “ofendessem” os padrões morais, coibindo o escravo de diversas formas, como proibição de roupas inadequadas nas ruas e manifestações culturais e religiosas que não podiam se opor aos da sociedade branca. Não deviam funcionar então batuques, candomblés ou qualquer ajuntamento de escravos.

Este aspecto de violência anunciada também se faz presente neste trabalho, por meio de normas e leis que auxiliavam o Estado a coibir a religiosidade afro-brasileira, através, também da violência policial e, posteriormente, do preconceito sob variadas formas e representações, ressignificadas ao longo do tempo.

Além da noção de repressão, violência, também nos ajudaram os trabalhos que seguem uma linha social e que possuem uma riquíssima produção nos estudos sobre a temática do povo negro. Os quais fazem uso de conceitos thompsonianos¹³, por exemplo, a experiência dos escravos, as relações entre eles e o senhor em uma nova perspectiva, em constante conflito, ambiguidades, confrontos, não se restringindo apenas à violência física, cultural e religiosa ou interesses econômicos, mas recuperando personagens antes esquecidos e destacando o agenciar destes no cotidiano¹⁴. Aqui destacaram-se as múltiplas formas de resistência dos escravizados.

Sidney Chalhoub, em “Visões da liberdade”¹⁵, procurou recuperar história de alguns escravos do Rio de Janeiro nas últimas décadas do século XIX. Destacando personagens outrora esquecidos na documentação de arquivos como Adão Africano, Genuíno, Juvêncio, Bonifácio, entre outros. Dessa forma, analisou os processos criminais de obtenção de alforria que estes negros estavam envolvidos, revelou interesses e conflitos existentes nestes

¹³ Resistência, classe, experiência, entre outros.

¹⁴ LARA, Silvia Hunold. BOLWIN’ IN WIND: E.P. Thompson e a experiência negra no Brasil. In: **Projeto História**: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC-SP (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo). São Paulo, 1981.p. 46.

¹⁵ CHALHOUB, Sidney. **Visões da Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

processos e destacou que o papel da cidade negra, com seus esconderijos, desempenhou em suas vidas.

Para ele, o esforço é essencial para a compreensão adequada do sentido que as personagens históricas de outra época atribuíam às suas próprias lutas. Dessa forma, buscou compreender o significado da liberdade para escravos e libertos, buscando perceber o que os diferentes sujeitos históricos entendiam por escravidão e liberdade e como interagiam no processo de produção dessas visões ou percepções.

Para este autor, o significado da liberdade, para os negros, foi forjado na experiência do cativo. Sem dúvida, um dos processos mais traumáticos da escravidão era a constante compra e venda de seres humanos. Assim, a liberdade foi conquistada de diversas formas, devido ao grande esforço dos próprios escravos que buscavam meios para adquirir sua alforria.

Além dos trabalhos de história social que envolvem a experiência dos escravos, também há outros estudos no campo da história, que abordam a religiosidade afro-brasileira, mas fazendo um exercício de micro história, com personagens singulares, antes excluídos, que modificam sua própria história e evidenciam um cotidiano social antes esquecido.

Gabriela dos Reis Sampaio, com o trabalho “Pai quilombo, o chefe das macumbas do Rio de Janeiro imperial”¹⁶, utilizou documentos como jornais e processos crimes para trazer à luz as pessoas comuns que antes não eram enfatizadas na história. Com isso, a autora conta a história de um feiticeiro negro conhecido como Pai Quilombo, cujo nome era Juca Rosa. Ele era procurado por diferentes grupos sociais em busca de conselhos, curas ou promessas de fortuna. Suas atividades, durante muito tempo, foram exercidas sem sofrer muitas intervenções da Secretaria de Polícia, mas, após uma denúncia de envolvimento com mulheres (casadas e solteiras), espiritualmente e sexualmente, ele foi preso por seis anos.

Nesta mesma linha, João José Reis faz uma redução de escala para estudar a trajetória de um sacerdote africano na Bahia do Século XIX, o Domingo Sodré¹⁷, que provavelmente nasceu em Onin ou Lagos, na atual Nigéria, por volta dos anos 1797, e morreu em 1887. Transitou entre a condição de escravo no Brasil e a de homem livre, transformando-se em muitos sujeitos e negociou ou manteve relações de sociabilidade com personagens sociais diversos, dentre os quais poderiam auxiliá-lo nas suas práticas religiosas. Reis acompanhou a vida desse homem por meio de fontes oficiais e buscou pistas que levaram à presença e a

16 SAMPAIO, Op. Cit..

17 REIS, Op. Cit. 2008.

prática do candomblé na Bahia, que, nesta época, era fortemente reprimida. Mas, em várias passagens do livro, devido às lacunas de fontes ou um silêncio nos arquivos, o autor permite ao leitor, a “imaginar” o que poderia ter acontecido. No entanto, sempre baseado na evidência.

João José Reis¹⁸ ressalta ainda as dificuldades existentes para o estudo das religiões afro-brasileiras, que já há muito foram exploradas por outras disciplinas, como a Antropologia e Sociologia, as quais foram pioneiras neste estudo. Alerta ainda sobre a dificuldade de encontrar uma documentação específica, porque este tipo de religiosidade permaneceu por muito tempo na clandestinidade

Durante a escravidão, e mesmo após, as expressões religiosas negras foram descritas por escrivãos de polícia que narravam invasões de terreiros ou derrotas de revoltas, por autoridades eclesiásticas e civis preocupadas em combater a feitiçaria e a subversão dos costumes, por viajantes estrangeiros ávidos pelo exotismo. Por isso, as informações trazem sempre distorções e preconceitos marcantes¹⁹.

No entanto, Reis salientou sobre a dificuldade de acesso a fontes eclesiásticas ou civis, dificultando o estudo dos “inúmeros aspectos das camadas populares, especialmente daqueles setores quase absolutamente à margem da cultura escrita.”²⁰ O autor relata a repressão de um “terreiro”, no Recôncavo Baiano, em 1785, utilizando esta fonte empírica, para extrair elementos que pudessem ajudar a entender a trajetória da religião negra e a lógica da repressão.

Diferente desses trabalhos, nós não conseguimos seguir rastros de um único personagem enquanto biografia, devido à dificuldade de encontrar ou rastrear fontes que nos enveredasse por este caminho. O que encontramos foram fontes variadas que se cruzam no tema religiosidade e que, posteriormente, apresentaremos na metodologia. Mas que, de certa forma, tentamos ressaltar personagens em nossa narrativa, retirando-lhes do anonimato. Não obstante, percebemos que pessoas comuns, ao longo do tempo, podem transformar a sociedade e não somente uma elite ou um discurso legitimador, através da resistência diante

¹⁸ REIS, João José. Magia Jeje na Bahia: A invasão do calundu do Pasto de Cachoeira. 1785. In: **Revista Brasileira de História. ANPUH: Escravidão** nº especial. Organizado por Silvia Hunold Lara. São Paulo: Marco Zero, v.8. n. 16, p. 57-81. mar./ago. 1998.

¹⁹ Ibid. p. 57-58.

²⁰ Ibid. p.58

da opressão, das redes de sociabilidade, como utilizou o personagem Domingo Sodré²¹, e de táticas e astúcias para burlar as redes disciplinares como no trabalho de Valéria Gomes²².

Outros estudos que remontam à pós-abolição também foram relevantes para a compreensão de outras formas de coerção e repressão da população e da vida nas cidades. Quando as cidades brasileiras nos fins do século XIX e principalmente no século XX passaram por muitas transformações e urbanizações, aspirando uma “civildade”. Embora esse ideário de “civildade” procurasse moldar a população com ares de elegância e etiqueta, muitos populares não aceitaram ou demoraram a entender as novidades modernizantes.

Recife – Pe foi estudada nesse momento de transformações urbanas, por Raimundo Arrais²³, que analisou o espaço urbano no início do século XX pensando-o como um lugar carregado de ambigüidades com conflitos e confrontos, devido a interesses diferentes entre a elite intelectual ou política e os populares. Um capítulo do livro “Recife: culturas e confrontos...” analisou alguns espaços da cidade após a reforma que eram consideradas lugares de civildade e elegância como a Praça da República, onde ocorriam variados eventos como a apresentação de bandas.

Mas, nesses momentos de festividades havia o ajuntamento de um público diversificado, o que gerava muitos tumultos, as quais eram fortemente criticados pelos letrados da época como jornalistas. Este autor nos traz ainda exemplos de variadas práticas populares de sociabilidade, que por outros segmentos sociais não eram considerados aceitáveis como capoeiragem, maltas, brabos e os pastoris.

O que nos leva a pensar a cidade não como espaço homogêneo, mas diversificado e como um espaço ou lugar onde as pessoas podem nutrir diferentes usos, embora não tenha a mesma aceitabilidade por outros o que gera muitos conflitos e confrontos.

Numa outra perspectiva, Flávio W Teixeira²⁴ escreve, sobre Recife, dos anos 1950, em que analisa a sensibilidade das pessoas no encontro das reformas urbanas, evidenciando o uso que as pessoas faziam em certos espaços da cidade e o cotidiano dos conflitos dos populares com a modernização. Tais mudanças influenciaram nos valores, comportamentos e hábitos de consumo das pessoas.

²¹ REIS, Op. Cit, 2008.

²² COSTA, Valéria Gomes. **É do Dendê! História e memória urbanas da Nação Xambá no Recife (1950-1992)**. São Paulo: Annablume, 2009.

²³ ARRAIS, Raimundo Pereira Alencar. A cidade popular. In: **Recife, culturas e confrontos: As camadas urbanas na Campanha Salvacionista de 1911**. Natal: EDUFRRN, 1998, p77-146.

²⁴ TEIXEIRA, Flávio “Weinstein. Modernidade, modernização, relações sociais, cultura e sociabilidades no Recife nos anos 1950”. Revista *CLIO*. N. 21. Recife: Ed. Universitária – UFPE; p.9-32.

Segundo este autor, Recife possuía uma malha urbana bem definida, até os anos 30, mas isto se diluiu principalmente com o crescimento populacional, quando houve a ocupação de áreas na cidade antes vazias. Esta cidade possui peculiaridades geográficas como o traçado dos rios e muitos bairros sofriam transtornos em decorrência do inverno, por alagamentos que ficavam “intransponíveis”.

Os pobres sofriam transtornos diferentes de outras camadas sociais, pois suas residências eram alvo constantes de alagamentos, insetos, ratos, deslizamentos, entre outros. Além desses problemas nas suas moradias, também passaram a ser objeto de perseguição devido a seus costumes, pelo poder público, tais como a proibição de criar animais, como galinhas ou porcos, nas áreas urbanas, coibindo uma prática que lhes eram costumeiras. Essa mesma preocupação se dava com o comércio ambulante nas áreas centrais, com o objetivo de controlar a propagação dos ambulantes.

A religiosidade e as crenças de populares também foram alvo de repressão, uma vez que houve a ocorrência de prisões de catimbozeiros, que, segundo um “jurista local (não especificado),” o catimbó não se classificava como religião, “não estando, por conseguinte, amparado pela prerrogativa constitucional de liberdade de culto”²⁵. A polícia, amparada por essa questão jurídica, prendia religiosos e os objetos de cultos dos catimbozeiros. Esse autor nos traz exemplos de variados casos em que mesmo diante desta repressão as práticas cotidianas de criatórios, ambulantes e crenças populares continuaram a existir.

Já numa historiografia paraibana sobre cidade, também encontramos eixos geradores sobre esta temática como modernidade, cotidiano, imagens, recorte ético-racial, entre outros. E isto pode ser percebido em estudos recentes sobre a cidade de Campina Grande, como a dinâmica da escravidão neste município, no século XIX²⁶, as mudanças ou transformações advindos com os aparelhos modernizantes como “sistema de telégrafo, telefônico, ferroviário etc, e na adoção de equipamentos de higiene e/ou conforto...” os quais viabilizavam a ideia de

25 Ibid p.15

26 LIMA, L. M. **Cativos da “Rainha da Borborema”:** uma história social da escravidão em Campina Grande – século XIX. R. Tese (doutorado em História) - UFPE. Recife, PE, 2008.

vida moderna²⁷, relacionando ainda a conflitos, confrontos, tensões e sensibilidade em espaços de lazer e trabalho²⁸.

Num sobre a Paraíba com recorte ético racial temos trabalhos como o de Luciano Mendonça, que estudou em especial o período da escravidão na cidade de Campina Grande. Inicialmente estudou o movimento Quebra-Quilos²⁹, movimento que contou com a participação de diversos grupos sociais, os quais entraram em confronto com as forças policiais, contra o novo sistema métrico decimal de pesos e medidas, além dos novos impostos como o de chão. Esse evento ocorreu em diversas vilas e cidades das províncias de Pernambuco, Alagoas, Rio grande do Norte e Paraíba. Mas Campina Grande – PB se singularizou-se em virtude da participação dos escravos, que aproveitaram a ocasião par se rebelar contra os seus senhores, quando ameaçaram e aprisionaram autoridades locais, exigindo os papeis da tão sonhada liberdade. Mas, todos os participantes foram fortemente reprimidos até com tropas oriundas do Rio de Janeiro e os escravos punidos com diversos “castigos”.

Em outro estudo este autor procurou entender a dinâmica da escravidão, priorizando o processo de formação de uma cultura de resistência escrava ao longo do século XIX, destacando muitas experiências dos escravizados e destacando os mesmos como sujeitos da história na “Rainha da Borborema”³⁰. A história da escravidão em Campina Grande está vinculada ao processo de conquista e ocupação de seu território original. Assim, o autor escreveu sobre o processo histórico de formação da Paraíba e de Campina Grande e relacionou com a conjuntura da escravidão no Brasil e na localidade, também evidenciou as origens das nações africanas de Campina Grande e a distribuição, posse e preços dos escravizados. Além das formas de resistência, mesmo que através de negociações entre senhores e escravos, analisou ainda os males da escravidão e a estrutura familiar dos escravos.³¹

27 Ver ARANHA, Gervácio Batista. Seduções do moderno na Parayba do norte: trem de ferro, luz elétrica e outras conquistas materiais e simbólicas (1880-1925). In: **Paraíba no Império e na República: Estudos de História Social e Cultural**. João Pessoa: Idéia, 2005.

28 Ver SOUSA, Fábio Gutemberg Ramos B. Territórios e Confrontos: Campina Grande – 1920-1945. Campina Grande: EDUFCEG, 2006. E SOUZA, Antônio Clarindo, **Lazeres Permitidos, Prazeres Proibidos: sociedade, cultura e Lazer em Campina Grande (1945-1965)**. Tese – doutorado em História. Recife: UFPE, 2002.

29 LIMA, Luciano. M. **Derramando susto: os escravos e o Quebra-Quilos em Campina Grande**. 1. ed. Campina Grande: EDUFCEG, 2006.

30 Id. **Cativos da “Rainha da Borborema”: uma história social da escravidão em Campina Grande – século XIX**. R. Tese (doutorado em História) - UFPE. Recife, PE, 2008.

31 Ainda no contexto da escravidão na Paraíba podemos ainda citar: LIMA, Maria da Vitória Barbosa. **Liberdade interdita, liberdade reavida: escravos e libertos na Paraíba escravista (século XIX)** Tese de Doutorado

Estes trabalhos até agora citados relativos a um, antes e pós-abolição estão inseridos na história social e cultural, os quais enfatizavam as experiências, resistências, as práticas culturais. Que como já referimos, foram importantes para a problematização ou inspiração de nossos objetivos. Mas, nosso trabalho está inserido numa vertente da História Social e Cultural, pois enquanto a história social nos permite estudar as práticas sociais, as experiências de determinados grupos.

A História cultural permite resgatar os sistemas de representação que compõe o imaginário social, pois pensamos o social inseparável do cultural. Para tal proposta, alguns estão presentes nas contribuições de E. Thompson, James C. Scott, M Certeau e Roger Chartier.

A história social inglesa com Thompson³², sob o seu viés de um marxismo revisitado, possui alguns pressupostos importantes como a experiência humana como fundamento agenciador dos processos históricos, por isso a valorização da experiência e da cultura de classe. Ele realizou preferencialmente a história “vista de baixo”, dando voz aos excluídos, preocupando-se com a opinião das pessoas comuns; oferecendo o redimensionamento do conceito de classe, até porque as classes sociais não são homogêneas, elas possuem fissuras internas, que se modificam segundo suas peculiaridades em diferentes locais e temporalidades.

A idéia de consciência de classe elaborada por Marx³³ foi ampliada por Thompson, o qual advertiu que a classe não pode ser considerada homogênea³⁴ e não está presa a uma estrutura. Ele ressalta que a classe se constitui a partir das experiências e interesses comuns entre as pessoas. Essa experiência possui uma temporalidade e é sócio-culturalmente formado, pois os interesses dos indivíduos mudam com o tempo e são influenciadas por seu

apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2010. E ROCHA, Solange Pereira da. **Gente negra na Paraíba oitocentista: população, família e parentesco espiritual**. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

³² THOMPSON, E. P. Prefácio: A formação da classe Operária Inglesa. In: **A Árvore da liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

³³ Para Marx a classe social é composta de grupos de homens que por se diferenciam entre o lugar que ocupam num sistema de produção social e são historicamente determinados e cada grupo tem afinidade políticas e ideológicas. Sendo que nas sociedades capitalistas ou pré-capitalistas existia a classe dominante que controla direta ou indiretamente o Estado e outra a classe dominada, por aquelas que impõem uma estrutura social. Para Marx, no decorrer da história existiram sucessivas lutas entre estas duas classificações sociais, que para ele esta classe dominada poderia assumir o papel de dominante através do confronto entre os opressores (burguesia) e dominados (proletários). Ver: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **O Manifesto do partido comunista**. Trad. Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2002, passim. LIMA, Rômulo de Araújo. **Em busca da Dialética. Apontamentos acerca do conceito de modo de produção**. Campina Grande- PB: FURNE, 1983. p . 54-75.

³⁴ THOMPSON, Op. Cit. 1987. p.9-12

contexto social e cultural. No entanto, ela não se forma simplesmente num dado momento, porque a formação da classe, como demonstrou Thompson no tocante à experiência inglesa foi um percurso longo e complexo e não apenas um corpo a mesa de ajuste e operações.

Outros conceitos foram e são importantes para a história social inglesa como os conceitos de economia moral, agenciar humano, luta de classes, direito consuetudinário, paternalismo, junções e inter-relações recíprocas, todos constituídos a partir da noção da experiência.

O conceito de economia moral da multidão, por exemplo, foi desenvolvido por Thompson³⁵, para estudar os motins de fome e a ação no século XVIII, confrontando com a visão espasmódica e alertando que as pessoas, na verdade, estavam defendendo seus interesses ou costumes tradicionais.

Os conflitos por pão, nos mercados da época, foram geradas, principalmente, pela valorização do trigo branco, pela população pobre inglesa e pela recusa de se alimentar com o pão grosseiro. Este autor destaca as normas de mercado, que protegia e assegurava a compra do pobre, antes dos grandes comerciantes. Havia ainda toda uma legislação, baseada numa tradição concentrada no direito consuetudinário, para garantir o preço justo, ou um “paternalismo” de mercado que impedia a concorrência e protegia o pobre, mas não se tramitava a legislação no sentido positivo e/ou normativo do termo, para as punições, por que eram as pessoas comuns que puniam os infratores do direito do preço justo. Mas, no momento em que os mercadores começaram a quebrar estas normas paternalistas, a população desprotegida reage com os motins.

Já o conceito de agenciar humano extraído da noção de experiência, mas que está presente em várias obras de Thompson, mas não com essa nomenclatura. Mas, esse agenciar permite as pessoas serem responsáveis por fazer também a história, são sujeitos que fazem e participam do processo histórico. E, por isso, são evidenciadas as suas práticas e experiências.

O conceito de junção que também está nas entrelinhas dos trabalhos de Thompson se materializa no modo em que os indivíduos possuem experiências comuns, que unidas explicam as ações dos indivíduos e dos grupos.

A história social da cultura valoriza as tensões como criações culturais e as resistências como comportamentos e atitudes em defesa do costume. Destacando as resistências sociais e lutas de classes em conexão com as tradições, os ritos e o cotidiano. Assim, E. P. Thompson

³⁵ Id. A economia moral da multidão inglesa no século XVIII. In: **Costumes em comum**. São Paulo: Companhia da Letras, 1998. P. 150-200

passou a se interessar por aquilo que chamava de mediações culturais ou morais. Neste sentido, considerou que “a experiência de classe é a forma como essas são tratadas em termos culturais: encarnadas em tradições, sistemas de valores, ideias e formas institucionais.”³⁶

Dessa forma, estão presentes variados momentos de resistência dos praticantes das religiões afro-brasileira, para continuar suas práticas, como também as tensões entre os vários extratos sociais da localidade paraibana e campinense que repreendiam estas crenças, além das experiências, mesmo que individuais, de vários personagens sobre os quais discutiremos posteriormente.

Além de Thompson, outro autor, James Scott³⁷, trabalha com noção de resistência, mas se concentra nas diversas maneiras (em muitos casos formas singulares e individuais) que as pessoas comuns podiam resistir à dominação. Ele estudou os camponeses na Malásia, na aldeia de Sedaka, entre os anos de 1970 e 1980, quando ocorreu uma mudança socioeconômica com a “dupla safra e a mecanização das colheitas”. Muitos camponeses perderam espaços de trabalho e, dessa forma, houve reações ou resistência aberta, silenciosa, mas raramente coletiva. Assim, este autor se dedica às formas de resistência cotidiana que evitam confrontação direta com as classes dominantes e sem uma coordenação, embora possa ter os mesmos objetivos da confrontação direta que é a resistência.

Muito semelhante as formas de resistência de nosso estudo, em que “personagens” do cotidiano ou pessoas ligadas as religiões afro-brasileiras insistiram em manter suas práticas e lutaram para isso, muitas vezes de forma silenciosa, através de relações de solidariedade ou dependência, a qual restringe a ação de homens e mulheres, operando laços em troca de favores, em muitos casos políticos. Em certos momentos em nosso estudo, houve uma resistência mais coletiva semelhante às lições de Thompson. Mas, no decorrer deste trabalho aprofundaremos a discussão sobre outros conceitos desenvolvidos por Scott.

Já Michel de Certeau nos permite problematizar a noção de espaço, locais onde as práticas cotidianas mudam simples trajetórias nos espaços urbanos, onde o indivíduo traça novos caminhos não lineares, mas estão em constantes movimentos. Movimentos que quebram o controle e organização do espaço social e constrói outras significações do mesmo

³⁶ THOMPSON, Op. cit. 1987, p.10

³⁷ SCOTT, James C. Formas cotidianas da resistência camponesa. Trad. Marilda a. de Menezes e Lemuel Guerra. **Revista Raízes**. V. 21, n. 01, jan/jun. 2002.

espaço social, assim os indivíduos que disseminam a pluralidade ou “mil maneiras de fazer e usar os espaços.”³⁸.

Um trabalho inspirado nas noções Certeunianas, e qual podemos ver os usos dos espaços por adeptos ou praticante de religiões de matriz africana no Brasil, é o de Valéria Gomes da Costa³⁹, que analisou as diversas práticas de apropriação dos espaços urbanos de filhos-de-santos, especificamente do terreiro Santa Bárbara Xambá, localizado no bairro do Beberibe, em Olinda. Mas, a autora realizou alguns movimentos, como as mudanças no espaço urbano e como as paisagens urbanas imprimem a cartografia da cidade, como também nos traz espaços demarcados pelas práticas das pessoas no seu dia-dia. E como a cultura, como a prática religiosa, demarca uma certa carga simbólica a alguns espaços como o terreiro, onde mantém laços de solidariedade e afetividade.

Ela também evidenciou a repressão aos “xangozeiros” e a resistência nos moldes certeunianos, que através de ações sociais e astuciosas, os indivíduos driblam a violência, prisões e fechamentos dos terreiros, sejam por meio da mudança constante dos espaços religiosos, para lugares onde pudessem continuar a praticar suas crenças ou através de algumas reações sociais que pudessem favorecer a continuidade das práticas religiosas. Já em nosso estudo nos diferenciamos desta autora porque trabalhamos com as noções de resistência baseada em Thompson e Scott, e também Valéria Gomes se especifica apenas na nação Xambá.

Nós estudamos as resistências e as formas de repressão das religiões afro-brasileiras, tais como, umbanda (mesmo sendo considerada uma religião totalmente brasileira, ainda que possam possuir tradições africanas), candomblé, catimbó-jurema (apesar de se originar numa tradição indígena, também em nosso estado, o culto da jurema está inserido em muitos terreiros de umbanda). Em certos momentos empregamos termos de xangô, apesar de ser desenvolvido mais em Pernambuco, mas alguns jornais da localidade utilizam este termo.

Assim, sabendo que existem várias vertentes das práticas considerados como religiões afro-brasileiras, podemos identificar⁴⁰, no Brasil, o “candomblé da Bahia”; o “batuque” do Rio

³⁸ CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer**. 13ª ed. Trad. De Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.p.37.

³⁹ COSTA, Op. Cit.

⁴⁰ SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira**. Editora Ática: São Paulo, 1994 p.82.

Grande do Sul e o “xangô” de Pernambuco; o “tambor-de-mina”⁴¹, na região do Maranhão e do Pará; a “cabula”, praticada na região do Espírito Santo, com influência das práticas bantos; a “macumba” do Rio de Janeiro; o “candomblé de caboclo”⁴²; o “catimbó”, que se expandiu pelo norte e nordeste do Brasil; além da umbanda.

Sendo que na região Nordeste o culto da jurema se destaca, dada à influência indígena, culto que se misturou com o catolicismo, com as tradições dos negros bantos e com o espiritismo Kardecista, formando o catimbó. Esse culto denominado umbanda, cruzada com jurema, ou simplesmente jurema, tem como símbolo mágico sagrado a árvore da jurema, que floresce no agreste e na caatinga nordestina e dela pode-se fazer uma bebida que permite aos praticantes entrar em transe⁴³.

O culto da jurema estava presente nas populações nativas da Paraíba. Segundo Herckman⁴⁴, existiam os índios do litoral da Paraíba, “os naturais da região”, “os índios brasileiros”, chamados de “Pitiguaras” e os que habitam o interior do Estado como os “Tapuias”.

Estudos mais atuais classificam os indígenas dessa região em Tupis que se localizavam mais próximo do litoral, e dividiam-se em Tabajaras e Potiguaras, e no interior Cariris e Tarariús. José Elias Borges⁴⁵ foi quem destacou esta subdivisão no interior, diferenciadas por seu grupo lingüístico, além de fatores históricos e antropológicos. Ressaltando que os tarariús dividiam-se em várias aldeias como na região de Campina Grande, como a dos Cavalcantis dos Ariús, e em suas proximidades, pertencente a ramificação cariris, existiam os Bodopitás.

Segundo René Vandezande⁴⁶, os tupis da região de Baía da Traição utilizavam a árvore da jurema nos seus cultos, além da tradição do tore. O mesmo encontrou vestígios do culto da árvore da jurema junto aos cariris, concluindo que este culto está ligado aos índios do

41 “termo mina é referência à procedência dos escravos, aprisionados no forte português São da Mina, na África Ocidental, antes de embarcarem para o Brasil.” Ibid p.83

42 “culto aos caboclos, tão presentes na religiosidade dos bantos, deu origem ao candomblé de caboclo, considerado por muitos adeptos como variação do candomblé de Angola, no qual deuses indígenas assumiriam o papel central, com o mesmo status dos orixás”. Ibid p. 87

43 BRANDÃO e NASCIMENTO. O catimbó-jurema. Trabalho apresentado na VIII Jornada sobre Alternativas Religiosas na América Latina. São Paulo, setembro, 1998.

44 HERCKMAN, Elias. **Descrição Geral da Capitania da Paraíba**. João Pessoa: A União, 1982.

45 BORGES, José Elias. Os Ariús e a fundação de Campina Grande. **Revista Campinense de Cultura**. Campina Grande: Prefeitura Municipal de CG. Nº 09 p.8-11, abril de 1976. E Idem. Índigenas da Paraíba (1) Classificação Preliminar. **Revista Educação e Cultura**. João Pessoa: [s.n], Ano III. N. 12 jan.- mar. p. 30 – 43, 1984.

46 VANDEZANDE, René. **Catimbó: Pesquisa Exploratória sobre uma forma Nordestina da Religião Mediúnica**. Dissertação (mestrado). Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 1975.

Nordeste. Assim, até o século XVIII as reuniões para beber a jurema eram vistas como reuniões de feitiçaria e muitos foram presos por essa prática.

Na cidade de Campina Grande, por exemplo, a influência indígena está bastante presente nos cultos da jurema, como também de umbanda, até os dias atuais⁴⁷. Podemos encontrar algumas características dessa origem indígena nos rituais, a exemplo da cultuação da árvore da Jurema, a existência de entidades cultuadas relacionadas aos caboclos e índios; encontramos objetos sagrados como a tronqueira, o arco e a fecha; enfeites e adornos como os penachos, saiotes, cocais; instrumentos musicais como o tambor e maracá; a tradição narrada através das melodias e do mestre; o uso da defumação e do cachimbo; a fabricação da bebida feita a partir da árvore de jurema e a semelhança da dança do toré com as giras no ritual do toque de jurema.

No século XX, na Paraíba e em Campina Grande, já havia a prática do catimbó-jurema, mas nesse século também teve início da tradição da umbanda e do candomblé⁴⁸. Por isso, mesmo tendo toda a tradição indígena nos rituais, no caso da jurema e também na umbanda, nós utilizaremos o termo religiões afro-brasileiras, por elas possuírem a vertente da cultura negra, a exemplo do candomblé.

Ocorre que a presença do povo negro se fez presente no Brasil desde o período colonial. Sendo que houve três regiões da África que forneceram os maiores contingentes de escravos para o Brasil, como as áreas em torno da Costa de Mina, do complexo Angola, Congo e Moçambique⁴⁹.

Segundo Luciano Mendonça,⁵⁰ no caso da Paraíba, desembarcavam primeiro no porto de Recife, embora algumas levas de africanos tenham sido enviados para este Estado em meados do século XVI. No que se refere a Campina Grande, é muito provável que os primeiros africanos tenham chegado nas primeiras décadas do século XVIII e na sua maioria eram de origem banta.

Este autor, ao analisar os inventários “post-mortem”, identificou que a maior parte dos cativos eram da África Ocidental, e neste inventários referiam com nomes genéricos quanto a origem dos escravos como Angola, Mina, Guiné, Moçambique, Benguela, Cabinda ou Congo. Povos da cultura sudanesa e banto.

47 CARVALHO, Amanda Peixoto de. **A influência indígena na jurema**. Relatório. PIBIC/CNPQ/UEPB, 2004.

48 SANTIAGO, Idalina Maria F. L. **O jogo do gênero e da sexualidade nos terreiros de umbanda cruzada com jurema na grande João Pessoa**. Tese (doutorado). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. 2001

49 LIMA, Op.Cit, 2008.

50 LIMA, Op.Cit, 2008. p.151-176.

Estes povos, durante a sua vivência na África, possuíam peculiaridades no que se refere à religiosidade. Os sudaneses possuíam religião de comunidade (o culto dos deuses da natureza em benefício de comunidade e cada deus tem sua função determinada) e de linguagem (todos os membros da família descendem de uma mesma divindade, onde cada deus tem descendência e face a esta tem o poder de nela perpetuar através dos filhos) e estavam ligadas à tradição dos orixás. Os Bantos possuíam mitologia centrada na adoração de seus antepassados, ligados à linguagem familiar (ao culto dos mortos) e aos acidentes geográficos vinculados a locais específicos nos seus países. Acreditavam em espíritos dos ancestrais mortos, porém esses estavam ligados a florestas, rios, montanhas, grutas, pântanos, que não puderam migrar com eles.

Devido à proximidade com a religiosidade indígena, estes povos, como tiveram seus referenciais distanciados, como a natureza, se identificaram com as crenças dos nativos do Brasil. Não podemos esquecer também a presença marcante do catolicismo nas religiões de matriz “afro-india” brasileira. Mesmo que imposto, era uma das formas para manter os rituais sem sofrer tantas represálias.

Dessa forma, essas populações, tanto indígenas quanto negras, foram importantes na constituição não somente da religiosidade como também na configuração do espaço urbano. Influenciando costumes que foram recriados nas cidades brasileiras.

Por isso, nosso principal objetivo é de problematizar as reinvenções históricas-sociais das religiões afro-brasileiras na Paraíba, principalmente na cidade de Campina Grande, em meados do século XX. Reinvenções não nas formas de culto, mas nas formas como elas conseguiram ter mais espaço, em meio a uma história de repressão. Seja por meio de relações de sociabilidade entre indivíduos que pudessem auxiliar na permanência das praticas religiosas, na camuflagem de centros espíritas para cultuar sem interferência da polícia ou mesmo o “sincretismo” religioso. Por que foi neste século que elas conseguiram legalmente ter o direito de culto, que será relatado no segundo capítulo.

Delimitamos nosso recorte temporal entre os anos de 1920 e 1980, porque nos primeiros anos do século estudado tentamos identificar esta prática religiosa em Campina Grande e as repressões existentes ou os usos dos espaços pelos religiosos. Como também na segunda metade do século estas religiões conquistaram o direito legal para suas práticas em território paraibano que se encerra no início dos anos 1980 com o direito de cultuar sem precisar ir à polícia para conseguir a licença.

Trabalhamos com a noção de “reinvenção”, o qual desenvolvemos a partir das leituras de Eric Hobsbawn⁵¹ sobre a “tradição inventada”, entendida como qualquer prática social que seja repetida com redes de operações definidas, o que facilita a transmissão do costume, mas, ao mesmo tempo essas redes definidas podem modificar de acordo com as necessidades práticas. Dessa forma a tradição inventada pode ser estabelecida através da coesão social; quando legitimam instituições e por último inculcam padrões ou comportamentos.

Em nosso estudo detectamos alguns destes fatores de uma tradição inventada, pois as religiões afro-brasileiras no século XX buscam legitimar padrões e comportamentos do grupo religioso como também tentam manter uma certa imagem de coesão perante a sociedade. E principalmente essa religiosidade foi institucionalizada ou mantinham relações com as autoridades como iremos desenvolver no decorrer do trabalho.

Assim, a reinvenção seria as transformações que as pessoas ou os contextos sociais fazem e terminam modificando as práticas culturais, mas que de certa forma possui uma continuidade. No nosso trabalho, a continuidade pode ser percebida através da cultura religiosa afro-brasileira que foi repassada ou transmitida ao longo da história. E mesmo com as dificuldades sofridas com as repressões, os praticantes resistiram e mantiveram suas práticas. Destacamos também as rupturas, fraturas ou deslocamentos na forma de ler as religiões afro-brasileiras.

Hans Gadamer⁵², por exemplo, nos esclarece sobre a noção de tradição quando discutiu que a história está marcada por descontinuidades, como também de continuidades que se concretiza na forma de tradição e transmissão, as quais, mesmo sendo combatidas, não são “inocentes” e “não conservam seu verdadeiro sentido”⁵³. A ideia de tradição, entendida por Gadamer não se trata apenas da “compreensão da história como transcurso, mas de uma compreensão daquilo que nos vem ao encontro na história.” E esta compreensão histórica “está sempre determinada por uma consciência histórica”⁵⁴, um comprometimento com o passado.

⁵¹HOBSBAWN, Eric. **A invenção das tradições**. Trad. Celina C. Cavalcante. 3 ed. São Paulo: Paz e Terra. 2002.p. 9.

⁵²GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método II: complementos e índice*. Trad. Ênio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

⁵³ Ibid. p.173.

⁵⁴ Ibid, p. 171-172.

Assim, mesmo que a história seja marcada por transformações e rupturas, ela também possui certa continuidade. Paul Ricoeur⁵⁵, a partir das leituras de Gadamer, aprimora a noção de “tradição transmitida”, definindo-a como “coisas já ditas” que são transmitidas ao longo de cadeia de interpretações e reinterpretações. Numa dialética entre o passado e o presente, entre o afastamento e distanciamento. Ele faz uma analogia entre o ser no presente afetado pelo passado⁵⁶.

Destacamos, dessa forma, personagens (religiosos ou não) que tiveram experiências comuns e que resistiram para continuar praticando essa religiosidade, mesmo sendo considerada uma prática proibida neste período. Personagens que fizeram diferentes usos e ressignificaram rituais ou espaços físicos e sociais. Analisamos como os espaços foram repensados e, com eles, os valores e sensibilidades. E por último, enfocamos as representações que diferentes camadas sociais tinham a respeito dessas práticas.

No primeiro momento evidenciamos o conceito de religião e religião afro-brasileira para destacar a pluralidade de religiões na cidade de Campina Grande, com a devida cartografia dos alguns terreiros na cidade, como também nos seus “arrabaldes”. Destacamos a cidade numa visão múltipla, modernizante ou não, além das apropriações e os usos de certos espaços na cidade pelos adeptos das religiões afro-brasileiras.

No segundo momento, focalizamos a repressão aos terreiros nas representações dos letrados, médicos e juristas, como também as resistências implicadas na criação da Federação dos Cultos Afro-brasileiros no Estado da Paraíba e as conquistas legais para culto no Estado.

E no último capítulo será o resultado de todo este processo de repressão, que seria uma violência indireta, ou as representações⁵⁷ construídas, as visões estereotipadas, presentes nas imagens de jornais, nas narrativas do rádio e nos cordéis.

Para tal empreendimento utilizamos fontes variadas, como documentação oficial, relatos orais, jornais (textos e imagens), processos criminais, além de um conto de rádio e cordéis. Esta documentação foi pensada não como fontes neutras, mas resultante de uma montagem de uma época que quer deixar uma determinada imagem de si.

⁵⁵ RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa: Tomo III**. Trad. Roberto Leal Ferreira. Campinas, SP: Papyrus, 1997. p. 372-391.

⁵⁶ Ricoeur critica o pensamento de Michel Foucault em “Arqueologia do saber” sobre a noção de descontinuidades, porque mesmo que a tese arqueológica se fundamente em cortes epistemológicos e seu método tenha como princípio as “rupturas epistemológicas, não impede, que as sociedades existam de maneira contínua em outros registros”. Não pode se livrar também do “contexto geral em que a continuidade temporal reencontra seus direitos”. *Idib.* p. 375.

⁵⁷ CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

Mas, sabemos que o historiador não cria fontes, ele apenas seleciona documentos, os quais podem possuir um número limitado para seu campo de estudo. Feita essa seleção, transforma os documentos em fonte histórica, a partir dos questionamentos ou interrogações que se quer retirar e compreender informações do passado.

Os questionamentos desses documentos devem levar em consideração o conteúdo, o autor, o contexto, forma da escrita, o tempo e o lugar social (do autor e do documento-instituição). No entanto, não se deveria ficar apenas preso aos procedimentos de construção do texto, pois este pode nos informar os “movimentos sociais” que queremos estudar como também confrontando com outras fontes sobre o mesmo fato abre outros campos de possibilidade para a pesquisa⁵⁸.

Esta noção de seleção de documentos se distancia da ideia que o historiador os elabora, pois, como já dissemos, depende do questionamento ou das interrogações pertinentes aos vestígios do passado. E se aproxima da noção de rastro, que Paul Ricoeur⁵⁹ refere como “requisito da prática historiadora”. Este autor lembra que a história é construída por narrações a partir de processos do real, numa tripla dimensão como a ação humana, linguagem e narração. No tocante ao diálogo possível entre história e ficção, este autor destaca a “ficção remodelando a experiência do leitor pelos únicos meios de sua irreabilidade; a história o fazendo em favor de uma reconstrução do passado sobre a base dos rastros dos rastros deixados por ele”. Então, a história se diferencia da ficção, pois ela realiza sua narrativa a partir de rastros do passado.⁶⁰

Esta ligação entre a construção da história e um passado, o qual já foi abolido, porém preservado em seus rastros, Ricoeur define como representância do passado. Assim é que o historiador deve ter, durante a pesquisa, o compromisso “ético em não abandonar os mortos”, pois a pesquisa documentária deve possuir uma significação.

O rastro está intrinsecamente ligado à noção de vestígio, sendo que o rastro seria visível de algo do passado que deixou sua marca. “O vestígio, a marca indicam o passado da passagem, a anterioridade do arranhão, do entalhe, sem mostrar, sem fazer aparecer, aquilo que passou por ali”. Sendo que a passagem não existe mais, mas o rastro permanece. Este então, se configura com um convite ao momento da passagem dos homens caso esteja

⁵⁸ LARA, Silvia Hunold. Os documentos textuais e as fontes do conhecimento histórico. Revista: **Anos 90**. Porto Alegre, RS. v. 15, n. 28, p.17-39, dez. 2008

⁵⁹ RICOEUR, Op. Cit. 1997.

⁶⁰ Ibid. 173-178.

conversado, pois ao mesmo tempo o rastro é frágil pode ser perdido e com isso se perde com o passado. Os rastros conservados nos dá uma significância de “um passado findo que, no entanto, permanece preservado em seus vestígios”.⁶¹ Ele ao marcar a passagem no espaço e no tempo torna-se documento. Mas, ao segui-lo, rastreamos no tempo, deciframos no espaço. Isto é semelhante a uma “caça”, a uma investigação sobre os homens do passado.

Dessa forma, as fontes são peças importantes para nosso trabalho, porque é através delas, que temos indícios de um passado, fazendo o historiador ter um papel semelhante a um detetive, o qual se baseia em “indícios imperceptíveis para a maioria”.⁶² Para que possa montar sua narrativa através de algum vestígio ou “prova”, para se aproximar, mesmo que fazendo suas interpretações (que envolve pré-noções e outras influências) de uma dada realidade.

