



UNIVERSIDADE ESTADUAL DA PARAÍBA
CAMPUS I
CENTRO DE EDUCAÇÃO
CURSO DE LICENCIATURA EM HISTÓRIA

LUCAS GOMES DE MEDEIROS

**MARCADORES DA DIFERENÇA E EXPERIÊNCIAS DE ABJEÇÃO NAS
TRADIÇÕES AFRO-AMERÍNDIAS DE CAMPINA GRANDE – PB**

CAMPINA GRANDE

2018

LUCAS GOMES DE MEDEIROS

**MARCADORES DA DIFERENÇA E EXPERIÊNCIAS DE ABJEÇÃO NAS
TRADIÇÕES AFRO-AMERÍNDIAS DE CAMPINA GRANDE – PB**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado a
Universidade Estadual da Paraíba, como
requisito indispensável à obtenção do título de
graduado em História

Profa. Dr Jussara Carneiro Costa

CAMPINA GRANDE

2018

É expressamente proibido a comercialização deste documento, tanto na forma impressa como eletrônica. Sua reprodução total ou parcial é permitida exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, desde que na reprodução figure a identificação do autor, título, instituição e ano do trabalho.

M488m Medeiros, Lucas Gomes de.
Marcadores da diferença e experiências de abjeção nas tradições afro-ameríndias de Campina Grande-PB [manuscrito]
: / Lucas Gomes de Medeiros. - 2018.
36 p.

Digitado.

Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) - Universidade Estadual da Paraíba, Centro de Educação, 2018.

"Orientação : Profa. Dra. Jussara Carneiro Costa, Coordenação do Curso de Serviço Social - CCSA."

1. Marcadores sociais da diferença. 2. Tradições afro-ameríndias. 3. Resistência.

21. ed. CDD 305.8

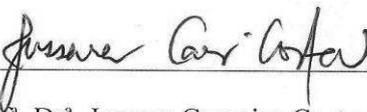
LUCAS GOMES DE MEDEIROS

MARCADORES DA DIFERENÇA E EXPERIÊNCIAS DE ABJEÇÃO NAS TRADIÇÕES
AFRO-AMERÍNDIAS DE CAMPINA GRANDE – PB

Artigo apresentado ao Curso de Graduação em
Licenciatura Plena em História da
Universidade Estadual da Paraíba, como
requisito final à obtenção do título de
licenciado em História.

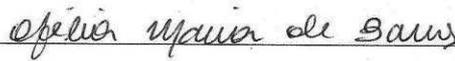
Aprovada em: 19 / 06 / 2018 .

BANCA EXAMINADORA



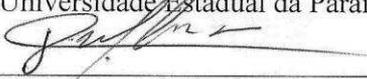
Prof.^a. Dr.^a. Jussara Carneiro Costa (Orientadora)

Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)



Prof.^a. Dr.^a. Ofélia Maria de Barros

Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)



Prof.^a. Dr.^a. Susel Oliveira da Rosa

Universidade Estadual da Paraíba (UEPB)

A Andres Victor, meu sobrinho, dádiva que Oxalá me concedeu.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, a Exu, o senhor dos caminhos, a boca que tudo come, àquele sem o qual nada se faz; aos Orixás em sua magnitude e encantad@s da Jurema Sagrada (companhia segura e certa).

À Jussara, pelo carinho, o acolhimento e ensinamentos outros cuja relação orientadora/aluno não consegue conter pois são para a vida em sua amplitude. À minha mãe, Joaquina, cuja forma que encarar a existência sempre me serviu de norte. À Luana, minha irmã e protetora e a Victor, parceiro de trajetória. À mãe Goretti de Oxum Opará – sacerdotisa da casa de Jurema e Candomblé que me acolheu e ensinou os primeiros passos da Ciência Encantada; meu padrinho Genésio além de Rose, Rafaella, Albania, Céu e outros tantos presentes que a Jurema Sagrada me trouxe.

Aos Sacerdote Antunes de Oxalufã, à Mãe Ynara de Roximukumbi, Mãe Dé Yansã e Mãe Carminha de Yansã: suas casas sempre estiveram de portas abertas e suas trajetória de resistência para garantir a existência de práticas tradicionais afro-ameríndias em Campina Grande – PB nos serviram de lição.

Quanto ao texto, às professoras Susel Oliveira e Ofelia Barros que aceitaram a tarefa de ler, analisar e me sacudiram com apontamentos sempre tão pertinentes. Helton, Ana, Francine, Luan, César, Nayhara, afetos desde o começo da graduação. Rebeca e Bruno e a turma do programa de Extensão “Todxs Juntxs somos fortes” – onde tudo começou!

Fale da sua e e estará falando do mundo.
(Tolstói)

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	07
2. OBJETIVOS	11
2.1. <i>Geral</i>	11
2.2. <i>Específicos</i>	12
3. JUSTIFICATIVA.....	12
4. METODOLOGIA E FONTES	13
4.1. <i>Possibilidades da Memória como fonte</i>	14
4.2. <i>Procedimentos metodológicos</i>	16
5. REVISÃO HISTORIOGRÁFICA/DISCUSSÃO TEÓRICA	17
5.1. <i>Difícil e necessária interdisciplinaridade para a História</i>	17
5.2. <i>Entre história vista de baixo e saberes subalternos</i>	20
6. EXPERIÊNCIAS DE ABJEÇÃO E RESISTÊNCIA NOS TERREIROS DE CAMPINA GRANDE	22
6.1. <i>Desconfigurando o dispositivo da sexualidade</i>	25
6.2. <i>Tem Mironga no terreiro desordenando as técnicas de confissão</i>	27
6.3. <i>Entre técnicas e cuidado de si</i>	30
7. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	32
8. REFERÊNCIAS	34
8.1. <i>Bibliográficas</i>	33
8.2. <i>Entrevistas</i>	35
9. ANEXO	

MARCADORES DA DIFERENÇA E EXPERIÊNCIAS DE ABJEÇÃO NAS TRADIÇÕES AFRO-AMERÍNDIAS DE CAMPINA GRANDE – PB

Lucas Gomes de Medeiros¹

RESUMO

O texto que segue versa sobre a conexão de entre marcadores sociais da diferença nas tradições afro-ameríndias de campina grande – PB. Por meio de pesquisas bibliográficas e do acesso as narrativas dos/as praticantes, buscamos compreender que mecanismos interagem na construção das abjeções que marcam esses espaços; também objetivamos analisar em que concepções de corpo, espaço e sagrado se baseiam e como estão organizadas a partir de uma cosmovisão que resistem a técnicas de controle que marcam as tradições religiosas hegemônicas.

Palavras chave: Marcadores da diferença; Tradições afro-ameríndias; Resistência

1. INTRODUÇÃO

As inquietações que nos trazem aqui tiveram início em maio de 2014 na Universidade Estadual da Paraíba com o Programa de Extensão “‘Todos Juntxs Somos Fortes’: somando saberes e esforços pelo enfrentamento ao racismo, violência contra a mulher e LGBTTIIs no compartimento da Borborema-PB”. Desenvolvida entre os anos de 2014 e 2016, a ação foi coordenada pela prof.^a Dra. Jussara Carneiro Costa e executada mediante convênio celebrado entre MEC/Sisu/PROEXT e UEPB/PROEX. Como sugere o próprio título, teve por objetivo problematizar a partir da articulação de ações de investigação e intervenção, como marcadores da diferença de raça, gênero e sexualidade atuam na produção de dinâmicas sociais de abjeção e de resistência no compartimento da Borborema paraibana.

Nessa articulação entre discussões teóricas, intervenções artístico-políticas e experiências compartilhadas do Programa de Extensão anteriormente citados, retornamos aos nossos lugares de pertencimento e atuação para compreender como neles se deu a interseção dos marcadores sociais da diferença, por meio de um rearranjo da relação sujeito e objeto de investigação.

¹ Graduando do curso de Licenciatura Plena em História da Universidade Estadual da Paraíba – Campus I. E-mail: lucas.gomes.medeiros.historia@gmail.com.

Posteriormente, demos prosseguimento as nossas inquietações em dois subprojetos articulados que compõem a pesquisa de iniciação científica que tem por título “O que marca a diferença também faz a resistência: interconexões de raça, gênero, sexualidade e geração no Agreste e Cariri paraibanos” PIBIC/UEPB/CNPq Cota 2015/2016. Resultando das pertinentes provocações do Programa de Extensão, ampliadas nas pesquisas de Iniciação Científica (cotas 2015-2016; 2016-2017), o presente trabalho visa compreender como se encontram articulados os marcadores de sexualidade, gênero e raça em comunidades tradicionais afro-ameríndias de Campina Grande-PB e seu entorno.

Percebendo que os terreiros de Candomblé e Jurema Sagrada se articulam a partir de uma cosmovisão diferente da que informam o judaico-cristianismo, percorremos falas, memórias e intervenções que fazem emergir questionamentos e desconfigurações de dispositivos de controle construídos por cosmovisões hegemônicas. Outros entendimentos sobre corpo, sagrado e cuidado fazem com que esses espaços sejam sistematicamente perseguidos e atacadados na cidade.

Por “tradições afro-ameríndias” compreendemos um conjunto de práticas, saberes, ritos e memórias ancestrais de influências diversas que perpassam espaços de sociabilidade e a vida cotidiano de praticantes dos vários segmentos das religiões de terreiro, bem como múltiplas localizações sociais e culturais. O termo sintetiza as três principais influências, a saber: indígena, africana e europeia.

