



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

MARCUS VINÍCIUS RIOS BARRETO

**A JUREMA ENTRE GUARULHOS E RECIFE:
OS USOS POLÍTICOS DA CULTURA**

Guarulhos – SP
2015



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

MARCUS VINÍCIUS RIOS BARRETO

**A JUREMA ENTRE GUARULHOS E RECIFE:
OS USOS POLÍTICOS DA CULTURA**

Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais
apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Ciências Sociais da Universidade Federal de São
Paulo, sob orientação da Profa. Dra. Cristina
Pompa.

Guarulhos – SP
2015

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade Federal
de São Paulo

Barreto, Marcus Vinícius R.

A Jurema entre Guarulhos e Recife: os usos políticos da cultura /

Marcus Vinícius R. Barreto ; orientadora Cristina Pompa. Guarulhos, 2015.
112 f.

Dissertação (Mestrado) – escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da
Universidade Federal de São Paulo.

Departamento de Ciências Sociais.

1. Religião e Espaço Público. 2. Multiculturalismo. 3. Jurema.
4. Cultura e Política. I. Pompa, Cristina, orient. II. Título



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS

MARCUS VINÍCIUS RIOS BARRETO

**A JUREMA ENTRE GUARULHOS E RECIFE:
OS USOS POLÍTICOS DA CULTURA**

Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais
apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Ciências Sociais da Universidade Federal de São
Paulo, sob orientação da Profa. Dra. Cristina
Pompa.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Maria Cristina Pompa (Orientadora)

Profa. Dra. Lílian Sales
Unifesp

Profa. Dra. Paula Montero
USP

Resumo

Esta pesquisa é uma contribuição ao estudo da Jurema no contexto urbano brasileiro, vista menos como prática ritual do que como conjunto de discursos sobre a prática construído nos últimos anos, a partir de um intercâmbio discursivo entre a literatura acadêmica e os nativos. Por meio de uma investigação teórica que tem como base a reflexão sobre os usos políticos da cultura, e de um trabalho de campo realizado em dois contextos de construção identitária (Guarulhos e Recife), o trabalho investiga as dinâmicas de legitimação do uso da Jurema no espaço público. A análise mostra como os agentes operam nesta construção discursiva, mobilizando as categorias “cultura” e “religião” definidas pela literatura sobre o universo da Jurema, construído paralelamente e em tensão com a narrativa sobre as religiões “afro”.

Palavras chave: 1. Religião e Espaço Público. 2. Multiculturalismo. 3. Jurema. 4. Cultura e Política.

Abstract

This research aims to contribute to the understanding of Jurema in the urban Brazilian context. In my perspective, Jurema is less a ritual practice and more a set of discourses built in the last years through dialogues between the academic and the native agents. Based on a theoretical investigation on the political uses of the concept of culture, as well on a fieldwork in two identitarian contexts (Guarulhos and Recife), the research investigates the dynamics of legitimation of the use of Jurema in public space. The analysis shows how agents act, with political objectives, in this discursive construction, by appropriating the concepts of “culture” and “religion”, which inform anthropological studies on the Jurema universe, as well on the so-called “Afro-brasilian” cults.

Keywords: 1. Religion and Public Space. 2. Multiculturalism. 3. Jurema. 4. Culture and Politics.

AGRADECIMENTOS

Agradecer é reconhecer a colaboração daqueles que estiveram ao meu lado durante os dois anos dedicados ao Mestrado e ao longo da minha trajetória, sem os quais eu não teria concluído esta pesquisa cujo projeto foi iniciado na passagem de 2012 para 2013.

Agradeço, primeiramente, a minha professora de francês e amiga Aralina que me incentivou a fazer o projeto e acompanhou todas as etapas da pesquisa.

A Cristina Pompa, minha orientadora, pela paciência, pelos ensinamentos e pela enorme dedicação aos estudos antropológicos, enchendo de orgulho seus discípulos. A ela serei grato por toda a vida.

Aos professores da Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Unifesp que me ajudaram a refletir sobre temas importantes no campo das ciências sociais: Javier Amadeo, Gabriel Cohn, Alessandra El Far, Márcia Consolim, Lindomar Albuquerque e Lílian Sales. Aos colegas do Mestrado com os quais cursei disciplinas e sempre me trataram com atenção e carinho: Jenifer Souza, Manoela Cruz, Rodrigo Domenech, Marcela Vasco e Tabita Abramo.

Aos colegas do grupo de pesquisa de antropologia e história das religiões: Daniel Ribeiro, Carol Alvim, Maria Cristina Coelho, Ana Paula Souza, Ricardo Lopes, William Shinkai, Fábio Preturlon e Gabriela Sartori.

Aos professores Marcos Rufino e Paula Montero pela participação na banca de qualificação e pelas valiosas sugestões que nortearam a pesquisa.

Aos meus professores do curso de Letras da Universidade de São Paulo que despertaram em mim o interesse pela vida acadêmica e, em particular, pelas questões sociais: Adriane Duarte, Elaine Sartorelli, João Adolfo Hansen, Alfredo Bosi, Cilaine Alves Cunha, Betina Bischof, Roberto Zular, Maria Augusta Fonseca e Andrea Saad Hossne.

Aos amigos com os quais vivi momentos únicos durante a graduação na USP: Luciana, Pedro, Renata, Cax e Michele.

Toda gratidão e carinho a minha amiga e professora de teatro Dulce Muniz. Também aos amigos e colegas de teatro Leandro Lago e Letícia Guimarães.

Ao casal que sempre me acolhe e vive torcendo pela minha felicidade: Lucimar e Lourenço Mutarelli.

Às amigas que muito me incentivam na vida acadêmica: Viviani Huerta e Sueli Andrade.

Às integrantes do bloco *Ilú Obá de Min* que na sexta-feira de carnaval fazem das ruas do centro de São Paulo um terreiro a céu aberto.

À mãe Dida de Xangô, ao Pai Alexandre e toda a família de santo do *Abassá de Xangô* em Guarulhos pelo acolhimento.

A minha mãe, Maria de Fátima, pela vida e pela compreensão das minhas escolhas.

Agradeço especialmente a minha avó Ridalva (*in memoriam*) porque na infância ela me apresentou este “mundo mágico” no quintal de sua casa durante trabalhos de cura entre ervas, charutos e sacudimentos.

A Marcelo pelo carinho.

A CAPES pelo apoio financeiro fundamental à realização deste trabalho.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO 1. Os debates da literatura acadêmica sobre o uso da Jurema	17
1.1 A formulação de uma suposta origem	17
1.2 A presença da Jurema no universo “afro”	21
1.3 A “Jurema dos mestres”	25
1.4 A leitura cultural da religião	28
CAPÍTULO 2. Os usos políticos da cultura	39
2.1 Cultura e identidade: do plano conceitual ao plano político	40
2.2 A visão crítica dos cientistas sociais diante da crise do conceito de cultura	47
CAPÍTULO 3. A Jurema entre Guarulhos e Recife: uma “etnografia nômade”	55
3.1 O terreiro <i>Abassá de Xangô</i> : a busca por uma “tradição nordestina” a partir do uso da Jurema em Guarulhos	57
3.2 O indígena e o quilombo na construção de uma “identidade juremeira”: O caso do QCM em Recife	76
3.3 A construção de políticas culturais no contexto brasileiro	91
CONSIDERAÇÕES FINAIS	98
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	104
ANEXOS	111

INTRODUÇÃO

Jurema é o nome atribuído tanto a algumas árvores, a exemplo da *Mimosa tenuiflora*, quanto à bebida preparada a partir de seus componentes. Duas classificações foram estabelecidas para as espécies de *Mimosa* que ficaram conhecidas como Jurema: “Jurema preta” e “Jurema branca”. As espécies conhecidas como Jurema preta possuem um composto denominado *N, N-dimetiltriptamina* que, quando ingerido, provoca no usuário sonhos e visões. Algumas práticas rituais cujos adeptos ingerem a bebida também são chamadas de Jurema.

Esta pesquisa tem como foco de análise a Jurema no contexto urbano brasileiro, menos como prática ritual do que como conjunto de discursos sobre a prática construído nos últimos anos, a partir do diálogo entre as pesquisas acadêmicas e os “nativos” em busca de legitimidade.

Grande parte da literatura acadêmica trata o uso da Jurema como um fenômeno característico do nordeste brasileiro e um argumento perpassa quase todas as obras escritas sobre o tema: o uso da Jurema como cultura e religião dos povos indígenas do nordeste desde o período colonial (FERNANDES, 1938; BASTIDE, 1945; VANDEZANDE, 1975; ANDRADE, 1983; NASCIMENTO, 1994; ASSUNÇÃO, 1999; GRÜNEWALD, 2005; MOTTA, 2005; MEDEIROS, 2006; RODRIGUES, 2014).

Há uma produção acadêmica mais recente que é fruto de pesquisas sobre o uso da Jurema em múltiplos contextos. Clarice Novaes da Mota (2005) propõe uma divisão dos *loci* sociais em que o uso da Jurema estaria inserido atualmente. Além do contexto nordestino, na visão da antropóloga, existe uma “Jurema afro-urbana” presente nos centros urbanos do Brasil e integrada ao Xangô,¹ à Umbanda, ao Candomblé de caboclo² e uma “Jurema europeia-ocidental-urbana” cujos ritos são realizados fora do Brasil³ (op. cit., pp. 223 e 224).

¹ Xangô é o nome atribuído a um orixá tanto pela literatura acadêmica quanto pelos nativos. Em Pernambuco, Alagoas e Sergipe, além do orixá, os praticantes utilizam muito mais o nome Xangô para denominar a prática ritual ao invés do termo Candomblé. Na cidade do Recife, o terreiro *Obá Ogunté*, mais conhecido como Sítio de Pai Adão, surgiu na segunda metade do século XIX (LINS, 2004, p. 27) e nessa “casa de culto” teriam sido construídas as formas prototípicas do ritual Xangô segundo os discursos nativo e antropológico.

² “Candomblé de caboclo” é uma rubrica utilizada para denominar uma forma específica de realizar a prática do Candomblé. Conforme a literatura acadêmica e os praticantes, além da presença dos orixás,

Alguns praticantes da Jurema, principalmente em contexto urbano, têm contribuído para a criação de políticas públicas⁴ com o objetivo de legitimar o uso enquanto cultura e religião no espaço público. Percebe-se que esse mecanismo é realizado por meio de um conjunto de diálogos: primeiramente, em uma “dimensão micro” ou na interação entre nativos e a literatura acadêmica sobre o uso da Jurema; segundo, em uma “dimensão macro” que diz respeito aos usos políticos da cultura e aos efeitos desses usos na esfera pública.

Determinadas categorias como “indígena”, “quilombo” e “nordeste” vêm sendo utilizadas nos discursos construídos pelos praticantes da Jurema. Partindo do pressuposto de que essas categorias não são aleatórias, faz-se necessário mapear tanto a dimensão micro (a literatura sobre o uso da Jurema) quanto a macro (os usos políticos da cultura) a fim de compreender como as categorias mencionadas operam na construção discursiva e, conseqüentemente, no processo de legitimação do uso da Jurema no espaço público.

Utilizo a expressão “espaço público” como sinônimo de “público” e “esfera pública”, conforme o pensamento de Jürgen Habermas (1984). Segundo o autor, os termos são complexos devido à multiplicidade de significados originados em diferentes fases históricas. Um dos conceitos de “público”, utilizado por Habermas, diz respeito aos eventos acessíveis a qualquer um no momento em que são realizados em locais públicos ou aos locais que abrigam as instituições do Estado. Outro sentido para a categoria é o de “opinião pública”: o sujeito da esfera pública é o público enquanto portador dessa opinião.

Diante do panorama exposto, o objetivo geral da pesquisa é verificar como determinados discursos constroem uma prática enquanto religião a partir de um intercâmbio discursivo entre a literatura acadêmica que pesquisa a prática em questão e os nativos. Uma vez que a prática investigada é o uso da Jurema, o método proposto compreende investigação teórica e trabalho de campo.

existiria a presença dos “deuses indígenas” no Candomblé de caboclo como a figura do próprio caboclo que pode representar os espíritos dos índios ou de antigos “homens do sertão” (SILVA, 2005, pp. 87-88).

³ O uso da Jurema foi constatado em Holanda e Espanha na década de 1990 com a Fundação *Friends of the Forest* cujo projeto de pesquisa foi intitulado *Ethno-pharmacological agents & rituals and drugs dependency treatment research*. A fundação organizava rituais abertos ao público e pesquisadores estudavam o uso da substância ativa da Jurema (MOTA, 2005).

⁴ Conforme Jefferson Mariano (2014), políticas públicas são “formas planejadas de intervenção dos órgãos públicos para promover ações que resolvam problemas sociais”. No último capítulo, retomo o debate sobre a questão das políticas públicas no Brasil.

No que diz respeito à investigação teórica, o intuito é recuperar os debates que abrangem tanto a dimensão micro quanto a dimensão macro por meio de uma revisão bibliográfica. Nesse sentido, privilegiei em um primeiro momento a literatura acadêmica sobre o uso da Jurema e as questões que tratam da relação entre religião e cultura. Em seguida, fiz um recorte do corolário de pesquisas sobre os usos políticos da cultura, privilegiando categorias trabalhadas pelos chamados estudos culturais e multiculturalismo como identidade, diáspora e etnicidade, inclusive porque esses temas nutrem o repertório dos nativos dentro das chamadas “políticas de reconhecimento”.

Finalmente, me detive na produção acadêmica de alguns antropólogos que percebem uma crise no conceito de cultura e possuem uma visão crítica acerca dos usos políticos dessa categoria.

As referências bibliográficas sobre os debates acerca do uso da Jurema contemplam diversas produções acadêmicas. Há uma produção mais significativa sobre o tema a partir da década de 1970. Na análise, não houve exatamente um recorte temporal, mas uma tentativa de abranger ao máximo o conjunto da obra produzido sobre essa prática a fim de compreender as dinâmicas de construção do uso da Jurema como cultura e religião. Para isso, foram consultados livros, teses e artigos.

A embocadura teórica mencionada está atrelada à realização de um trabalho de campo que resultou em uma “etnografia nômade”. Me aproprio desse termo formulado por José Maurício Arruti (2006) que o define como um modo de considerar o trabalho de campo na perspectiva de apreender o objeto ou o grupo social por meio dos fluxos que o atravessam e que o ligam a agentes e fenômenos distribuídos por diferentes locais ao invés de situá-lo como uma totalidade em si mesmo (op. cit., pp. 34 e 35). Ainda na linha de pensamento do autor, privilegiei lugares de construção identitária a fim de analisar a atuação dos praticantes da Jurema que estão buscando legitimidade para suas práticas.

Partindo da hipótese de que a literatura acadêmica e os nativos produzem um intercâmbio discursivo, o trabalho de campo surgiu da necessidade de analisar empiricamente algumas políticas públicas que vêm sendo produzidas a partir dessa dialética, sobretudo em contexto urbano. Os nativos se autodenominam “juremeiros” e eu os considero enquanto “agentes” (justifico essa escolha mais adiante). Alguns materiais produzidos por eles, a exemplo de textos, blogs e documentários, possibilitaram a constatação de discursos calcados em categorias como cultura, religião,

identidade e etnicidade. Percebe-se que os usos políticos resultam principalmente da apropriação dessas categorias.

Ao encontrar o terreiro de Candomblé *Abassá de Xangô*, localizado na Cidade de Guarulhos (Estado de São Paulo), identifiquei nesse contexto um dos *loci* de construção de uma suposta “identidade juremeira”. Realizei uma média de cinco visitas semestrais a esse terreiro nos anos de 2013 e 2014. O objetivo das visitas foi coletar dados e informações sobre os discursos que os nativos vêm construindo desde que introduziram o uso da Jurema dentre suas práticas. Durante as visitas, optei por conversas informais, sobretudo com a mãe de santo Dida de Xangô (coordenadora das atividades do terreiro) e com alguns filhos de santo.

O contato com o terreiro *Abassá de Xangô* é fruto da minha trajetória enquanto pesquisador da chamada “cultura afro-brasileira”. Há mais ou menos 10 anos, existe um movimento em prol do carnaval de rua na cidade de São Paulo. Desde 2004, acompanho os desfiles do bloco de carnaval *Ilú Obá de Min* que consiste em um bloco de “afoxé” (algo parecido com o bloco carnavalesco baiano *Ilê Aye*) e cujas integrantes são mulheres percussionistas que tocam e cantam músicas para homenagear os orixás do Candomblé. Esse bloco sai na sexta-feira de carnaval e realiza o trajeto que vai do viaduto Major Quedinho até o Largo do Paissandu (região central da capital paulista).

Quando o *Ilú Obá de Min* foi inaugurado, as integrantes decidiram convidar um pai e uma mãe de santo para exercerem a função de “zeladores espirituais” do bloco, alegando que precisariam de uma “permissão” dos orixás para homenageá-los durante o desfile na sexta-feira de carnaval. Essa permissão, ainda segundo as integrantes, demandaria a feitura de “trabalhos” no Candomblé.

Há alguns anos, mãe Dida e pai Alexandre, do terreiro *Abassá de Xangô* em Guarulhos, tornaram-se os zeladores deste bloco. Paralelamente ao bloco de carnaval, as integrantes mantêm uma ONG (localizada nos Campos Elíseos, região central da cidade de São Paulo) cujo objetivo é discutir e promover “ações afirmativas” sobre cultura afro-brasileira. Comecei a frequentar a sede da ONG no ano de 2010 para assistir às palestras e participar dos eventos que lá ocorrem. No ano seguinte, mãe Dida e os demais integrantes do terreiro *Abassá de Xangô* realizaram um encontro na sede da ONG com o intuito de divulgar o documentário *O universo encantado da Jurema*.⁵

⁵ Ver Figura 4 (Anexo).

Este documentário, produzido pelos integrantes do terreiro, é um projeto realizado com o financiamento do Governo de São Paulo e da Secretaria de Estado da Cultura dentro do Programa de Ação Cultural – ProAc – 2010, na categoria “Promoção das Culturas Populares e Tradicionais”. Por meio do documentário, o uso da Jurema no terreiro *Abassá de Xangô* veio a público.

No ano de 2012, ao saber que alguns cientistas sociais como Reginaldo Prandi, Sérgio Ferretti e Mundicarmo Ferretti ministrariam cursos de extensão sobre as chamadas “religiões afro-brasileiras” na FTU (Faculdade de Teologia Umbandista, localizada no bairro Vila Santa Catarina, cidade de São Paulo), resolvi matricular-me na instituição a fim de investigar aquilo que na época eu compreendia e classificava como “cultura afro”. Um dos cursos, ministrado pelo professor de antropologia Luís Assunção, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, tratava do uso da Jurema na cidade de Natal. Após esse curso, me aproximei do terreiro de mãe Dida a fim de estudar o uso da Jurema realizado por ela e seus filhos de santo em Guarulhos.

Nos primeiros encontros, alguns dados chamaram a minha atenção: a prática da Jurema em contexto urbano paulista; a produção do documentário com verba pública; a ligação que o terreiro *Abassá de Xangô* estabelece com os integrantes do *Quilombo Cultural Malunguinho*: ONG localizada na cidade do Recife; a dependência dos praticantes de Guarulhos para com Recife, uma vez que somente é realizada uma prática com uso da Jurema no *Abassá de Xangô* quando algum integrante vai a essa cidade e traz de lá as ervas utilizadas na feitura da bebida a ser ingerida durante o rito.

Partindo destes dados, questionei como analisar o uso da Jurema em Guarulhos e o vínculo que os nativos estabelecem com o nordeste. Como esse vínculo com o nordeste está presente nas produções discursivas dos agentes? E qual é o papel social e político desse vínculo?

Os dados chamaram a minha atenção na medida em que fui adentrando no campo e percebendo como eles convergiam para a produção discursiva dos agentes de Guarulhos sobre o uso da Jurema e como os próprios discursos convergem para a construção de uma prática. Devido à ligação dos nativos de Guarulhos com Recife, acabei identificando nesse outro contexto mais um *locus* de construção de uma “identidade juremeira”.

Em setembro de 2013, realizei uma viagem à cidade do Recife onde encontrei filhos de santo do terreiro *Abassá de Xangô* e juntos participamos do evento *Kipupa Malunguinho*. Nessa viagem, estabeleci algum contato com os integrantes do *Quilombo*

Cultural Malunguinho e tal experiência foi importante para o amadurecimento dos planos interpretativos que vinha formulando no começo do trabalho de campo.

O *Quilombo Cultural Malunguinho – Histórico e Divino*,⁶ tem sido responsável, segundo Michele Gonçalves Rodrigues (2014), pela “visibilidade” do uso da Jurema: seriam eles os agentes históricos cujas estratégias e lutas políticas têm tornado esse uso visível na capital pernambucana. O QCM é uma entidade que surgiu a partir de um grupo de estudos no ano de 2004. Seus principais idealizadores (Alexandre L’Omi L’Ódó, João Monteiro e Sandro de Jucá)⁷ faziam reuniões no espaço do Arquivo Público Estadual João Emereciano (cidade do Recife) e no ano de 2007 formalizaram o nome da entidade.

Ainda em 2007, estes idealizadores criaram a Semana Estadual de Vivência e Prática da Cultura Afro-Pernambucana. O evento é resultado da aprovação da Lei Malunguinho 13.298/07: projeto de lei formulado e aprovado na época pelo deputado estadual Isaltino Nascimento cujo objetivo é inserir nas escolas públicas de Pernambuco as discussões sobre o uso da Jurema, dentre outros assuntos tais como racismo, história da África e história das comunidades indígenas do nordeste. Um ano antes da aprovação, o QCM realizou um conjunto de seminários nas escolas da rede pública do Recife cuja temática tratava das chamadas religiões de matriz africana e indígena, da cultura negra e da intolerância religiosa.

Destes seminários surgiu a ideia de realizar o *Kipupa Malunguinho*⁸: encontro anual no mês de setembro, que marca o encerramento das atividades da Semana Estadual de Vivência. O encontro ocorre em uma área fora da cidade do Recife, conhecida como antigo Quilombo do Catucá, na Zona da Mata de Pernambuco onde hoje é a cidade de Abreu e Lima (RODRIGUES, op. cit., p. 107).

O fato de nativos promoverem um uso político da categoria cultura mediante o esforço de legitimação da prática da Jurema enquanto religião no espaço público é um dado significativo para analisar algumas dinâmicas como o surgimento do QCM a partir de um grupo de estudos, a aprovação de uma lei e a realização de um evento anual na Zona da Mata de Pernambuco.

⁶ A partir daqui, faço referência a este grupo por meio da sigla QCM.

⁷ Os três fazem uso da Jurema na cidade do Recife. Alexandre L’Omi e João Monteiro trabalham como educadores. Sandro de Jucá é radialista .

⁸ *Kipupa* é um termo da língua africana *quimbundo* e significa “agregação de pessoas” (RODRIGUES, 2014).

O método de investigação proposto está a serviço do objetivo específico desta pesquisa que consiste em compreender quais elementos entram em jogo na produção de discursos legitimadores do uso da Jurema no espaço público e como se constrói esse campo religioso. Para tanto, escolhi os usos políticos da cultura, por um lado, e a visão crítica diante da crise do próprio conceito, por outro, como embocadura teórica central, aplicando essas noções a um estudo de caso.

Proponho a hipótese segundo a qual o uso da Jurema como religião está vinculado às dinâmicas de construção do uso da Jurema como cultura: processo de apropriação da história formulada pela literatura acadêmica junto com a produção discursiva de nativos. Percebe-se que categorias como “indígena”, “quilombo” e “nordeste” são utilizadas estrategicamente para legitimar a prática da Jurema. Por meio delas, nativos e intelectuais travam disputas em torno das noções de pureza e mistura.

A formação do campo das ciências sociais no Brasil em grande parte é devedora dos chamados “estudos africanistas” a partir dos quais foi criada a ideia de uma “pureza” negra e baiana que caracterizaria um conjunto de práticas rituais classificadas como “reminiscências africanas”. Conseqüentemente, muitos cientistas sociais e praticantes discutiram categorias como “religião” e “cultura” a partir dessa noção.

Outros, por sua vez, no intuito de disputar o conhecimento e legitimar seus discursos, defenderam a mistura como sinal diacrítico da religião, exaltando a figura do índio para concorrer com a valorização historicamente atribuída ao negro e celebrando o contexto recifense que representaria a ideia de um “autêntico” nordeste em contraposição à Bahia.

Apropriações e disputas discursivas fazem parte do jogo estabelecido pelo multiculturalismo em que militantes e ativistas sociais celebram a mistura, a diversidade e a pluralidade por um lado, mas procuram restaurar “purezas culturais” por outro.

No primeiro capítulo do trabalho, analiso como a literatura acadêmica formulou a história do uso da Jurema. Para isso, reconstruo o debate sobre uma suposta origem nas primeiras citações da literatura acadêmica e a construção de tempo, espaço e personagens da narrativa histórica, a tentativa de depurar os discursos na separação entre o afro e o indígena e as ratificações desses debates na literatura mais recente sobre o uso da Jurema.

Em seguida, exponho o debate sobre o trânsito entre as categorias religião e cultura, procurando compreender os discursos que disputaram “legitimidades” no espaço público brasileiro ao trabalharem com a intercambialidade das categorias. O

objetivo principal desse capítulo é compreender o papel do debate acadêmico na construção do uso da Jurema enquanto cultura e religião (plano micro).

No segundo capítulo, a discussão recai sobre os usos políticos da cultura a partir de pesquisas que investigam categorias como identidade, etnicidade e diáspora, produzindo e sendo produzidas por agentes que em várias partes do mundo buscam seus respectivos reconhecimentos pela diferença (plano macro). Por outro lado, é abordada a reflexão crítica de alguns antropólogos sobre os usos políticos do conceito de cultura, revelando as maneiras pelas quais esses agentes atuam na “busca de direitos”. O objetivo desse capítulo é encontrar respaldo teórico para analisar o papel dos agentes que constroem o uso da Jurema e atuam para legitimar esse uso no espaço público.

No capítulo final, a “etnografia nômade” vem à tona para mostrar os discursos construídos pelos praticantes da Jurema e como eles articulam esses discursos na esfera pública para legitimar suas práticas. Qual história sobre a Jurema os nativos do terreiro em Guarulhos e do QCM no Recife contam? Até que ponto essa história se aproxima da história contada pela literatura acadêmica? E por quê? Além disso, uma fundamentação teórica é utilizada para compreender os usos políticos da cultura no contexto brasileiro, principalmente no que se refere às categorias “indígena”, “quilombo” e “nordeste”.

CAPÍTULO 1

A CONSTRUÇÃO DO USO DA JUREMA E OS DEBATES NA LITERATURA ACADÊMICA

A elaboração deste capítulo resultou de um levantamento bibliográfico sobre o uso da Jurema. Nos livros, artigos, dissertações e teses, constata-se que os autores criaram origens para o uso. O objetivo não é construir uma narrativa histórica acerca do uso em si, mas analisar alguns elementos utilizados pela literatura acadêmica para contar a história dessa prática.

Alguns documentos foram escritos por missionários no período colonial, há textos que datam da primeira metade do século XX e uma produção maior é percebida na segunda metade do século, mais especificamente a partir da década de 1970. Recuperando, inclusive, a documentação colonial, selecionei textos por meio dos quais se percebe como alguns autores construíram o uso da Jurema enquanto cultura e religião.

No último item, discuto esta construção procurando mostrar alguns discursos que, entre o final do século XIX e nas primeiras décadas do século XX, compuseram um quadro de disputa intelectual em termos de legitimidade de práticas rituais, evidenciando o trânsito entre as categorias religião e cultura.

1.1A formulação de uma suposta origem

As primeiras referências históricas sobre o uso da Jurema vêm a público no início do século XX, mais precisamente na década de 1930, por meio de relatos produzidos pela Missão de Pesquisas Folclóricas, grupo organizado por Mario de Andrade que, naquela época, coordenava o Departamento de Cultura de São Paulo. Segundo Álvaro Carlini (1983), o objetivo da Missão era inventariar aquilo os integrantes denominavam “manifestações culturais brasileiras”.

No ano de 1926, Câmara Cascudo, considerado um “folclorista” entre os intelectuais, convida Mario de Andrade para visitar o nordeste do Brasil. Entre 1927 e 1929, Mario realiza essa viagem e, além do nordeste, visita algumas cidades do norte, realizando registros fotográficos (CARNICEL, 1994). Em 1938, ele convida alguns

profissionais para integrar a Missão e registrar em discos, fotografias e cadernos de viagem danças, músicas e práticas rituais denominadas Bumba-meu-boi, Caboclinhos, Maracatu, Tambor-de-crioula, Tambor-de-Mina, Praiá, Xangôs, etc. nas regiões nordeste e norte.

Durante a viagem da Missão, os diálogos estabelecidos entre pesquisadores e nativos contribuíram para a descrição das práticas rituais e, conseqüentemente, as pesquisas construíram alguns sentidos sobre as práticas observadas. Ainda nessa viagem, os intelectuais também fizeram registro do “Catimbó”: nome utilizado na época para denominar o uso da Jurema em cidades como Natal e Recife (ASSUNÇÃO, 1999, p. 15).