O historiador, ao construir seu enredo, ele tem que se basear em alguns indícios, vestígios do passado. Ginzburg⁶³, ao refletir sobre os efeitos da pós-modernidade na história encontrou em suas pesquisas um texto da juventude de Nietzsche, o qual defendia o papel central da retórica (sistema de tropos), onde a noção de verdade histórica não teria lugar. Este autor demonstra como Nietzsche foi construindo seu pensamento através de várias leituras na sua vida. No entanto, ele não deu importância ao pensamento de Aristóteles que associava a retórica com a prova. E que também hoje muitos intelectuais esquecem desta concepção. Possuir um olhar detetivesco diante das fontes, interpretando os sinais, estabelecendo nexos e relações para chegar ao vivido passado.

Com isto, Ginzburg estabelece todo um acerto de contas com certo ceticismo. Por exemplo, contra o ceticismo de White⁶⁴, o qual defendeu que nas narrativas formuladas pelos historiadores, as estratégias e procedimentos são as mesmas da literatura. A história não dependeria de uma realidade do passado ou das operações da disciplina, com isso, a história produziria uma ficção. No entanto, houve várias reações por parte dos historiadores como Ginzburg ou Certeau. Chartier esclarece: a “história não pode ser considerada, com efeito,

⁶¹ Idid. 200-201.

⁶² GINZBURG, Carlo. Sinais: Raízes de um paradigma indiciário. In: **Mitos, emblemas e sinais**. Trad. Frederico Carotti. São Paulo. Companhia das Letras. 2009. p. 143-180.

⁶³ Id. **Relações de Força: história, retórica, prova**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

⁶⁴ WHITE, Hayden. **Trópicos do Discurso: Ensaio sobre a crítica da Cultura**. São Paulo: Editora Universitária de São Paulo, 1994.

pura retórica ou tropologia que faria dela ficção, semelhante a outras ficções. Ela pretende ser um discurso de verdade, construindo uma relação, que pretende ser controlável”⁶⁵.

E é isso que nos move. Além do problema, são os diversos tipos de documentos que tivemos contato como oficiais, jornais e relatos orais, mas tendo como fio condutor a nossa problemática para fazer o elo ou o sentido de fontes tão distantes.

Dentre os documentos oficiais estão leis federais e estaduais, além de decretos e códigos criminais. Também fazemos uso de Censos demográficos para analisar a configuração religiosa na cidade ao longo do século XX.

Alguns processos criminais⁶⁶ foram utilizados e nestes pudemos identificar “não só o discurso e a lógica de funcionalismo da justiça (mediante a análise da ação e o saber dos juízes, promotores, advogados e escrivãos), mas principalmente as tensões e conflitos de sociedade”⁶⁷. Além disso, pudemos identificar a visão de populares sobre as religiões afro-brasileiras, os cultos existentes, os motivos das pessoas procurarem os terreiros, entre outras questões.

Os processos criminais foram divididos em algumas etapas. Primeiro, a queixa ou denúncia, depois de aberto o inquérito faz-se o exame de corpo de delito, qualificação dos envolvidos, arrola-se as testemunhas e anexa o sumário de culpa. O segundo momento, o julgamento, quando

o acusado é pronunciado com base na legislação criminal e seu nome é lançado no rol dos culpados. A partir de então, o juiz de direito autoriza e encaminha a seqüência do processo, na seguinte ordem: libelo crime acusatório redigido pelo promotor público, contrariedade do libelo crime acusatório feito pelo advogado defensor do réu, novo parecer do juiz de direito.⁶⁸

Satisfazendo o juiz, este encaminha o processo para a reunião do júri, caso não seja solicitado mais provas ou outras questões. Daí em diante há todo um encaminhamento do processo até a sentença. Nos processos que acompanhamos, como o de Thenório Cabral⁶⁹, o material estava dividido em: autuação, compondo os réus e testemunhas; o libelo, crime que o

⁶⁵ CHARTIER, Roger. Estratégias e táticas. De Certeau e as ‘artes de fazer.’ In: **À beira da falésia: a história entre certezas e inquietude**. Trad. Patrícia C. Ramos. Porto Alegre: Editora Universitária da UFRS, 2002. P.158-159

⁶⁶ Pesquisamos no Fórum Afonso Campos, além de termos acesso a outras pesquisas realizadas pelo projeto: Memória da Justiça Paraibana: organização e catalogação da documentação judiciária do fórum Afonso Campos – Campina Grande – PB, realizado pela DHG-UFCG.

⁶⁷ LIMA, Op. cit. 2008. p. 44-45.

⁶⁸ GRINBERG, Keila. A história nos porões dos arquivos judiciários. In: PINSKY, Carla B. et al. **O historiador e suas fontes**. São Paulo: Contexto. 2009. p. 122.

⁶⁹ Primeiro Tribunal do Júri do Fórum Afonso Campos, Campina Grande – Pb. Ação Criminal contra Thenório Cabral de Oliveira e outros. s/n de 18/09/1923 e 15/02/1924.

promotor público constrói; uma narrativa dos crimes e acusação formalmente na forma da lei, relatando quais crimes infringidos e as testemunhas arroladas; a anexação do inquérito policial com a denúncia do crime; o auto de corpo de delito; auto de perguntas aos réus e depois as testemunhas, depois um longo relatório do processo e, por último, a sentença.

Realizamos algumas entrevistas (gravadas e transcritas) com religiosos e também de pessoas que freqüentaram terreiros na cidade de Campina Grande, coletando as narrativas de indivíduos como um ponto de vista do real ou uma realidade individual. Terminadas as entrevistas elaboramos um termo de esclarecimento e consentimento, explicando os objetivos da pesquisa e o consentimento para que a entrevista fosse publicada parcialmente. Em outros casos apenas gravamos a concessão da entrevista pelo depoente. Então, o entrevistado pôde concordar ou não verbalmente através da gravação com a “cessão, acrescentando ou não ressalvas pelo uso que se pode fazer de sua entrevista.”⁷⁰ Assim, devido as ressalvas de alguns entrevistados colocamos apenas as iniciais dos seus respectivos nomes para resguardar as suas identidades e outros tivemos a liberdade de citar seus nomes.

Essas narrativas, lembranças, ou depoimentos mesmo que individuais possuem um elo comum sobre a religiosidade de matriz africana e indígena (catimbó), o que permite fazer uma leitura, mesmos que parcial da experiência religiosa afro-brasileira na cidade de Campina Grande. Depois, ao confrontar e comparar com outras narrações e documentos, pudemos perceber uma certa memória “coletiva”, pois detectamos aproximações em alguns relatos sobre determinados fatos, acontecimentos e situações. Mas é interessante lembrar que a memória reelabora-se constantemente.⁷¹,

Segundo Halbwachs⁷², uma semente de rememoração pode permanecer um dado abstrato, pode, ainda, formar-se em imagem e como tal permanecer ou, finalmente, pode tornar-se lembrança viva. Estes destinos dependem da ausência ou presença de outros que se constituem como grupos de referência.

O grupo de referência é um grupo do qual o indivíduo já fez parte e com o qual estabeleceu uma comunidade de pensamentos, identificou-se e confundiu seu passado. O grupo está presente para o indivíduo não necessariamente, ou mesmo fundamentalmente, pela sua presença física, mas pela possibilidade que o indivíduo tem de retomar os modos de

⁷⁰ ALBERTI, Verena. **Manual da História Oral**. 3. Ed. Rio de Janeiro: FGV, 2005. P. 132-136.

⁷¹ MONTENEGRO, Antônio T. **História oral e memória: a cultura popular revisitada**. São Paulo: Contexto, 2001. p. 21

⁷² HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice. 1990.

pensamento e a experiência comum próprios do grupo. A vitalidade das relações sociais do grupo dá vitalidade às imagens, que constituem a lembrança. Portanto, a lembrança é sempre fruto de um processo coletivo e está sempre inserida num contexto social preciso.

Os grupos, no presente e no passado, permitem a localização da lembrança num quadro de referência espaço-temporal que, justamente, possibilita sua constituição como algo distinto do fluxo contínuo e evanescente das vivências. A memória é este trabalho de reconhecimento e reconstrução que atualiza os "quadros sociais" nos quais as lembranças podem permanecer e, então, articular-se entre si.

Sendo que estas memórias nós entrecruzamos com outras fontes, a exemplo de jornais⁷³, entendidos não apenas como veículo de informações, mas como meio de intervenção e manipulação social⁷⁴. Porque o jornal é um canal de expressão de ideias e condições de vida da sociedade, e divulga diferentes temas, o que possibilita captar, de certa forma, o cotidiano da cidade.

E, por fim⁷⁵, utilizamos no último capítulo fontes de caráter mais lúdico, que carregam também traços de seu contexto histórico como uma gravação de uma peça de rádio teatro, cordéis e imagens dos jornais. Primeiro destacamos um episódio da série radiofônica “contos que a noite conta”, de Evandro Barros, “Não abra a porta a meia noite”, que era transmitido num programa da Rádio Borborema. Também analisamos imagens de jornais e cordéis⁷⁶, os quais são fontes que contêm representações da realidade social, construídas, apropriadas e reconfiguradas. Representações⁷⁷ que nascem de conflitos sociais e são construídas no social, por isso carregaram pré-noções, estereótipos e também evidenciam as mudanças de concepções das pessoas para alguns temas como as religiões afro-brasileiras.

⁷³ Foram pesquisados jornais nos arquivos do Átila Almeida, LAEL, SEDHIR/UFCG e AMHPMCG, além do arquivo do Diário da Borborema.

⁷⁴ LUCA, Tânia Regina de. Fontes impressas: história dos, nos e por meio dos periódicos. In.: PINSKY, Carla B. (org); BACELLAR, Carlos. et al, **Fontes históricas**. São Paulo: Contexto, 2005.

⁷⁵ Este trabalho foi organizado, segundo as normas da ABTN NBR 14724: 2011.

⁷⁶ Que discutiremos o uso dessas recursos como fonte histórica no último capítulo.

⁷⁷ CHARTIER Op. Cit., 1990.

2. CAMPINA E SEUS ARRABALDES: RELIGIÃO E DIFERENTES USOS DOS TERRITÓRIOS PELOS “CATIMBOZEIROS” E “FEITICEIROS”.

2.1. RELIGIÃO AFRO-BRASILEIRA E RELIGIOSIDADE NA CIDADE DE CAMPINA GRANDE NO SÉCULO XX.

A temática da religiosidade na história há muito tempo já vem sendo estudada, mas atualmente o historiador pode abordar os fenômenos religiosos de forma bem diversificada. Há um reconhecimento de que as questões religiosas permeiam a vida cotidiana e fornecem elementos para a construção de identidades, memórias coletivas, experiências sociais e não se restringe ao domínio das igrejas organizadas e institucionais.

A história estuda esse tema há bastante tempo, no entanto tivemos a necessidade de conceituar religião e, posteriormente, religiosidade. A primeira deriva etimologicamente da palavra latina religio de ‘re-ligere’. (designa sempre um revolver-se, a observação cuidadosa, conscienciosa de alguma coisa. Aquilo em torno do qual gira a consideração, cuidado e dignidade). Ou se for derivado de re-ligare, ação de ligar, ou ‘re-ligação (especificamente, será a origem primeira e fim último, e sendo o primeiro e último que merece ser valorizado acima de tudo).⁷⁸ Mas hoje a religião pode ser considerado como um conjunto de crenças relacionadas com aquilo que parte da humanidade considera como sobrenatural, divino, sagrado e transcendental, bem como o conjunto de rituais e códigos morais que derivam dessas crenças.

Émile Durkheim⁷⁹ se aprofunda no que se refere ao conceito de religião, porque para ele a religião seria um sistema de crenças seguintes e de práticas relativas a coisas sagradas, por isso a religião em geral são todas comparáveis, pois são todas do mesmo gênero. As religiões possuem características comuns como sistema de crenças, a idéia de divindade superior, a presença de rituais ou cerimônias, a organização hierárquica, além de um espaço físico para funcionar.

⁷⁸ Conferir esta e outras definições sobre religião, a exemplo, deste conceito na filosofia e psicologia, em BRUGGER, Walter. **Dicionário de filosofia**. Trad. Antônio Pinto de carvalho. 3 ed. São Paulo: EPU, 1977. E também, no Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa corresponde à 3ª. edição, 1ª. impressão da Editora Positivo, revista e atualizada do Aurélio Século XXI, O Dicionário da Língua Portuguesa, contendo 435 mil verbetes, locuções e definições.

⁷⁹ DURKEIM, Émile. **As Formas Elementares de Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. Trad. Pereira Neto. São Paulo: Paulinas, 1989.

Para Georg Simmel⁸⁰, religião e religiosidade são considerados distintos, porque a primeira refere-se a uma estrutura institucional, e a segunda traduz uma característica individual, uma disposição interna, não necessariamente vinculada às instituições. Nesse sentido, a religiosidade pode ocorrer independente das instituições na relação entre o sagrado e o indivíduo e o grupo coletivo.

A religiosidade seria a dimensão humana, histórica e cultural, transcendente do indivíduo, que no plano religioso está marcada pela relação entre o indivíduo e a divindade como também a sociedade. Ela não se define unicamente dos objetos religiosos, mas, pode ser considerada toda uma prática cultural, psicológica e social dos indivíduos no conjunto existencial e fundamental da alma e do corpo.

Já a história religiosa por muito tempo confundiu-se com a história eclesiástica desde o século IV, e somente com Alphonse Dupront, influenciado por Micea Eliade, realizou uma abordagem fenomenológica com ênfase no cultural. Na escola francesa, a história religiosa teve duas abordagens: a quantitativa (tendo como eixo os números que foram muito associados às práticas) e qualitativa (relativo ao sentimento e articulada com a história cultural). Também esse tema se destaca na história das mentalidades, com influência da antropologia religiosa italiana. Atualmente existe uma renovação de abordagens e objetos, tendo como uma das preocupações fazer o elo entre religião e cultura, além da preocupação das práticas, dos grupos religiosos com a história social⁸¹.

No entanto, Simmel e Durkheim são pensadores que nos auxiliam na compreensão desses conceitos para pensar durante todo esse trabalho sobre as religiões afro-brasileiras na Paraíba e em especial na cidade de Campina Grande. Os conflitos para serem reconhecidas como religião na sociedade, como também as suas práticas. Neste sentido, iremos utilizar o conceito de religiões e não religiosidade (esta última entendida por estes dois autores como não religiões oficiais).

Em nosso primeiro capítulo evidenciamos que candomblé ou umbanda por muito tempo não foram consideradas religiões. Apesar do teor evolucionista a respeito de religião,

⁸⁰ Ver os trabalhos de RIBEIRO, Jorge Cláudio. Georg Simmel: Pensador da Religiosidade Moderna. Revista de **Estudos da Religião**. Nº 2, 2006 . pp. 109-126. No site http://www4.pucsp.br/rever/rv2_2006/p_ribeiro.pdf. E RODRIGUES, Denise dos Santos. Os sem religião no Censo Nacional: investigações e ponderações acerca da ausência de pertencimento religioso no Brasil. Revista **Espaço Acadêmico**, nº 94, março de 2009. Disponível: <http://www.espacoacademico.com.br/094/94rodrigues.htm> (Acesso em 12.08.2010)

⁸¹ Segundo LAGRÉE, Michel. História religiosa e História cultural. In: RIOUX , Jean-Pierre e SIRINELLI, Jean-François. **Para uma História Cultural**. Trad. Ana Moura. Lisboa: Estampa, 1998. P.365-374.

Durkheim evidenciou que não existe religiões falsas, porque todas são verdadeiras a sua maneira e respondem a interesses sociais e a contextos diferentes.

Dessa forma, também não deixamos de lado as experiências religiosas que nós definimos como religiosidades, deixando de lado a ideia anterior de não religião oficial e passando a investigar as experiências de vida do “povo santo” incorporado no cotidiano da cidade.

Para compreendermos um pouco mais sobre religiões afro-brasileiras no Brasil e, posteriormente, as formas de repressão na lei, destacamos alguns autores fundamentais para o estudo deste tema: Nina Rodrigues, Roger Bastide, Prandi, entre outros.

Um dos estudos sobre as religiões afro-brasileiras mais sistematizados foi o de Nina Rodrigues. Apesar da sua preocupação sobre a degeneração da formação da sociedade brasileira, ele publicou, na passagem do século XIX para o XX, “O animismo fetichista dos negros bahianos” e depois com a obra “Africanos no Brasil”. Quando se realizou um mapeamento inicial da diversidade religiosa no Brasil, apesar de estar centrado nos aspectos etnográfico e exóticos, além de descrever sobre a mitologia africana, suas transformações e as sobrevivências africanas no Brasil.

Seguindo a corrente do pensamento de Nina, seguem Arthur Ramos e Edson Carneiro, que estudou sobre os candomblés de caboclo na Bahia. Este último também seguia a lógica do empobrecimento cultural da nação com a adaptação da cultura negra. Carneiro apresenta um elemento importante, a medicina mágica:

Contudo, seus dados se fundamentam, quase que exclusivamente, nos estudos realizados por Arthur Ramos. Eles nos revelam que a medicina mágica ou o curandeirismo é exercido por babalaôs e pais-de-santo e que o processo consiste, inicialmente, no diagnóstico da doença através da posição dos búzios lançados pelos babalaôs, e os procedimentos da cura, por sua vez, em “banhos de folhas” e nas “rezas mágicas”. Ambos os autores acreditam que, com a medicina mágica, ocorrem “as origens do fenômeno social do curandeirismo no Brasil”. E se esquecem da contribuição também do indígena para o desenvolvimento desse fenômeno⁸²

Outro estudo também de caráter descritivo foi o de Pierre Verger, em 1957, “Notes sur le culte dês Orisa ET vodun à Baie de Tous lês Saints au Brésil ET à l’ancienne Côte dês Esclaves em Afrique”. No período não teve repercussão, somente com o tempo as obras de

⁸² LIMA, Maria da Vitória Barbosa. **Liberdade interdita, liberdade reavida: escravos e libertos na Paraíba escravista (século XIX)**. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós- Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2010, p.52

Pierre Verger ganharam seu espaço. Depois desse período apenas descritivo, nos anos 1960 iniciam estudos de cunho interpretativo sobre as religiões afro-brasileiras com “Procópio Camargo, Kardecismo e Umbanda, de 1961; e de Roger Bastide” com duas obras: *Candomblé da Bahia* (1958) e *As religiões Africanas no Brasil* (1960).⁸³

Bastide demonstra a necessidade de compreender as manifestações culturais, não apenas descrevendo os ritos ou citando nomes das divindades, ele procura compreender o significado dos mitos e dos ritos. Para ele, as religiões africanas no Brasil carregam aspectos de variadas culturas: africana, indígena e europeia. No entanto, é fato que a herança africana se manifesta ao longo de “três séculos precedentes” que termina por resistir ao lado da herança portuguesa.

Com a escravidão, que destruía a sociedade na África e não permitia o negro trazer consigo nada material e apenas os valores culturais (suas histórias, costumes, tradições alimentares) e, principalmente religiosos, o qual propiciou posteriormente na construção de uma resistência. Por que a religião encontra-se “presente na luta de classes, no dramático esforço do escravo para escapar a um estado de subordinação econômica e social.”⁸⁴

Mas, segundo Bastide, as religiões de matriz africana se desenvolveram de forma diferente em diversos lugares do Brasil e que foram sincretizando ao longo do tempo com outras culturas. Mas, o sincretismo religioso não foi pensado por Bastide como Nina Rodrigues, décadas antes “viu que o sincretismo constitui um processo progressivo e que nessa evolução deveriam ser observadas algumas etapas”⁸⁵, até chegar a um branqueamento dessas religiões.

Mas Nina não imaginava que o sincretismo é fluido, móvel e muitas religiões procuraram fazer um retorno da África, purificando a religião aos moldes africanos e em certos momentos o catolicismo e as religiões africanas podem coincidir, no entanto, segundo Bastide, é preciso entender o termo sincretismo.

Existiram dois fenômenos africanistas que são distintos: o sincretismo regional (quando o isolamento geográfico determina a diferenciação regional para determinada entidade) e o sincretismo étnico (sinalizado pela nação de origem), dessa forma se diferencia a significância de algumas entidades e sua mitologia.

⁸³ PRANDI, Reginaldo. “Tudo que você precisa ler para saber quase tudo sobre as religiões afro-brasileiras”. (texto publicado com o título *As religiões afro-brasileiras nas ciências sociais: uma conferência, uma bibliografia*). *Revista Brasileira em ciências sociais*. BIB- ANPOCS, São Paulo, nº 63, p. 7-30, 2007, p. 4.

⁸⁴ BASTIDE, ROGER. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira da USP, vol. 1 e 2, 1971p. 113

⁸⁵ *Ibid.*, p.359.

Também existiu uma diferença do sincretismo com outras culturas não africanas, a exemplo do catolicismo. Primeiro, a um “sincretismo religioso (por correspondência) e o sincretismo mágico (por adição de elementos)”. No primeiro, há uma identificação dos orixás com os santos, que irá variar em determinadas regiões, mas esta correspondência foi completada com a relação das características de determinado santo. Bastide exemplifica que:

Oxocê, o deus da caça, não podia se unir a não ser com santos guerreiros como São Jorge e São Miguel, que as imagens mostram varando com suas lanças dragões ou animais monstruosos, agonizantes em seus pés. Iansã é identificada como santa Bárbara, porque Lea comeu a magia de seu marido Shangô e, por conseguinte, lança raios de sua boca; ora Santa Bárbara é padroeira dos artilheiros e a todos protege contra raios e incêndios [...]⁸⁶

Estas correspondências também podem variar além do lugar, como também com o tempo, “nascem e morrem conforme as épocas”, mas,

[...] quando vai a missa depois da iniciação, as palavras ladinas que ouve não dirigem seu pensamento a Deus, mas a seu orixá pessoal e se segue numa procissão a imagem de Nossa senhora da Conceição, não acredita estar indo atrás da Virgem e sim de Iemanjá.⁸⁷

Já no o sincretismo mágico ocorre a adição, a acumulação e a intensificação de culturas. Como o catolicismo mantinha orações fortes contra doenças, isto propiciou para que a tradição católica fosse reinterpretada em termos da magia, misturando ritos cristãos para dar mais força. Mas, não apenas no catolicismo, mas em várias partes.

Realmente não, há uma combinação de elementos mágicos com elementos católicos, há um aumento no desenvolvimento, intensificação da magia africana pela utilização de processos católicos que tomam imediatamente, no novo complexo formado, um caráter mágico.⁸⁸

Bastide descreveu características da religiosidade de várias regiões no Brasil, mas especifica que a Paraíba está situada numa área de limite da prática do xangô e do catimbó. Este último mantém fortes traços da cultura indígena como o canto, danças, uso do tabaco, a erva sagrada (jurema).

Um dos primeiros indícios da prática do catimbó é que segue um caráter messiânico, que segundo mulheres interrogadas na inquisição, existia um deus da pedra que libertaria os fieis. Depois essa entidade desaparece e permanecem as características do catolicismo com os elementos indígenas. Mas o catimbó foi se caracterizando como um “culto individual e não

⁸⁶ Ibid., p. 362.

⁸⁷ Ibid., p. 381.

⁸⁸ Ibid., p. 385.

mais social, para onde as pessoas vão para curar seus males físicos e espirituais.”⁸⁹ Mas, todo culto é social, por mais individual que seja sua prática.

Nos terreiros de catimbó (jurema) existe um altar denominado “pegí”, o qual possui um acervo com objetos católicos, misturados a charutos, garrafas de aguardente, arcos, maracás, entre outros. Também nesses locais existem algumas sessões ou rituais em que os fiéis fazem pedidos ou solicitam curas. Para o auxílio dos males que afligem as pessoas “consiste em assoprar a fumaça sobre a parte do doente, massagem e sucção [...] às vezes o espírito indica também remédios; dessa forma, existe toda uma farmacopeia [...] de plantas [...]”.⁹⁰ Além da junção dos remédios com orações católicas e durante as orações o uso das velas.

O ritual do catimbó também tem nas suas origens a tradição indígena com forte ligação com a natureza e em seus rituais existem o uso dos maracás, arcos e flechas, além da tronqueira ou bebida a base da jurema (planta tóxica do Nordeste) nos rituais. No entanto o catimbó também sofreu influência de outras culturas como a africana. Pois os negros que vieram de Angola (bantos) acreditavam em espíritos ligados à natureza, a qual deixaram para trás, mas o caráter animista conservou, junto ao novo território, com o catimbó. Outra influência no catimbó foi o espiritismo que reúne os espíritos dos mortos catimbozeiros a dos índios.

Houve outra junção com deuses africanos e ameríndios, sendo que dentro do catimbó o mestre recebe todas as entidades e o negro no candomblé tradicional não pode receber mais de um orixá. Segundo Bastide, nas sessões de catimbó as pessoas permanecem sentadas e no candomblé é caracterizado com danças e mudança de trajes⁹¹.

Relembramos que na introdução destacamos a tradição da jurema ou catimbó-jurema na Paraíba que possui uma forte influência da cultura indígena como também da africana, em que esta tradição hoje está centralizada em alguns terreiros de umbanda cruzada com jurema. Tradições religiosas que conservam em seus rituais a noção de cura mágica.

Em Campina Grande, segundo nossas pesquisas, existem terreiros de jurema (semelhantes aos antigos catimbós), umbanda cruzada com jurema, umbanda e candomblé. No entanto, a umbanda surge no Brasil como um culto organizado, entre as décadas de 1920 e 1930 no Sudeste e Sul do país, mas elementos formadores desta religião já estavam presentes

⁸⁹ Ibid., 246.

⁹⁰ Ibid., p.248.

⁹¹ Ibid., p251-253.

no “universo religioso no final do século XIX”, pois a origem do nome Umbanda possivelmente pode ter se originado da “Cabula”⁹², um culto praticado no século XIX, onde o chefe do culto era denominado “embanda”. Também na macumba as denominações embanda, umbanda ou quimbanda significava uma linha e chefe do culto.⁹³

A umbanda na sua formação possuía traços afro-brasileiros com entidades africanas, além de caboclos, santos católicos e espiritismo. Mas, inicialmente ela assimilou traços do espiritismo de mesa branca, se dedicando em ganhar espaço na sociedade com a valorização de uma certa racionalidade, educação e caridade. Se aproximando das entidades como caboclos e pretos velhos, “representando os espíritos dos índios brasileiros e dos escravos” com o objetivo de unir todas as classes sociais. Mas, preservou a noção Kardecista de evolução espiritual, por isso retiraram elementos tidos “atrasados” como o sacrifício de animais, entre outros; e quando era necessário o uso de alguns desses elementos no ritual, como o uso de bebidas, justificava-se cientificamente como os Kardecitas.⁹⁴

O candomblé foi formado a partir de fragmentos de “várias religiões africanas, tinha na família de santo uma forma de reconstituir (através de parentesco mítico) as contribuições étnicas dos negros desagregados”. Esta religião foi criada a partir de uma necessidade de parte dos africanos que estavam no Brasil para manter laços e identidade com suas nações.

Na África, o culto tinha um caráter familiar, por isso se restringiam apenas a uma ou poucas divindades, visto que nas sociedades tradicionais africanas existia uma grande valorização do núcleo familiar. Diferente do mundo ocidental, que divide os parentes diretos e indiretos, a família africana é extensa “não existe a palavra ‘primo’, nem para ‘tio’, pois todos são considerados irmãos.” Nessa família extensa determinada pela linhagem “leva em consideração um ancestral conhecido, presente na memória das pessoas, por exemplo, um bisavô ou um teatavô. O culto aos ancestrais está fortemente presente na vida social.”⁹⁵

O mesmo ocorre nos terreiros de tradições afro-brasileiras, porque a comunidade do terreiro também possui este laço “familiar”, em que regente dos terreiros são de ante mão,

⁹² Culto de forte influência banto. Era praticada na região do Espírito Santo no século XIX. SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira**. São Paulo, SP: Ática, 1994. p. 86

⁹³ SILVA, Op. Cit.

⁹⁴ Ibid., p. 106-113 e também PRANDI, Reginaldo. **Herdeiras do Axé: sociologia das religiões afro-brasileiras**. São Paulo, SP: HUCIEC, 1996, P.80.

⁹⁵ SERRANO, Carlos e WALDMAN, Mauricio. Resistência e lutas pela independência. In: ____ **Memória da África: a temática africana em sala de aula**. S. Paulo: Cortez, 2007, p.130

denominados de “pai” ou “mãe” de santo e são responsáveis coesão do grupo. Igualmente, os chefes das comunidades africanas são intermediários entre o mundo visível e invisível. Também os ancestrais são cultuados, nos terreiros os ancestrais podem elevar-se para entidade como ocorre nos terreiros de umbanda.

O candomblé tentou reproduzir os padrões africanos, seguindo o rito de nação. No entanto, diferente da tradição africana, o terreiro de candomblé congrega várias entidades (orixás) até de etnias diferentes, por que “a escravidão separou famílias e etnias trazendo escravos de diferentes lugares”, além das dificuldades impostas pela repressão dos rituais africanos no Brasil⁹⁶.

Mas, depois de explicitarmos um pouco sobre a noção de religiões africanas, consideramos religião, seja ela católica, protestante ou afro-brasileira, como um sistema de crenças e sem hierarquia. Assim, passamos a analisar alguns censos demográficos no que se refere a religiosidade na Paraíba e em especial na cidade de Campina Grande e detectamos as mudanças no aspecto religioso durante o século XX. Embora dados oficiais como os censos não definam de fato a configuração religiosa conquanto muitas pessoas não são recenseadas, outras negam a sua escolha religiosa ou optam por outra religião, para não falar em censos demográficos que sequer tocam no assunto ainda assim são uma importante fonte de consulta.

Identificamos também quando as religiões de matriz africana começaram a fazer parte dos censos ou quando elas começaram a ser consideradas como religião nestes dados. Além de observarmos os termos que definiam as religiões, as quais mudaram com o tempo.

Para tal análise retiramos dados dos Censos de 1890, 1940, 1950, 1960, 1970 e 1980⁹⁷, visto que nosso recorte temporal de estudo termina nos anos 1980 e detectamos algumas mudanças principalmente no que se refere as religiões afro-brasileiras. Colocamos o Censo de 1890, mesmo não fazendo parte do século XX, porque deste ano até 1940 não houve censos que trouxessem dados a respeito da religiosidade local, por isso este salto. Mas, o censo de 1890 nos traz elementos para identificar que a noção da religião estava relacionada somente ao Cristianismo ou ao Catolicismo. Dessa forma abaixo está o gráfico com os dados retirados deste Censo, sobre a cidade de Campina Grande, em escala logarítima:

⁹⁶ SILVA, Op. cit.

⁹⁷ Em anexo os gráficos dos censos demográficos da população de Campina Grande, segundo a condição religiosa e tabelas segundo o sexo e religião. Todos disponíveis: http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/monografias/visualiza_colecao_digital.php (Acesso em 03/07/2010 01:00).

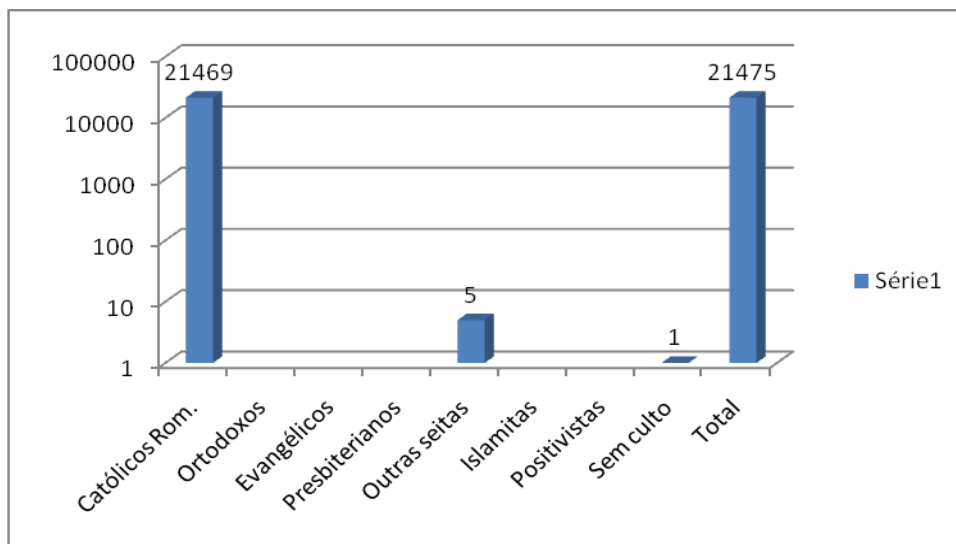


GRÁFICO 1: Censo de 1890 sobre a religião e cultos da cidade de Campina Grande. Fonte: MINISTÉRIO DA INDÚSTRIA, VIAÇÃO E OBRAS PÚBLICAS: Diretoria Geral de Estatística. População Recenseada de 1890. Rio de Janeiro: Oficina da Estatística, p.341, 1998⁹⁸.

Assim, de acordo com estes dados do gráfico, 99,97% da população em Campina Grande eram de católicos e apenas 5 pessoas, de um total de 21475 seriam de outras religiões não identificadas e apenas 1 sem religião. Apesar de estarem presentes nos censos, os ortodoxos, evangélicos, presbiterianos, islamitas e positivistas não houve números que indicasse a presença destas religiões na cidade.

Isto pode ser explicado pela presença marcante do catolicismo desde a formação do povoado, que teve a presença de sacerdotes católicos, com sua igreja matriz, onde a população se distribuía em seu entorno como ocorreu em várias cidades brasileiras⁹⁹. Quando elevada à categoria de cidade, em 1864, já contava com duas igrejas católicas, a Matriz e a do Rosário.¹⁰⁰

E mesmo com a instauração da República, quando o catolicismo foi retirado como religião oficial da Constituição e marcou o início de um Estado brasileiro laico, o Catolicismo tinha forte presença durante todo o início do século XX.

⁹⁸Disponível no site do IBGE:

[http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/monografias/visualiza_colecao_digital.php?titulo=Sexo, raça estado civil, nacionalidade, filiação, culto e analfabetismo da população recenseada em 31 de dezembro de 1890&link=Sex_raca_est_civil_Nac_1890#](http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/monografias/visualiza_colecao_digital.php?titulo=Sexo,_raça_estado_civil,_nacionalidade,_filiação,_culto_e_analfabetismo_da_população_recenseada_em_31_de_dezembro_de_1890&link=Sex_raca_est_civil_Nac_1890#). Acesso em (03/07/2010- 01:34).

⁹⁹CÂMARA, Epaminondas. **Os alicerces de Campina Grande**. 2 ed. Campina Grande: Caravela, 1999. p.26.

¹⁰⁰ Id. Ibid. p.89.

Ainda podemos encontrar a influência do catolicismo na vida dos campinenses conforme mostrado no jornal *Gazeta do Sertão* (na sua segunda fase)¹⁰¹, que registra uma aliança com o Partido Católico em 1890. E publica a seguinte afirmação de um teólogo: “não somos ateus, menos retrógrados [...] o progresso material é o efeito do progresso moral, sem intervenção deste o mundo jazeria no primitivo estado.”¹⁰² Valorizando todo o processo de catequese iniciado desde o período colonial como forma de grande “benefício” para a sociedade.

Este jornal foi conhecido por idealizar e reivindicar a República nos seus primeiros anos após a sua fundação, mas após a morte de um dos diretores, Retumba, o jornal perdeu, pelo menos por pouco tempo, esse seu caráter liberal e permitiu a influência do Partido Católico.

E em outra nota em forma de protesto do vigário Luiz José de Araújo, contra a República, publicou-se que “porém hoje esquecendo-se o governo de tamanhos rasgos de benevolência, diz não queremos que a Religião tenha influência no poder... O que pretende o governo? Ser ateu? “. E continua a nota enfatizando a igreja católica como “única verdadeira” e que “conceder a mesma liberdade a ela e às falsas não será confundir a Santíssima espôsa de Cristo com prostitutas?...”¹⁰³

Essa crítica partia do pressuposto da nova Constituição instaurada de 1890 que legitimava a liberdade religiosa e de culto no Brasil. O que permitia a inserção oficial de novas religiões no país.

Já no censo de 1940¹⁰⁴ entraram novas religiões ou novos termos nos dados oficiais como protestantes, israelitas, maometanos, budistas, espíritas, positivistas, além dos católicos, positivistas, sem religião e condição religiosa não declarada. E no censo de 1950¹⁰⁵ houve um

¹⁰¹ A *Gazeta* passou por duas fases: este jornal foi fundado por Irineu Joffily e na sua primeira fase tinha como um dos diretores o engenheiro Francisco Soares da Silva, o Retumba, até 1890. É importante destacar que a oficina deste jornal, localizado em Campina Grande durante três anos, foi destruída em 1891. A segunda fase reinicia suas publicações nos anos 20 e começa com a morte de Irineu Joffily. Neste momento surge uma aproximação com partido católico, quando o jornal passa a ser distribuído pelos diferentes vigários e em diversas cidades. Depois em 1981 foi lançado a *Gazeta do Sertão* trazendo apenas o título do antigo homônimo Ver JOFFILY, Irineu. **Um cronista do sertão no século passado: apontamentos à margem das “notas sobre a Paraíba” de Irineu Joffily.** Ed. Comissão Cultural do Município. CG. 1965. E em ARAÚJO, Fátima. **História e ideologia da imprensa na Paraíba dados históricos e técnicos.** Ed. Ilustrada. Sec. de Educação e Cultura. 1983.

¹⁰² *Gazeta do sertão*. 4 de abril de 1890. p.86

¹⁰³ *Gazeta do Sertão*. 30/V/1890. Idem. p.86.

¹⁰⁴ Em anexo encontra-se o gráfico com base no censo de 1940, retirados e feito as adequações, a partir do site: http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/monografias/CD1940/CensoDemograficoEconomico/1940_pt_VIII_P_B.pdf (Acesso dia 03.07.2010- 1: 45)

¹⁰⁵ http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/monografias/GEBIS%20%20R,J/CD1950/CD_1950_XVI_t1_P_B.pdf (Acesso dia 03.07.2010 -1:50)

aumento considerável no que se refere aos espíritas. Sendo que 97% da população eram de católicos e um novo dado importante seria sobre os que se declararam espíritas com apenas 2,42% e apenas um total de 1,16% para as pessoas que não declararam sua religião, sem religião e outra religião.

Este último dado é importante para ressaltar que deste total de 1,16% podiam existir pessoas ligadas às religiões afro-brasileiras como também entre os declarados espíritas, pois muitos terreiros se passavam por Centros espíritas para fugir da ilegalidade¹⁰⁶. E ainda os Católicos, porque muitas pessoas que freqüentam terreiros são fiéis católicos. Mas, certamente que não devemos nos limitar aos números contidos nos censos, os quais não expressam o mapa da cartografia da religiosidade em Campina Grande e na Paraíba.

Mesmo assim, segundo o censo de 1940, podemos perceber ainda a presença do protestantismo que nos primeiros anos do século XX, em Campina Grande, passou por algumas dificuldades. Porque muitos campinenses tinham preconceitos em relação a essa “nova” religião nesse período e algumas pessoas que assumiram essa religiosidade sofreram represarias por parte da população.

A exemplo do o casal Olindo Cardoso e Rita de Sousa que em 1901, ao aderir à nova religião passaram por várias conflitos na cidade, como evidencia Cleófas L. A. de Freitas Júnior:

Rita Cordeiro tinha uma escola com cinquenta alunos, o povo incitado pela pregação do vigário de que ela aceitaria uma seita satânica, os alunos se ausentaram. Em outro dia, o vigário da cidade incitou as crianças na rua a gritarem: “cão coxo” com o senhor Olinto Cordeiro, pois claudicava de uma perna. As perseguições também atingiram cultos nas residências com pedras jogadas sobre os telhados e a zombaria do povo durante o cântico dos hinos. Até que pararam as perseguições durante os cultos porque falaram com o delegado da cidade e ele ameaçou prender os que perturbassem¹⁰⁷.

Neste caso, podemos identificar algumas opressões, atos de violência e preconceitos que o casal sofreu, que muitos desses atos foram incitados pelo vigário da cidade, desencadeando até vandalismo contra a residência das vítimas, sendo o senhor Olindo denominado de “Cão coxo”, em virtude de sua deficiência, o que evidencia um duplo preconceito.

¹⁰⁶ CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. Os Afro-Umbandistas e a resistência do Estado Novo. Revista de História: **Saeculun**. nº8/9 Jan./Dez. João Pessoa, PB: Universitária - UFPB, 2003.

¹⁰⁷ JÚNIOR FREITAS, Cleófas L. A. **A inserção do discurso protestante em Campina Grande (1901-1930): uma introdução**. Trabalho apresentado na Anpuh –PB. p. 5 Disponível no site: http://www.anpuhpb.org/anais_xiii_eeph/textos/ST%2014%20%20Cle%C3%B3fas%20Lima%20Alves%20de%20Freitas%20J%C3%BAnior%20TC.PDF

Esse quadro de represálias atenuou-se nos anos 20 com o surgimento da Escola Dominical que acentuou o processo de evangelização¹⁰⁸.

Neste mesmo período foi fundada em 1923 a loja Maçônica Regeneração Campinense com o primeiro mestre Targino da Costa Barbosa, esta entidade fundou o grupo escolar Antônio Vicente e o Hospital Pedro I, este último em 1932¹⁰⁹.

No entanto, não podemos deixar de ressaltar que religiosidade da cultura negra também se fazia presente neste período. Mesmo não sendo citada nos dados, sabemos que as religiões afro-brasileiras se desenvolveram praticamente em quase todos os estados brasileiros, onde houve a presença do negro e de seus antecedentes. E na Paraíba e em Campina Grande não foi diferente, apesar da forte presença da cultura indígena nos rituais paraibanos com o catimbó-jurema.

Nos anos 1970 suprimiram os termos religiões, ficando apenas católicos, evangélicos e espíritas, além dos que se não declararam, de outra religião e sem religião. O reconhecimento formal das religiões afro-brasileiras no censo, somente ocorreu na década de 1980, para diferenciar os Espíritas Kardecistas com Espírita Afro-Brasileira.

