

TERREIROS CAMPINENES: TRADIÇÃO E DIVERSIDADE

Ofélia Maria de Barros¹

Rodrigo de Azeredo Grunewald²

Resumo

Este artigo tem como finalidade divulgar o trabalho de pesquisa desenvolvido no Programa de Pós - Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande – PB, que resultou na tese de doutorado: Terreiros Campinenses: Tradição e Diversidade, desenvolvendo uma análise dos fluxos de correntes de tradições culturais que atribuíram configuração própria às tradições religiosas locais, isto é, as religiões de transe ou mediúnicas, aqui denominadas de “práticas religiosas afro-ameríndias campinenses”. A pesquisa ocorreu a partir da visitação a 15 terreiros, utilizando-se de uma abordagem etnográfica. Como suporte teórico utilizou-se de conceitos e categorias tais como: hibridismo cultural, correntes de tradições, fluxos e fronteiras, dentre outros, enfatizando os aspectos fluídos dos componentes e materiais culturais que compõem a cultura, as identidades e as subjetividades. Dentre os autores estudados destacamos Barth, Amselle, Appadurai. Como conclusão, identificamos uma preponderância destacada para a tradição de uma Jurema atualizada nos terreiros campinenses e em consequência, uma tendência quase generalizada por parte das demais diferentes tradições, de aproximação com a tradição local. Isto é, o hibridismo que se verifica entre essas diferentes correntes de tradições e que marcam os terreiros campinenses tem se configurado como uma tendência local.

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

¹ Professora do Departamento de História da UEPB – Campus I, integrante do Núcleo de Estudos Afro-brasileiro e Indígena – NEABÍ/UEPB. .

² Professor do Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande – PB.

TERREIROS CAMPINENSES: TRADICIÓN Y LA DIVERSIDAD

Ofélia Maria de Barros

Rodrigo de Azeredo Grunewald

Resumen

Este artículo tiene como objetivo difundir la investigación desarrollada en el Post - Licenciado en Ciencias Sociales por la Universidad Federal de Campina Grande - PB, lo que dio lugar a la tesis doctoral: Terreiros Campinenses: Tradición y diversidad, el desarrollo de un análisis del flujo de las corrientes tradiciones culturales atribuidos configuración propia de las tradiciones religiosas locales, es decir, las religiones de trance o mediumnidad, aquí llamados "campinenses prácticas religiosas afro-amerindias." La investigación se produjo después de la visita a los 15 terreiros, utilizando un enfoque etnográfico. Apoyo teórico se utilizó conceptos y categorías tales como: la hibridación cultural, cadenas de tradiciones, arroyos y las fronteras, etc. enfatizando aspectos de componentes de fluidos y materiales culturales que conforman la cultura, las identidades y subjetividades. Entre los autores más destacado estudiado Barth, Amselle, Appadurai. En conclusión, hemos identificado una destacada tradición de dominio para un jurema actualizado en campinenses yardas y en consecuencia una tendencia casi general por parte de diferentes tradiciones también, acercamiento a la tradición local. Es decir, la hibridez que existe entre estas diferentes corrientes y tradiciones que marcan las terrazas campinenses se ha configurado como una tendencia local.

Palabras clave: prácticas religiosas afro-amerindias; corrientes culturales; flujos culturales; hibridez cultural.

]

O presente artigo tem como finalidade divulgar a pesquisa que resultou na tese de doutorado – *Terreiros Campinenses: tradição e diversidade* - Nessa investigação, o objeto central norteador da análise centrou-se na discussão acerca dos fluxos culturais que caracterizam as correntes de tradições que compõem as práticas religiosas afro-ameríndias na Paraíba, mais especificamente na cidade de Campina Grande. Para tanto, levou-se em consideração as composições e os consequentes hibridismos que pontuam essas práticas, que são elas: o *toré indígena*, o *kardecismo*, o *catolicismo popular*, o *Catimbó-Jurema*, a *Umbanda* e o *Candomblé* nas mais diferentes reinterpretações. Com esse objetivo, pretendeu-se falar da multiplicidade e ao mesmo tempo da diversidade que marca esse modelo de religiosidade local.