Os relatos trazem uma citação de Câmara Cascudo (1969) sobre um documento que faz referência ao uso da Jurema no período colonial. Esse documento, cuja localização não está clara no texto do folclorista, data de 1758 e seu conteúdo trata da morte de um índio que teria sido preso na capitania do Rio Grande do Norte por causa de uma cerimônia, na aldeia de Mepibu, chamada “Adjunto de Jurema” (op. cit., p. 37).

Estes registros, ao adentrarem na literatura acadêmica, acarretam desdobramentos em textos posteriores, sobretudo no que diz respeito a dois aspectos: a consideração do Catimbó como “manifestação cultural” da região nordeste e a associação do uso da Jurema a uma prática supostamente indígena mediante informação contida no documento colonial. Dessa maneira, com base nos dados construídos pela Missão e demais pesquisas, uma parte da literatura procurou narrativas de origem para o uso da Jurema.

Na década de 1940, Roger Bastide realizou uma viagem ao nordeste e ao chegar na cidade do Recife investigou a prática do Catimbó. Nas palavras dele,

O catimbó é de origem índia. Sem voltar às descrições antigas da pajelança e aos primeiros contatos entre o catolicismo e a religião dos índios, até àqueles fenômenos de ‘santidade’ que conhecemos tão bem através das informações do Tribunal do Santo Ofício, sem tentar traçar a genealogia histórica do catimbó, encontramos ainda hoje entre o puro índio e o homem do nordeste toda a gradação que nos conduz pouco a pouco do paganismo ao catimbó de Paraíba. Para o índio, o fumo é a planta sagrada e é sua fumaça que cura as doenças, proporciona o êxtase, dá poderes sobrenaturais, põe o pajé em comunicação com os espíritos. (BASTIDE, 1945, pp. 202 e 203).

Nesta passagem, além de afirmar uma origem para o Catimbó, o sociólogo traz para o debate aquilo que ele chama de “religião dos índios”, algumas classificações como “índio puro” e “homem do nordeste”, além de apontar para uma cosmologia quando afirma que “para o índio, o fumo é a planta sagrada”. Mais adiante, Bastide faz comparações entre o Catimbó e as descrições realizadas por Charles Wagley (1943) acerca da Pajelança da comunidade indígena Tapiraré; também o compara à festa da Jurema realizada na comunidade indígena da Gruta do Padre conforme as informações de Carlos Estevão de Oliveira (1943). Nessas comparações, abre-se um precedente para a discussão sobre a definição do uso da Jurema mediante as noções de festa e religião.

A vasilha, que toma o nome de princesa no catimbó, o fato de fumar ao *contrário*, a distribuição da jurema, os cânticos aos espíritos dos mortos e aos caboclos protetores, a mistura de elementos cristãos e de elementos mágicos primitivos, tudo isso, tornaremos a encontrar daqui a pouco. Podemos dizer, portanto, que o catimbó não passa da antiga festa da Jurema, que se modificou em contato com o catolicismo, mas que assim transformada, continuou a se manter nas populações mais ou menos caboclas, nas camadas inferiores da população do nordeste. (BASTIDE, op. cit., pp. 205 e 206).

Em grande parte das pesquisas sobre o uso da Jurema, percebe-se que o debate proposto desde os folcloristas permanece na literatura sobre o fenômeno. Em outras palavras, nas histórias formuladas sobre o uso, o período colonial seria o tempo a partir do qual a narrativa se inicia, o nordeste, o lugar por excelência da narrativa e os indígenas do nordeste, os personagens precursores. Segundo Marco Tromboni Nascimento (1994), os primeiros documentos encontrados que fizeram referência ao uso da Jurema nos rituais indígenas foram redigidos por missionários no período colonial.

Na visão do pesquisador, poder-se-ia afirmar, pela leitura destes escritos, que a “beberagem” (termo utilizado pelos missionários no que concerne à ingestão da Jurema pelos indígenas) atravessou toda a época da colonização no Brasil. Em outro momento, o antropólogo identifica na utilização ritual da bebida feita a partir da árvore da Jurema um fio condutor construído historicamente, perpassando formas rituais que associam a alguma espécie de representação do “índio” (op. cit., pp. 73-82).

Já no dizer de Guilherme Medeiros (2006), as fontes coloniais escritas não são suficientes para investigar a história do uso da Jurema. Um caminho possível para lidar com as barreiras documentais foi construído no diálogo interdisciplinar entre

Antropologia, História e Arqueologia. Registros gráficos pré-históricos presentes no semi-árido brasileiro levaram a uma suposição do uso ritualístico de vegetais por parte dos habitantes dessa região. Tais registros foram denominados de “cenas da árvore”.⁹

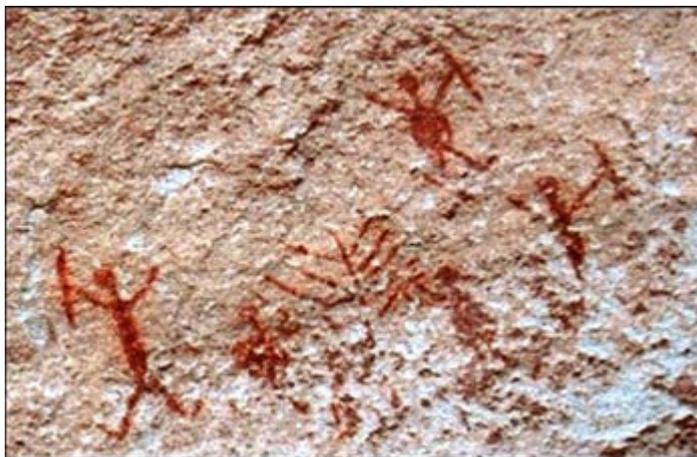


Figura 1: *Cenas da árvore*

Se as pinturas rupestres não permitem identificar as espécies botânicas retratadas nas várias “cenas da árvore” – onde aparecem grupos humanos dispostos ao redor de uma árvore com os braços levantados, como em atitude de reverência, ou em outros casos onde aparecem duplas de humanos sustentando ao centro um galho ou ramo de algum vegetal, ou ainda em outras cenas onde aparecem indivíduos portando um ramo de vegetal em uma das mãos – os gestos, os movimentos e as atitudes retratadas fornecem indícios de que as populações presentes nessa região durante a pré-história possuíam conhecimentos e elaboraram práticas com a utilização de espécies vegetais. (MEDEIROS, op. cit., pp. 130 e 131).

Ainda assim, o historiador acaba afirmando que os registros escritos possibilitam aventar o uso da Jurema a partir do século XVIII, mediante documento datado de 1739 que trata da prática por missões indígenas da Paraíba. Medeiros procurou em arquivos coloniais informações que possibilitassem uma análise dos “processos e espaços de interação dos povos indígenas do nordeste” a partir de resistências, permanências e criações de “novas *dinâmicas socioculturais* (grifo meu) durante a colonização”.

A Junta das Missões de Pernambuco em 1739, duas cartas do governador de Pernambuco endereçadas ao rei de Portugal e datadas de 1741, além de um instrumento

⁹ A este respeito ver Gabriela Martin (2005).

jurídico adotado pelo mesmo governador depois da implantação do Diretório dos Índios pelo Marquês de Pombal em 1757 são documentos em que o uso da Jurema é descrito como “feitiçaria”, uma vez que a ingestão da bebida pelos indígenas provocaria ilusões e visões conforme os relatos (MEDEIROS, op. cit., p. 133).

Glaucia Freire (2013), ao pesquisar a prática da Jurema entre os grupos indígenas Tarairiu durante o século XVIII, analisa uma carta endereçada ao rei e escrita pelo capitão-mor da Paraíba em 1738, cuja narrativa denuncia a participação de missionários carmelitas nesses rituais (op. cit., p. 12). Na visão da historiadora, a leitura da Jurema como “feitiçaria” é fruto de circularidades simbólico-rituais.

Ao lado dos discursos de origem que construíram um uso da Jurema “indígena e nordestino”, outras referências aparecem na literatura para classificar e distinguir esse uso, revelando a ânsia dos intelectuais em apreender o fenômeno e sistematizar as práticas. Em outras palavras, os pesquisadores procuraram traduzir diferentes denominações e definições atribuídas à Jurema pelos praticantes durante os contatos estabelecidos entre ambos.

O Catimbó observado tanto pelos folcloristas quanto por Bastide seria uma prática realizada em contexto urbano onde, conforme a própria literatura, o uso da Jurema interagia com outras práticas denominadas de Xangô em alguns lugares e Candomblé em outros.

Nesta mesma época, havia uma disputa intelectual (tratarei desse assunto mais adiante) quanto à classificação das práticas rituais em magia e religião. Ora, se em um primeiro momento os termos “adjunto”, “beberagem” e “festa” conduziram a uma apreensão do uso da Jurema enquanto “manifestação cultural” (discursos de origem), as discussões seguintes colocaram em pauta modos de classificar o próprio uso e algumas rubricas foram criadas com o objetivo de trazer a categoria religião para o debate.

1.2 A presença da Jurema no universo “afro”

Uma parte da literatura acadêmica afirma que o uso da Jurema constitui um universo plural, ou seja, existiriam vários usos para a bebida. Essa afirmação se deve em grande parte aos esquemas de classificação construídos pela própria literatura junto aos nativos, a exemplo do estudo de Mota (2005) sobre os *loci* sociais: “Jurema nordestina-

indígena-rural” ou “Jurema das matas”, “Jurema afro-urbana” e “Jurema europeia-ocidental-urbana”.

Segundo Rodrigo de Azeredo Grunewald (2008), o uso da Jurema estaria associado aos tradicionais ritos indígenas de variados lugares do interior do nordeste brasileiro. No início do século XX, por meio da interação entre diferentes comunidades que habitavam o sertão, o uso da Jurema propiciou a formação do Catimbó que aparece com mais veemência na Paraíba e em Pernambuco. Finalmente, esse uso é apropriada pela Umbanda, pelo Candomblé de Caboclo e pelo Xangô Pernambucano em contexto urbano (op. cit., pp. 4 e 5).

Estas duas referências trazem um elemento em comum: a presença da Jurema no universo classificado como “afro” (assunto que tratarei no item 1.4). Observa-se que, ao constatarem o uso da Jurema em meio a práticas denominadas pela própria literatura de “religiões afro-brasileiras”, alguns pesquisadores procuraram sistematizar esse uso, aproximando-o da esfera religiosa. Roger Bastide já considerava o Catimbó como religião, mas estabeleceu distinções e construiu uma cosmologia talvez na tentativa de depurar os discursos: indígena de um lado e afro do outro.

Começa o culto. O primeiro momento anterior e preparatório é a composição da mesa. A que vi compreendia cinco charutos, dois crucifixos, três pés de jurema, dois vidros, colocados obrigatoriamente sobre moedas que o isolam, a princesa cercada de um rolo de fumo, uma garrafa de cachaça e outra de aguardente, cinco velas. Primeiro o Mestre prepara uma mistura de incenso, borracha e outros ingredientes, depois acende as velas e as coloca em um pires. Vai abrir a sessão. Os ritos de entrada são, principalmente, ritos de fumigação. Primeiro a fumigação da sala, com o auxílio da mistura de incenso que acabamos de falar, cujo odor pesado e católico sobe da cuia em que está colocado para os quatro cantos da sala... Depois vem a fumigação dos objetos litúrgicos. Para isso, acende-se um cachimbo ao contrário, com a cabeça na boca, o tubo do lado de fora, de forma que brota do orifício uma fumaça espessa que o mestre passeia lentamente sobre o maracá, as garrafas, os copos, os cigarros, e depois lança para os quatro pontos cardeais. O Mestre porém continua sempre sentado, não se desloca nessa sacralização do espaço, e temos aí um dos caracteres dominantes do catimbó. É uma religião sentada em oposição ao candomblé que é uma religião dançante. Então, enquanto o discípulo, que agita o maracá, se concentra, o mestre, que também entra em concentração, canta as toadas de apelo aos espíritos, enquanto com uma mão segura o cachimbo, com a outra o crucifixo, e desenha sinais misteriosos no ar... Os caboclos descerão e então o Mestre se sentirá esgotado pelo esforço que precisou fazer, e seu discípulo o substituirá. Quem veio em primeiro lugar foi Maria do Acais... Depois Antônio de Lima, Pai João que une o velho negro das senzalas ao grupo

de caboclos de penas, e por fim o mais poderoso de todos, Mestre Carlos. (BASTIDE, op. cit., pp.213-215).

As comparações entre Catimbó e Candomblé, pontuando algumas distinções (“religião sentada” e “religião dançante”, presença de caboclos e mestres um dos quais seria fruto da união entre “o velho negro das senzalas e o grupo de caboclos de pena”), são exemplos que demonstram como o intercâmbio entre os discursos acadêmico e nativo elaboraram oposições entre os cultos, definiram fronteiras, mapearam narrativas originárias, cosmologias, entidades espirituais, etc. A figura do caboclo é um dos pontos centrais para compreender a tensão entre a mistura das práticas e as tentativas de depuração discursiva.

Caboclo é uma categoria construída historicamente. Para Cascudo, o termo “caboclo” foi utilizado até o final do século XVIII como sinônimo de “índio”. Depois, ele passou a designar o mestiço, fruto do cruzamento do “branco” com o “índio”. Entretanto, não é somente a mestiçagem que condicionou o uso do termo. Todo habitante do sertão nordestino passou a ser chamado “pejorativamente” de caboclo pelos estratos dominantes da sociedade como forma de salientar uma condição subalterna do “homem do mato” ou do “matuto” (CASCUDO, 1969, p.210).

Uma visão mais atual sobre a “cabocliização” foi realizada por Edwin Reesink (1983) que, ao trabalhar com o conceito de ideologia étnica, afirma que no Brasil “a sociedade dominante criou o ‘caboclo’ do índio”. Nesse sentido, o termo caboclo implica em um esvaziamento do “conceito étnico de índio”. O caboclo é o índio que, na perspectiva da sociedade dominante, deixou de ser “selvagem” e se tornou “civilizado”, negando sua “cultura original” (op. cit., p. 130).

Nascimento, por sua vez, consegue estabelecer uma ponte entre a “cabocliização” construída durante o Diretório pombalino e o uso da Jurema. Segundo o autor, no século XVIII, quando da chegada dos camponeses portugueses para o interior do nordeste brasileiro, estabeleceu-se um contexto de disputas pela posse da terra e novos lugares sociais deslocavam os caboclos para os estratos mais baixos. No sertão nordestino, trocas simbólicas configuravam um universo de permanência do uso da Jurema cujo valor para as comunidades indígenas se estendia a esses novos sujeitos sociais (NASCIMENTO, op. cit., pp. 79 e 80).

A categoria “caboclo” foi introduzida em algumas práticas classificadas como “religiões afro-brasileiros” para representar o panteão de “encantados”.¹⁰ Ainda na perspectiva de Nascimento, se na origem social o sentido era pejorativo, nessas religiões os caboclos representam os legítimos “donos da terra”.¹¹ Algumas pesquisas apontam os caboclos como entidades espirituais presentes nos Candomblés da Bahia, a partir da segunda metade do século XIX. Como já mencionado, esses Candomblés aparecem na literatura com o nome de Candomblé de caboclo (op. cit., p. 85).

No Candomblé de caboclo, os pesquisadores constataram o uso da Jurema durante as práticas. Sem adentrar nos estudos que tratam especificamente desses ritos, é importante observar que a presença do caboclo e do uso da Jurema, também constatados no Catimbó, são argumentos utilizados como sinais diacríticos para provavelmente distinguir o tipo de Candomblé que se pretendia como paradigma de “religião africana” no Brasil.

Com base nestes dados, uma parte da literatura acadêmica direcionou o debate acerca do uso da Jurema para o âmbito da religião, estabelecendo comparações, em um primeiro momento, com o que foi chamado de Candomblé, mais especificamente com o paradigma Keto sobre o qual falarei no último item deste capítulo. Se o Candomblé Keto seria a “religião africana” dos orixás, assim o seria porque outras religiões como o Catimbó seria a “religião indígena” dos caboclos e mestres segundo os esquemas de classificação da literatura.

Outra parte desta literatura, além do Candomblé, constatou o uso da Jurema pelos praticantes da chamada Umbanda. Se com relação ao Candomblé as fronteiras estavam aparentemente delimitadas, no caso da Umbanda o esquema das classificações não conseguiu disfarçar sua debilidade. Se no Candomblé os discursos da África e dos orixás forjaram uma distinção, na Umbanda a mistura dos orixás com os caboclos mais o uso da Jurema suscitam indagações: quando um culto termina e outro começa? Como definir os mestres citados nos escritos de Bastide, que resultariam da união entre o

¹⁰ Conforme o discurso acadêmico, “Encantado” é o termo utilizado para designar um conjunto de entidades espirituais presentes nos chamados “cultos afro-brasileiros”, as quais se diferenciam dos orixás. Os encantados podem ser índios, caboclos, pretos-velhos e mestres. São considerados espíritos de mortos que se incorporam nos praticantes dos cultos, conforme uma interpretação kardecista de reencarnação. A esse respeito ver a coletânea de artigos do livro *Encantaria brasileira*, organizado por Reginaldo Prandi (2001).

¹¹ Esta atribuição “mágico-religiosa” em torno da figura do caboclo nos cultos afro-brasileiros pode ser analisada como uma manifestação cultural denominada por Victor Turner de “os poderes dos fracos” ou “os atributos permanente ou transitoriamente sagrados relativos a um status ou posição baixa.” A esse respeito, ver TURNER, Victor. “Liminaridade e *communitas*”, in: *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 2013, pp. 97 a 126.

negro e o caboclo? Antes de adentrar nas disputas intelectuais que marcaram o campo religioso brasileiro desde os “estudos africanistas”, me detenho um pouco mais na literatura acadêmica sobre o uso da Jurema.

1.3 A “Jurema dos mestres”

A partir dos estudos de René Vandezande (1975), houve uma atenção maior aos chamados mestres da Jurema. O pesquisador investigou o uso da Jurema nos terreiros de Umbanda da Paraíba, mais especificamente na cidade de Alhandra, e constatou a presença de arbustos de Jurema chamados pelos praticantes de “cidades de Jurema”. Cada “arbusto-cidade” possuía um nome: Major do Dias, Maria do Acais, Mestre Zezinho, Cidade de Tamataúpe, etc. (op. cit., p. 129).

Roberto Motta (2005), referindo-se a algumas práticas da Jurema realizadas na cidade do Recife, utiliza o termo “Catimbó-jurema” e nesse contexto encontra referências que se aproximariam das práticas realizadas em Alhandra, a exemplo dos mestres que, para o pesquisador, seriam “espíritos curadores e consoladores”. Além de mestres e caboclos (categorias “arquetipicamente nordestinas”, nas palavras dele), Motta identifica a presença de “exus” e “pombas-giras” (entidades mais presentes no universo “afro”) nos mesmos locais onde se fazia o uso da Jurema.

A Jurema nordestina – de origem indígena e ibérica – e a Macumba carioca – de origem africana, mas com muitos elementos do catolicismo popular – a tal ponto combinaram e intercambiaram seus patrimônios histórico-culturais que, em determinadas situações, é hoje em dia praticamente impossível saber onde termina uma e começa a outra, muito embora o pesquisador que preste especial atenção a peculiaridades léxicas e a estilos musiciais e coreográficos seja, ao menos em muitos casos, capaz de distinguir – melhor até do que os próprios juremeiros e macumbeiros – o que provém de uma ou de outra tradição. (MOTTA, op. cit., p. 287).

Apesar de observar uma profusão de práticas rituais realizadas em um mesmo local, esta passagem explicita como as narrativas da suposta origem e a depuração entre o afro e o indígena são discursos que persistiram na história sobre o uso da Jurema. É possível afirmar que as classificações são uma tentativa de legitimar a tradição inventada para cada rubrica. A identificação do juremeiro, do catimbozeiro, do

xangozeiro ou do umbandista não depende, segundo minha hipótese, da “atenção especial” do pesquisador, mas de negociações estabelecidas historicamente em torno desse campo de investigação.

Segundo Sandro Guimarães de Salles (2004), uma carta redigida em 1826 pelo presidente da província da Paraíba, Alexandre Francisco de Seixas Machado, faz referência a um grupo indígena que habitava a aldeia Aratagui (localizada nessa província). O último regente da aldeia se chamara Antonio Gonçalves de Barros cuja filha, Maria Eugênia Gonçalves Guimarães, conhecida por Maria do Acais, dominou os conhecimentos acerca do uso da Jurema, tornando-se bastante conhecida entre os praticantes. Quando viva, Maria do Acais herdou parte do sítio da aldeia onde alguns símbolos cultuados no uso da Jurema foram assentados, demarcando a trajetória do clã dos Acais na prática do Catimbó.

Depois da morte de Maria do Acais, seus descendentes conservaram o sítio com pés de Jurema dedicados a um panteão de mestres e o local passou a ser visitado com frequência por pessoas de outros Estados no intuito de rezar, acender velas e depositar oferendas. A maneira como a família Acais fazia o Catimbó prevaleceu em Alhandra até meados da década de 1970. A pesquisa de Salles sugere que o Catimbó realizado pelos Acais resulta não somente da mesa de Jurema,¹² da ingestão da bebida e do uso da fumaça para curar males. Quem praticava o Catimbó em outros locais “legitimou” Alhandra como “habitat dos encantados” e das “sete cidades”¹³ da Jurema (SALLES, op. cit., pp. 104- 107).

Quando Vandezande e Motta mencionam os mestres da Jurema, é possível pensar que uma suposta “tradição” foi formulada com base nas práticas realizadas pelo clã dos Acais junto aos pesquisadores que, durante os contatos estabelecidos com esses nativos, tentavam classificar o Catimbó desde o começo do século XX. Diante de tantas misturas (negro e caboclo, Jurema e Umbanda, juremeiro e macumbeiro), a “Jurema dos mestres” parece salvaguardar o esquema classificatório da literatura acadêmica na medida em que preservaria algum sinal diacrítico. Isso não significa que os discursos de origem e a tentativa de depuração tenham desaparecido.

¹² Para a realização do rito, os praticantes montam uma mesa ou um altar sobre os quais são colocados alguns objetos rituais: a “princesa” que é uma bacia de louça, velas acesas, imagens de santos, cachimbos, etc.

¹³ Conforme a literatura, os nomes destas cidades são: Jurema, Vajucá, Junça, Angico, Aroeira, Manacá e Catucá.

Assim como Motta, Maria do Carmo Brandão e Felipe Rios (2004) realizaram investigações sobre o uso da Jurema na cidade do Recife e também utilizam o termo Catimbó-jurema para denominar as práticas nesse contexto. Na visão deles, a Jurema do Recife tem de ser compreendida levando em consideração os fluxos migratórios na região nordeste. Nesse vai e vem, os praticantes ressignificaram os elementos simbólicos do culto.

Ambos os antropólogos recorreram aos arquivos e encontraram jornais cujas notícias faziam referência à Jurema por meio do termo “Catimbau”, utilizado para denunciar uma “presença de espíritos baixos e barulhentos”¹⁴ no contexto urbano nordestino da década de 1920. Essa referência serve para reiterar a ideia do nordeste como “região-matriz” do uso da Jurema e o Catimbó como a rubrica que identificava esse uso nas capitais nordestinas conforme o discurso acadêmico.

Outro dado apontado pelos pesquisadores é o fato de não existir, em muitas casas onde se realiza o uso da Jurema, um pé de Jurema plantado, devido à falta de espaço. A solução encontrada pelos praticantes foi a construção, no próprio local, de um assentamento em recipiente de barro para o tronco da planta que “simboliza os mestres cultuados na casa”. Juntamente com esse tronco encontram-se princesas, príncipes,¹⁵ imagens de santos católicos e de entidades afro-ameríndias, maracás e cachimbos. Todos esses objetos compõem a “mesa de Jurema”. Quanto aos mestres, Brandão & Rios dizem que cada um está associado a uma “cidade espiritual” e a uma planta ou à fauna nordestina, a exemplo do Mestre Preá (BRANDÃO & RIOS, op. cit., pp. 161-180).

Resumindo, o conjunto de autores cujas pesquisas sobre o uso da Jurema têm início na década de 1970 parece tomar a prática como um dado, ao naturalizar os discursos construídos em décadas anteriores, como as narrativas da suposta origem (manifestação cultural indígena e nordestina) e as tentativas de depuração (afro de um lado e indígena de outro). A partir da “Jurema dos mestres”, sinal diacrítico que poderia

¹⁴ Emerson Giumbelli, ao historicizar a expressão “baixo espiritismo”, informa que há referências sobre essa categoria nos textos antropológicos e sociológicos produzidos nas décadas de 1930 a 1960. Desde a criminalização das práticas do espiritismo e do curandeirismo no primeiro Código Penal Republicano de 1890, criaram-se espaços e processos para a construção da categoria. “Baixo espiritismo” foi definido pelas formas culturais originalmente africanas misturadas a elementos do espiritismo (em outras palavras, a noção de “sincretismo”). Também se definiu pela existência de práticas curativas inspiradas na mediunidade (GIUMBELLI, 2003, pp. 247-251).

¹⁵ nome da vasilha redonda de vidro ou de louça dentro da qual a bebida da Jurema é preparada; príncipe é a taça ou o copo que fica cheio de água ou de alguma bebida dedicada ao Encantado (BRANDÃO & RIOS, 2004, p. 164).

salvaguardá-la em meio a tantas misturas, torna-se bastante evidente a tentativa de inserção e legitimação do uso da Jurema no rol das “religiões afro-brasileiras”, uma vez que elementos históricos e sociais justificariam esse uso como cultura.

Esta relação não é aleatória, pois desde o final do século XIX um campo de disputa intelectual havia se estabelecido e a pauta das discussões girava em torno da classificação de algumas práticas rituais como magia e religião. Na disputa por um lugar dentro do campo religioso, a intelectualidade promovia um trânsito entre as categorias religião e cultura.

1.4 A leitura cultural da religião

Nos itens anteriores, a discussão acerca do uso da Jurema colocou em evidência a voz dos intelectuais. Como citado em algumas passagens, os nativos participam da construção das narrativas que contam a história de uma prática ritual. Entretanto, em um primeiro momento, a literatura acadêmica ou a dimensão que denomino de micro foi o *corpus* escolhido para analisar os debates sobre a prática da Jurema. Mais adiante, haverá uma ênfase maior na voz dos nativos ou agentes quando a análise privilegiar as dinâmicas pela “busca de direitos”.

No momento em que um conjunto de práticas é definido como a “cultura dos povos indígenas do nordeste” e registrado por meio da rubrica “Jurema”, pressupõe-se que essa classificação é uma tentativa de inserir o fenômeno no campo do saber. O uso da Jurema não é um caso isolado; ele dialoga com a construção discursiva a respeito de práticas rituais que, ao final do século XIX e nas primeiras décadas do século XX, eram questionadas pela intelectualidade em meio a um “projeto de nação” marcado pelo fim da escravidão e o prenúncio de um Estado moderno.

Não à toa a Jurema é definida pela literatura em termos de cultura e religião. É interessante perceber que Mario de Andrade, ao registrar algumas “manifestações culturais brasileiras”, direciona seu olhar para determinadas práticas sobre as quais houve embates ideológicos, desde a consolidação do campo das ciências sociais no Brasil até os dias de hoje, tanto no que diz respeito à ideia de religião quanto às chamadas políticas culturais. Antes de adentrar nas disputas propriamente ditas, é importante trazer a discussão sobre o par cultura/religião: categorias fundantes para a antropologia.

As pesquisas de Cristina Pompa (2008) acerca da literatura quinhentista e seiscentista e dos relatos de viagem que resultaram da “invenção da América” permitem um olhar crítico sobre a definição de cultura que, desde o nascimento da disciplina antropológica, foi a categoria utilizada para a modernidade se auto-representar e classificar o “outro”. Ao se debruçar sobre o estudo das missões, a antropóloga identificou que a esfera simbólica, ou aquilo que muitos atores sociais denominam de religião, foi o instrumento analítico privilegiado para construir a identidade do Novo Mundo.

Em outras palavras, no contato com os homens americanos, os missionários utilizaram-se do código religioso para pensar a civilização e construir a alteridade. Ao mesmo tempo, o discurso religioso foi reelaborado pelas culturas nativas em uma operação de tornar para si o que se apresenta como o outro.

Conseqüentemente, o que separaria neste contexto o “eu” e o “outro” foi mensurado em termos de fé (POMPA, op. cit., pp. 153-158). A autora adverte que a noção de fé é um produto histórico e não uma realidade ontológica. Os conceitos de fé e crença nascem das escolhas cristãs e nesse sentido a religião constrói a fé e não o contrário (POMPA, 2003, p. 349). Se a religião constitui a linguagem privilegiada para nomear o outro e se a alteridade foi traduzida pela modernidade na ideia de cultura, a relação entre cultura e religião acaba sendo por excelência o objeto de pesquisa antropológica.

Com relação às disputas que erigiram algumas ideologias norteadoras da construção de um Estado republicano e da consolidação do campo das ciências sociais no Brasil, o par cultura/religião foi apropriado pelos intelectuais na tentativa de encontrar um lugar para as práticas rituais que poderiam comprometer a tão “sonhada” civilização.