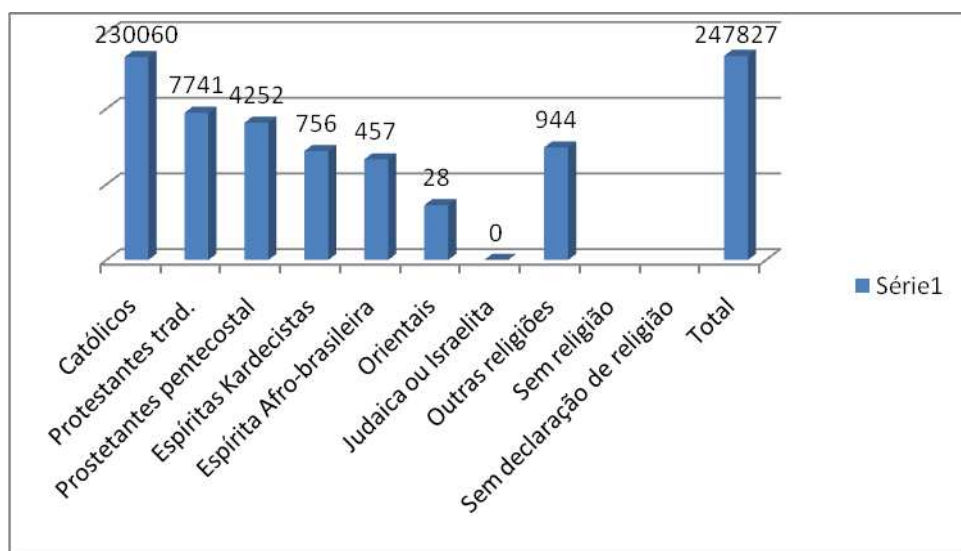


GRÁFICO 2: Censo de 1980 da cidade de Campina Grande sobre a religião. Fonte: INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo demográfico: Paraíba. In: IX Recenseamento Geral do Brasil de 1980. Vol.1, n.11. Rio de Janeiro: IBGE, p.43-57, 1982.¹¹⁰

¹⁰⁸ Idem.

¹⁰⁹ Livro do município de Campina Grande. Projeto Gincana Cultural. Coleção livro dos municípios. Campina Grande: Mobral. 1983. p.164.

¹¹⁰ Disponível no site do IBGE: http://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/monografias/GEBIS%20-%20RJ/CD1980/CD_1980_Dados_Distritais_PB.pdf (Acesso em 03.07.2010, as 21:02)

Segundo esse censo, de 1980, a cidade de Campina possuía uma população de aproximadamente 247.827, sendo que foram declarados Espíritas Afro-brasileiros 457 pessoas, um dado considerável para um período de afirmação da religiosidade negra na cidade apesar de um número pequeno de declarados¹¹¹. Porque, se colocarmos estes números em percentagem são apenas 0,18% declarados Espíritas Afro-brasileiros, uma quase ausência que pode ser explicado talvez, por um discurso oculto diante do recenseador.

Essa menção da religiosidade afro-brasileira neste censo, apesar de ainda associar ao espiritismo em virtude da utilização das práticas mediúnicas, foi muito lento, se levarmos em consideração que a liberdade religiosa se fazia presente desde 1890. Mas, dizer que este processo foi lento não queremos afirmar que a população afro-descendente ficou passiva a esse processo. Porque desde o contexto pós-abolição que existiram vários movimentos de conscientização negra no país, que combatiam o racismo, melhores condições no mercado de trabalho, além da valorização da cultura negra, em especial a religiosidade.

Segundo Ivonildes Fonseca¹¹², um dos processos de conscientização foi por meio da Frente Negra Brasileira, fundada em 1931 em São Paulo e vai até 1935, que tinha como objetivos “levantar a moral da raça, alfabetização do povo negro, reconstrução da família; formação da elite da mulher negra e trabalho”¹¹³. Após a Frente Negra, surgiu o Teatro Experimental Negro - TEM no RJ em 1944, para afirmar a identidade negra valorizando sua cultura. Além dessas teve outros movimentos de ações, como o aparecimento do jornal Quilombo em 1948, dirigido por Abdias Nascimento, que tinha como meta melhorar a condição do negro no aspecto político, econômico, cultural e educacional.

Já nos primeiros números desse jornal, valorizava-se a religiosidade negra, trazendo matérias, como o desenvolvimento de sessão de Candomblé¹¹⁴, descrevendo a festa do início ao fim, para esclarecer como era esta sessão e tentar desmistificar os preconceitos. E também acelerar o processo de aceitação das religiões de matriz afro sem sofrer represálias policiais, como por exemplo, um artigo publicado em 1950, que referia às práticas religiosas ainda não reconhecidas:

¹¹¹ Ressaltamos ainda que os termos de Umbanda e Candomblé surgiu somente o censo de 1991, que num total de 326305 da população da cidade de Campina Grande 523 declararam-se da Umbanda e do Candomblé. (Em anexo também estes dados do censo de 1991.)

¹¹² FONSECA, Ivonildes da Silva. Movimento Negro na Paraíba: Breve Histórico. In: **População negra na Paraíba: história, política e ensino**. Vol.1 Campina Grande, PB: EDUFPG, 2009. Pág. 83-97.

¹¹³ Ibid., p.85.

¹¹⁴ CARNEIRO, Edison. “Teogonia negra”. Jornal: **Quilombo**. 4 de dezembro de 1948. p.3

no país já sofreram, ora menos, por este ou por aquele motivo, limitação na sua liberdade primária [...]O que fazer diante da intromissão policial, senão resistir pacificamente, mas com firmeza, em defesa dos direitos? [...] contando com o declarado apoio de dezenas de milhares pessoas, em cada cidade brasileira, as religiões perseguidas necessitam de uma coesão entre si¹¹⁵.

O jornalista nesta citação critica a constituição brasileira da época, que apesar de possuir como premissa a liberdade religiosa, as religiões de matriz africana, em vários Estados, sofriam a “intromissão policial”, e reforçando a necessidade de união das religiões para conseguir seu reconhecimento e garantir o direito de culto.

A partir dos anos 1950 surgem as primeiras Federações dos Cultos Afro-Brasileiros no país para unificar e fugir de tais repressões policiais, e somente em meados dos anos 1960 que veio a primeira Federação dos cultos Afro-Brasileiros para a Paraíba. Mas iremos nos aprofundar sobre este movimento federativo no segundo capítulo.

Após um período de “sufocamento do exercício da cidadania”, dos anos 1930 até os anos 1970, com o Estado Novo e também com o Regime militar, na década de 70, quando ressurge a atuação da população negra com a “fundação de movimentos teatrais”. E a fundação do movimento negro unificado contra a discriminação racial (MMUCDR), que muda de nomenclatura em 1979 para Mov. Negro Unificado (MNU). E logo após ainda neste último ano nasce um grupo organizado na Paraíba denominado “Movimento Negro de João Pessoa (MNJP)”¹¹⁶.

Em geral, o MNU possuía três correntes de militância à procura dessa nova identidade do negro. A primeira preocupava-se com a “preservação dos valores de origem africana ligados à tradição e costume”; a segunda valorizava a “expressão da cultura religiosa negra que considera o espaço do terreiro como espaço de resistência” e a terceira estimula a tomada de consciência sobre a identidade do negro no Brasil, afirmando uma imagem positiva e valorizada¹¹⁷.

Percebemos que o século XX foi marcado por mudanças políticas, sociais e culturais. De valorização da consciência, cidadania e luta por espaços no campo religioso. Como também muitas cidades passaram por transformações urbanas que influenciaram os costumes e a vida cotidiana.

¹¹⁵ Idem. “Liberdade de Culto”. Jornal: **Quilombo**. 2 de janeiro de 1950. Estas duas matérias do jornal quilombo foram republicadas na Edição fac-similar de **Quilombo: vida, problema e aspirações do negro**, em 2002.

¹¹⁶ FONSECA, Ob cit., p.86-87.

¹¹⁷ ADESKY, **Jacques Edgard d'.** **O anti-racismo diferencialista do movimento negro. In: Pluralismo étnico e multiculturalismo.** São Paulo: Pallas. 2001, p. 151- 162.

Assim, a cidade de Campina Grande do início do século XX até os anos 1980, não passou por mudanças apenas no que se refere ao campo religioso. Mas, transformações e conquistas materiais tidas como “modernas”, que deram um ar de civilidade. Conquistas que os cronistas da época designavam modernas e civilizadas, muito embora não podéssemos comparar estes avanços das primeiras décadas nessa localidade com a modernidade urbana das capitais européias em que a modernidade estava relacionada a certos ritmos sociais de vida agitada e a uma grande massa populacional¹¹⁸. Mudanças que destacaremos no próximo item.

¹¹⁸ ARANHA, Gervácio Batista. Seduções do moderno na Parahyba do norte: trem de ferro, luz elétrica e outras conquistas materiais e simbólicas. In: Agra do Ó, et al. **A Paraíba no Império e na República: estudos de história social e cultural**. 2 ed. João Pessoa: Idéia, 2005. p. 47-132

2.2. MÚLTIPLOS TERRITÓRIOS E SEUS CONFLITOS

Campina Grande foi impactada por equipamentos de uso coletivo que passaram no imaginário urbano como símbolos modernos, os quais pretendiam dar ares de civilidade à cidade, como os novos meios de comunicação e transporte, higiene nas ruas e casas, conforto e educação. Tentando distanciar-se de um passado associado o atraso, ao velho ou à decadência cultural, que ao mesmo tempo tinha espaço para o tradicional ou para os costumes populares, como as suas crenças religiosas.

No caso, as práticas como o catimbó, que funcionavam em diversos espaços na cidade ou nas suas proximidades eram procuradas por pessoas de diversas classes sociais por variados motivos, mesmo que na clandestinidade.

É um fato que Campina Grande civiliza-se, no início do século, quando em 1907, a cidade recebe o primeiro trem, uma reivindicação que já vinha sendo cultivada desde 1890 com Cristiano Lauritzen, chefe na articulação político local, do prolongamento da estrada de ferro desde Itabaiana para esta localidade. Enfim, ferrovias que eram de interesse público e das forças políticas e econômicas. Inicialmente a ligação seria de Mulungu à Campina, mas o prolongamento só teve início em 1904 de Itabaiana até Campina Grande com a inauguração em 1907¹¹⁹.

Outros equipamentos trouxeram até certo ponto conforto, como a instalação de telefones residenciais em 1918¹²⁰, energia elétrica mesmo que precária nos primeiros anos a partir de 1920. Além das reformas urbanas empreendidas entre os anos 1930 e 1940, as quais aderiam aos reclames dos letrados locais que seguiam a lógica reformista e higienista de várias cidades do Brasil e fora do país¹²¹, que modificaram do traçado das ruas não apenas para embelezar, mas para higienizar a cidade.

Isto foi uma das preocupações sanitárias das autoridades públicas, ou seja, de intervir do traçado da cidade, principalmente em áreas comerciais, industriais ou zonas residenciais ricas. Dentre as reivindicações estavam a limpeza das ruas, com a coleta do lixo, instalação de sistema de esgoto e distribuição da água. Retirando tudo que pudesse

¹¹⁹ ARANHA, Gervácio Batista. **Trem e imaginário na Paraíba e região: Tramas do político –econômico (180-1925)**. Campina Grande, PB: EDUFCEG, 2006.

¹²⁰ Ibid., p. 112.

¹²¹ Essa tendência de reformar as cidades se inicia fora do país, no século XIX em Paris com as reformas efetuadas pelo barão Haussmann, quando construíram largas avenidas e ruas, redes de esgotos, entre outros empreendimentos. Ver em: BENJAMIM, Walter. **Passagens**. Trad. Irene A. Belo Horizonte/São Paulo: UFMG/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007.

demonstrar “perigo” à saúde pública e nada ficando de fora desta verdadeira “limpeza”, fossem os espaços privados ou os próprio indivíduos¹²².

Em Campina Grande, a partir de 1935, inicia-se a Campanha do bota-abaixo com o decreto municipal de nº 51, do prefeito Antônio Pereira Diniz, o qual aspirava o “embelezamento” da cidade. Assim, neste decreto nas ruas principais deveriam apenas existir construções com mais de um pavimento¹²³. Porém, é preciso ressaltar que antes disso e durante, já haviam outras medidas para modificar as áreas centrais da cidade como:

localização do meretrício nos Currais, ainda no início dos anos 30; a derrocada do Cemitério Velho, nas Boninas, em 1931, e a venda do seu sítio para comerciantes e industriais instalarem armazéns e fabricas; a destruição da antiga cadeia, localizada na praça Clementino Procópio e a construção de uma Penitenciária Pública no Monte Santo; a implantação de sistema de saneamento e abastecimento de água, 1935-1939¹²⁴.

Essa noção de retirar o cemitério da área central da cidade também seguia um propósito higienista, porque a medicina social desde o século XIX tinha por objetivo prevenir doenças e não apenas curar, já alertava sobre os modos de vida das pessoas, suas habitações e os locais considerados insalubres.

Dessa forma, algumas instituições eram consideradas focos de doenças como hospitais, prisões, cemitérios entre outros, os quais deveriam ser construídos longe do centro da cidade e de fontes de água, preferencialmente em lugares altos onde os ventos não poderiam trazer os miasmas doentios para a cidade¹²⁵.

Mas as reformas que tiveram grande repercussão ocorreram na gestão do prefeito Vergniaud Wanderley, que dirigiu a cidade por duas vezes¹²⁶, sendo que na segunda realizou-se uma verdadeira varredura de imóveis do passado colonial, desapropriando casebres ou casarões e tudo que ficasse no meio do projeto de alargamento das principais ruas.

Nesta reforma foram prejudicados não apenas populares, mas comerciantes e pessoas ricas que possuíam imóveis na localidade. Fabio Gutemberg¹²⁷ nos traz variados relatos sobre

¹²² Para os anos de 1945 e 1965, ver os textos de SOUZA, Antônio Clarindo B. **Lazeres Permitidos, Prazeres Proibidos: sociedade, cultura e Lazer em Campina Grande (1945-1965)**. Tese – doutorado em História. Recife: UFPE, 2002.

¹²³ SOUSA, Fabio Gutemberg Ramos Bezerra. **Cartografias e Imagens da Cidade: Campina Grande – 1920-1945**. Tese Doutorado. Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP. 2001. p. 279.

¹²⁴ SOUSA, Ob. Cit. P. 282.

¹²⁵ REIS, João José. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: companhia das Letras, 1991. p. 247-248

¹²⁶ 1935-1937;1940-1945.

¹²⁷ Ob. Cit., 2001. p.296-297.

os conflitos e confrontos em torno deste episódio. Quando demoliram-se casarões de famílias tradicionais, prédios de comerciantes, entre outros imóveis pertencentes a pessoas de condição social relevante, como o bancário Pedro do Egito, que mesmo a contra gosto teve sua casa demolida¹²⁸.

Além dos conflitos gerados pela reforma, a cidade pode ser percebida na sua multiplicidade, que distancia do discurso homogeneizador dos reformadores, ou seja, a cidade na sua diversidade social e cultural, com variadas atividades e usos que as pessoas faziam dos espaços. Dessa forma, certos grupos delimitam algumas trajetórias em suas vidas cotidianas, como o espaço do trabalho, lazer e diversão.

Alguns lugares podem conter marcas de memória, como algumas categorias de profissionais que utilizam certos territórios e espaços durante o trabalho, a exemplo dos “vendedores de pães que percorriam os ‘subúrbios’, zona rural e adjacências”; os carregadores que faziam sua vida nas áreas centrais, a dona de casa, que embora tivesse o espaço do privado para cuidar ela também tinha sua presença nos bairros onde mora, ou os choferes que, ao dirigir diariamente deixaram suas marcas de historicidade pelas ruas da cidade.¹²⁹

Determinados espaços da cidade podiam ser conhecidos também pelo prazer que proporcionam para alguns, como o bairro da Manchúria ou zona do meretrício, onde indivíduos “perambulavam altas horas da madrugada, por ruas esburacadas ou limpas, calçadas e saneadas, moradores em algazaras, ou na disputa por prostitutas, davam a elas tonalidades que destoavam das cores que o discurso moderno pretendia.”¹³⁰

Assim, mesmo a cidade passando por modificações tidas como civilizadoras, ainda as ruas eram palco entre o novo e os antigos costumes populares e de personagens que não se adequavam aos padrões da época, que faziam usos diversos dos espaços da cidade. Como a Tenda do Mestre Honório, situada na travessa Lindolfo Montenegro, que segundo Cristino Pimentel¹³¹ situava-se numa rua como um “circulo formado por um bêbedo” e não podia ser concebida numa “cidade que segue os traçados modernos”¹³².

¹²⁸ Idem. 296-298.

¹²⁹ SOUSA, 2001.

¹³⁰ Idem. p.181.

¹³¹ PIMENTEL, Cristino. “Tenda de Mestre Honório”. Sem referência. No entanto, Fábio G., comenta que este cronista publicou seus escritos entre as **décadas de 1930 e 1940 (ver se é 60)**, nomeando suas crônicas como “cousas da cidade, e a maioria das crônicas que ele utilizou estavam sem data. Ver em : Sousa. Op. Cit. p. 20. Destacamos que esta crônica “Tenda de mestre Honório” faz parte da pesquisa de Fábio G. de Sousa.

¹³² Ibid.

E na tenda deste senhor havia muitos objetos antigos, “imprestáveis”, acumulados e desorganizados. Ressalta Pimentel que “há em Campina Grande uma latoaria original” e Honório estava envelhecendo no ofício. E para quem entrasse na sua tenda era como um:

ninho de arumará, nessa panela de formigas de asas, onde as lamparinas são tanajuras, tocando-se em tudo, derrubando se tudo, à “gaiga”, como diz o rústico e macerado vulgo, esgueirando-se e espremendo-se, como quem sai do cinema. Para todos, depois de uma sessão apinhada, no desejo intenso de aliviar os pulmões de carga do ar impuro de escarro e fumo de que é cheio o recinto, e o piso um tapete de pulgas hábeis farejadoras de cós e barras de saias.¹³³

O cronista ainda descreve que ao fazer o serviço não tinha muita distinção entre o espaço de morar com o “portal” afora, porque havia os utensílios necessários a seu ofício. E finaliza dizendo que “assim era a tenda de mestre Honório. Um ninho de recordações e uma latoaria original de onde extrai ele, como um mineiro consciente o ouro para seus netos”¹³⁴.

É possível perceber através dessa narrativa a valorização dos novos valores modernos que depreciam as tradições populares de procurar “aconselhamentos” nestes ambientes. Como também a aversão a uma habitação rústica como a tenda do mestre Honório.

Embora o espaço urbano fosse pensado pelos planejadores de cada época com estratégias para modificar e civilizar a cidade, muitos moradores como o senhor Honório se reapropriavam do espaço fazendo destes usos diferentes e muito distantes do ideal dos urbanistas e de letrados como Cristino Pimentel.

As práticas cotidianas reinventam cotidianamente os espaços, manipulam de acordo com os usos que se faz deste. Mesmo o espaço físico sendo fixo, as pessoas criam narrativas, fazem percursos dirigentes, transgridem os limites fixados como proibidos e inserem novos significados a determinados espaços fazendo assim novos territórios¹³⁵.

Raquel Rolnik¹³⁶ nos esclarece sobre a diferença entre a noção de espaço e território, pois este último refere-se ao espaço vivido e o primeiro existe independentemente do sujeito. Por exemplo, o espaço denominado por Rolnik é o físico, geográfico, mas a utilização ou a vivência deste espaço pelo homem, o qual dá novos significados e que demarca diferenças espaciais (culturais e sociais) na cidade é denominado de território. Dessa forma, as práticas de territorialidade são inscritas nas relações entre os sujeitos estabelecidos espacialmente.

¹³³ Ibid.

¹³⁴ Ibid.

¹³⁵ CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: artes de fazer**. Vol. 1. Trad.: Ephraim Ferreira Alves, 13ª Ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, p. 169-191.

¹³⁶ SOUSA, Ob. Cit., p.172-173.

Assim, alguns espaços na cidade possuem cargas de memória, quando se formam narrativas, mitos, crenças e preconceitos sobre determinados territórios. E Campina Grande, como toda cidade, possui vários usos e significados nos seus espaços. A exemplo do antigo bairro da Madchúria espaço de encontrar o prazer sexual, à noite, e durante o dia nas proximidades do mercado central, o comércio, representando o mundo do trabalho diário.

Podemos perceber a presença de práticas religiosas de alguns populares como as prostitutas da zona do meretrício no bairro da Manchúria, as quais tinham tempo também para o exercício da fé, ao analisarmos um processo criminal ocorrido em 1933.

Em meio às disputas entre a proprietária da Pensão Moderna, Josefa Tributino e Maria Amélia de Moraes, da Pensão Nice, que tomou grande proporção jurídica. Pois Josefa Tributino mandou duas de suas “hospedes”, Djanira e Alice, espancarem as mulheres da pensão rival, causando vários ferimentos.

Tudo isso, segundo o depoimento da testemunha Adalgiza Cortiz, foi resultado de um possível catimbó, que Josefa Tributino havia realizado. Como evidenciamos no relato abaixo da testemunha:

....a proprietária da pensão Nice são desafetos uma com a outra, por motivos insignificantes, isto é, por questões de catimbó, em que a proprietária da pensão Nice, acusa a proprietária da pensão moderna, como autora dessa magia negra, que a proprietária da pensão moderna, chama-se Josefa Barbosa, conhecida por Josefa Tirbutino e Maria Amélia, são desafetos uma com a outra, por causa do profalado catimbó¹³⁷.

Podemos perceber na narrativa que o catimbó estava relacionado à magia negra, uma maneira de tentar arruinar a vida do outro através da “magia”. Mesmo que não houvesse a certeza do “feitiço”, era motivo para provocar esta rivalidade entre as duas cafetinas por muito tempo, conforme evidenciou Maria Amélia de Moraes.

...Josefa Tirbutino, é sua inimiga rancorosa, há mais de ano, por questões insignificantes, isto é, por questões de catimbó, praticado por ela contra a depoente, e por causa desse catimbó ela depoente prestou queixa a polícia desta cidade, no que resultou ser, Josefa Tirbutino intimada, que devido a isso, rancorosamente contra ela de presente, que segunda feira, vinte e um do corrente, Josefa Tirbutini, cheia de surperstição, mandou revistar o telhado da casa da pensão dela, Josefa, por supor haver catimbó e nada tendo encontrado, mandou revistar o telhado da casa da Pensão dela depoente; que

¹³⁷ Ação Criminal s/n. contra Djanira de Tal; Alice Tenório e Josefa Barbosa, vulgo Josefa Tributino, Ação de 24/07/1933 a 28/12/1933. Arquivo do Primeiro Tribunal do Júri do Fórum Afonso Campos. Campina Grande.

a pessoa que revistava as telhas de ambas as casa era um caiador, de nome Manoel de Tal¹³⁸.

O Catimbó, nesse caso, era motivo de medo e também de desrespeito, pois Maria Amélia levou o caso à polícia e Josefa teve que prestar esclarecimento ao Tenente João de Souza. Como também ficou com receio de receber também um catimbó por vingança. Daí contratou um caiador para revistar até o telhado à procura de algum indício.

Na localidade da Manchúria, ao analisarmos esses trechos do processo¹³⁹, percebemos a multiplicidade de territórios na mesma espacialidade, de prazer sexual, comercial e também da crença de seus ocupantes, no caso, o catimbó. Mas não somente o bairro da Manchúria era território dos adeptos do “catimbó”, porque em outros bairros também detectamos esta presença.

O fato é que identificamos, na maioria das fontes, alguns lugares de práticas das religiões afro-brasileiras na cidade na segunda metade do século XX. Em muitos jornais, como o Diário da Borborema, conseguimos identificar alguns bairros com seus respectivos terreiros, somente em meados dos anos 60 em diante.

Tentamos fazer a identificação anterior de outro modo, através da pesquisa no 5º Cartório de Registro e Títulos e Documentos para obter acesso aos registros de atas e fundação de casas religiosas, com intuito de identificar os primeiros registros de casas religiosas de tradição afro-brasileira neste município, mas a tabeliã não permitiu observar o conteúdo das atas e somente foi permitida a observação da primeira folha, onde continha o nome e o ano de fundação. No entanto, até os anos 1970 muitos terreiros se registravam como Centros

Espíritas, para puderem cultuar legalmente, o que dificultou a identificação das mesmas.

Conseguimos os endereços de alguns terreiros, através do contato pessoal com chefes religiosos, mas a maioria deles foi fundada entre os anos 1970 e 1980. Foi quando visitamos a Federação dos Cultos Afro-Brasileiros de Campina Grande, situado no bairro do Rocha Cavalcante, em 2003, mas atualmente encontra-se fechado¹⁴⁰. No entanto, muitos filiados à Federação dos Cultos Afro-Brasileiros não possuem terreiros, eles apenas tem em casa a

¹³⁸ Idem.

¹³⁹ Idem.

¹⁴⁰ Nesta Federação dos Cultos Afro-Brasileiros na cidade não foi permitido a pesquisa no arquivo, que nos restou ter o contato com alguns filiados que estavam presentes no local.

“mesinha” para consulta, ou seja, fazem apenas a jurema de mesa¹⁴¹. Por isso, colocamos apenas alguns exemplos das localidades dos terreiros na cidade.

Existiram diversos terreiros na cidade de Campina Grande. Tentamos situar alguns destes em seus respectivos bairros, procurando evidenciar algumas histórias e conflitos nos bairros da cidade.

Assim, ainda quando as autoridades faziam sérias restrições à 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*¹⁴², da “yalorixá 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”.

Segundo o *Diário da Borborema* ela era baiana descendente de africanos de angola¹⁴³. Em outra matéria que era realmente natural da cidade de Lajos, em Angola¹⁴⁴. A yalorixá Lydia Alves da Silva retorna em 1979 para Campina Grande e abre outro terreiro no bairro do Monte Castelo, na rua Sindolfo Montenegro, no qual procurou “desenvolver sua religião nesta cidade”, já com mais de 80 anos de idade¹⁴⁵. Abaixo a imagem desta yalorixá:



Imagem 1: “Mãe Lidia, uma vida dedicada a Umbanda”. Fonte: *Diário da Borborema*. 02 de novembro de 1973., p.7.

¹⁴¹ A jurema de mesa é uma sessão de cura ou pedidos, onde são invocados os mestres, preto(a) velho(a), e caboclo.

¹⁴² *Diário da Borborema*. 02 de novembro de 1973 p. 7

¹⁴³ Idem.

¹⁴⁴ *Diário da Borborema*. 13 de agosto de 1979 p.3

¹⁴⁵ Idem.mãe

Além de mãe Lídia, os primeiros que abriram seus terreiros e permaneceram na cidade foram de três pessoas:

que tinham mediunidade e frequentavam terreiros indo a Pernambuco: Vicente Mariano, Maria de Lourdes e Cleonice, que instalaram os primeiros movimentos umbandísticos na rua Conde D' EU (a volta de Zé Leal), na José Aranha (Nova Brasília) e na rua do Fogo (Estação Velha), Maria de Lourdes e Cleonice morreram algum tempo depois, mas Vicente tornou-se um dos importantes precursores da umbanda na Paraíba¹⁴⁶.

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 legalmente, já existia desde 1947¹⁴⁷. Segundo Vicente Mariano¹⁴⁸, Maria de Lourdes já tinha terreiro antes dele, mas apenas fazia jurema.

Seu terreiro localizava-se no Bairro do Monte Santo, na rua conde D'Eu, próximo a “volta de Zé Leal”. No entanto, mesmo registrada no Cartório, ela sofreu represálias policiais devido ao exercício ilegal da medicina ou ao curandeirismo. E quando presa, em presença do Coronel Luís Barros e demais pessoas que se “encontrava na especializada Campinense, a Sra. Maria de Lourdes Medeiros, confessou sem qualquer pressão, que realmente vinha exercendo a cura de algumas pessoas, inclusive de elementos que tem sido enviados ao centro por parentes da Polícia Militar do Estado”¹⁴⁹.

O terreiro era procurado por diferentes classes sociais e os chefes religiosos mantinham relações de sociabilidade com representantes do “poder” como a própria polícia, para manter suas práticas. No entanto, mesmo fazendo uso dessas relações sociais, ainda havia muitas denúncias na polícia, o que terminava sendo noticiado. Por exemplo, de quando Maria de Lourdes foi detida na polícia em decorrência da denúncia de uma moça que fora, “desvirginada” e teve a promessa de ser “curada” por Maria de Lourdes, em troca do “pagamento de vinte mil cruzeiros”, os pais da moça desconfiaram do fato e procuraram as autoridades.

Na entrevista¹⁵⁰ que fizemos com uma adepta do antigo terreiro de Maria de Lourdes houve esta e outras denúncias deste terreiro na polícia, mas devido ao “barulho” das sessões. No entanto, o terreiro nunca foi fechado ou a M. de Lourdes foi presa, apenas prestava esclarecimentos e retomava às suas atividades no dia seguinte.

¹⁴⁶ *Diário da Borborema*. 28 de Outubro de 1973. p.1

¹⁴⁷ Dado localizado no Cartório de Registro e Títulos. Registro sob o n. 117, livro A-1 p. 335 a 337. 21.08.56.

¹⁴⁸ Chefe de Terreiro Senhor do Bonfim na cidade desde os anos 60.

¹⁴⁹ *Diário da Borborema*, 10 de fevereiro de 1962 .p.4.

¹⁵⁰ Entrevista realizada no dia 27.07.2009, com a senhora também M. L.

O território, o terreiro junto com a vizinhança, era um espaço marcado por estes conflitos de não aceitabilidade dos costumes dos outros, que acabava na maioria dos casos arquivados na delegacia. A repressão era originada principalmente pelos moradores do bairro em decorrência dos barulhos dos tambores e para de manter a ordem pública.

Além do terreiro de Maria de Lourdes, Vicente Mariano¹⁵¹ destaca ser o primeiro a abrir casa de Candomblé em Campina Grande nos anos 60, afirma ainda a existência de outro juremeiro conhecido como “Zé Capoeira”, onde “era o São Vicente de Paula, ele era e a mãe dele que rezava”. A maioria das pessoas que procuravam Zé Capoeira era em decorrência de doenças. “Era aquele povo que chegava doente [...] ele curava aquele povo.”¹⁵² Vicente Mariano esclarece que a jurema de mesa serve para “para cura, é pra trabalho, emprego. É pra essas coisas.”

Os bairros na cidade que encontraram a presença dos terreiros são marcados por este território religioso, no entanto, este território foi palco de vários conflitos entre os moradores e a polícia que não aceitava as práticas religiosas dos terreiros.

Foi nos anos 1960 e 1970 que encontramos fontes que trouxeram diversas localidades na cidade. Até porque o reconhecimento oficial dessas religiões, ou seja, o direito de culto ocorreu somente em 1966 com a Lei Estadual n.º 4242, sobre a qual discorreremos no segundo capítulo deste trabalho. Isso não quer dizer que estes terreiros começaram a existir somente nos anos 1960. Como relatamos o caso de Maria de Lourdes e Zé da Capoeira, eles para fugirem da repressão, faziam suas práticas escondidos, o que dificulta realizar uma pesquisa mais detalhada.

Quando algum adepto da religião de matriz afro era preso, isto gerava uma repercussão maior para ser processado ou noticiado. Não ocorrendo, então resta utilizar a história oral, mas também encontramos impedimentos, pois muitas pessoas que vivenciaram e podiam lembrar como era este período da primeira metade do século XX, já faleceram. A exemplo de Maria de Lourdes e Zé Capoeira que são falecidos.

Mas existem dois babalorixás que iniciaram na década de 1960, e nos anos de 1970 já eram respeitados e destacados na cidade como “proprietários dos maiores terreiros”¹⁵³, os quais ainda permanecem na cidade: Vicente Mariano e Manuel Rodrigues. A seguir está a imagem dos dois, publicado no jornal local, na década de 1970:

¹⁵¹ Entrevista realizada no dia 25.07.09, com Vicente Mariano.

¹⁵² Idem.

¹⁵³ *Diário da Borborema*. 26 de outubro de 1972 p., 1



Imagem 2: Vicente Mariano e Manuel Rodrigues. Fonte: *Diário da Borborema*. 26 de outubro de 1972 p., 1.

O primeiro teve seu terreiro inaugurado em novembro de 1967, com o nome “Terreiro de Umbanda Senhor do Bonfim, localizado na rua Prudente de Moraes, bairro da Estação Velha. Na solenidade da inauguração estavam presentes a Yalorixá Lídia Alves, que nesta época era presidente dos cultos Africanos no Estado de Pernambuco¹⁵⁴

Também estavam presentes na inauguração do terreiro de umbanda Senhor do Bonfim jornalistas, políticos e empresários, além de populares. De acordo com o jornal *Diário da Borborema*, estiveram lá os:

Jornalistas Tarcísio Cartaxo, Amauri Capiba e Luiz Maria Alves, superintendente dos Emissôras Associados para a Paraíba e Rio Grande do norte; deputados Vital do Rêgo e esposa, Ronaldo Cunha Lima e Raimundo Asfóra; vereador Severino Souza e o médico João Marinheiro.¹⁵⁵

Este terreiro foi inaugurado como de Umbanda, no entanto, em entrevista, Vicente Mariano disse que iniciou no espiritismo aos 16 anos, em Recife, sua “mãe-de-santo” era “Zefa Filino da Costa, filha de pai Adão e dona Lídia Alves”. Sua iniciação foi num terreiro de Nagô Africano. Depois que ele fez o “santo”, se dedicou, e abriu um terreiro em Campina Grande. Mas, ele afirmou que era um terreiro de Nagô, e continua:

¹⁵⁴ *Diário da Borborema*. 18 de novembro de 1967. p.8

¹⁵⁵ *Diário da Borborema*. 21 de novembro de 1967. p. 5

Nagô. Porque tem a jurema, mas veio depois. Quem trouxe tudo para Campina fui eu. Campina não sabia o que era umbanda, não sabia o que era umbanda. Não sabia o que era Nagô. Nada disso [...] Quem trouxe foi eu”. [...] Ninguém conhecia. E os que tinha era tudo escondido. Quando inaugurei isso aqui era no tempo de seu Cabral¹⁵⁶.

Já o terreiro de “Pai Manuel”, ou Manuel Rodrigues, do terreiro Oxum Jaguará, localizado na rua Cícero Jacinto, no bairro do Catolé, que foi inaugurado em 21 de novembro de 1967 e fundado em 1968, se destacou “por conta do trabalho sério”¹⁵⁷. E em 1973 ele já contava com mais de “quinhentos sócios”¹⁵⁸ ou fiéis que participavam deste terreiro. Neste período Manuel Rodrigues organizava “procissões” comemorativas para “Oxum e Orixá (Nossa Senhora do Carmo)”, evento que percorria vários bairros da cidade¹⁵⁹ e ainda em comemoração a “Cosme e Damião”.

Segundo o Diário da Borborema, a religião da umbanda, quando “chegou oficialmente na cidade”, contava com apenas três adeptos, e em 1973 passou a existir “três mil filhos-de-santo campinenses e quase 400 terreiros e centros.”. Os terreiros se desenvolveram sobretudo em “bairros populosos da cidade, ao ponto de obter vinculação com o instituto Nacional de Previdência Social para babalorixás e responsáveis por terreiros, em caráter autônomo”¹⁶⁰. O que questiona os dados contidos no censo de 1980, citado no idem anterior deste capítulo, que apenas notificou 457 “Espíritas Afro-brasileiras”.

Sendo que dentro do total de filhos de santos, deste mesmo ano, que possuíam “iaô”, uma consagração na seita como “pai-pequeno” eram apenas 300 pessoas, e somente “15 babalorixás” tinham “alto poder mediúnico, que são os pais de santo. Outros terreiros bastante frequentados, além do terreiro Senhor do Bonfim, de Vicente Mariano e Oxum Jaguará, de Manuel Rodrigues, pela sociedade campinense”, existiam os “terreiros ‘Oxum Talademim’, de Gláucia Mendes Martins, na Liberdade, ‘Rainha da Mata’ e o ‘São Jorge’, de José Hipólito, em José Pinheiro”¹⁶¹.

Também localizamos outros terreiros entre os anos 1960 e 1970 como o terreiro de “Pai Moisés”, como o terreiro “Umbanda Santa Barbara”, no bairro de José Pinheiro, terreiro “Pena

¹⁵⁶ Entrevista realizada no dia 25-07-09

¹⁵⁷ *Diário da Borborema*. 23 de fevereiro de 1973., sp.

¹⁵⁸ *Diário da Borborema*. 17 de julho de 1973., p.1

¹⁵⁹ Idem.

¹⁶⁰ *Diário da Borborema*. 28 de outubro de 1973. p. 1

¹⁶¹ Idem. E também 5 de outubro de 1972. P.3

Verde, em Nova Brasília”, “Terreiro da Cigana Mariana”, “Terreiro de Umbanda Cabocla Joana”, no bairro do Catolé”¹⁶², entre outros.

Os bairros que encontramos terreiros em Campina Grande foram da “Moita”, Estação Velha, José Pinheiro (em várias de suas ruas, como também na antiga favela da “Cachoeira”); bairro do Quarenta (em várias ruas e becos como o “Beco da Pavoá”), Nova Brasília, Jeremias, Bela Vista, Monte Santo, Centenário, Palmeira, Conceição e Catolé e Liberdade¹⁶³.

Sendo que os territórios mais recorrentes em número de terreiros ficavam na zona leste da cidade, como confirma um morador desta região no bairro Monte Castelo quando falava sobre os terreiros onde morava:

Isto foi uma coisa que fez parte da minha vivência cotidiana. Aliás todos nós, da zona leste. Por que uma coisa que [...] viu era a grande quantidade de terreiros, e isso era uma coisa já incorporada no cotidiano, de certa forma eu acho que, que hoje, eu percebo que no final dos anos 70 e começo dos 80 [...] tudo indica que os terreiros já passavam por [...] Já viviam num período de liberação mesmo.¹⁶⁴

A partir dos anos 60 os bairros de Campina Grande se caracterizavam relativamente uma divisão social ou uma territorialidade social:

havia bairros tipicamente proletários, como Monte Santo, Moita, Cruzeiro, liberdade, José Pinheiro, Bodocongó e Jeremias. Outros que poderiam ser considerados classe média, como Palmeira, São José, alto Branco e, finalmente, aqueles onde já predominava desde o início dos anos 50 uma classe mais abastada que se diferenciava das antigas elites produtoras de algodão que moravam no centro, estes bairros eram principalmente, a Prata, Jardim Lauritzen e Jardim Tavares.¹⁶⁵

A maioria destes bairros que citamos e que possuíam terreiros fazia parte da periferia da cidade e poucos de uma classe média. Mas, dentro destes mesmos bairros os participantes dos terreiros inscrevem seus territórios. Que devido a conflitos existentes entre os moradores, estes territórios também foram marcados pela religiosidade, que não se restringia apenas ao espaço de culto ou o terreiro, por que era comum encontrar marcas desta religiosidade nas ruas da cidade, como explicitou um antigo morador do bairro de Monte Castelo que contou sobre sua vivência até os anos 1980:

as ruas que faziam parte da zona leste não tinha uma rua que não tivesse terreiros, né. Funcionava em dias da semana e na quarta feira a noite. E no

¹⁶² *Diário da Borborema*. 31 de agosto de 1973. p. 1; 02 de novembro de 1973 p. 7; 20 de agosto de 1969. p. 3

¹⁶³ Encontramos a maioria das referências das localidades no jornal diário da Borborema desde a fundação até o início de 1980.

¹⁶⁴ Entrevista realizada em 29 de maio de 2011, com G. A. B.

¹⁶⁵ SOUZA, Ob. cit., 2002. p. 32.

domingo a tarde, era sagrado. Quem vinha circulando pelas ruas já ouvia os batuques.¹⁶⁶

As marcas desta religiosidade pelas ruas não se restringia apenas ao som ou aos “batuques”, que ecoavam para fora dos terreiros. Como também poderiam ser encontradas facilmente as oferendas ofertadas às entidades até a década de 1980, como evidencia este relato:

Era muito comum se falar. No dia a dia se comentava que: não sei quem passou por ai afora, e viu um despacho. Galinha preta, farofa, moeda e não sei o que. Só que comentava sobre os despachos, mas não sabia quem havia colocado. [...].Então, era comum encontrar despachos nos cruzamentos. Como também era comum encontrar pessoas dizendo que não tinha medo. Até tinha gente que se aproveitava, do que era aproveitável, dos despachos¹⁶⁷.

Esses códigos culturais que imprimem suas territorialidades, como códigos religiosos, nos faz lembrar do trabalho de Raquel Rolnik¹⁶⁸, ao analisar as reformas urbanas em São Paulo quando esclareceu que a cidade possui várias territorialidades e está marcada por relações de segregação de grupos étnicos raciais. E alguns territórios eram marcados pela presença de Negros, que ela denomina “território negro”, outras do imigrante, do operário ou do pobre, territórios que em muitos casos são localizados na periferia da cidade, desenhando a cidade de São Paulo com diferentes hierarquias espaciais.

Aqui em Campina Grande percebemos a presença dos territórios dos terreiros nos subúrbios da cidade que marcavam também alguns conflitos, as quais se davam como já ressaltamos, no próprio bairro, junto aos moradores. As queixas eram geralmente em decorrência da perturbação ao sossego público, como os moradores do bairro do Quarenta, que denunciaram um “xangô” no “beco da Pavoia” “que costuma perturbar o sossêgo público, 'batendo bombo' até altas horas da noite”¹⁶⁹.

Ou em virtude do aumento significativo de terreiros na cidade, o Pe. Otávio Santos que tinha um programa de rádio no domingo, segundo um jornal local, disse que estava crescendo através dos ouvintes de vários bairros da cidade o número de reclamações sobre as “batucadas nos cultos” africanos que iam até a madrugada e quem morava próximo não

¹⁶⁶ Entrevista realizada em 29 de maio de 2011, com G. A. B.