Outra noção importante a ser referida, oriunda de meados do século XX, é a de “religiões afro-brasileiras” presente nos trabalhos de Reginaldo Prandi: *Os Candomblés de São Paulo* (1991) e *Contos e Lendas afro-brasileiros - A criação do Mundo* (2011); de Roger Bastide: *O Candomblé da Bahia* (1958), *As religiões africanas no Brasil* (1960) e *A etno-história do negro brasileiro* (1993); de Pierre Verger: *Ewé, o uso de plantas na sociedade ioruba* (1995) e de Edison Carneiro: *Candomblé da Bahia* (1948). No entanto, preferimos trabalhar com a concepção de “afro-ameríndias”, tendo em vista que esta não nos deixa perder de vista as especificidades e múltiplas influências, especialmente no culto da Jurema Sagrada.

Quanto à ideia de “tradições” buscamos referência no historiador Eric Hobsbawn, para quem:

O objetivo e a característica das “tradições”, inclusive das inventadas, é a invariabilidade. O passado real ou forjado a que elas se referem impõe práticas fixas (normalmente formalizadas), tais como a repetição (HOBSEBAWN, 1984, p.10).

Assim, para além das relações que os/as interlocutores/as mantêm com o sagrado, buscamos compreender outros elementos que visam estabelecer continuidades com um passado histórico apropriado. Buscamos avançar para além da aparente homogeneidade que as ideias menos dinâmicas de tradição comportam; frente a um arcabouço cultural de práticas, crenças e significados insistimos em problematizar a própria estabilidade que a narrativa histórica dessas experiências – ditas religiosas – coloca, notadamente quando historicizarmos a relação entre o Candomblé e práticas mais locais como a Jurema Sagrada.

Nos informam de maneira incipiente os/as interlocutores/as da pesquisa que, conforme registro nas federações, a cidade de Campina Grande - PB possui mais de quatrocentos terreiros, dentre os quais predomina o Candomblé de origem iorubana Nagô Egbá e a Jurema Sagrada, a respeito da qual podemos definir:

Religião tida pelos juremeiros e juremeiras como a “religião primaz do Brasil” e também como de “matriz indígena”, sobretudo etnicamente tupi, em suas diversas etnias, pertencente a grande parte do Nordeste brasileiro, principalmente a Alagoas, Pernambuco, Paraíba, Rio Grande do Norte e Ceará (OLIVEIRA, 2011, p. 1083).

A Jurema Sagrada, como o próprio nome sugere, faz menção a uma árvore da família das leguminosas muito comum na caatinga nordestina: a Jurema Preta (*mimosa hostilis*). Apresentando propriedades medicinais, folhas, cascas e raízes da árvore são utilizadas na produção de chás, garrafadas, defumadores e da bebida ritualística homônima, também chamada de vinho de Jurema, ou ainda, licor ou adjunto de Jurema.

Enquanto prática religiosa, sacerdotes e sacerdotisas afirmam que a Jurema era praticada por indígenas sobretudo de origem tupi – tabajaras e potiguaras do litoral da Paraíba, Pernambuco e do Rio Grande do Norte. Esses invocavam seus ancestrais por intermédio de maracás e da fumaça do cachimbo também conhecido como catimbó, para que eles viessem das cidades sagradas² no auxílio dos/as seus/suas, trazendo-lhes mensagens de bem viver, abrir caminhos, curar doenças e eliminar toda sorte de malefícios.

Após o contato com os portugueses e seus cultos, a Jurema sofreu forte processo de hibridismo – processo de ressimbolização em que a memória dos objetos se conserva e em que a tensão entre elementos díspares gera novos objetos culturais que correspondem às tentativas de tradução ou de inscrição subversiva da cultura de origem em uma nova cultura – (BERND, 2004 *apud* STEPHAN, 2009, p.32). Nesse contato, práticas sagradas de origens indígenas e

² As cidades sagradas, cidades encantadas ou ainda cidades da Jurema são no geral sete: Jurema, Angico, Vajucá, Manacá, Catucá, Junça e Aroeira. Dispostas no plano espiritual, são lugares onde habitam mestres/as e outros/as encantados/as da Jurema Sagrada.

europeias se mesclaram dando à Jurema Sagrada uma nova roupagem. Além disso, há a presença recorrente de imagens católicas nos terreiros, tais como as de Cristo crucificado, Padre Cícero do Juazeiro e da Virgem Maria, remetendo ao contato da Jurema Sagrada com as versões mais populares e subalternas do catolicismo.

Esse catolicismo popular ou “rústico” é, como propõe o historiador Douglas Teixeira Monteiro (2004), recorrentemente entendido como propenso à hibridização com outras práticas religiosas, possuidor de poucas relações com as fontes oficiais da cristandade romana e praticado por homens e mulheres comuns que não tinham relação direta com a Igreja. Essa versão do catolicismo foi recorrente nos fins do século XIX e início do XX e começou a ser sistematicamente perseguido pelas ordens regulares da Igreja Católica em um movimento que pretendia realizar reformas eclesiais estruturais a partir de 1860. Buscou-se então uma maior relação com o povo, reorganizando a jurisdição eclesial, reavivando a espiritualidade entre clérigos e leigos e abandonando de vez o catolicismo permissivo do sistema colonial. As empreitadas religiosas dos fins do período imperial e primeiros anos do regime republicano atuaram na expectativa de reacender o poder da Igreja que vinha sendo ameaçada pelo avanço de ideais republicanos, iluministas, positivistas e protestantes que passaram a ganhar espaço na recém-criada República.

Posteriormente, na primeira metade do século XX, outra prática religiosa de origem brasileira, também marcada por elementos de origem diversas nasceu em Niterói-RJ em 15 de novembro de 1908: a Umbanda. Seus primórdios remontam as incorporações do “Caboclo das sete encruzilhadas” pelo médium Zélio Fernandino de Moraes (1891-1975). Segundo a tradição oral da Umbanda, sua família católica, não compreendendo os “fenômenos” espirituais que acometiam o cotidiano do jovem de apenas 17 anos é orientada a conduzi-lo a um centro espírita Kardecista. Na sessão do dia 15 de novembro ele é convidado a ocupar um lugar na mesa dos trabalhos; na ocasião, os espíritos de origem negra e indígena que acompanhavam Zélio foram convidados a afastar-se sob pretexto de que “vibravam em baixas frequências”. O caboclo, porém, em desacordo com a federação Kardecista orienta a construção de um novo espaço aonde o preto e o caboclo também pudessem atuar, uma vez que eram figuras indispensáveis para a composição da identidade nacional. De acordo com a leitura que Barros (2011) faz a partir de Ortiz:

A Umbanda difere radicalmente dos cultos afro-brasileiros; ela tem consciência de sua brasilidade, ela se quer brasileira. A Umbanda aparece desta forma como uma religião nacional que se opõe às religiões de importação: protestantismo, catolicismo e kardecismo. Não nos encontramos

mais na presença de um sincretismo afro-brasileiro, mas diante de uma síntese brasileira, de uma religião endógena (ORTIZ, 1999 *apud* BARROS, 2011, p.37).

Por volta da segunda metade do século passado os movimentos de expansão da Umbanda permitiram a sua chegada em terras nordestinas, assim, o contato com tradições locais como a Jurema Sagrada permitiu outros processos de hibridismo religioso como, por exemplo, os cultos de Pretos/as Velhos/as, ciganos/as e marinheiros, entidades recorrentes na Umbanda passaram a ser praticados também na Jurema Sagrada. A partir de uma leitura do sociólogo Luiz Assunção (2006), Ofélia Barros (2011, p. 39-40) também aponta as reelaborações pelas quais passaram o culto da Jurema Sagrada e sua incipiente institucionalização a partir do contato com a Umbanda que havia chegado à região Nordeste com um corpo ritualístico consolidado.

Entre os cinco espaços (terreiros) visitados no decorrer da pesquisa percebemos a predominância de cultos reservados aos/as Orixás africanos/as – deidades que remetem as forças da natureza – e às cerimônias em louvor dos/das mestres/as, caboclos/as, canindés, Exus, Pomba-giras e outras entidades da Jurema Sagrada. Enfatizamos dois importantes aspectos também observados por Barros (2011): os cultos que fazem parte do panteão da Jurema Sagrada e dos Orixás africanos são realizados nos mesmos espaços em dias distintos, o que faz com que essas casas sejam entendidas como “traçadas”, ou seja, terreiros de Candomblé e Jurema Sagrada simultaneamente. Alguns desses terreiros se intitulam genericamente de “Umbanda” devido muito mais às múltiplas influências que caracterizam a Umbanda do que por aspectos cerimoniais que fazem menção a essa religião brasileira em específico.

2. OBJETIVOS

2.1. Geral

Analisar historicamente como se organizam cosmovisões e práticas nas tradições afro-ameríndias de Campina Grande - PB, tendo em vista compreender como atuam frente a processos sistemáticos de abjeção e ataque, resultantes da articulação de marcadores sociais da diferença de raça, sexualidade e gênero forjados a partir de cosmovisões hegemônicas.

2.2. Específicos

Mapear os elementos que constituem o arcabouço teológico e ritual das tradições afro-ameríndias do município de Campina Grande, evidenciando as especificidades históricas e socioculturais de sua elaboração no contexto das religiões de terreiro no Brasil e no Nordeste.

Investigar os processos nos quais dispositivos de controle hegemônicos articulam marcadores sociais da diferença, como raça, gênero e sexualidade na composição das abjeções que marcam a trajetória das comunidades de tradição afro-ameríndia de Campina Grande.

Discutir como as tradições afro-ameríndias de Campina Grande se articulam a partir de uma cosmovisão que resistem à lógica judaico-cristã dominante e desarranjam a arquitetura de sua hegemonia.