Se no contexto missionário, ainda nas palavras de Pompa, houve uma “leitura religiosa da cultura”, na passagem do século XIX para o XX é possível pensar (assim proponho) em uma leitura cultural da religião que, para diferenciar do sentido anterior, consiste no uso dessas categorias como dados da realidade e não como categorias analíticas historicamente situadas.

Desde o final do século XIX, as publicações do médico legista Nina Rodrigues iniciaram os chamados “estudos africanistas” por meio dos quais parte da intelectualidade brasileira utilizou o critério racial para definir e classificar representações sociais a exemplo das práticas rituais. Nesse sentido, a categoria “afro”,

historicamente vinculada às noções de raça e identidade (SCHWARCZ, 1999), serviu como paradigma para os discursos construídos acerca dessas práticas.

Segundo Paula Montero (2006), no processo de construção do Estado brasileiro produziram-se conflitos acerca da autonomia de certas “manifestações culturais” de matriz não-cristã e de sua expressão no espaço público. Conseqüentemente, práticas variadas de feitiçaria, curandeirismo e batuque somente foram descriminalizadas quando se constituíram como religiões institucionalizadas em nome do direito à liberdade de culto.

As formas religiosas foram se constituindo e se modificando em função de um jogo de forças que opôs a eficácia simbólica daquilo que contextualmente fosse definido como mágico e a legitimidade social do que fosse assumido como religioso. (op. cit., pp. 49 e 50).

Em um primeiro momento, um conjunto de práticas considerado como “reminiscências africanas no Brasil” foi denominado de Candomblé. Na tentativa de elevá-lo à categoria de religião e inseri-lo no emergente projeto de nação, intelectuais e nativos travaram disputas por legitimidade, criando diferentes rubricas que, mais tarde, foram englobadas na classificação “religiões afro-brasileiras”. O Candomblé foi dividido em Candomblé Keto, Candomblé Nagô, Candomblé Jêje, Candomblé Angola, Candomblé de Caboclo, Xangô, Batuque, Tambor-de-mina, etc.

O grupo mais influenciado por Nina Rodrigues e que se dedicou à pesquisa das práticas na Bahia, elegeu o Candomblé Keto como o “discurso oficial” das reminiscências africanas no Brasil (CARNEIRO, 1936; RAMOS, 1940; BASTIDE, 2001). Sinais diacríticos foram atribuídos a essa rubrica para legitimar a “pureza” negra e baiana apontada na introdução.

A classificação Keto foi eleita como o “legítimo” culto africano em detrimento de outros cuja genuinidade estaria comprometida principalmente por causa de um “sincretismo”¹⁶ marcado pela presença de entidades denominadas “caboclos”, pela

¹⁶ Segundo Melvina Araújo (2011), sincretismo é uma categoria utilizada ora como fenômeno social, ora como categoria analítica. Cientistas sociais trabalham com a ideia de sincretismo de maneira naturalizada, provocando uma fluidez no uso dessa categoria a tal ponto dela passar “de dado a conceito”, sem que essa passagem seja analisada, a exemplo da apropriação realizada por agentes vinculados a movimentos sociais e religiosos.

presença da Jurema e demais representações associadas à figura do “índio”, além de uma influência classificada como Banto.

Construído o discurso sobre o Keto, grande parte da literatura que pesquisou o tema consentiu com as definições propostas por esse grupo. Em outras palavras, guardadas algumas nuances aqui e ali, o Candomblé seria a religião africana organizada na Bahia do século XIX e baseada no culto aos orixás dos povos iorubas ou nagôs (VERGER, 1982; PRANDI, 2000; SILVA, 2005; PARÉS, 2007).

Algumas revisões críticas foram realizadas sobre estes discursos. Beatriz Góis Dantas (1988), ao analisar os “usos e abusos da África no Brasil”, critica as pesquisas sobre religiões afro-brasileiras em que a busca da África foi realizada mediante uma concepção de cultura como entidade objetiva ou sistema autônomo, sem levar em consideração os diversos significados intrínsecos à noção de “traços culturais” no campo das ciências sociais.

Os estudos sobre as chamadas religiões afro-brasileiras, particularmente sobre o Candomblé têm privilegiado como campo de análise os conteúdos culturais e as especificidades desses conteúdos, quando não a procura de suas origens. Isto tem remetido constantemente à África e essa busca incessante de africanismos, iniciada no século XIX com Nina Rodrigues, tem tomado feições diversas, desde o cotejo mecânico e simples de traços culturais cuja semelhança com congêneres africanos é apresentada como prova de “sobrevivência” até os estudos que tentam mostrar a persistência dos traços culturais como parte de um sistema religioso africano alternativo e funcional ou ainda como expressão de um verdadeiro pensamento africano. Dessa busca da África emerge a valorização da pureza dos candomblés. (op. cit., pp. 19 e 20).

Stefania Capone (2009) também questiona a supremacia construída em torno do Candomblé e da ideia de África tanto no discurso nativo quanto no antropológico, na tentativa de compreender os mecanismos pelos quais se constituiu uma oposição entre os cultos que estruturou os discursos: Bantos para designar cultos “degenerados” e Nagôs para designar “pureza”.

Segundo Capone, as classificações organizadas na base da oposição Banto/Nagô são devedoras do pensamento de Nina Rodrigues que, ao entrar em contato com a obra de Letourneau (1892), considerou os povos africanos de uma suposta origem Nagô como superiores àqueles de uma suposta origem Banto (“provenientes” do reino do

Congo). Nesse sentido, a “degenerescência Banto” seria apontada nos discursos acerca de outras práticas denominadas de Macumba e Umbanda.

A maioria dos antropólogos que estudou o Candomblé Keto se engajou no culto a tal ponto de não conseguir um distanciamento do objeto pesquisado, construindo junto com os nativos as relações de poder inscritas nesse universo (CAPONE, op. cit., pp. 13-21). Em outras palavras, nos discursos elaborados sobre o Candomblé, as negociações estabelecidas entre intelectuais, nativos e Estado propiciaram uma série de conquistas em termos políticos, mediante o argumento de que essa prática faria parte da “cultura pública” do país.

Amparados pela produção intelectual, os praticantes do Candomblé empreenderam muitas ações ao longo do século XX em prol dos chamados “cultos de matriz africana”. Por exemplo, como mostra a pesquisa de Mariana Ramos de Moraes (2012), a fundadora do terreiro de Candomblé *Ilê Axé Opô Afonjá*, em Salvador, Eugênia Ana dos Santos (mais conhecida como mãe Aninha) teria estabelecido diálogos durante o governo Vargas para garantir proteção ao terreiro e ao Candomblé de modo geral. Em 1936, ela criou o corpo de “Obás de Xangô” cuja função principal seria a sustentação do terreiro, tanto do ponto de vista material quanto do seu *status*.

Pessoas influentes na sociedade integraram este corpo de Obás, a exemplo de Jorge Amado, Carybé, Roger Bastide e Pierre Verger. Entre as décadas de 1930 e 1960, o *Ilê Axé Opô Afonjá* foi a instituição mais representativa no processo de legitimação da prática (MORAIS, op. cit., p. 43). A participação de intelectuais como Roger Bastide, Pierre Verger e Juana Elbein dos Santos neste terreiro contribuiu para que o Candomblé (principalmente a rubrica Keto) viesse a se tornar um das práticas rituais mais pesquisadas no Brasil entre os cientistas sociais. Consequentemente, ao redor desse terreiro e desses intelectuais se aglutinou uma geração de pensadores que construíram discursos defendendo a África e a Bahia como “matrizes formadoras” do Candomblé (CAPONE, 2009).

Ainda no que se refere às disputas discursivas, Lílian Schwarcz (1999) observa que na década de 1930 intelectuais como Gilberto Freyre, influenciados pelo culturalismo de Franz Boas, colocaram em cheque o argumento racial ao trabalharem com a ideia de “cultura mestiça”.

É nesse contexto também que uma série de intelectuais ligados ao poder público passam a pensar em políticas culturais que viriam de encontro a “uma autêntica identidade brasileira”. (op. cit., p. 275).

Ao suplantar a ideia de raça defendida por Nina Rodrigues e celebrar a mestiçagem, um grupo de intelectuais do Recife conduzidos pelas propostas de Gilberto Freyre produziu discursos sobre práticas rituais nesse contexto, procurando legitimar o Xangô pernambucano como a “autêntica religião africana” (FREYRE, 1933; FERNANDES, 1938; RIBEIRO, 1952; VALENTE, 1955).

A citação de Schwarcz é relevante porque, ao mencionar os intelectuais ligados ao poder público, as políticas culturais e a busca por uma “autêntica identidade brasileira”, torna evidente como a intelectualidade atua na esfera pública, articulando as categorias cultura e religião dentro da dimensão política. Mais adiante, ao tratar do uso da Jurema no contexto recifense, ficará mais claro como os agentes conseguem garantias jurídicas para suas práticas em um contexto no qual essas disputas tem um histórico desde a produção intelectual mencionada.

Se os pensadores do Recife estavam discutindo a questão da mestiçagem e buscavam uma “autenticidade” brasileira, essa discussão não ocorria isoladamente. Outro grupo de intelectuais, principalmente da cidade do Rio de Janeiro, se engajava em um movimento denominado pela literatura acadêmica de “reforma e sistematização dos cultos populares” nas décadas de 1930 e 1940 (MOTTA, 2005, p. 282).

Estes intelectuais criaram a rubrica Umbanda e alguns cientistas sociais consentem com as definições construídas naquela época e naquele contexto pelo mencionado grupo sobre um conjunto de práticas rituais. Guardadas algumas distinções, a Umbanda seria a religião provinda dos cultos populares denominados Cabula. Esses cultos teriam sido organizados no Brasil por negros da suposta origem africana Banto ao final do século XIX.

À medida que praticantes do kardecismo no Rio de Janeiro, São Paulo e Rio Grande do Sul entrariam em contato com as práticas denominadas Cabula na década de 1920, orixás, caboclos, santos católicos e teorias kardecistas teriam se misturado nesse universo propiciando a formação da Umbanda (FERREIRA DE CAMARGO, 1961; CONCONE, 1987; NEGRÃO, 1996; ORTIZ, 1999; SILVA, 2005;).

Intelectuais e nativos construíram discursos defendendo a mistura na Umbanda: traço que possivelmente faria distinção frente à pureza buscada no Candomblé Keto. Os elementos que produziriam essa mistura, processo denominada pela literatura de

“umbandização”, foram calcados principalmente na figura do índio ou do caboclo bem como nos espaços simbólicos que remeteriam ao convívio entre negros e indígenas ou à produção de uma mestiçagem.

Interessante perceber que estes mesmos elementos se fazem presentes nos discursos em prol da legitimidade do uso da Jurema em contexto urbano recifense. Vale lembrar que a defesa da mistura também implica uma forma de depuração discursiva, uma vez que os elementos constitutivos da mistura são pré-definidos e categorias como tradição, etnia e religião permanecem nos discursos.

Retomando as contribuições de Montero (2006) acerca da esfera pública no Brasil em termos de campo religioso, para a autora, a teoria da secularização¹⁷ não explica a construção do espaço público uma vez que as religiões no Brasil resultaram de uma combinação estratégica de matrizes simbólicas disponíveis. Em outras palavras, o campo religioso brasileiro é fruto de arranjos no plano ritual e não no doutrinário.

Montero utiliza a dicotomia “magia x religião” argumentando que a demarcação das fronteiras religiosas resultou de um processo histórico de diferenciação entre as duas categorias (op. cit., pp. 62 e 63). A mudança do *status* das práticas de “magia” para “religião” decorre de um conjunto de negociações entre Estado, igreja e discursos jurídicos. A conformação das “outras práticas religiosas” dependeu tanto da constituição estatal quanto das leis penais e sanitárias que disciplinavam o espaço público.

A constitucionalidade jurídica da república se viu às voltas com o problema de separar, no confuso quadro das práticas da população, o que era “religião”, portanto com direito a proteção legal, daquilo que era “magia”, prática anti-social e anômica a ser então combatida. Portanto, a noção genérica de “religião” a partir da qual se garantiram legalmente a liberdade religiosa e a expressão dos cultos teve como matriz o intenso debate jurídico sobre a melhor maneira de regular os bens, as obras e as formas de associação da igreja católica. (MONTERO, op. cit., p. 51).

¹⁷ Conforme Flávio Pierucci (1997), o termo “secularização” foi utilizado pela primeira vez fora dos textos da igreja católica para nomear o processo jurídico-político de desapropriação dos bens eclesiásticos em favor dos poderes seculares. Segundo o pensamento contido nas obras de Max Weber, secularização é o processo histórico de diferenciação das instituições, resultado do avanço da laicização que se dá na separação entre a igreja e o Estado, culminando na perda de influência das instituições religiosas sobre a sociedade. Neste sentido, o campo religioso torna-se um campo institucional especializado e a religião um fragmento da cultura. Montero (2006) possui uma visão mais crítica em relação à secularização. Para a autora, atribuir a diferenciação das esferas sociais ao movimento de simples retração do religioso é um pensamento reducionista. A religião se torna uma questão privada, portanto excluída da esfera do Estado, somente quando na ordem social moderna ocorre a distinção entre a esfera pública do Estado e a esfera privada da sociedade (algo que está para além da separação entre igreja e Estado).

Os discursos acerca das práticas da população brasileira durante a construção do Estado moderno foram construídos na esfera pública e, ao que parece, a noção de cultura foi um estratagema utilizado para driblar o campo jurídico. As práticas de curandeirismo, feitiçaria ou baixo espiritismo eram ilegais do ponto de vista jurídico, mas, ao serem definidas discursivamente enquanto “cultura”, a suposta condição “pagã” ou “diabólica” contraposta ao modelo cristão de referência ficaria “disfarçada”.

Uma possível interpretação para este dado pode estar vinculada às negociações estabelecidas pelos folcloristas que procuravam conhecer o “outro” por meio das “coisas nacionais” definidas por eles como “folclore” ou “manifestação cultural”. Algumas práticas consideradas mágicas foram inseridas nessa definição.

Mariza Peirano (1992) afirma que, na década de 1930, a Sociedade de Etnografia e Folclore estava ligada ao Departamento de Cultura da cidade de São Paulo, sob a coordenação de Mario de Andrade. O objetivo da sociedade era fornecer uma base mais científica ao folclore (op. cit., pp. 85 e 86). Depreende-se que os folcloristas realizaram pesquisas etnográficas, definindo as práticas rituais como manifestação cultural e tentando produzir uma “desmagificação” em termos discursivos.

Como mencionado, dinâmicas de legitimação também foram construídas para outras práticas “excluídas” da noção de “pureza” africana. Grupos cujos discursos celebraram a mistura também produziram suas narrativas de origem, depurações e classificações. Na busca por uma “autêntica” religião brasileira, intelectuais e nativos atribuíram uma pureza ou uma genuinidade ao “índio” ou “caboclo” que lhes cabia, definindo rubricas como Toré, Jurema, Ayahuasca, etc.

Segundo Henrique Fernandes Antunes (2012) os argumentos presentes nas políticas públicas para a regulamentação do uso da Ayahuasca¹⁸ por meio de lei são provenientes do discurso acadêmico, principalmente da literatura antropológica, que construiu esse uso enquanto manifestação religiosa oriunda de uma tradição cultural amazônica (op. cit., p. 65).

Discussões acerca do ritual do Toré marcaram dinâmicas de identidades construídas pelos grupos indígenas do nordeste na década de 1980. Conforme a literatura acadêmica, Toré é o nome atribuído a uma dança ritual. Também seria este o *elemento cultural* (grifo meu) que codificaria a autoctonia dos grupos indígenas da

¹⁸¹⁸ Ayahuasca é o nome atribuído à bebida com propriedades psicoativas produzida a partir do cipó *Banisteriopsis caapi* e das folhas do arbusto *Psicothrya viridis*: plantas nativas da região amazônica. Verifica-se o uso desta bebida para fins psicoterapêuticos entre grupos indígenas e entre grupos conhecidos como “religiões ayahuasqueiras brasileiras” (ANTUNES, 2012, p. 7).

região nordeste (GRÜNEWALD, 2008). Alguns antropólogos adotaram o termo “etnogênese” na tentativa de dar conta do surgimento de agentes que reivindicam um “pertencimento étnico”, conforme as palavras de José Mauricio Arruti (2009).

Um campo empírico privilegiado para se trabalhar o estatuto problemático da alteridade e colocá-la em perspectiva histórica diz respeito aos grupos indígenas do nordeste brasileiro. Região de colonização mais antiga, o nordeste assistiu à extinção oficial de todos os aldeamentos indígenas em um período de menos de 10 anos, entre as décadas de 1860 e 70. Cinquenta anos depois de serem convertidos, por decreto, de indígena em cabocla, esta população tenta fazer o “caminho de volta”. (ARRUTI, 2009, p. 1).

Neste bojo, alguns estudiosos pesquisaram o uso da Jurema em comunidades indígenas situadas no contexto rural nordestino, na década de 1990, constatando que as comunidades já praticavam o Toré e na tentativa de reforçar um “pertencimento étnico” introduziram o uso da Jurema entre suas práticas. Nascimento (1994) investigou o uso da Jurema na comunidade indígena Kiriri, Mota (2005) realizou o mesmo trabalho com os Kariri-Xocó, assim como Grünwald (2005) o fez quanto aos Atikum. Dentre outros aspectos, os respectivos trabalhos tratam do uso da Jurema como ferramenta política na reivindicação de direitos para essas comunidades.

Em suma, cultura e religião são categorias a partir das quais muitos nativos e intelectuais elaboraram e ainda elaboram discursos acerca de práticas rituais. Se até então os discursos evidenciaram essas categorias enquanto categorias analíticas, alguns processos de mediação demonstram apropriações políticas do par cultura/religião. “Dinâmicas de identidades”, “etnogênese” e “políticas públicas” são expressões contemporâneas que resultam dessas apropriações embrionadas pelas disputas discursivas desde o começo do século XX.

Conforme Pompa e Macagno (2014), os recentes usos políticos do conceito de cultura nos levam a repensar as definições da categoria. Um sintoma dessa mudança é o fato da ideia essencialista de cultura tornar-se um instrumento de autoafirmação identitária e fazer parte da busca de direitos no âmbito jurídico (op. cit., p. 205). No Brasil, principalmente após a Constituição de 1988, o critério da cultura pauta o conceito de cidadania. As apropriações políticas da categoria serão melhor discutidas no segundo capítulo.

Depois de mapear os debates sobre o uso da Jurema e compreender o contexto ideológico em que eles foram construídos, é possível retomar os discursos que vêm sendo elaborados sobre a prática em contexto urbano contemporâneo.

O trabalho de Rodrigues (2014) é o estudo mais recente no campo da antropologia sobre o uso da Jurema em contexto urbano. A antropóloga, que participou da pesquisa de mapeamento dos terreiros da cidade do Recife, no ano de 2010, constatou o uso da Jurema em cerca de 71% dos terreiros localizadas nesse contexto. Para a autora, esse dado causa surpresa uma vez que no meio acadêmico a maioria das pesquisas sobre práticas rituais no contexto recifense é dedicada ao Xangô. Por outro lado, ela também percebeu uma visibilidade significativa do uso da Jurema na primeira década do século XXI e atribuiu esse fato a alguns projetos políticos e intelectuais protagonizados pelos praticantes. Em sua visão, surgiram atores sociais no campo das “religiões mágicas”, que se tornam sujeitos de um debate político problematizando conceitos como democracia e laicidade.

Duas hipóteses foram desenvolvidas por Rodrigues: primeiro, a invisibilidade da Jurema como sinônimo da invisibilidade da questão indígena em relação à visibilidade da questão negra; segundo, a visibilidade da Jurema que dialoga com o processo de construção de uma “identidade juremeira” por parte de agentes históricos que vêm transformando o uso da Jurema em estratégia de luta política no contexto recifense urbano e contemporâneo (RODRIGUES, op. cit., pp. 11-18).

Apesar de Rodrigues consentir com as narrativas de origem e reificar o uso da Jurema enquanto “cultura indígena”, a pesquisa dela é importante por causa de três aspectos. Primeiro, ela realizou um longo trabalho de campo junto aos agentes do QCM. Isso permitiu que eu privilegiasse os discursos construídos e as apropriações políticas das categorias trabalhadas pela literatura antropológica.

Segundo, ao perceber que houve uma invisibilidade da questão indígena em relação à visibilidade da questão negra, a antropóloga traz discussões sobre os posicionamentos ideológicos de Gilberto Freyre e a atuação do Serviço de Higiene Mental do Recife, aludindo (ainda que não explicitamente) às disputas discursivas entre Bahia e Pernambuco ou entre as noções de raça/cultura e pureza/mestiçagem.

Terceiro, ela fala de um processo de construção de uma “identidade juremeira” por parte de “agentes históricos”. No capítulo da “etnografia nômade”, retomarei esses pontos e algumas outras citações da antropóloga. Sem dúvida, o terceiro ponto que trata da “identidade juremeira” é o mais importante, mas antes de entrar nessa questão, é

necessário compreender os processos de mediação em que se constatam apropriações políticas do par cultura/religião (aquilo que denominei de dimensão macro).

CAPÍTULO 2

OS USOS POLÍTICOS DA CULTURA

O objetivo deste capítulo é compreender o campo teórico que discute “o estatuto da alteridade nas relações ideológico-políticas contemporâneas” (MONTERO, 2006). Para realizar essa tarefa, alguns debates foram escolhidos e essa escolha foi pensada levando em consideração os objetivos e as hipóteses formulados para a leitura que vem sendo proposta sobre o uso da Jurema.

No primeiro item, o debate é direcionado para as relações que alguns teóricos estabelecem entre cultura e identidade na tentativa de analisar o objeto empírico da antropologia chamado por Michel Agier (2001) de “grandes empreendimentos identitários”, oriundos dos movimentos de caráter étnico, regional ou religioso, que emergiram em diferentes pontos do planeta nos anos 1960 e 1970.

A categoria identidade foi definida em termos culturais, mas nessa definição conceito e uso político se misturam por causa do panorama efervescente em que atores sociais construíram “identificações” e “pertencimentos”. Isso se deu no diálogo com os estudos culturais, o multiculturalismo e as políticas de reconhecimento, cujo maior desafio é lidar com as reivindicações das chamadas “subculturas”, ou minorias, que reivindicam perante o poder público um reconhecimento pela diferença.

Diante das calorosas discussões, alguns antropólogos (citados mais adiante) lançaram um novo olhar sobre os contatos estabelecidos em contextos coloniais e, conseqüentemente, repensaram categorias da disciplina antropológica até então construídas na perspectiva dominador/dominado. Ao trabalharem com o sentido de interculturalidade, esses pesquisadores deslocam o dominado ou a minoria da condição pré-definida de vítima, analisando sua atuação por meio de conceitos como mediação e diáspora.

Em meio a estas ressignificações, a identidade é definida pela literatura como “agenciamento das diferenças”. Atores sociais imersos na agenda da globalização produzem discursos diante das propostas de uma economia de mercado pautada na ideia de homogeneização, ocorrendo o que Stuart Hall (2003) denomina de “proliferação das diferenças subalternas”.

No segundo item, a reflexão recai sobre os trabalhos recentes de alguns antropólogos que analisam os usos políticos da cultura sob o viés da crise do próprio conceito.

Este percurso possibilita a compreensão do campo teórico que investiga as ferramentas utilizadas pelos nativos para legitimar ou promover o reconhecimento de suas práticas, bem como as tensões e controvérsias advindas dessa atuação ou, em outras palavras, a relação entre cultura e política. No entender de Gustavo Ribeiro (2000), a dinâmica entre cultura e política no mundo contemporâneo perpassa dois aspectos: por um lado, a relativização do poder do Estado-nação para estruturar as esferas política, econômica, social e cultural; por outro, a ideia de transnacionalidade que consiste na integração de realidades sociopolíticas que variam nos níveis local, regional, nacional e internacional, por meio das quais as populações criam modos de representar e pertencer a “unidades culturais”.

Como consequência da relativização do poder e da integração de realidades sócio-políticas (vetores que sustentam a chamada “globalização”), a grande tarefa da antropologia é colocar em relação essas forças que embaralham antigas lógicas classificatórias na medida em que os agentes sociais “monopolizam” os poderes estruturantes de suas identidades e a chamada “diversidade cultural” se coloca como a questão política central na contemporaneidade (RIBEIRO, op. cit., pp. 13-21).

2.1 Cultura e identidade: do plano conceitual ao plano político

Se a religião, conforme o histórico pesquisado no capítulo anterior, foi o código construtor de uma realidade e de uma alteridade e se esta alteridade foi traduzida na ideia de cultura, percebe-se que no mundo contemporâneo a categoria mantém viva a dinâmica cultura/religião. Todavia, dentro de um contexto de usos políticos da cultura, tanto a noção de religião quanto a noção de cultura, ao mesmo tempo que definem, estão condicionadas pelo imperativo de uma terceira categoria: a identidade.

O discurso acadêmico formulou conceitos sobre identidade relacionando essa categoria a outras; sendo assim, é comum aparecer na literatura expressões como “identidade religiosa”, “identidade étnica”, “identidade cultural”, “identidade sexual”, etc. Nesse bojo, a noção de cultura parece central para a construção da ideia de identidade porque, enquanto categoria utilizada na encenação da vida política, os atores

sociais que buscam uma identidade e exigem o reconhecimento dela o fazem quase sempre, implícita ou explicitamente, embasados nas noções construídas sobre cultura.

Esta dialética suscita problemas. Alguns teóricos, defensores do multiculturalismo, estabelecem relações entre cultura e identidade sem distinguir o campo conceitual do campo político. Por outro lado, isso é compreensível uma vez que as construções conceituais sobre identidade dialogam com seus usos políticos. Na visão de Lorenzo Macagno (2014), a questão é complexa porque a noção de cultura utilizada pelos cientistas sociais e aquela utilizada pelos militantes muitas vezes se misturam, já que recentemente alguns cientistas se tornaram militantes e alguns militantes tem se apropriado das categorias celebradas principalmente pela disciplina antropológica para legitimar suas reivindicações.

Apesar das contradições que permeiam a trajetória intelectual de Hall, uma vez que ele realizou trabalhos teóricos importantes sobre a questão cultural ao mesmo tempo que possui um histórico de militância, seus respectivos estudos trazem grandes contribuições para pensar nessa dialética que muito diz sobre o lugar da cultura entre os movimentos de caráter étnico, regional ou religioso emergentes em diferentes pontos do planeta nos anos 1960 e 1970. Nesse contexto, categorias analíticas foram repensadas à luz de acontecimentos que colocaram em cheque “o estatuto da alteridade nas relações ideológico-políticas contemporâneas”.

Liv Sovik (2009), no prefácio ao livro *Da diáspora: identidades e mediações culturais*, usa a metáfora da “antropofagia” para analisar o percurso realizado por Hall, desde a sua saída da Jamaica em 1951 para estudar na Universidade de Oxford, passando pela participação na primeira geração de uma “inteligência negra e anticolonialista” e pelos estudos culturais. Na visão dela, Hall é um importante teórico da cena cultural contemporânea, cuja produção acadêmica é marcada por constantes revisões dos conceitos (algo reconhecido e justificado pelo próprio intelectual).

A trajetória de Hall e os acontecimentos que marcaram o mundo nos anos 1960 propiciaram a construção dos estudos culturais: área de investigação que tem como eixo principal de pesquisa as relações entre a sociedade e a cultura contemporânea ou as mudanças sociais provocadas pelas práticas e instituições culturais.

Segundo Escosteguy (2006), a partir das publicações de Richard Hoggart, Raymond Williams e Edward Palmer Thompson foi criado em 1964 o *Centre for Contemporary Cultural Studies* (CCCS), da Universidade de Birmingham. Esses estudos se ocuparam das chamadas “subculturas” e dos gêneros de representação de

“grupos marginalizados” pela “classe hegemônica”, a fim de provocar uma descentralização no estudo e no ensino da cultura (op. cit., pp. 138-139).

Para colocar em prática a descentralização da “cultura dominante” e conseguir reconhecimento no espaço público, os “grupos marginalizados” se apropriaram do discurso acadêmico de intelectuais que construíram um plano conceitual para a noção de cultura na intersecção com os usos políticos que dela já eram feitos. Dessa maneira, o paradigma de uma “cultura oficial” que, ao construir os chamados direitos humanos e universais, não reconheceria as “subculturas” em suas especificidades pautou a definição de categorias como identidade nos estudos literários, na antropologia e demais áreas do saber, a partir de uma história social pensada nas perspectivas de domínio e exclusão, principalmente por causa do passado colonial.

Ora, quando Hall (2005) analisa a “identidade cultural na pós-modernidade”, ele faz referência ao corolário teórico que formulou essa categoria e do qual, é possível depreender, ele foi partícipe quando coordenou o *Centre for Contemporary Cultural Studies* e enquanto ativista que construiu discursos sobre a questão da “identidade negra”.

Segundo Hall, o tema da “identidade cultural” passou a ser muito discutido na teoria social devido ao fato de velhas identidades, que conferiam estabilidade ao mundo, entrarem em declínio após a consolidação da modernidade. Ele define identidade cultural pelos aspectos da identidade de cada um, resultado do “pertencimento” de cada indivíduo a culturas étnicas, raciais, linguísticas, religiosas e, acima de tudo, nacionais.