¹⁶⁷ Idem.

¹⁶⁸ ROLNIK, Raquel. **A cidade e lei. Legislação, política urbana e territórios na cidade de São Paulo**. São Paulo: Studio Nobel- Fapesp, 1997. p.59-91.

¹⁶⁹ Diário da Borborema. 1 de junho de 1967. P.5

“conseguia conciliar o sono”. Ele pedia as autoridades policiais providências¹⁷⁰. Mas, os umbandistas e kardecistas se defendiam dizendo que as acusações eram generalizadas e estavam insatisfeitos com as acusações de perturbadores do sossego, porque “aqueles que seguem os rituais africanos – fazem uso dos seus ‘elus’. Os kardecistas e umbandistas fazem uso apenas de orações e vezes cântigos, como as demais seitas praticadas em Campina Grande”¹⁷¹.

Esses territórios desenhados pelos terreiros na cidade também eram palco de segregação e de intolerância entre os moradores. Mas, em certos momentos os conflitos existentes nos bairros eram resolvidos através de certos acordos entre os próprios moradores, sem a intervenção da polícia. No entanto, quando estas relações dentro do bairro não eram resolvidas, eram denunciadas na delegacia de Costumes.

A conveniência no bairro impõe minúsculas repressões “o que ‘não convém’, ‘o que não se faz’; ela mantém à distância, filtrando-os ou banindo-os, os sinais de comportamentos ilegíveis no bairro, intoleráveis para ele, destruidores, por exemplo, da reputação pessoal”¹⁷². São regras de educação implícita no bairro, mas que deviam ser respeitadas. Caso não acontecesse, todo desvio explícito desencadeia repressões e estereótipos.

Mas os usuários que seguiam a conveniência do bairro continuavam suas práticas sem aborrecimento tendo o reconhecimento entre os moradores, como afirma Vicente Mariano: “não, os vizinhos que eu morei aqui, nunca tive problemas. Por que se eu tinha reunião, começa de 5 horas e termina de 9 horas da noite [...] Sempre foi assim, nunca tive aborrecimento”¹⁷³.

Nesse sentido, ser do bairro ocorre quando o sujeito tem reconhecimento dos moradores ou vizinhos e não basta estar no bairro, mas tem que respeitar os códigos morais invisíveis, como respeitar o sossego público da vizinhança.

¹⁷⁰ *Diário da Borborema*. 14 de Janeiro de 1971. sp.

¹⁷¹ *Diário da Borborema*. 15 de Janeiro de 1971. sp.

¹⁷² CERTEAU, Michel et. al. **A invenção do cotidiano: morar, cozinhar**. v. 2. Trad. Ephairm F. Alves e Lúcia E. Orth. 7 ed. Petrópolis, RJ: Vozes. 2008. p.49.

¹⁷³ Entrevista com Vicente Mariano realizada no dia 25.07.09.

2.3. DIFERENTES USOS DO ESPAÇO: NOS TERREIROS DE CAMPINA GRANDE E SEUS ARRABALDES

Como já referimos anteriormente, os diferentes usos dos espaços geográficos na cidade delimitam territórios. Mas dentro dos territórios há espaços relacionados que são definidos como lugares, que tem uma forma de organização própria, os quais sofrem a intervenção dos seus usuários¹⁷⁴.

O espaço pode ser pensado primeiramente como algo físico. Em nosso estudo, o terreiro, que além do ambiente físico possui uma conotação espiritual e litúrgica. A construção do terreiro possui características peculiares para seu funcionamento. Embora sejam construções simples com janelas que dão acesso ao salão, espaço principal da casa, a maioria das casas religiosas podem ser ao mesmo tempo unidades de residência e culto como também apenas locais de culto¹⁷⁵.

O espaço central é o salão destinado para rituais e festividades, alguns salões dão acesso a jardins ou quintais onde são plantados ervas para os rituais. O salão também possui uma decoração própria e colorida, flores, bandeiras, imagens e esculturas de entidades e santos, também existem bancos e cadeiras. Dentro do espaço do salão existe o pegí (altar dos terreiros de umbanda) onde são colocados objetos sagrados e imagens como a de Exú, Pomba Gira, caboclos, copos, taças, jarras, cigarros, tronqueira da jurema, entre outros objetos. Em alguns terreiros de umbanda existe o quarto de Exú, o quarto dos orixás. E não pode misturar os objetos de jurema com dos orixás¹⁷⁶. Além desta divisão do sagrado, o terreiro também tem que ter outros espaços como a cozinha e vestuários.

O terreiro pode ser pensado a partir de cada sujeito participante no cotidiano das casas religiosas cujo funcionamento depende, além da dedicação do chefe do terreiro, um grupo de pessoas que auxiliam no trabalho assumindo algumas funções: pai-pequeno ou mãe-pequena (ocupa o segundo lugar da hierarquia do terreiro, auxilia e coordena rituais e pode substituir o chefe se precisar), cambone (“é exigida dedicação ao terreiro, as entidades espirituais, e a assistência aos participantes nas ‘giras’ e à clientela durante o desenrolar das cerimônias

¹⁷⁴ CERTEAU, Ob. Cit., 2007.

¹⁷⁵ ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho de. **Reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006. P.153-155.

¹⁷⁶ Ibid.

ritualísticas”) e tocador de tambo (não necessita ser iniciado, apenas precisa saber tocar), isto nos terreiros de Umbanda cruzada com jurema ou apenas jurema¹⁷⁷.

Em terreiros de candomblé ou mesmo de umbanda os nomes e as funções podem mudar, por exemplo, existem a Abiã “iniciado na religião, escolhido pela divindade e entidade”; Iaô “filho/a-de-santo que pode ou não ‘receber’ entidade”, Ebômi, “Iaô que cumpriu as obrigações de sete anos, este “recebe” divindade; Iabassê, “responsável pela cozinha do terreiro”; Iaiaxé, “responsável pelas oferendas e objetos de cultos das divindades e entidades”; Baba-quequerê e Iaquequerê, “pai ou mãe – pequeno/a”; Babalorixá e Ialorixá (pai e mãe-de-santo), além dos Ogãs pode ser Axogum (responsável pelo sacrifício de animais) ou Alabê (tocador dos instrumentos musicais); e por fim a Equede, que “cuida das divindades e das entidades quando descem sobre os médiuns e de seus objetos”¹⁷⁸.

Mas, o espaço do terreiro é aberto a todos, mas não significa conhecer todos os seus corredores que carregam conhecimento mágico. E que seu conhecimento depende de um aprendizado e dedicação à religião. No entanto, muitos não procuram o terreiro para uma iniciação religiosa, mas para outros objetivos.

Assim, o terreiro é um lugar ou espaço físico organizado, que os sujeitos reapropriam de formas diferentes, segundo interesses próprios, seja para obter cura, em função de sua religiosidade ou mesmo para “diversão”. E ainda estes lugares possuem práticas que são entendidas de maneira diversa, a exemplo da noção do uso do termo “catimbó” que pode ser utilizados com muitos significados, como feitiço, ritual ou religiosidade.

Em áreas mais distantes da “Rainha da Borborema” ou nos arrabaldes, mas que ainda pertenciam a este município, também encontramos a presença desta religiosidade como também a superstição em torno dela. Que podemos exemplificar com o processo criminal do ano de 1930 em Queimadas¹⁷⁹, quando ainda era distrito de Campina.

No dia nove de maio de 1930, num lugar denominado Catolé, no distrito de Queimadas, os senhores Villario José da Silva e Bertho Damião agrediram violentamente com socos e pontapés a senhora Theresa Maria José. Para tal feito, se fantasiaram com roupas femininas

¹⁷⁷ Ibid., 157-158.

¹⁷⁸ MELO, José Macêdo de. **Trilhando os caminhos das religiões afro-brasileiras em Campina Grande**. Monografia. UEPB, 2011. p. 34-35.

¹⁷⁹ Queimadas desmembrou-se de Campina Grande 14.12.1961. Até 1956 Campina Grande era composta por 9 distritos: Campina Grande, Boa Vista, Galante, Fagundes, Catolé, Lagoa Seca, Massaramduba, Queimadas, e São João da Mata. Ver em: IBGE, **Enciclopédia dos Municípios Brasileiros**. Vol. XVII. Rio de Janeiro, 1960. p.235.

para que ninguém os reconhecesse. Tudo por que eles achavam que ela havia “botado um catimbó” na família deles. Como relatou a própria vítima:

...elles na terça - feira estiveram lá, [...] a depoente chamou, por elles e não responderam, só fizeram dá com a cabeça, neste momento elles se retiraram e voltam depois batendo na porta que estava fechada, e ella depoente, abre a porta e elles perguntaram por que tinham visto uma pessoa junto a casa, disse mais que o motivo della apanhar foi por que soube ella a depoente que tinha botado um catimbó no pai de Villarino e irmão de Bertho e a mulher do José Damião. Disse ao cunhado e entiado que dando uma surra de pinhão tirava o catimbó¹⁸⁰.

Segundo a crença popular, o catimbó seria desfeito dando uma surra de Pinhão na pessoa que o tivesse feito. Então, foi o que Villarino e Damião concretizaram na infeliz Theresa.

A noção de fazer um catimbó, neste caso estava associada à feitiçaria e à magia, como forma de realizar algum malefício ao seus inimigos. A magia que designa as faculdades sobrenaturais de uma pessoa e que geralmente se utiliza de ritos mágicos, no caso o catimbó. Por isso, o medo parece que estava presente neste caso, para que a tida “feiticeira” levasse uma “surra de Pinhão”. Ou ela era desafeta deles por outros motivos e elee usaram como pretexto para surrá-la.

A surra da planta do pinhão roxo era utilizada pelos antigos catimbozeiros para curar estados mentais com agitação, que podiam ser tratados com “sarro de cachimbo e exorcismo de pinhão roxo. Raspam o sarro do cachimbo [...] e colocam o resíduo obtido na língua do paciente. Depois dão-lhe uma surra com ramos de pinhão roxo”¹⁸¹

Diferente desses casos muitas pessoas não procuravam os catimbós apenas para estes fins vingativos. Outros vão em busca de alternativas para entender sua espiritualidade e alguns participavam ou visitavam a procura de um sentido mais lúdico nas sessões ou mesmo em busca de diversão. O terreiro, neste sentido, é um lugar de sociabilidade para as pessoas e em algumas sessões há o “Toque de Jurema”¹⁸², que se destaca pelas danças e cantigos.

Um dos participantes, hoje com 81 anos, comenta que freqüentava o “xangô” de Maria de Lourdes já citado anteriormente, e segundo ele muitos vizinhos reclamavam, enquanto outros gostavam.

¹⁸⁰ Primeiro Tribunal do Júri do Fórum Afonso Campos, Campina Grande – Pb. Ação Criminal contra Villarino José da Silva e Bertho Damião s/n 12.05.1930.

¹⁸¹ FERNANDES apud ASSUNÇÃO. Luiz Carvalho de. **Reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006, p.86.

¹⁸² Sessão com danças em forma de gira, ao som do tambor, maracás e cantigos. A gira é composta de pelo menos sete médiuns ou sete filhos.

Naquele tempo as pessoas gostavam muito de xangô. Nera? Gostava muito de xangô. E eu pelo menos gostava muito. Frequentava lá em Zé Pinheiro. Vinha as mulher, que muitas já morreu. Vinha aquele pessoá que negociava na rua João Pessoa. Muita gente vinha. [...] Vinha aquele pessoal da Rodagem. Era muito bonito [...] Eu não sei agora nestes xangô que tem por aí. Tinha um tocador que tocava, era muita gente dançando. [...] Tinha festa do arroz. Arroz não sei o quê? Era bom. [...] Passava a noite todinha, terminava no outro dia.¹⁸³

Semelhante aos interesses deste senhor ao procurar os terreiros apenas para distração ou diversão, outro entrevistado nosso, que também visitava alguns terreiros do bairro do Monte Castelo era impulsionado pela curiosidade tinha também o objetivo de namorar ou: “tentar paquerar as meninas lá. [...] eram muitas que dançavam e ficavam por ali não é. As filhas das ogas, dos fiéis do terreiro. Tinha umas morenas bem gatinha lá”.¹⁸⁴

Nesse sentido o espaço do terreiro passa por usos inventivos, que se apropriam da situação que tinha outros objetivos e estabelece uma pluralidade de sentido. O lugar passa a ser visto também como diversão, que são estas atividades mais aleatórias, diferente dos espaços de lazer que remetem aos eventos planejados ou programados. Antônio Clarindo de Souza¹⁸⁵, delineia entre 1945 e 1965, alguns espaços considerados de lazer (permitidos) e diversão (proibidos) na cidade de Campina Grande como desfiles, carnaval, que são festividades em lugares abertos. Clubes, cinema, auditórios de rádio (lugares fechados). Além das diversões como os cabarés e outros divertimentos populares. No entanto elencamos mais outro espaço de diversão e sociabilidade, que seriam os terreiros sobre a qual o autor não se deteve.

Mas na maioria dos casos relatados em jornais, entrevistas, conversas informais ou em processos criminais que motivaram as pessoas procurarem os terreiros foi justamente para obter cura. Em alguns casos era o único auxílio para males que a medicina não podia auxiliar. Como a campinense Lydia da Veiga e Silva¹⁸⁶, cujo marido desiludido dos recursos médicos procurou ajuda para sua esposa com o senhor Thenório Cabral de Oliveira, um “afamado feiticeiro”, residente em Aroeira, que tinha o ofício de curandeiro.

Para realizar tal cura Thenório realizou algumas sessões de catimbó na casa de Lydia, rezando orações e cantando em torno de uma mesa, sobre a qual colocaram um “crucifixo e diversas velas acesas”. E para “afungentar” do demônio de dona Lydia assistiram a sessão

¹⁸³ Entrevista realizada em 27.07.09, com seu H. E. C.

¹⁸⁴ Entrevista realizada em 29 de maio com o Sr. G. A.

¹⁸⁵ SOUZA, Ob. Cit., 2001.

¹⁸⁶ Ação Criminal contra Thenório Cabral de Oliveira e outros. s/n de 18/09/1923.

mais vinte e cinco pessoas e foram utilizadas bebidas como aguardente, vinho e cigarros, além “uma substância branca e pulverulenta extrahida por elle em jurema e do jucá, árvore leguminosas e sapotacea que crescem em nossos campos”¹⁸⁷. Ressaltamos que essa sessão de catimbó é semelhante às sessões de mesa relatadas por René Vandezande¹⁸⁸ em Alhandra - Pb, na década de 1970.

Após estas primeiras sessões Thenório retorna para Aroeiras e recebe seu pagamento, então fornece aos familiares, Juca e Jurema para continuarem com as sessões de “candomblé”

Executando as ordens recebidas, Severina e Francisco Mairinho, aquela dizendo-se o arcanjo Gabriel e este, o espírito de José Francisco de Alcantara, realizaram na casa da família Veiga e Neto, sessões de catimbó, durante as quais faziam os circunstantes fumarem cigarros, cantando as substancias cima alludidas¹⁸⁹.

Durante uma sessão de catimbó-jurema ou jurema é comum o uso de bebidas, cigarros e o transe dos médiuns. Podemos identificar ainda a referência a ícones católicos como o “arcanjo Gabriel” associado ao papel da médium, no entanto isto pode ser a interpretação do escrivão do processo. Mas, numa sessão algo saiu errado, pois Lydia veio a falecer a marteladas por Severina e Francisco, entre outros, que no final ainda queimaram o corpo.

A procura de obter cura junto aos “feiticeiros” foi uma constante desde os primórdios e não foi diferente com Lydia, ao ser completamente desiludida pelos médicos locais. Segundo os depoimentos, ela tinha uma “loucura”, que só podia ser o “demônio”, mas nem o vigário de Fagundes soube resolver a questão, então procuraram o “curandeiro e feiticeiro afamado” Thenório.

Não apenas Lydia procurava um terreiro em virtude de doenças, pois no decorrer deste texto citamos vários casos de pessoas que procuravam terreiros para obter cura de doenças. Como também muitos chefes religiosos e praticantes em entrevista relataram o motivo de ter entrado em contato com o mundo do terreiro e as entidades por males incuráveis pela medicina. Referenciado neste trecho:

Eu tinha mais ou menos uns 16 anos quando eu entrei no espiritismo com uma dor de cabeça e inchava a cabeça e perdia muito pus. Aí foi no médico

¹⁸⁷ Idem.

¹⁸⁸ VANDEZANDE, René. **Catimbó: Pesquisa Exploratória sobre uma forma Nordestina da Religião Mediúnica**. 1975. Dissertação (mestrado). Universidade Federal de Pernambuco. Recife. Que defende que Alhandra/Pb é considerada como o “berço da Jurema”, porque nos arredores desta cidade foi guardada a tradição indígena da Jurema e do Toré, devido a presença dos índios nesta localidade. O autor encontrou nesta região duas propriedades Estivas e Acaís, onde se praticava o culto vivo do catimbó.

¹⁸⁹ Ação Criminal contra Thenório Cabral de Oliveira e outros. s/n de 18/09/1923 e 15/02/1924

que só tinha desengano. Eu já falava o espírito. Aí foi numa casa de uma senhora que eu fiquei bom. Aí eu me dediquei ao santo¹⁹⁰

Os sintomas da doença espiritual e do corpo revelam o grau de proximidade do indivíduo com a religião. As práticas de cura apresentam uma função de inserção comunitária e muitas pessoas se aproximam das religiões afro-brasileiras procurando soluções para queixas que vão desde situações de saúde, problemas financeiros e de relacionamentos interpessoais. Mas em virtude dessa aproximação com as práticas de curas que os praticantes sofreram muitas repressões por variadas camadas sociais, como médicos e juristas que legitimaram noções de charlatanismo contra os chefes religiosos. O saber médico-jurídico que tentou desqualificar os curandeiros e legitimar um saber autorizado, assunto que discutiremos no capítulo a seguir.

¹⁹⁰ Entrevista realizada em 25 de julho de 2009 com Vicente Mariano.

3. REPRESSÃO E RESISTÊNCIA DOS “FEITICEIROS” E “CURANDEIROS”

Em Campina Grande, então, mortalidade infantil mesmo vista a grosso modo, é um facto deplorável. A cifra de Crianças que morem nesta cidade eleva-se cada dia. Há entre nós 16 médicos dos quaes 3 especialistas no assunto: portanto estamos bem servidos tecnicamente. O que falta á a necessária iniciativa das mães no sentido de uma proteção mais eficiente e mais radical do que os chás e mezinhas¹⁹¹

Como vimos anteriormente, muitos indivíduos procuravam 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 “xangôs ou catimbós” com a ilegalidade do curandeirismo.

No entanto, “catimbozeiros” encontraram formas diversas para continuar suas práticas na cidade, seja por relações de sociabilidade com personalidades influentes ou da própria policia local. As manutenções das práticas religiosas permaneceram ocultas ou desconhecidas, e lembramos que muitos terreiros se passavam por espíritas.

Para conquistar mais espaços, as religiões de matriz africana se organizaram para lutar pela legalização dos seus cultos com a formação das Federações, representantes dos cultos Afro-Brasileiros no país. Processo que se iniciou na região Sudeste e se estendeu até nosso Estado em 1966, desdobrando-se esta luta na cidade.

Para isso, utilizamos fontes jornalísticas, a exemplo da Voz da Borborema, jornal da Paraíba e Diário da Borborema, sendo que este último teve mais representatividade em nosso trabalho porque a partir dos fins dos anos 50 se “constituiu como das principais formadoras de opinião dos habitantes da cidade¹⁹².”

Também citamos leis federais, estaduais e municipais para evidenciar a relação de juristas, médicos. Retornamos ao processo de resultado do “feiticeiro” Thenório, citado no capítulo anterior, para evidenciarmos através do Código Penal, as leis que tenham sido infringidas, como também do desfecho do caso. E relacionamos as leis que auxiliaram na instauração da Federação dos Cultos Afro-Brasileiros no Estado da Paraíba, com as narrativas dos jornais e depoimentos orais sobre este processo.

¹⁹¹ Denúncia do médico foi publicada no jornal campinense, Voz da Borborema, no dia 16 de julho de 1937.p.4

¹⁹² Souza, 2002.p. 39.

3.1. MÉDICOS E LETRADOS : REPRESSÃO CONTRA CURANDEIROS E FEITICEIROS

Voltemos à citação do jornal *A Voz da Borborema*¹⁹³, do início deste capítulo, em que um médico a cidade de Campina Grande estava bem em relação ao número de médicos especializados para atender a sociedade local com vistas a evitar a mortalidade de crianças. Reforçando a idéia que a verdadeira medicina seria a racional e científica.

Mas a população ainda mantinha o costume de procurar formas alternativas de cura para doenças, com os chás e as mezinhas de catimbozeiros. Prática que já não era novidade, que em séculos anteriores, em que não havia um número significativo de médicos, os curandeiros atuavam com certa liberdade, pois não havia muitas alternativas para os populares.

Ocorre que a história da medicina no Brasil, principalmente a medicina social, se iniciou no século XIX, com a chegada da família real em 1808, quando se instaurou uma “polícia medica”, que se definia como um “conjunto de teorias, políticas e práticas que se aplicam à saúde e bem-estar da população [...] prevenção de acidentes, controle de epidemias organização da profissão médica, combate ao charlatanismo.”¹⁹⁴

A precariedade de médicos formados no Brasil se dava pelo fato de no período colonial não havia ensino universitário, o que obrigava algumas pessoas estudarem no exterior. Somente com a instauração da Corte no Brasil a situação muda com a criação da escola de medicina na Bahia, em 1808,¹⁹⁵ e somente em 1832 foi criada as Faculdades de medicina no Rio e na Bahia.

A medicina no país passa a auxiliar o Estado na tentativa de melhorar a saúde pública, como ocorreu em 1829 no Rio de Janeiro em que a sociedade da medicina social tinha um projeto de regulamentação sanitária, mudança de costumes populares, intervenção nos hospitais, prisões e escolas, além do controle dos médicos e consultas gratuitas. Estes últimos pontos visavam justamente combater as práticas de cura que visavam o “lucro”, quebrando as práticas de charlatanismo.¹⁹⁶

¹⁹³ *Voz da Borborema* no dia 16 de julho de 1937, p.4

¹⁹⁴ SAMPAIO, Gabriela dos Reis. **Nas trincheiras da cura: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro Imperial**. Campinas, SP: UNICAMP, 2001, p.24 e MACHADO, Roberto. **Danação da norma: a medicina social e construção da psiquiatria no Brasil**. Rio de Janeiro: Edições Graal 1978, P. 167

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 10, e *Ibid.* MACHADO, p. 172.

¹⁹⁶ MACHADO, *Op. cit.*, p.186.

Em 1830 a sociedade de medicina passou a funcionar e legitimar o saber médico em detrimento dos praticantes da medicina popular, construindo a noção de charlatanismo como desvio. Segundo os médicos, em uma sociedade civilizada, a medicina legal seria necessária e o “charlatão” seria a representação da “não ciência médica, dos sistemas imaginários ou das experiências não dirigidas pela razão”.¹⁹⁷ Por muito tempo a história se pautou nesta ótica elitista, para difundir a visão “marginal” das práticas populares de curar, como pertencentes a um conjunto de atitudes pré-rationais e ilógicas.

Durante o período imperial os médicos lutaram por mais espaço junto com as autoridades, depreciando todas as formas de cura diferente do saber médico que estavam cristalizadas no cotidiano das pessoas. E para fortalecer a corporação médica fundaram instituições nacionais, como a sociedade de Medicina da corte (1829) que depois passou a denominar-se Academia Imperial de Medicina (1835).¹⁹⁸

Mas a questão estava longe de sanar, então os médicos passaram a assessorar teoricamente as câmaras municipais, através de ofícios ou jornais como fonte de informação da ciência médica, para melhorar as condições da saúde pública. Por último, muitos médicos se inserem como políticos nas câmaras como vereadores.

O que passa a limitar a prática de curandeiros, que até 1824 era liberado os ofícios de barbeiro-sangradores, cirurgiões–barbeiros, boticários, parteiras, dentistas práticos como também os curandeiros. No entanto, a partir de 1832 os que eram considerados praticantes da medicina oficial eram os médicos e cirurgiões, boticários e parteiras. “Os outros curandeiros ficaram doravante excluídos da legalidade¹⁹⁹”.

Os médicos se pautavam como ícones da civilização e procuravam desqualificar os outros saberes de cura como charlatanismo, saberes que não tinham sido instituídos por faculdades de medicina. No entanto, apesar dos avanços que a cidade ou a idealizada assistência na ciência médica, a população continuou a procurar por “curandeiros”, “feiticeiros” ou indo a sessões de “catimbó” até a atualidade.

¹⁹⁷ Ibid., p. 198.

¹⁹⁸ SAMPAIO, Ob. Cit., 2001, 24.

¹⁹⁹ WITTER, Nikeler Acosta. “Curar como Arte e Ofício: contribuições para um debate historiográfico sobre saúde, doença e cura”. Revista **Tempo**, Rio de Janeiro: Univ. Federal Fluminense. V.10, n19, 2005, p.19

Isto pode ser notado em diversas cidades do Brasil, como em Campina Grande, etc., nas quais Recife era comum as práticas de cura populares, as quais conviviam lado a lado com a medicina oficial, que segundo Sylvia C. Couceiro²⁰⁰, num estudo sobre médicos e charlatões,

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

Esse incômodo dos médicos se dava devido à concorrência que se estabelecia, haja vista que esses curandeiros atendiam diversas camadas sociais, como também a pessoas pertencentes a elite. Notamos esse desapontamento e não aprovação das curas alternativas com o relato do médico de Campina Dr. Humberto Cavalcante²⁰¹, em 1937, que segundo ele, as mães ao procurarem estas formas de cura ou “assistência caseira”, mesmo que fosse na “melhor da boa vontade”, entretanto, não possuiria os “requisitos necessários ao bom êxito, quando não conduzem, por excesso de zelo, ao êxito letal”.

Podemos notar no final desta afirmação o posicionamento do médico que a medicina seria o meio para ter êxito para cura de doenças. No entanto, para ele as pessoas que ainda procuram os curandeiros ou mesmo as “comadres e os vizinhos” os quais se baseavam numa “experiência falha e cheia de heresias” podiam, dessa forma não científica, “sacrificar vidas que poderiam mais tarde ser uteis a sociedade e à Pátria”.

Dr. Humberto, juntamente com a imprensa, tinha uma “missão pedagógica de persuasão e doutrinação do povo”²⁰² para fazer com que os mesmos não continuassem a procurar estas formas alternativas e confiassem somente nos médicos habilitados na cidade.

Ele afirma ainda que a cidade de Campina Grande estava bem em relação ao número de médicos especializados para atender a sociedade local, cerca de “16 médicos dos quais 3 especialistas no assunto” para evitar a mortalidade de crianças. Reforçando a ideia que a verdadeira medicina seria a racional e científica.

²⁰⁰ COUCEIRO, Sylvia Costa Couceiro. **Médicos e Charlatões: conflitos e convergências em torno do poder de cura no Recife dos anos 1920**. Revista de Pesquisa Histórica, n24, v 2, 2006. Recife: UFPE, 9-31.

²⁰¹ *Voz da Borborema*, 16 de julho de 1937.p.4

²⁰² SAMPAIO, Ob. Cit., 2001. p. 22.

Contrariando a tese do Dr. Humberto Cavalcante, que a cidade tinha um número significativo de médicos para atender a população, na mesma década de 30, especificamente em 1932, outro médico, denominado Luiz Ribeiro, afirmou que havia poucos médicos e apenas um hospital para atender a demanda local e das cidades vizinhas:

Quando aqui cheguei, em 1932, Campina Grande não tinha uma rede hospitalar que pudesse atender a população, como também as cidades vizinhas. Aqui, encontrei apenas cinco colegas, que eram: Dr. Chateaubriand Bandeira de Melo, Dr. Elpídio de Almeida, Dr. Arlindo Correia. Em seguida, foram chegando: Dr. Heleno Henriques, Dr. Hênio Azevedo, [...], entre outros.²⁰³

Isto reforça a perpetuação das práticas de curas populares na cidade, como também a procura dos catimbozeiros.

Outro médico, Dr. João Arlindo Correia, da cidade de Campina Grande –Pb, também perpetua a repressão aos ditos “Charlatões” na cidade. Ele era diretor na década de 1930 do Serviço de Higiene da cidade e certa vez denunciou Joaquim Pontual porque o encontrou clinicando em sua residência. Dessa forma, Joaquim foi preso e várias testemunhas foram intimadas. Como evidenciou o trecho do processo:

Aos três dias do mez de Dezembro do anno de mil novecentos e trinta e dois, na Delegacia de Policia desta cidade de Campina Grande, ali presente o 2º tenente João de Souza e Silva, Delegado de Policia desta cidade, comigo escrivão effectivo de seu cargo, adiante declarado, pela mesma autoridade foi declarado, que chegando o Doutor João Arlindo Corrêa, médico Diretor do Hospital Pedro I, desta cidade, e do serviço e hygiene desta mesma cidade denunciando que o senhor Joaquim Pontual, residente nesta cidade, à rua Arlindo Barreto nº 208, estava continuando na prática da medicina ellegal, não obstante já haver o chamado a atenção por este feito e por isto obrigava que a policia agisse na forma da lei, que sabendo em companhia do mesmo médico, Doutor João Corrêa, dirigindo-se à casa o Joaquim Pontual, ahi encontrou-o receitando a diversas pessoas²⁰⁴.

Percebe-se que o médico assegurado pelo Serviço de Higiene da cidade tinha o poder legal de denunciar o acusado e assegurar junto a força policial encaminhando o mesmo para a delegacia. O relatório da delegacia, anexado ao processo, evidencia que Joaquim Pontual já havia sido avisado que suas práticas estavam à margem da lei, mas continuou receitando as pessoas, o que a impulsionou a prisão.

²⁰³ DINOÁ, Ronaldo. **Memórias de Campina Grande**. Campina Grande: Editoração Eletrônica, 1993, vols. 1 e 2. p. 273,

²⁰⁴ Arquivo do Primeiro Tribunal do Júri do Fórum Afonso Campos. Processo s-n, contra Joaquim Pontual, Campina Grande, 03 de dezembro de 1932.

Mas nem todos estavam ao lado da repressão instaurada pelos médicos considerados oficiais por serem formados, em detrimento dos curadores populares. O cronista, advogado e historiador o Sr. Hortênsio Ribeiro, ao criticar médicos sanitaristas, defendeu um curandeiro, o senhor José Casimiro Barbosa (conhecido como “língua de Aço”) da cidade de Campina Grande, em 1934, quando este foi preso por “exercício ilegal da medicina”.²⁰⁵

No jornal A União, em 07 de março de 1934, Hortênsio Ribeiro comenta que não era “preciso estar habilitado para matar”, ao criticando os médicos formados que apesar de serem formados levava pacientes a óbito devido a sua “arrogância e insensibilidade”, e que terminam por desenganar muitos doentes. Enquanto os curadores levam a esperança de cura, seja através de benzeduras ou ervas.

Este pensamento de Hortênsio é corroborado por José Lins do Rego, em 1935, também no jornal A União, quando afirmou que “Um curador nordestino nunca desengana um doente”, e defende que a medicina popular não seria como a dos médicos formados que não são sensíveis aos doentes “perdidos”.²⁰⁶

Nesta disputa de opiniões sobre os curadores populares, a repressão aos curandeiros não se restringiu apenas aos praticantes da medicina popular com seus chás e infusões, por que esta problemática alcançou até os praticantes das religiões de matriz africana e indígenas considerados “feiticeiros”.

Isto se deve ao fato de que estas práticas também faziam uso de ervas, chás, infusões e sessões de cura em seus rituais. Como também a repressão às religiões afro-brasileiras no Brasil perpassa por teorias racistas que desencadearam uma série de preconceitos em torno da cultura negra.

Alem das repressões por parte de médicos na cidade também havia “médicos ocultistas” ligada à tradição espírita Kardecista, que reforçava as críticas sobre os curandeiros. Segundo

médico ocultista Williams Araújo expressou [...] sua opinião a respeito da prática do xangô em receitar medicamentos sem nenhuma orientação médica mostrando-se contrário à prática do espiritismo com interesses comerciais. Disse favorável ao espiritismo quando bem conduzido, afirmando que sem nenhuma rentabilidade²⁰⁷

²⁰⁵ AGRA, Giscard f. A **Urbs doente medicada: a higiene na construção de Campina Grande - 1877 a 1935**. Campina Grande: versão revista da monografia da UFCG, 2006, p. 105.

²⁰⁶ Ibid., p. 105-107.

²⁰⁷ *Diário da Borborema*. 7 de Outubro de 1972, p.1. “**Ocultista fala sobre xangô e critica comércio na prática do espiritismo**”.

A crítica se pautava em virtude dos espíritas Kardecistas de também se utilizar de preceitos científicos e de caridade para evolução espiritual.

O preconceito científico no Brasil foi tratado em diversos campos com eugenistas, antropólogos e sociólogos, principalmente no início do século XX, quando o país passou por transformações logo após o advento da República. A preocupação desses cientistas se dava em torno da grande massa populacional negra presente na sociedade brasileira.

Então começou a se pensar em tentar moldar ou minimizar as tradições de origem negra no Brasil em virtude das visões racistas da época. Assim, eugenistas, antropólogos e sociólogos auxiliaram na visão negativa para com as práticas de origem africana, bem como suas formas religiosas no Brasil. E ainda preocuparam-se que poderiam minimizar, através do processo de mestiçagem, o que gerou debates e impregnou visões raciais no país.

Nas primeiras décadas do século XX, no Brasil, através de dirigentes e cientistas da época, como já referimos, estavam preocupados com a construção da sociedade brasileira e, precisamente, em torno da imagem do homem brasileiro, que se fundamentou em teorias ligadas ao evolucionismo racial.

A preocupação com a imagem de como deveria ser o homem brasileiro no século XX, surgiu em 1938 quando o ministro da Educação Gustavo Capanema havia encomendado uma estátua que deveria ter a aparência do homem brasileiro. Mas qual seria? Ele “deveria simbolizar o produto da engenharia racial e social”²⁰⁸

Sendo que para a elite intelectual o futuro do Brasil era de uma nação branca e forte, pois se orientaram na teoria a evolucionismo racial. O primeiro artista contratado para fazer estátua do homem brasileiro, a fez à imagem de um caboclo, mas seu trabalho foi criticado e recusado. Por que não concebia a ideia de fazer uma escultura contrária, com os moldes exigidos pelo ministro de distanciar dos traços de pessoas negras. Este por sua vez buscou outro artista, mas a obra nunca foi terminada²⁰⁹.

Para formar a nação com esse ideário de futuro do “homem brasileiro” utilizaram-se as teorias eugênicas, as quais defendiam que o problema do país tinha um cunho racial “as subclasses de raças mistas e não brancas do Brasil eram, segundo a opinião geral, culturalmente atrasadas e, na opinião de alguns, racialmente degeneradas”.²¹⁰

²⁰⁸ DÁVILA, Jerry. **Diploma da brancura. Política social e racial no Brasil (1917-1945)**. Trad. Claudia S. A. Martins. São Paulo: UNESCP, 2006, p. 48

²⁰⁹ Ibid., p. 49.

²¹⁰ Ibid., p. 52.

No entanto, existiram duas vertentes da eugenia: a “leve” ou lamarkista, em que a população poderia melhorar a genética através da educação ou da saúde, e a “pesada” ou mendeliana, com a esterilização forçada de pobres, negros ou deficientes. No Brasil foi empregada com mais ênfase a primeira.

Uma grande ironia desse processo era que as pessoas ou os eugenistas que defendiam essas teses, eram médicos, cientistas sociais, ou seja, uma elite intelectual, mas que utilizava da ciência para praticar racismo. O papel público da eugenia era diagnosticar a inferioridade racial e buscar uma solução.

Assim, pregou-se a noção de um branqueamento comportamental, aperfeiçoando a raça através da educação física, eliminando práticas de culturas africana ou indígenas na escola e na saúde. Dessa forma, a religiosidade afrodescendente também fazia parte do rol destas repressões.

Um pouco antes desse processo já existia alguns estudos de cunho racistas que se destacaram na virada do século, como o de Nina Rodrigues, formado em medicina, que desenvolveu pesquisas e anos após um dos seus seguidores foi Arthur Ramos.

Nina Rodrigues no livro “Africanos no Brasil”²¹¹, tinha a preocupação de estudar as raças brasileiras, em 1890, após a Proclamação da República (1889). Para ele, era necessário estudar a “evolução” da raça brasileira, que segundo pensamento da época, a solução para o problema do negro no Brasil seria extinguido, após a abolição, com a mestiçagem entre brancos e negros, ocorrendo desta forma um branqueamento da sociedade brasileira.

Todavia, segundo Nina Rodrigues, este processo de mestiçagem seria muito lento e um dos fatores para a degeneração no Brasil seria marcada pela presença dos negros na população. “Consideramos a supremacia imediata ou mediata da Raça Negra nociva à nossa nacionalidade, prejudicial em todo o caso a sua influência não sofreada aos progressos e à cultura do nosso povo”.²¹²

Nina, baseando-se em teorias do século XIX, acreditava que as “raças” humanas estavam em estágios evolutivos diferentes, sendo que o negro seria inferior físico e mentalmente em relação ao branco. Dessa forma, também a religião destes últimos também era superior. E a religiosidade do negro ainda estaria num estágio fetichista.

²¹¹ RODRIGUES, Raynubdo Nina. **Africanos no Brasil**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais. 2010.

²¹² Ibid., p.15.

Para Nina a religiosidade no Brasil, na virada do século XIX para o XX, estava marcada por alguns estágios evolutivos, sendo que num estágio mais avançado está o monoteísmo católico considerado por ele mais evoluído.

A segunda, espessa e larga, da idolatria e mitologia católica dos santos profissionais, para empregar a frase de Taylor, abrange a massa da população, aí compreendendo Brancos, Mestiços e Negros mais inteligentes e cultos. Na terceira está, como síntese do animismo superior do Negro, a mitologia gege-iorubana, que a equivalência dos orichás africanos com os santos católicos, por nós largamente descrita e documentada, está derramando na conversão cristã dos negros crioulos. Vem finalmente o fetichismo estreito e inconvertido dos africanos das tribos mais atrasadas, dos índios, dos Negros crioulos e dos Mestiços do mesmo nível intelectual.²¹³

O problema é que Nina Rodrigues seguia os métodos sugeridos e desenvolvidos pela antropologia criminal de Cesare Lombroso e “evolucionismo” de Spencer, que defendiam a inferioridade da “raça” negra e outras frente à branca²¹⁴. Para Nina, seguindo a vertente evolucionista, ele se preocupava com a questão da mestiçagem e defendia que isto era um processo longo e que resultaria num produto mal equilibrado e de frágil resistência moral e física.

Este autor analisando alguns casos de Candomblés na Bahia, no final do século XIX e início dos XX, defendeu que a atuação da polícia, ao prender chefes de terreiros, era arbitrária, e elencou algumas alegações por parte da polícia para realizar as apreensões como “nos terreiros só existe devassidão... exercício ilegal da medicina, é o segundo item das alegações”.²¹⁵

Segundo este autor, era ilegal o ato de exercício da medicina, no entanto, as pessoas que procuram os terreiros são conscientes de suas ações e se deixam explorar. Mas, ao ler este autor defender como arbitrário as repressões legais aos candomblés pareceu contraditório, quando comentamos a sua visão negativa sobre a população e a cultura negra.

Por que de um lado ele enfatizava a inferioridade da religiosidade negra, comparado com a religiosidade europeia ou cristã. Destacava como sendo atrasadas, mas por outro lado ele acreditava que mesmo estando num estágio de atraso, as religiões de matriz afro não deviam ser perseguidas pela polícia. De um lado ele criticou e de outro ele defendeu. Mas

²¹³ Ibid., p. 241.

²¹⁴ NASCIMENTO, Álvaro Pereira do. Qual a condição social dos negros no Brasil depois do fim da escravidão? O pós-abolição no ensino de história. In: SALGUEIRO, Maria Aparecida. **A República e a questão do negro no Brasil**. Rio de Janeiro: Museu da República, 2005.

²¹⁵ RODRIGUES, Ob. Cit., p. 272-277.

uma defesa que não parte da igualdade racial, por que para ele os homens não poderiam ser equivalentes racialmente e culturalmente.

Nina começou a ser contra ao discurso jurídico, principalmente o código penal, em que igualava todos perante a lei. Porque, para ele os seres humanos não eram iguais, pois se diferenciavam biologicamente e culturalmente. E defendeu uma ideia de “imputabilidade das raças”, em que algumas raças seriam responsáveis e outras não, devido ao seu estágio evolutivo.

Assim, para ele deveria haver códigos penais diferenciados, por que a criminalidade, como todas as outras manifestações congêneres, biológicas ou sociológicas, seriam de fundo degenerativo, e ligado às más condições antropológicas do mestiçamento no Brasil. A degeneração no Brasil para Nina aumentaria com o processo da mestiçagem, então apenas um médico jurista poderia legislar nesta noção de sociedade.

Já o Antropólogo Arthur Ramos acreditava que a “mistura das raças não resultava em híbridos inferiores, como Nina Rodrigues acreditava. Em vez disso, afirmava ele, dêem-lhe condições de boa higiene física e mental e a pretensa inferioridade desaparece.”²¹⁶

Mas A. Ramos acreditava em diferenças de desenvolvimento cultural, por isso estudou a cultura africana e identificou elementos que considerou de inferioridade cultural, além de patológico, defendendo a eliminação dessa cultura, e o combate a práticas como a macumba “e do feitiço que se infiltra em todos os atos da nossa vida. Olhar para a própria obra da formação espiritual, orientando-a aos influxos da verdadeira moral científica.”²¹⁷

No entanto, muitos trabalhadores de baixa renda, a exemplo do no Rio de Janeiro na primeira metade do século XX, procuravam práticas populares. Então Mario M. Machado diretor do departamento de obras do Rio, influenciado por esse discurso eugênico, explicava que muitos “brasileiros de classe baixa, especialmente os não-brancos, buscavam tratamento médico só depois de uma peregrinação laboriosa na tenda de macumbeiros, terreiros de ‘pais de santos’, sessões de catimbó...”²¹⁸

Tentando se distanciar da visão de evolucionismo racial, Gilberto Freyre defendeu a noção de mestiçagem que, segundo ele, foi fundamental para a formação da sociedade brasileira, um processo que iniciou com a colonização, em meio à “casa-grande e a senzala”,

²¹⁶ DÁVILA, Ob. Cit., 2006, p. 75

²¹⁷ RAMOS apud, DÁVILA, Ob. Cit., p. 75.