3. JUSTIFICATIVA

O trabalho que ora tem seu desenvolvimento apresentado assenta sua legitimação e justificativa tanto na consideração de aspectos teóricos e historiográficos, quanto político e sociais que acompanham o cotidiano de pesquisa e escrita dos historiadores e historiadoras.

Há muito que a História Oral, seja entendida como um campo ou como uma abordagem, encontra seu legítimo lugar na historiografia. Da mesma forma, a importância da documentação oral ou escrita resultante dessa empreitada tem sido analisada, discutida e apropriada por um considerável número de profissionais da área. Esse papel da oralidade, porém, ainda não encontrou profundo respaldo na reconfiguração da relação “sujeito” da investigação/“objeto” investigado, base da maioria dos preconceitos ainda reproduzidos na estrutura de muitas narrativas históricas.

Nossa proposta de um retorno aos nossos lugares de afeto e/ou atuação passam, dessa forma, por uma séria reconsideração dessa lógica informada anteriormente. Pensamos ser possível outras formas de produção do conhecimento histórico a partir das narrativas de experiências individuais ou coletivas, nas quais princípios como “neutralidade”, “objetividade” e outros são reavaliados e reconfigurados, tendo em vista oferecer uma atuação efetiva aos/as interlocutores/as da pesquisa. Justifica-se, portanto, investigar a história dos terreiros de Campina Grande “estando” nos terreiros, ou falar sobre crenças e práticas dessas pessoas ao mesmo tempo em que se experiencia as mesmas.

Investigar a articulação de marcadores sociais da diferença nas tradições afro-ameríndias nos permite compreender como sujeitos simples atualizam memórias e tradições

subalternizadas que remetem a entendimentos outros sobre o corpo, o sagrado, a relação entre os indivíduos e nos permitem acessar as experiências de opróbrios, estigmas e resistências que estão baseadas em outras visões de mundo.

Desta feita, esse trabalho de conclusão justifica-se como uma oportunidade de colocar em evidências dois fatores: certo comprometimento ético e social com sujeitos alijados de plena agência histórica pela historiografia tradicional e o conhecimento ocidental, e a ampliação contínua de nossos escopos de investigação histórica, por meio de novos temas, outros sujeitos e metodologias múltiplas resultantes de nossos diálogos com diversos campos do conhecimento.

4. METODOLOGIA E FONTES

Dentro do dinamismo no qual passou a se configurar a história cultural e social, podemos pensar que a História Oral, como campo, teoria, metodologia ou aporte, tem se mostrado capaz de apresentar traços das experiências, realidades de vida e sociabilidades que por motivos diversos foram silenciadas, subalternizadas e postos às margens pela historiografia tradicional. O historiador Antônio Roberto Xavier aponta a importância da História Oral como mecanismo de emergência da memória, fonte muito tempo considerada apenas subsidiária e complementar para a pesquisa histórica:

O problema da verdade histórica é abordado a partir da memória coletiva como fonte alternativa de reconstrução do passado, proporcionando, no presente, vez e voz aos discriminados, oprimidos, menosprezados e ofuscados pelo discurso do poder. Com efeito, esse tipo de discurso fora utilizado durante muito tempo pela historiografia tradicional, que priorizava a História Oficial ou vista de cima, com base em documentos escritos de cunho político governamental selecionados tendenciosamente como única fonte credora de confiabilidade (XAVIER, 2009, p. 02).

Outra potente colaboração da História Oral no desenvolvimento dessas pesquisas é que diferente das religiões institucionalizadas, sobretudo monoteístas, cujos livros sagrados e liturgias oferecem modos ritualísticos sincronizados, a Jurema Sagrada, o Candomblé e outras práticas afro-ameríndias apresentam um caráter fluído, pouco linear e experiencial, ideia que desenvolveremos mais à frente a partir dos discursos que perpassam o campo da memória de praticantes dessas tradições.

4.1. Possibilidades da Memória como fonte

Por intermédio da História Oral, acessamos narrativas construídas por praticantes das tradições afro-ameríndias de Campina Grande. Nessa construção não podemos deixar de mencionar a memória, entendida como lugar perpassado por subjetividades de indivíduos que, partindo do tempo presente, constroem leituras dinâmicas sobre o passado de práticas, costumes e saberes, por sua vez ressignificados temporalmente.

A memória, hoje considerada na sua dimensão estratégica como ato de construção da unicidade para os restolhos do tempo, permite aos indivíduos, principalmente aqueles tolhidos de sua enunciação histórica, acessarem pela rememoração experiências passadas e se tornarem construtores das suas próprias narrativas. Torna-se difícil pensar a memória distanciada das relações de poder como propõe João Carlos Tedesco (2014), uma vez que em qualquer construção imagético-discursiva os indivíduos selecionam e descartam elementos, seja por condições de possibilidades, conveniência ou sensibilidade traumática no ato de rememorar.

No contexto no qual estudamos a Jurema Sagrada, por exemplo, além dos/as praticantes e sacerdotes/sacerdotisas, as entidades cultuadas também acionam suas memórias, informando a partir dos seus espaços de sociabilidade no passado - bares, sítios, fazendas, mercados, matas, cabarés - suas vestes, bebidas e adereços de preferência. Elas “retornam” aos seus lugares de pertencimento a fim de encontrar em suas próprias existências terrenas, ensinamentos para o bem conduzir da vida que são ensinados e compartilhados entre os/as juremeiros/as.

O acesso a essas memórias por parte das entidades também impede a padronização ritualística entre os terreiros. Cada um desses espaços conduz seus ritos de forma particular. O modo de organização dos espaços e alguns rituais, por exemplo, aparecem associadas à memória das entidades. Mãe Sônia de Iansã, para dar um exemplo mais específico, nos informa que o seu terreiro no bairro da Ramadinha permanece de “chão batido” desde a fundação, por um motivo muito especial: “É vontade de seu Zé dos Anjos [seu mestre], ele nunca deixou colocar cimento nesse chão” (Entrevista em 04 de agosto de 2016). Via de mão dupla, a memória permite a manutenção de tradições ancestrais: saberes, banhos, ervas utilizadas para limpeza das pessoas e de suas casas, mas também permite as particularidades de cada um desses espaços impedindo padronizações totais e a sobrevivência de outras narrativas normalmente ignoradas pela narrativa hegemônica.

O sentido social da memória aparece na circularidade entre memória individual que se apoia na apropriação de sentidos e pertencimentos, e coletiva, por meios da construção de quadros grupais da memória. João Carlos Tedesco, discutindo a crítica de Halbwachs à ideia de não redução da memória individual à coletiva de Bergson, delinea o processo que chamamos anteriormente de apropriação, no qual:

O indivíduo se apropria dos elementos de sua memória – das lembranças – através de seu pertencimento e interação a um grupo com o qual compartilha as suas lembranças. A passagem da memória individual à coletiva necessita da mediação dos quadros sociais de memória. Desse modo, indivíduos e grupos compartilham as mesmas lembranças e os mesmos princípios organizativos da memória. Para Halbwachs, o movimento de memória é sempre uma tentativa de reconstrução do passado a partir da inteligência individual e da sociedade, dos meios que nos estão fixados e dispostos como categorias de inteligência e de memória (o lugar, a forma, o nome, a reflexão, o tempo, os símbolos...) (TEDESCO, 2014, p.166).

O caráter bidimensional da memória se torna evidente nessa concepção, porém, a noção de “quadros” não nos deve conduzir a uma leitura unívoca da memória coletiva como um bloco único e sólido, nos quais se suprimem tensões, negociações e sobreposições que são seletivamente apagadas no próprio processo de rememoração coletiva das tradições. Por exemplo, a própria memória acessada na construção de narrativas em entrevistas e escutas permanentes com os/as interlocutores/as da pesquisa, nos leva a perceber que para além da manutenção da ancestralidade frente a práticas religiosas hegemônicas, as tradições estudadas revelam disputas em torno da própria noção de tradições subalternizadas.

Essas nuances podem ser percebidas nas várias formas como a memória é enunciada, principalmente na lógica dos espaços de sociabilidade, pois, apesar de essa não necessariamente precisar se expressar por meio de determinada materialidade, a maioria de seus elementos encontram reprodução e suporte em meios coletivos mais ou menos fixados, como também assinala Tedesco:

A memória coletiva pode assumir uma veste mais ou menos institucionalizada, objetivando-se em práticas específicas, em lugares de cultos ou em coisas/objetos significativos, mas a sua origem e a sua reprodução se situam no nível das práticas comunicativas (TEDESCO, 2014, p. 167).

4.2. Procedimentos metodológicos

Observamos o cotidiano das sociabilidades nos terreiros e registramos os diversos encontros por meio de um diário de campo. Também realizamos entrevistas diretas com sacerdotes/sacerdotisas e praticantes: babalorixás, yalorixás, juremeiros, juremeiras e neófitos. Ao todo obtivemos um total de treze entrevistas (indicadas por ordem alfabética nas referências) e vinte cinco observações de cerimônias sistematizadas entre os anos de 2015-2017.

Outros encontros como festas ritualísticas, celebrações e conferências como o “Encontro para discussão sobre intolerância religiosa” do FDR³ e OAB-PB no Terreiro de Oxalá (Pai Pedro⁴ de Oxalá) em 27 de julho de 2015; o “Segundo Encontro de Juremeiros em Puxinanã” em 08 de novembro de 2015; o “III Encontro de Juremeiros e Juremeiras em Alhandra” no dia 06 de março de 2016; e o “III Seminário Internacional Desfazendo Gênero” entre os dias 10 e 13 de outubro de 2017” se mostraram espaços fundamentais para coletar informações e estabelecer contato mais direto com as principais reivindicações e modos de vida dos grupos que constituem os terreiros de Campina Grande fora do espaço ritualístico.