O autor trabalha com a dicotomia identidade estável x identidade descentrada, questionando a existência de uma “crise de identidade” no indivíduo moderno devido a um processo de mudança.

Um tipo diferente de mudança estrutural está transformando as sociedades modernas no final do século XX. Isso está fragmentando as paisagens culturais de classe, gênero, sexualidade, etnia, raça e nacionalidade que, no passado, nos tinham fornecido sólidas localizações como indivíduos sociais. Estas transformações estão também mudando nossas identidades pessoais. (HALL, op. cit., p.10).

Nesta passagem, Hall faz uma crítica ao projeto de modernidade calcado em um pensamento acrítico. A mistura entre identidade e cultura aponta para o declínio da identidade como dado essencial e para a ascensão de um uso político que faz da

categoria uma “celebração móvel” definida historicamente. Esse panorama diz respeito aos novos paradigmas analíticos que despontaram na efervescência dos anos 1960 e 1970, cujos movimentos foram protagonizados por militantes que passaram a reivindicar “diversidade cultural”.

Partindo da hipótese de que o nativo “descobriu” o sistema de classificação que estabeleceu qual identidade estava designada para cada um, depreende-se que este mesmo nativo passou a manipular as diferenças, tornando bastante complexa a noção de “pertencimento” (expressão que o próprio Hall utiliza entre aspas). Ao reivindicarem identidades que marcariam diferenças culturais, as minorias buscaram garantias legais e junto com os estudos culturais construíram o chamado “multiculturalismo”.

A definição mais recorrente do termo é oferecida por autores como Couceiro de Lima (2012) para quem multiculturalismo seria o modo de interação entre grupos étnicos uma vez que o aspecto da etnicidade norteou as lutas de minorias raciais por uma “política de igualdade e oportunidades”, principalmente em movimentos que ocorreram nos Estados Unidos durante a década de 1960. Contudo, de maneira ampla, distinções pela orientação religiosa, pelas preferências sexuais, dentre outras também fariam parte desse modo de interação.

Na visão multicultural, a sociedade norte-americana teria “aceitado” grupos minoritários até então marginalizados: negros, latinos, homossexuais, mulheres, etc. a partir de mudanças no conteúdo dos currículos universitários, sobretudo nas áreas de história e ciências sociais com o objetivo de abrir um espaço para que essas minorias fossem retratadas sem preconceitos (op. cit. 284-285).

Esta visão é pouco crítica porque não revela a dimensão das pressões que os grupos exercem pela “política de igualdade” a partir, entretanto, de um reconhecimento pela diferença. Outros autores são mais incisivos e definem o multiculturalismo na acepção de *political correctness*. Terence Turner (1993) aborda a questão multicultural nas tensões que dividiram a noção de “cultura” entre teoria antropológica por um lado e política identitária por outro. O autor enxerga perigos no pensamento multicultural, pois ele é construído como uma forma de política identitária em que o conceito de cultura aparece fundido ao de identidade étnica.

Neste sentido, o multiculturalismo pode essencializar a ideia de cultura como propriedade de um grupo étnico, pode reificar as “culturas” como entidades apartadas por fronteiras herméticas e colocar a análise crítica, a exemplo da disciplina antropológica, fora do seu alcance. Por outro lado, Turner também enxerga no

multiculturalismo novas perspectivas teóricas uma vez que os grupos multiculturalistas incitam a um reposicionamento das teorias que tratam da relação entre cultura e política (TURNER, op. cit., p. 412).

A questão mais controversa do multiculturalismo diz respeito às “políticas de reconhecimento” que nos Estado Unidos e países europeus movimentam diferentes opiniões e discursos sobre a relação entre uma democracia constitucional e uma política para reconhecer diversas identidades culturais (TAYLOR, HABERMAS, APPIAH, 1994). Amy Gutmann, na introdução do livro *Multiculturalismo*, de Charles Taylor (1994), fala dos conflitos intrínsecos ao reconhecimento político das especificidades culturais. Referindo-se às críticas que instituições públicas (principalmente escolas e estabelecimentos de ensino superior dedicados aos estudos humanísticos) vêm recebendo por não reconhecerem ou não aceitarem as diversas identidades culturais dos cidadãos, interroga a autora: até que ponto a identidade tem importância pública?

Esta pergunta, bastante oportuna para refletir sobre o problema da apropriação política da cultura por diferentes atores sociais em vários pontos do planeta, incita a literatura antropológica. Qual seria o lugar da cultura no mundo contemporâneo? Ou se trataria de um não-lugar? Alguns antropólogos perceberam que os usos políticos provavelmente não caíram de paraquedas na contemporaneidade. Restava investigar essa história de longa duração. Um novo olhar foi lançado sobre os contatos estabelecidos em contextos coloniais e, conseqüentemente, categorias da disciplina antropológica até então construídas na perspectiva dominador/dominado foram repensadas.

A chamada perspectiva antropológica do pós-colonialismo trabalha com o sentido de interculturalidade, deslocando o dominado da condição ontológica de vítima ao analisar sua atuação perante o dominador por meio dos conceitos de mediação e diáspora. Paula Montero (2006) traz algumas reflexões desta corrente antropológica e se atém ao contato entre índios e missionários a fim de compreender o “processo histórico de produção de alteridades indígenas”.

A antropóloga lê a “resistência dos nativos contra as imposições coloniais” levando em consideração dois aspectos: o trabalho de mediação dos nativos e dos missionários e, construída nos intercursos desse trabalho, uma dimensão política definido pela autora como

conjunto de motivações e interesses que orientam as escolhas dos agentes mediadores quando privilegiam certas práticas e significações em detrimento de outras. (op. cit., p. 34).

A mediação enquanto processo material e simbólico engendrado nas relações de interação permite compreender como diferentes pontos de vista interagem produzindo significações compartilhadas em níveis generalizantes e como os agentes durante as interações tanto acessam seus próprios códigos quanto os códigos alheios (MONTERO, op. cit. pp. 33-51). Para Montero, a “perspectiva pós-colonial”, adotada por estudiosos como Hall, é importante uma vez que as formações culturais foram repensadas em “termos diaspóricos” e o “outro” deixou de ter um lugar fixo.

Hall utiliza o termo “diáspora” em suas investigações sobre a dispersão “afro-caribenha” no pós-guerra. Segundo o estudioso, pensar a diáspora é questionar como se imagina uma nação e uma identidade. Se durante a diáspora as identidades se tornam múltiplas, como conceber identidade, diferença e pertencimento após a diáspora? Para o autor, a “identidade cultural” na situação diaspórica pressupõe imaginar a existência de uma “tradição” (HALL, 2003, pp. 26-28).

As reflexões em termos de interculturalidade e diáspora revelam como o trabalho de mediação produz sujeitos estratégicos e políticos nos mais diversos contatos. Na contemporaneidade, Hall chama a atenção para o que ele denomina de “proliferação subalterna da diferença”: produto da globalização e suas propostas homogeneizadoras.

Em outro texto, uma expressão ajuda a compreender a identidade no panorama dos usos políticos da cultura: “ponto de apego temporário” (HALL, 2013). Ao perguntar “quem precisa da identidade?”, Hall analisa o processo de “desconstrução das perspectivas identitárias” e verifica que a questão da identidade ganha fôlego na tentativa de rearticular a relação entre sujeitos e práticas discursivas.

Na abordagem discursiva, a identificação é uma construção nunca completada. Uma vez que a identidade é condicional ou está “alojada na contingência”, a globalização e os fluxos migratórios são processos aos quais é necessário vincular as discussões sobre identidade.

As identidades tem tanto a ver com a invenção da tradição quanto com a própria tradição, a qual ela nos obriga a ler não como uma incessante

reiteração, mas como o mesmo que se transforma: *não o assim chamado retorno às raízes, mas uma negociação com as nossas rotas*. É precisamente porque as identidades são construídas dentro e não fora do discurso que nós precisamos compreendê-las como produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas. (HALL, op. cit., pp. 109).

Eric Hobsbawn (1997) é a principal referência no que diz respeito à “invenção das tradições”. Segundo o historiador, entende-se por “tradição inventada”

o conjunto de práticas normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas de natureza ritual ou simbólica visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica automaticamente uma continuidade em relação ao passado. (op. cit., p. 9).

Retomando a relação entre cultura e identidade, os debates mostram que a afirmação e a negação de identidades escapa de uma visão substantiva da cultura. No lugar da visão essencialista entra em cena a noção relacional, deslocando a identidade do campo conceitual para o campo político (MONTERO, 1997, pp. 62 e 63). O deslocamento da identidade do plano da “essência” para o plano da “relação” é devedor do pensamento de Fredrik Barth: autor cujos argumentos acerca dos “grupos étnicos e suas fronteiras” dialogaram com a guinada cultural que representa um marco divisor para a antropologia a partir da década de 1960.

Barth procurou desconstruir o pensamento antropológico que associa diversidade cultural a isolamento geográfico e social entre os grupos, advertindo para o perigo de definir um grupo étnico pela simples relação semelhança x diferença cultural. Sua argumentação sugere que as diferenças relevantes para o grupo étnico são aquelas que os próprios atores consideram significativas (BARTH, 2011, pp. 188-194).

Em suma, se no mundo pós-colonial e pós-nacional a cultura “perdeu” o lugar de categoria analítica, a revisão crítica dos conceitos se impôs à disciplina antropológica e termos como fluidez, hibridismo, negociação e interculturalidade aparecem com maior frequência nos estudos sobre a questão da alteridade e dos processos de mediação (POMPA, 2008). Além de Hall, alguns autores também pensaram a questão da identidade nessa construção lexical (HANNERZ, 1997; AGIER, 2001; WOODWARD, 2013).

Por fim, é importante ressaltar que categorias trabalhadas pela antropologia continuam sendo amplamente revisadas por intelectuais que, assim como Hall, também vivenciaram “realidades diaspóricas” (BHABHA, 1998; MODOOD, 1998; APPADURAI, 2005; ASAD, 2010).

2.2 A visão crítica dos cientistas sociais diante da crise do conceito de cultura

Alguns cientistas sociais analisam os usos políticos da cultura sob a ótica de uma crise que a categoria vem sofrendo. Adam Kuper (2002) faz uma extensa revisão bibliográfica sobre o conceito de cultura nas mais variadas pesquisas realizadas por diferentes antropólogos e afirma que “cultura está na boca de todo mundo”. O autor chama a atenção para o par cultura-política, dizendo que os movimentos sociais cujas bandeiras tem como lemas nacionalismo, identidade étnica ou religião tendem a invocar a cultura no intuito de motivar ações políticas.

Os índios Caiapó que vivem na floresta tropical da América do Sul usam o termo “cultura” para descrever suas cerimônias tradicionais. Maurice Godelier descreve um trabalhador emigrante que retorna para o seu povo na Nova Guiné, os Baruya, proclamando: “precisamos fortalecer nossos costumes; precisamos nos basear naquilo que os brancos chamam de cultura”. (op. cit., pp. 22-24).

Kuper retoma a disputa histórico-ideológica entre as tradições intelectuais alemã e francesa ou entre *kultur* e civilização (duas correntes de pensamento que se desenvolveram em oposição dialética segundo o pensamento de Norbert Elias, 2011) que marcou o conceito de cultura como um “campo das controvérsias”. Durante a consolidação das ciências humanas em diferentes contextos, escolas e correntes teóricas recorriam a essas correntes e cada geração adaptava o idioma cultural à terminologia científica do momento: Evolucionismo, Organicismo, Relativismo, etc. Kuper, como outros intelectuais, reafirma o conceito de cultura como produto histórico.

Os discursos sobre cultura não são inventados livremente; eles remontam a determinadas tradições intelectuais que persistiram por gerações, disseminando-se da Europa para todo o mundo, impondo concepções da natureza humana e da história, provocando uma série de debates recorrentes. (op. cit., pp. 30 e 31).

Nos escritos de Kuper, percebe-se uma crítica feroz ao uso deste conceito por parte da antropologia americana que não colocou o problema das relações sociais e políticas na construção das “culturas”. Segundo o autor, se no âmbito das ciências sociais alguns conceitos desapareceram, certamente isso não se aplica ao conceito de cultura. Ele observa que as pessoas não buscam a orientação dos antropólogos na agenda cultural contemporânea. Elas recorrem aos estudos culturais porque “o debate sobre cultura voltou a ter um caráter político”.

Eric Wolf (2003) também critica o uso demasiado de cultura, o que faz do próprio conceito uma “panaceia”. Ele trabalha com a ideia de ponto de partida para o trabalho de pesquisa visto que o conceito em si possui um valor metodológico. Wolf enfatiza a desconfiança que deveria ser adotada com relação à coerência atribuída à cultura porque a formação de distintos “conjuntos culturais” está condicionada por processos ecológicos, político-econômicos e ideológicos especificáveis.

Sociedades e culturas não devem ser vistas como dados, integrados por alguma essência interna, mola mestra organizacional ou plano mestre. Os conjuntos culturais – ou conjuntos de conjuntos – estão continuamente em construção, desconstrução e reconstrução, sob o impacto de múltiplos processos que operam sobre amplos campos de conexões culturais e sociais. (op. cit., p. 297).

Seyla Benhabib (2006), por sua vez, reflete sobre cultura de um ponto de vista epistemológico. Na concepção da autora, uma visão narrativa sobre cultura permite que “culturas” sejam identificadas sem a necessidade de correlacioná-las a uma “teoria da verdade”. Em outras palavras, cultura está atrelada a um conjunto de narrativas mais ou menos coerentes, mais ou menos plausíveis ou convincentes. Há uma constituição narrativa inerente à cultura a partir da qual se deve distinguir o ponto de vista do observador do ponto de vista de quem participa das teorias sociais da cultura (op. cit., pp. 383-385).

Lorenzo Macagno (2014) dialoga com estes autores ao afirmar que o multiculturalismo, os estudos culturais e os estudos pós-coloniais desencadearam nos últimos trinta anos uma discussão quanto ao monopólio disciplinar da antropologia, colocando em questão por um lado se a noção de cultura como “substantivo plural”

ainda é útil e apontando os usos políticos que diferentes agentes fazem dessa noção por outro.

O antropólogo vai encontro das ideias de Manoela Carneiro da Cunha (2009) que, em meio aos debates no Brasil envolvendo os direitos intelectuais sobre os chamados “conhecimentos dos povos tradicionais”, utiliza aspas para o termo cultura quando adotado por aqueles que celebram sua “cultura” fazendo dessa categoria um argumento para reparar danos políticos (op. cit., p. 312).

Na visão de Macagno, há uma armadilha na interface “cultura-política(o)” em que está implícita uma confusão entre o sentido de cultura tradicionalmente utilizado pelos antropólogos e a noção de cultura instrumentalizada por militantes e ativistas dos chamados movimentos sociais fruto das “políticas de reconhecimento” ou “multiculturalismo”. Se há uma disputa em prol da legitimidade de um “mundo social” é preciso identificar os agentes envolvidos nesta contenda.

Essa suposta ameaça nasce do fato de que a “cultura” – como matéria de reflexão não é mais um monopólio dos antropólogos. Durante muito tempo, o lugar-comum da crítica antropológica baseou-se no questionamento do chamado culturalismo, o qual muitas vezes funcionou como uma autêntica categoria acusatória. Agora, os próprios antropólogos assistem perplexos à irônica circunstância dos “seus” nativos se terem tornado mais culturalistas do que nunca. (MACAGNO, op. cit., pp. 164 e 165).

Percebe-se que os cientistas sociais identificam uma crise epistemológica do conceito de cultura: um paradoxo na contemporaneidade, uma vez que a categoria ainda é utilizada para definir formas de alteridade. Segundo Pompa (2005), a persistência do conceito de cultura na pós-modernidade se deve ao fato de cultura - assim como a própria antropologia - ser produto da modernidade.

O conceito de cultura é a categoria fundadora que tornou possível pensar todas as formas de alteridade. Com Tylor se trata de um conceito holístico, possivelmente pela influência do pensamento alemão via Gustav Klemm, que levou também à utilização do próprio conceito de *kultur*. Junto às ideias de totalidade e de progresso, fundamentos da modernidade, a noção fundamentalmente igualitária do conceito de cultura devolve os “primitivos” a uma substancial identidade humana. (op. cit., p. 1).

Pompa elenca três fases mediante as quais o conceito de cultura nasce, sofre modificações e entra em colapso. O conceito nasce associado à ideia de costume (fase concreta). A partir da década de 1930, esse conceito passa de uma concretude a uma abstração, se diluindo em outros conceitos a exemplo de estruturas, funções, representações, modelos e relações. Finalmente, na fase simbólica o conceito se torna um conceito semiótico quando se dissemina a ideia de “cultura como texto” em um primeiro momento e “antropologia como ficção” em um segundo momento.

Da ideia de cultura como texto à de antropologia como *fiction*, se chega ao abandono do conceito de cultura enquanto categoria analítica, porque estaria totalmente destituída de sentido. O conceito, portanto, acaba por circunscrever apenas as meta-representações do antropólogo ou, no máximo, da cultura – ou dos fragmentos de cultura – que ele expressa. (op. cit., pp. 1 e 2).

Diante desta crise, fenômenos como o multiculturalismo e os estudos culturais passam a utilizar com outros sentidos a ideia essencializada de cultura que começava a ser abandonada pela antropologia. Nesse ínterim, entram em cena novos atores sociais reivindicando o “reconhecimento” por meio de categorias que substantivam o conceito de cultura: religião, identidade, etnicidade, etc.

Homi Bhabha (1998) oferece outros argumentos para definir os novos atores. Ao desenvolver a ideia “direito de se expressar a partir da periferia do poder e do privilégio autorizados”, Bhabha analisa os embates culturais produzidos “performativamente” pelos atores mencionados.

O acesso ao poder político e o crescimento da causa multiculturalista vem da colocação de questões de solidariedade e comunidade em uma perspectiva intersticial. As diferenças sociais não são simplesmente dadas à experiência através de uma tradição cultural já autenticada; elas são os signos da emergência da comunidade concebida como projeto – ao mesmo tempo uma visão e uma construção – que leva alguém para “além” de si para poder retornar, com um espírito de revisão e reconstrução, às condições políticas do presente. (op. cit., pp. 20-22).

No Brasil, Paula Montero, José Mauricio Arruti e Cristina Pompa reuniram ideias advindas de suas respectivas produções acadêmicas e formularam o conceito de *Antropologia do político*. As concepções que definem a *Antropologia do político* estão

vinculadas ao debate sobre a crise do conceito de cultura que, desde a década de 1980, vem influenciando o campo da antropologia.

Paula Montero realizou pesquisa sobre a chamada Umbanda, trazendo o corolário antropológico acerca da construção dicotômica magia x religião. A antropóloga analisa os paradigmas da modernidade que, dentre outros aspectos, imprimiram a noção de verdade ao discurso da medicina em contraposição à “cura mágica”. A partir desses estudos, a pesquisadora se aprofundou em alguns temas como as “controvérsias” surgidas na relação entre religião e espaço público, dentre outros.

José Maurício Arruti, por sua vez, investigou a “etnogênese” que, nas palavras do próprio autor, é o termo usado para descrever o processo de auto-atribuição de rótulos étnicos por grupos que até determinado momento eram tomados indistintamente como sertanejos ou caboclos. Ao pesquisar esse processo de construção identitária das comunidades indígenas do nordeste brasileiro, Arruti analisa os movimentos de reivindicação política dos nativos junto a órgãos indigenistas no que diz respeito ao “direito à terra” e ao reconhecimento “oficial” de práticas como o Toré.

Cristina Pompa, finalmente, direcionou suas pesquisas para o processo de “invenção da américa”, investigando o conceito de religião enquanto instrumento analítico por meio do qual a identidade dos habitantes do Novo Mundo foi construída. Na visão da antropóloga, a religião promove a construção de códigos de interpretação e comunicação acerca das práticas sociais no campo das missões, com pretensão universalizante. Nesse bojo, a atividade missionária na américa colonial traz o problema da leitura religiosa de práticas sociais.

Junto com outros autores, Montero, Arruti e Pompa, na primeira década do século XXI, produziram textos para o livro *Deus na aldeia* (organizado por Paula Montero) refletindo sobre a construção da alteridade que vinha sendo repensada há algumas décadas por meio de conceitos como interculturalidade, hibridismo, diáspora e mediação. Em seguida, os três pesquisadores reúnem suas reflexões e elaboram o conceito de *antropologia do político*. Para chegar nessa formulação, eles recuperam alguns debates acerca do “domínio do político” na antropologia.

Primeiro, discutem a “antropologia política” remetendo aos estudos britânicos clássicos que foram concebidos com relação às formas de governo indireto nas colônias africanas entre as décadas de 1940 e 1950. Segundo, retomam a teoria antropológica da “ação política” desenvolvida nos trabalhos de Edmund Ronald Leach e Max Gluckman. Em seguida, se debruçam nos estudos de George Balandier sobre as sociedades

coloniais e a “produção de etnicidades dotadas de papel político”. Por fim, chegam na questão da etnologia política brasileira, seja por meio do campo etnológico, com os “estudos de contato” a partir da ideia de “fricção interétnica” formulada por Roberto Cardoso de Oliveira entre as décadas de 1960 e 1970, seja no campo da “antropologia da política” tal qual proposta por Moacir Palmeira e Beatriz Herédia na década de 1990.

Montero, Arruti e Pompa (2012) sugerem que a demarcação chamada por eles de “o político” deveria ocupar na antropologia contemporânea o lugar teórico-metodológico deixado vago pelo conceito de cultura na antropologia clássica (op. cit., p. 145).

Ora, se o conceito de cultura foi instrumentalizado politicamente, qual potencial analítico essa categoria exerce no campo da antropologia? Eis que a *antropologia do político* se constitui como uma alternativa ou uma ferramenta teórico-metodológica que possibilita compreender

processos contemporâneos de reposição de ‘alteridades’ em termos de identidades e a produção de linguagens de negociação que produzam consenso em torno dos modos coletivamente aceitáveis de convivência entre as diferenças. (op. cit., p. 147).

Nesta perspectiva, a diversidade cultural deixa de ser o objeto da disciplina antropológica. O foco são os processos em que os atores sociais se apropriam de categorias utilizadas tradicionalmente pela antropologia, agenciando a diferença enquanto discurso. Em outras palavras,

Ao buscar compreender os próprios processos de produção e generalização das diferenças não faz sentido recortar o universo de investigação a partir dos portadores das diferenças ou das culturas, mas sim observar como, onde e para que fins a diferença é agenciada. (op. cit., p. 148).

Se a crítica ao “essencialismo” é ponto pacífico na antropologia, a proposta da *antropologia do político* é identificar atores, discursos e instrumentos de produção política dos “essencialismos”. O agenciamento da diferença torna-se tarefa principal daqueles que produzem e negociam politicamente alteridades. Quando os praticantes da Jurema constroem discursos para legitimar o uso enquanto cultura e religião no espaço

público, eles se situam nesse lugar do agenciamento e o processo de legitimação depende de alteridades a serem construídas por algumas dinâmicas.

Uma das dinâmicas consiste na apropriação de categorias utilizadas pela literatura antropológica mediante as quais o uso da Jurema é concebido enquanto “manifestação cultural” (conforme o primeiro capítulo). Com base nessa concepção, religião e identidade são categorias movidas para ratificar a suposta dimensão cultural do uso. Outra dinâmica importante é a inserção do uso da Jurema no âmbito jurídico. Para que essa “cultura” e essa “religião” sejam reconhecidas, no contexto recifense o QCM engendrou políticas públicas a exemplo da Lei Malunguinho.

Do ponto vista da *antropologia do político*,

a ideia essencialista de cultura torna-se no campo político tanto um instrumento de autoafirmação identitária quanto uma linguagem jurídica de atribuição de direitos. Consequentemente, a cultura dentro do vocabulário da política se torna sinônimo de identidade ou uma linguagem de negociação entre movimentos sociais e Estado nacional (MONTERO, ARRUTI & POMPA, op. cit., p. 147).

Ao investigarem os caminhos que os agentes percorrem para produzir modos de representar alteridades na interação com “o outro”, os autores perceberam negociações dos significados de certos códigos culturais que, em determinadas situações, aparecem como portadores de especial capacidade de representar interesses de atores em relação.

Esta tarefa é possível dentro de um processo de mediação ou “dos mecanismos de produção de consenso para postular as diferenças”. Os atores se tornam agentes porque produzem e fazem a mediação das diferenças. Eles realizam uma agência ou uma encenação que se traduz em modos de ver, sentir e representar as diferenças. Em outras palavras, ritualizam e negociam categorias portadoras de identidade para ações na esfera pública (op. cit., pp. 27-32).

Após analisar os principais debates da literatura acadêmica sobre o uso da Jurema no primeiro capítulo (dimensão micro) e selecionar a embocadura teórica que trata dos usos políticos da cultura (dimensão macro), é possível investigar o papel dos agentes que constroem o uso da Jurema e atuam para legitimar esse uso no espaço público, a partir de um estudo de caso.

No próximo capítulo, a “etnografia nômade” se configura como uma tentativa de responder a algumas questões propostas na introdução: qual história sobre a Jurema os

integrantes do terreiro em Guarulhos e do QCM no Recife contam? Até que ponto essa história se aproxima da história contada pela literatura acadêmica? E por quê?

Para realizar esta tarefa, junto ao trabalho etnográfico serão retomados alguns pontos já discutidos na embocadura teórica. Além disso, outras fundamentações teóricas serão exploradas a fim de compreender os usos políticos da cultura no contexto brasileiro, principalmente no que se refere às categorias (indígena, quilombo e nordeste) utilizadas nos discursos dos agentes que fazem o uso da Jurema em Guarulhos e Recife.

CAPÍTULO 3

A JUREMA ENTRE GUARULHOS E RECIFE: UMA “ETNOGRAFIA NÔMADE”

A realização de um trabalho de campo se colocou como tarefa importante para pensar o uso da Jurema quando me deparei com algumas situações no contexto urbano paulista que me levaram a observar a existência de poucos interlocutores do tema nesse contexto. Em 2012, o professor de antropologia Luís Assunção (da Universidade Federal do Rio Grande do Norte) ministrou um curso, na cidade de São Paulo, sobre a Jurema e falou a respeito dos “mestres” para um público de praticantes da Umbanda. Ao final de cada exposição, durante conversas estabelecidas entre os participantes, eu percebia a surpresa dos umbandistas diante daquele universo simbólico e dos discursos que o constroem.

Assim que comecei a investigar o uso da Jurema em Guarulhos, conversei com vários praticantes de diferentes rituais na cidade de São Paulo e uma grande parte dizia não conhecer a Jurema. Dentre esses nativos, a maioria dos que se consideravam umbandistas conhecia o termo porque em algumas cantigas do universo da Umbanda usa-se o termo Jurema ou há referências à chamada “Cabocla Jurema”.

O que mais me surpreendeu, entretanto, foi a reação quase unânime quando tentava explicar o que significa a Jurema, utilizando como referência a ingestão da bebida. Todos perguntavam se seria algo parecido com a Ayahuasca.

Em nenhum momento objetivei um estudo comparado entre Jurema e Ayahuasca, mas diversas vezes questionei o porquê das pessoas (na cidade de São Paulo) terem mais referência ou conhecimento acerca do uso Ayahuasca. Conforme a literatura acadêmica, o uso da Ayahuasca é bastante disseminado nos Estados do norte e o uso da Jurema, nos Estados do nordeste. Se, ainda segundo o discurso acadêmico, houve uma migração maior do nordeste para São Paulo, não deveria ser recorrente encontrar mais pessoas que soubessem sobre a Jurema?

Claro que esta indagação chega a ser ingênua diante da complexidade da construção de um universo simbólico em um determinado contexto. O uso da Ayahuasca, presente entre as “religiões ayahuasqueiras” como o Santo Daime, tem sido

pesquisado pela literatura antropológica e há dinâmicas históricas que possivelmente explicam uma maior disseminação desse uso no contexto urbano paulista em relação a outros.

Entretanto, esta mesma indagação, apesar de superficial, não foi por completo abandonada na medida em que me despertou para outra questão: até que ponto o aspecto “geopolítico” define uma prática ritual para além dos discursos construídos por academia e nativos?

Durante a realização do trabalho de campo, constatei que os nativos em Guarulhos recorrem ao nordeste para fazer rituais com uso da Jurema no terreiro. Seria possível afirmar uma falta de interlocutores em São Paulo? Esses mesmos nativos realizam ritos denominados Xangô em relação aos quais eles também recorrem ao nordeste, mas com uma frequência bem menor. Por fim, eles ainda realizam ritos de exu e, nesse caso, constatei que não existe a necessidade de ir ao nordeste para que a prática seja realizada no terreiro.

Em alguma medida, o vai e vem entre Guarulhos e nordeste ocorre por causa dos rituais. Para que os praticantes daqui (Guarulhos) sejam reconhecidos como pares dos praticantes de lá (nordeste), regras ou modos de fazer a prática ritual, segundo os acordos estabelecidos pelos nativos do nordeste, precisam ser “repetidos” em Guarulhos. Entretanto, é no plano da prática discursiva que a ida ao nordeste se justifica. Ao que parece, quanto mais os nativos de Guarulhos buscam uma “pureza” nordestina para suas práticas, mais idas ao nordeste são realizadas.