Na inserção nesse universo de pesquisa observou-se um movimento que foi analisado a partir da distinção entre, cultos para as *entidades*, e cultos para os *orixás*. Embora, considerando os fluxos existentes evidenciou-se uma preponderância para a ocorrência dos cultos para as entidades.

Desse modo, os espaços de culto, suas correntes de tradições, seus terreiros e templos foram classificados a partir das divisões que se pronunciaram mais evidentes. Dentre estas, destacou-se os terreiros de Jurema, no quais cultuam apenas entidades, e foram denominados de *Juremas*; terreiros de Umbanda (ou umbandizados)³ nos quais além do culto as entidades se cultuam os orixás (numa versão brasileira), nomeados *Umbanda-Jurema*; terreiros de Candomblé, que assim também como o anterior cultuam entidades e orixás (numa versão afrobrasileira), nomeados de *Candomblé-Jurema*, e por fim, terreiros de Candomblé, que numa cultuação exclusiva dos orixás denominou-se de *Candomblé*⁴.

Com o objetivo de conhecer o universo das práticas religiosas afro-ameríndias campinenses e realizar o levantamento dos dados para a obtenção dos fins pretendidos,

³A denominação atribuída aos terreiros de Umbanda deu-se em virtude da auto identificação de seus líderes com a tradição; o termo “umbandizado” foi empregado pelos que se auto denominam candomblecistas, para opor esses aos terreiros de Umbanda “branca/pura”, que seriam em suas definições aqueles que não fazem uso de bebida alcoólica, do fumo, da dança, dos tambores e do sacrifício de animais.

⁴ Nessa complexa distinção entre os rituais e correntes de tradições que se verifica nos terreiros campinenses, vale salientar, a tênue separação entre Candomblé e Umbanda. Uma vez que, mesmo auto denominando-se candomblecistas, nesses terreiros quando ocorrem rituais para as entidades, identifica-se um transito pelos rituais da Umbanda, na ocasião em que se cultua a Jurema. Nesta ocasião, percebe-se o emprego de signos e elementos da Umbanda, evidenciados a partir da incorporação das entidades ciganos(as), boiadeiros, pretos(as) velhos(as), marinheiros e especialmente de pombasgiras e exú. Vale salientar que como entidades características da Jurema local destacamos os mestres, mestrás, caboclos, caboclas e encantados, além dos reis (Salomão, Heron e Malunguinho).

visitou-se um total de quinze terreiros. Para uma melhor sistematização da pesquisa esses espaços foram divididos em quatro segmentos, definidos na pesquisa de campo a partir da evidência de uma série de distinções, que se notabilizaram como mais relevantes. Entre essas: os tipos de culto, as entidades e divindades cultuadas pelas casas, as correntes seguidas ao longo das cultuações, além das próprias definições fornecidas pelos líderes religiosos.

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

O interesse pelo tema aqui abordado ocorreu dentre outras questões pela constatação de consideráveis lacunas na produção de pesquisas e estudos sobre o tema na Paraíba, em particular em Campina Grande (o que nos parece motivo relevante para empreender pesquisa na área). Levando-se em conta os conceituados cursos nas áreas das ciências humanas e sociais existentes na cidade. De fato, pouco se escreveu sobre a temática na Paraíba, destacando-se os trabalhos de Assunção (2006), Salles (2010) Vandezande (1975), Ayala (2000), Santiago (2001) e praticamente nada com relação à Campina Grande.