Utilizamos para as entrevistas um questionário semiestruturado (Anexo 1) com registros de falas em gravador ou por escrito. A análise das respostas a esses questionários se deu de forma qualitativa, por meio do corte temático que pretendíamos focar na pesquisa e o confronto com os registros do diário de campo. Não dividimos o processo de pesquisa na usual fase de coleta dos dados seguida por revisão da literatura e, finalmente, análise das falas. Optamos por intercalar a participação nas cerimônias, encontros e os resultados das entrevistas simultaneamente, no próprio processo de pesquisa, tendo em vista que em muitos momentos recorremos a discussão do nosso arcabouço de dados com os nossos interlocutores e interlocutoras, a quem creditamos importante papel de validação de nossos procedimentos.

Com os dados coletados, organizados e analisados, ou seja, tendo posse parcial sobre o resultado das questões colocadas pela pesquisa, procedemos ao confrontamento com a literatura histórica e antropológica geral e específica para definirmos o arcabouço teórico em

³ Fórum de Diversidade Religiosa da Paraíba.

⁴ Informamos que os nomes dos/as sacerdotes/sacerdotisas que nos auxiliaram como interlocutores/as da pesquisa estão substituídos por pseudônimos. Essa necessidade, que infelizmente configura um modo de silenciamento, reitera as críticas da antropóloga Débora Diniz quando aponta a ineficácia dos conselhos de ética no que concerne as especificidades das pesquisas em ciências humanas e sociais. Para a autora, os modelos de avaliação ética no Brasil foram pensados sobre pesquisas de risco presentes no campo biomédico e transplantadas para outros campos que não participaram da elaboração - as ciências humanas e sociais -. A necessidade então se mostra numa reconfiguração do sistema CONEP (Comissão Nacional de Ética Pesquisa) para esse atente as especificidades de cada área. Entrevista concedida por Débora Diniz “Ética em pesquisa em Ciências Humanas” disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=Ob8oPb0bIV>> acessada em 23 de março de 2018.

vista da finalização textual do trabalho de conclusão de curso. No processo de escrita ficará visível a opção por uma articulação não cronológica, mas temática, das falas e recortes pertinentes, bem como, a utilização de nomes fictícios tanto para os/as interlocutores/as como para os seus lugares de culto, sobre os quais recorreremos também ao uso de informações que não possibilitem a sua identificação imediata.

5. REVISÃO HISTORIOGRÁFICA/DISCUSSÃO TEÓRICA

5.1. Difícil e necessária interdisciplinaridade para a História

Discutir historicamente sobre o sagrado, tradições, cosmovisões e suas práticas, bem como sobre a localização e as relações socioculturais em seu entorno exige um profícuo diálogo entre a história cultural e a Antropologia. Tal necessidade pode ser entendida como uma das exigências ou provocações que nosso tema de pesquisa nos coloca, ao nos confrontar com elementos cuja natureza pode ser anunciada imediatamente como “histórica” por promover cortes e (des)continuidades temporais e com elementos do domínio das práticas e símbolos que permanecem como importantes, sagrados e significativos na lógica das cosmologias que temos estudado.

A história cultural nem pode ser definida como campo da História, tampouco como uma novidade na prática dos historiadores, seria mais interessante entendê-la como uma forma de abordagem, uma maneira de questionar o presente e de respondê-lo através de elementos do passado que não prescreve ou determina *a priori* estruturas sociais ou culturais. Pode-se dizer, dessa maneira, que não parte de grupos sociais pré-definidos, de estruturas socioeconômicas ou de eventos políticos, mas do cruzamento de mentalidades, práticas e representações.

Compreende-se os trabalhos de Jacob Burkhardt (2009) e Johan Huizinga (2010) como as primeiras manifestações do que entendemos hoje por história cultural, ambos preocupados com uma narrativa histórica cada vez mais aproximada de uma totalidade da vida, baseada em materiais gerados de modo não intencional ou mesmo involuntários nas práticas sociais e culturais. Uma primeira ideia de história cultural surgiu a partir do momento em que os historiadores passaram a perceber aquilo que a história social não havia percebido ainda: nossos testemunhos do passado podem nos dizer coisas que nem eles mesmos sabiam

que sabiam, pois, a maioria de suas representações da realidade se dá por meio de categorias simbólicas, de forma não prescrita por qualquer estruturalismo analítico das ciências sociais.

O que marcou a história cultural entre os anos 1960 e 1980 foi sua direta virada em direção à Antropologia, resultando em uma “apropriação” massiva das diversas definições do conceito de cultura, além da indispensabilidade de pensar as relações entre os sujeitos e dos sujeitos consigo mesmo no domínio da representação. Nesse contexto, deve-se perceber a distinção entre “história cultural” e “história dos objetos da cultura”, os quais possuem disciplinas específicas para o seu estudo, tais como: literatura, ciência, arte etc. O que nos faz compreender que as influências das explicações antropológicas atingiram campos mais amplos do que a própria história cultural, tal como propriamente explica Peter Burke:

Muitos dos principais historiadores culturais do final do século XX – por exemplo, Emmanuel Le Roy Ladurie e Daniel Roche na França, Natalie Davis e Lynn Hunt nos Estados Unidos, Carlo Ginzburg na Itália, [...] – originalmente se definiam como historiadores sociais e admiradores de Marx, quando não marxistas propriamente. Do final da década de 1960 em diante, eles voltaram-se para a antropologia em busca de uma maneira alternativa de vincular cultura e sociedade, uma forma que não reduzisse a primeira a um reflexo da segunda ou a uma superestrutura, como o glacê do bolo (BURKE, 2008, p. 56).

No Brasil, podemos pensar em história cultural notadamente a partir dos anos 1980 com a influência da tradução dos principais trabalhos dos historiadores da terceira geração dos *Annales*, e do projeto da *Nova História Cultural* (1992) lançado pela historiadora americana Lynn Hunt. No nosso contexto, as produções no campo da história cultural começaram ligadas ao que hoje nomeamos de “história do cotidiano” e “história das sensibilidades”, apartando-se drasticamente das tradições historiográficas anteriores preocupadas notadamente com a narrativa histórica da nação, da política e da economia. A partir dessa experiência, historiadores/as brasileiros/as passaram a revisitar nosso passado colonial e imperial com novas lentes não utilizadas pela história social, ou aquilo que os historiadores culturais passaram a reivindicar como “a passagem do porão ao sótão”, nas palavras de Burke, referindo-se à primazia que as histórias econômica e social gozavam nos quadros teóricos da historiografia até então.

No texto *História e Antropologia* (2012, p. 154) a historiadora Maria Regina Celestino de Almeida aponta que ao valorizar as culturas dos povos, grupos ou indivíduos como elementos também explicativos da realidade social, entendendo-os do ponto de vista histórico e social, os historiadores contribuíram para desconstruir a ideia essencialista de cultura. É

visível, portanto, que a construção do contato entre os dois campos do conhecimento de modo algum se configurou como um processo passivo, no qual a História, supostamente esvaziada de método, técnicas e conceitos próprios recebe da Antropologia e das Ciências Sociais o arcabouço que precisava. Ao contrário, como mostra Almeida, os historiadores deram nova roupagem aos conceitos e técnicas dos antropólogos, de modo a torna-los apropriados aos seus objetos de estudo específicos e às noções básicas do seu *métier*, tais como a de diacronia.

Outra importante contribuição apontada pela historiadora nesse processo de interdisciplinaridade foi a de E. P. Thompson (ALMEIDA, *idem*). O historiador inglês, valorizando as múltiplas dimensões da cultura, associou-a ao conceito de classe ou consciência de classe que, segundo o mesmo, se formam conjuntamente no processo histórico, e se elaboram continuamente através da combinação de ações humanas com seu condicionamento. Cultura, para Thompson, é um produto histórico dinâmico que deve ser apreendido nas trajetórias dos sujeitos, ou seja, no “espaço das experiências”, conceito que nos ajuda a compreender como cultura e grupo, ambos entendidos como processo, associam-se e são formados através do tempo pela própria experiência dos atores sociais envolvidos.

A noção de cultura entendida de forma essencialista, isto é, fixa, imutável e pura, tem sido questionada pelo menos desde a segunda metade do século passado, através da evidência dada à necessidade de historicizar as noções múltiplas que constituem essa ampla noção. Isso se tornou possível graças ao contato crítico entre a História e Antropologia, distante de uma “apropriação disciplinar” percebemos uma potência analítica gestada a partir do contato entre esses campos. A História, por muito tempo preocupada com as dinâmicas temporais e tão somente, começou na primeira metade do século XX a se aproximar da Antropologia, que por sua vez, limitava-se ao entendimento das culturas nas relações sociais estruturadas, com nenhuma preocupação analítica temporal.

Alas de historiadores mais conservadores apontam os riscos desse contato e a possibilidade desses campos perderem suas “identidades”, suas “problematizações específicas”, seu “*métier*”. Consideramos, porém, que a tarefa de conjuga-los não significa que eles devem perder suas problematizações específicas, mas sim, consiste em trocas de caráter teórico-metodológico que por sua vez possibilitam a expansão de ambos os campos de estudo e das problemáticas e abordagens que nas quais esses se lançam em estudo.

A compreensão da cultura como produto histórico dinâmico formado pela articulação contínua entre tradições e novas experiências de homens e mulheres permite perceber a

mudança cultural não apenas enquanto perda ou esvaziamento de uma cultura dita autêntica, mas em termos de seu dinamismo, mesmo que em situações de intensa violência (ALMEIDA, 2012, p. 157).