²¹⁸ DÁVILA, 2006, p.79.

onde o “negro torna-se parceiro natural para a união pelo sexo e pelo trabalho”.²¹⁹ A união das raças, segundo Freyre, se dava por meio de uma relação “harmoniosa” entre o senhor e escravo, como se houvesse a inexistência de um conflito ou total passividade. Mas ele tenta quebrar com os modelos cristalizados da segregação racial, e demonstra as contribuições culturais do negro na formação da sociedade brasileira.

E essa segregação foi desaparecendo com a instauração da República, quando já não havia a dicotomia entre senhores e escravos. Dessa forma, a sociedade brasileira constituída dessa miscigenação não poderia haver o preconceito ou racismo, e sim uma democracia racial, que louvava a interação progressiva do negro na sociedade.

Isto forjou uma consciência falsa da igualdade racial brasileira, quando tentava apagar a realidade de desigualdade (social, econômica e política) entre brancos e negros, anulava a responsabilidade da deterioração social do negro ou mulato²²⁰. Todas essas teorias influenciaram na composição da legislação brasileira e acentuaram o racismo e a discriminação das práticas de origem negra, a exemplo, das praticas religiosas.

²¹⁹ SANTOS, Gislene Aparecida dos. **A invenção do ser negro: um percurso que naturalizam a inferioridade dos negros**. São Paulo, SP: Educ/Fapesp; Rio de Janeiro: Pallas, 2002. p. 154

²²⁰ FERNANDES. Florestan Cap. III: Heteronômia racial na sociedade de classes: o mito da democracia racial.p. 249-269. In: **A integração do negro na sociedade de classes**. 5 ed. São Paulo: Globo, 2008. p. 255

3.2 A INTOLERÂNCIA RELIGIOSA NA LEI

Como vimos, as práticas consideradas charlatãs, marcadas por feitiçaria, foram combatidas por médicos e cientistas, mas a repressão a estas práticas se consolidou na forma da lei, em que se destacava o curandeirismo como ilegal. Fator que influenciou para que as religiões afro-brasileiras, mesmo após a instauração da noção de liberdade religiosa com a República continuassem a ser repreendidas, tendo seus terreiros fechados e seus praticantes presos.

Assim, mesmo sabendo que na Constituição de 1891 já estava inscrito a liberdade religiosa (abolindo dessa forma o conceito de religião oficial de 1824), as essas “religiões” afro-índio brasileira continuaram na ilegalidade, por estarem ligadas à noção de magia, espiritismo e curandeirismo.

Fatores como magia, espiritismo e o curandeirismo eram fortemente reprimidos pelo Código Penal Republicano de 1891 nos artigos (156, 157 e 158) ²²¹. Com isso, muitas casas onde se praticavam esses cultos eram invadidas e destruídas pela polícia, sob pretexto de perturbação da ordem pública, de exercício ilegal da medicina, ou curandeirismo. Escamoteando dessa forma o verdadeiro sentido da proibição, ou seja, não se trata propriamente de uma religião, o que estava em contradição com a Constituição vigente que tinha como lei a liberdade religiosa.

Por isso, no caso de Ação Criminal contra Thenório Cabral de Oliveira ²²², citado no primeiro capítulo, em que esse curandeiro de Aroeiras que realizava sessões catimbó para curar a senhora Lygia da Veiga e Silva após varias sessões fornece uma mistura de ervas em forma de bebida, a denominada Jurema e Jucá, ²²³ para que os familiares continuassem outras sessões de candomblé, sem a sua presença. No entanto, como já dissemos anteriormente,

¹⁵⁵ Ver no endereço eletrônico: <http://www6.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=66049> (Pesquisado em 12.08.09). Nestes artigos do código penal eram considerados crimes contra a saúde pública, a exemplo do artigo 156. Era proibido exercer “a medicina em qualquer dos seus ramos, a arte dentária ou a farmácia; praticar a homeopatia, a dosimetria, o hipnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos”. Mas segundo SILVA JR, Hédio, mesmo com as transformações do código de 1940 manteve-se os delitos de charlatanismo no art. 283 e curandeirismo com o 284. Ver em: SILVA JR, Hédio. *Intolerância religiosa nos meandros da lei*. In: **Guerreiras de Natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente**. Elisa L. Nascimento (org). São Paulo: Selo Negro, 2008.

²²² Arquivo do Primeiro Tribunal do Júri do Fórum Afonso Campos. Campina Grande- PB. Ação Criminal contra Thenório Cabral de Oliveira e outros. s/n de 18/09/1923.

²²³ Ambas conter substâncias alucinógenas.

Severina e Francisco Moisinho²²⁴, se excedendo durante uma sessão no ato de beber jurema, mataram a senhora Lygia.

Nesse caso, o curandeiro Thenório foi processado pelos artigos 157 e 158 do código penal de 1891. No primeiro artigo, o 157, o individuo não podia,

praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica²²⁵.

E no art. 158 seria “ministrar, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o ofício do denominado curandeiro”²²⁶.

Então ele foi processado nestes dois artigos combinados por ter praticado “magia”, “inculcar cura”, ter como seu ofício de curandeiro, entre outras combinações. E ainda sentenciado nos artigos 294, 2ª p; art. 18, 2ª p. 30, 4ª p.

Em meio a este processo podemos perceber a que, nos termos jurídicos, religiosidade sem ser a cristã, a exemplo do catimbó, não era religião, e sim apenas uma prática de magia ou espiritismo, as quais ambas eram praticas ilegais. Podemos ainda inferir o papel de destaque do médico formado como único meio legal de medicar os enfermos.

Então, houve uma grande mudança com a Constituição de 1891 sobre a liberdade religiosa, em comparação ao período imperial, que em 1830 considerava crime qualquer culto que não fosse oficial, ou seja, o catolicismo. Mas, apesar desse avanço as práticas como espiritismo e curandeirismo foram legitimadas como crimes.

Dessa forma, as religiões afro-brasileiras possuem dentro de suas práticas estas duas modalidades, por isso estavam dentro da ilegalidade perante a lei. Hélio Silva Jr que evidenciou que a intolerância religiosa “constitui uma das facetas do racismo” destacou que própria constituição brasileira foi historicamente instituindo essa discriminação desde o Império até a República²²⁷.

Na constituição política do império brasileiro, o Brasil seguiu algumas regras ou leis de Portugal como o Código Filipino, o qual considerava crime de heresia a negação ou

²²⁴ Ressaltamos que a família Veiga e Moisinhos eram todos parentes consangüíneos da vítima.

²²⁵ Código penal de 1890, Ver no endereço eletrônico:

<http://www6.senado.gov.br/legislacao/ListaPublicacoes.action?id=66049> (Pesquisado em 12.08.09)

²²⁶ Idem.

²²⁷ SILVA Jr., Ob Cit., 2008. p. 169.

blasfêmia contra Deus ou Santos, a feitiçaria. Punindo o feitiçeiro com a pena capital, criminalizava “reuniões ou bailes organizados por escravos”, entre outras punições.²²⁸

Com a República, mesmo inscrita a liberdade religiosa, não houve efetivamente a igualdade para a prática de algumas religiosidades, pois o espiritismo estava proibido em 1891. Criminalizava e punia também a capoeiragem (artigo 402), o curandeirismo (artigo 158), a mendicância (artigo 391) e a vadiagem (artigo 399).

Décadas depois, em 1940, retirou-se a ilegalidade do espiritismo, mas manteve os delitos de charlatanismo e curandeirismo com os artigos 283 e 284²²⁹. O que manteve a repressão as religiões de origem afro-brasileiras por elas estarem manterem nos seus rituais e tradições a noção de cura.

Na Paraíba, a prática de curandeirismo ou das religiões de matriz africana e indígenas foram fortemente combatidas, e muitos os praticantes dessas religiosidades foram perseguidos pela ação policial. Como evidenciou o depoimento realizado através de artigo de uma figura representante da igreja católica, D. José Maria Pires:

Desde o início a religiosidade do negro foi proibida de manifestar-se sob suas formas originais. Foram-lhe impostas as formas européias [...] Isto significava que as expressões religiosas dos negros trazidos para aqui como escravos eram todos consideradas erradas e pecaminosas. A religião deles se confundia com mais sórdida superstição. Em meu tempo de criança, eram proibidos de ver um batuque porque “era pecado”. E até o ano de 1966, quando fui transferido para a Paraíba, os chamados cultos afro-brasileiros eram proibidos por lei. O então capelão da Polícia narrava com entusiasmo suas numerosas façanhas noturnas de comandar grupos de soldados para “acabar” com um terreiro de xangô que funcionava clandestinamente.²³⁰

Dom José Maria Pires, apesar se sua forte ligação com a igreja católica, era um crítico contra as injustiças sociais e reconheceu as atrocidades que o negro sofreu desde o período colonial, com a escravidão e quando foram impostas de forma arbitrária a catequese dos negros, tentando suprimir a sua cultura religiosa. E como mostra no artigo não era a favor das perseguições policiais à religiosidade resistente do negro²³¹.

²²⁸ Ibid., p. 170-171.

²²⁹ Ibid., p. 175.

²³⁰ PIRES, D José Maria. "Identidade do negro", escrito em janeiro de 1988. O código do arquivo da cúria, cód. C:f/5 (051) Al. p.14. Neste ano da publicação o tema da Campanha da fraternidade foi “A fraternidade e o Negro”, com o lema Ouvi o clamor deste povo! Também neste ano de 1988 foi Centenário da Abolição.

²³¹ Idem.

Mas a repressão, legalmente falando, não ocorria somente por estas religiões estarem ligadas à prática de culto, mas as pessoas podiam ser acusadas por vadiagem ou perturbação da ordem pública. Em alguns jornais encontramos situações como esta na Paraíba.

Essas arbitrariedades jurídico-policiais foram frequentes até a década de 1960, quando os próprios religiosos começaram a lutar por seus direitos no estado da Paraíba. Sendo que este processo de conscientização e reivindicação pelas religiões afro-brasileiras se iniciou em décadas anteriores, ou buscaram algumas formas para continuarem as suas praticas religiosas.

No início do século XX a Umbanda continuou a ser discriminada e buscou conquistar seu reconhecimento na sociedade. Lísias Negrão²³², que fez um estudo sobre a umbanda no Brasil, sobretudo a umbanda paulista, defende que a Umbanda tinha sua imagem depreciada pela imprensa oficial e seus praticantes sofriam perseguições tanto por parte do Estado, como da igreja católica. Então muitos terreiros de Umbanda, para burlar estas perseguições, registravam-se nos cartórios como centros espíritas para que dessa forma não fossem identificados como práticas mágicas.

Como vimos, o Código Penal de 1940 retirou o espiritismo da ilegalidade, então muitos terreiros se registravam nos cartórios, se passando por centros espíritas. Na Paraíba alguns terreiros se registraram em cartórios como centros espíritas como forma de burlar as ações da polícia, a exemplo do Centro Espírita Manoel Alagoano, de 1957, que tinha como presidente Maria de Lourdes de Medeiro, em Campina Grande²³³.

Alguns anos depois, Maria de Lourdes Medeiros foi acusada de prática de curandeirismo no Centro Manoel alagoano. Segundo a peça de acusação, o referido centro espírita não se encontrava “obedecendo às normas dos seus Estatutos, registrados no Cartório de Registro e Títulos e Documentos, uma vez que sua diretoria vinha exercendo abertamente o curandeirismo”²³⁴.

Mas, ainda nos anos 1940, diante de tal prática de catimbó ou terreiros de umbanda se passando por centros espíritas, um jornalista, José Gaudêncio Sobrinho, em 1945, no jornal a Voz do Dia, criticou com uma matéria intitulado “Catimbó”²³⁵.

²³² NEGRÃO, Lísias. **Entre a cruz e a encruzilhada: formação do Campo Umbandista em São Paulo**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

²³³ Cartório de registro e título de Campina Grande, Registro sob o n/ 335 a 337.21 de agosto de 1956, publicado no *Diário da União*. de 7 de agosto de 1956... Existe desde agosto de 1947.

²³⁴ *Diário da Borborema*. 10 de fevereiro de 1962 p.8. “Diretoria de centro espírita exerce curandeirismo”

²³⁵ *A Voz do Dia*. 7 de junho de 1945. Campina Grande – PB.

Segundo ele, nos últimos anos da década de 1940 houve muitos casos relatados no Brasil sobre o espiritismo, como as “obras psicografadas de Humberto de Campos, curas milagrosas, intervenções cirúrgicas assombráveis”. No entanto, para ele, o que ocorria na cidade de São João do Cariri não era a prática do espiritismo. E ressaltou: “espiritismo pode existir, mas o caso de S. João do Cariri é Catimbó”.²³⁶

O espiritismo Kardecista surgiu na França em 1857 e os primeiros grupos espíritas foram formados no Brasil na década de 1860. Essa crença possuía teorias sofisticadas e articulava-se com o erudito ao popular. Nas primeiras décadas do século XX o espiritismo sofreu restrições, como as religiões de matriz africana, com o código de 1890, além de perseguições de autoridades policiais e sanitárias²³⁷.

O espiritismo começou a se organizar no final do século XIX com a FEB (Federação Espírita Brasileira), a qual lutava pela liberdade religiosa e no período republicano seu objetivo era de unificar os trabalhos dos centros espíritas com doutrinas e rituais comuns.

A umbanda inicialmente se constituiu como modalidade do espiritismo, com a criação Espírita de Umbanda e, em 1941, o I congresso Brasileiro de Espiritismo, quando houve debates para a institucionalização da umbanda. Mas, em 1940 começa a tentativa de se diferenciar do espiritismo Kardecista da umbanda, pois havia um incomodo por parte dos Kardecista que buscavam uma doutrina unificada.

Mas, quando o termo espiritismo foi retirado da ilegalidade no código penal de 1940 manteve os delitos de charlatanismo (artigo 402) e curandeirismo (artigo 158), os “Kardecistas deixaram de ser assediados pelas autoridades. O mesmo não aconteceu com os cultos afro-brasileiros, que continuaram sendo vítimas de perseguição,” consideradas como “primitivas e bárbaras”.²³⁸

As sociedades espíritas, temendo perseguições da Secretaria de Segurança Pública, passam a delimitar quais os Centros estariam dentro dos princípios Kardecistas em suas práticas e quais aqueles que estariam fugindo a esses padrões. Considerando que para o espiritismo Kardecista, os orixás africanos representavam pouca elevação espiritual; e para cristãos católicos, a religião era sacrílega e demoníaca.

²³⁶ Idem.

²³⁷ GIUMBELLI, Emerson. “Kardec nos trópicos”. *Revista História da Biblioteca Nacional*. Ano. 3, n. 33, Junho de 2008., p. 15-16.

²³⁸ Ibid., p. 18.

3.3. RESISTÊNCIA E LEGITIMAÇÃO DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS

Até 1945 as repressões à Umbanda foram intensas. Com a “redemocratização” (processo de restauração da democracia e do estado de direito no país após um período de autoritarismo, neste caso estamos nos referindo após a deposição de Getúlio Vargas, que pôs fim a ditadura iniciada em 1937), a interferência política diminuiu em relação aos umbandistas. Neste período pós-45 inicia um processo no país de definição da identidade nacional, o que ajuda a enaltecer a cultura popular e as tradições dos negros abrindo muitas brechas para a continuidade das práticas religiosas afro-brasileiras.

Dada as perseguições sofridas por estes religiosos, eles se organizaram e buscaram uma legitimação social, que se concretizou com as federações. “O terreiro passou, então, a funcionar segundo um estatuto que estabelecia os cargos (como presidente, secretário, tesoureiro), as funções dos membros, os horários de funcionamento e de atendimento ao público”²³⁹, etc. Além dessa organização interna burocrática, a umbanda se inspirou nas federações Kardecistas e criou suas próprias federações. Em 1939, no Rio de Janeiro, surge a,

primeira federação de umbanda, a União Espírita da Umbanda do Brasil, principal articuladora do Primeiro Congresso de Umbanda, ocorrido em 1941, no Rio de Janeiro [...] Os objetivos das federações, que a partir da década de 1940 começaram a proliferar também em outros estados onde a umbanda foi se expandindo, como São Paulo e Porto Alegre, eram os de fornecer assistência jurídica aos seus filiados contra a perseguição policial, patrocinar cerimônias coletivas, organizar eventos de divulgação da religião e, na medida do possível, impor a regulamentação sobre as práticas rituais e da fiscalização.²⁴⁰

O primeiro Congresso tinha como objetivo de eliminar traços africanos tidos como atrasados e criar uma imagem de umbanda “branca” e mais aceita socialmente. No entanto, anos depois, na década de 1950, alguns estratos sociais dessa religião começaram a contestar esse distanciamento da umbanda com as tradições negras e tentaram recuperar os valores africanos.

Entre os anos de 1953 a 1970 surgiram as primeiras federações de terreiros de umbandas, como a “Fuesp (Fundação Umbandista do Estado de São Paulo), [...] outra federação importante, hoje denominada União de Tendas de Umbanda e Candomblé do Brasil”²⁴¹, estas duas foram fundadas em 1953 em São Paulo. No entanto, para a umbanda ser

²³⁹ SILVA, Vagner Gonçalves da. **Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira**. Editora Ática: São Paulo, 1994., p. 115.

²⁴⁰ Ibid., loc. cit.

²⁴¹ NEGRÃO, Ob. Cit., 1996, p. 76.

reconhecida oficialmente teve que se desvencilhar das práticas da macumba, associados à feitiçaria e se tornar uma Umbanda mais branca ou cristã, para ganhar espaço na sociedade e reconhecimento neste primeiro momento.

Nos anos 60 o movimento federativo se intensificou apesar do regime militar que começa em 1964. Na verdade, as federações neste período organizaram importantes congressos de umbanda, como o I congresso Nacional paulista para legitimar a umbanda ou tornando-a “respeitável”: “o II Congresso Brasileiro buscava dar uma estrutura nacional unificada e centralizada, um código-doutrinário calcado na moralidade cristã e na ordem vigente e um ritual padronizado.”²⁴²

O Regime militar não dificultou o processo de institucionalização, podemos dizer que até facilitou, porque o Estado nesse período reforçou a noção de Estado moderno e laico, sem vínculo com a igreja. Além disso, nesse período parte da igreja católica não estava mais aliada ao Estado, devido aos movimentos esquerdistas de oposição ao governo. O Estado, por sua vez, para chegar perto da população aproximou-se das religiões populares visando às eleições municipais.

O governo dos militares não negou aos umbandistas seus direitos políticos, no que se refere ao plano religioso. Ao contrário, ajudou na institucionalização, assim a religião da umbanda foi reconhecida como religião oficial. Depois dessa “legitimação social a umbanda aos poucos foi adquirindo permissão legal e apoio institucional dos órgãos governamentais para a realização de suas festas em espaços públicos”.²⁴³

No Estado da Paraíba esse processo institucional da umbanda, também ocorreu na década de 60, sendo que a umbanda foi trazida neste Estado neste período para que o culto afro-índio-descendentes, no caso, a jurema pudesse obter também status legal.

O processo sincrético de junção da jurema ou catimbó paraibano à umbanda sulista, trazida oficialmente a João Pessoa por volta da década de sessenta, as especialidades que assumiu a umbanda nessa região a partir do caldo cultural aqui encontrado, criando condições para a formação do complexo jurema cruzada com umbanda²⁴⁴.

²⁴² SANTIAGO, Idalina Maria F. L. **O jogo do gênero e da sexualidade nos terreiros de umbanda cruzada com jurema na grande João Pessoa**. Tese (doutorado). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. 2001.p,77.

²⁴³ SILVA., Ob. Cit., 2004, p. 117.

²⁴⁴ SANTIAGO, Ob. Cit., p. 82.

Os antigos catimbozeiros ou juremeiros substituíram esta denominação para umbandistas, mas não deixaram de praticar o culto da jurema. Aqui no Estado da Paraíba os catimbós eram vistos como prática de feitiçaria, sendo constantemente perseguidos pela polícia. A umbanda que estava legalizada para manter seus cultos através da Federação, então a união entre a jurema com a Umbanda foi importante para os juremeiros para continuar seus cultos, dessa forma se registravam também nas federações como umbandistas.

Outra intenção da Federação dos cultos Africanos do Estado da Paraíba, que representava a umbanda, de agregar o catimbó, cultuada, por exemplo, no município de Alhandra -PB, tinha como finalidade de “não somente ter o crescimento numérico e financeiro da Federação, mas há claras indicações que se quer aproveitar de elementos do catimbó para enriquecer os rituais da umbanda local”.²⁴⁵

Na década de 1960 as religiões afro-brasileiras começaram a lutar por essa institucionalização, movimento que já se iniciou em décadas anteriores no resto do país. Movimento que representava a tentativa de utilização dos mesmos mecanismos para legitimar estas práticas na sociedade. Primeiro fazendo uma organização e unificação de suas práticas, criando mecanismos de institucionalização e respeitabilidade na sociedade.

Utilizando mecanismos de resistência, através da legislação e o auxílio do poder político. Por exemplo, o que ocorre na Paraíba, em que os praticantes conseguiram auxílio político, para legalizar e firmar a Federação dos cultos afro-brasileiros no Paraíba em 1966. Com o governador do Estado João Agripino, conhecido como “salvador” das religiões afro-brasileiras pelos religiosos, até hoje.

O que não pode ser concretizado no governo anterior ao de Agripino, pois antes com o governador Pedro Gondim, que governou por duas vezes, a primeira, de 1958 a 1960 e a segunda, de 1961 a 1966. Quando eleito em 1960, que iniciou com uma política populista contraditória, pois para conseguir se eleger ele contou com o apoio das oligarquias e do outro apoio popular, através do “queremismo”. No entanto, nos primeiros três anos de administração com sua postura populista, grupos se fortaleceram como as ligas camponesas e

²⁴⁵VANDEZANDE, René. **Catimbó: Pesquisa Exploratória sobre uma forma Nordestina da Religião Mediúnica**. Dissertação (mestrado). Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 1975, p. 200

sindicatos rurais, em virtude desse avanço de esquerda os grupos oligárquicos reagiram provocando tensões e luta de classes no Estado²⁴⁶.

Esse mesmo governo foi conhecido pelo povo santo²⁴⁷ como um período de intensa repressão no Estado, principalmente na cidade de João Pessoa através relatos de religiosos contida no trabalho de Stênio Soares “Anos da Chibata perseguição aos cultos afro-pessoenses e o surgimento das federações”²⁴⁸. Segundo relatos neste período havia prisões, invasões nos terreiros pela policia arbitrariamente, pois os religiosos além de presos eram espancados pelos policiais, que agiam “conhecidos como macacos do governo – invadiam terreiros batiam e prendiam religiosos, além de levar objetos religiosos.”²⁴⁹

Após o golpe militar que mudou o campo político, econômico e social do país, pondo fim ao Estado democrático e populista, para caminhar a um Estado autoritário, que implantou as formas de repressão numa ordem interna e ao mesmo tempo queria promover o desenvolvimento. Na Paraíba, o caráter repressivo iniciou com o afastamento do reitor da UFPB por um capitão, as associações estudantis sofreram intervenções. No âmbito político alguns deputados e vereadores tiveram seus mandatos cassados e as ligas camponesas foram consideradas ilegais, tendo alguns líderes presos e torturados.²⁵⁰

No entanto, após estes primeiros momentos de repressão foram marcadas as últimas eleições por voto direto para governadores em 1965, em 11 Estados, inclusive na Paraíba. Um dos candidatos foi João Agripino, que em campanha demonstrava, um “candidato de todas as classes, e por tanto, livre de qualquer compromisso.” Em um refrão das músicas de campanha enfatiza que “ele é contra qualquer perseguição”²⁵¹

No entanto, Monique Cittadino²⁵² que trata de todo o governo de João Agripino durante a ditadura militar, não faz nenhuma menção da relação entre esse governador do Estado com as religiões de Matriz africana, pois foi ele, como destacaremos logo em seguida que decretou a liberdade de culto no Estado.

²⁴⁶ CITTADINO, Monique. A política paraibana e o Estado autoritário (1964-1986). In: SILVEIRA, Rosa Maria Godoy da, et al. **Estrutura de poder na Paraíba**. João Pessoa, PB: Universitária- UFPB. 1999, p. 111-113.

²⁴⁷ Praticantes das religiões afro-brasileiras.

²⁴⁸ SOARES, Stênio. ‘Anos da Chibata’: perseguição aos cultos afro-pessoenses e o surgimento das federações. Revista **CAOS** – Revista Eletrônica de ciências Sociais. N. 14, setembro de 2009. P. 134-135.

²⁴⁹ Ibid., p. 138.

²⁵⁰ CITTADINO, Monique. **Poder local e Ditadura: o Governo João Agripino – Paraíba (1965-1971)**. Bauru, SP: Edusc, 2006., p. 115-122.

²⁵¹ Ibid., 123-144.

²⁵² Ibid.

Neste momento, as religiões de matriz africana passaram a se organizar e se unificar, e criaram instituições como as Federações para dar credibilidade e unidade dos cultos e rituais no Brasil e de forma organizada ampliaram seus espaços de liberdade.

Alguns chefes religiosos e pessoas ligadas às religiões de matriz africana iniciaram de forma organizada em busca de melhores espaços na sociedade. Assim, uniram-se, fizeram passeatas em prol da libertação da umbanda no Estado na década de 1960, estabeleceram laços de solidariedade com o governador do Estado, com reuniões para e discutir legalização de seus cultos. Como afirmou o senhor Carlos Leal ao jornal diário da Borborema sobre o entendimento com o governador:

Frizou Cícero Tomé, que aquele encontro com o babalorixá, tomou conhecimento do entendimento havido entre aquele representante umbandista e o governador João Agripino Filho, ocasião em que Carlos Leal Rodrigues teve oportunidade de oferecer ao chefe do Estado um LP, com gravações e cânticos de Umbanda, gravado quando a realização do congresso realizado na Guanabara. Naquela, ocasião foi também oferecido ao Governador um livro intitulado de 'O Candomblé no Brasil'. Continuando em suas declarações, o nosso entrevistado disse que por ocasião do encontro em palácio o Sr. João Agripino, num espírito elevado de compreensão sentiu a necessidade de haver uma Federação oficializada, tendo prometido de enviar mensagem a esse respeito ao poder Legislativo²⁵³.

Semelhantes às práticas de paternalismo e clientelismo²⁵⁴, pois uma depende da outra para sobreviver, porque no mercado paternalista que representa a proteção dos “fracos” e impõe regras contra as infrações ou neste caso ajuda na legalização dos cultos afro-brasileiros no Estado da Paraíba. O paternalismo sugere uma relação entre os direitos e responsabilidade e a clientela submissa e complacente. Neste nosso caso, o governador e os “umbandistas” se também estão inserido nesta relação clientelista para com o governador, que podia se promover politicamente através dessa troca de favores.

E após esse encontro com o governador, o senhor Carlos Leal, nesta mesma matéria, convidou os chefes de terreiros no Estado para se inscreverem e entenderem a função da Federação dos cultos Afro-brasileiros no Estado, que foi oficializada após a promulgação da lei.

²⁵³ Diário da Borborema. “**Governo quer regulamentar a prática da Umbanda no Estado**”. Domingo, 18 de setembro de 1966, p. 5

²⁵⁴ Paternalismo é um termo impreciso para um conceito que pode englobar elementos muito diferenciados, dentro de uma mesma experiência de concentração de autoridade econômica e cultural. Ver: THOMPSON, E. P. **Costumes em comum**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 29-30.

Carlos Leal era uma pessoa que conseguia transitar facilmente entre os terreiros da capital e o cenário político da época. Pois como vimos na citação acima ele tentava manter uma relação amistosa com o governador, até lhe oferecendo “LP” e livros. Ele também era babalorixá e conseguiu se manter por muito tempo como presidente da Federação dos cultos Afro-brasileiros da Paraíba.

Neste mesmo período foi organizada uma passeata na cidade de João Pessoa- Pb, em prol da legalização da umbanda no Estado, evento que contou com a participação do governador do Estado João Agripino junto com as pessoas em meio a cartazes e manifestantes, como narrou o Sr. Saulo Roberto Silva, filho do presidente da Federação Umbandista do Estado no ano de 2007:

João Agripino quando saiu a passeata em João Pessoa, conta as pessoas mais antiga que a primeira pessoa que saiu na frente de todos os terreiros foi ele, ele foi quem saiu a frente dos terreiros, e os pessoal tudo a pé, entendeu ? Com faixa, com cartazes com tudo, mais com João Agripino no meio²⁵⁵

Claudio Barroso (2007) destaca uma foto retirada no dia da passeata, que possui logo a frente a pessoa de Manoel Rodrigues que possui um terreiro de Candomblé até hoje no bairro do catolé da cidade de campina Grande.

²⁵⁵ Entrevista com Sr. Saulo realizada no dia 03/02/07 por Claudio C B. Neto. Ver em: BARROSO NETO, Cláudio da Costa. **Formação da Umbanda Cruzada com Jurema**. Relatório: PROINCI, 2007. p. 22-23.



256

Imagem 3: Passeata em prol da regulamentação da umbanda no Estado.

Na foto o Cartaz em que os manifestantes estão segurando possui a seguinte frase: “Terreiro Afro-Brasileiro Pai Orixalá, saúda o governador João. Agripino”. O que nos pode Inferir sobre a representação que foi construída do governo para com os adeptos das religiões de matriz africana no Estado. Um fator importante da trajetória desse governador que no estudo sobre seu governo realizada por Monique Cittadino²⁵⁷ não há qualquer comentário a respeito.

Neste momento podemos fazer um contraponto entre o “discurso oculto” e o “discurso (transcrição) público”, esta última seria a relação:

para descrever as interações abertas entre subordinados e aqueles que os dominaram [...] Público aqui se refere à ação que é abertamente dirigida à outra parte nas relações de poder e transcrição é usada quase em seu sentido jurídico (processo verbal) de um registro completo do que foi dito²⁵⁸.

²⁵⁶Ver esta imagem em BARROSO NETO, Ob. Cit. p. 23. Esta foto pertence a pai Manuel Rodrigues que permitiu a publicação no trabalho do pesquisador Cláudio Barroso Neto.

²⁵⁷ CITTADINO. Ob. Cit., 2006.

²⁵⁸ SCOTT, apud. MENESES, Marilda aparecida de. O cotidiano camponês e sua importância enquanto resistência à dominação: a contribuição de James Scott. Revista **Raízes**, Campina Grande, v. 21 n.1, jan/jun. 2002, p.34.

Esse discurso público entre o governador do Estado e o processo da legalização dos cultos Afro-brasileiros pôde ser encontrado abertamente em várias matérias do jornal. É um discurso autorizado e controlado. Já a passeata ou a resistência aberta e coletiva realizada em João Pessoa, que contou com a participação de vários campinenses não foi evidenciada nos jornais locais, mesmo que tivesse uma carga apelativa para o governador, pois na faixa da imagem dizia que estavam saudando o governador, ela foi sufocada e permaneceu anônima nos jornais desta cidade.

Entre os anos de 1966 e 1971 a Paraíba foi governada por João Agripino, homem de família tradicional, os Maias, dos municípios do Catolé do Rocha e Brejo da Cruz, sendo esta última a localidade onde nasceu em 1º de março de 1914. Ele se formou em direito no ano de 1937, foi promotor público de 1935 a 1938 no Rio Grande do Norte e advogou até 1945, quando iniciou a carreira política como deputado Federal pela UDN e reeleito até 1962. Logo após assumiu o mandato de Senador, cargo que não concluiu, porque foi empossado governador da Paraíba em 1966²⁵⁹.

João Agripino num de seus depoimentos disse que considerava a mais relevante em sua gestão foi a proibição de “espancamentos policiais; liberdade de crença; regulamentação do exercício da crença africana; [...] entre outras obras que beneficiaram a Paraíba.”²⁶⁰

Assim, no ano de 1966, João Agripino, assina a lei nº 3443, em 6 de novembro. Neste mesmo dia foram realizadas várias festividades no Estado, como em João Pessoa, na avenida Félix Antônio, no bairro de Cruz das Armas, solenidade que reuniu órgãos espíritas congregados junto a Federação, acontecimento que se denominou como “Festa de Libertação de Terreiros de Umbanda da Paraíba”. As festividades se iniciaram a tarde e se culminaram com assinatura da Lei, o evento contou com a participação do governador e outras “altas autoridades civis e militares.”²⁶¹

O governador ficou conhecido como libertador, grande benfeitor e responsável pela criação da lei. Como evidencia um trecho da matéria do jornal Diário da Borborema “Para seguidores da Umbanda Agripino é grande protetor” e continua:

O apoio de um governo como o de João Agripino, nada haveria sido feito. Explicou que devido ao espírito sábio, humanitário e cristão do atual governador, é que os paraibanos tiveram direito de seguir o ritual daquela

²⁵⁹ CITTADINO, Ob. Cit. 2006.

²⁶⁰ MAIA, Benedito. “Governadores da Paraíba” (1947-1986). 4º ed. João Pessoa, PB: União. 1986, p.73

²⁶¹ Ver em: *Diário da Borborema*, “Libertação da Umbanda será assinada hoje”, 6 de novembro de 1966. p.5

religião no próprio Estado[...] Em seguida a irmã Maria Lina, em nome das mulheres umbandistas e irradiada pela força de Iemanjá, de quem é discípula, pediu glória as alturas e paz na terra para todos os homens de boa vontade. Iemanjá, sua liberdade tinha finalmente chegado, sendo eles que trouxeram João Agripino Filho para o governo do Estado. [...] Finalizou todos que protejam o libertador da santa seara e que todos os umbandistas do Estado tem o dever sagrado de querer-lhe e consagrá-lo.²⁶²

João Agripino foi o representante legal desse processo de institucionalização da umbanda na Paraíba e a matéria acima demonstra a ideia da liberdade realizada por parte do governador para esta religião no Estado.

Carlos Leal numa entrevista em Campina Grande concedida ao jornal *Diário da Borborema*, afirmou:

não fôra o apoio de um governo como o de João Agripino, nada haveria sido feito. Explicou que devido ao espírito sábio, humanitário e cristão do atual governador, é que os paraibanos tiveram direito de seguir o ritual daquela religião no próprio Estado, pois antes disso, os que têm a mediunidade espírita dos Orixás, tinham que se deslocar para outros lugares, a fim de seguir a obediência dos poderes astrais. Disse ainda, que naquele tempo, uma pessoa dotada de mediunidade e que não procurasse se desenvolver em outro Estado, passaria a viver perturbada, chegando muitas vezes a ponto de ser internada no hospital de alienados.²⁶³

O que reafirma a atuação do governador e retrata a situação anterior a lei, que religiosos tinham que se deslocar para outros lugares a fim de se desenvolver espiritualmente e destaca o caso de pessoas que eram tidos como loucos se não procurassem ajuda espiritual.

Mas a Lei 3443²⁶⁴ além de liberar estas práticas religiosas no Estado também tinha o objetivo de disciplinar e homogeneizar os cultos no Estado. Assegurando no artigo 1º dessa lei havia o livre exercício dos cultos Africanos em todo território do Estado da Paraíba. No entanto, as restrições são citadas no art. 2º, em que para que os estabelecimentos do terreiro funcionassem era preciso solicitar autorização na Secretaria de Segurança Pública, munidos de documentação regularizada do terreiro e o responsável pelo culto teria que provar sua “idoneidade moral”. Além de provar sua sanidade mental, atestado por um laudo psiquiátrico.

Ainda podemos notar que a lei não era tão livre, pois havia restrições em virtude do laudo psiquiátrico e a autorização na delegacia que liberava através de ofício “a carta de alforria do terreiro”. A influência do saber médico se fez presente, por meio da psiquiatria,

²⁶² *Diário da Borborema*. 11 de março de 1967, sp.

²⁶³ Ver em: *Diário da Borborema*. “**Para seguidores da Umbanda Agripino é grande protetor**”, 11 de março de 1967 p. 5 .

²⁶⁴ Ver em anexo a cópia da lei.

com o poder de analisar sanidade mental do chefe do terreiro, dessa forma, dar um laudo, que possuía a capacidade retirar ou não o direito a licença para os rituais.

A autoridade policial ainda poderia intervir em caso de infrações e deveria se adequar a estas normas com prazo de 180 dias a contar da data da lei. Os terreiros ainda deveriam estar submetidos a Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba, a qual disciplinaria “o exercício desses cultos no Estado e exercer a representação legal de suas filiadas”²⁶⁵.

Semelhante a esse processo, a lei nº 3.097, de 29 de dezembro de 1972, do Estado da Bahia obrigava até o ano de 1976, as sociedades de culto afro-brasileiro a se registrarem na Delegacia de Polícia.

Dias depois de ser oficializada a lei 3443 na Paraíba em 6 de novembro de 1966, no dia 13 de novembro, foi fundada a Federação dos Cultos Afro-Brasileiros do Estado da Paraíba (FCAEP), em João Pessoa. Que tinha como primeiro presidente o Sr. Carlos Leal, personagem que transitava nos terreiros e no cenário político do Estado, foi ele quem auxiliou junto ao governador para que a lei fosse sancionada²⁶⁶. Para a construção da sede João Agripino doou incentivos materiais e doação de um terreno no bairro do Tambauzinho, local onde hoje reside a viúva de Carlos Leal, pois o terreno foi registrado em seu nome. Depois, em 1986, que a sede da Federação foi transferida para o bairro do Mangabeira para outro terreno, também doado pelo governo Estadual²⁶⁷.

Esta entidade tinha o objetivo de fiscalizar e unificar os rituais e práticas de culto criando inúmeras regras dentro do seu regimento para os filiados. Como a proibição de “roupas de santo” em giras, a obrigação de comunicar a Federação por escrito e dez dias antes sobre a realização de festas que iriam de realizar. Bem como multa para quem não cumprisse as regras, entre outras normas²⁶⁸. Esses regramentos foram criados com o objetivo de controlar e obter respeitabilidade na sociedade, que evidenciamos no trecho da matéria do jornal diário da Borborema, quando a Federação dos cultos Afro Brasileiros do Estado da Paraíba publicou normas, que se baseava de acordo com o artigo 12º do estatuto da entidade:

Todos os Centros, Terreiros, Tendas, Cabanas ou qualquer entidade filiadas a esta federação, realizarão sessões da 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

²⁶⁵ Em anexo está a cópia da lei 3443.

²⁶⁶ BARROSO NETO, 2007 e SOARES, 2009.

²⁶⁷ SOARES, 2009. P. 141.

²⁶⁸ Normas da Federação de fevereiro de 1968. Como evidencia cópia do documento em anexo.

podendo ultrapassar o horário das 22 horas ... Nenhuma sessão realizada nos Centros, Terreiros, tendas, 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 Terreiros, Tendas, 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 gira²⁶⁹.

Nota-se que as normas acima citadas eram objetivadas principalmente para unificar os rituais no que se refere a horários, certos rituais como toques realizados apenas aos domingos, orações, proibição de menores nos rituais. Além, disso houve a proibição de uso de bebidas alcoólicas durante as sessões religiosas nos terreiros.²⁷⁰ Que segundo o vice-presidente da FCAEP, Cícero Tomé em 1967, afirmou que haveria uma severa vigilância por parte da Federação “contra o uso de bebidas alcoólicas nos candomblés e de outros meios que fogem à verdadeira religião umbandista” e para quem desobedecesse as normas teria o terreiro fechado pela federação²⁷¹. Um ambiente repressivo próprio da ditadura.

No que se refere à proibição de menores nos terreiros, foi em virtude do pedido do Comissário de Vigilância do Juizado de Menores, o Sr. João Bezerra da Silva, dirigida através de ofício “047.67-6” ao Juiz de direito da 6º Vara, solicitando a proibição de menores de 18 anos no “chamados Xangôs a fim de evitar a repetição de crimes.”²⁷²

O comissário estava se referindo a um crime que ocorreu em João Pessoa num terreiro de xangô, localizado na fazenda Cuiá, vila de Gramame, de propriedade do Dr. Cícero Leite, quando a mulher Severina André do Nascimento assassinou seus dois filhos. Segundo relato do jornal, *Diário da Borborema*, conforme apurou que durante os trabalhos do terreiro foi utilizado muito aguardente pela mulher e seu marido, sendo que foi Severina que assassinou os dois filhos com a garrafa vazia de aguardente²⁷³. Por isso a FECAP foi direcionada a proibir o uso de bebidas alcoólicas nos rituais e também a participação de menores nos terreiros.

Evidente que este crime não deveria ser associado a prática das religiões afro-brasileiras, pois como defendeu o próprio presidente da FECAP, que crimes como este

²⁶⁹ DB (27/05/69, p.8). Estas mesmas normas além de outras também estão presentes num documento em anexo, da Federação dos Cultos Afro-brasileiros do Estado da Paraíba, com normas aprovadas de 1968.

²⁷⁰ *Diário da Borborema*. “Será fechado o 'Terreiro' onde entrar bebidas”. 15 de março de 1967. p. 9.

²⁷¹ *Diário da Borborema*. 08 de abril de 1967 p.1

²⁷² Idem. “Proibição de menores nos xangôs da capital”.