O estudo acerca das práticas religiosas afro-ameríndias campinense, ou mais propriamente das religiões de transe de inspiração afro-ameríndias, desperta ainda pouco interesse nos estudiosos. Essa pouca relevância possivelmente seja resultante da tradição tributária da literatura antropológica religiosa brasileira que instituiu que: “[...] há muito se tem o sentimento de que nada de novo pode ser dito sobre esse campo, talvez um dos mais explorados pela antropologia religiosa” (Capone, 2004 :7).

Por bastante tempo essa a literatura partiu do pressuposto de que o campo das religiões afro-ameríndias dividia-se em razão da oposição entre o Candomblé nagô, expressão da “verdadeira religião”, e a Macumba, herdeira das magias europeias e africana. Atualmente, o cenário das religião afro-ameríndias se revela extremamente heterogêneo. Conforme Capone: “as diferenças entre os cultos são, portanto, bem

menos claras do que pretendem antropólogos e adeptos das religiões afro-brasileiras” (2004: 21).

Anteriormente, uma literatura antropológica apoiada em pressupostos rígidos não permitia a visibilidade de experiências outras, além das consideradas convencionais, para tanto basta refletir acerca do termo “sincretismo” que como sinônimo de heterogeneidade passou a significar, “ilusão”, “confusão”, “degenerescência”, “degradação” a partir das obras de pensadores clássicos como: Nina Rodrigues (1935), Arthur Ramos (1934), Edison Carneiro (1981) e principalmente Roger Bastide (1971).

Nesses autores, o sincretismo foi analisado a partir do antagonismo pureza *versus* mistura. Mesmo considerado os acréscimos positivo daí decorrentes, a idéia de sincretismo opunha-se a existência de uma “pureza originária”. Postulado atualmente contestada por aqueles que defendem, ao invés de uma pureza, um “sincretismo originário” (Amselle, 1998). Analisando a cultura a partir de sua dinâmica a oposição pureza - mistura perde o seu sentido.

Segundo Grunewald, “as tradições se sustentam por uma memória coletiva”. Pelas “práticas ritualizadas” organizamos o passado em relação ao presente”, num processo contínuo de reconstrução cultural (2006).

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

Conforme Barth (2000), o raciocínio antropológico tradicional nos legou o senso de coerência e ordem generalizada como evidência de uma consistência lógica que permeia todos os aspectos do significado e da ação. Ao invés das teorias servirem de amarras (correntes), antes o trabalho de campo deve ter força renovadora das teorias.

Dá as noções de fluxos, limites, fronteiras e híbridos serem incorporadas como categorias analíticas visando, sobretudo, uma análise da cultura em termos processuais, admitindo “uma nova organização global da cultura” na desarticulação de antigos modelos. Esse estudo, portanto propôs a investigação de uma manifestação da religiosidade local, a partir da compreensão das “diferentes correntes de tradições culturais” (Barth, 2000a), visando apreender os diferentes “fluxos culturais” que

conforme suas trajetórias atribuíram uma “configuração” própria às tradições religiosas afro-ameríndias locais.

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

Por práticas religiosas afro-ameríndias locais, entendeu-se as religiosidades que possuem no transe mediúnico, na possessão, incorporação ou radiação de entidades ou divindades o seu ponto alto. Que mantém uma vinculação com os rituais das tradições das antigas “mesas do Catimbó-Jurema” de Alhandra, com a Umbanda e com o Candomblé.

Nesse sentido, o que primeiro se identificou em termos de rituais e tradições foram às distinções entre uma cultuação para as entidades⁵ e outra para os orixás⁶. Estes rituais, por sua vez, podiam ocorrer num mesmo espaço ritualístico (terreiros), ou em espaços separados. Quando num mesmo espaço, realizava-se em ocasiões distintas, separação que também se verificou quanto à disposição de seus respectivos objetos rituais.

Numa primeira investida constatou-se uma relevância numérica para casas de cultuação mista (entidade e orixá). Ao lado das quais também se encontrou casas que realizavam rituais apenas para as entidades e casas que realizavam rituais exclusivamente para os orixás, embora essas últimas, ainda representem um pequeno número no campo religioso local.