5.2. Entre história vista de baixo e saberes subalternos

Ressaltamos a necessidade de produções que tragam sujeitos ditos comuns como agentes históricos, nesse caso, os/as praticantes de tradições afro-ameríndias, que elaboram esses espaços e suas divindades, bem como forjam outra cosmovisão: maneiras de percepção de si, do sagrado e da natureza que desafiam lógicas filosófico-religiosas hegemônicas historicamente construídas e reatualizadas no mundo chamado de ocidental.

Salutar nessa perspectiva são os trabalhos dos historiadores britânicos Eduard. P. Thompson (1998, 2001) e Michelle Perrot (1992). Partindo de diferentes problemáticas, estes apontam a necessidade de outros modos de produção historiográfica que não se limitassem aos feitos de grandes homens; à sobreposição dos sujeitos da elite sobre os das classes subalternas; às narrativas clássicas da História monumental e eminentemente político-administrativa do século XIX, a qual desprezavam a existência de agência histórica em grupos e indivíduos tidos como banais ou pouco influentes na compreensão da história geral.

Assim, emerge a partir da segunda metade do século XX a chamada “história vista de baixo”, cuja gênese remonta à história social inglesa e ao projeto da *nouvelle histoire* francesa. Como ponto de partida, celebra-se o artigo intitulado *History from Below* (História Vista de Baixo) do já citado Thompson. O texto, publicado pela primeira vez em 1966 propõe uma expansão da história das relações de trabalho inglesas, para que além dos padrões se fizesse visíveis as histórias de vida e sociabilidades dos/as trabalhadores/as, os quais, apesar de sua fulcral importância enquanto componentes das bases do sistema de produção foram por longos períodos silenciados/as pela historiografia.

Outra potente problematização ao fazer historiográfico aportada pela “história vista de baixo” refere-se à necessidade da ampliação do conceito de fontes históricas, projeto encabeçado anteriormente pela própria crítica dos *Annales* ao *status* auto evidente de fonte histórica dada aos documentos oficiais pela tradição da Escola Metódica alemã e francesa. Como seria possível, por exemplo, a utilização de textos escritos como fontes para

compreensão de práticas e saberes silenciados, ou, quando muito, descritos de modo pejorativo por pesquisadores apáticos? O historiador inglês Peter Burke aponta que:

O movimento da “história vista de baixo” por sua vez expôs as limitações desse tipo de documento. Os registros oficiais em geral expressam o ponto de vista oficial. Para reconstruir as atitudes dos hereges e dos rebeldes, tais registros necessitam ser suplementados por outros tipos de fonte (BURKE, 1992, p. 03).

O desejo político-intelectual de construções historiográficas a partir dos sujeitos considerados por muito tempo “a-históricos”, das narrativas de si, da recusa às produções hegemônicas que forjam dicotomias fixas entre, de um lado, os intelectuais que pretendem conhecer e, de outro, os indivíduos que devem ser compreendidos, também é reforçado pelo campo dos “saberes subalternos ou saberes insurgentes”. Por “saberes insurgentes” entendemos, a partir do filósofo francês Michel Foucault (2000, p. 11) no curso *Em defesa da sociedade* (1976), tratar-se de “Blocos de saber históricos que estavam presentes e disfarçados no interior dos conjuntos funcionais e sistemáticos, e que a crítica pode fazer reaparecer pelos meios, é claro, da erudição”.

Apesar de algumas disparidades de caráter epistemológico, tanto a chamada “história vista de baixo”, como o campo dos “saberes subalternos” alertam para a necessidade de desafiar os modos hegemônicos de produção do conhecimento, o anseio das classes mais desfavorecidas e dos saberes ancestrais emergem na ótica dos próprios atores sociais a eles associados. Da mesma forma a construção de narrativas cada vez mais comprometidas com a enunciação histórica de sujeitos vetados desses lugares. Desta feita, um diálogo entre esses dois movimentos se mostra interessante na tessitura desse trabalho, e aponta caminhos para a construção de um aporte comprometido com modos outros de narrativa histórica.

Partindo dessa breve contextualização histórica das tradições afro-ameríndias em Campina Grande e dos intercâmbios teóricos desencadeados na construção da pesquisa, discutiremos a seguir acerca das cosmovisões que pelas quais essas se articulam.

6. EXPERIÊNCIAS DE ABJEÇÃO E RESISTÊNCIA NOS TERREIROS DE CAMPINA GRANDE

Em abril de 2012, ano de eleições municipais, o vereador Olímpio Oliveira (PMDB) propôs em plenário da Câmara Municipal a proposta de Projeto de Lei nº 059/2012, que

visava proibir peremptoriamente em todo o território municipal e distritos a imolação ritual de animais⁵. Na ocasião, o vereador afirmou que em Campina Grande, assim como no resto do país, rituais dos mais cruéis contra os animais, movidos por tipos fanáticos e por religiões de matriz africana repetem-se sob a pecha impune de serem práticas de “cunho religioso”.⁶



Figura 1. Panfleto da campanha do vereador Olímpio Oliveira pela aprovação do Projeto de Lei nº 059/2012.

O apelo do vereador continuou insistindo na impossibilidade de a sociedade aceitar a convivência com práticas sacrificais religiosas. Estas inevitavelmente se desenrolam, segundo ele, nas mais variadas formas de maus-tratos e crueldades com o único intuito de satisfazer caprichos de praticantes de seitas religiosas. A pena imputada aos infratores poderia variar de dez até trinta Unidades Fiscais de Campina Grande (UFCG) por cada cabeça de animal morto, ficando a fiscalização sob responsabilidade da Coordenação de Meio Ambiente do município.

Além de toda a defesa do projeto, o vereador Olímpio Oliveira autorizou a circulação de um panfleto que reforçava imagetivamente a sua cruzada contra as casas de Jurema Sagrada, Umbanda e Candomblé da cidade. Na imagem (Fig. 1), animais fogem desesperados das mãos assassinas de um homem completamente vestido de branco, circundados por palavras de ordem e apelos pelo fim da utilização de animais em cultos religiosos.

⁵ A imolação ritual, vulgarizada como “sacrifício animal”, consiste na utilização de certos animais específicos, tais como aves, caprinos, bovinos e raramente suínos, além de outros alimentos, nas cerimônias de “obrigação”, tal como são chamados os rituais que alimentam Orixás, Nkisis e entidades da Jurema Sagrada.

⁶ As aspas são do próprio vereador Olímpio Oliveira em seu pronunciamento. Cf.: *No Candomblé: Vereador de CG quer proibir o sacrifício de animais em rituais religiosos*. In: <<http://www.paraiba.com.br/2012/04/20/31382-vereador-de-cg-quer-proibir-o-sacrificio-de-animais-em-rituais-religiosos-de-candomble>>. Último acesso: 12/07/2016.

A argumentação do vereador ainda recorre à Declaração Universal dos Direitos dos Animais da UNESCO de 1978. Acionando o artigo 11º: “Todo o ato que implique a morte de um animal sem necessidade é um biocídio, isto é, um crime contra a vida”, o texto proibicionista considera que as práticas de imolação ritual em terreiros de tradição afro-ameríndia são desnecessárias e destituídas de significado e valoração cultural. Apesar de toda a dura campanha empreendida pelo vereador, o projeto de lei não conseguiu votos necessários para sua aprovação, porém, não chegou a ser totalmente arquivado, reaparecendo esporadicamente em outras situações.

Cabe perceber a partir dos fatos relativos ao referido projeto de lei que as comunidades de terreiro de Campina Grande, apesar de uma insistência do vereador em ter um “mandato na rua”, foram completamente alienadas de qualquer participação ou discussão a respeito do texto e de suas implicações legais. Ialorixás, babalorixás, juremeiros e juremeiras, bem como outros membros das comunidades de terreiro, porém, reagiram. A partir dessas reações e resistências é realizaremos a discussão que se segue.

Mãe Julia de Oxum, juremeira e Ialorixá do “Terreiro de Oxum” no bairro Rocha Cavalcanti, foi uma das líderes religiosas que acompanharam de perto todo o desenrolar do projeto de lei. Certa ocasião o vereador Olímpio Oliveira passava por uma rua próxima a sua residência, inflamada pelos constantes ataques realizados pelo vereador tanto na câmara quanto em redes midiáticas às práticas do povo de santo, a sacerdotisa se dirigiu a ele em tom de ironia: “O senhor por acaso é vegetariano?” (Entrevista com Mãe Julia em 08 de julho de 2015), o vereador respondeu-lhe virando as costas. O projeto de lei, hoje quase esquecido, inclusive pelos praticantes dessas religiosidades tradicionais, é um primeiro exemplo de como os terreiros de Campina Grande têm sido colocados nos espaços da cidade, tanto através da institucionalidade como da própria sociedade mais conservadora em geral.

Em uma conversa sobre os rituais de sacrifício de animais entre as tradições afro-ameríndias, a mesma sacerdotisa Julia de Oxum nos informa que:

O sacrifício de animais representa renovação, fortalecimento. O Ejé é o sangue, é um elemento de força indispensável em alguns rituais [pausa] são utilizados alguns órgãos do animal como coração, pulmão, fígado, o axé, a força. As carnes servem para alimentar os praticantes e a comunidade. Na jurema representa a forma como viviam os índios na caça e na pesca (Entrevista em 30 de maio de 2017).

Discursos como os do vereador em questão, longe de se preocuparem unicamente com questões bioéticas, apontam para o alinhamento com agendas religiosas conservadoras que cada vez mais têm ocupado espaço na política e na sociedade, em detrimento de práticas religiosas que não se organizam segundo o modelo judaico-cristão de compreensão da relação homem-natureza.