²⁷³ *Diário da Borborema*. 6 de abril de 1967. “Mãe mata filho a cacetadas numa sessão de Xangô em JP”.p.5.

ocorrem em todo o país e “não são causados por qualquer religião, mas sim devido ao vício da embriagues, loucuras ou desespero de causa”²⁷⁴.

A FECAP neste período passou a obrigar um prazo para os terreiros se filiarem junto a entidade, como já estava previsto na lei 3443 de 180 dias, que terminaria no dia 10 de maio de 1967, mas a entidade ainda prorrogou por mais quarenta dias, quando Cícero Tomé destacou que depois daquela data estabelecida os terreiros não regularizassem a situação com a devida licença junto a Federação teria os estabelecimentos religiosos fechados fechados²⁷⁵.

Mesmo após a legalização ainda havia denúncias das práticas de terreiros nas delegacias que estavam atuando de forma irregular, como em Campina Grande, conforme o Jornal Diário da Borborema publicou que:

os responsáveis pela prática do **espiritismo baixo e clandestino** no bairro da Bela Vista, os quais funcionam na base de **aguardente, das baforadas de cachimbo e muita anarquia** [...] denúncia, feita de público, através da imprensa tudo indica que a Delegacia de Costumes e a Federação dos Cultos Africanos tomem providencias enérgicas, para acabar com o **espiritismo grosseiro** na rua Edelfonso Aires.²⁷⁶

A matéria se refere como prática de “baixo espiritismo”, os terreiros que utilizam aguardente e cachimbo. Assim, o alto espiritismo, neste sentido do trecho, seria a religião protegida pelo Estado e o baixo espiritismo envolvia práticas fora das normas estabelecidas, com pessoas desqualificadas como citado no trecho, são práticas que envolviam muito aguardente, fumo “cachimbo” e “muita anarquia”. Além de nomear estas práticas como “espiritismo grosseiro” reafirmando o sentido pejorativo destes cultos.

No ano de 1968 a FCAEP ainda decretou a proibição de cerimônias de casamentos e batizados nos terreiros, em virtude de uma denúncia realizada junto a um programa “A Patrulha da Cidade” da Rádio Borborema em Campina Grande, no horário do meio dia, dizendo que um militar já casado e pai de dois filhos, seduziu uma moça e casou-se de novo com esta num xangô, com isso a Federação resolveu proibir as celebrações de casamento e batizados nos rituais até que pudesse realizar uma melhor fiscalização, “a fim de evitar esses abusos praticados por pessoas que se utilizam da seita para fins amorais”, disse o vice-presidente ao jornal do DB²⁷⁷.

²⁷⁴ *Diário da Borborema*. 7 de abril de 1967. p.5 “**Babalorixá protesta: acusam xangô injustamente**”

²⁷⁵ *Diário da Borborema*. 15 de junho de 1967 p. 5 “**Terreiros faltosos serão fechados**”

²⁷⁶ DB (01/06/68, p. 5).

²⁷⁷ *Diário da Borborema*. 4 de abril de 1968 p. 5 “**Campina Grande livre dos batuques de xangô**”

A FCAEP ainda apresentou uma circular que determinou apenas nos dias festivos aos orixás poderia utilizar a batida do elú, em apenas 15 datas: “20 de abril, 5 de fevereiro, 23 de abril, 12 de maio, 29 de maio, 24 de junho, 29 de junho, 4 de julho, 13 de agosto, 27 de setembro, 30 de setembro, 4 de dezembro, 8 dezembro, 24 de dezembro²⁷⁸”. Segundo consta na matéria do jornal DB esta medida também foi em virtude dos reclames de populares que se sentiam prejudicados, “com o abuso do batuque diário nos xangôs localizados em meio a residências particulares”²⁷⁹.

Devido a vários terreiros em situação irregular ou de desobediência na cidade de Campina Grande, a Federação realizou algumas reuniões na cidade com o responsável pela seção desta localidade, Cícero Tomé, que sempre lembrava sobre os centros espíritas que se encontravam irregulares favorecia “o aparecimento de terreiros clandestinos de baixo espiritismo”, que só serviam “para manchar o bom nome daquela seita”. Ele também destacava que a FCAEP visava uma vigilância mais severa contra os quimbandeiros da cidade, evitando-se dessa maneira a prática do “baixo espiritismo em Campina Grande.”²⁸⁰

A quimbanda (uma prática semelhante a linha da Umbanda, popularmente denominado de macumba, conhecida também pela prática ritual maligno) citada por Cícero Tomé estava sendo cultuada na cidade e que a Federação visava controlar. No entanto, para alguns autores como Reginaldo Prandi a umbanda pode ser dividida em duas linhas: a direita, voltada para a manifestação de forças do bem, a qual “trabalha” com entidades espiritualmente “desenvolvidas” (caboclos, preto-velhos etc.), e numa linha da “esquerda”, também chamada *quimbanda*, que pode trabalhar com forças do “mal”, cujas entidades, espiritualmente “atrasadas” (Exus e Pombagiras) que popularmente associadas às do inferno católico. Para este autor, esta divisão é apenas formal, pois na prática “não há quimbanda sem umbanda nem quimbandeiro sem umbandista.”²⁸¹

Esta aversão da FCAEP então pode ser explicada, pois na linha denominada quimbanda as entidades como Pombagiras e exus, quando manifestadas são “mal-educados, despudorados, agressivos” e todo o cerimonial para estes tem que ser ao som de atabaques e

²⁷⁸ Algumas datas conseguimos associar aos orixás como 23 de abril, dia de Ogum São Jorge, 24 de junho São J. Batista, 27 de setembro dia de São Cosme e Damião, 4 de dezembro dia de Iansã, 8 de dezembro Iemanjá. Mas, pode mudar de região para região.

²⁷⁹ Idem.

²⁸⁰ 18 de junho de 1968p.5 “**Federação combate baixo-espiritismo.**

²⁸¹ PRANDI, Reginaldo. **Herdeiras do Axé: sociologia das religiões afro-brasileiras.** São Paulo: HUCITEC. 1996, p. 142

danças. O que fugia das normas da FCAEP, pois somente deveria ter toque nos dias estabelecidos ou solicitando antecipadamente a Federação uma permissão para alguma festividade. No entanto, muitos quibamdeiros não esperavam dias estabelecidos, o que gerava muitas reclamações de populares que moravam próximo a estes terreiros que observamos em muitos destes relatos na cidade de Campina Grande.

Assim, não apenas a Federação tentava controlar os batuques na cidade como também a secretaria de segurança pública, que em 1971, com Secretário, o coronel Walmir Alves Nobrega²⁸², em acordo com os delegados do Estado resolveram acabar com os “abusos cometidos que o pessoal da umbanda vinha provocando em todo o Estado, passando até alta noite e as vezes de manhãzinha fazendo zoada.” Através de normas agora impostas pela SSP, que determinou a proibição de instrumentos sonoros após as 22 horas, fixou um prazo de “15 (quinze) dias, para que os proprietários de Tendas e Terreiros” se regularizassem junto ao “Serviço de Censura da Secretaria”, determinou que os delegados tinham autonomia para fechar o terreiro caso transgredisse a portaria²⁸³. Enfim, uma medida que nos parece um grande retrocesso na época para estes religiosos.

Mas, diante do controle demasiado da Federação, houve um primeiro desmembramento da mesma dando origem à outra Federação em João Pessoa, segundo Stênio Soares,²⁸⁴ “a Cruzada Federativa de Umbanda”, como afirma o relato de uma mãe de santo de João Pessoa narrado no trabalho deste autor:

A gente tava no repressivo de Pedro Gondim, saímos pra liberação de João Agripino, mas ficamos debaixo do pé de uma federação, aonde se você fosse lavar a cabeça de um filho de santo, você tinha que ir lá e pagar. Diz que naquela época você ia pra federação, mas pra poder liberar tinha que ir pra delegacia; aí a gente começou a ver que isso tava errado, aí começou a se formar um grupo²⁸⁵.

Este trecho nos permite destacar que além de se filiar junto a Federação para se ter uma efetiva liberação de culto ainda tinha que ir na delegacia. Na cidade de Campina Grande não foi diferente, porque o babalorixá Vicente Mariano disse em entrevista que antigamente responsável pelo terreiro tinha que tirar licença na polícia: “Já faz uns [...] Eu tô com 65 anos

²⁸² DB. 22 de outubro de 1971, p.1 “Terreiros não vão atrapalhar o sono”.

²⁸³ Idem.

²⁸⁴ Ob. Cit. 2009

²⁸⁵ SOARES, Ob. Cit. 2009, P. 142.

de feito. Já to com uns 50 anos de casa [...] Você antes tinha que pegar licença na polícia [...] Você pedia autorização pegava um ofício, botava na parede e pronto”²⁸⁶.

Este desmembramento da FCAEP também foi sentido na cidade de Campina Grande, quando esta entidade numa reunião em outubro de 1968 retirou do cargo de vice-presidência, Cícero Tomé, o qual orientava assunto referente a cidade de Campina Grande. E criou uma secretaria nesta cidade, que ficou como responsável o fiscal Emídio do Oriente²⁸⁷.

Em 1969, na cidade de Campina Grande, foi fundada outra Federação denominada Federação Espírita e Beneficente dos Cultos de Umbanda Jurema, Junça e Vajuncá, que tinha como presidente Cícero Tomé e “como presidente de Honra o bel. Raimundo Asfora”, além do secretário geral o general reformado José Mauro Porto. O presidente também possuía um terreiro na cidade denominado “Centro Espírita Mestre Manoel Chaves”²⁸⁸. Esta Federação seria a terceira existente com jurisdição no Estado da Paraíba.

Mas destacamos que esta Federação fundada em Campina Grande foi o primeiro desmembramento da FECAP e não a terceira, pois ela foi fundada em 1969 e a Cruzada Federativa de Umbanda e Cultos Afro-brasileiros de João Pessoa surgiu em 1972, é que no trabalho de Stênio Lopes²⁸⁹ não há referência a Federação de Campina Grande. A Cruzada Federativa de Umbanda em 1996 também se desfaz e alguns de seus membros fundam a “Federação Independente dos Cultos Afros-Brasileiros do Estado da Paraíba (FICAB-PB)”²⁹⁰.

Com isso a FCAEP reage diante ao aparecimento destas outras federações e seu presidente Carlos Leal envia um ofício,

ao Major Marcílio Pio Chaves, Delegado de Vigilância Geral e Costumes desta cidade, solicitando o empenho daquela autoridade no sentido de fazer cumprido a Art. 5ª da Lei 3.443, publicado no Diário Oficial do Estado, no dia 10 de Novembro de 1966, que diz claramente sobre a criação de Federação dos Cultos Africanos Do Estado da Paraíba com a finalidade de congregar, disciplinar o Culto no Estado e representar seus filiados²⁹¹.

No ofício Carlos Leal esclarece que não tinha fundamento a criação de outras Federações, “pois a lei oficializou o Culto também criou a Federação”. O que podemos inferir também que a FCAEP estava perdendo filiados que ajudavam a mesma através do pagamento de variadas taxas cobrado como a ficha de filiação, permissão para toque, etc. Em entrevista

²⁸⁶ Entrevista em 25-07-09.

²⁸⁷ 18 de outubro de 1968 p.6 “**Federação dos Cultos Africanos tem reunião domingo próximo: J. Pessoa**

²⁸⁸ 7 de junho de 1969 p.6 “**Federação de Umbanda de CG reconhecida na Guanabara**

²⁸⁹ 2009.

²⁹⁰ Idem p, 143.

²⁹¹ 24 de Outubro de 1969 p. “**Criação de nova Federação traz problemas para culto de Umbanda**

com Vicente Mariano, babalorixá em Campina Grande, disse que após a legalização os filiados à Federação apenas pagavam “dois cruzeiros por mês e iam para as reuniões e pronto. Quando fosse fazer um toque mandava um ofício para a federação, marcava a hora e pronto”²⁹².

Segundo uma matéria do jornal do DB, em 1972 Carlos Leal teve uma possível acusação, por um filiado, de utilizar o dinheiro da Federação para uso próprio. O babalorixá Pedro Batista dos Santos, dono do Terreiro Oxosse Rompe Mato, localizado na rua Olegario Maciel, 663, no Monte Santo, em Campina Grande, denunciou o presidente da FCAEP de desviar o dinheiro da Federação. Porque ao tentar apresentar uma sugestão na secretaria da entidade de Campina Grande para reverter à renda em prol da construção de uma sede própria, o presidente suspendeu o funcionamento do seu terreiro por seis meses. Pedro Batista disse ainda numa matéria concedida ao jornal que havia “cerca de oitocentos terreiros filiados à Federação e todos pagavam suas mensalidades em dia, bem como outras obrigações que rendiam grandes soma para os cofres da entidade.” E ainda frizou que Carlos Leal não prestava contas dos seus gastos.²⁹³

Dias depois Carlos Leal se defende, através do mesmo jornal, e acusa o Pedro Batista de desobedecer a hierarquia religiosa e que o mesmo ainda não tinha terminado sua iniciação religiosa para ser considerado um babalorixá. A polícia tentou depois amenizar a situação.

Outra denúncia foi feita por outro filiado à federação em 1970. O babalorixá Emanuel Nascimento Costa que tinha um terreiro, “Nossa Senhora da Conceição” na rua Gonçalves Dias, fundado em 1969. Este alegou que o presidente da FCAEP não declarava as “doações recebidas” e chegou ao “ponto de demitir toda a comissão fiscal de Campina Grande por ter a mesma solicitado uma prestação de contas”. Foi neste período que o responsável da secretaria de Campina Grande que tinha ficado no lugar de Cícero Tomé, o Sr. Emídio do Oriente, renunciou o cargo. Assim, contrariando os Estatutos Carlos Leal naquele momento da denúncia estava ocupando os cargos de presidente, secretário, tesoureiro, além de cobrador²⁹⁴.

Emídio do Oriente também era funcionário público e responsável pela Seção de Censura da Delegacia de polícia de Campina Grande, que também controlava os terreiros na

²⁹² Entrevista realizada no dia 25-07-09 com Vicente Mariano.

²⁹³ *Diário da Borborema*. 15 de março de 1972, p. 8.

²⁹⁴ Idem. 10 de maio de 1970. P.5

cidade, por que todos os terreiros tinham que pedir autorização de funcionamento na Delegacia²⁹⁵, como afirmamos anteriormente.

Em meados do ano 1970 a Federação Espírita e Beneficente dos cultos de umbanda, Jurema, Junça e Vajucá foi extinta, então durou apenas um ano e seu ex-vice presidente Cícero Tomé da Silva inaugurou pouco depois um terreiro de umbanda denominado “Palácio dos Orixás” na rua Clementino Siqueira. Passado mais um tempo, aparece no ano de 1972 nos jornais, outra Federação na cidade de Campina Grande também dirigida por Cícero Tomé, com o nome Federação Espírita e Umbandista da Paraíba. Talvez seria a mesma Federação apenas mudou o nome. A qual continuou fiscalizando os terreiros na cidade como destacamos na citação a seguir:

O presidente da Federação Espírita e Umbandista da Paraíba, babalorixá Cícero Tomé, comprovando suas intenções de promover um verdadeiro expurgo no meio da seita, neste Estado, irá propor o fechamento do Terreiro de Umbanda São Jerônimo [...] Santa Rosa²⁹⁶.

Em outubro de 1972, Cícero Tomé, presidente da Federação Umbandista Espírita da Paraíba e o presidente da Federação dos cultos Afro-brasileiros do Estado da Paraíba, Carlos Leal trocaram acusações e o último ameaçou de denunciar na justiça. Dois babalorixás, Vicente Mariano, do Terreiro de umbanda Senhor do Bonfim, e Manuel Rodrigues, do Ogum Jaguará de Campina Grande, deram suas opiniões que deveria existir paz entre as Federações. Mas o primeiro destacou que “Carlos Leal estava com a razão e Cícero Tomé não entendia sobre o espiritismo e que entrou na umbanda por intermédio do seu terreiro”, Senhor do Bonfim.²⁹⁷

Cícero Tomé além de ser presidente da Federação Umbandista Espírita da Paraíba fundou um terreiro como já referimos “Palácio dos Orixás”. Depois, este terreiro passou a ser uma Fundação Beneficente dos Cultos Umbandísticos e filosóficos - do Estado da Paraíba-FUBCUFEP - Palácio dos Orixás, em 23 de abril de 1971. De acordo com o Estatuto desta fundação²⁹⁸ os objetivos da fundação seria a criação de uma escola primária, “Bom Jesus Passos”, criação de uma escola de artes domésticas, assistência social, ambulatório médico

²⁹⁵ Idem. 1 de setembro de 1966, sp.

²⁹⁶ Idem. . 6 de novembro de 1972. sp.

²⁹⁷ Idem. 26 de outubro de 1972, p. 1 “Umbandistas são unânimes: deve existir paz entre as federações”

²⁹⁸ O Estatuto encontramos no arquivo do 2º Batalhão da polícia de Campina Grande –PB. Este Estatuto foi registrado no Cartório de Registros de Títulos e documentos de Campina Grande em 11 de julho de 1974, sob o livro – A .3 (livro do Registro civil da Pessoas jurídicas), pág. 263 a 267.

(odontológico, pediátrico e clínica geral), além de assessoria Jurídica e criação de curso de evangelização.

O prefeito da cidade Evaldo Cruz reconheceu a Fundação Beneficente dos Cultos Umbandistas da Paraíba, como órgão de utilidade pública, pois tinha o objetivo de “assistir aos necessitados”, através de decreto municipal, 105/75 de 14 de abril de 1975 e em Lei n. 108/75. O prefeito Evaldo Cruz também doou um terreno para construção de uma sede nesta cidade. Na matéria do jornal da Paraíba ainda informou que:

Segundo informa Cícero Tomé, presidente, da entidade, aproximadamente 170 terreiros e Centros Espíritas estão filiados a fundação, que vem orientando e apoiando esses terreiros para uma melhor compreensão do que seja realmente a umbanda.²⁹⁹

Este trecho exemplificou a demanda de terreiros na cidade e a necessidade de encontrar maiores espaços e reconhecimento para a livre prática dos rituais em Campina. E o número crescentes de terreiros na cidade, pois nesta contagem de 170 terreiros faltava os que continuaram filiados a federação em João Pessoa, a qual também possuía uma secretaria em Campina Grande.

Mas, esse prefeito também se aproximou da FCAEP junto ao seu presidente Carlos Leal, através de uma doação de um “terreno de 698 metros quadrados” para a construção de uma sede social do órgão, no bairro de Santa Rosa, em Campina Grande. A seguir esta a imagem da solenidade de doação do terreno:

²⁹⁹ Jornal da Paraíba. 11 de maio de 1975.



Imagem 4: Doação do terreno para a construção de uma sede social em Campina Grande pelo prefeito Evaldo Cruz. Fonte: Diário da Borborema, 29 de novembro de 1973.

Na imagem aparece Carlos Leal cumprimentando o senador Milton Cabral, prefeito Evaldo Cruz e o empresário Salvador Neto. Próximo estava ainda Manuel Rodrigues do terreiro Ogum Jaguará.

Estas disputas por territórios entre as federações dificultava a vida dos chefes de terreiros, que além de ter que se filiar a uma das federações, tinha também que retirar uma licença na polícia para ter efetivamente o direito de cultivar. Somente na década de 1980, especificamente em 08 de junho de 1981 que existiu uma lei estadual de nº 4242, que isentou a Licença de prática de cultos Afro-brasileiros na Paraíba junto às autoridades policiais. Segundo o art. 1º dessa lei:

[...] as sociedades que praticam o culto Afro-brasileiro poderão exercitar as formas externas de sua confissão religiosa, independentemente de registro de obtenção de Licença às autoridades policiais.³⁰⁰

Então, faltando uma década para completar 100 anos da constituição de 1890, em que continha a prerrogativa de “liberdade religiosa”, foi que os cultos de tradições africanas no Estado da Paraíba puderam exercer livremente, sem amarras, seus rituais. No entanto, os discursos médico, científico e jurídico repercutiram em outros campos da sociedade, a exemplo dos jornais, os quais reconfiguraram e impregnaram representações, em certos casos, preconceituosas em relação ao negro e sua religião.

³⁰⁰ Em anexo está a cópia da lei 4242.

4. IMAGENS DAS RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS NA CIDADE

Para problematizarmos sobre as representações que foram construídas sobre a religiosidade de tradição africana e indígena e, conseqüentemente, sobre o negro na cidade de Campina Grande destacamos três vertentes: uma estória que foi transmitida na rádio da cidade, alguns cordéis e também fotos e matérias de jornais locais que reconfiguram de forma criativa as questões reais do cotidiano, dando forma e outros sentidos, e na maioria dos temas por nós pesquisados carregam preconceitos e estereótipos da sociedade campinense.

4.1 IMAGENS DE JORNAIS SOBRE O NEGRO E SUA RELIGIOSIDADE

No século XX, apesar do contexto pós-abolição, os jornais ainda carregam representações preconceituosas em relação à imagem do negro. Representações que nasceram de um passado escravocrata, mas que ainda se manteve, sendo que adaptado a uma nova realidade social e temporal.

O ser humano, ao longo de toda a sua história, manteve certo medo, ou até mesmo receio pelas coisas diferentes do seu cotidiano. Considerando sua cultura e seu meio superior a dos demais (o etnocentrismo) surgindo, então, o preconceito. O qual se denomina a não aceitação, a discriminação, o não permitir as diferenças com ações desrespeitosas e/ou excludentes. Tendo em vista esse pressuposto, analisamos as imagens do negro e sua cultura nos jornais locais. Neste texto, destacaremos alguns artigos de jornais que corroboram com a imagem depreciativa do negro como degenerado, pervertido ou desordeiro.

Imagens semelhantes ao que foi construído no século XIX, que segundo Lilia Moritz Schwarcz³⁰¹, muitas destas representações presentes, mas no jornal eram filtros de teorias raciais em voga na época, como a de Nina Rodrigues que defendia a “incapacidade do negro à civilização, hierarquia racial, utopia na igualdade de negros e brancos”. Além de ver a mestiçagem como um problema, pois resultaria de um “produto mal equilibrado e de frágil resistência moral e física”.

Influência dessas teorias em outros espaços não somente acadêmicos como os jornais, o negro passou a ser visto como desequilibrado, degenerado, violento, pervertido

³⁰¹ SCHWARCZ, Lilia Moritz . **Retrato em Branco e Negro: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras. 2001.

sexual, propenso a vícios como alcoolismo, que possui defeitos físicos e morais, degenerado devido aos maus hábitos, etc.

Isto ainda pode ser filtrado atualmente, ou resquícios destas visões preconceituosas, identificamos no século XX em jornais da Paraíba, especialmente de Campina Grande como o jornal “A Voz do Dia” de 1945, que apesar de ser um jornal Campinense, trazia materiais das cidades vizinhas. E em 11 de julho de 1945 reportou numa matéria sobre um caso que causou “escândalo” em Pombal, quando o delegado foi averiguar um tumulto num dos hotéis do centro da cidade e lá

[...] encontrou em prantos uma respeitável senhora, enquanto que tinha ao lado um cavalheiro regularmente trajado apesar de homem de cor, vociferando afrontas à dignidade da senhora indicada. Logo em tom harmonizador, interveio o Te. Wilson, mas o agressor, redobrando em ofensas, tratou mal a autoridade como em verdadeiro desacato a suas funções, até então de apaziguador.³⁰²

Segundo o delegado, o acusado estava com aparência de embriaguês e o desacatou, dessa forma o indivíduo foi preso. No entanto, ao lermos uma matéria como esta, o jornalista destaca bem que se trata de um homem negro ou “homem de cor” e fica, ao que parece, surpreso por esse senhor estar bem “trajado”. No decorrer da matéria, ele, ao que parece, queria se defender, mais foi interpretado como desacato a autoridade.

Outro ponto que podemos ressaltar neste exemplo é a identidade que se tenta construir de oposições: o homem negro representa o desordeiro, mal educado, enquanto a mulher branca representaria a imagem da “dignidade”. Como também o delegado representando a ordem ou o bem.

Schwarcz³⁰³, afirma que também no século XIX era comuns artigos insistirem nesta polaridade entre brancos e negros, construindo um sentido da impossibilidade de igualdade. Associando o negro geralmente à violência. Pudemos notar ainda no artigo acima citado, que exemplificou a imagem da mulher branca (digna) e o negro (desordeiro).

Esta autora também enfatizou a aversão nos jornais pela cultura negra, seja em sambas, capoeiras e as feitiçarias. Caracterizadas na época como incivilizadas ou exótica representação de negros.³⁰⁴ Os “feiticeiros” ora foram vistos como ironização ou que realizava

³⁰² Voz do Dia, 11 de julho de 1945 sp.

³⁰³ Ob. Cit. 2001, p. 171

³⁰⁴ Ibid., p.229.

práticas bárbaras e num segundo momento do século XIX havia a dualidade entre o feiticeiro que estava distante dos padrões morais e o médico assegurado pela medicina moderna.

Essa desqualificação dos considerados “feiticeiros” ou dos praticantes das religiões afro-brasileiras nos jornais ainda permanece por bom tempo no século XX. Em muitos casos o termo muda para catimbozeiros, xangozeiros ou macumbeiro. Essas características estão presentes nos textos dos jornais que projetam feixes de significados, mas também utilizam de imagens que auxiliam na construção de novos sentidos, em muitos casos, pejorativo.

Esse estigma social envolvendo práticas como o “catimbó” pode ser observado numa matéria de jornal “A Batalha”, fundado em 1934, que tinha como diretor o sr. Arlindo de Correia da Silva, e redator chefe, Isidro Aires de Castro. No jornal conta o episódio do desaparecimento desse redator nas últimas semanas de novembro de 1934, na cidade de Lagoa Seca. Mas durante as buscas pelo desaparecido, encontraram na residência do redator dois indivíduos e vários objetos ritualísticos provenientes do “baixo catimbó. Cerca de 19 velas acesas. Um signo de Salomão. Uma garrafa de aguardente[...]”³⁰⁵.

Somente no dia seguinte que encontraram a vítima em estado de “alienação mental e levaram-no para o Hospital Pedro I, o sr. Isidro ficou aos cuidados do médico e diretor do hospital, Dr. João Arlindo Correia que o diagnosticou como “estado crepuscular”. Termo que não existia na psiquiatria, segundo o diretor do jornal após se informar com outros profissionais da classe médica.

Esse diagnóstico irresponsável do diretor do hospital com o paciente, que segundo o jornal esse profissional da saúde estava tripudiando da “infelicidade, do sr. Isidro, porque não sentia simpatia pelo homem”. Devido a rixas e conflitos existentes entre os membros do jornal a Batalha que faziam denúncias fervorosas contra alguns médicos da localidade, o dr. Arlindo Correia e Diógenes de Miranda que tratavam os pacientes com desumanidade e desprezo. E também contra o prefeito da cidade o dr. Antônio Pereira Diniz, culpando pela falta de higiene pública.³⁰⁶

³⁰⁵ Jornal **A Batalha**. 28 de novembro de 1943.

³⁰⁶ AGRA, Giscard f. **A Urbs doente medicada: a higiene na construção de Campina Grande, 1877 a 1935**. Campina Grande: versão revista da monografia da UFCG, 2006., p120

Desconhecemos em que lei se estribam os srs. Mota & Irmão, para com uma unica turma de trabalhadores, mourejar noite e dia, sem que o auxiliar-fiscal do Ministerio do Trabalho, procure corrigir os desmandos dessa especie. Infeliz terra! Quando teremos uma fiscalisação á altura das nossas necessidades?

A BATALHA

CAMPINA GRANDE (Paraíba de Norte), 28 de NOVEMBRO de 1934

REDAÇÃO E OFICINAS: RUA CARDOSO VIEIRA, 19

MACUMBA! MACUMBA!

O desaparecimento do nosso companheiro Isidro Aires de Castro, foi forjado por catimboseiros—Como se descobriu o fato—A ação da Policia—As providencias energicas do Promotor Publico—Como foi encontrada a vitima—Notas

HAVIAM combinado domingo passado, onosso diretor e a vitima desse encontrarem em Lagoa Seca, no dia seguinte, ás 11 horas, para assistirem o inicio da construção da capela.

A hora apuzada achavam-se naquella florescente povoado o sr. Arlindo Corrêa e o seu dileto amigo Djalma Amorim, ambos surpreendidos pela ausencia do mesmo. Cerca das 15 horas, os srs. Arlindo e Djalma, estiveram na residencia do nosso companheiro desaparecido e encontraram a informação de que "o Isidro tinha ido á cidade". De volta, foi dada uma busca em todos os lugares que costumava frequentar, não se tendo encontrado nenhum roteiro.

As 17 horas, quando nos aproximava da residencia do Isidro, fomos surpreendidos com o rumor de luta e as palavras "cabra salido".

Supondo que fosse luta entre irmãos, que se mantinham desarmados, dados os artigos violentos que se viam publicando com a responsabilidade dos mesmos, julgamos prudente procurar a policia.

E ela não vacillou no cumprimento do dever.

Resultado de exame medico procedido a requerimento do Promotor Publico "HOSPITAL «PEDRO I».—De exame procedido na pessoa de Isidro Ayres de Castro, para verificarmos o seu estado mental, chegamos a conclusão de que o mesmo se acha em ESTADO CREPUSCULAR bem pronunciado.—Campina Grande, 27 de Novembro de 1934 — Dr. Joás Arlindo Corrêa.

Apesar das reiteradas afirmações de que a eleição para Prefeito Constitucional, só se realizará em Outubro de 1935, no entanto, sabe-se que as demarches estão abertas e os nomes mais cotados são: Raimundo Viana e Americo Porto. Brevemente levantaremos a ponta do véo...

Imagem 5: MACUMBA! MACUMBA! Fonte: do jornal a Batalha de 28 de novembro de 1934.

Mas além das rivalidades políticas envolvendo os médicos e jornalistas, podemos notar o aspecto místico, destacando o desaparecimento de Isidro Aires, através da ação de "catimboseiros" que está bem destacada na manchete como "MACUMBA! MACUMBA!".

Para esta e outras matérias de jornais é importante destacar que o jornal pode emitir diversos sentidos sobre determinado assunto, pois além dos interesses sociais, políticos e econômicos, existem os também os individuais dos jornalistas. Este veículo de informações é formado por um conjunto de elementos como texto e iconografias impressas, ou seja, imagens originadas de fotografias.

Também podemos observar que as imagens de jornais podem apresentar conotações diferentes ao serem reunidas ao texto. Porque entendemos que a fotografia reproduz um determinado real (denotativo), em que você pode reconhecer literalmente o fato ou pessoas, mas, ao ser reunida com um texto escrito, no caso, do fotojornalismo, o título, legenda, manchete, matéria ou artigo, a fotografia vai emitir mensagens sob dois pontos: o código

imagético e o escrito. Podendo dar sentidos, características ou conotações diferentes sobre a imagem³⁰⁷.

Este jogo entre texto e imagem transformada pelo texto nós observamos em algumas matérias relacionadas às religiões de matriz africana na Paraíba e em especial nos jornais da cidade de campina Grande. Que por vezes, na maioria dos casos pesquisados, este “jogo” fotojornalístico sobre este assunto é referendada de forma pejorativa.

No Diário da Borborema³⁰⁸, do ano de 1967, existe uma matéria sobre Maria Claudete, uma mulher comum (observando a foto), do bairro de José Pinheiro, que logo abaixo da sua imagem, possui uma legenda, que traz outro sentido, informando que ela: “costuma se excitar fumando jurema e depois afirma está possuída por espíritos”. A matéria relatava que ela foi acusada de espancar sua mãe depois de fumar jurema no xangô.



Imagem 6: “Espíritos baixam na delegacia”. Fonte: Diário da Borborema de 14 de janeiro de 1967

Através dessa imagem podemos entender como a união entre texto e imagem conduz a fazer uma leitura intencional ou direcionada. Que em outras situações pode não corresponder a realidade, mas é o que se quer mostrar ou construir e o leitor muitas vezes não consegue enxergar as intencionalidades do jornal.

Uma mensagem construída se desenvolve a partir de uma mensagem sem código, que você reconhece à primeira vista seus atores, parte de um real. Mas, ao mesmo tempo, numa

³⁰⁷ Roland Barthes utiliza os conceitos da lingüística, a denotação e conotação, representar o mundo da fotografia e ainda analisa a fotografia como uma representação intencional para suscitar a leitura. BARTHES, Roland. Mensagem Fotográfica. Trad. Lea Novaes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990

³⁰⁸ Veja-se no D. B. 14/01/1967 p. 5

segunda análise temos que levar em consideração o interesse do fotografo, como a escolha do ângulo, da cena e do momento da foto, que também irá possuir toda uma carga subjetiva³⁰⁹.

Mas a imagem ao ser colocada dentro de uma estrutura, a mensagem emite um paradoxo entre a imbricação denotativa e conotativa, realidades ou imposição de sentidos. Com a junção do texto se processa dessa forma o fotojornalismo, que além da representação inicial da foto, pode emitir outros sentidos ao ser unida no texto.

Assim, o sujeito no jornal pode ser reconhecido como bruxo ou no sentido pejorativo do termo de catimbozeiro, através de sua foto estampada no jornal. Sendo deturpada a sua imagem na sociedade, que talvez seja completamente diferente em seu bairro ou entre seus conhecidos.

Que através de uma foto sensacionalista de jornal pode quebrar a reputação do indivíduo com os seus conhecidos. Outro exemplo, de ligação com os praticantes do xangô foi de uma “mãe que matou o filho numa sessão de xangô em João Pessoa”³¹⁰, crime este que repercutiu em jornais locais da cidade de Campina Grande com várias matérias sobre o caso. A defesa e posicionamento da Federação dos Cultos Afro-Brasileiros. A qual defendeu dizendo que assassinatos ou crimes não eram uma prática comum nos terreiros e que essas ligações noticiadas estavam depreciando a imagem de tais cultos. Então, para tentar minimizar essa relação do assassinato ao xangô, a polícia tentou desviar o rumo do inquérito ao xangô e se focou no homicídio.

Outros conceitos utilizados por jornalistas para desqualificar as religiões de matriz africana foram “baixo espiritismo”³¹¹, “bruxaria”, e “anarquia”. O baixo espiritismo geralmente era caracterizado como “espiritismo grosseiro, com garrafas de aguardente, cachimbo e muita anarquia”. Diferenciando do espiritismo kardecista que era mais racional e cristão. As mulheres realizavam as praticas como o catimbó eram comumente denominadas de bruxas³¹² ou feiticeiras.

³⁰⁹ BARTHES, Ob. Cit. p. 307.

³¹⁰ D. B. 6/04/1967, p.5

³¹¹ O termo “baixo espiritismo” foi utilizado por Centros espíritas para denominarem os praticantes das religiões afro-brasileiras, conseqüentemente se diferenciando. Porque estas últimas, antes de terem a efetiva legalização, se passavam por centro-espíritas. Para se aprofundar ver CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. “Os Afro-umbandistas e a resistência na ditadura do Estado Novo”. Revista de História: **Saeculun**. João Pessoa: Universitária /UFPB, 2003. n° 8/9 Jan./Dez. Ou ainda COSTA, Valéria Gomes. **É do dendê! História e memória urbanas da Nação Xambá no Recife (1950 -1992)**. São Paulo: Annablume, 2009. p.52

³¹² Exemplificados no Diário da Borborema, em 30/04/1968, p.5, 02/02/1974, sp. e 06/03/1977, p.7



Imagem 7: “Xangozeiras presas fazendo ‘despacho’ no cemitério”. Fonte: Diário da Borborema de 30 de abril de 1968.

A matéria acima destacou o “despacho” como ato de vandalismo, com a imagem das duas mulheres com a panela de barro, as quais foram presas por fazerem um despacho no cemitério do bairro de José Pinheiro na cidade de Campina Grande. Segundo o jornal elas estavam praticando baixo espiritismo e por isso foram detidas na delegacia acusadas de vandalismo e posteriormente tiveram seus terrenos fechados pela Federação.

Mas para as religiões de matriz africana o despacho tem a função, um ritual de oferenda aos orixás ou entidades, com o objetivo de render-lhes homenagens e obter proteção contra as demandas. O despacho pode ainda ser:

Uma oferenda a Exú, como mensageiro, aos orixás e de conseguir sua boa vontade para que a cerimônia a ser feita não seja perturbada....A oferta feita Exú, por terreiros de macumba (quimbanda), Catimbó, ou alguns candomblés de caboclos, com a finalidade de pedir mal a alguém...Oferenda a exu também tem por finalidade de desfazer “trabalho”maléfico³¹³.

Segundo a matéria, elas preparavam um “mingau para as almas”, e quando interrogadas pelo capitão João Valdevino explicaram que o ritual era para Maria Marciano de Brito, a qual estava doente e resolveu procurar a catimbozeira Severina Ferraz da cidade de Campina

³¹³ CACCIATORE, Olga Gudolle. **Dicionário de cultos Afro-brasileiros**. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense universitária, 1977, p. 103.

Grande, residente na rua São Luis, em Monte Castelo. A cura seria mediante um despacho para as almas no cemitério, ritual que foi antecipadamente pago pelo marido da enferma. Levaram o mingau para o cemitério ainda fervendo e colocaram numa cova junto com velas, mas foram flagradas pelo coveiro e as denunciou.

Além das mulheres serem evidenciadas nos jornais como feiticeiras ou sob nova outra terminologia, agora, xangozeiras, também os homens praticantes adeptos da religião afro-brasileira, em algumas matérias foram sendo associados a um “Dom Ruam” conforme a manchete: “Xangozeiro dançou nú com a mulher também nua”³¹⁴ ou em outro caso que um babalorixá é acusado de seduzir mulher:

O babalorixá Carlos Leal Rodrigues é casado com a senhora Creusa Braga que por motivos desconhecidos por ele abandonada. Em seguida passou a viver maritalmente uma senhora casada que foi por ele desencabeçada, tendo a união perturbada apenas por um ano período em que a sua família viveu dias amargos, já que o chefe da casa, desgostoso com o acontecimento entregou-se ao álcool. Continuando com a sua corrupção, o D. Juan vive atualmente com uma mulher feita por ele, que por incrível que pareça era sua filha de santo.³¹⁵

O babalorixá está representado na matéria como um homem de vícios (álcool) e há uma degeneração em sua família. Além de ser acusado como pevertido sexual. O apelo sexual ao negro e adeptos das religiões de matriz africana pode ser explicado com a construção de arquétipos como a do “Negão”.

Esse arquétipo do “Negão” e do Exú, segundo João Carlos Rodrigues³¹⁶, que explica através do cinema com a imagem do afro-descendente ligado as religiões afro-brasileiras, que reforça erroneamente a imagem de Exú “ estuprador sanguinário, terror dos pais-de-família [...] É um simbolo sexual ao inverso...”³¹⁷, pois Exú no candomblé é uma figura ligada a sensualidade e violência. Essa relação de Exú a sedução e diabólica também está ligada a noção construída por parte da igreja católica que liga a visão de Exú ao diabo.

Então, na matéria acima citada percebemos o afro-descendente ligado a religião afro-brasileira com características semelhantes a esse arquétipo e Exú defendido por João C. Rodrigues.

³¹⁴ *Diário da Borborema*. 10 de novembro de 1972.

³¹⁵ *Idem* 10.05.1970. p.5

³¹⁶ RODRIGUES, João Carlos. **O negro brasileiro e o cinema**. 3 ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 40-41.

Uma figura que nos chamou atenção e que foi mencionada com frequência nos jornais relacionada as práticas criminosas em Campina Grande foi “Maria Timbú”, a qual estava ligada a diversos assuntos de criminalidade como nudismo, algazarra ou assassinato.

Ela residia na Cachoeira, antiga favela da cidade de Campina Grande, cujos moradores foram transferidos para um novo bairro denominado Glória. Essa antiga favela possuía diverso terreiros e um deles ganha as páginas dos jornais com o caso de nudismo. A vizinha do terreiro de Maria do Rato acusou de praticar cenas de nudismo dentro do terreiro. Na imagem do jornal abaixo vemos uma fotografia com a seguinte legenda dizendo que Maria de Nazaré foi presa por praticar nudismo na Cachoeira.



Imagem 8: “Nudismo no Xangô de Maria do Rato”. Fonte: Diário da Borborema, 13 de maio de 1967.

Um dia depois³¹⁸, a acusação de ter iniciado a prática de nudismo na localidade recaiu para o terreiro de Maria Timbú. E em consequência dessa denúncia foi fechado pela Federação, como evidencia a citação abaixo:

Federação dos Cultos africanos do Estado da Paraíba, através do babalorixá Cícero Tomé, seu vice-presidente e responsável por aquela entidade em Campina Grande, tomou a resolução de fechar o xangô de 'Maria Timbu' localizado na favela da cachoeira. [...], tendo em vista a denúncia e posterior a comprovação de que duas mulheres haviam dançado nuas naquele local³¹⁹.

³¹⁸ Idem 14 de maio de 1967 sp.

³¹⁹ Idem. 16 de maio de 1967 p.5

Vemos nestas matérias as relações autoritárias da Federação junto aos terreiros, que mesmo após o decreto da liberdade religiosa na Paraíba, os terreiros passaram a ser alvo da repressão não apenas por parte da polícia, mas da Federação dos Cultos Afro-brasileiros. A qual tentou disciplinar os terreiros segundo as normas sociais e da própria Federação. Assim, quem não contrariasse essas normas tinham seus estabelecimentos fechados.

Percebemos isto em diversos casos, a exemplo do terreiro de Maria Timbú, que foi fechado pela Federação depois das acusações da vizinhança sobre um possível nudismo no seu terreiro. Entretanto, Maria Timbú ficou contrariada com tais acusações “voltou à presença da autoridade policial”³²⁰, pois a mesma quis vingar-se da vizinha denunciante, por ter influenciado no fechamento de seu terreiro, então, “embriagou-se com aguardente e jurema e depois de alucinada, dirigiu-se para a casa da vizinha com o intuito de agredi-la.” E em virtude disto foi presa e as autoridades policiais “aplicaram o devido corretivo.”³²¹ Ao que parece ela foi agredida fisicamente.