No universo das práticas religiosas afro-ameríndias campinenses, os seus praticantes possuem uma concepção totalmente distinta entre entidade e orixá. Para eles, as entidades, seriam seres que possuíram uma existência humana, que passaram por todos os estágios da evolução humana, isto é, foram gerados, nasceram, viveram e morreram. Devido sua concepção da existência de vida após a morte, esses praticantes entendem que alguns desses, retornam no que eles denominam de espíritos e passam a ser “incorporados” por “médiuns”, - adeptos da religiões mediúnicas -, para “trabalhar”.

O “trabalho” mediúnico, por sua vez, consiste na cura e no atendimento das solicitações feitas por adeptos e clientes, trabalho que contará créditos para a evolução

⁵ Espíritos que são incorporadas pelos médiuns nos terreiros das religiões afro-ameríndias.

⁶ Divindades africanas incorporadas pelos fieis ao longo dos rituais de tradições do Candomblé.

espiritual das denominadas entidades. Em se tratando das entidades exús e pombagiras, essas foram assimiladas da Umbanda, que por sua vez as assimilou do Candomblé, e nas correntes locais associadas a mestres e mestras. Nesses casos, quando em vida, essas entidades possuíam vidas desregradas⁷, e após morte em compensação tiveram que retornar para trabalhar, serem disciplinadas e assim evoluírem, não “baixando” mais nos terreiros.

Além das entidades que são pensadas como espíritos de pessoas que tiveram uma existência humana, há também os *canindês* ou *encantados*, que seriam pessoas que embora tivessem possuído uma existência humana, não morreram, se “encantaram” isto é, desapareceram misteriosamente. Entre estes, encontram-se muitos índios e caboclos, interpretados ou não como a mesma entidade.

Uma marca característica dessas entidades seria sua brasilidade, ou seja, espíritos identificados com pessoas da própria região. Embora, encontrem-se entre eles remanescentes europeus e africanos, a exemplo dos ciganos e pretos velhos, porém reinterpretados na cultura local.

Os orixás por sua vez, são elementos totalmente identificados pela sua origem africana. São divindades, *que não foram gerados*, isto é não possuíam uma existência humana. Antes, são identificados como elementos da natureza e do cosmo, como o ar, a terra, o fogo, a água e até mesmo os planetas. Embora, algumas vezes também sejam associados á antigos reis lendários de reinos africanos.

Entidades e orixás, quando incorporados também se diferenciam, uma vez que os primeiros possuem uma grande capacidade de comunicação com os humanos, e os segundos, apenas “descem” para dançar e receber suas oferendas. Dada a sua magnitude, os orixás na reinterpretação da Umbanda, não pode ser incorporado da mesma forma que as entidades, pois por serem elementos da natureza eles transmitem aos humanos apenas uma “vibração”, uma “radiação”..

A cultuação de entidades e orixás num mesmo espaço ritual, no entanto, não significa de acordo com a experiência nos terreiros campinenses, uma mesma tradição. Há nesse sentido, terreiros que são denominados de Umbanda e terreiros que são denominados de Candomblé. Todavia, o que os diferenciam, segundo seus líderes será basicamente a cultuação na parte dos orixás, o que implica segundo os mesmos num tipo de cultuação nos terreiros de Candomblé, mais fiel a uma “tradição” africana, com

⁷ Eram dados aos vícios geralmente da bebida, do jogo e da prostituição e forma mortos em sua grande maioria de forma trágica e violenta.

toques e cânticos numa versão ioruba e com alimentos e objetos de preferência provenientes da própria África. Na Umbanda ao contrário, procura-se ao máximo atribuir uma versão nacional a esses elementos, entre esses destaca-se os cânticos pronunciados em português e os alimentos e objetos e plantas adquiridos no mercado ou nas comunidades locais.