Nos primeiros contatos que estabeleci com a mãe de santo Dida de Xangô ela falou sobre a Jurema e sobre o nordeste. Também adquiri o DVD com o documentário, produzido por ela e pelos filhos de santo, sobre o uso da Jurema e cujas imagens mostram mãe Dida junto aos integrantes do QCM durante uma viagem ao nordeste. O nordeste a que os praticantes de Guarulhos recorrem está restrito à cidade do Recife. Eles vão e voltam. Essa Jurema é procurada lá (Recife) para ser realizada aqui (Guarulhos). O que significa esse trânsito? Quais relações sociais e simbólicas o justificam?

Quando tive a oportunidade de ir ao Recife e encontrar três filhas de santo de mãe Dida, pude estabelecer contato com os integrantes do QCM e constatar que, para além do uso da Jurema, ambos os grupos estavam e permanecem em um processo de construção identitária. Portanto, ao perceber que não conseguiria me restringir a Guarulhos haja vista o trânsito que os agentes daqui estabelecem com os agentes de lá,

justifico a escolha pela “etnografia nômade” enquanto busca pelos lugares de construção identitária e os contextos de interação social.

3.1 O terreiro *Abassá de Xangô*: a busca por uma “tradição nordestina” a partir do uso da Jurema em Guarulhos

O meu trabalho de campo começou no terreiro de Candomblé *Abassá de Xangô*, localizado na cidade de Guarulhos. Os dados que apresento ao longo do capítulo resultam de um conjunto de visitas realizadas nos últimos dois anos ao terreiro. Nesses encontros, tive a oportunidade de realizar conversas informais com a coordenadora das atividades do terreiro e com alguns filhos de santo. Além disso, presenciei alguns ritos de Jurema e, como já relatado, no mês de setembro do ano de 2013, realizei uma viagem para a cidade do Recife a fim de participar do *Kipupa Malunguinho*: evento organizado pelos integrantes do QCM. Nessa viagem encontrei três filhas de santo do *Abassá de Xangô* que também participaram do *Kipupa*.

Situado na Vila Barros, bairro relativamente próximo ao centro da cidade de Guarulhos (região que faz divisa com a capital paulista pela Rodovia Presidente Dutra), o *Abassá de Xangô*, conforme a classificação dos praticantes, é um terreiro de Candomblé onde reside a mãe de santo Valdeilda Freires, mais conhecida como mãe Dida. Além dela, Alexandre Freires ou Pai Alexandre de Odé (filho carnal de mãe Dida), apesar de não mais residir no local, é o pai de santo do terreiro. Ambos são responsáveis pela coordenação das atividades do terreiro e exercem os cargos mais altos dentro de uma hierarquia da chamada “família de santo”.

As práticas cotidianas do *Abassá de Xangô* dizem respeito aos ritos de iniciação e passagem dos filhos de santo; às oferendas ou *ebós* dedicados a um conjunto de “entidades espirituais” (orixás, caboclos, exus e mestres da Jurema);¹⁹ aos despachos dessas oferendas em matas, cachoeiras e praias; às consultas que os não-integrantes da família de santo fazem diariamente, compreendendo jogo de búzios e por vezes algum “trabalho” realizado (*ebó*, sacudimento, banho de ervas, etc.) para que o consulente consiga a resolução dos seus problemas; por fim, à organização do calendário com os “toques”, ou festas, em homenagem às entidades mencionadas.

¹⁹¹⁹ “Entidade” ou “entidade espiritual” são termos mais usados pelo discurso acadêmico. Os nativos costumam usar a palavra “santo” quando se referem aos orixás, caboclos, exus e mestres da Jurema.

No que diz respeito aos toques, realizam-se festas quando há “saída” de um filho de santo neófito ou quando um filho de santo completa sete, catorze ou vinte e um anos de cumprimento das obrigações estabelecidas pelo grupo, recebendo a permissão para tornar-se pai ou mãe de santo. Também ocorrem toques para homenagear as entidades. Além dos toques relacionados aos ritos de iniciação e passagem, há uma média de sete a oito toques por ano para homenagear os orixás, uma média de dois toques por ano para homenagear os exus que seriam, segundo mãe Dida, os guardiães do terreiro; também uma média de dois toques por ano em que se faz uso da Jurema e se homenageiam mestres, caboclos e pretos velhos.

A fundação do terreiro ocorreu na década de 1970 quando mãe Dida, após a compra de um terreno na Vila Barros, construiu um sobrado para nele residir. A princípio, ela realizava práticas denominadas Umbanda no andar superior da casa. Posteriormente, o espaço correspondente aos fundos do sobrado foi delimitado como sendo o espaço dos rituais. A partir da década de 1990, após um rito de iniciação em Pernambuco, mãe Dida passou a realizar práticas denominadas Candomblé (conforme o “modelo” do Xangô pernambucano). Na primeira década do século XXI, ela introduziu o uso da Jurema seguindo um “modelo” de ritual realizado em alguns terreiros da cidade do Recife e construindo, dessa maneira, uma “identidade juremeira” no contato com os agentes do QCM.

A forma como cheguei ao terreiro influenciou meu olhar e meus planos interpretativos. Antes da pesquisa, eu já conhecia mãe Dida (ainda que não tivéssemos estabelecido contatos muito próximos) por causa do bloco de carnaval *Ilú obá de Min* e do documentário produzido por ela e seus filhos de santo. Quando observei a ficha técnica do documentário me surpreendi com o fato de que roteiro, direção, fotografia, edição e produção fossem realizados pelos próprios filhos de santo. Posteriormente, descobri que alguns deles dominam a linguagem audiovisual, possibilitando a execução dessas etapas.

Ao observar a construção do roteiro e as escolhas quanto à direção, a primeira suposição é que talvez existisse no grupo algum antropólogo ou cientista social que possivelmente tivesse participado ou orientado a realização do documentário. Durante o trabalho de campo percebi que nenhum dos filhos de santo do terreiro trabalha como antropólogo ou cientista social. Todavia, pelo discurso construído no material audiovisual ficou evidente o conhecimento da literatura acadêmica sobre o uso da Jurema.

Em linhas gerais, as imagens constitutivas do documentário registram performances da prática ritual no terreiro em Guarulhos, a viagem da mãe e alguns filhos de santo às cidades de Recife e Alhandra, depoimentos dos integrantes do QCM e elementos intrínsecos a esse universo simbólico, a exemplo das músicas, das vestimentas, dos objetos que compõem a cena ritual, etc. Apesar do documentário não ter sido concebido sob a orientação de algum antropólogo, considero que ele possui um “caráter etnográfico” na medida em que se percebe como ponto de partida a observação do real e a consideração do praticante da Jurema tanto na unidade quanto na diversidade de maneiras como suas ações e pensamentos são colocados em cena (DE FRANCE, 2000, p. 17).

A partir de então surgiu o seguinte problema: se por um lado o documentário foi uma porta de entrada para eu ter contato com a prática da Jurema em Guarulhos, por outro a narrativa fílmica não oferecia planos interpretativos que possibilitassem uma compreensão da Jurema praticada por esses agentes muito menos dos discursos construídos por eles a respeito da prática. Apesar do “caráter etnográfico”, o documentário é realizado por agentes envolvidos com a prática ritual. Essas questões evidenciaram a necessidade de uma aproximação minha junto aos integrantes do *Abassá de Xangô*.

Durante o trabalho de campo, os filhos de santo se recusaram a falar sobre a Jurema. Eles argumentaram que mãe Dida deveria ser a porta-voz. A figura do pai ou da mãe de santo como principal interlocutor parece recorrente nas etnografias que contam a história de um terreiro. A exemplo da pesquisa de Moraes (2012) sobre o *Opô Afonjá* em Salvador, praticamente todos os estudos sobre esse terreiro são realizados a partir dos depoimentos das mães de santo, desde a fundadora mãe Aninha. A hierarquia da “família de santo” é uma justificativa provável para tal recorrência.

Diante deste problema, percebi que para compreender um pouco mais sobre as práticas e os discursos construídos no *Abassá de Xangô* seria importante conversar o máximo possível com a mãe de santo. Um recuo biográfico permitiu observar que as diferentes rubricas utilizadas para as práticas no terreiro estão vinculadas ao percurso de mãe Dida neste universo, a partir de relações sociais e simbólicas que ela vem construindo entre Guarulhos e Recife.

Mãe Dida nasceu na década de 1950 no distrito de Alto Bonito que pertence ao Município de Bonito, localizado a pouco mais de 100 km da cidade do Recife no Estado de Pernambuco. No começo dos anos 1960, ela, a mãe e os oito irmãos migraram para a

cidade de Guarulhos (Estado de São Paulo). Seu pai se mudara para Guarulhos 1 ano antes a fim de trabalhar como porteiro na empresa Camargo Correia. Estabeleci algumas conversas com mãe Dida e algumas delas, mediante um consentimento prévio, foram gravadas, mas não houve entrevistas com perguntas pré-estabelecidas. Com relação à mudança de Pernambuco para São Paulo, mãe Dida relata:

Nós viemos pra São Paulo eu tinha uns seis anos mais ou menos de idade. Primeiro meu pai veio pra se reorganizar. Meu pai ficou um ano sem a gente. Um ano aqui e nós ficamos lá. Depois ele foi lá e buscou a gente. Dessa parte eu lembro, eu tinha uns seis anos. Aí nós viemos direto. Meu pai morava numa casa que tinha um barracão de Umbanda. A dona do barracão chamava mãe Percília. Ela foi uma das mulheres aqui em São Paulo que mais ajudou minha família. Nós éramos em oito filhos. Oito crianças, mais o meu pai e minha mãe. Depois minha mãe teve mais filhos aqui em São Paulo. [...] Depois que nós viemos pra cá. [...] Aí nós ficamos nessa casa vários tempos. Não sei dizer quanto tempo. Depois eu logo entrei na escola [...] primeiro ano. Aí só entrava na escola antigamente quando fazia sete anos. Não é que nem agora. Naquele tempo não tinha aquele negocio de prezinho. Era tudo direto e reto. A gente entrava no primeiro ano com sete anos. Aí eu entrei na escola, comecei a estudar e foi quando meu pai resolveu se mudar porque a gente morava dentro do barracão da mulher. A mulher precisava trabalhar também. Tinha as pessoas que ela atendia. A gente ficava brincando, ocupava o salão. Fazia as refeições. Ficamos um bom tempo ali. Depois que nós mudamos pra uma casa em Gopoúva que nós ficamos também uns três anos. Depois meu pai comprou um terreno no Picanço que nós construímos nossa casa que nós temos até hoje. Ali nós passamos nossa infância, adolescência. Eu casei ali. Então ali começou tudo.²⁰

Interessante observar neste relato que a mudança de Pernambuco para São Paulo implicou adentrar no chamado universo da Umbanda uma vez que ela e a família residiram em um barracão (sinônimo de terreiro) cuja mãe de santo se chamava Percília. Mais adiante, nessa mesma conversa, mãe Dida comenta com mais detalhes sobre sua inserção na Umbanda, o contato com as entidades e o que ela compreende sobre o chamado “transe mediúnico”.

[...] Aí eu já tinha esse começo no barracão da Dona Percília e eu comecei a ir em outro barracão que hoje é do meu cunhado lá na Vila Formosa. Eu devia ter uns 14 anos nessa época. Aí eu começava a me sentir mal. Eu sentia as entidades. Eu achava que estava me sentindo mal, achava que aquilo lá era uma coisa ruim. Foi quando eu comecei a

²⁰ Gopoúva e Picanço são distritos da cidade de Guarulhos.

receber pombogira que para as pessoas era uma coisa absurda na vida. Uma menina receber pombogira. E eu recebi [Maria] Padilha pela primeira vez. Foi a primeira entidade. E Ela é o que é hoje, falava da mesma maneira. Eu não entendia nada. No começo que você começa a receber é um pouco consciente e inconsciente. Você não sabe se é loucura da sua cabeça ou se é ficção da sua cabeça. Você fica meio em transe, mas você pensa que você não está bem. Pra quem nunca recebeu é uma coisa muito ruim, não é uma coisa boa. Depois é que aquilo vai ficando normal, mas isso demora. Isso demorou pra mim uns dois anos. Pra eu entender o que estava recebendo e entender o porquê.

Pombogira é uma rubrica que os praticantes das “religiões afro-brasileiras” atribuem aos exus, a exemplo de Maria Padilha (entidade identificada na primeira experiência de “transe mediúnico” de mãe Dida). Percebe-se que a frequência de mãe Dida na Umbanda não ficou restrita à infância nem ao terreiro de mãe Percília. Além disso, na família dela, outras pessoas também tiveram contatos posteriores à infância, a exemplo da irmã que se casou com um pai de santo.

[...] Daí eu fui com uma vizinha minha lá na casa do meu pai. Ela disse: “vamos na casa da minha madrinha, um barracão de Umbanda”. Ela também mora no Picanço. Daí eu disse: “mas já estava indo na Vila formosa”. Aquelas coisas todas de a pessoa ser muito honesta. Não gostava de mentira. Aí eu falei pra ele que eu ia começar a frequentar essa casa. Meu cunhado ainda não era casado com minha irmã. Depois que ele casou com ela. Aí eu comecei ir, aí eu comecei a me desenvolver e lá eu aprendi muita coisa na casa dessa madrinha. Eu fiquei lá 14 anos. Uma casa muito boa, de muita seriedade. Ela chama dona Teresa. Então depois desses 14 anos, eu saí de lá mas eu ia sempre lá porque eu raspei santo depois. Ela era muito velhinha, tinha noventa e poucos anos. Ela ficou muito doente, ela tinha diabetes, cega e a gente tava sempre em contato com ela pra ajudar com alguma coisa que ela precisasse. Ela era pensionista do marido dela que era sargento. Ela ficou e os filhos tomavam conta, mas a gente tava sempre por perto ajudando no que ela precisava, eu sempre ia lá. Aí eu raspei o santo, mas continuava indo lá porque lá eu fiz amaci,²¹ eu dava consulta. Quando ela ficou cega e não podia mais receber eu recebia as entidades pra ela consultar. Pra Padilha consultar as pessoas. Mas dizia pra ela: “desde que a senhora fique pertinho sentada. As pessoas vão perguntar pra senhora e a pombogira vai responder, mas eu queria que a senhora tivesse perto de mim”. E as pessoas vinham, faziam a consulta e iam embora. E foi um bom tempo eu fazendo isso até ela ficar muito ruim e ela veio a falecer e a última vez

²¹ *Amaci* é um líquido preparado com ervas e utilizado em banhos pelos praticantes da Umbanda durante alguns rituais de iniciação e passagem.

que eu fui lá, ela recebeu o caboclo pra mim. Ela estava muito doente e eu não vi mais nada porque minha cabocla também veio e eu não sei o que eles conversaram. Não tinha ninguém perto pra ouvir. Depois a cabocla foi embora. O caboclo dela ainda ficou, eu pedi a bênção. No dia seguinte ela faleceu.

O contato com o terreiro de dona Teresa demonstra que mãe Dida passou a realizar cotidianamente algumas práticas daquilo que se convencionou chamar de Umbanda. Ela afirma que quando “raspou santo” (prática característica dos ritos de iniciação do Candomblé), ainda mantinha contato com esse terreiro denominado *Templo de Umbanda Cacique 7 Estrelas* (localizado no bairro Jardim Moreira, na cidade de Guarulhos). Em outra conversa, mãe Dida disse que frequentou o terreiro até 1991 quando dona Teresa faleceu. Depreende-se que mãe Dida recebeu algumas informações sobre a Umbanda, muitas das quais provavelmente transmitidas por dona Teresa, e começou a construir discursos sobre esse universo simbólico.

Aquela passagem pra mim daquela senhora foi muito importante porque com ela eu aprendi os primeiros passos na Umbanda. As pessoas pensam que não, mas a Umbanda tem muito fundamento. Tem todos os fundamentos de caboclo, boiadeiro, preto velho, marinheiro, [...] os erês. Tem muito fundamento. O preto velho é uma entidade de muito poder. Por isso que a gente fala que quando uma pessoa cai no chão e não consegue levantar, quem levanta do chão ou é o caboclo ou é o erê. Eles tem o poder de levantar um filho do chão. Então ela me ensinou todos esses poderes, todo o fundamento. Graças a deus eu aprendi muito com ela. Não digo que não aprendi com os outros pais de santo que já passaram na minha vida, mas ela foi o começo, a base de tudo. Se não fosse ela talvez eu não seria a mãe de santo que eu sou hoje. Foi ela quem me incentivou muito. Eu tinha muito medo de cuidar das pessoas. Ela me incentivou muito, dizia que eu era uma pessoa que tinha muita capacidade, muito carismática e que eu poderia ter um futuro muito bom. Quando o cacique dela, que ela tinha o 7 estrelas, um cacique muito bom que vinha nela que ele pediu pra eu dar passe, pra coroar minha cabocla, que minha cabocla é coroada por ele. Um dia eu disse a ele que eu não queria porque é uma responsabilidade muito grande. Daí ele falou pra mim, nunca vou esquecer, que eu ainda seria uma pessoa muito conhecida na minha vida, que as pessoas ainda iam falar muito da minha pessoa do bem. E eu falei: “como meu pai? Eu trabalhei de doméstica, de feirante, como que eu vou ser uma pessoa conhecida com o trabalho que eu faço?”. Aí ele falou assim: “você vai ver. O tempo vai te dizer.” E o tempo me disse mesmo. Tudo o que ele falou, nada foi em vão, nenhuma palavra foi contraditória a não ser se a gente leva pro lado pessoal. Levei

pra um lado muito bom. Todas aquelas lições que eles me deram levei pra um lado positivo. Fiz tudo direitinho, tudo que eles falaram. Nunca desrespeitei ninguém, nunca maltratei ninguém, nunca fiz alguma coisa que o meu santo não quisesse.

As referências a caboclo, preto-velho, pombogira, além do fato de “dar passes” (expressão bastante recorrente entre os que se auto-definem como kardecistas) são citações que reafirmam definições construídas historicamente sobre a chamada Umbanda: universo que, segundo a literatura acadêmica e os praticantes, resultaria das fusões entre práticas kardecistas e ritos denominados Cabula, propiciando a “convivência” de múltiplas entidades (orixás, caboclos, santos católicos). Entretanto, Mãe Dida se refere à prática da Umbanda como um passado que marcou o início de sua trajetória enquanto mãe de santo. Também, os caboclos e a figura do cacique são denominações que aparecem na literatura sobre o “universo indígena” a exemplo da Jurema.

Ainda com relação à infância de mãe Dida, os relatos evidenciam a trajetória de uma migrante nordestina oriunda de família com baixo poder aquisitivo e que participou, enquanto trabalhadora, do processo de expansão industrial no Estado de São Paulo na década de 1970.

Minha infância foi muito assim [...] eu não reclamo. Acho que meu pai fez tudo certo. Imagina ele me deixar na rua o dia inteiro. [...] Era muita criança pra minha mãe olhar. Meu irmão com 14 anos trabalhava registrado em uma fábrica de calçados. Ele trabalhou a vida inteira dele. Ele com 40 anos estava aposentado e morreu com 45 anos. Morreu de derrame cerebral. Meu pai conhecia o dono da empresa. Quando meu irmão foi trabalhar o dono da empresa chamou meu pai e falou: “ele só vai trabalhar se o senhor colocar ele na escola”. Meu irmão não sabia ler. Com 14 anos era analfabeto. Aí meu pai colocou ele numa escola, levou o comprovante pra ele poder ser registrado na empresa. Então esse homem, hoje não deve estar vivo, foi uma pessoa que deu a mão pro meu pai. Aí depois eu fui trabalhar na feira em São Paulo, com os feirantes. Eu trabalhei bastante tempo até eu completar 16 anos. Aí eu fui trabalhar na Estrela um bom tempo. Depois fui trabalhar em uma fábrica de tinta e verniz. Na Estrela eu penteava [...] eu sou cabeleireira, aí eu penteava boneca. Entrei na época em que começou a Barbie e a Suzy. E aquela Gigi, que você apertava e ela levantava as mechas, aquela boneca foi quando eu entrei na Estrela. Eu penteava a Gigi. E penteava a Barbie. A Barbie fez 50 anos. Ela já existia. Aí teve um episódio na Estrela de assédio sexual. Daí eu saí da Estrela por causa disso. Meu pai me tirou. Expliquei o que tinha acontecido. Um negócio muito forte. Foi então que

eu entrei na Ideal. Naquele tempo não tinha esse poder que tem a favor das mulheres. Não tinha Maria da Penha. Era uma violência contra a mulher muito grande. As mulheres eram estupradas. Eu não fui estuprada, graças a Deus. Na Ideal eu trabalhei um bom tempo e saí de lá quando casei. Eu trabalhava enchendo lata de tinta. Trabalhava sentada, mas era um cheiro muito forte, sem proteção, não tinha nada. Naquele tempo não tinha nada.

Reginaldo Prandi (1991), ao realizar uma pesquisa na década de 1980 sobre os chamados terreiros de Candomblé na região metropolitana de São Paulo, verificou que muitos desses terreiros teriam sofrido um processo de “transição” da Umbanda para o Candomblé. Transpondo o pensamento do sociólogo acerca do fenômeno observado para os termos utilizados nos capítulos anteriores, depreende-se que muitos pais e mães de santo, que possuíam terreiros em São Paulo, utilizavam a rubrica Umbanda para denominar suas respectivas práticas e, depois de um determinado momento, passaram a utilizar a rubrica Candomblé para denominá-las.

Conforme as observações de Prandi, a Umbanda começaria a se popularizar em São Paulo a partir da década de 1940, acompanhando algumas mudanças sócio-econômicas pelas quais passava a região metropolitana.

Vinda do Rio de Janeiro, a umbanda instala-se e se expande em São Paulo rapidamente. Três décadas depois será analisada e festejada como uma religião genuinamente brasileira. A partir do final dos anos 50, as festas populares públicas que arregimentam a maior quantidade de devotos e simpatizantes são as festas de Iemanjá nas praias de Santos e Praia Grande, nos dias 8 e 31 de dezembro de cada ano. A popularização da umbanda em São Paulo é então definitiva, pois a cidade já é também de todos os brasileiros, a multidão de cada um, o mercado de todas as coisas e causas, o capricho de todos os gostos, o templo de todos os deuses. (PRANDI, op. cit., pp. 55-56).

Não obstante uma suposta origem e popularização da Umbanda em solo paulista, pela pesquisa de Prandi identifica-se o momento em que há uma espécie de virada posto que muitos terreiros de Umbanda passariam a praticar o Candomblé: a década de 1960 ou o período no qual, segundo o sociólogo, há uma série de estudos sobre as “novas religiões urbanas no Brasil”.

Quando o candomblé chega em São Paulo, nos meados da década de 1960, a cidade também já é bem outra daquela onde aportara a umbanda

mais de vinte anos antes. O jeito de se viver na cidade já é também bem outro. (op. cit., p. 68).

O dado relevante da pesquisa de Prandi, aqui exposto para pensar na trajetória de mãe Dida e no caso do *Abassá de Xangô*, diz respeito às supostas causas do “surgimento” do Candomblé em São Paulo num primeiro momento e da “transição” da Umbanda para o Candomblé verificada em alguns terreiros num segundo momento. A hipótese trabalhada pelo sociólogo aponta a intelectualidade brasileira como o pivô do surgimento.

A intelectualidade brasileira de maior legitimidade nos anos 60 participará de um projeto de recuperação de origens, que vai remeter muito diretamente à Bahia. Essa legitimidade de elementos de uma cultura negra, ou de origem africana, cujo celeiro mais importante é a Bahia, essa legitimação da raiz. (op. cit., pp. 71 a 74).

O “projeto de recuperação de origens” não ocorre isoladamente no contexto brasileiro. Conforme os dados apresentados na dimensão macro, movimentos de caráter étnico, regional ou religioso emergiram a partir dos anos 1960, marcando o que Agier (2001) denomina de “grandes empreendimentos identitários”. Além disso, é o momento em que os estudos culturais e a valorização da “identidade negra” vêm à tona na Europa e nos Estados Unidos.

Se, no Brasil, as discussões giravam em torno da “cultura negra ou de origem africana”, é compreensível que a Bahia e o Candomblé tenham sido as referências principais, haja vista o projeto intelectual (pureza negra e baiana) que desde a passagem do século XIX para o século XX construiu discursos sobre a negritude e a origem africana baseados nessas referências.

No que se refere à “transição” Umbanda – Candomblé, ainda nas palavras de Prandi,

A explicação que o adepto dará para a mudança de filiação religiosa, ao narrar sua história de vida, será sempre uma interpretação pessoal, subjetiva, neste caso religiosa, embora obedeça a certos padrões, identificáveis pelo observador sem grande esforço. Uma primeira maneira de que se valem os pais e mães de santo para explicar o abandono da umbanda, para entrar nas fileiras do candomblé, é aquela que atribui a uma sua entidade espiritual da umbanda o desejo, a orientação e a decisão para a passagem. (op. cit., p. 77).

Ao narrar sobre sua “entrada” para o Candomblé, mãe Dida revela que essa decisão ocorreu logo após a morte de dona Teresa. Em um dos encontros, ela disse que era acometida por um mal-estar e uma determinada amiga advertiu sobre a necessidade de “fazer o santo” (expressão que é sinônimo do processo de iniciação no Candomblé). Em 1991, essa amiga apresenta a mãe Dida um pai de santo de Caruaru (Pernambuco) que, por meio do jogo de búzios, confirma o orixá Xangô como sendo o orixá de mãe Dida e a convence sobre a importância de iniciá-la no Candomblé. Consequentemente, mãe Dida segue viagem para Pernambuco a fim de ser iniciada.

A partir destes dados, interpreto a morte de dona Teresa como uma “morte simbólica” da Umbanda na vida de mãe Dida e ao mesmo tempo um “renascimento” da mãe de santo para a “busca identitária” ou para o “projeto de recuperação de origens” em diálogo com o que já vinha sendo construído no contexto urbano paulista: a “transição” para o Candomblé.

Apesar da suposta “transição” ter ocorrido na trajetória de mãe Dida posteriormente ao período observado por Prandi, os argumentos tanto para o “surgimento” quanto para a “transição”, no que diz respeito ao Candomblé em São Paulo, podem servir para analisar o caso do *Abassá de Xangô*. As aspas utilizadas se devem aos argumentos utilizados pelo sociólogo, a exemplo de “abandono da Umbanda”, que reafirmam os discursos de origem e reificam as categorias.

Sem adentrar em outras pesquisas acerca dos terreiros localizados em São Paulo, com relação ao *Abassá de Xangô*, o que se verifica é uma bricolagem de práticas e a afirmação de identidades cujas rubricas respondem ao discurso produzido pelos agentes do terreiro em um determinado momento. Em outras palavras, quando o *Abassá de Xangô* é fundado, mãe Dida e seus filhos de santo constroem um conjunto de discursos para legitimar as práticas do terreiro em termos culturais.

A trajetória de vida da fundadora e as relações construídas socialmente são importantes para pensar no fato de que esse grupo não busca o Candomblé na Bahia. Eles vão a Pernambuco a fim de “recuperar as origens” ou “legitimar elementos de uma cultura negra”. É possível pensar também que o excesso de Candomblés à “moda baiana” no contexto paulista não garantisse uma distinção ao *Abassá de Xangô*.

Uma possível interpretação, que estaria além do ponto de vista ontológico calcado na busca por um “enraizamento”, diz respeito às relações entre “religião e

metrópole” sobre as quais José Guilherme Magnani (2009) trata em seus estudos. Na concepção do autor, no contexto de uma grande metrópole existem mais possibilidades de manifestação da “vivência religiosa”. Em São Paulo, por exemplo, nota-se uma pluralidade de práticas e de locais de culto (op. cit., pp. 22-23).

Apesar do *Abassá de Xangô* não estar localizado na capital paulista, o fato de encontrar-se na cidade de Guarulhos (região metropolitana) faz que o terreiro e seus praticantes também participem dessa dinâmica plural. Nesse sentido, a suposta transição da Umbanda para o Candomblé ocorreu na medida em que alguns códigos foram compartilhados mais rapidamente ou houve um espaço maior para ambas as rubricas disputarem suas respectivas representações no espaço público. As correntes migratórias citadas por Magnani são relevantes e serão retomadas adiante, pois na dispersão (diáspora) os migrantes constroem “tradições”.

É importante mencionar que meu contato com mãe Dida ocorreu quando no *Abassá de Xangô* já se fazia uso da Jurema e os agentes do terreiro se mostravam envolvidos nas dinâmicas de construção de uma “identidade juremeira”. Portanto, os discursos dos agentes influenciam minhas inferências .

Em uma determinada visita ao terreiro, mãe Dida comenta:

Eu já fazia Jurema desde a Umbanda. Mas naquela época ninguém falava em Jurema. Tudo era Umbanda. Minha madrinha me iniciou muito cedo nos fundamentos da Jurema e consagrou minha cabocla Jupira na Jurema. Mais tarde, quando fui pra Pernambuco, quase tudo que eu presenciei na Jurema de lá coincidia com o que eu fazia na minha casa.