Imagem 9: “Xangozeira volta a presença da autoridade policial”
Fonte: Diário da Borborema, 20 de maio de 1967 p.5

³²⁰ *Diário da Borborema*, 20 de maio de 1967 p.5

³²¹ *Idem.*, 20/05/67 p.5

Nesta imagem de Maria Timbú podemos ver uma mulher humilde, aparentemente frágil, que aguardava no banco da Delegacia de Costumes, o investigador Antônio Paz, o qual “determinaria as providencias contra ela.”

Devido a variadas denúncias de terreiros irregulares, o vice-presidente da Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba, Cícero Tomé justifica toda a situação de escândalos que estavam acontecendo com os terreiros situados em Campina Grande e tomou várias medidas, como o imediato fechamento de terreiros, a exemplo de Maria Timbú, para mostrar a sociedade que a Federação tinha como objetivo disciplinar nestes recintos.³²²

Um ano depois Maria Timbú estava envolvida agora com um caso de assassinato de um homem, o qual o irmão da vítima dizia que ele havia sido morto num ritual de “magia negra” e acusou Maria Timbú de cumplicidade no caso, porque foi ela que encontrou o cadáver do seu irmão, residente na Cachoeira onde clandestinamente trabalhava com as “forças ocultas” numa tenda próxima a sua casa. O irmão da vítima ainda relatou ao jornal que a “macumbeira” retirou um pouco do sangue do morto e ainda cortou o “dedo para um catimbó”. Depois, segundo o irmão, ela escondeu o cadáver.³²³



Imagem 10: “Magia Negra na morte do Carapuceiro”. Fonte: Diário da Borborema, 20 de outubro de 1971, p.1

Maria Timbú não pôde ser acusada ou presa, porque as testemunhas arroladas no caso recusaram-se a contar “o que sabiam”. Então, o caso foi arquivado.

Notem que no título “magia negra” está bem evidente, como se fosse já elucidado o caso, e já possuíssem provas de que realmente tivesse havido tal ritual. Neste sentido, temos

³²² *Diário da Borborema*. 04 de junho de 1967 p.5

³²³ Idem. 20 de outubro de 1971 p.1. “*Magia Negra na morte do carapuceiro*”

uma naturalização deste termo no jornal e, conseqüentemente, impondo ligações com a referente imagem.

Em 1972 Maria Timbú foi acusada de matar um garoto chamado Edil, também num ritual de magia negra, a denúncia partiu de uma carta anônima, segundo o artigo do ano de 1972³²⁴ acompanhada de fotografia e a manchete abaixo.



Imagem 11: “Bruxa da cachoeira...”Fonte: 03 de março de 1972, p.1

A carta não foi divulgada, mas havia a seguinte afirmação: “Prendam 'Maria Timbú,' pois ela sabe muita coisa a respeito da morte do menino!” Ela foi presa para investigações, porém sem provas conclusivas parece que não pode ser condenada, como evidencia num artigo, “Crime na cachoeira”, publicado um mês depois:

Transcorridos mais de trinta dias do crime da cachoeira, no qual perdeu a vida, de modo misterioso, um menor de oito anos de idade, a polícia acaba de remeter os autos do inquérito à justiça, sem qualquer elucidação dos criminosos. As diligências empreendidas nada esclareceram. Nenhuma pista foi encontrada que pudesse levar ao criminoso. Estamos, assim, diante de mais um crime para qual tudo indica não haver solução. Porque, então, êsses fatos misteriosos estão acontecendo em Campina Grande [...] (28/03/1972 sp.)

Vicente Mariano, chefe religioso muito antigo na cidade de Campina Grande, afirma que lembra o caso e disse que era tudo “mentira” e que nada disso tinha acontecido.³²⁵ Dessa forma, como não houve provas cabíveis para tais acusações não encontramos um processo criminal no fórum da cidade.

Além de Maria Timbú, identificamos outros casos de mulheres e de homens também ligados a práticas criminosas, mas destacamos o caso de Maria Timbú por ela estar envolvida

³²⁴ 03 /03/ 1972, p.1 e p.8

³²⁵ Entrevista com Vicente Mariano realizada no dia 25 de julho de 2009.

em casos diversificados e que através do discurso jornalístico ela representa toda essa imagem de enquadramento como bruxa, feiticeira, arruaceira e assassina.

Enfim, todas essas publicações em jornais repercutem na sociedade e termina impregnando uma ideia de que nos terreiros existiam apenas pessoas pobres, desordeiras, assassinas, ou que essas religiões estavam ligadas a bruxarias.

Para evidenciar o esforço que os adeptos das religiões afro-brasileiras fizeram para tentar mudar sua imagem depreciativa, organizaram além das festividades e reuniões no final de década de 1960, os adeptos da umbanda começaram a promover a I Semana do Folclore em Campina Grande³²⁶. Depois em 1970 foi organizado em Campina Grande o I Festival de Umbanda realizado no Teatro Municipal, onde os terreiros se apresentavam como um grande show³²⁷. Essa I Mostra Paraibana de Rituais de Umbanda tinha a finalidade de arrecadar fundos para a construção da sede própria da entidade.



Imagem 12: I Festival de Umbanda e realizado no Teatro Municipal Fonte: 18 de novembro de 1970. p.1

Através da imagem de capa do jornal podemos perceber a valorização da cultura afro-brasileira e o respeito com os praticantes destacados na legenda. Com “a demonstração umbandista realizada na 2ª Feira no Teatro Severino Cabral”. Na foto podemos perceber a

³²⁶ *Diário da Borborema*. 28/06/67, p.1 “Umbanda de Natal na Semana no folclore em Campina”

³²⁷ Idem. 05/06/70, p.1 “Festival de umbanda será em setembro: CG”; (14/10/70, p.6) “Campina realiza o teatro municipal o Festival da umbanda”

importância das vestimentas, principalmente da cor branca, a qual transmite a sensação de assepsia, calma, paz espiritual, serenidade e outros valores de elevada estirpe.

Os tipos de roupas usadas variavam, predominando o modelo de baianas, compostos com saias diversas e blusas geralmente brancas. Os tecidos utilizados na confecção de saias tinham bastante brilho, como: cetim, seda, tafetá. Blusas com bicos, bordados e babados, e os tecidos mais utilizados são linho, viscose e seda.

O reforço deste aspecto cultural foi afirmado em outro trecho após esse evento: *“Encerrou-se ontem I mostra de umbanda”*³²⁸:

mostrar ao povo que a Umbanda tem Cultura e serviu inclusive de fonte de pesquisa para estudiosos....serviu não só para demonstrar a cultura da nossa religião como também mostrar ao povo a confraternização dos seus adeptos, ficando assim claro que na Umbanda não há separação de cor, nem sexo, de pobre, nem rico[...]³²⁹

Neste trecho acima percebemos também a influência da ideia de uma “verdadeira” democracia racial entre pobres e ricos não importando a cor dos indivíduos e na umbanda isto seria evidente. E também demonstra a tentativa de certa folclorização da umbanda sem um entendimento da mesma.

Assim, encontramos variados artigos que noticiavam sobre festas, inaugurações, posse de diretoria das federações ou terreiros, visitas de mestres de outros lugares, a construção de um hospital pelos umbandistas, ligando os cultos ao folclore brasileiro, além de assuntos informativos e divulgação de suas práticas.



Imagem 13: Comemoração a Oxum. Fonte: Diário da Borborema, 18 de julho de 1973, sp.

³²⁸ Essa mostra foi repetida em outros anos.

³²⁹ *Diário da Borborema*, 21 de novembro de 1970 sp.

Na imagem acima³³⁰ podemos perceber a comemoração da umbanda dedicada a Oxum, em vários bairros da cidade de Campina Grande, destacando também que se tratava da festa de Nossa Senhora do Carmo para os católicos. O que exemplifica a noção de sincretismo religioso por correlação, defendida por Roger Bastide, em que Oxum na Bahia poderia ser relacionada com a Virgem Maria, N. S. da Candelaria, N. S. da Conceição, entre outras.

Em Campina Oxum tem correspondência com a Nossa Senhora do Carmo. Na foto, as fiéis carregam a sua imagem, fazendo uma procissão pelas ruas da cidade. No entanto, os fiéis estão cultuando outra entidade, neste caso Oxum. Festividade promovida pelo terreiro Oxum Jaguará do bairro do Catolé.

Mas em outro momento festivo, em meio a matérias sobre o carnaval em João Pessoa, foi destacada uma matéria sobre o terreiro de Umbanda “Mãe Iemanjá”, no Cristo Redentor, em João Pessoa, com uma cerimônia em que a Ialorixá Beatriz Barbosa reuniu os fiéis para “despachar” Exús. Com uma manchete em cima da foto: “os exus estão soltos”.



Imagem 14: “Exús estão soltos”³³¹.

Na matéria, mesmo tentando explicar o significado de exús, ainda percebemos a tentativa de ligar as religiões de matriz africana, as práticas demoníacas, como descreve neste trecho:

[...]o exu pomba gira foi a mais invocada. Ela é a mulher de Lúcifer e dos sete maridos. Neste carnaval, com o euforismo dos foliões, todos os exús estão soltos, praticando as possíveis desordens existentes durante os quatro dias de folia...No entanto, se você é folião e ainda não prestou uma

³³⁰ D.B. 18/07/1973 sp.

³³¹ Jornal **O Momento**. João Pessoa, 25 de fev- a 03 de mar. de 1974.

homenagem a Exú, tenha muito cuidado, pois ele pode está bem próximo a você[...]”³³²

Mesmo na tentativa de valorização, alguns estereótipos estão presentes, neste exemplo, e ainda com tom de deboche, exemplificado neste trecho “tenha cuidado, pois ele pode está bem próximo a você”.

O Exú que foi uma das figuras mais controvertidas do panteão afro-brasileiro. No Candomblé ele é um mensageiro entre os deuses e os homens, levando pedidos, e trazendo respostas. Na umbanda e nos cultos de influência banto, exu era confundido com o diabo dos cristãos.³³³

Na Paraíba nos terreiros de umbanda cruzada com jurema existe o Exú Macho está representado pelo agdá de barro, que é mais conhecido como bacia de barro, contendo um otá (pedra que simboliza a entidade) ou uma ferragem (tridente), escolha feita pela entidade incorporada no fiel, e uma faca com a qual são cortadas as oferendas.

Exú fêmea ou Pomba-Gira está representado por um agdá de barro, sete pratos de louças (porcelana ou vidro), sete punhais, uma faca, sete taças para champanhe, uma tigela de vidro e um otá³³⁴.

Para concluirmos, destacamos a imagem a seguir, que coloca a umbanda fazendo parte da configuração religiosa na cidade.

³³² O momento. João Pessoa, 25 de fev., a 03 de mar. de 1974. ano 1 n°09. sp

³³³ CACCIOTORE, Ob. Cit., 1977, p. 118.

³³⁴ CARVALHO, 2004, p.23 -24



Imagem 15: Religiosidade em Campina Grande. Fonte: Diário da Borborema, 11 de ago. de 1973, p. 8.

Evidenciado a diversidade de cultos religiosos na cidade, como o catolicismo (destacando muitas igrejas), os reformistas (as presbiterianas, evangélicos da Assembléia de Deus, entre outros) e também os umbandistas (com o terreiro Senhor do Bonfim, Pai umbanda Oxalá, entre outros). Para nós este última imagem configura uma mudança significativa de visibilidade das religiões afro-brasileiras enfocadas na representatividade do Diário da Borborema.

Diante dos fatos apresentados podemos perceber que o fotojornalismo utiliza o texto e imagens sempre partindo de uma determinada realidade, mas a palavra ou o ângulo fotográfico pode trazer à tona outras significações a mesma realidade.

E ao legitimar certos conceitos ou conotações sobre as imagens, que transparecem como “corretos” sobre tais diferenças, estamos na verdade instituindo preconceitos. Mas o ato de ter algum preconceito não é tão condenável, afinal, ele surge de acordo com seu nível de compreensão a certa coisa, mas há uma diferença em ser ignorante e saber, mas não aceitar. O ignorante é aquele que se depara com uma diferença nova para seu mundo, então ele poderá desenvolver diversos preconceitos, até poder entender e aceitar tal diferença. Porém, quando

este não a aceita ele provavelmente desenvolverá atos de discriminação, condenáveis de acordo com a moral, ética e leis vigentes no mundo.

Nosso caso específico, o preconceito pode ter um direcionamento para uma intolerância religiosa, caracterizada pela falta de habilidade ou vontade em reconhecer e respeitar as diferenças ou crenças religiosas de terceiros. Poderá ter origem nas próprias crenças religiosas de alguém ou ser motivada pela intolerância contra as crenças e práticas religiosas de outrem.

No entanto, quando há vontade de respeitar este outro ou a crença do outro abrimos um novo campo de possibilidade de conhecimento. E quando isto acontece com um meio jornalístico o respeito as diferenças é multiplicado socialmente. Mas, que infelizmente na maioria dos casos que nos ilustramos isso não aconteceu. Esse pequeno estudo abre espaço para outras possibilidade de estudo, a exemplo, da recepção dessas matérias na comunidade campinense, seja dos grupos ligados as religiões afro-brasileiras ou da população comum.

Neste tópico destacamos artigos dos jornais principalmente do Diário da Borborema, que foi fundado em 02 de outubro de 1957. A implantação deste jornal na cidade de Campina Grande neste período foi uma promessa do então senador Assis Chateaubriand, cumprida em pleno exercício de seu mandato.

A idealização desse jornal nasceu do paraibano e jornalista Assis Chateaubriand como um desejo de estender “seu império empresarial pelo interior do Nordeste”, criando uma cadeia de jornais que pudesse ser comandada com pulso forte, mesmo à distância”. De certa forma era uma maneira de influenciar na opinião pública que se concretizou com a criação do jornal. Ele e “seus jornais para atingir seus objetivos políticos e empresariais, mesmo que isso representasse ferir de morte a ética e o bom senso.”³³⁵

A inauguração deste jornal foi prestigiada por gente importante. Além de Chateaubriand, a elite política e econômica da cidade, como o prefeito Elpídio de Almeida, o bispo da época, dom Otávio Aguiar, entre outras autoridades.

Este jornal desenvolvia temas em torno principalmente do progresso de Campina, como "para onde vai Campina Grande", "o que se podia fazer para o futuro de Campina Grande", eram assuntos bastante debatidos entre alguns intelectuais da elite campinense.

³³⁵ PEREIRA, Cícero Antônio Dias. Racismo e marginalidade no discurso da mídia impressa campinense – uma análise acerca dos pressupostos fáticos da discriminação ao negro no jornalismo policial. Monografia. UEPB, 2011.

No jornal também se constitui “das representações do mundo social — que, a revelia dos atores sociais, traduzem as suas posições e interesses objetivamente confrontados e que, paralelamente, descrevem a sociedade tal como pensam que ela é ou como gostariam que fosse”³³⁶.

Dessa forma, a preocupação de manter a cidade com ares civilizados e “evoluidos” era tema sempre em pauta. Como também em defesa desta “evolução”, em muitas matérias, criticava-se muito os adeptos das religiões de matriz africana, pois eram vistas como atraso cultural.

Por outro lado, na década de 60 quando o governo do Estado decretou a liberdade dos cultos e defendeu a sua legitimidade, então houve outros interesse de não ir contra os ditames da política local, então em algumas matérias passou a se elogiar os cultos afro-brasileiros. Mesmo assim, alguns jornalistas se dividiam em elogiar mesmo que de forma folclorizada ou ridicularizar.

³³⁶ CHARTIEUR, 1990, p.19.

4.2. CONTOS QUE A NOITE CONTA: “NÃO ABRA A SUA PORTA A MEIA NOITE”

“Contos que a Noite Conta” era um programa da Rádio Borborema que era dirigido e apresentado por Evandro Barros, o qual também escrevia as histórias apresentadas durante o programa. Este programa foi apresentado nas décadas de 1980 e foi reapresentado nos anos 90. Mas a história que selecionamos foi escrita pelo próprio radialista e foi denominada “Não abra sua porta a meia noite”. A narração dessa história³³⁷ e de outras, a qual transcrevemos a gravação do programa, sempre começava da seguinte forma:

Neste horário e numa produção de Evandro Barros, a rádio Borborema apresenta... Contos que a noite conta. Uns atos dos mais aprimorados dos contos de terror, onde os ouvintes entrarão em contato com personagens de uma outra dimensão. E agora ouvintes o conto reservado para a noite de hoje: “Não abra sua porta à meia noite”.

A história criada se passava em nossa cidade, “há muitos anos, mas que poderia muito bem ocorrer nos dias de hoje”, frizou o autor. Começa o enredo na cadeia pública, quando a polícia estava atrás de um “louco”, ele se dizia médico e estava a solta com um bisturi na mão. “Ele quase mata aquela garota do alto branco. Vocês se lembram?” E começa a narrar sobre os motivos que levaram o “louco” a cometer crimes na cidade: “Naquela noite do dia treze de abril de mil novecentos e onze a chuva caía fina e constante na cidade”.

O “louco” Januário antes era um estudante de medicina em Recife no curso noturno e ao terminar uma prova na universidade queria se divertir; seu amigo, André, então o convidou para um terreiro de quimbanda do babalorixá pai Miguel, um “famoso e temível pai de santo do Recife” no bairro de Casa Amarela. O personagem André destacou que o pai de santo era temido porque trabalhava com “baixa magia”. Januário afirmou que não acreditava e ficou curioso em conhecer o tal lugar.

Quando chegaram, o terreiro estava em festa ao som de músicas de candomblé, religiosos dançando em forma de giras e cantando. Mas, o que chamou a atenção do personagem principal, o Januário foi uma moça “morena bonita de olhos verdes, cabelos negros, lisos, caindo-lhes os ombros esbeltos e bem feitos.” Seu amigo lhe chamou-lhe atenção, dizendo que ela era filha do pai Miguel e que o mesmo não iria gostar de vê-lo flertando com sua filha. Mesmo assim, insistiu e aproximou-se da moça.

³³⁷ Transcrição foi baseada na gravação do programa que nos foi cedido uma cópia de áudio, em CD pela família do radialista, o seu neto Evandro Neto.

O babalorixá advertiu Januário e mandou que se retirasse dizendo que o moço estava com “enxerimento com minha filha”. Ele foi embora, mas dias depois voltou embriagado para se vingar da humilhação, espancando o velho pai de santo, que foi hospitalizado. Dias depois o “pai Miguel” também quis vingar do rapaz através de uma “feitiçaria”, como destacamos no trecho a seguir:

Pai Miguel: Aí... ele vai ver só uma coisa. [Risos maquiavélicos]. Vou jogar um pouco de sangue na panela, [rum, rum rá, rá, rá, rá]. Agora um pouco de estrumo, esterco de gente. Assim. [rá, rá, rá]. Sete velas pretas derretidas. Éeee, assim, assim, [rum, rum, rá, rá, rá, rá]. Duas línguas de sapo e muito vinagre [rum, rum rá, rá, rá]. Ele vai ser um cirurgião muito cedo, muito cedo. Mais vai matar muita gente em vez de curá-la. [rum, rá, rá, rá, rá].

Na outra noite, especificamente à meia noite, Januário manifestou uma forte dor de cabeça, seus olhos ficaram vermelhos e ele, enlouquecido, corta a barriga de seu amigo com um bisturi. Ele foi preso, mas depois foi encaminhado ao psiquiatra retornando a cidade de Campina Grande. Januario no final da estória ainda mata seu pai e sai pelas ruas da cidade , no que a “polícia foi chamada e o alerta foi dado a população por uma rádio local”:

Voz do delegado na radio: Senhoras e senhores, aqui fala o delegado. Existe um louco pelas ruas. Ele está armado, com uma faca muito afiada. Ele costuma atacar as pessoas dizendo ser um cirurgião. Muito cuidado! Ele é perigoso. Não abram suas portas após a meia noite.

O personagem criminoso ainda matou um morador campinense e foi morto pela polícia por metralhadoras. A narração desta estória contou com a participação das vozes de “Evandro Barros, Eliane Barros e Alfredo Marques”; Paulo Bertrâ (narração); Guilherme Diniz (sonoplastia); e a produção de Evandro Barros, além da abertura Evilázio Junqueira.

Evandro Barros era natural de São João do Cariri - Pb, nascido no ano de 1938, mas veio para a cidade de Campina Grande com poucos meses após seu nascimento. Além de radialista era escritor, teatrólogo e jornalista (por mérito, pois não tinha formação acadêmica). Ele escreveu cinco peças teatrais, dezoito crônicas, dezenove contos, vinte poemas e cento e um episódios da série radiofônica, “Contos que a Noite Conta”. Sua primeira obra literária foi escrita em 1956, quando tinha dezoito anos, foi uma peça denominada “Libertação”. Suas obras são marcadas pela “aproximação do social”.³³⁸

Para muitos ouvintes e amigos, este programa da considerado de muito sucesso da Rádio Borborema, que era apresentado por volta das 23h 30m. Era escrito, produzido e

³³⁸ Ver em BARROS, Evandro. Teatro Completo. Campina Grande: Coletivo Campina Cultural. 2007. E também entrevista com Eliangela Barros, filha de Evandro Barros, realizada em 12 de agosto de 2011.

apresentado em forma de rádio-teatro por Evandro Barros e convidados para interpretar os personagens. Algumas pessoas da cidade comentam que ouviam as estórias do referido programa e tinham medo, pois muitos temas eram de terror. Amigos argumentam que ele se inspirava nas obras do autor Edgar Alan Poe, além do cotidiano campinense.

A estória por nós selecionada, “Não abra a sua porta à meia noite”, foi contextualizada na localidade de Campina Grande e Recife, o autor constrói sua narrativa partindo do imaginário social que tem a religiosidade de matriz africana como algo mágico, “coisa de feitiçaria”, “que deve ser temida”, devido ao desconhecimento da mesma.

O autor refere na estória a um personagem, o “pai Miguel”, que possuía uma casa de Quimbanda no bairro de Casa Amarela em Recife. O bairro existe e a quimbanda na época era conhecida por realizar feitiços visando prejudicar ou favorecer determinada pessoa. Segundo, o dicionário de cultos Afro-Brasileiros a quimbanda se configura em:

Linha de ritual da umbanda que pratica magia negra. [...] cultua os mesmos orixás e entidades que a umbanda “branca”, mas trabalha principalmente com exus que são espíritos desencarnados. [...] Mediante pagamento realizam feitiços ou contra feitiços. [...] realizadas comumente a parti da meia-noite na sexta-feira. Exus e pombagiras baixam, dançam, fumam charutos ou cigarrilhas, bebem aguardente (marafó), dizem gentilezas ou palavrões³³⁹.

No enredo, o personagem Januário foi enfeitado pelo pai Miguel, que justamente a meia noite começou a sentir os sintomas da prejudicial magia. Semelhante ao conceito do dicionário dos cultos Afro-Brasileiros que foi escrito na década de 1970, que explica que alguns feitiços são realizados nas sextas-feiras no horário da meia noite.

Dessa forma, nesta história escrita por Evandro Barros podemos identificar algumas práticas culturais como a religiosidade praticada nos terreiros e a representação reconfigurada de uma dada realidade e ficcionalizada pelo autor. No entanto, este texto serve para discutir algumas noções desenvolvidas por Roger Chartier como práticas culturais, representação e apropriação.

As práticas culturais são os costumes e modos de convivência, os modos de vida, condutas, as atitudes gerando padrões de vida cotidiana e criando objetos culturais. A prática cultural não é construída apenas no momento da produção, mas também da recepção. No texto de Evandro Barros podemos notar além da questão religiosa, outros fatores como os padrões de vida da cidade de Campina Grande, mesmo sabendo que o autor “inventa” a sua

³³⁹ CACCIATORE, 1977, p.219.

narrativa ficcionalizada, ele estava inserido numa realidade social a cidade de Campina Grande e isto pode ser notado na estória que o autor reconfigurou seu contexto no texto, pois utiliza como palco a sua cidade Campina Grande, além de Recife.

Também notamos a noção de divertimento ou passatempo a ida a um terreiro de candomblé, quando o personagem foi convidado pelo amigo para ir a um terreiro, após um dia cansativo na universidade. Esta prática de visitar um terreiro com o objetivo de se divertir pode ser notada no nosso primeiro capítulo quando dois entrevistados afirmaram que iam ao terreiro para se distrair.

Então houve uma representação no texto de uma dada realidade, pois as representações são constituídas no social, nascem de conflitos e são históricas. Produzem sentidos e interferem no real. Mas este real também é fruto de representações sobre ele³⁴⁰. Seriam modos de ver; as visões de mundo, as representações sociais do mundo coletivo, grupal e individual.

Assim as representações criam práticas e as práticas criam representações. As representações sociais sobre determinado objeto, ou sujeito, criam práticas sobre o objeto, ou sujeito; de tal modo, as representações passam a ser a própria realidade.³⁴¹

Mas, as representações não são apenas uma representação do real, pois podem dar sentido ao real. Ressignificam o mundo social, impõe atos e criam atitudes e não são constituídas fora de um grupo.

O autor, Evandro Barros, por ser um jornalista também devia ter lido o jornal do diário da Borborema, pois também fazia parte dos Diários Associados através da Rádio Borborema. E possivelmente leu muitas das matérias que nós destacamos no item anterior deste capítulo e no segundo capítulo, nas quais percebemos uma longa trajetória de debates em torno das religiões afro-brasileiras na cidade. Também ficamos sabendo por seus familiares que ele já havia visitado alguns terreiros da cidade como o de Vicente Mariano, para conhecer e poder escrever melhor sobre este assunto.

A Rádio Borborema da cidade de Campina Grande entrou no ar em 08 de Dezembro de 1949, sendo a segunda rádio mais antiga da cidade, pertencente aos Diários Associados, foi

³⁴⁰ CHARTIER, Roger. A História Cultural: Entre as praticas e representações. Trad. Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

³⁴¹Ibid., p.25

inaugurada por Assis Chateaubriand. A partir de 20 de Agosto de 2008 a emissora perdeu sua identidade e referencial histórico ao passar a se chamar Rádio Clube AM Campina Grande³⁴².

Dessa forma, o texto feito por Evandro foi criado com uma soma de representações de sua realidade ou contexto e de outros textos inseridos inconscientemente ou consciente. Chartier³⁴³ nos explica que as representações são feitas também por apropriações que permite estudar as representações sociais, as quais recebem construções de sentidos diversos ao longo do tempo, determinadas por elementos sociais, culturais e institucionais.

A apropriação não se configura apenas como forma de dominação, mas também de resistência, também permite entender o leitor (ou ouvinte) como são afetados pela leitura e as compreensões de si e do mundo. Pois a leitura não é passiva, ela é uma forma de produção³⁴⁴.

Assim, podemos inferir a importância da leitura do jornal diário da Borborema e as vivências cotidianas na cidade de Campina para a produção do texto “Não abra a sua porta a meia noite” pelo autor, que podemos perceber em variadas passagens deste texto como já referimos. Também podemos imaginar os diversos sentidos que os ouvintes fizeram desta estória por nós problematizada, que foi contada de forma teatralizada no programa da rádio ao vivo. Destacamos que a Rádio Borborema foi de grande sucesso e bastante ouvida desde a sua fundação, como evidencia a foto a seguir:

³⁴² 22 de Julho de 2008. D. B online. Nova Rádio Borborema começa a funcionar em Agosto. Ver em: <http://www.db.com.br/noticias/?86303>

³⁴³ CHARTIER, Ob. Cit. 1990,

³⁴⁴ Ibid., p. 26.



Imagem 16 ³⁴⁵

A imagem acima mostra uma multidão que seguia o transmissor da Rádio Borborema instalado na caminhonete na cidade de campina Grande, em 1957, passando por uma rua que cruzava a Praça da Bandeira em direção à rua Getúlio Vargas. Mas, ainda na década de 1980 a programação desta Rádio ainda fazia sucesso, pois muitos campinenses guardam na memória as estórias narradas no programa “contos que a noite conta”.

Levando em conta a estória “Não abra a sua porta a meia noite” e a noção de representação que só é legitimada quando é partilhada socialmente. Agora, as representação e as apropriações partilhadas pelos ouvinte cabe a outra pesquisa, mas a representação que o autor constituiu no texto a respeito do terreiro foi reflexo de uma representação social que se

³⁴⁵ Ver esta imagem no site: <http://cgretalhos.blogspot.com/2010/08/memoria-fotografica-transmissao-da.html>

tinha sobre esta prática religiosa na cidade como “mistério”, “temível”, e desvalorizado na sociedade.

4.3. CORDÉIS: ENTRE O PRECONCEITO E A ACEITAÇÃO

Os primeiros poetas ou cantadores que carregavam consigo toda uma tradição oral que se tem registro no Brasil, e por isso denominados fundadores, foi o paraibano, natural de serra da Teixeira, “Agostinho Nunes da Costa, que viveu entre 1797 e 1858”. Seguindo essa tradição, que fazia parte do “grupo dos Teixeira”, seguiram os filhos de Agostinho, Nicandro e Ugulino, além de Romualdo C. Manduri, Silvino Pirauá, Bernardo, entre outros.

Assim os cordéis no Nordeste feitos como criações de poetas populares que se restringiram somente pela tradição oral, mas que tinham uma estrutura metrificada e rimada, permaneceram até meados do século XIX, pois em 1893 inicia primeira publicação de folheto impresso, com o poeta Leandro Gomes de Barros. “O poeta popular, além de detentor da tradição comum à literatura oral, a qual o cantador, urde desafios e de sua parte tematiza o cotidiano.” Mas, o poeta tem mais liberdade em relação ao cantador, pois tem uma certa independência econômica vivendo da sua produção. Enquanto o cantador “vive sob tutela dos fazendeiros, promotores das cantorias” ou submetidos aos políticos locais³⁴⁶.

A literatura de cordel reflete as aspirações do povo. Às vezes recriados da própria imprensa. Poetas populares são diretamente influenciados pelos acontecimentos do dia-a-dia e abordam uma diversidade de temas cotidianos como política, romances, sexualidade, religiosidade, aventura com heróis e lutas, acontecimentos históricos e sociais, além de denúncias que sofriam a sociedade local através de queixas e denúncias. O cordel poderia servir principalmente como porta-voz na luta pela dignidade do povo brasileiro, mas disseminou, muitas vezes, o preconceito. Por que muitos dos cordéis quando tematizam o tema sobre a religiosidade de matriz africana ou sobre o negro e sua cultura propagam estereótipos, inferiorizando e ridicularizando. E somente um cordel por nós pesquisado que possui um viés educativo a respeito dessa temática.

Dessa forma selecionamos alguns cordéis do Nordeste e principalmente de paraibanos como os campinenses Antônio Patrício de Souza (Toinho da Mulatina) que ainda reside na cidade e está com 80 anos de idade, Francisco Sales Arêda nascido em 1916 e faleceu nos anos 2000 em Caruaru-Pe e teve sua primeira publicação nos anos de 1940 (tido pela ABLC

³⁴⁶ Terra, 1983, p. 17.

comum dos grandes cordelistas do Brasil) e Silas Silva; além do Cearense Gonçalo Ferreira da Silva que nasceu em 1937, tendo começado a produzir cordel em meados de 1970³⁴⁷ e outro cearense João Siqueira de Amorim. Também desçamos o trabalho de Flávio Fernandes Moreira, natural do Rio de Janeiro, mas seus poemas chegaram até o Nordeste, em especial Campina, pois encontramos em dois arquivos por nós pesquisados como no Acervo Átila Almeida e o IEL na UFCG e o cordel que selecionamos foi o único com teor educativo sobre a prática da Umbanda.

O primeiro cordel que abordamos de “Toinho da Mulatinha” tem como título “Folheto da negra Trouxa”, esse cordel tivemos acesso na casa do autor que vende as cópias dos seus cordéis xerocados, esse em especial era muito simples a capa não possui o desenho em xilogravura, mas um desenho manual de uma mulher com uma “trouxa” de roupa suja na cabeça e foi escrito em maio de 1957.

A história narra sobre a personagem “Chica”, uma mulher negra que em todo o texto é ridicularizada e criticada de forma racista. Abaixo destacamos algumas estrofes:

Negra da trouxe grande
É irmã do cão Bigode
Gosta de Banho de Praia
Cinema Xangô pagode
Aonde tem cachorrada
a negrinha se sacode
[...]

Ela anda procurando
O povo desmantelado
Corno galheira ladrão
Bêbado velhaço viado
Fuxiqueiro jogador
Catimbozeiro tarado.

Vemos que mesmo após a abolição o negro continuou excluído na sociedade sob forma de discriminação. No poema acima, a personagem, mesmo sendo uma trabalhadora ou lavadeira, ela é tida como desordeira e encrenqueira ou uma pessoa que vivia procurando o lado imperfeito da vida. A noção da religiosidade sendo representada como Xangô e Catimbó também está depreciada, pois o xangô é comparado a um lugar onde existe “cachorrada” ou bagunça e desordem. Além de comparar no último verso o catimbozeiro a um tarado.

³⁴⁷ Ver nos sites: http://www.ablc.com.br/historia/hist_cordelistas.htm e <http://www.casaruibarbosa.gov.br/cordel/apresentacao.html>

Em outro cordel, deste do cearense João Siqueira de Amorim, denominado “O reino do catimbó e o caboclo mamador,”³⁴⁸ explica sobre a função do “catimbozeiro” que segundo o próprio cordel o autor afirmou que aprendeu a conhecer os catimbozeiros quando trabalhou em uma delegacia, que destacamos abaixo:

Por trabalhar muitos anos
Em uma Delegacia,
Lutando entre várias classes
Noite a noite, dia a dia,
No calor da Grande forja
Eu conheci esta corja
Que Satanás anuncia.

Em nossa Ordem Social,
Onde o bom senso não falha,
Toda semana aparece
Estes povos que “trabalha”,
E, para tirar a rêima,
De quando em quando se queima
Mil troços deste canalha. P.1

Nessas duas primeiras estrofes podemos inferir que possivelmente o autor utilizou parte da sua própria vivência cotidiana em Fortaleza, local destacado em outro verso, que muitos “catimbozeiros” eram presos toda a semana e os objetos rituais eram apreendidos e queimados pela polícia “de quando em quando se queima mil troços deste canalha” e continua em outra estrofe afirmando que queimava-se “flexas, calungas, vidro de estrato, combinações, velas, meias” entre outros artigos religiosos.

No entanto, o autor interpreta de forma demonizada, ao se referir como “corja que satanás anuncia” e ironiza em outro momento que ao serem presos os catimbozeiros, seja “velhos, velhas, moços, moças” as entidades como ele refere os “caboclos” que “não vieram soltá-los nem uma vez.” Destaca os catimbozeiros como praticantes do charlatanismo, que como vimos era coibido perante a lei, afirmando que indivíduos quando não querem trabalhar, aprende a função do catimbó, “até ficar preparado para iludir e roubar”.

Acusa ainda os religiosos de sedução a moças para iniciar a mediunidade e para se prostituírem: “seduzem mocinhas pobres/ para os donos do dinheiro” e segue em outro verso, “vão servir de aparelho/ para aos ricos dar prazer”. Também neste cordel retrata a função do catimbozeiro como curandeiro, que muitos pobres procuram esse recurso para “males físicos”,

³⁴⁸ Encontramos esse cordel no arquivo do LAEL-UFCG, mas não possuía data de publicação.

mas segundo o autor esses pobres são iludidos, “em vez de ser operado/ vai beber golda grude”. A procura das pessoas junto aos terreiros para curar suas doenças ainda é recorrente e enfatizamos sobre este aspecto em capítulos anteriores.

Ainda em tom racista em alguns versos o autor afirmou que o catimbozeiro rouba o dinheiro das pessoas, usam defumadores para afastar os “malefícios”, mas para ele “isto é propaganda/ dos negróides de Loanda”. E para fugir da repressão policial os terreiros se passavam como centros espíritas, “na capa de ‘centro espírita’/ há centros de catimbó”. E conclui dizendo que no reino do catimbó/ é mentira e de horror; não frequenta tais lugares/ pessoas que tem valor”. Desqualificando as pessoas que frequentam os terreiros, que são locais para ele de “mentira” e “horror”.

O cordelista de Campina Grande Francisco Sales Arêda destacamos o cordel a “Embolada da Velha Chica”³⁴⁹. A personagem no enredo morava do sertão, não tinha muita higiene e era preguiçosa, além de ser considerada feia, que o autor descreve como “parecia uma serpente/ banguela só tinha um dente e a venta arreventada” e tinha uma corcunda nas costas. Na capa a imagem apresenta a descrição do autor que pode ser apreciada abaixo,:

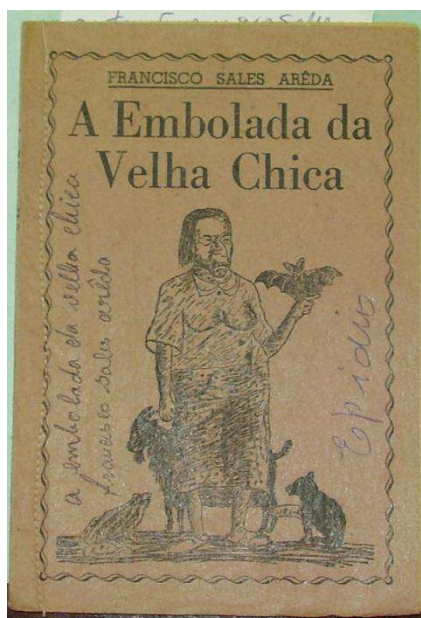


Imagem 17: cordel

Na imagem existe a personagem junto a alguns animais como sapo, gato preto, bode e morcego. Que dentro do cordel o autor justifica que ela era “macumbeira” que era também resadeira que curava a enfermidade de variadas pessoas como “dor de dente e junta inchada”. Mas, para o autor essa personagem era temida por ser catimbozeira e fazer “bruxaria” que

³⁴⁹ Infelizmente não detectamos o ano de publicação.

guardava seus ingredientes em um “cumbuco” como “caroços de pinhão e uma unha de veada”, “jurema preta e terra de cemitério/ pra fazer do mistério com raiz de encruzilhada”. E finaliza aconselhando para os leitores terem cuidado com “essa velha” que quando tinha raiva de alguém se vingava “preparando uma panelada”.

Esse medo do “feitiço” ou do catimbó já evidenciamos em capítulos anteriores, como o caso de um processo criminal³⁵⁰ quando dois homens agrediram uma mulher, pois suspeitarem que ela tivesse “botado um catimbó”. O que no cordel está representado pelo menos no sentido do “medo do feitiço” do próprio imaginário social, que no processo se concretizou em forma de violência.

Outro conterrâneo de Campina Grande é Silas Silva, que segundo os informes do próprio cordel, ele é, atualmente, além de cordelista artista plástico, poeta popular, xilógrafo, entre outras funções. O cordel que selecionamos foi intitulado como “a chegada de João bobo e Biu Rolinha num terreiro de catimbó”, que narra a estória de dois homens João e Biu, ambos mecânicos que foram beber “meiotas” em variados bares e “bodegas” da cidade de Campina Grande como nos bairros do “cruzeiro” e “40”. Depois resolveram entrar num terreiro de “Mãe Mada” que realizava seus “trabalhos” “recebendo pombagira”. E lá durante a sessão ritual do terreiro:

Biu sentado em um banco
E perto dele ali tinha Três velas e um prato
Uma bem preta Galinha
- João suspendeu a FRANGA
Dizendo tá bem gordinha.

Biu lhe fez advertência:
deixa aí, essa MANDINGA
Que pra isso a nossa FÉ
Já sabemos que não vinga.
Mas comer ela com PINGA.

E após muita correria atrás de Biu que tentou furtar a galinha, mas a energia no terreiro foi apagada e Biu e João conseguiram fugir. Mas está história pode o autor ter se inspirado em fatos que ocorrem no cotidiano de Campina Grande, pois um caso semelhante ocorreu no ano de 1968, quando um terreiro de Xangô no bairro de José Pinheiro foi invadido

³⁵⁰ Ação Criminal contra Villarino José da Silva e Bertho Damião s/n 12.05.1930

por “três ébrios [...] os desordeiros embriagados entraram na casa do xangozeiro e cobriram todos os presentes no pau.”³⁵¹

Também o fato de existir uma galinha dentro do ambiente do terreiro sabemos que é comum, porque animais como galinha ou bode são utilizados como oferendas para as entidades.

Outro cordel que se assemelha ao cotidiano que permite a discussão sobre a problemática entre os “evangélicos” e os praticantes das religiões afro-brasileiras, que é um transtorno, principalmente para os terreiros na atualidade. Mas o ano da publicação que encontramos no arquivo do LAEL –UFCEG foi de 1988 e outra edição atual compramos na feira livre da cidade, denominado “A discussão do macumbeiro e o crente”, do cearense Gonçalo Ferreira da Silva.

Que de início o autor alerta que não se deve discutir sobre política ou religião que “embora mereçam crítica/ não se deve discutir”. Mas, os personagens “Pilintra” e o “Evangelista” insistem na discussão e cada um defende a sua religiosidade ao se encontrarem quando:

Um dia Evangelista
voltava alegre do culto
quando avistou muito longe
de Pilintra o negro vulto
que já vinha da macumba
no morro da catacumba
já foram trocando insultos

E onde os dois se encontraram
Era uma encruzilhada
Onde havia uma bebida
à Pombagira deixada
e uma galinha preta
Pertinho de uma valeta
para Exú colocada.

³⁵¹ *Diário da Borborema*. 15 de junho de 1968 p.5 “**Xangô em José Pinheiro terminou debaixo de pau**”

A Pombagira citada neste trecho do cordel é uma entidade ligada as questões da afetividade, amor e sexualidade. Que nos terreiros os fiéis fazem pedidos que são atendidos mediante algumas oferendas, como a pombagira Cigana que pode atender um pedido sobre “prender um homem ao lado de uma mulher para sempre”, para esta solicitação deve-se colocar numa encruzilhada, perto da meia noite, vinho ou champanhe, garrafa de cachaça, velas vermelhas, além de outros elementos³⁵². Por isso a referencia do cordel que na encruzilhada havia uma bebida.