Dentre outros critérios demarcados pelos candomblecistas campinenses para se diferenciarem dos umbandistas locais, destaca-se à vinculação ao *Terreiro de Pai Adão do Recife*⁸. Para esses religiosos, o Terreiro de Pai Adão representa a fidelidade à África, uma vez que, segundo os mesmos, nessa casa há um grande rigor no que diz respeito ao cumprimento dos rituais ligados aos orixás. O que implica numa ênfase à realização dos ritos de passagem, na aquisição de certos produtos e objetos rituais originários da própria África, na aprendizagem da língua yorubá, na sistematização dos toques e das danças⁹, e na dissociação entre santos católicos e divindades africanas¹⁰, dentre outras.

Se por um lado, os seguidores da tradição nagô (que são os que se identificam com a tradição da casa de Pai Adão) consideram a substituição das práticas assinaladas anteriormente como uma perda para a religiosidade local, por outro lado, os que se definem como umbandistas, dizem ser esta uma “religião brasileira”, daí o motivo para todas as adaptações locais com destaque para as melodias que ser pronunciadas em português nacional, como nos informou a ogã Safo¹¹, “[...] eu vou lá cantar numa língua

⁸ O *Ilê Oba Ogunté*, mais conhecido atualmente como *Sítio de Pai Adão*, sua história teve início por volta de 1875, com a chegada no Brasil da africana **Inês Joaquina da Costa** (Ifá Tinuké), popularmente conhecida como Tia Inês, morreu em 1905. Foi a fundadora do atual Sítio de Pai Adão, no Sítio de Água Fria no Recife. É a mais antiga casa de culto Nagô de Pernambuco e uma das mais reverenciadas no Brasil, considerada uma das matrizes da nação de culto afro-brasileiro Nagô, que guarda alguma semelhança com a nação Ketu da Bahia, similar ao Xambá e ao Tchamba de Togo e Trinidad e Tobago. É o primeiro terreiro a ser tombado por um governo estadual, o tombamento foi feito pelo Decreto 10.712, de 5 de setembro de 1985, pelo Governo do estado de Pernambuco. Pai Adão (Sabino Felipe da Costa) que popularizou o terreiro veio residir no sítio com Tia Inês e após a morte desta em 1919, este assumiu a liderança da casa, tornando-se o mais famoso e respeitado babalorixá dos cultos afro-recifenses de sua época. A seu respeito, Fernandes (1937) diz que nasceu em 1877, na cidade do Recife, filho de um escravo chamado Sabino da Costa. Seu sonho era conhecer a terra dos seus ancestrais. Foi à África em 1906, passou anos em Lagos e voltou satisfeito com o que aprendera. Cf. [wikipédia.org/Terreiro Oba_Ogunté](http://wikipédia.org/Terreiro_Oba_Ogunté), capturado em 21/03/2011 e Campos (2005).

⁹ É muito comum nos terreiros que se dizem de Candomblé, ou mais fieis a essa tradição, ouvir-se a referencia a desqualificação dos toques e das danças na Umbanda.

¹⁰ No que diz respeito à dissociação entre orixás e santos católicos, alguns líderes defendem a não colocação dessas imagens em seus pegis, outros que às possuem, fazem questão de assinalar a sua não correlação com os orixás.

¹¹ O Ogã é aquele praticante que não incorpora, sua principal função nos terreiros campinenses é o toque dos tambores. E, embora, essa seja uma função eminentemente masculina já se encontra em alguns

que eu não sei nem o que ta dizendo, que eu num entendo, eu sou brasileira". Tal argumento, legítima, o movimento de "abrasileiramento", ou simplificação das práticas religiosas de tradições mais acentuadamente africanas.

Na dinâmica, no fluxo e no hibridismo dos terreiros e das tradições das práticas religiosas afro-ameríndias campinense, vale ainda ressaltar, as alterações decorridas na aproximação entre Catimbó-Jurema local e a Umbanda sulista, por ocasião da legalização das religiões afro-brasileiras no estado, ocorrida no ano de 1966¹².