Posteriormente a este encontro, mãe Dida diz que, ao entrar para o Candomblé em Pernambuco, procurou alguém que entendesse do uso da Jurema e nessa busca acabou conhecendo Sandro de Jucá (um dos integrantes do QCM). Tempos depois, por motivos de desentendimento no terreiro onde ela fora iniciada em Caruaru, mãe Dida mudou de terreiro e passou a realizar suas obrigações no Sítio de Pai Adão na cidade do Recife. Ao retornar para Guarulhos, ela realiza o primeiro toque com uso da Jurema seguindo o “modelo” das práticas realizadas em Recife, sob a coordenação de Sandro.

Durante o trabalho de campo, estes dois relatos desencadearam alguns questionamentos muito importantes para a pesquisa como um todo e, em particular, para os planos interpretativos sobre o uso da Jurema em Guarulhos. Se já existia o uso da Jurema desde a época da Umbanda, por que mãe Dida parou de realizar por um tempo e

depois reintroduziu a jurema no terreiro? Por que essa nova busca em Recife? Qual a diferença entre o uso da Jurema antes e depois do contato de mãe Dida com Sandro de Jucá? Para que o uso da Jurema é realizado em Guarulhos?

Em termos de prática ritual, a transição Umbanda-Candomblé e a reintrodução do uso da Jurema no *Abassá de Xangô* não são dados relevantes uma vez que misturas e mudanças são inerentes às práticas de um grupo. Retomando a questão do carnaval, muitos blocos e escolas de samba recorrem a um terreiro de Candomblé para que trabalhos de proteção ao grupo carnavalesco sejam realizados. Quando Mãe Dida e Pai Alexandre aceitaram o convite para serem os “zeladores espirituais” do bloco de carnaval *Ilú Obá de Min*, até onde se sabe, em nenhum momento eles colocaram em questão o fato desse bloco fazer algo parecido com alguns blocos carnavalescos da Bahia que exaltam a “tradição” Keto (caso de *Ilê Ayê*).

Em termos de discurso, entretanto, o mesmo não pode ser dito. É significativo o fato dos agentes de Guarulhos buscarem o Candomblé e a Jurema em Pernambuco. Ao se depararem com a cidade do Recife, os praticantes entram em contato com algumas construções discursivas desse contexto (retomarei esse assunto no próximo item). O sítio de Pai Adão é o terreiro em torno do qual a intelectualidade recifense construiu o Xangô com a pretensão de ser a “autêntica religião africana no Brasil” para provavelmente disputar o campo do conhecimento com o Candomblé Keto da Bahia.

Ao mesmo tempo, outros intelectuais e praticantes vinham buscando legitimidade para o uso da Jurema como “autêntica religião indígena” para, talvez, disputar o campo do conhecimento com o próprio Xangô dentro do Recife ou, talvez, com a Umbanda do eixo Rio-São Paulo. Os agentes do QCM dão continuidade a essas disputas, fazendo de Recife um dos *loci* de depuração das categorias afro/indígena ou, em outras palavras, um contexto em que há décadas agentes realizam mediações e usos políticos da cultura. Quando os praticantes de Guarulhos buscam o Candomblé no Recife, eles dialogam com toda a prática discursiva desse contexto.

A primeira hipótese formulada para a reintrodução do uso da Jurema no *Abassá de Xangô* vai ao encontro das análises realizadas sobre a construção de uma “identidade juremeira” pelos agentes do QCM. Nesse sentido, a questão da identidade parece ser o que diferencia o uso da Jurema antes e depois do contato dos agentes de Guarulhos com aqueles do QCM. O uso da Jurema passou a ter uma consistência em termos de discurso, o que talvez não ocorrera antes do contato.

Neste ínterim, os nativos de Guarulhos tornam-se agentes quando assumem posicionamentos políticos e estendem o processo de reconhecimento da Jurema ao contexto paulista. No momento em que estabelecem vínculos com o QCM, produzem um documentário e participam das dinâmicas de construção de uma “identidade Juremeira”, eles elaboram discursos sobre a prática, apropriando-se de categorias presentes na literatura acadêmica, a exemplo de indígena e nordeste (principalmente).

No documentário *O universo encantado da Jurema* há gravações de depoimentos dos agentes do QCM que defendem os discursos de depuração, questionando um suposto monopólio do Candomblé ou do chamado “nagocentrismo”: um empecilho, na visão dos agentes, ao reconhecimento daquela que deveria ser considerada a “autêntica religião indígena”.

Sandro de Jucá, um dos idealizadores do QCM, procura distinções entre o uso da Jurema e o Candomblé.

[...] A Jurema com sua tradição da fumaça ela tem toda sua liturgia. O que o sacerdote no Candomblé usa com seus búzios, na Jurema se usa com seu cachimbo [...]

[...] O Estado brasileiro tem uma dívida enorme com os índios. Muito se fala que existe uma dívida enorme com o negro, mas também existe com os índios. O negro sofreu e sofre todo tipo de perseguição, de falta de respeito, mas tem que se entender que o índio ele não tinha conhecimento bélico, certo? Ele não conhecia a pólvora, ele não conhecia o ferro. O negro já tinha esse conhecimento. E um dos espaços que serve como referência para a cultura afro-ameríndia é o terreiro de Jurema [...]

[...] O que acontece hoje e que eu venho sempre questionando é essa descaracterização da Jurema, descaracterização essa que vem sendo imposta até por pessoas do próprio Candomblé. O respeito que se tem que ter por um babalorixá, por uma ialorixá tem que se ter por um juremeiro e por uma juremeira [...]

Alexandre L’Omi, outro idealizador do QCM, também aparece nas gravações do documentário, reiterando a “descaracterização” do uso da Jurema pelo Candomblé.

[...] A gente tem uma religião fortíssima e por que permitir que o nagocentrismo ele tome uma proporção a ofuscar e sobretudo até mesmo a descaracterizar a Jurema, né? Tentar colocar ela como religião não positiva, como religião secundária [...]

Ao selecionarem estes e outros depoimentos para a edição do documentário, mãe Dida e seus filhos de santo parecem assumir os posicionamentos ideológicos dos agentes do QCM. A categoria indígena passa a funcionar como sinal diacrítico frente às dinâmicas de construção do uso da Jurema como cultura e religião pelos agentes de Guarulhos. A apropriação dessa categoria remete aos debates da literatura acadêmica mencionados no primeiro capítulo. Outra categoria apropriada mais veementemente pelos integrantes do *Abassá de Xangô* é o “nordeste”.

Nos discursos construídos pelos agentes do QCM e aos quais tive acesso durante o desenvolvimento da pesquisa, afirma-se que o uso da Jurema é uma prática muito comum no nordeste. Entretanto, para esse grupo, a categoria “nordeste” não se constitui como discurso norteador das dinâmicas de legitimação do uso da Jurema. A categoria “indígena” aparece com muito mais apelo nos argumentos que fomentam políticas públicas.

Durante o trabalho de campo, constatei que entre os agentes do *Abassá de Xangô*, como já mencionado, há uma cumplicidade em relação ao conjunto de ações que integram os projetos do QCM e uma tentativa de estender esses projetos ao contexto urbano paulista; todavia, nesse mesmo contexto, a categoria “nordeste” parece constituir-se como o discurso central para o uso da Jurema.

Desde o primeiro contato estabelecido com mãe Dida para falar sobre a pesquisa a respeito do uso da Jurema, ela enfatizou o grau de seriedade que existe no *Abassá de Xangô* com relação ao cumprimento das obrigações, aos rituais, etc. Também disse viajar constantemente ao nordeste a fim de “fazer as obrigações” na Jurema. Esse dado chamou a atenção e algumas questões a partir dele surgiram: por que a viagem ao nordeste teria uma regularidade e estaria vinculada ao cumprimento de obrigações? O que seria esse “nordeste” para mãe Dida e seus filhos de santo?

Estas perguntas nunca foram indagadas a mãe Dida, inclusive porque em todos os encontros posteriores a referência ao nordeste era constante. Quando a categoria era citada, normalmente havia uma comparação entre o “lá” (nordeste) e o “aqui” (São Paulo).

Antes de reintroduzir o uso da Jurema no *Abassá de Xangô*, mãe Dida participou de um rito de iniciação coordenado por Sandro de Jucá em Recife. Conforme as palavras da mãe de santo, na Jurema usam-se muitas frutas e animais vivos, a exemplo do preá, em oferendas e obrigações; além disso, há sempre a presença de fumo, vela e água: elementos que viriam das “raízes indígenas”; também, um “juremeiro de verdade”

precisaria passar por um ritual de tombamento e, durante o transe mediúnico, quando a entidade (normalmente um mestre ou uma mestra da Jurema) está “acostada”, é necessário que ocorra uma espécie de viagem até uma das cidades da Jurema a fim de que o juremeiro revele o nome dessa cidade.

Este relato vai ao encontro daquilo que os discursos nativo e acadêmico afirmam sobre a “Jurema dos mestres” supostamente herdeira das práticas de Alhandra. Após a primeira experiência de transe mediúnico de mãe Dida, em um rito com uso da Jurema, aqueles que presenciaram o transe revelaram que a entidade “recebida” por ela chamava-se “Zé coquinho”. Segundo mãe Dida, esse mestre, quando está “acostado” durante o transe, comporta-se como um homem bastante alcoolizado.

Ao conceder estas informações sobre o uso da Jurema, ela afirmou:

Muitos pais de santo aqui em São Paulo não seguem os rituais corretamente. É diferente lá no nordeste.

A partir de então, em alguns encontros com mãe Dida, houve repetidos comentários sobre o fato da Jurema ser “algo sério” e sobre a necessidade de conhecimento acerca dos “fundamentos”. Na visão dela, muitos pais de santo de São Paulo comportam-se de maneira inapropriada dentro da “religião”, uma vez que eles abrem terreiros de Candomblé para satisfazer apetites sexuais e praticam os rituais cometendo excessos nas vestimentas, na decoração, etc.

No primeiro semestre do ano de 2014, houve um rito com uso da Jurema no *Abassá de Xangô* onde tive a oportunidade de conversar com Neidinha que é chamada de “mãe pequena”, responsável pela coordenação das atividades do terreiro depois de mãe Dida ou na ausência dela. Antes de começar o rito, Neidinha comentou a respeito das “tradições populares” com as quais teve convívio durante a infância no Ceará e que, na visão dela, eram muito parecidas com o chamado universo da Jurema.

Neidinha comentou também que os integrantes do terreiro estavam elaborando outro projeto a fim de inscrevê-lo em edital público como o documentário. Nesse projeto, chamado “Cantigas de amor e despedida”, eles pretendiam gravar um CD com as cantigas da Jurema.

Em um encontro com mãe Dida, Audrei, uma das filhas de santo do *Abassá de Xangô* e que começou a frequentar o terreiro após a “introdução do Candomblé”, disse-me que, além do Candomblé, frequenta um Centro Espírita e realiza um curso de

apometria (prática terapêutica mediúcnica). Alguns colegas desse curso, segundo Audrei, seriam praticantes da Umbanda. Ela explicitou seu estranhamento em relação à Umbanda, a exemplo dos ritos realizados semanalmente para orixás e caboclos. Audrei, então, perguntou a mãe Dida como seria possível em um mesmo rito os orixás e os caboclos “aparecerem” e, se há caboclos, os ritos deveriam ser de Jurema conforme os ensinamentos aprendidos no *Abassá de Xangô*. Mãe Dida respondeu que “tudo na Umbanda é misturado” e complementou,

Eu fui fazer meu santo no nordeste porque não tenho confiança nos pais de santo daqui.

Este depoimento parece revelar que, apesar de praticar a mistura no cotidiano do terreiro, mãe Dida procura depurar a Jurema por meio de expressões como fundamento, seriedade e tradição. Independentemente da rubrica, a maioria das práticas realizada em São Paulo seria “desprovida de seriedade” na visão da mãe de santo. Essa seriedade, que supostamente faria do *Abassá de Xangô* a exceção no contexto paulista, pode ser interpretada na perspectiva de depuração discursiva: “nordeste puro” de um lado e “São Paulo misturado” de outro. No caso do *Abassá de Xangô*, o nordeste é construído metonimicamente. Recife é a parte tomada por esse nordeste.

Dadas as relações estabelecidas entre os agentes de Guarulhos e os agentes de Recife, há uma tentativa de tornar o *Abassá de Xangô* a representação da ideia construída de nordeste dentro do contexto urbano paulista. “Nordeste puro” e “São Paulo misturado” surgem como vozes contrapostas nos discursos dos agentes de Guarulhos que buscam uma “legitimação da raiz”. Na abertura do documentário, *O universo encantado da Jurema*, há um depoimento de mãe Dida em que ela diz:

[...] A importância da gente fazer uma pesquisa mais profunda, ir pro nordeste, ver como é as raízes lá pra ver se batia com o que nós fazíamos aqui na minha casa. É natural que muita coisa coincidia, outras não [...]

Ao utilizar o verbo “fazíamos”, este passado remete à suposta “mistura sem raiz” do “período da Umbanda”. Em um primeiro momento, houve o desejo de depuração que se pretendia com a introdução do Candomblé e a busca por uma religião de “origem afro”. Posteriormente, outra depuração buscaria uma religião indígena e nordestina.

Devido às ligações simbólicas e sociais estabelecidas com Recife, o uso da Jurema tal qual realizado “lá” passaria a representar a pureza pretendida “aqui”.

Para realizar a prática com o uso da Jurema no *Abassá de Xangô* algum integrante necessariamente vai ao nordeste e traz de “lá” as ervas a serem utilizadas na feitura da bebida. Dessa maneira, o nordeste se constitui como o discurso que estabelece as oposições “aqui/lá”, “nós/eles”, “pureza/mistura”, garantidas pela ida e pela volta. Na ida, busca-se a “raiz”. Na volta, essa “raiz” é trazida para garantir a “tradição”.

Portanto, nos discursos dos agentes de Guarulhos, o nordeste é uma tradição inventada dentro do contexto paulista. No sentido de Hobsbawn (1997), essa tradição refere-se a um passado que, independentemente de ser real ou forjado, requer uma prática fixa ou uma repetição. A prática da Jurema é o elemento escolhido pelo grupo do *Abassá de Xangô* para dar continuidade a esse nordeste indígena que remete ao Recife.

Retomando o pensamento de Hall (2013), as identidades têm tanto a ver com a invenção da tradição quanto com a própria tradição que não seria uma incessante reiteração, mas o mesmo que se transforma. Ora, uma “nordestinidade” participa da construção identitária dos agentes de Guarulhos desde o momento em que mãe Dida e alguns filhos de santo vivenciaram processos de migração ou de diáspora do nordeste para São Paulo. Esses agentes vão ao Recife, mas querem usar a Jurema em Guarulhos.

Em uma das conversas estabelecidas no terreiro, ao se referir à figura do pai biológico, a mãe de santo comenta:

Meu pai era um homem muito romântico. Quando a gente tava grávida, ele passava a mão na barriga da gente e dizia que ia nascer uma criança linda. Meu pai é um homem que deus levou com ele e jogou a fórmula fora. Então ele tinha concepção das mulheres. Uma coisa muito bonita. Ele dizia que um homem nunca devia maltratar uma mulher porque ele estaria maltratando deus. Ela dá a luz. Ele falava essas coisas e ele era nordestino. Dizem que os nordestinos são ignorantes. Meu pai era um homem muito sensível.

Prandi, ao pesquisar a “chegada” do Candomblé na região metropolitana de São Paulo, fala dos fluxos migratórios que influenciaram na configuração da metrópole. Segundo o sociólogo, a partir da década de 1940, houve um primeiro fluxo de migração nordestina para São Paulo, que se intensifica nas décadas de 60, 70 e 80. Os baianos e os pernambucanos representaram os maiores contingentes (PRANDI, op. cit., p. 51).

Mãe Dida faz parte dessas correntes migratórias nordeste – São Paulo identificadas pela literatura entre as décadas de 1940 e 1960.

Ely Estrela (2003) realizou pesquisa sobre os migrantes que saíram do alto sertão da Bahia para São Paulo a partir da década de 1930: período em que o Estado de São Paulo implementou uma política de recrutamento para que migrantes nacionais trabalhassem nas fazendas do interior paulista. A fim de analisar a mobilidade social sob o prisma das representações, Estrela consultou muitas fontes escritas e realizou entrevistas com os sobreviventes que migraram naquele período.

Segundo a historiadora, todos aqueles que chegavam a São Paulo de diferentes partes do Brasil eram chamados de “baianos” pelos que aqui nasceram ou viviam há muito tempo. A essa referência, os “não-baianos” teriam associado as ideias de atraso e subdesenvolvimento. A partir dos anos 50, houve um fluxo maior de nordestinos para a capital paulistana e entre 40 e 60 os lugares onde se tocava forró eram vigiados pela polícia. Além disso, o cordel era uma “atividade malvista” pelas autoridades.

Por fim, Estrela elenca alguns fatos que perpassaram o período em que Luiza Erundina (migrante da Paraíba) foi prefeita da cidade de São Paulo. Em 1989, assim que Erundina tomou posse do cargo, um movimento chamado “Todos por São Paulo” foi organizado por alguns comerciantes da cidade a fim de impedir a migração de nordestinos para São Paulo. Além disso, um projeto de lei elaborado na época pelo vereador Bruno Féder (do Partido Democrático Social) objetivava limitar alguns direitos aos migrantes nordestinos residentes na capital há menos de cinco anos (ESTRELA. cit., pp. 146-188).

O fato de todos aqueles que migravam para São Paulo serem chamados de “baianos” possivelmente criou uma imagem negativizada da Bahia em contexto paulista. Além da trajetória de vida de mãe Dida e dos discursos construídos no Recife, minha hipótese é que a mãe de santo busca o Candomblé em Pernambuco também para afirmar um “outro” nordeste que não estaria associado à Bahia nem ao “baiano” como referência para todo e qualquer nordestino imigrante.

Rosani Rigamonte (2001), por sua vez, investigou a “cidade nordestina” no interior da metrópole paulistana. Ao eleger como objeto de pesquisa os locais públicos onde os migrantes nordestinos estabeleceram redes de sociabilidade a partir da década de 1970 em diante, a autora identifica a zona leste da cidade de São Paulo como o local onde os “sertanejos contemporâneos” mais visivelmente se integraram à metrópole.

Locais de festa e encontro compõem o estudo de Rigamonte. O Forró do Severino era uma festa realizada na favela da Vila Prudente entre 1970 e 1984. Os encontros dominicais na praça Sílvio Romero marcam uma rede informal de contatos entre os migrantes. Também o Centro de Tradições Nordestinas até hoje é uma área de lazer voltada para a população migrante. Na concepção da antropóloga, a presença da praça e do forró na metrópole estabelece um diálogo entre o campo e a cidade (RIGAMONTE, op. cit., pp. 16-33). Além disso, existe uma “praça do forró” em São Miguel Paulista e uma ponte chamada “Ponte Nordestina”, ambas localizadas na zona leste da capital paulista.

Estas citações mostram algumas construções acerca do “ser nordestino” em São Paulo. Os estigmas de violência e a zona leste como “geografia imaginária” do nordeste são temas discutidos pela literatura, que de alguma maneira atravessam os discursos de mãe Dida. Ora, a “identidade juremeira” em Guarulhos é construída sobretudo a partir da ideia de tradição nordestina (haja vista a literatura que define a Jurema como religião indígena e nordestina), mas essa tradição vem sendo construída no próprio contexto guarulhense e por meio de relações sociais independentemente da Jurema.

Antes do “modelo” recifense de uso da Jurema, mãe Dida já havia passado por um processo de iniciação em Pernambuco. Ela e grande parte dos filhos de santo residem em Guarulhos que faz fronteira com bairros da zona leste a exemplo de São Miguel Paulista e Ermelino Matarazzo e onde também há um contingente significativo de migrantes nordestinos (MARCELLOS, 2012). Finalmente, enquanto migrante, a mãe de santo conviveu desde a infância com estas construções: “dizem que os nordestinos são ignorantes”.

Em outras palavras, nos discursos formulados pelos agentes de Guarulhos, uma “identidade nordestina” dialoga com uma “identidade juremeira” e ambas constroem o nordeste em termos culturais. Os argumentos de exclusão e tradição são utilizados quando esses mesmos agentes, fazendo uso político da cultura, reivindicam a legitimidade das categorias que os representariam.

Importante lembrar que o governo de São Paulo criou um “Programa de Ação Cultural” (ProAc) e uma categoria denominada “Promoção das Culturas Populares e Tradicionais” por meio da qual os agentes de Guarulhos conseguiram verba pública para realizar um documentário e elaboraram outro projeto a fim de gravar um CD abordando o universo da Jurema. De alguma maneira, todos convergem para o agenciamento na medida em que nativos, poder público e academia instrumentalizam categorias,

promovem usos políticos da cultura, reafirmam discursos de origem e justificam a criação de políticas públicas a fim de legitimar as chamadas “culturas populares e tradicionais”.

Em suma, mesmo que os agentes de Guarulhos na construção discursiva não declarem de maneira explícita a afirmação de uma identidade, a busca de uma origem e a disputa pelo poder de representação no espaço público, a pesquisa realizada junto ao *Abassá de Xangô* revelou esses planos interpretativos que, se não são suficientes para fundamentar todas as hipóteses, parecem plausíveis para justificar alguns porquês do uso da Jurema no contexto pesquisado. Esse uso não é aleatório. Ele é fruto de relações sociais e simbólicas.

No próximo item, trabalho algumas questões sobre o uso da Jurema no contexto recifense contemporâneo e me limito aos discursos formulados pelos agentes do QCM. Minha leitura provavelmente foi influenciada pelas observações realizadas durante o trabalho de campo em Guarulhos, inclusive pelo fato de Guarulhos ter me levado ao Recife. Se durante as análises sobre Guarulhos eu me antecipei nas considerações acerca de Recife, estabeleço novamente alguns paralelo entre ambos os contextos na medida em que Recife me instiga a pensar Guarulhos e vice-versa.

3.2 O indígena e o quilombo na construção de uma “identidade juremeira”: o caso do QCM em Recife

A minha porta de entrada entre os agentes do QCM foi o *Kipupa*: evento-síntese das estratégias de legitimação do uso da Jurema no espaço público pernambucano. Desde 2006, todos os anos, em um dia e local específicos, um conjunto de praticantes dedica seu tempo à construção de uma realidade e à afirmação de uma identidade. No dia 22 de setembro de 2013 foi realizado o VIII *Kipupa*. No mês anterior, quando eu me dedicava ao trabalho de campo em Guarulhos, mãe Dida avisou-me que alguns integrantes do terreiro iriam a Recife a fim de participar do evento. Organizei-me e viajei três dias antes para a capital pernambucana.

Adriana, uma das filhas de santo de mãe Dida, viajara anteriormente para encontrar Sandro de Jucá e conseguir as ervas a serem utilizadas em algum rito de Jurema realizado em Guarulhos. Antonia e Luciana são outras integrantes do terreiro que também participaram do *Kipupa*.

Em Recife, no dia do evento, encontrei Adriana, Antonia e Luciana por volta das 5 horas da manhã no Pátio do Carmo (região central da cidade). Vários nativos chegavam de lugares diferentes. Notei que quase todos vestiam roupas normalmente utilizadas durante as práticas nos terreiros. A maioria dos homens vestia-se com calça, camisa branca, chapéu e seguravam um cachimbo na mão; as mulheres, por sua vez, com saia de chita, camiseta ou camisa e torso na cabeça. Algumas também seguravam um cachimbo.

Uma média de 10 ônibus, além de carros particulares, saiu do Pátio do Carmo às 7 horas em direção ao bairro de Peixinhos, localizado em Olinda. Nesse bairro, mais praticantes entraram nos ônibus. De Peixinhos, seguimos até o município de Abreu e Lima que dá acesso à Zona da Mata onde o *Kipupa* é realizado. Dentro dos ônibus, os praticantes cantavam as músicas do chamado universo da Jurema e havia pessoas tocando tambores. Constantemente eles falavam alto as seguintes frases: “Salve a Jurema sagrada” e “Malunguinho na mata é rei”. Além disso, em alguns momentos, serviram em pequenos copos descartáveis a bebida preparada com folhas e cascas da árvore da Jurema misturadas com vinho tinto.

Dentro do ônibus onde eu estava, uma senhora comentava a respeito de uma votação ligada a um determinado conselho cujos representantes defendiam os “interesses do povo da Jurema”. Ela disse que dentro da Jurema persistiam preconceitos em relação a questões de gênero.

Ao chegarmos no município de Abreu e Lima, a paisagem assemelhava-se a alguns bairros da periferia de São Paulo. Em um determinado trecho, adentramos uma estrada de terra que, segundo os praticantes, seria a Zona da Mata. O acesso era difícil devido à grande quantidade de lama e buraco. O trajeto percorrido nessa estrada até o sítio onde ocorreu o evento durou aproximadamente 1 hora.

A estrutura do evento continha tendas, mesas, cadeiras, uma cozinha onde comidas e bebidas eram vendidas, etc. Muitos juremeiros de outras cidades do nordeste e demais regiões já haviam chegado ao local. Próximo às árvores, viam-se cestos com frutas para ofertar à entidade chamada Malunguinho. Fiquei com as integrantes do *Abassá de Xangô*, observando a movimentação daqueles que chegavam ao local.



Figura 2: VIII Kipupa – Pernambuco - 2013

Por volta do meio-dia, Alexandre L’Omi (integrante do QCM) fez a abertura oficial do evento, citando os nomes dos homenageados. Além de praticantes, havia vereadores, deputados e intelectuais, a exemplo do antropólogo Luiz Assunção (UFRN), do historiador Marcos de Carvalho (UFPE), dentre outros. Após o discurso, Sandro de Jucá cantou algumas cantigas acompanhadas pelo toque dos tambores. Alguns presentes entraram em estado de transe. A todo instante, viam-se muitas pessoas ingerindo a bebida Jurema.



Figura 3: VIII Kipupa – Pernambuco - 2013

Às 15 horas e 30 minutos, todos foram convidados por Alexandre e Sandro de Jucá para adentrarem um trecho estreito no meio da mata. Após o trecho percorrido, avistava-se um pé de Jurema e nesse pé foram depositadas as oferendas para Malunguinho (frutas, garrafas de cachaça, pequenos bonecos, etc.). Ainda nesse local, houve cantos e toque de tambores que levaram grande parte dos presentes ao estado de transe. Muitos se apresentavam sob as rubricas que, segundo a literatura, nomeiam os “encantados”: mestres, mestras, caboclos, boiadeiros, etc. Findado esse momento, retornamos ao local das tendas e alguns grupos musicais se apresentaram, tocando ritmos como côco, ciranda e maracatu. O evento terminou às 17h.

O objetivo do relato de viagem é mostrar algumas dinâmicas construídas pelo QCM para legitimar o uso da Jurema como cultura e religião. Primeiro, essa legitimação passa pela criação de uma realidade mítica na medida em que o evento é realizado em uma faixa de terra denominada pelos praticantes de Quilombo do Catucá; portanto, naquele instante, os participantes do *Kipupa* dariam vida à ideia construída sobre a categoria quilombo por meio da reunião de pessoas em um local distante e no meio da mata.

Segundo, os encantados que surgem no momento do ritual (mestres, mestras, caboclos, etc.) reafirmariam esta realidade que, por sua vez, remeteria aos processos de interação entre o “afro” e o “indígena” e às tentativas de depuração conforme o discurso acadêmico.

Terceiro, Percebe-se que a participação de pessoas pertencentes às diferentes esferas de representação do poder torna público o local do evento e o próprio *Kipupa* passa a ser acessível a qualquer um no momento em que é realizado nesse local. Todos os participantes do *Kipupa* são praticantes do uso da Jurema em alguma medida. Ainda que não façam a ingestão da bebida nem entrem em estado de transe, todos elaboram discursos ou reafirmam os discursos construídos acerca da prática. Consequentemente, todos são partícipes dos debates acerca do uso da Jurema e dos usos políticos da cultura.

Como já mencionado na introdução, o QCM surgiu a partir de um grupo de estudos na cidade do Recife no ano de 2007 e seus integrantes conseguiram a aprovação da Lei Malunguinho 13.298/07. Esses dados são significativos e evidenciam que os agentes do QCM possuem um projeto político por meio do qual inserem o uso da jurema no âmbito jurídico, garantindo direitos que reafirmam a prática segundo a definição de “manifestação cultural e religiosa”.

A própria sigla “QCM” revela algumas facetas deste projeto. As palavras “quilombo”, “cultural” e “Malunguinho”, além do subtítulo “histórico e divino” são categorias sobre as quais os integrantes do QCM produzem e justificam seus “discursos legitimadores”.

Malunguinho faz parte da classificação proposta pela “Jurema dos mestres”, conforme a “tradição” de Alhandra, e no contexto urbano recifense a entidade é evidenciada como o símbolo-mor entre os praticantes da Jurema. O historiador Marcus de Carvalho (2010) associa a entidade espiritual à história dos Malungos do Recife durante a escravidão e às lutas travadas na área denominada *Quilombo do Catucá* que compreende uma faixa de terra na divisa entre os Estados de Pernambuco e Paraíba. Nesse sentido, Malungo seria o nome atribuído a cada líder do quilombo (op. cit., pp. 175-192).