A ênfase do autor pela encruzilhada, como vimos no próprio cordel, serve para deixar as oferendas a algumas entidades, por exemplo, a pombagira. Segundo Cacciotone a encruzilhada pode ser um “cruzamento de ruas, estradas, vias férreas, locais em que se ‘arriam’ os ‘despachos’ de Exú (geralmente os de quimbanda), pois é seu ponto preferido”. “Também dito ‘encruza’ ”.³⁵³

Mas voltamos aos personagens, o Pilintra, durante a narrativa possuiu mais argumentos ao defender a religião dos orixás e mostrou respeito a religiosidade do outro. Como evidenciamos nos trechos a seguir: “Vocês os crentes só fazem o bem/ mas falam de todo o mundo,/ razão só vocês tem / e eu na minha macumba/ Vivo bem com minha dumba/ sem falar mal de ninguém.” Já o “crente” se defende em tom de ameaça e ofensas, além de destacar que os espíritos da “macumba” vive “nas trevas” e desqualificou as entidades dos orixás dizendo que queria “dar uma vaia”, enfatizando que não respeitava nenhum. E no final sem mais argumentos disse em “desespero” que “todo infeliz macumbeiro/ é bandido e maconheiro/ é assassino e ladrão.”

Essa discussão abordada neste cordel da década de 1980 ainda é bem atual, por que segundo Vagner G. da Silva³⁵⁴ nas últimas décadas aumentou o número de investida pública contra às religiões afro-brasileiras pelas igrejas neopentecostais, em virtude da disputa por “adeptos de uma mesma origem socioeconômica”. Assim, a intolerância por parte dos neopentecostais se faz presente por meio de agressões físicas, desqualificação das religiões de matriz africana através dos meios de comunicação de massa com programas de televisão, em que os terreiros são associados a locais onde existe a presença do demônio.

³⁵² PRANDI, 1996, p156.

³⁵³ 1977, p. 112

³⁵⁴ SILVA, Vagner Gonçalves. Intolerância **Religiosa: impactos do Neopentecostalismo no campo Religioso Afro-brasileiro**. Ari Pedro, et al. São Paulo, SP: Editora da universidade de São Paulo. 2007.

Alguns destes programas televisivos exibem os “símbolos e elementos das religiões afro-brasileiras [...] retratados como meios espirituais para a obtenção unicamente de malefícios: morte de inimigos, disseminação de doenças, separação de casais”, entre outros³⁵⁵.

Atualmente os membros das igrejas neopentecostais invadem terreiros e destroem objetos sagrados e tentam “exorcizar” frequentadores. Somente no Estado da Bahia existe mais de duzentos processos e reclamações contra sacerdotes evangélicos e seguidores, além de padres, por difamarem as religiões de matriz africana. Mas, este não é apenas um caso isolado na Bahia, pois na Paraíba como no município de Alhandra, conhecida como “berço da jurema” uma tradição que iniciou com os indígenas daquela localidade, muitos dos locais “santos” pela Jurema estão sendo destruídas por evangélicos da localidade.

Também aqui no município de Campina Grande quando fomos tentar entrevistar pessoas ligadas à religião afro-brasileira encontramos resistência, até que provamos através de declaração da universidade que se tratava de uma pesquisa acadêmica. O fato da resistência a nossa entrevista ou visita nos terreiros, segundo os entrevistados é que certas pessoas se passam como estudantes para entrar nos terreiros, mas depois descobrem que eram evangélicos que tentam destruir os altares (pegí) ou tirar fotos para depois desqualificar os terreiros nos cultos.

O último cordel que destacamos que possui um conteúdo educativo a respeito das religiões de matriz africana, do cordelista Flávio Fernandes Moreira, com o cordel “Umbanda em Versos” de 1978, que segundo o autor foi uma tradição que se inicia no “tempo da escravidão”:

Foi quando o povo africano
 Trouxe a modificação
 De lá para cá nossa umbanda
 Teve grande evolução
 Entre os próprios umbandistas
 Existe mais união.

Só mesmo quem é do contra
 Por não conhecer a magia
 É que diz que a umbanda
 Pratica a feitiçaria
 Pra isto tem a quimbanda
 E pra tudo tem hora e dia.

³⁵⁵ Ibid., p.9-11.

Depois o autor explica no cordel que a umbanda está dividida em sete linha “que se forma em legião”, que cada linha tem um “chefe”, a primeira foi do “santo” ele se referencia aos santos católicos como Jesus, depois a linha de Iemanjá que ele associa a virgem Maria, além das linhas do Oriente, de Oxosse, de Ogum (que também serve na linha dos quibandeiros) e é associado a São Jorge, a linha de Xangô (São Jerônimo) e por último a linha de São Cipriano.

Ainda ele destaca a importância dos “pretos velhos” que conversam, consultam e dão conselhos aos “filhos no terreiro”, os ibejs ou as entidades das crianças “que apresenta alegria”, representado por São Cosme e Damião. O autor também escreveu sobre a quimbanda que se divide, segundo o autor, em sete linhas e geralmente exerça função para “prática do mal”, também “podem fazer o bem”.

E realmente a umbanda nos terreiros que acompanhamos se divide em sete linhas semelhante a divisão do cordel que são divididos em: Linha de Oxalá ou Linha de Santo, Linha de Yemanjá, Linha do Oriente, Linha de Oxossy, Linha de Xangô, Linha de Ogun e a Linha Africana .

Que se assemelha a descrição de Roger Bastide, que segundo ele a primeira linha dirigida por Jesus Cristo, “se compõe de espíritos de diversas nações, mas principalmente na terra bons católicos”. Esta linha se divide em falanges ou legiões de santos como Santo Antônio, São Cosme e São Damião, Santa Rita, Santa Catarina, Santo Expedito, S. Benedito e São Francisco de Sales. A segunda linha a de Iemanjá (protege os marinheiros e as mulheres) “dirigida pela Virgem Maria” se divide em uma legião de Sereias, Ondinas, Caboclos, Mar, Rios (Iára), Marinheiros, Calungas, Estrela da Guia; a terceira linha de Oriente se “compõe de espíritos de asiáticos, bem como europeus”, se divide numa legião de hindus, médicos, árabes, japoneses, incas, índios caraíbas, europeus e outros³⁵⁶.

A quarta linha segundo Bastide foi denominada de “Oxocê” dirigida por “São Sebastião” é composta de espíritos de caboclos e se divide em legião de Urubatão, caboclo das sete Encruzilhadas, Tamoios, caboclos Jurema, entre outros. A quinta linha a de “Shangô” também é composta de caboclos (Pena Branca, Vento, Negros, etc) e é dirigida por S. Jerônimo. A sexta linha de Ogum dirigida por São Jorge se divide em Ogum Beira Mar, Iára, Megê, Nagô, etc; e por último a linha africana que se divide em uma legião como “Povo da

³⁵⁶ BASTIDE, ROGER. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira da USP, vol. 1 e 2, 1971, p. 445

Costa” chefiada por “Pai Cabinda”, além de outras legiões como Congo, Angola, Moçambique, etc³⁵⁷.

Mas, além dos cordéis que selecionamos e discutimos, também encontramos³⁵⁸ outros que abordam a religiosidade de matriz africana como, “A macumba Negra que saiu errada”, de Rodolfo Cavalcante (1978), “A enrolada do Xangozeiro e a fé dos seus clientes”, de Emiliano José de Souza Campos, “Peleja de José Gustavo com Maria Roxinha da Bahia”, de José Gustavo, “O encontro de um feiticeiro com a negra de um peito só” de Enéias Tavares dos Santos, “Macumba na Bahia” de Rodolfo Cavalcante (1976) e “Yemanjá- a Rainha do Mar e os seus adoradores”, também de Rodolfo Coelho Cavalcante.

Sendo que estes dois últimos cordéis de Rodolfo foram os únicos da seleção do parágrafo anterior que possui uma narrativa harmoniosa, sem preconceito e até de forma elogiosa. No entanto, os demais apenas visam desqualificar, desmoralizar as religiões adeptos de matriz africana e indígena, além de destacar alguns personagens de forma racista.

³⁵⁷ *Ibid.*, 446.

³⁵⁸ Nos arquivos do Átila Almeida e LAEL-UFCG.

5. CONCLUSÃO: A luta continua contra a intolerância Religiosa

Vimos nos capítulos deste trabalho como a religiosidade de matriz africana se configurou na Paraíba e em especial na cidade de Campina Grande. Uma história de luta contra a intolerância religiosa e de resistência com objetivo de manter os cultos nos terreiros na cidade. Os praticantes das religiões afro-brasileiras tiveram que se “reinventar” para conseguir a permanência dos rituais.

Reinventaram formas de resistência seja, por meio da mudança de rituais ou terminologias como os juremeiros que passaram a ser umbandista, quando a umbanda se legalizou no estado da Paraíba. Outros se passaram por centros espíritas para não serem perseguidos pela força policial. Além das formas de resistência através da luta aberta como passeatas em prol da legalização dessas religiões no estado.

Também a resistência “oculta” mediada através de laços de solidariedade ou conhecimento com pessoas da elite política ou que tinha influencia com a polícia. Em virtude de uma longa repressão gerada por vários extratos sociais, além de médicos, cientistas sociais e a legislação do país que institucionalizou esta repressão no âmbito jurídico.

Mas, a repressão contra as religiões africana foi transportada da esfera social e representada nas fotos de jornais, nos cordéis, além de histórias teatralizadas que se passaram na Rádio da cidade.

Infelizmente a intolerância religiosa continua como referimos no último capítulo, que exemplificamos com a ação dos neopentecostais que difamam abertamente e chegam a agredir babalorixás e Yalorixás dos terreiros. No entanto, esses religiosos tem se articulado no Brasil contra a intolerância no país, como a criação do “movimento contra a Intolerância Religiosa, iniciada em 2000” na Bahia; em São Paulo existe o “instituto da Tradição e cultura Afro-brasileira (Intecab) e a comissão de Assuntos religiosos Afrodescendentes tem buscado articular a comunidade religiosa.”além de outras instituições nacionais como a União das Tendias de umbanda e Candomblés do Brasil que procuram auxílio jurídico para se defenderem.

Na Paraíba existe entidades que são contra a intolerância religiosa no Estado como:

entidades Federação Cultural Paraibana de Umbanda, Camdomblé e Jurema (Fcpumcanju), Articulação da Juventude Negra – Paraíba, Organização de Mulheres Negras na Paraíba (Bamidêlê), Federação Independente de Cultos Afrobrasileiros do Estado da Paraíba, (Ficab), Instituto de Referência Étnica (IRE), Movimento Negro Organizado da Paraíba (MNO-PB), Núcleo de

Estudantes Negras e Negros da UFPB (NENN), Rede de Mulheres de Terreiros, Instituto Nacional de Tradição e Cultura Afro-Brasileira (Intecab), Casa de Cultura Ilê Axé Omi Dewá, Centro de Referência dos Direitos Humanos (CRDH) e Ilê Tatá do Axé e Casa de Cultura Ilê Ase D'osoguaia (IAO). (Jornal correio, **Quarta, 27 de Outubro de 2010**)

Estas entidades repudiaram junto ao ministério público sobre o descaso das eleições do ano de 2010 no estado, quando “diversos materiais anônimos (em veículos de comunicação e espaços comunitários) desqualificando e desrespeitando as religiões de matriz africana, com a divulgação de imagens de pessoas associando-as ao culto de entidades demoníacas.” O O ministério público divulgou uma nota de repúdio e justificou que iram investigar o caso. (J.Correio, 27.10 .2010)

Outro caso de intolerância no Estado na atualidade foi no município de Sapé em maio de 2011, quando o prefeito resolveu interditar um terreiro naquela cidade³⁵⁹, o terreiro ficava num loteamento denominado cidade cristã e tal vez em virtude disto foi alvo de perseguição religiosa.

Neste ano de 2011 na cidade de Campina Grande houve um grande debate durante o Encontro da Nova Consciência, evento que ocorre a dezoito anos na cidade, durante o carnaval. Nesta versão do evento ocorreu uma mesa redonda debatendo o tema “Tolerância e Intolerância Religiosa No Século 21”, que participaram do debate duas sacerdotisas da umbanda paulista, além Simin Rabanni (Fé Baha’í) – Irã e e Handa Jishô, da Comunidade Budista Soto Zenshu da América do Sul, também de São Paulo. E outra mesa redonda composta com sacerdotisas paulista da umbanda que tinha como tema “Sem Natureza Não Há Orixá”³⁶⁰.

Dessa forma, a luta continua contra a intolerância religiosa nesta cidade e no resto do país, que estudo podem auxiliar para entender e discutir formas de acabar com práticas antirracistas.

³⁵⁹ Ver o ofício 150/10 cid do Ministério público do Estado da Paraíba, que liberou o fechamento do terreiro que funcionava de modo clandestino. E também o processo de n. 00041.000499/2011-30, aberto junto a Presidência da república – Secretaria de políticas de igualdade Racial, interessado Pai Carlos e Jair Silva. Assunto: Denúncia de suposta intolerância religiosa em interdição de terreiro de umbanda no município de Sapé/PB..

³⁶⁰ Ver programação do encontro da Nova Consciência de 2011, no site: <http://novaconsciencia.multiply.com/journal/item/359/359>

Fontes

1. Periódicos

1.1. Jornais

DIÁRIO DA BORBOREMA, Campina Grande, 1958-1980 (Coleção completa pertencente aos diários Associados)

GAZETA DO SERTÃO. Campina Grande, números avulsos de 1890 e 1923 (exemplares no LAEL e SEDHIR na UFCG, Acervo Átila Almeida e Museu Histórico de Campina Grande)

VOZ DA BORBOREMA, Campina Grande números avulsos de 1937 (Idem)

JORNAL DA PARAÍBA, números avulsos dos anos 70.(Idem)

QUILOMBO, números avulsos de 1948 a 1950. (Ed. Fascimili)

Crônica de Cristino Pimentel. “Tenda de Mestre Honório”. Sem referência (SHEDIR)

2. Processos Criminais (Arquivo do Primeiro Tribunal do Júri do Fórum Afonso Campos. Campina Grande-PB)

Ação Criminal contra Thenório Cabral de Oliveira e outros. s/n de 18/09/1923 e 15/02/1924

Ação Criminal s/n. contra Djanira de Tal; Alice Tenório e Josefa Barbosa, vulgo Josefa Tributino, Ação de 24/07/1933 a 28/12/1933.

Ação Criminal contra Villarino José da Silva e Bertho Damião s/n 12.05.1930

3. Fontes Orais

Entrevista com seu H. E. C. 27.07.09.

Entrevista realizada com Vicente Mariano no dia 25.07.09.

Entrevista com M. de L. O., 27.07.09.

Entrevista com G. A.B. 29. 05. 2011.

Gravação de um Episódio da série radiofônica, “contos que a noite Conta” – Não abra sua porta a meia noite (cedida por familiares do autor Evandro Barros)

BIBLIOGRAFIA

ARAÚJO, Fátima. **História e ideologia da imprensa na Paraíba dados históricos e técnicos**. João Pessoa, SP: Ilustrada. Sec. de Educação e Cultura. 1983.

ADESKY, Jacques Edgard d'. O anti-racismo diferencialistas do movimento negro. In: *Pluralismo étnico e multiculturalismo*. Rio de Janeiro: Pallas. 2001.

AGRA, Giscard f. **A Urbs doente medicada: a higiene na construção de Campina Grande, 1877 a 1935**. Campina Grande, PB: versão revista da monografia da UFCG, 2006.

ALBERTI, Verena. **Manual da História Oral**. 3. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2005.

ARANHA, Gervácio Batista. Seduções do moderno na Parahyba do norte: trem de ferro, luz elétrica e outras conquistas materiais e simbólicas. In: Agra do Ó, et al. **A Paraíba no Império e na República: estudos de história social e cultural**. 2 ed. João Pessoa: Ideia, 2005.

_____. **Trem e imaginário na Paraíba e região: Tramas do político –econômico (180-1925)**. Campina Grande, PB: EDUFCG, 2006.

ARRAIS, Raimundo Pereira Alencar. A cidade popular. In: **Recife, culturas e confrontos: As camadas urbanas na Campanha Salvacionista de 1911**. Natal: EDUFRN, 1998

ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho de. **Reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina**. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

BARTHES, Roland. **Mensagem Fotográfica**. Trad. Lea Novaes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

BASTIDE, ROGER. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira da USP, vol. 1 e 2, 1971.

BARROSO NETO, Cláudio da Costa. **Formação da Umbanda Cruzada com Jurema**. Relatório: PROINCI, 2007.

BRANDÃO e NASCIMENTO. O catimbó-jurema. Trabalho apresentado na VIII Jornada sobre Alternativas Religiosas na América Latina. São Paulo, setembro, 1998.

BRESCIANNI, Maria Stella M. História e Historiografia das Cidades, um percurso. In: FREITAS, Marcos Cezar de.(org.) **Historiografia Brasileira em Perspectiva**. São Paulo: Contexto, 1988.

_____. As sete portas da cidade. In: **Espaço & Debates**. São Paulo: NERU, 1991.

BENJAMIM, Walter. **Passagens**. Trad. Irene A. Belo Horizonte, São Paulo: UFMG/Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007.

BORGES, José Elias. Os Ariús e a fundação de Campina Grande. **Revista Campinense de Cultura**. Campina Grande: Prefeitura Municipal de CG, n. 9, abril de 1976.

_____. Indígenas da Paraíba (1) Classificação Preliminar. **Revista Educação e Cultura**. João Pessoa: [s.n], Ano III. n. 12 jan.- mar., 1984.

CACCIATORE, Olga Gudolle. **Dicionário de Cultos Afro-brasileiros**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.

CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. Os Afro-Umbandistas e a resistência do Estado Novo. Revista de História: **Saeculun**. nº8/9 Jan./Dez. João Pessoa, PB: Universitária - UFPB, 2003

CARVALHO, Amanda Peixoto de. **A influência indígena na jurema**. Relatório. PIBIC/CNPQ/UEPB, 2004.

CÂMARA, Epaminondas. **Os alicerces de Campina Grande**. 2 ed. Campina Grande: Caravela, 1999.

CITTADINO, Monique. A política paraibana e o Estado autoritário (1964-1986). In: SILVEIRA, Rosa Maria Godoy da, et al. **Estrutura de poder na Paraíba**. João Pessoa, PB: Universitária- UFPB. 1999.

_____. **Poder local e Ditadura: o Governo João Agripino – Paraíba (1965-1971)**. Bauru, SP: Edusc, 2006.

CHALHOUB, Sidney. **Visões da Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

_____. Estratégias e táticas. De Certeau e as ‘artes de fazer.’. In: **À beira da falésia: a história entre certezas e inquietude**. Trad. Patrícia C. Ramos. Porto Alegre: Editora Universitária da UFRS, 2002.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer**. 13ª ed. Trad. De Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

COSTA, Valéria Gomes. **É do Dendê! História e memória urbanas da Nação Xambá no Recife (1950-1992)**. São Paulo: Annablume, 2009.

COUCEIRO, Sylvia Costa Couceiro. **Médicos e Charlatães: conflitos e convergências em torno do poder de cura no Recife dos anos 1920**. Revista de Pesquisa Histórica, v.2 n.24, Recife: UFPE, 2006.

DÁVILA, Jerry. **Diploma da brancura. Política social e racial no Brasil (1917-1945)**. Trad. Claudia S. A. Martins. São Paulo: UNESCP, 2006.

DINOÁ, Ronaldo. **Memórias de Campina Grande**. Campina Grande: Editoração Eletrônica, vols. 1 e 2, 1993.

DURKEIM, Émile. **As Formas Elementares de Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. Trad. Pereira Neto. São Paulo: Paulinas, 1989.

FERNANDES. Florestan Cap. III: Heteronômia racial na sociedade de classes: o mito da democracia racial. In: **A integração do negro na sociedade de classes**. 5 ed. São Paulo: Globo, 2008.

FONSECA, Ivonildes da Silva. Movimento Negro na Paraíba: Breve Histórico. In: **População negra na Paraíba: história, política e ensino**. Vol.1 Campina Grande, PB: EDUFPG, 2009.

GADAMER, Hans-Georg. Verdade e método II: complementos e índice. Trad. Ênio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.

GINZBURG, Carlo. Sinais: Raízes de um paradigma indiciário. In: **Mitos, emblemas e sinais**. Trad. Frederico Carotti. São Paulo. Companhia das Letras. 2009.

_____. **Relações de Força: história, retórica, prova.** São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GRINBERG, Keila. A história nos porões dos arquivos judiciários. In: PINSKY, Carla B. et al. **O historiador e suas fontes.** São Paulo: Contexto, 2009.

GIUMBELLI, Emerson. “Kardec nos trópicos”. **Revista História da Biblioteca Nacional.** Ano. 3, n. 33, Junho de 2008.

HERCKMAN, Elias. **Descrição Geral da Capitania da Paraíba.** João Pessoa: A União, 1982.

HOBSBAWN, Eric. **A invenção das tradições.** Trad. Celina C. Cavalcante. 3 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva.** São Paulo: Vértice, 1990.

LAGRÉE, Michel. História religiosa e História cultural. In: RIOUX, Jean-Pierre e SIRINELLI, Jean-François. **Para uma História Cultural.** Trad. Ana Moura. Lisboa: Estampa, 1998

LARA, Silvia Hunold. BOLWIN’ IN WIND: E.P. Thompson e a experiência negra no Brasil. In: **Projeto História:** Revista da PPGH- PUC-SP (Pontifícia Universidade Católica de São Paulo). São Paulo, 1981.

LARA, Silvia Hunold. Os documentos textuais e as fontes do conhecimento histórico. Revista: **Anos 90.** Porto Alegre, RS. v. 15, n. 28, dez. 2008.

LIMA, Luciano Mendonça de. **Cativos da “Rainha da Borborema”: uma história social da escravidão em Campina Grande – século XIX.** R. Tese (doutorado em História) - UFPE. Recife, PE, 2008.

_____. **Derramando susto: os escravos e o Quebra-Quilos em Campina Grande.** 1. ed. Campina Grande: EDUFCEG, 2006.

LIMA, Maria da Vitória Barbosa. **Liberdade interdita, liberdade reavida: escravos e libertos na Paraíba escravista (século XIX)** Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2010

LIMA, Rômulo de Araújo. **Em busca da Dialética. Apontamentos acerca do conceito de modo de produção.** Campina Grande- PB: FURNE, 1983.

LUCA, Tânia Regina de. Fontes impressas: história dos, nos e por meio dos periódicos. In.: PINSKY, Carla B. (org); BACELLAR, Carlos. et al, **Fontes históricas.** São Paulo: Contexto, 2005.

MACHADO, Roberto. **Danação da norma: a medicina social e construção da psiquiatria no Brasil.** Rio de Janeiro: Edições Graal 1978.

MAIA, Benedito. **“Governadores da Paraíba”** (1947-1986). 4º ed. João Pessoa, PB: União. 1986.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **O Manifesto do partido comunista.** Trad. Pietro Nassetti. São Paulo: Martin Claret, 2002.

MELO, José Macêdo de. **Trilhando os caminhos das religiões afro-brasileiras em Campina Grande.** Monografia. UEPB, 2011.

MENESES, Marilda aparecida de. O cotidiano camponês e sua importância enquanto resistência à dominação: a contribuição de James Scott. Revista **Raízes**, Campina Grande, v. 21 n.1, jan/jun. 2002.

MONTENEGRO, Antônio T. **História oral e memória: a cultura popular revisitada**. São Paulo: Contexto. 2001.

NASCIMENTO, Álvaro Pereira do. Qual a condição social dos negros no Brasil depois do fim da escravidão? O pós-abolição no ensino de história. In: SALGUEIRO, Maria Aparecida . **A República e a questão do negro no Brasil**. Rio de Janeiro: Museu da República, 2005.

NEGRÃO, Lísias. **Entre a cruz e a encruzilhada: formação do Campo Umbandista em São Paulo**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1996.

PRANDI, Reginaldo. **Herdeiras do Axé: sociologia das religiões afro-brasileiras**. São Paulo: HUCITEC. 1996

_____. “Tudo que você precisa ler para saber quase tudo sobre as religiões afro-brasileiras”. (texto publicado com o título As religiões afro-brasileiras nas ciências sociais: uma conferência, uma bibliografia). **Revista Brasileira em ciências sociais**. BIB- ANPOCS, São Paulo, n.63, 2007.

REIS, João José. **Domingos Sodré: um sacerdote africano. Escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX**. São Paulo Companhia das Letras, 2008.

_____. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: companhia das Letras, 1991.

REIS, João José. Magia Jeje na Bahia: A invasão do calundu do Pasto de Cachoeira. 1785. **Revista Brasileira de História**. ANPUH: **Escravidão** nº especial. Org por Silvia Hunold Lara. São Paulo: Marco Zero, v.8. n. 16, mar./ago., 1998.

RIBEIRO, Jorge Cláudio. Georg Simmel: Pensador da Religiosidade Moderna. Revista de **Estudos da Religião**. n. 2, 2006.

ROCHA, Solange Pereira da. **Gente negra na Paraíba oitocentista: população, família e parentesco espiritual**. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

ROLNIK, Raquel. **A cidade e lei. Legislação, política urbana e territórios na cidade de São Paulo**. São Paulo: Studio Nobel- Fapesp, 1997

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa: Tomo III**. Trad. Roberto Leal Ferreira. Campinas, SP: Papyrus, 1997.

RODRIGUES, Raynubdo Nina. **Africanos no Brasil**. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas, 2010.

RODRIGUES, João Carlos. **O negro brasileiro e o cinema**. 3 ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. **Nas trincheiras da cura: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro Imperial**. Campinas, SP: UNICAMP, 2001.

_____. “Pai Quilombo, o chefe das macumbas do Rio de Janeiro imperial”. In: revista **Tempo**. Univ. Federal do Fluminense. v. 6, n. 11. Rio de Janeiro: 7 Letras. 2001.

SANTOS, Gislene Aparecida dos. **A invenção do ser negro: um percurso que naturalizam a inferioridade dos negros**. São Paulo, SP: Educ/Fapesp; Rio de Janeiro: Pallas, 2002.

SANTIAGO, Idalina Maria F. L. **O jogo do gênero e da sexualidade nos terreiros de umbanda cruzada com jurema na grande João Pessoa**. Tese (doutorado). Pontifica

SOARES, Stênio. ‘Anos da Chibata’: perseguição aos cultos afro-pessoenses e o surgimento das federações. Revista **CAOS** – Revista Eletrônica de ciências Sociais. N. 14, setembro de 2009.

SOARES, Luís Carlos. As tentativas de controle da população escrava no Rio de Janeiro. In: **O povo de “CAM” na capital do Brasil: escravidão urbana no Rio de Janeiro do século XIX**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007.

SILVA, Vagner Gonçalves. Intolerância **Religiosa: impactos do Neopentecostalismo no campo Religioso Afro-brasileiro**. Ari Pedro, et al. São Paulo, SP: Editora da universidade de São Paulo, 2007.

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

SILVA JR, Hédio. Intolerância religiosa nos meandros da lei .In: **Guerreiras de Natureza: mulher negra, religiosidade e ambiente**. Elisa L. Nascimento (org). São Paulo: Selo Negro, 2008.

SOUSA, Fábio Gutemberg Ramos B. Territórios e Confrontos: Campina Grande – 1920-1945. Campina Grande: EDUFCEG, 2006.

_____. **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.

SCOTT, James C. Formas cotidianas da resistência camponesa. Trad. Marilda a. de Menezes e Lemuel Guerra. **Revista Raízes**. V. 21, n. 01, jan/jun., 2002.

SCHWARCZ, Lilia Moritz . **Retrato em Branco e Negro: jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras. 2001.

THOMPSON, E. P. **Costumes em comum**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. A formação da classe Operária Inglesa. In: **A Árvore da liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

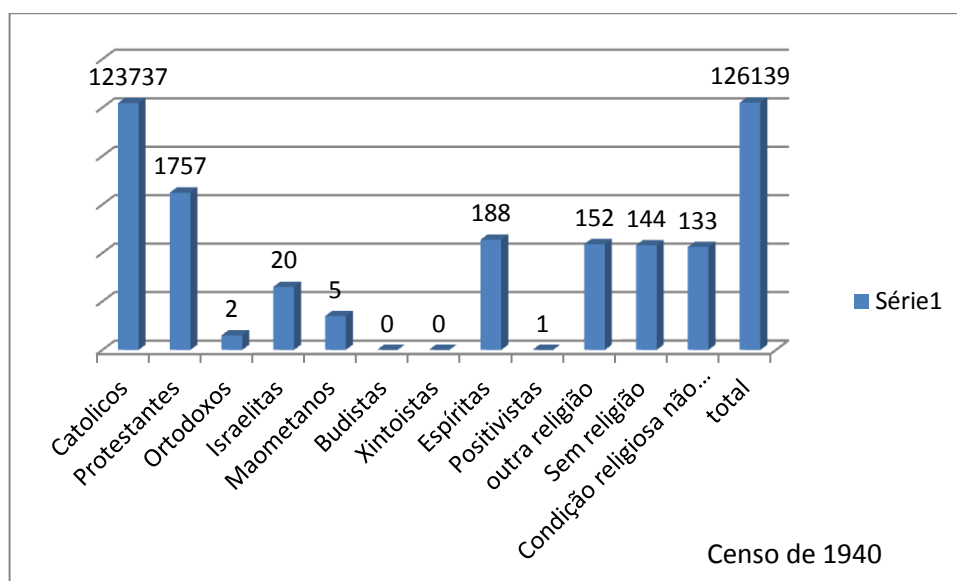
VANDEZANDE, René. **Catimbó: Pesquisa Exploratória sobre uma forma Nordestina da Religião Mediúnica**. Dissertação (mestrado). Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 1975,

WHITE, Hayden. **Trópicos do Discurso: Ensaio sobre a crítica da Cultura**. São Paulo: Editora Universitária de São Paulo, 1994.

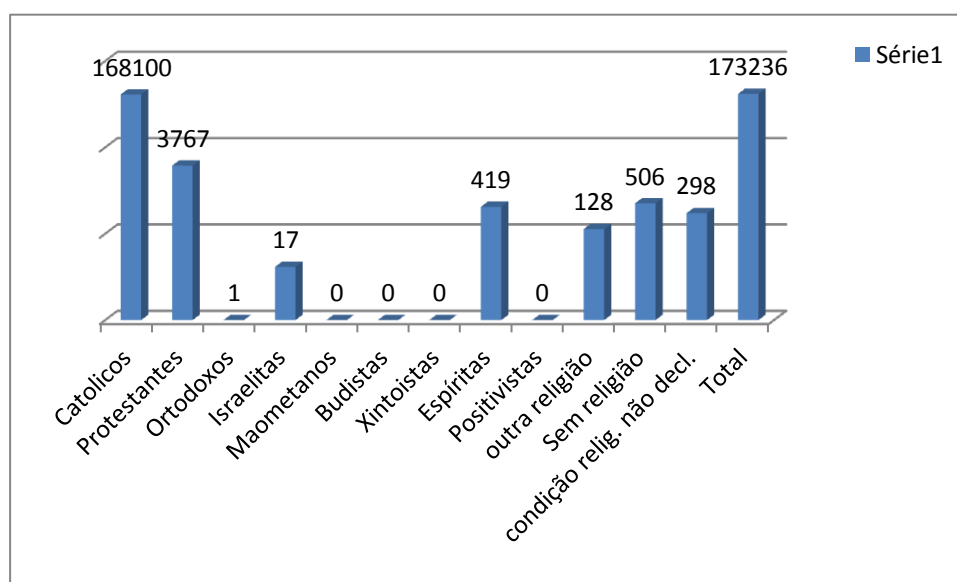
WITTER, Nikeler Acosta. “Curar como Arte e Ofício: contribuições para um debate historiográfico sobre saúde, doença e cura”. Revista **Tempo**, Rio de Janeiro: Univ. Federal Fluminense. V.10, n19, 2005, p.19

ANEXOS

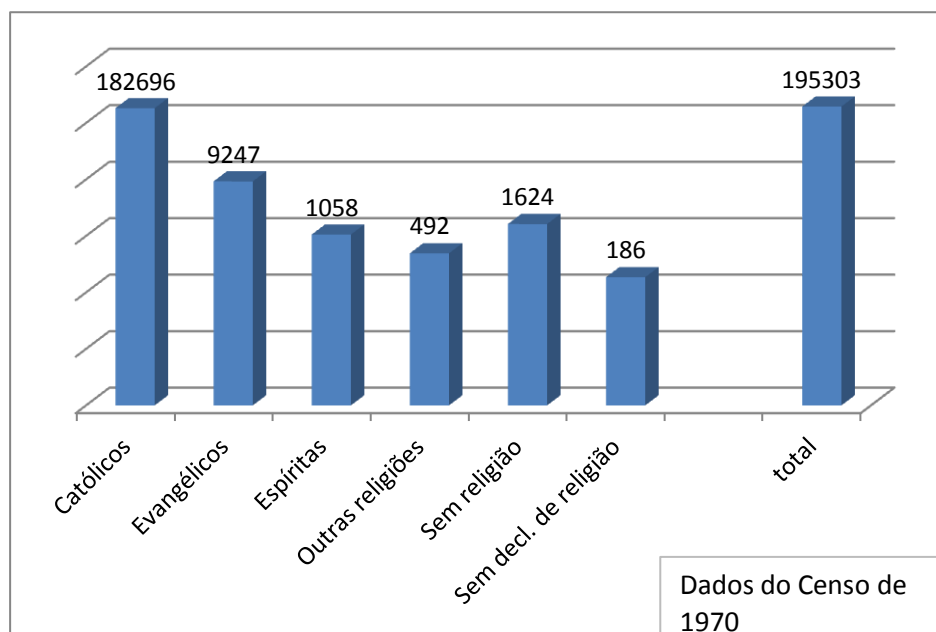
Anexo A- Gráficos (com Base no Censo do IBGE)



Dados do censo de 1940 da cidade de Campina Grande-PB, quanto aos cultos. Fonte: IBGE – **Recenseamento Geral do Brasil de 1940**, Rio de Janeiro: Serviço Gráfico DO IBGE, 1952.



Dados do censo de 1950 da cidade de Campina Grande sobre os cultos. Fonte: IBGE – VI Recenseamento Geral do Brasil – 1950 – Estado da Paraíba. Série Regional, v. XVI, Tomo 1. Rio de Janeiro: 1955.



Dados do censo demográfico da cidade de Campina Grande-PB. Fonte: IBGE- Censo demográfico da Paraíba -1970. VIII Recenseamento Geral do Brasil - 1970- Série Regional. V.1 Tomo IX, 1970.

ANEXO B – Normas da Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba

FEDERAÇÃO DOS CULTOS AFRICANOS DO ESTADO DA PARAÍBA

Fundada em 13 de Novembro de 1963, com Sede na Av. Antonio Gama nº. 565
Decreto-Lei 3.443

Bairro do Expedicionário — João Pessoa — Paraíba

NORMAS APROVADAS EM ASSEMBLÉIA ORDINÁRIA

LEI 3.443 ART. V DE 06/11/1966

Campina Grande, 18 de Fevereiro de 1968



I — Fica conforme art. VI dos Estatutos dos Terreiros e Centros, proibido filho e filhas de Terreiro freqüentar outros Terreiros ou Centros sem ser com todos, formulando confraternização, isto com ofício havendo não Cumprir o determinado será multado o Terreiro ou Centro desobediente com a importância de Cr\$ 5.000,00 (cinco mil cruzeiros);

II — O convite sendo recebido pelo Terreiro visitado, será comunicado a Federação cinco dias antes, da realização cerimonial, não recebendo pagará uma multa de Cr\$ 5.000,00 (cinco mil cruzeiros);

III — Será proibido pessoas não vestidas com achôs "roupa de Santo" na gira, ou tomando parte de cerimônias às festividades do Terreiro sobre pena de ser advertido na Federação;

IV — O Babalorixá ou lalorixá tem o dever de comunicar por escrito ou pessoalmente qualquer anomalia da diretoria do Terreiro e fazer cumprir o determinado pela Federação;

V — A diretoria terá obrigação de enviar uma segunda via da proposta de cada sócio com dois retratos 3x4 e a importância de Cr\$ 500,00 (quinhentos cruzeiros);

VI — As festas feitas em qualquer filiada fora os dias comemorativos, comunicará por escrito a Federação com antecedência no mínimo dez dias, para as devidas comunicações as autoridades policiais;

VII — O Babalorixá ou lalorixá que não cumprir o juramento que quando recebeu a licença para o funcionamento do Terreiro o Centro será multado na importância de Cr\$ 10.000,00 (dez mil cruzeiros);

VIII — Será realizado os toques comuns nos Terreiros até o horário de dez horas "10 horas" sendo diminuído o volume da batida do elú;

IX — Será proibido por Lei Estadual nº. 3.443 e Ato Constitucional n.º 2, ferir ou perturbar a dignidade religiosa de qualquer Religião; e

X — Serão cumpridas estas normas, ficando assim registradas e observadas pelos fiscais da Federação e assinadas pelo 1.º Secretário e o Presidente.

Jose Manoel de Melo
1.º. SECRETÁRIO

EMÍDIO DO ORIENTE
Emídio do Oriente
PRESIDENTE

ANEXO C- Lei Estadual Da Paraíba 3.443 DE 1966.**GOVÉRNO DA PARAÍBA**

LEI nº 3.443, de 6 de novembro de 1966.

Dispõe sobre o exercício dos Cultos Africanos no Estado da Paraíba.

O GOVERNADOR DO ESTADO DA PARAÍBA, usando das atribuições que lhe confere o art. 33, da Constituição do Estado, combinado com o art. 5º, do Ato Institucional nº 2, de 27 de outubro de 1965 e com o art. 32, § 3º, da Emenda Constitucional nº 1, de 22 de dezembro de 1965, sanciona e promulga a seguinte Lei:

Art. 1º - É assegurado o livre exercício dos Cultos Africanos em todo o território do Estado da Paraíba, observadas as disposições constantes desta lei.

Art. 2º - O funcionamento dos cultos de que trata a presente Lei será em cada caso autorizado pela Secretaria da Segurança Pública, mediante a constatação de que se encontram satisfeitas as seguintes condições preliminares:

I - Quanto à sociedade:

a) prova de que está perfeitamente regularizada perante a lei civil;

II - Quanto aos responsáveis pelos cultos:

a) prova de idoneidade moral;

b) prova de perfeita sanidade mental, consubstanciada em laudo psiquiátrico.

Art. 3º - Autorizado o funcionamento do culto, a au-



- 2 -

toridade policial nêle não poderá intervir, a não ser nos casos de infração à lei penal.

Art. 4º - Os cultos existentes à data desta lei poderão funcionar, a título precário, até que satisfaçam, no prazo improrrogável de 180 (cento e oitenta) dias, a contar de sua vigência, os requisitos do artigo 2º.

Art. 5º - Os diversos cultos em funcionamento diligenciarão a fim de ser instituída a Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba, à qual estarão subordinados, cabendo-lhe, entre outras atribuições, disciplinar o exercício desses cultos no Estado e exercer a representação legal das atividades de suas filiadas.

Art. 6º - Esta Lei entrará em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições,

Palácio do Governo do Estado da Paraíba, em João Pessoa, 6 de novembro de 1966; 78º da Proclamação da República.

ANEXO B – Lei Estadual 4.242 de 1981.



GOVÉRNO DA PARAIBA

LEI N.º 4.242 , de 08 de junho de 19 81

Isenta de Licença Policial a prá
tica de Cultos Afro-Brasileiros.

O GOVERNADOR DO ESTADO DA PARAIBA:

Faço saber que o Poder Legislativo decreta e eu
sanciono a seguinte Lei:

Art. 1º - As sociedades que praticam o Culto Afro-Bra
sileiro poderão exercitar as formas externas de sua confissão religiosa,
independentemente de registro de obtenção de Licença junto às autoridades
policiais.

Art. 2º - Esta Lei entrará em vigor na data de sua
publicação, revogadas as disposições em contrário.

PALÁCIO DO GOVERNO DO ESTADO DA PARAIBA, em João Pessoa,
08 de junho de 1981; 93º da Proclamação da República.


(Tarcísio de Miranda Burity)
GOVERNADOR

(Geraldo Amorim Navarro)
SECRETÁRIO DA SEGURANÇA PÚBLICA

ANEXO D- Tabelas dos Censos segundo o sexo e a religião

Censo de 1890	Católicos Rom.	Ortodoxos	Evangélicos	Presbiterianos	Outras seitas	Islâmicas	Positivistas	Sem culto	Total			
	21469				5			1	21475			
Censo de 1940	Catolicos	Católicas	Protestantes	Protestantes	Ortodoxos		Israelitas	Israelitas	Maometanos	Maometanos	Budistas	Xintistas
	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres	H+M	H+M
	59462	64.275	817	940	2	0	13	7	4	1	0	0
	123.737			1757		2		20		5	0	0
	Espíritas	Espíritas	Positivistas	outra religião		Sem religião		Condição religiosa não declarada				
	Homens	Mulheres	H+M	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres			
	111	77	1	86	66	72	72	69	64			
	Total de H. e M	188	1		152		144		133			
	126.139											
Censo de 1950	Catolicos	Católicas	Protestantes	Protestantes	Ortodoxos		Israelitas	Israelitas	Maometanos	Maometanos	Budistas	Xintistas
	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres	H+M	H+M
	79901	88199	1769	1998	1	0	7	10	0	0	0	-
		168100		3767		1		17		0	0	
	Espíritas	Espíritas	Positivistas	outra religião	outra religião	Sem religião		Pessoas de condição religiosa não declarada				
	Homens	Mulheres	H+M	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres	Homens	Mulheres			
	218	201	-	61	67	307	199	144	154			
	Total de H. e	419			128		506		298			