Dessa forma, atentamos para a maneira como os terreiros de Jurema Sagrada e Candomblé de Campina Grande aparecem nos discursos que classificam os espaços da cidade, tendo em vista que estes estão localizados nas zonas mais periféricas e de difícil acesso, independentemente de seu *status* financeiro.

Da mesma forma que discursos político-religiosos se articulam em meio às relações de poder, organizações e práticas de sociabilidade e resistência também aparecem como reposta e reivindicação de espaço na cidade. Assim, percebemos também como os terreiros de Campina Grande organizam sua resistência para continuar existindo em meio ao contexto adverso apresentado.

No percurso de nossas experiências e pesquisas nos terreiros, conhecemos dados mantidos ainda de forma pouco organizada por algumas federações de cultos espíritas e de Umbanda em Campina Grande, que nos informam ter a cidade aproximadamente quatrocentas comunidades de terreiro, nas suas mais diversas tradições e nações⁷. Esse número considerável de templos religiosos se distribui entre os diversos bairros periféricos, bem como adjacências rurais, e evidentemente subnotificações devem ser consideradas nessa cifra.

Em uma leitura pouco cuidadosa da forma de organização da cidade desconsideraríamos o fato de os terreiros se localizarem onde estão. Como apontamos, não há exceção se o terreiro possui uma sede moderna e rica, seu espaço de atuação é restrito pela própria necessidade de resguardar com segurança o culto.

Tanto é alto o número de comunidades de terreiro que ainda resistem, quanto o de ataques violentos aos seus cultos e sociabilidades. Mãe Julia, Mae Marta e Pai Pedro, praticantes de ramos diversos das religiões de santo, compartilham a experiência da abjeção e

⁷ Nação se refere, no Candomblé, à tradição africana da qual o terreiro descende. As mais predominantes em Campina Grande são casas que cultuam os Orixás da nação Nagô Egbá, Ketu e Nkisis da nação Angola. A maioria desses terreiros, majoritariamente os de tradição Nagô Egbá, se configuram como cruzamento com a Jurema Sagrada.

da resistência. A primeira, de casa de Candomblé Nagô Egbá e Jurema Sagrada, e os últimos dirigentes de casas de Candomblé Angola e Alaketu.

Mãe Julia (Entrevista em 12 de setembro de 2015) nos informa que há alguns anos teve sua casa apedrejada e objetos religiosos danificados, além de insultos constantes e um abaixo assinado que reuniu mil e duzentas assinaturas para retirar o seu terreiro do bairro. Mãe Marta (Entrevista em 01 de fevereiro de 2016), moradora de bairro periférico, teve o telhado do terreiro e de sua casa apedrejados diversas vezes e objetos dos filhos de santo roubados. Pai Pedro (Entrevista em 18 de novembro de 2016) é vítima, desde a fundação do seu terreiro no bairro Jardim Borborema, de sequenciais ataques e insultos com discurso de ódio; somente no ano de 2015 a casa do sacerdote foi atacada três vezes em menos de um mês e meio com coquetéis molotov e pedradas. Ironicamente, um desses ataques ocorreu no exato dia em que a OAB-PB e o Fórum de Diversidade Religiosa da Paraíba se reuniam na casa de Pai Antunes para discutir medidas contra os ataques sofridos.

6.1. Desconfigurando o dispositivo da sexualidade

O Terreiro de Oxalá, terreiro de Candomblé que tem Pai Pedro como zelador, é sistematicamente atacado. A casa é majoritariamente frequentada por sujeitos que apresentam dissidências sexuais e de gênero; a associação dessas ao espaço de margem que a religião ocupa aumenta ainda mais a abjeção experimentada pelos praticantes. Isso fica evidenciado em expressões que interseccionam sexualidade e raça, como: “além de macumbeiro é bixa”, dentre outras classificações a ele atribuídas. Resistindo, Pai Pedro encara o fato de ser e acolher essas pessoas dissidentes como um tipo de missão.

À presença recorrente de corpos dissidentes nesses espaços, atribuímos o fato de tais práticas apresentarem uma concepção de universo que rompe com as dicotomias que caracterizam o judaico-cristianismo, a saber, corpo e alma, sagrado e profano, material e espiritual, masculino e feminino etc., se apresentando como *loci* de sociabilidade e resistência diante de uma cidade conservadora.

Entendemos, a partir de Foucault (2015), que o dispositivo da sexualidade é uma dinâmica de poder que se baseia na regulamentação de corpos, afetos, desejos, para determinar quais as categorias de sujeitos são ou não viáveis; este sendo incorporado no

discurso médico, jurídico, religioso e outros, penetra nos corpos de maneira cada vez mais detalhada e controla as populações de modo cada vez mais refinada e global.

Na ausência de concepções moralizantes acerca da sexualidade, questionando o lugar de masculinidades e feminilidades nos transes ritualísticos, e mostrando formas mais horizontais na maneira de conectar-se ao sagrado, essas práticas não atestam apenas as falhas do dispositivo da sexualidade, elas problematizam as sobreposições entre os gêneros e questionam as centralidades e verdades que perpassam o discurso religioso fundamentalista.

Exemplo disso, foi uma cerimônia para qual fomos convidados a participar no dia 28 de março de 2015. Por volta das 14:00 horas os/as filhos/as de santo da casa e convidados/as se encontravam sentados/as em silêncio distribuídos/as num grande círculo esperando atentamente à chegada da Pomba gira cigana junto a Pai Pedro que localizado ao centro sobre uma toalha amarela de cetim já havia sido devidamente trajado com a ajuda de um dos filhos de santo. Em meio ao forte cheiro de incenso ela não demorou a chegar.

Lentamente, com suas pulseiras coloridas, lenço amarelo na cabeça e de vestido “tomara que caia” a cigana fumava e traçava seu baralho, limpando as cartas uma a uma com a barra do vestido como se tentasse alguma nitidez. Ela convidava um a um a acender uma vela colorida e depositar uma moeda de qualquer valor num recipiente de alumínio; o som da moeda as vezes se confundia ao do sino que a Pomba-gira usava para anunciar o encerramento de cada consulta e anunciar que a fila de pessoas na espera podia caminhar.

De forma metafórica a cigana trazia mensagens de paz e ensinamentos, sua voz soava baixo e como fomos alertados/as do fato de que ela não gostava de repetir, dobramos a atenção. As pessoas consultadas somavam cerca de quinze, tendo durado aproximadamente cinquenta minutos a cerimônia. Quando nos despedimos fomos alegremente abordados por um filho de santo da casa: “Foi um privilégio vocês terem visto ela”, ligeiramente sorri em sinal de concordância, e ele prosseguiu: “Ela só vem a cada cinco anos e olhe lá”, não nos contivemos e perguntamos o porquê, ele retrucou de imediato: “Ciganos andam muito!”.

Em uma conversa sobre como são acolhidas nos terreiros as pessoas marcadas por dissidências sexuais ou de gênero, Mãe Marta, sacerdotisa a frente do Terreiro de Ogum no bairro do Araxá, nos afirma que:

Nós acolhemos todas sem nenhum preconceito, mas muita gente confunde uso da religião para assumir sua sexualidade, muita gente vem porque se sente acolhido, guardado, aqui elas podem assumir o que são, às vezes não vem nem por causa da mediunidade. Acolhemos a todos e não acolhemos

com intenção de mudá-los! Nossa religião é pé-no-chão, piso batido e humildade, as posses também separam as casas (Entrevista em 01 de fevereiro de 2016).

Sobre a incorporação de entidades de arquétipos feminino por homens e vice-versa, a mesma sacerdotisa elucida:

É mais que normal no Orixá e na Jurema vestir a entidade independente do gênero do filho. O que acontece é que as pessoas confundem suas vontades as do Orixá. Você pode agradar sua entidade conforme o que ela deseja (o boiadeiro não se sente bem quando uma filha usa unhas grandes e vermelhas, por exemplo). A força da identidade está no agir, não é uma obrigação. Temos a obrigação de doutrinar a entidade explicando que independente da forma como se veste ele pode trabalhar da mesma forma (Entrevista em 26 de maio de 2016).

Conectando questões de gênero, sexualidade, credo e outras, essas práticas questionam as várias formas de organização e classificação dos sujeitos, que se baseiam em processos de normatização característicos das sociedades ocidentais modernas, nas quais é vigente a linha da abjeção. A “norma”, anunciada por Foucault como elemento referendado pela articulação dos saberes no Ocidente, é o elemento que rege a ordem discursiva que se apresenta como válida. Tal norma opera por meio de “processos de normalização”, ou seja, estabelece um padrão de conduta a ser seguido e classifica como “anormal” e, portanto, “objeto”, aquele que dele é dissidente (GADELHA, 2013, pp. 11-73).

6.2. *Tem Mironga⁸ no terreiro desordenando as técnicas de confissão*

Apesar das muitas diferenças de tradição entre os terreiros visitados, um quesito se repete: a necessidade do “segredo”, algo capaz de resguardar os mais potentes saberes ancestrais, os quais, ao passo que são “propagados demais ou da maneira errada, se enfraquecem” (Entrevista em 30 de maio de 2017) nas palavras de Mãe Julia de Oxum.

O segredo é um componente fundamental nas tradições afro-ameríndias, independente de qual seja a vertente. No caso do Candomblé, os banhos de ervas sagradas, os rituais de preparação de alimentos a serem ofertados aos Orixás, os vários ritos iniciáticos são resguardados para que não percam sua força. Isso também ocorre nos rituais da Jurema Sagrada com as bebidas dos/as mestres/as, suas orações e histórias de vida. Para ter acesso aos mistérios que circundam os terreiros aqueles que se apresentam à iniciação precisam demonstrar dedicação e comprometimento, tendo em vista a complexidade dos rituais e a

⁸ Como é conhecido o segredo nas tradições afro-ameríndias.

importância de resguardá-los e cumpri-los; a acolhida nesses espaços é realizada de maneira lenta e gradual, a experimentação dos neófitos passa por uma convivência com os/as mais velhos/as por meio do exemplo e da oralidade.