A categoria “quilombola” vem sendo discutida em pesquisas acadêmicas que tratam das chamadas comunidades remanescentes de quilombos e nas políticas públicas cujos agentes reivindicam a propriedade de terras em determinadas localidades do Brasil. Tanto nos estudos quanto nas políticas públicas os argumentos utilizados são identidade étnica e cultural do povo quilombola, territorialidade e ancestralidade (FIABANI, 2005; ANDREZZA, 2012).

Arruti (2006), ao pesquisar a trajetória de uma comunidade rural à margem do Rio São Francisco no Sergipe, analisa as relações entre identidade e territorialidade nas discussões sobre os “remanescentes de quilombos”. Antes restritos ao âmbito da Comissão Pastoral da Terra e ao Ministério Público Federal, os debates ganham destaque na imprensa e na academia a partir de 1988. As comunidades que passaram a reivindicar uma identidade de remanescentes de quilombos estabelecem relações estreitas com aquelas que reivindicam a de remanescentes indígenas. Nesse sentido, um conjunto de agenciamentos discursivos propiciou a eclosão de “emergências étnicas” em busca de direitos (op. cit., pp. 19-32).

Este fato dialoga com mais um tópico da dimensão macro que trata dos usos políticos da cultura. Quilombo e indígena são duas categorias definidas segundo a noção de etnicidade. Não há um consenso quanto a esse conceito. Algumas teorias apontam momentos específicos em que a “etnia” se tornou pertinente para os atores sociais. Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart (2011) mapeiam as teorias com base em alguns pesquisadores que perceberam o uso da expressão em períodos distintos.

Do ponto de vista etimológico, percebe-se que etnicidade possui algum vínculo com o discurso daquilo que veio a ser concebido como nação e com o discurso daquilo que veio a ser concebido como religião, marcando oposições ao designar um “outro”. O termo começa a ser aludido nos textos que tratavam de conflitos e reivindicações, na década de 1960, a exemplo dos regionalismos na França, dos conflitos linguísticos no Canadá e na Bélgica, dos problemas de nacionalidade no leste europeu e de tribalismo na África.

Na referência a estes conflitos, os autores utilizavam classificações como “nações pluriétnicas” e “culturalmente homogêneas” para designar diferentes grupos sociais. Os enfrentamentos que marcavam os conflitos dos grupos mencionados surgiam em nome de uma “pertença étnica” que para Poutignat e Streiff-Fenart é “uma categoria pertinente para a ação social e faz derivar dela lealdades e direitos coletivos.”

É a partir deste contexto que a etnicidade passa a fazer parte do vocabulário das ciências sociais, principalmente nos Estados Unidos. Na França, o termo é utilizado para evitar a conotação biológica da palavra “raça” (POUTIGNAT & STREIFF-FENART, op. cit., pp. 25-27).

Segundo Montero (2014), etnicidade é uma categoria que ganha fôlego em termos políticos no processo de enfraquecimento dos nacionalismos clássicos que marcaram o contexto europeu no século XX. Consequentemente, houve um deslocamento da categoria raça em detrimento do conceito de etnicidade.

No Brasil, entretanto, ambas as categorias seguiram caminhos paralelos. O problema político dos negros no que concerne à construção da nacionalidade foi tratado nas perspectivas de raça e cultura, enquanto as questões indígenas foram formuladas segundo a ideia de etnicidade. Nesse sentido, os indígenas não foram classificados como raça nem os negros foram “eticizados”, exceto nos casos mais recentes das comunidades quilombolas (MONTERO, op. cit., pp. 299-301).

Para Carneiro da Cunha (2009), os traços de identificação étnica são fornecidos pelos “sinais diacríticos” oriundos de um reservatório de traços culturais denominado de “tradição cultural”. Essa tradição não é uma instância determinante, mas algo sempre reconstruído. Por meio da escolha de símbolos inteligíveis aos grupos envolvidos em um sistema de interação, os grupos sustentam suas respectivas identidades, atendendo não somente a imperativos cognitivos, mas a interesses próprios, manipulando estrategicamente essa identidade (op. cit., pp. 232-233).

Retomando a figura de Malunguinho, desde Bastide (1945), os discursos nativo e acadêmico já classificavam essa “entidade” como um dos mestres da Jurema. Quando os agentes do QCM junto ao discurso acadêmico contemporâneo descrevem Malunguinho enquanto líder quilombola, há um agenciamento discursivo que forja o símbolo capaz de ligar as categorias constitutivas do projeto político: o afro, o indígena, o quilombo, o mestre.

Em 2013, os agentes do QCM produzem um documentário chamado *Malunguinho*.²² A relação dessa figura com o uso da Jurema aparece em algumas falas como a de João Monteiro.

[...] A gente viu em Malunguinho essa figura que serviria de *link* (grifo meu) a essa necessidade nossa [...]

[...] Todo o processo de resistência negra sempre foi registrado no arquivo não como um processo de resistência, mas como um processo de marginalização. Cabe ao historiador, ao pesquisador dar um visão histórica e essa visão histórica em relação a Malunguinho ela vai ser dada quando a gente observa o Malunguinho que é cultuado nos terreiros e o Malunguinho que é visto como o marginal [...]

Depreende-se que a “necessidade nossa” refere-se aos projetos do QCM como um todo e que o “arquivo” citado é o Arquivo Público Estadual João Emereciano, na cidade do Recife, onde os integrantes se reuniram para criar o QCM . Os “terreiros” em questão aludem aos locais onde há uso da Jurema durante a realização das práticas. Interessante perceber como o integrante sugere um método para investigar os registros que constroem a figura de Malunguinho.

No mesmo documentário, as falas de Sandro de Jucá trazem mais informações sobre os discursos construídos pelo QCM.

[...] E a história legítima do negro, aquela história do Malunguinho, do Malunguinho líder quilombola, Malunguinho como figura que faz parte da história de Pernambuco ficava sempre à margem do conhecimento do público. Então foi muito importante esse momento, além de ser um momento de agregação foi um momento que mostrou à comunidade de terreiro, às pessoas de terreiro que realmente esse espaço é de todos. Esse espaço não fica restrito ao branco e nós como pertencentes à religião, nesse momento todos nós nos sentimos legitimados como co-participantes da história do Brasil [...]

²² Ver Figura 5 (Anexo).

[...] Vivenciar a Jurema é muito importante. Seus mestres, suas mestras, seus caboclos, seus índios. Vivenciar a jurema é isso. É dedicação, é amor, principalmente respeito. O respeito que é devido à Jurema por conta do que estamos vivenciando hoje, essa história de Malunguinho [...]

[...] Às vezes as pessoas taxam nós juremeiros, juremeiras como catimbozeiros, como macumbeiros e sempre usando essas titularidades, esses nomes de uma forma pejorativa, coisa que não somos. Nós temos um trabalho serio. Como toda e qualquer religião é merecedora de respeito, a Jurema, o juremeiro, a juremeira merecem. Somos dignos desse respeito [...]

Importante sublinhar alguns trechos desta passagem. Na própria fala do integrante do QCM, aparecem expressões como “conhecimento do público” e “sentimento de legitimação” que remetem ao sentido de espaço público bem como às estratégias de legitimação do uso da Jurema. Relevante também é a referência aos mestres, caboclos e índios: categorias presentes nos debates da literatura acadêmica. Por fim, a interpretação do adjetivo “catimbozeiro” como uso pejorativo.

Segundo Rodrigues (2014), a categoria indígena não aparece nos discursos do QCM sob a perspectiva identitária. A antropóloga corrobora com os debates sobre as supostas origens da Jurema.

Embora seja uma religiosidade de origem indígena, a jurema não apresenta um discurso fundado e reclamante de uma etnicidade para seus sujeitos no contexto urbano em que efetuei meu trabalho de campo. O que a jurema reclama é o discurso sobre a presença de uma ancestralidade indígena, mas seus religiosos não exigem uma identidade indígena tal qual encontramos nas diversas etnias “estritamente” indígenas no Brasil. (RODRIGUES, 2014, p. 18).

Apesar dos agentes do QCM, assim como observado entre os agentes de Guarulhos, não reclamarem uma identidade indígena, mas uma ancestralidade, percebe-se que há uma apropriação da categoria no projeto político dos grupos. Mesmo em contexto urbano, ainda que não se reconheçam enquanto “índios”, a utilização da categoria funciona para os agenciamentos discursivos. A curto prazo, para além dos discursos construídos pela literatura acadêmica, a hipótese que justifica a apropriação da categoria indígena vai ao encontro dos argumentos de Arruti (2006).

Retomo o pensamento de Grunewald (2008) para quem, na contemporaneidade, o uso da Jurema vem se tornando um dos principais ícones da “indianidade nordestina”, assim como o Toré, em se tratando de formas de expressão política para os movimentos de emergência étnica cujo objetivo é o reconhecimento do *status* indígena e a demarcação de territórios. Ora, se o Toré no contexto das comunidades indígenas foi importante para o processo político de afirmação étnica na medida em que promoveu o referencial de autoctonia nordestina, a Jurema também “voltou” a ser utilizada pelos grupos indígenas com o mesmo objetivo (op. cit., pp. 43 e 44).

A longo prazo, principalmente no que se refere ao contexto urbano recifense, a categoria indígena dialoga com o histórico de disputas ideológicas em torno da exaltação da “figura do negro” e da legitimação do Xangô como “autêntica religião africana no Brasil”. Em todas essas disputas, Gilberto Freyre aparece como um dos grandes articulistas. Rodrigues (2014) analisa esse período e defende a ideia de uma “invisibilidade religiosa da tradição indígena”.

Segundo a antropóloga, em meio às tentativas de construir uma identidade nacional e inserir o Brasil no mundo moderno industrializado na década de 1920, Gilberto Freyre se contrapôs ao movimento modernista de São Paulo, propondo a criação de uma corrente regionalista do nordeste a partir das noções de “região” e “tradição” como conceitos interpretativos do país. Nesse projeto político e intelectual de legitimação da região nordeste, Freyre combate as ideias raciais desenvolvidas por Nina Rodrigues, exaltando a figura do negro em termos culturais.

Nos anos 1930, as políticas de modernização do Brasil impõem, dentre outros aspectos, a higienização das cidades. Nesse ínterim, Freyre publica o livro *Casa-Grande & Senzala* (1933) e suas ideias influenciam a medicina psiquiátrica, principalmente o Serviço de Higiene Mental que deveria “organizar” as práticas rituais populares, a fim de tirá-las da criminalidade.

Nesse cenário de controle social e de adoção da psiquiatria preventiva da época, Gilberto Freyre idealiza o I Congresso Afro-Brasileiro, no ano de 1934, entre os dias 11 e 16 de novembro, após a publicação de *Casa-Grande & Senzala*. O evento consistiu em um marco no projeto Freyreano de legitimação da influência negra na formação da sociedade brasileira, corroborando com a assertiva de controle e monitoramento da população negra e mestiça pelos intelectuais e homens de ciência nordestinos (Rodrigues, op. cit., pp. 27–47).

Por meio dos agenciamentos discursivos, o Xangô pernambucano é a rubrica que ganha visibilidade e consegue um lugar privilegiado no espaço público. Em contrapartida, as demais práticas, supostamente herdeiras da “tradição indígena” e associadas às ideias de curandeirismo e magia, a exemplo do Catimbó, ficariam “invisíveis”, aguardando o momento em que iriam à forra.

A reivindicação de uma ancestralidade indígena pelos agentes do QCM significa tirar a suposta tradição do “anonimato” (em termos discursivos) e, dentro de um momento favorecido pelas “emergências étnicas”, reconhecê-la no sentido de uma *political correctness* multiculturalista. Se o QCM não reivindica uma identidade indígena, eles assumem uma “identidade juremeira” calcada na ideia de tradição da qual participariam o indígena e o quilombo.

Mais adiante, em um texto escrito pelo QCM, Malunguinho é definido como “herói negro/índio pernambucano”. Esse híbrido criado para definir Malunguinho, do ponto de vista histórico, vai ao encontro das análises de Pompa (2012) sobre a questão da mestiçagem no nordeste colonial. Segundo a antropóloga, há uma “etnicidade de trânsito” entre populações indígenas e quilombolas que caracterizam os processos de emergência étnica no nordeste.

Fontes relativas aos aldeamentos na região do São Francisco entre os séculos XVII e XIX mostram a convivência e a articulação entre as populações indígena e negra da região, bem como os discursos elaborados pelos atores sociais a respeito desta convivência. Espaço de encontro entre índios, brancos e negros, escravos e colonos, religiosos e soldados, as aldeias se configuram como *locus* de construção e desconstrução de categorias identitárias, de alianças e negociações simbólicas e políticas, no pano de fundo do processo de formação nacional. (op.cit., pp. 1-5).

Ainda sobre o documentário *Malunguinho*, as falas de Alexandre L’Omi são significativas.

[...] A gente já tinha Zumbi, né? Zumbi dos Palmares, fortalecidíssimo, uma referência importantíssima da nossa tradição, mas a gente precisava de outros elementos. Por que não incluir mais figuras, mais personagens importantes e verdadeiros? Personagens históricos de fato, sobretudo dentro do perfil de Malunguinho que tem um papel de transcendência

dessa questão da historiografia. Malunguinho saiu do papel literalmente e está vivo hoje dentro dos terreiros de Jurema [...]

[...] A história da Jurema ela antecede a chegada dos portugueses. É uma religião realmente de matriz indígena porque ela tem um traço particular da cultura tupi da região do nordeste brasileiro. Esse uso, essa prática da bebida do vinho da Jurema é um traço típico desses indígenas de diversas etnias que vão desde a Bahia até o Maranhão. São diversas etnias, até o Pará também. Existem poucos documentos que comprovam a existência do uso ou da prática religiosa da Jurema historiograficamente falando, portanto existe um documento que é bastante incisivo que é um processo do arquivo ultramarino de 1741 que fala de uma missão que foi solicitada para perseguir o uso da Jurema pelos índios, que era tido como uso de perturbação à ordem da sociedade. Daí você já vê como é ancestral essa coisa de perseguição do índio e de perseguição do Juremeiro [...]

[...] Catimbó significa nada mais nada menos que cachimbo, né? É uma palavra do tronco linguístico do tupi que por conta do uso dos índios, do cachimbo, do fumo, do tabaco junto com outras ervas que fazem a infusão mística e religiosa do fumo da Jurema foi tido como Catimbó o nome da religião pelos antropólogos, pelos pesquisadores da época e de forma bastante pejorativa porque como a Jurema e a prática dessa religião ela tem uma conotação muito voltada para o imaginário de luta de um povo. Porque é uma religião de força, é uma religião de defesa, é uma religião que traz a paz e a defesa para o povo, assim como o Vodun no Haiti, né? Tem uma conotação muito de organização étnica de um povo na perspectiva étnica da defesa até politicamente falando. A Jurema tem pilares bastante parecidos com essa formação de identidade de cosmovisão de mundo teologicamente falando [...]

[...] Os cânticos dentro da Jurema eles remontam à história do povo da Jurema, traz a memória ancestral daquele mestre, daquela mestra que não é contado nos livros que não traz a informação por completo na historiografia, mas tá ali mantido de forma muito bem preservada na memória do povo e de uma grande massa de pessoas. Esses cânticos que tão aí resguardadíssimos com suas identidades todas preservadas, né? Porque o cântico é uma forma de preservar da memória étnica cultural dentro da Jurema. Sem o cântico a Jurema não funciona [...]

[...] O importante disso tudo é entender que nós estamos dentro de um processo de reconhecimento histórico. Daquilo que pra gente toda a vida foi divino, foi espiritual, tava no campo da espiritualidade. Talvez numa subjetivação num abstrato, no intangível, naquilo que a gente não pode tocar e que hoje a gente reconhece Malunguinho como sendo um personagem histórico, verdadeiro, real e isso soa pra gente como um fortalecimento da nossa identidade, como quem diz assim “poxa realmente o que a gente passou séculos e séculos e séculos cultuando

dentro dos nossos terreiros é verdade, é verídico, tem fundamento, tem história e isso pra gente nos legitima completamente” [...]

Algumas passagens ilustram as discussões pontuadas anteriormente. Alexandre L’Omi constrói a figura de Malunguino como personagem “histórico” e “real”: argumento que serve para legitimar, na visão do agente, um “processo de reconhecimento”. Ao conceber Malunguinho como um duplo, compreende-se o subtítulo do QCM: “histórico e divino”.

A figura de Malunguinho também serve como argumento para a apropriação da categoria “quilombo” e para a “eficácia” política que disso decorre. Ademais, o agente corrobora com os discursos de origem presentes na literatura acadêmica ao dizer que a Jurema “é uma religião realmente de matriz indígena porque ela tem um traço particular da cultura tupi do nordeste brasileiro”.

A citação do documento de 1741, a etimologia do termo Catimbó e o fato de mencionar que este termo foi utilizado “pelos antropólogos da época” são dados por meio dos quais se supõe que o integrante do QCM domina e participa da construção dos discursos acadêmicos acerca do uso da Jurema. Importante frisar que tanto João Monteiro quanto Alexandre L’Omi são historiadores por formação e circulam no meio acadêmico recifense.

Estes dados mostram que se existiria uma linha divisória entre a literatura acadêmica e os nativos, essa linha é bastante tênue uma vez que os nativos também são co-participantes da construção literária. Alexandre L’Ómi publica textos na página do QCM na internet. O texto de abertura dessa página indica que os integrantes do QCM se apropriam dos termos da academia.

O Quilombo Cultural Malunguinho vem ao longo dos últimos sete anos desenvolvendo atividades de informação, formação e pesquisa na Cultura e Prática Afro-indígena-brasileira.²³

Seguem abaixo textos que mostram como os discursos dos integrantes do QCM estão articulados na produção escrita que circula na internet.

SEGUNDA-FEIRA, 1 DE SETEMBRO DE 2014

²³ Fonte: www.qcmalunguinho.blogspot.com.br

Professora Célia Cabral
Uma mestra na arte de lutar contra o racismo na escola²⁴

A Semana Estadual da Vivência e Prática da Cultura Afro-Pernambucana – Lei Malunguinho 13.298/07 é um elo que foi criado para fortalecer a corrente da luta contra o racismo no Brasil. Uma lei que surgiu a partir da proposta do Quilombo Cultural Malunguinho e foi discutida junto com os diversos movimentos negros e de terreiro de Pernambuco. A lei foi apresentada pelo Deputado Estadual Isaltino Nascimento em 2007 e aprovada como símbolo da luta do povo da Jurema em prol de reconhecimento aos seus heróis negros indígenas marginalizados pela história.

A materialização e efetivação desta lei, hoje só pode ser vista de fato na Escola Estadual Mariano Teixeira, no bairro de Areias, Recife/PE.

A bela atividade organizada, produzida e sustentada por sete anos ininterruptos é realizada pela guerreira professora Célia Cabral, ou Célia Malunguinho, como ficou conhecida após toda esta luta pelo fortalecimento da ideia política de uma sociedade sem racismo e de uma escola não eurocentrada, ou ocidentalizada nos conteúdos curriculares. Este é um dos melhores exemplos que Pernambuco tem em relação à efetivação da implementação das Leis Federais 10.639/03 e 11.645/08, que tem na Lei Malunguinho um “reforço” para sua implementação, que é obrigatória, e que mais de 98% das escolas no Brasil não a efetivam como deveriam, infelizmente.

A Professora Célia Cabral é um orgulho para o povo negro, indígena e de terreiro do país. Ela faz a diferença onde atua. É uma professora comprometida com a causa da extinção do racismo e é ativa na luta por uma escola menos embranquecida e racista. Ela é “Mourão Que Não Bambeia”! Nós aplaudimos seu trabalho que merece ser copiado por todas as escolas que estejam comprometidas com a mudança de paradigmas históricos preconceituosos e racistas.

Salve, Célia Malunguinho, Célia Baobá, Célia de Xangô, Célia da Jurema, Célia guerreira da educação! Axé!

7ª Semana Estadual da Vivência e Prática da Cultura Afro-Pernambucana – Lei Malunguinho 13.298/07
Efetivando e Implementando as Leis Federais 10.639/03 e 11.645/08²⁵

A sétima Semana Estadual da Vivência e Prática da Cultura Afro-Pernambucana, Lei Malunguinho 13.298/07, será realizada mais um ano pela Escola Estadual EREM Mariano Teixeira no bairro de Areias no Recife/PE.

A bela atividade organizada, produzida e sustentada por todos estes anos pela guerreira professora Célia Cabral, é um dos melhores exemplos que

²⁴ Postado por Quilombo Cultural Malunguinho, Histórico e Divino às 12:30.

²⁵ Postado por Quilombo Cultural Malunguinho, Histórico e Divino às 20:17.

Pernambuco tem em relação à efetivação da implementação das Leis Federais 10.639/03 e 11.645/08.

A Lei Malunguinho foi criada para além de dar visibilidade e reconhecimento estadual à figura histórica e divindade da Jurema Sagrada Malunguinho, foi pensada também para fortalecer e ajudar as escolas e outras instituições de ensino do Estado a implementarem as citadas leis.

Pena termos apenas a Escola Mariano Teixeira nesta luta (ou não). Portanto, já é um bom indício do que pode vir a acontecer com outras escolas que se dispuserem a copiar este excelente exemplo com seus professores e gestores na luta contra o racismo e pela valorização da história e cultura africana, indígena e afrodescendente do Brasil no currículo escolar. Lembro que a efetivação destas leis são obrigatórias e mais de 99% das escolas não a implementam no nosso país. Este é um dado frustrante, mas que estamos lutando para reverter com exemplos como o da Professora Célia Cabral.

A Semana Estadual da Vivência e Prática da Cultura Afro-Pernambucana ainda contará com outras atividades realizadas pelo Quilombo Cultural Malunguinho, entre elas o curso de Juremabioética e Afrobioética ministrado pelo teólogo afro Jayro Pereira de Jesus (de 22 a 27 de set.), e também o IX Kipupa Malunguinho, o grande encontro nacional do Povo da Jurema que acontecerá dia 28 de setembro do corrente ano.

QUINTA-FEIRA, 4 DE SETEMBRO DE 2014

IX Kipupa Malunguinho - Coco na Mata do Catucá

Nós somos o Povo da Jurema e Merecemos Respeito!

*10 anos do Quilombo Cultural Malunguinho*²⁶

Mais um ano vamos celebrar juntos a força da memória do Rei Malunguinho na Jurema Sagrada. O Nosso herói negro/índio pernambucano tem nos abençoado muito com tantas lutas vencidas a nosso favor, afinal a luta em prol do Povo da Jurema é nossa e precisamos somar e agregar mais e mais. Nosso nono ano de atividade coletiva é motivo de orgulho para as comunidades tradicionais de terreiro, pois com muita luta, estamos conseguindo (mesmo que com todas as dificuldades óbvias) desmarginalizar a Jurema de seu processo histórico de exclusão no campo da pesquisa acadêmica e por conseqüência no campo da mentalidade das demais religiões, pessoas etc. Tudo isso com a ciência sagrada da Jurema, que nos dá forças para prosseguirmos nesta estrada de muita luta e alegrias, de trabalho e empoderamento de nosso povo.

Este ano o Kipupa homenageia Mãe Biu do Portão do Gelo (Severina Paraíso da Silva) pelo seu centenário. Somar com o Povo Xambá nos orgulha, pois a figura da liderança feminina de Mãe Biu nos representa a todas e todos na luta por nossa religião. Sua história e resistência são exemplos de perseverança e orgulho religioso. Ela merece todas as

²⁶ Postado por Quilombo Cultural Malunguinho, Histórico e Divino às 21:08.

homenagens, foi uma grande e importante iyalorixá que com sua fé ajudou sua comunidade a resistir de forma plena e fortemente preservada dentro dos fundamentos de sua nação.

Também comemoramos nossos 10 anos de existência enquanto Quilombo Cultural Malunguinho, data de muito orgulho para todos nós.

Nestes textos, algumas passagens dialogam com a fundamentação teórica discutida na dimensão macro. A “ideia política de uma sociedade sem racismo e de uma escola não eurocentrada ou ocidentalizada nos conteúdos curriculares”, a “valorização da história e cultura africana, indígena e afrodescendente do Brasil” e o objetivo de “desmarginalizar a Jurema de seu processo histórico de exclusão no campo da pesquisa acadêmica” utilizam-se de todo o vocabulário dos estudos culturais que, por sua vez, embasam a implementação de políticas de reconhecimento com é o caso das Leis 10.639/03 e 11.643/08 sobre as quais falarei no item seguinte.

Ao se apropriarem de categorias como “cultura tupi”, “religião”, “etnia”, “identidade” e “memória étnica”, os praticantes da Jurema que fundaram o QCM tornam-se agentes na medida em que constroem uma “identidade juremeira” no espaço público. Diante do panorama exposto, as ações do QCM podem ser analisadas, do ponto de vista teórico, mediante o trânsito entre cultura e política.

As políticas de identidade, analisadas sob a ótica da *antropologia do político*, dão a dimensão de como os agentes jogam com as classificações identitárias. Se a princípio o discurso científico construiu os nativos e suas respectivas identidades, posteriormente são os nativos que “embaralham” as peças do jogo, devolvendo novas combinações dos critérios de alteridade para o pesquisador, mas a partir do próprio repertório da literatura acadêmica.

Em suma, quando os agentes do QCM se afirmam como “juremeiros”, essa identidade é um jogo político construído por uma rede de agenciamentos discursivos: ser “juremeiro” não é mais ser “catimbozeiro” que já não era o mesmo que ser “xangozeiro”.

As análises realizadas sobre o QCM permitem compreender a importância do nordeste para o *Abassá de Xangô* em Guarulhos. Como já mencionado, esses agentes reiteram os discursos do QCM, mas fora do Recife a construção de uma “identidade juremeira” requer o reforço de uma “localidade nordestina” (busca da “tradição”) ou uma identificação com esse contexto para que o uso da Jurema possa adquirir força política, uma vez que a localidade se constitui como traço diacrítico para os movimentos

de emergência étnica. O indígena e o quilombo tal como utilizados pelo discurso acadêmico e pelos militantes são categorias que reafirmam a Jurema enquanto universo simbólico da região nordeste.

3.3 A construção de políticas culturais no contexto brasileiro

Os debates sobre o uso da Jurema e os dados apresentados na “etnografia nômade” permitem repensar os termos utilizados por Rodrigues (2014). No lugar de uma “invisibilidade religiosa da tradição indígena” seria mais apropriada uma leitura da construção indígena em termos de políticas culturais. Nesse processo, percebe-se que o uso da Jurema é uma elaboração discursiva de agentes envolvidos na construção dessas políticas em diferentes momentos históricos.

Teixeira Coelho (2012) utiliza a noção de agenciamento para definir política cultural. Segundo o autor,

política cultural é um programa de intervenções realizadas pelo Estado, instituições civis, entidades privadas ou grupos comunitários com o objetivo de satisfazer as necessidades culturais da população e promover o desenvolvimento de suas representações simbólicas. Essas intervenções assumem a forma de normas jurídicas (no caso do Estado) e intervenções diretas de ação cultural no processo cultural propriamente dito. Como ciência da organização das estruturas culturais, a política cultural tem por objetivo o estudo dos diferentes modos de proposição e agenciamento dessas iniciativas bem como a compreensão de suas significações nos diferentes contextos sociais em que se apresentam. (op. cit., p. 313).

Ora, o lugar da Jurema dentro das iniciativas que definem a política cultural depende da construção da figura do índio pelos agentes envolvidos no “uso da cultura” e, conseqüentemente, das negociações ou agenciamentos discursivos em torno desse uso. Como visto nas narrativas que constroem uma origem para a Jurema, de acordo com os documentos coloniais, o contato entre indígenas e missionários, incluindo os trabalhos de mediação engendrados por ambos, seria o primeiro contexto onde a prática é mencionada.

Se não parece apropriado utilizar o termo “política cultural” para pensar o período missionário, é possível empregá-lo para analisar o trabalho da Missão de Pesquisas Folclóricas em que narrativas de origem sobre o uso da Jurema se

consolidaram. Mario de Andrade e Camara Cascudo definiram as “manifestações culturais brasileiras” em termos de folclore e feitiçaria. Mario de Andrade, inclusive, publicou o livro *Música de feitiçaria no Brasil* como o resultado do trabalho da Missão no norte e nordeste, incluindo o Catimbó dentre as “manifestações”.

Antonio Rubim (2007) pesquisa a história das políticas culturais no Brasil e refere-se aos anos 1930 como o período em que essas políticas seriam inauguradas, devido ao novo regime que suplantaria o período conhecido como República Velha (1889-1930). Segundo o autor, é possível falar em políticas culturais quando nesse quadro de mudanças Mario de Andrade assume o Departamento de Cultura da Prefeitura da cidade de São Paulo em 1935 e Gustavo Capanema, o Ministério da Educação e Saúde em 1934.

Na visão de Rubim, as principais contribuições de Mario de Andrade no campo das políticas culturais seriam: intervenção estatal sistemática em diferentes áreas da cultura; pensar cultura como algo “necessário”; definir cultura como aquilo que vai além das belas artes, abarcando as “culturas populares”; considerar o patrimônio não somente como material e tangível, mas também em sua dimensão imaterial e intangível. Além disso,

patrocinar duas missões etnográficas às regiões amazônica e nordestina para pesquisar suas populações, deslocadas do eixo dinâmico do país e da sua jurisdição administrativa, mas possuidoras de significativos acervos culturais (modos de vida e de produção, valores sociais, histórias, religiões, lendas, mitos, narrativas, literaturas, músicas, danças, etc.). (RUBIM, op. cit., pp. 14 e 15).