O Catimbó-Jurema consta como a primeira manifestação de uma prática religiosa mediúnica local, entendida, por grande parte da literatura clássica como uma prática mágica. Essa religiosidade deriva das antigas mesas de Catimbó de Alhandra identificadas por Cascudo (1937), Fernandes (1938), Bastide (2001) e Vandezande (1997). As mesas de Catimbó-Jurema de Alhandra consistiam numa prática religiosa composta por elementos das tradições indígenas, do catolicismo popular e do espiritismo kardecista.

Nessas, ocorriam um culto mediúnico, que basicamente comportava o transe e a incorporação de entidades, no qual se fazia uso do cachimbo e da fumaça para defumar os espaços e as pessoas, bem como para curar e favorecer a atmosfera do ambiente. Segundo esses primeiros estudos, nesses espaços, que não constavam de grandes aparatos decorativos e litúrgicos, como os atuais quartos ou pegis de Jurema, e as entidades cultuadas resumiam-se basicamente aos mestres/mestras, caboclos, encantados e reis.

Atualmente essa prática, mesmo ocorrendo em pequenos terreiros, como são as Juremas, - onde há cultuação exclusiva para as entidades-, esses espaços, foram revestidos de sacralização, atribuindo ao mesmo uma reverência propriamente religiosa.

Além dessas significativas mudanças, há também que se assinalar a ampliação do panteão das entidades, que absorvidas nesse transito pode-se destacar as presenças de pretos e pretas velhas, baianos, marinheiros, boiadeiros, mas, sobretudo, exú e pombagira, que se sobressaem atualmente em alguns terreiros campinenses, minimizando, inclusive, a participação das demais entidades tradicionais.

Quando se fala em Candomblé em Campina Grande, vale destacar que essa tradição chegou à cidade segundo nossos interlocutores por volta do início da segunda

terreiros campinenses, menos conservadores sendo exercida por mulheres, como é o caso acima assinalado.

¹² Sobre o tema consultar, Peixoto, 2007.

metade do século XX, trazido propriamente por Gláucia Mendes, Lídia Alves e Zé Romão Felipe da Costa, - este último, filho biológico e sucessor de Sabino Felipe da Costa o famoso "Pai Adão" -, todos provenientes do Recife. Que ao chegarem e se instalarem, "abriram" casa, deram os primeiros "toques de santo" que ocorreu na cidade e fizeram os primeiros filhos de santo na tradição nagô.

Contudo, essa tradição aos poucos foi se mesclando ao Catimbó-Jurema local e originaram os atuais terreiros aqui denominados de Candomblé – Jurema de Campina Grande. Porém, segundo tais depoimentos essa mistura já ocorria no Recife, uma vez que os religiosos vindos do Recife já traziam consigo essa tradição, sendo inclusive reconhecidos como profundos conhecedores da "ciência" da Jurema. No entanto, além desse, quer também se chamar à atenção para uma outra corrente de, tradição que é o Candomblé *ketu*, muito mais recente e que busca sua legitimidade e distinção, exatamente na ausência de cultuação das entidades, e conseqüentemente no exclusivismo da reverência aos orixás.

Considerações Finais

A preponderância destacada para a tradição de uma Jurema atualizada, nos terreiros campinenses provocou, a nosso ver, dois grandes desdobramentos no campo das práticas religiosas afro-ameríndias locais.

O primeiro, uma tendência quase generalizantes por parte das demais diferentes tradições, de aproximação com a tradição local. Isto é, o hibridismo que se verifica entre essas diferentes correntes de tradições que marcam os terreiros campinenses tem se configurado como uma tendência. O segundo desdobramento seria a constatação da ocorrência de um discurso que fala de uma resistência, velada ou explícita contra as tradições não interagem com as antigas práticas rituais locais.