Nas tradições afro-ameríndias o segredo funciona para além de resguardar a potência dos saberes ancestrais, eles também configuram práticas sócio-táticas que garantiram e garantem a continuidade dessas tradições. Um exemplo aparece no hibridismo religioso quando os sacerdotes e as sacerdotisas “disfarçaram” de culto aos santos/as católicos/as o culto aos Orixás do Candomblé numa narrativa bem conhecida: sem que os seus senhores desconfiassem os/as negros/as omitiram por trás das imagens católicas os *otares*⁹ dos seus orixás, e ao passo que evitavam as repressões provindas das ordens cristãs regulares, salvaguardaram estrategicamente suas tradições e permaneceram cultuando seus orixás. Esse processo ocasionou o que temos chamado de hibridismo religioso, como, por exemplo, do Orixá Xangô que aparece sincretizado com São Gerônimo em algumas regiões e com São João Batista em outras.

Ensejando o comprometimento dos praticantes com tradições ancestrais, os espaços afro-ameríndios se orientam de modo a resguardar saberes, orações, receitas de “remédios naturais” (sem propagação entre os não adeptos) o que desafia técnicas confessionais, nas quais os sujeitos são incitados a falar sobre si e corroborar com a padronização que caracteriza as práticas cristãs institucionalizadas orientadas pelo “Poder Pastoral”. Dessa forma, tal dinâmica de poder bastante presente nas sociedades pré-modernas é constantemente reatualizada na modernidade do cristianismo.

Michel Foucault, em suas análises acerca das relações de poder indispensáveis na organização, disciplinarização e controle dos sujeitos em sociedade corrobora com o que temos apresentado ao afirmar que:

Desde o século XVI, uma nova forma de poder se desenvolveu de modo contínuo. Essa nova estrutura política, como todos sabem, é o estado. Porém, a maior parte do tempo o estado é considerado um tipo de poder político que ignora os indivíduos, ocupado apenas com os interesses da totalidade ou, eu diria, de uma classe ou de um grupo dentre os cidadãos (FOUCAULT, 1995, p. 232).

Foucault também aponta que o poder do estado moderno é tanto individualizante quanto totalizante e que essa nova forma de governar, baseia-se em uma antiga tecnologia do poder,

⁹ Pedra ou seixo sobre a qual o Orixá é fixado por meio de rituais de consagração.

originada nas instituições cristãs conhecida como “Poder Pastoral”. As várias formas de exercício do poder não eclodem como movimentos de ruptura com as anteriores, mas antes como atualizações temporais e espaciais de suas lógicas, Foucault pontua sobre o poder pastoral, o fato de que:

1. É uma forma de poder cujo objetivo final é assegurar a salvação individual no outro mundo. 2. O poder pastoral não é apenas uma forma de poder que comanda; deve também estar preparada para se sacrificar pela vida e pela salvação do rebanho. Portanto, é diferente do poder real que exige um sacrifício de seus súditos para salvar o trono. 3. É uma forma de poder que não cuida apenas da comunidade como um todo, mas de cada indivíduo em particular, durante toda a sua vida. 4. Finalmente, essa forma de poder não pode ser exercida sem o conhecimento das mentes das pessoas, sem explorar suas almas, sem fazer-lhes revelar os segredos mais íntimos. Implicando um saber da consciência e a capacidade de dirigi-la (FOUCAULT, 1995, p. 237).

A confissão enquanto técnica do poder pastoral, marca toda a história do cristianismo; as revelações teatrais ou verbais nela imbricados remetem o indivíduo à necessidade de uma renúncia de si indispensável na construção de subjetividades alheadas e governáveis. Diferente do exame de consciência diário que marca a tradição estoica, as instituições monásticas, informadas pelo poder pastoral se utilizam dessa nova técnica de si que:

Confere ao mestre, cuja experiência e sabedoria são maiores, um saber, que assim o permite ser um conselheiro melhor. Mesmo se em sua função de poder discriminante o mestre não diz nada, é como se o pensamento exprimido tivesse um efeito discriminante (FOUCAULT, 1994, p. 20).

Esta lógica se vê duramente questionada em exercícios religiosos não hegemônicos, não pretensos à universalização de verdades, e onde os/as sujeitos/as são incitados a construir verdades sobre si mesmos, tal como é perceptível nas tradições que temos analisado.

Percebemos que o segredo, em vez da propagação de uma verdade que se pretende universal, colabora na composição de uma outra subjetividade que não obriga os indivíduos a compararem suas ações diárias com códigos de conduta moral normativamente pré-estabelecidas, características que marcam as profissões de fé católica e/ou exames de confissão, por exemplo. Além de resguardar o sagrado, o segredo aparece como tática social à medida que garante a permanência e manutenção de práticas que eram perseguidas no contexto do Brasil colônia, mas que não diferem tanto dos dias atuais. Pai Pedro de Oxalá nos ajuda a compreender tais questões ao afirmar o seguinte:

Os negros africanos faziam os ebós e eram escondidos para enganar os senhores de engenho, aí eles passavam com aquelas oferendas dentro de um alguidar cobertas com um pano branco e ninguém desconfiava, pensavam que era uma comida, qualquer coisa, menos uma oferenda (Entrevista em 17 de novembro de 2017).

É consensual entre os/as historiadores/as que a história não se repete, entretanto, percebemos que práticas religiosas baseadas em sistemas-mundo outros, utilizando uma expressão do sociólogo Ramón Grosfoguel (2008), continuam sendo perseguidas, subalternizadas e lançadas para a linha da abjeção, seja pelas maneiras diferentes através das quais estabelecem formas de conexão com o sagrado, seja pelo rompimento da dicotomia corpo-espírito, tão caras ao projeto ocidental.

6.3 Entre técnicas e cuidado de si

Seja nos primeiros ajuntamentos de negros forros que começam a surgir sobretudo nos grandes centros pelos primeiros anos do século XX; na formação dos primeiros terreiros de Umbanda (associados à construção de uma identidade nacional) que datam do mesmo contexto; na chegada da Umbanda no Nordeste, aonde manteve estreita relação com o culto da Jurema Sagrada (por volta de meados do mesmo século); ou mesmo nos terreiros visitados no decorrer da pesquisa, percebemos a articulação de indivíduos que compartilham crenças, saberes ancestrais e modos de percepção do mundo. As sobrevivências nesses espaços, subalternizados em diferentes contextos históricos, demandaram um conjunto de técnicas individuais e coletivas cujo objetivo primeiro consistia no fortalecimento individual e coletivo.

Esse composto de atividades no qual indivíduos se tornam autores da sua própria emancipação são conhecidos como “técnicas de si”, essas estimulam o movimento da alma e não estão associadas a valores externos ao indivíduo, ao contrário, buscam uma transformação interna que seria refletida no grupo. De acordo com João Roberto Barros, as técnicas de si tinham por finalidade:

A transformação do sujeito em seu modo de ser. Essa transformação da existência passava por variados processos de relacionamento no meio social, utilizando um conjunto de técnicas que não propriamente pertenciam ao meio filosófico, mas que, somados a princípios filosóficos construía um conjunto de valores de vida pertencentes ao conjunto cultural de cada época (BARROS, 2012, p. 05).

Dentre as principais técnicas de si destacamos o “exame de consciência”, um exercício feito em solidão, no qual os indivíduos avaliavam seus pensamentos, sentimentos e emoções, e que estava ligado à cura da alma. Tais exercícios proporcionavam a formação da subjetividade e o aprimoramento pessoal de cada sujeito por intermédio do fortalecimento da sua subjetividade¹⁰. No caso das tradições afro-ameríndias, os banhos de erva, as orações e os vários preceitos que os praticantes precisam cumprir orientam ao fortalecimento da sua individualidade e potencializam o contato com os ancestrais. Pai Pedro nos narra que:

Para os ritos iniciáticos o quarto de santo ou Runco apresenta fundamental importância, sendo impossível a qualquer filho cuidar ou ligar-se aos seus ancestrais sem antes fazer isso consigo mesmo (Entrevista em 18 de novembro de 2016).

Esses procedimentos que ensejam o fortalecimento da subjetividade não circunscrevem nos sujeitos condutas morais pré-estabelecidas, mas orientam o bem conduzir da vida sem a necessidade de padronizações ou confissões. Aparecem, por exemplo, entre os gregos estoicos, e, segundo Foucault:

Permitem aos indivíduos efetuarem sozinhos, ou com a ajuda de outros, um certo número de operações sobre os seus corpos e suas almas, seus pensamentos, suas condutas, seu modo de ser, de transformarem-se a fim de atender um certo estado de felicidade, de pureza, de sabedoria, de perfeição ou de imortalidade (FOUCAULT, 1995, p. 02).

O conjunto articulado das técnicas de si, compõe o que Foucault denomina de “cuidado de si”, cuja principal atividade é inquietar-se com a alma. O cuidado de si é o cuidado com a atividade e não preocupação com a alma enquanto substância. Se antes, na tradição estoica, os indivíduos buscavam uma verdade sobre eles mesmos, um conhecimento de si acessado ao utilizar a memorização das regras, no século IV percebe-se o aparecimento de uma técnica de revelação de si que modifica a relação entre mestre e discípulo chamada *exomologêsis*, nesta as instituições cristãs lançam mão da obediência e da contemplação nessa busca de uma verdade de si na qual: “A obediência, longe de ser um estado de autonomia, implica no controle integral da conduta pelo mestre. É um sacrifício de si, um sacrifício da vontade do sujeito. É a nova técnica de si” (FOUCAULT, 1995, p. 18). Antes do século quarto, porém, a tradição cristã já orientava à subjugação do corpo como mecanismo de acesso ao sagrado, Vide:

¹⁰ Mesmo que o conceito de subjetividade não tenha sido cunhado na Antiguidade Clássica, o utilizamos a fim de elucidar relações que os indivíduos mantinham com suas próprias práticas e que eram refletidas no seio social.

Segunda epístolas de Paulo aos Coríntios (11,25 – 38). Nela, o apóstolo fundador de *ethos* cristão explica longamente que se transformar para a salvação significa, concretamente, deslocar-se, sofrer, privar-se, lutar incessantemente, preocupar-se. Em outras palavras, mortificar o corpo e testar a resiliência da alma são os caminhos para mostrar a fé. (FERNANDES; KARNAL 2017, p.115).

Os terreiros, no entanto, continuam orientando suas práticas a partir de outros entendimentos que não o sacrifício de si. As relações mantidas com o sagrado se consolidam no fortalecimento individual e no cumprimento de preceitos que remontam saberes antigos. Ensina-se que cada filho possui suas individualidades, as orientações então ensejam o encontro desses consigo mesmos e não uma padronização de condutas recorrente em práticas hegemônicas que visam o alcance a uma divindade una.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Um trabalho baseado no que se convencionou nomear de “história do tempo presente” não nos impediu de observar que – assim como nos primeiros agrupamentos de negros forros no final do século XIX e início do XX (WISSENBAACH, 1998, p.128) e nos aldeamentos coloniais que agregaram indígenas praticantes do que viria a se tornar o culto da Jurema Sagrada, como aponta o sociólogo René Vandezande (VANDEZANDE, 1975 *apud* ASSUNÇÃO, 2010, p. 20) – as práticas baseadas em cosmovisões estrategicamente subalternizadas precisaram forjar táticas de sobrevivência, às vezes negando, e às vezes mesclando e reconfigurando elementos de religiosidades hegemônicas.

Não é por acaso, portanto, que escolhemos como proposta de pesquisa para conclusão de curso um problema que se apresentou para nós no processo mesmo de intervenção/investigação. Tomamos ao pé da letra aquilo que Lucien Febvre e Marc Bloch defendiam peremptoriamente como “história-problema” no começo do século XX. De um lado, ela revela as limitações da continuidade de uma “história do fato” (BARROS, 2012, p. 306), adormecido em um passado distante e, por isso, supostamente incólume da interferência interpretativa do historiador que a ele recorre fazendo as vias de mero canal de “reconstrução” de uma realidade latente, mesmo que passada; de outro, ela dá suporte a algo ainda mais profundo que é a capacidade de problematizar e elaborar hipóteses interpretativas por meio de uma imensa gama de recortes e leituras, e que torna ainda mais vivas as possibilidades de historicização de vários passados, mesmo aqueles ditos recentes, tendo em vista que a história-problema tem no seu modo de elaboração a capacidade de “problematizar este próprio gesto de recortar um acontecimento.” (BARROS, *ibidem*).

Se compreendemos que os mecanismos que promovem a subjugação desses espaços se baseiam no ataque sistemático que atuam em várias frentes elegemos três delas para compreender tais fenômenos, a saber: a desconfigurações do *dispositivo as sexualidade* indispensável no ordenamento das várias categorias de sujeitos e recorrentemente atualizado no discurso médico, jurídico e religioso; a recorrência do segredo nesses espaços e sua capacidade de fazer permanecer saberes ancestrais dos mais diversos que vão desde banhos de erva e rezas até os mais complexos ritos iniciáticos de origem negra ou indígena hibridizados no decurso do tempo; e as *técnicas de si*, enquanto conjuntos de procedimentos que ensejam o fortalecimento das potencialidades individuais e o aprimoramento dos indivíduos que reflete no seio social.

Entendemos, portanto, que esses três elementos se mostram como empecilhos fundamentais às técnicas de controle hegemônicas que operam no ordenamento dos corpos por meio da uniformização, da confissão e do adequamento das condutas cotidianas a códigos morais estabelecidos previamente.

As concepções de corpo, de sagrado, de privacidade que perpassam o universo das tradições afro-ameríndias apresentam-se como desafio às técnicas de controle e dominação que por intermédio de empreitadas como a do vereador Olímpio Maia, por exemplo, insistem em ganhar corpo institucional e desse modo fazer viger – pela lei – a linha da abjeção.

ABSTRACT

This text approaches the connection between social markers of difference in afro-amerindian traditions in the city of Campina Grande, Paraíba. Through bibliographical searches and the access to the practitioners's narratives, we aim to comprehend which mechanisms interact in the construction of the abjections that mark these spaces; We also aim to analyse in which conceptions of body, space and sacred they are based and how these conceptions are organized from a worldview that resists to the techniques of control which mark the hegemonic religion traditions.

Keywords: Markers of difference; Afro-amerindian traditions; Resistance.

8. REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. “História e Antropologia”. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). *Novos domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, p. 15 –168.

ASSUNÇÃO, Luiz. *Reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina*. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

BARROS, João Roberto. “Técnicas de si nos textos de Michel Foucault – a influência de poder pastoral”. *Cadernos IHU Ideias*, Ano X, nº 173. São Leopoldo - RS, 2012, pp. 03–18.

BARROS, José D’assunção. “Os Annales e a história-problema – considerações sobre a importância da noção de “história-problema” para a identidade da Escola dos Annales” *História: debates e tendências* – v. 12, n. 2, jul./dez. 2012, pp. 305–325.

BARROS, Ofélia Maria de. *TERREIROS CAMPINENSES: tradição e diversidade*. Tese de doutorado em Ciências Sociais. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de Campina Grande: Campina Grande -PB, 2011.

BURCKHARDT, Jacob. *A Cultura do Renascimento na Itália*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BURKE, Peter. *A escrita da História: novas perspectivas*. Tradução: Magda Lopes. São Paulo: Editora UNESP, 1992.

_____. *O que é História Cultural?* Tradução: Sérgio Goes de Paula. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

FOUCAULT, Michel. “As técnicas de si”; “O sujeito e o poder”. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault - uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução: Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, pp. 1–23; 231–249.

_____. *Em defesa da sociedade*. Martins Fontes: São Paulo, 2000.

_____. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução: Maria Thereza da C. Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. 2ª edição. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz & Terra, 2015.

GADELHA, Sylvio. *Biopolítica, governamentalidade e educação: introduções e conexões a partir de Michel Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

HOBBSBAWN, Eric; RANGER, Terence (Orgs.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984, pp. 9–23.

HUIZINGA, Johan. *O outono da idade média*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

KARNAL, Leandro; FERNANDES, Luiz Estevam de O. Fernandes. *Santos Fortes: Raízes do Sagrado no Brasil*. Rio de Janeiro: Anfiteatro, 2017.

MONTEIRO, Douglas Teixeira. “Um confronto entre Juazeiro, Canudos e Contestado. In: PINHEIRO, Paulo Sérgio et al. *O Brasil republicano: sociedade e instituições (1889 – 1930)*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004, pp. 40–92.

OLIVEIRA, Alexandre Alberto Santos de. “Teologia da Jurema. Existe Alguma?”. In: V Colóquio de História – Perspectivas históricas: Historiografia, pesquisa e patrimônio. Recife: UNICAP, 2011. pp. 1083–1106.

PERROT, Michelle. *Os Excluídos da História – Operários, Mulheres, Prisioneiros*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

STEPHAN, ANA Maria. “Hibridismo: alegorias e religiosidade”. *Revista Sacrilégens*. Juiz de Fora - MG, v. 6, n.1, pp. 30–40, 2009.

TEDESCO, João Carlos. “A natureza social do pensar e do lembrar”. In: _____. *Nas cercanias da memória: temporalidade, experiência e narração*. Caxias do Sul: EDUSC, 2014, pp. 163–194.

THOMPSON, Edward P. *Costumes em comum: Estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *A história vista de baixo*. São Paulo: Editora da Unicamp, 2001.

WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. “Da escravidão à liberdade: dimensões de uma privacidade possível”. In: NOVAIS, Fernando (dir.); SEVCENCO, Nicolau (Org.). *História da vida privada no Brasil República: da Belle époque à Era do Rádio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. pp: 49–130.

XAVIER, A. R. “A importância da História Oral como fonte identitária de um povo: o regaste da memória”. In: II Fórum Internacional de Pedagogia. Campina Grande: Realize Editora, 2009, pp. 22–29.

8.2. Entrevistas

Entrevista concedida por Mãe Marta em 10 de abril de 2015.

Entrevista concedida por Mae Júlia em 08 de julho de 2015.

Entrevista concedida por Mãe Sônia em 21 de julho de 2015.

Entrevista concedida por Mae Júlia em 12 de setembro de 2015.

Entrevista concedida por Mãe Marta em 01 de fevereiro de 2016.

Entrevista concedida por Mãe Marta em 26 de maio de 2016.

Entrevista concedida por Mãe Sônia em 04 de agosto de 2016.

Entrevista concedida por Pai Pedro em 18 de novembro de 2016.

Entrevista concedida por Mae Júlia em 30 de maio de 2017.

Entrevista concedida por Mãe Sônia em 11 de junho de 2017.

Entrevista concedida por Mãe Marta em 03 de agosto de 2017.

Entrevista concedida por Mãe Júlia em 29 de agosto de 2017.

Entrevista concedida por Pai Pedro em 17 de novembro de 2017.