Considerando que as correntes de tradições do Candomblé só recentemente, de modo mais efetivo chegaram à cidade, acredita-se que essas práticas tenham sido assimiladas na medida em que na interação conferiram sentido às necessidades dos atores sociais locais que de alguma forma já praticavam rituais mediúnicos. Que essa "possível" resistência, por sua vez, não resultaria necessariamente de uma postura conservadora e defensiva promovida por pessoas de origem pobre, analfabetas e desinformadas como é sugerido.

Antes, pode ser identificado com a reação à forma como essas tradições mais recentes vêm sendo implantadas na cidade. Isto é, conforme se verificou ao longo da pesquisa, essas tradições de Candomblé que têm sido implantadas na cidade através da

fundação de novas casas de culto, têm consistido na efetivação de projetos pessoais, que tomaram forma a partir do desejo individual de alguns atores sociais, em se instalarem na cidade e implantarem uma religiosidade, a partir de suas experiências adquiridas em outros contextos sociais.

Porém, mesmo se constatando uma preponderância de ritos voltados a tradição da Jurema, há que se considerar o fluxo constante entre essa e outras tradições, resultando cada vez mais em possíveis hibridismos. Além disso, também se observou que em decorrência de outros fluxos, como, por exemplo, o trânsito cada vez mais freqüente de pessoas entre o local, o nacional e até o internacional, se tornará cada vez mais dinâmico o movimento que caracteriza essas práticas religiosas. Contudo, mais uma vez vale lembrar, que esse fluxo não é constante a ponto de remeter à "simples transposição", antes são formas apropriadas, reinventadas, adaptadas, atualizadas, entre outras. Configurando-se, enfim num movimento dinâmico que caracteriza a cultura como viva e pulsante.

Bibliografia

AMSELLE, Jean-Loup. (1998). *Mestizo Logics: Anthropology of Identity in Africa and Elsewhere*. Stanford, Stanford University Press.

APPADURAI, Arjun. (1994). "Disjunção e Diferença na Economia Cultural Global". In: Featherstone, M. (Org.). *Cultura Global. Nacionalismo, Globalização e Modernidade*. Petrópolis, Vozes.

ASSUNÇÃO, Luiz. (2006). *O Reino dos Mestres: A Tradição da Jurema na Umbanda Nordestina*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

AYLA, Maria Ignez Novais; AYALA, Marcos (orgs). (2000). *Caos: Alegria e devoção*, Rio Grande do Norte: Ed. da UFRN.

BARTH, Fredrik. (2000). *A análise da cultura nas sociedades complexas*. In: O Guru iniciador e outras variações antropológicas. Trad. John Cunha Comeford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria.

CAPONE, Stefania. (2004). *A Busca da África no Candomblé: Tradição e Poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / Pallas.

CASCUDO, Luis da Câmara.(1937) *Notas sobre o Catimbó*, In: *Novos Estudos Afro-brasileiros*, (Segundo Tomo), Rio de Janeiro: Civilização Brasileira S. A., pp. 75-129.

ELIADE, Mircea.(s/d). *O Sagrado e o Profano: A Essência das Religiões*, Lisboa: Livros do Brasil.

FERNANDES, Gonçalves. (1938). *O Folclore mágico do Nordeste: usos, costumes crenças & ofícios mágicos das populações nordestinas*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S. A.

GRÜNEWALD, Rodrigo de A. (2001). *Os Índios do Descobrimento: Tradição e Turismo*. Rio de Janeiro, Contra Capa.

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

SANTIAGO, Idalina Maria F. L. (2001). *O Jogo de Gênero e da Sexualidade nos Terreiros de Umbanda Cruzada com Jurema na Grande João Pessoa/PB*, Tese de Doutorado, Pontifícia Universidade Católica, 2001.

VANDEZANDE, René. (1975). *Catimbó: Pesquisa Exploratória sobre a Forma Nordestina de Religião Mediúnica*, Dissertação de Mestrado, UFPE, Recife.