É possível pensar, com base no olhar de Rubim, que a chamada tradição indígena seria composta pelas “populações deslocadas” conforme o discurso acadêmico. Portanto, indígenas, caboclos e sertanejos foram construídos nesses termos em um primeiro momento. Provavelmente, essa construção do indígena também perpassou outros projetos de políticas culturais em que estiveram envolvidos Gilberto Freyre, Roger Bastide, Arthur Ramos, dentre outros. Esses intelectuais propuseram uma leitura cultural, como contraponto à noção de raça, a fim de valorizar a figura do negro e participaram dos debates junto aos serviços de higiene sobre a classificação das práticas rituais em magia e religião.

Desta maneira, o indígena foi construído em relação ao negro e o código religioso foi privilegiado para estabelecer diferenças no intuito de desassociar o negro das “desordens indígenas” (RODRIGUES, 2014): a valorização do Candomblé e do orixá de “tradição africana” em detrimento da Jurema, da Umbanda e do Caboclo de “tradição indígena”.

Isto não quer dizer que as práticas chamadas pelos atores sociais de religião e supostamente herdeiras desta tradição não fossem visíveis. Na primeira metade do século XX, por meio da noção de folclore, das tentativas de separar magia de religião e da valorização da figura do negro em contraposição à tradição indígena, depreende-se que houve agenciamentos discursivos de todos os lados. A diferença se dava em termos de disputa pelo poder de representação ou da capacidade de inserção em políticas culturais no momento da construção de um Estado moderno e da busca por uma “identidade nacional”.

A partir dos anos 1960, com a guinada cultural (estudos culturais, multiculturalismo, políticas de reconhecimento) que provoca uma série de mudanças teórico-metodológicas no campo das ciências sociais e devido aos nativos, partícipes dessa guinada, jogarem com as classificações identitárias, a figura do índio e “suas” representações simbólicas conquistam lugares na arena política.

No Brasil, guardadas as especificidades de cada pesquisador, as publicações dos antropólogos Roberto Cardoso de Oliveira, João Pacheco de Oliveira, José Maurício Arruti, dentre outros, dão a dimensão de um novo olhar em relação à suposta tradição indígena. Como já mencionado, Arruti (2006) analisa as relações entre identidade e territorialidade na perspectiva de um “ressurgimento” ou uma viagem de volta. Nesse bojo, Toré, Jurema e Ayahuasca são representações simbólicas que ganham destaque nos discursos acadêmicos.

A figura do negro, que no começo do século XX era o cerne da discussão, começa a ser repensada nesta “reviravolta indigenista”, sobretudo em relação aos “remanescentes de quilombos”: definição intimamente ligada aos “remanescentes indígenas”. Em 1988, ano de comemoração da Lei Áurea e realização da Assembleia Constituinte, houve propostas revisionistas sobre a história da escravidão no Brasil e as discussões sobre as condições sociais dos negros brasileiros invadiram a esfera pública como nunca antes ocorrera (ARRUTI, op. cit., p. 28).

Ainda neste período abre-se um intenso debate sobre as chamadas “políticas públicas”. Conforme Jefferson Mariano (2014), toda forma de intervenção planejada

pelos órgãos públicos para promover ações que resolvam problemas sociais define uma política pública. A partir dos anos 80, quando o debate entra para as ciências sociais no Brasil, a literatura compreende política pública como ação pública para promover ou corrigir desigualdades no que se refere ao acesso dos bens públicos. É o momento em que muitos atores se engajam nos mais variados “movimentos sociais”, pressionando o governo para acessar estes bens (op. cit., pp. 74-76).

O termo “movimento social” designa o que Maria da Glória Gohn (2010) chama de “ações coletivas de caráter sociopolítico e cultural que viabilizam distintas formas de a população se organizar.” Esses movimentos trabalham com o chamado *empowerment* de atores sociais na medida em que as ações coletivas os fazem resistir à exclusão e lutar pela inclusão social. As ações coletivas criam identidades para os grupos, “projetando em seus participantes sentimentos de pertencimento social” (op. cit., pp. 335 e 336).

Recuperar este histórico é fundamental para compreender as repercussões dele no cenário político brasileiro na passagem do século XX para o XXI e os diálogos que os usos da Jurema entre Guarulhos e Recife estabelecem com esse cenário.

Macagno (2014), em *O dilema multicultural*, expõe alguns pontos controversos que fazem jus ao termo “dilema”. Ao citar intelectuais que refletiram sobre a convivência em um “Lar Público”, a exemplo de Daniel Bell e Alain Touraine, o autor problematiza questões como a conciliação de reivindicações particularistas frente ao discurso do bem público e comum, procurando compreender até que ponto e o que exatamente é passível de ser relativizado ou universalizado diante daquilo que se convencionou chamar de cultura.

Para fundamentar possíveis planos interpretativos acerca do dilema multicultural, Macagno pesquisou o tema em alguns movimentos que surgiram em países como Canadá, Estados Unidos, Moçambique, Portugal e Brasil. No que diz respeito ao contexto brasileiro, o antropólogo faz referência ao “Seminário sobre multiculturalismo e Políticas de Ação Afirmativa”: encontro realizado no ano de 1996, durante a gestão do ex-presidente Fernando Henrique Cardoso (op. cit., p. 19).

Macagno observa com base neste encontro as tensões entre a nação que historicamente pensa a si própria como mestiça e aquela que passa a assumir diferentes etnicidades dentro de si. Outro episódio analisado pelo autor se refere à gestão do ex-presidente Lula. Durante esse período, a “virada africanista” teria atingido um grau

máximo em termos de políticas de reconhecimento e, na visão de Macagno, revelaria as ambiguidades nos discursos de “retorno à África”.

É possível que um dos indicadores dessas ambiguidades seja o fato de que a Lei nº 10.639 de 09 de janeiro de 2003 sancionada pelo então presidente Luiz Inácio Lula da Silva e que incluía no currículo oficial da Rede de Ensino “... a obrigatoriedade da temática História e Cultura Afro-Brasileira” teve de ser modificada antes mesmo de ter saído do papel. Atualmente, a obrigatoriedade se aplica não somente ao ensino da História e Cultura Afro-Brasileira, mas também à História Indígena. (Lei nº 11.645, de março de 2008), faltava, pois, reforçar no triângulo do mito das “três raças” (“branca”, “negra”, “indígena”) dois, e não apenas um dos vértices. (MACAGNO, op. cit., p. 218).

Nas diversas fontes consultadas ao longo desta pesquisa, constato que as categorias negro e indígena, incluindo, é claro, seus respectivos trânsitos, parecem ser a pauta principal de todos os debates que envolvem cultura, políticas culturais, políticas públicas e outros termos afins no Brasil. Os usos da Jurema nos contextos pesquisados constroem e são construídos por essas categorias e nos diferentes debates que as contemplam. A Lei Malunguinho, o Kipupa, os documentários e a ideia de nordeste em Guarulhos estão inseridos e dão continuidade a essa saga.

Propus no início a hipótese segundo a qual o uso da Jurema como religião está vinculado às dinâmicas de construção do uso da Jurema como cultura: processo que resulta tanto de uma história formulada pela literatura acadêmica quanto da produção discursiva de nativos que, por meio de usos políticos da cultura, tornam-se agentes na busca pela legitimação do uso da Jurema no espaço público, construindo o próprio campo religioso. Proponho “fechar” essas considerações refletindo um pouco mais acerca da categoria que os agentes utilizam para definir práticas rituais e que ainda move grande parte dos estudos antropológicos: religião. Inclusive porque no contexto brasileiro, apesar da Constituição Federal (Art. V, inc. VI) assegurar o “livre exercício dos cultos religiosos”, questões como intolerância x liberdade religiosas ainda fazem parte do repertório discursivo de vários grupos a exemplo dos agentes do QCM.

Vários autores investigaram esta categoria na chave dos acontecimentos contemporâneos e das ressignificações teórico-metodológicas já tratadas na dimensão macro. Talal Asad, a meu ver, vem tecendo reflexões muito interessantes sobre o tema.

O autor descarta a possibilidade de uma definição universal de religião, uma vez que religião “é um produto histórico de processos discursivos”. Para esse autor, a tentativa de uma definição universal de religião surge no século XVII devido à fragmentação do poder da igreja de Roma dentro de um contexto de guerras religiosas responsáveis pela divisão dos principados europeus. Nesse bojo, vem à tona uma construção substantiva de “religião natural” que existiria em toda a sociedade.

A ideia de religião natural foi um passo crucial na formação do conceito moderno de crença, experiência e práticas religiosas, e que foi uma ideia desenvolvida em resposta a problemas específicos da teologia cristã numa conjunção histórica específica. Deste ponto em diante, a classificação das confissões históricas em termos de religiões mais ou menos elevadas tornou-se uma opção cada vez mais popular para filósofos, teólogos, missionários e antropólogos nos séculos XIX e XX. (ASAD, 2010, pp. 270 e 271).

Clifford Geertz (2012) está inserido no rol de estudiosos que buscam uma definição universal para o termo. Ao tratar a religião como “sistema cultural”, o autor define cultura como um “padrão de significados transmitidos historicamente e incorporado em símbolos”. Nessa perspectiva, os símbolos religiosos estabelecem uma relação justaposta entre “estilo de vida particular” e “uma metafísica específica”. Segundo Geertz, a religião é

um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas. (op. cit., p. 67).

Em oposição ao pensamento de Geertz é que autores como Asad elencam argumentos mediante os quais a religião deve ser vista como uma categoria construída. Para Asad, o pensamento evolucionista do século XIX é responsável por classificar a religião como uma “condição humana primeira” a partir da qual o direito, a ciência e a política modernos nasceriam e se tornariam autônomos. Quando o pensamento antropológico do século XX coloca a religião em um “espaço distintivo da prática e da

crença humanas”, reforça-se a tese de uma essência autônoma da religião e da definição dessa categoria como um “fenômeno trans-histórico e transcultural”.

Aquilo com que o antropólogo se confronta não é apenas uma coleção arbitrária de elementos e processos que por acaso chamamos de “religião”. Pois o fenômeno deve ser visto, em grande medida, no contexto das tentativas cristãs de alcançar uma coerência em doutrinas e práticas, regras e regulamentos, mesmo que esta situação nunca tenha sido plenamente alcançada. Não pode haver uma definição universal de religião, não apenas porque seus elementos constituintes e suas relações são historicamente específicos, mas porque essa definição é ela mesma um produto histórico de processos discursivos. (ASAD, op. cit., p. 263 e 264).

Asad aborda o problema de separar, conforme o pensamento de Geertz, o cultural do social e do psicológico. A autoridade de uma representação ou de um discurso advém da produção adequada de outras representações ou discursos. Os discursos estão interconectados.

As condições discursivas e não discursivas que explicam como os símbolos vem a ser construídos e como alguns deles são estabelecidos como naturais ou autoritativos em oposição a outros, tornam-se então objeto importante de investigação antropológica. (op. cit., pp. 265-266).

Diante desta ideia, ainda com base no pensamento de Asad, supor que somente os símbolos provocam uma “disposição verdadeiramente cristã” e desconsiderar que existem “configurações de poder” decorrentes de instituições sociais, políticas e econômicas resulta no não reconhecimento de leis e sanções intrínsecas às atividades disciplinares destas instituições.

Se o pesquisador separa os significados simbólicos, os ritos e as doutrinas de formas históricas ou culturais particulares ele corrobora com a visão cristã. Por fim, Asad elabora três perguntas que parecem fundamentais para refletir sobre a definição de religião: Como o discurso teórico define a religião? Como o poder cria a religião? Quais tipos de afirmação, de significado, devem ser identificados a uma prática de modo que ela seja qualificada como religião?

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente dissertação foi elaborada conforme o objetivo proposto: verificar como determinados discursos constroem uma prática ritual enquanto religião a partir da interação entre a literatura acadêmica que investiga a prática e seus nativos. Uma vez que a prática investigada é o uso da Jurema, para atingir o objetivo mencionado foi proposto um método que compreendeu pesquisa teórica e trabalho de campo.

Diante deste objetivo, a fim de traçar alguns planos interpretativos que fundamentassem as hipóteses propostas foi necessário mapear um conjunto de debates: primeiramente, uma dimensão micro que consiste nas narrativas elaboradas a partir do contato entre nativos e a literatura acadêmica sobre o uso da Jurema; segundo, uma dimensão macro que diz respeito aos usos políticos da cultura e aos efeitos desses usos na esfera pública.

O debate da literatura acadêmica sobre o uso da Jurema no Brasil norteou as discussões do primeiro capítulo. A academia, ao formular uma história para o fenômeno, construiu discursos sobre o uso definindo-o enquanto cultura e religião. Essa construção desde sempre resultou das negociações estabelecidas entre pesquisadores e nativos.

Os intelectuais construíram uma origem “indígena” e “nordestina” para o uso da Jurema, a partir das primeiras citações que vem a público no início do século XX por meio de relatos escritos pela Missão de Pesquisas Folclóricas: grupo coordenado por Mario de Andrade.

Partindo desta suposta origem, Bastide (1945) e outros pesquisadores, no intuito de compreender o Catimbó ou o uso da Jurema em contato com outras práticas a exemplo do Candomblé, criaram esquemas de classificação para depurar os discursos: indígena de um lado e afro de outro. Diante de um uso da Jurema “misturado”, inclusive por causa do contato com outras práticas rituais em contexto urbano, rubricas foram criadas e reforçadas para estabelecer sinais diacríticos entre as práticas classificadas pela literatura como “religiões afro-brasileiras”. A Jurema, portanto, seria um “culto degenerado” conforme os dados da pesquisa de Capone (2009).

A literatura contemporânea, ao observar a presença da Jurema no universo classificado como “afro”, reafirma os discursos de origem (indígena/nordeste) e procura uma identidade para a Jurema com base nas práticas realizadas na cidade de Alhandra ou na “Jurema dos mestres”, de acordo com os estudos de Vandezande (1975).

Para uma compreensão mais adequada dos debates mencionados, discuti o trânsito entre as categorias religião e cultura, procurando compreender os discursos que disputaram “legitimidades” no espaço público brasileiro ao trabalharem com a intercambialidade dessas categorias fundantes para a disciplina antropológica.

Como já mencionado, percebe-se que o diálogo e as negociações estabelecidos entre pesquisadores e nativos construíram o uso da Jurema enquanto manifestação cultural e religiosa. Partindo desse pressuposto, procurei investigar no segundo capítulo possíveis maneiras pelas quais esse diálogo e essas negociações ou, em outras palavras, os agenciamentos discursivos são criados e para que eles são criadas.

A partir de pesquisas que tratam dos estudos culturais, do multiculturalismo, das políticas de reconhecimento e da diáspora selecionei uma embocadura teórica para discutir os usos políticos da cultura. Dessa maneira, os agenciamentos discursivos resultam de um conjunto de mediações empreendidas por diferentes agentes, em múltiplos contextos, que reivindicam um reconhecimento pela diferença.

A escolha da fundamentação teórica, neste caso, decorreu da necessidade de analisar um conjunto de ações empreendidas por grupos que reivindicam uma “identidade juremeira”, produzindo dinâmicas e estratégias para legitimar o uso da Jurema no espaço público brasileiro, principalmente em contexto urbano, a exemplo dos agentes nas cidades de Guarulhos e Recife.

Para encontrar outros argumentos que respaldassem as análises sobre a atuação destes agentes, abordei a reflexão crítica de alguns antropólogos sobre a crise do conceito de cultura, revelando as maneiras pelas quais os agentes, em consonância com a literatura que trata dos usos políticos da cultura, atuam na “busca de direitos”.

A fim de tornar a embocadura teórica um caminho fértil para a pesquisa em antropologia, configurei um universo empírico e por meio de um estudo de caso analisei como os usos políticos da cultura podem ser observados na prática. No terceiro capítulo, ao construir uma “etnografia nômade” que resultou de um trabalho de campo realizado junto a um terreiro de Candomblé na cidade de Guarulhos e ao Quilombo Cultural Malunguinho na cidade do Recife, procurei analisar como os discursos dos agentes que pertencem a esses contextos ajudam a pensar no diálogo entre cultura e política.

Primeiramente, o trabalho de campo foi realizado no terreiro *Abassá de Xangô*. Os dados apresentados resultam de um conjunto de visitas realizadas nos últimos dois anos a este terreiro. Minha aproximação a esse contexto ocorreu no momento em que a “família de santo” do *Abassá de Xangô* procurava tornar público o uso da Jurema por ela realizado e, conseqüentemente, os discursos elaborados pelos agentes acerca desse uso. Uma vez constatado o uso, meu objetivo era traçar alguns planos interpretativos na tentativa de compreender algumas questões: para que os praticantes fazem uso da Jurema em Guarulhos? No que consiste os discursos elaborados em relação a esta prática?

Nas primeiras visitas realizadas, a fim de investigar o fenômeno, percebi que o contato ficaria restrito à mãe Dida porque tanto o pai quanto os filhos de santo consideravam-na a referência mais importante para falar sobre o assunto. Portanto, a maioria dos agentes não emitiu suas visões e comentários. Conseqüentemente, meus pontos de vista foram vinculados às concepções de mãe Dida acerca do uso da Jurema em Guarulhos.

Algumas informações nortearam os planos interpretativos durante o trabalho de campo: a primeira é o fato de somente ocorrer um ritual com uso da Jurema quando algum filho de santo vai a Pernambuco e de lá traz as ervas; segundo, o fato de mãe Dida dizer que já fazia uso da Jurema desde a “época da Umbanda”; terceiro, a comparação constante entre o nordeste e São Paulo.

Neste sentido, investiguei a trajetória de vida de mãe Dida e por meio de um recuo biográfico depreeendi que as diferentes rubricas utilizadas para as práticas no *Abassá de Xangô* estão vinculadas ao percurso da mãe de santo no universo das chamadas “religiões afro-brasileiras”, a partir das relações simbólicas e sociais que ela vem construindo entre Guarulhos e Pernambuco. A trajetória de vida dela e as rubricas que ela vem atribuindo às práticas realizadas no *Abassá de Xangô* estabelecem uma relação dialética por meio da qual o uso da Jurema nesse contexto é o resultado de estratégias, negociações e dinâmicas cujos atores sociais ou praticantes tornam-se agentes.

O uso da Jurema no *Abassá de Xangô* mantém uma relação direta com o QCM; portanto, Guarulhos me levou a Recife. Constatei que no contexto urbano paulista os agentes procuram legitimar esse uso enquanto cultura e religião no espaço público conforme a orientação dos agentes de Recife. Os projetos para obtenção de verba pública, a gravação de um documentário, a tentativa de gravar um CD, além da

participação assídua no *Kipupa Malunguinho* constituem mecanismos para a construção discursiva sobre a prática em Guarulhos.

No *Abassá de Xangô*, alguns filhos de santo trabalham com cinema e foram eles os responsáveis pela edição do documentário *O universo encantado da Jurema*. Adriana, uma das filhas de santo do terreiro, exerce a profissão de musicoterapeuta e pesquisa “efeitos terapêuticos” decorrentes das músicas e dos instrumentos musicais utilizados na prática do Candomblé. Mãe Dida, a partir dos 50 anos, foi para a universidade a fim de cursar Direito.

Em suma, este terreiro é constituído por praticantes que possuem vínculos com a academia: fato que influencia na construção discursiva dos agentes. Nas respectivas ações para a legitimação do uso da Jurema, eles demonstram conhecer a literatura produzida acerca do fenômeno e corroboram com os discursos de origem: Jurema indígena e nordestina.

Constatei que a categoria nordeste aparece com mais veemência entre os agentes de Guarulhos. Existe uma trajetória que influencia na relação dos agentes com o nordeste bem como na construção desta categoria enquanto discurso: a migração de mãe Dida e sua família biológica de Pernambuco para Guarulhos, a “chegada do Candomblé” no terreiro e o uso da Jurema seguindo um “modelo” recifense.

Em alguns momentos, surgiu a suspeita de um possível envolvimento do *Abassá de Xangô* com algum movimento de “valorização do nordeste” dentro do contexto urbano paulista, haja vista a grande quantidade de migrantes nordestinos na cidade de Guarulhos e a proximidade com os bairros da zona leste da cidade de São Paulo. Nas conversas mais recentes, constatei que não existe um envolvimento explícito, mas as relações sociais que os agentes do terreiro estabelecem com a região influenciam na busca por uma “nordestinidade”.

Este fato, inclusive, reforça os discursos dos agentes de Guarulhos que procuram fazer do *Abassá de Xangô* uma “representação legítima” do nordeste em São Paulo ao buscarem uma “tradição nordestina”. Quando eles advogam a seriedade do nordeste em detrimento de um contexto paulista desordenado, aparece a ideia de pureza que pode ser interpretada na perspectiva de depuração dos discursos: “nordeste puro” de um lado e “São Paulo misturado” de outro. Também, esse “nordeste puro” pode ser interpretado como uma contraposição à Bahia cuja imagem negativizada se deve e ao fato de todo migrante nordestino ser apelidado de “baiano” em contexto paulista.

O uso da Jurema no *Abassá de Xangô* é assumido pelos agentes enquanto religião devido aos variados agenciamentos discursivos dos quais participam noções como nordeste puro, tradição indígena, identidade juremeira, modelo recifense, etc. Essas ideias são construídas dialeticamente e são apropriadas pelos agentes que, ao movimentarem tais categorias, constroem a si próprios e, conseqüentemente, o campo religioso.

O QCM, por sua vez, vem consolidando um processo de legitimação da prática em contexto pernambucano e conseguindo grande repercussão no espaço público, haja vista a criação de políticas públicas a exemplo da Lei Malunguinho 13.298/07. Nas estratégias desses agentes, percebe-se a reafirmação dos discursos de origem (Jurema indígena e nordestina), conforme o debate da literatura acadêmica sobre o fenômeno.

Também se percebe a apropriação de categorias como indígena e quilombo nas dinâmicas de construção de uma “identidade juremeira” para reivindicar o reconhecimento da Jurema pelo poder público. Essas categorias funcionam como sinais diacríticos e são uma tentativa de depurar a Jurema por meio da figura de Malunguinho: “símbolo-mor” para os praticantes do Recife. Como herança das dinâmicas de construção do Candomblé Keto enquanto “autêntica” religião africana no Brasil, percebe-se que o processo de legitimação de variadas práticas, a exemplo da Jurema, foi construído em torno da noção de pureza tanto pelo discurso nativo quanto pelo antropológico.

Em suma, ao abordar a Jurema como objeto de pesquisa, os usos políticos da cultura como embocadura teórica e o uso da Jurema realizado em dois contextos de construção identitária (Guarulhos e Recife) como estudo de caso, procurei refletir como nativos e literatura acadêmica produzem uma discussão sobre uma prática ritual.

Tanto em Guarulhos quanto em Recife, estes nativos, supostamente conhecedores desta literatura, vêm elaborando e agenciando discursos para a construção da Jurema. Para chegar nessa constatação, a literatura sobre o uso da Jurema não foi utilizada somente como fonte de informação, mas sobretudo como objeto de análise. A construção da “identidade juremeira” equivale à construção da própria Jurema. Essa identidade está contida na mediação e no agenciamento. Os agentes, tanto praticantes quanto intelectuais, produzem o objeto “Jurema” e suas ações são uma tentativa de construir o uso da Jurema enquanto religião.

Nos estudos antropológicos brasileiros, esta linha de raciocínio dialoga com as pesquisas de Beatriz Góis Dantas (1988) acerca dos “usos e abusos da África no Brasil”,

Stefania Capone (2009) sobre a “busca da África no Candomblé” e Henrique Fernandes Antunes (2012) sobre o uso da ayahuasca, dentre outros pesquisadores.

Os debates sobre o uso da Jurema e os dados apresentados na “etnografia nômade” me levaram a concluir que a história da Jurema no Brasil está diretamente ligada à construção indígena em termos de políticas culturais. Nesse sentido, analisar a elaboração discursiva dos agentes envolvidos na construção dessas políticas em diferentes momentos históricos consistiu na tarefa mais relevante da pesquisa como um todo.

Diante de tudo o que foi exposto, a hipótese defendida por mim e que poderá abrir precedente para futuras investigações diz respeito à construção da ideia de religião no Brasil. Na minha visão, com base na pesquisa realizada, religião pressupõe um conjunto de discursos construído por nativos e intelectuais sobre práticas rituais dentro de um contexto específico a partir de categorias como cultura e política, cujos agenciamentos permitem em maior ou menor grau a disputa do conhecimento no espaço público.

No que se refere às práticas rituais classificadas como “magia”, desde a construção do Estado moderno, as disputas travadas por nativos e intelectuais, principalmente da cidade do Recife em relação a outros contextos, parecem centrais para a compreensão da literatura antropológica que tem investigado o tema.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGIER, Michel. “Distúrbios identitários em tempos de globalização.” *Mana* 7(2): 7-33, 2001.
- ANDRADE, Mário de. *Música de feitiçaria no Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1983.
- ANDREZZA, Lisboa, BERUTTI, Flávio & SANTOS, Igor. *Comunidades quilombolas – espaços de resistência*. Belo Horizonte: RHJ Livros, 2012.
- ANTUNES, Henrique Fernandes. *Droga, religião e cultura: um mapeamento da controvérsia pública sobre o uso da ayahuasca no Brasil*. Dissertação de Mestrado, São Paulo, USP, 2012.
- ARRUTI, José Mauricio. “Da memória cabocla à história indígena: conflito, mediação e reconhecimento.” In: CELESTINO, M. R.; SOIHET, R.; AZEVEDO C.; GONTIJO, R. *Mitos, projetos e práticas políticas: memória e historiografia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, pp. 249-270.
- _____. *Mocambo: antropologia e história no processo de formação quilombola*. Bauru: Edusc, 2006.
- ASAD, Talal. “A construção da religião como uma categoria antropológica.” *Cadernos de campo*, São Paulo, n.19, 2010.
- ARAUJO, Melvina. “O vai e vem dos conceitos: de categoria analítica a categoria nativa ou vice-versa. O caso do sincretismo.” *Debates do NER*, Porto Alegre, Ano 12, N. 19 p. 121-140, jan./jun. 2011.
- ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho de. *O reino dos encantados, caminhos. Tradição e religiosidade no sertão nordestino*. Tese de doutorado. São Paulo: PUC-SP, 1999.
- BAHBHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- BARTH, Fredrik. “Grupos étnicos e suas fronteiras.” In: POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne (org.). *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Unesp, 2011.
- BASTIDE, Roger. *Imagens do nordeste místico em branco e preto*. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1945.
- BENHABIB, Seyla. “The ‘claims’ of culture properly interpreted: response to Nikolas Kompridis.” *Political Theory*, Vol. 34, N. 3 (Jun., 2006), pp. 383-388.
- BONNICI, Thomas. “Introdução ao estudo das literaturas pós-coloniais.” *Mimesis*, Bauru, v. 19, n.1, pp. 7-23, 1998.
- BORGES, Selma Santos. *O nordeste em São Paulo: desconstrução e reconstrução de uma identidade*. Dissertação de Mestrado, São Paulo, PUC, 2007.
- BRANDÃO, Maria do Carmo & RIOS, Luís Felipe. “O Catimbó-jurema do Recife”. In: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria brasileira: o livros dos Mestres, Caboclos e Encantados*. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2004, pp. 169-181.
- BURITY, Joanildo A. “Religião, política e cultura.” *Tempo Social*, v. 20, n. 2, novembro 2008.
- CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé*. Rio de Janeiro: Contra-Capa/Pallas, 2009.

- CARNEIRO DA CUNHA, Manoela. *Cultura com aspas*. São Paulo: CosacNaify, 2009.
- CARNEIRO, Edson. *Religiões negras*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1963.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. “Os (des)caminhos da identidade”. *RBCS*, Vol. 15, nº 42, fevereiro/2000.
- CARLINI, Álvaro. *Cachimbo e maracá: o catimbó da missão* (1938). São Paulo: CCSP, 1993.
- CARVALHO, Marcus J. M. de. *Liberdade – rotinas e rupturas do escravismo no Recife 1822-1850*. Recife: UFPE, 2010.
- CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. Rio de Janeiro: E. Ouro, 1969.
- CONCONE, Maria Helena Vilas Boas. *Umbanda: uma religião brasileira*. São Paulo: USP/FFLCH/CER, vol. 4, 1987.
- CONSORTE, Josildeth G. “Em torno de um Manifesto de Ialorixás Baianas contra o Sincretismo.” In: CAROSO, Carlos & BACELAR, Jéferson (orgs). *Faces da Tradição afro-brasileira: Religiosidade, Sincretismo, Anti-Sincretismo, Reafricanização, Práticas terapêuticas, Etnobotânica e Comida*. Rio de Janeiro, Pallas; Salvador, CEAO, 2ed., 2006, pp.71-92.
- COUCEIRO DE LIMA, Solange Martins. “Multiculturalismo”. In: COELHO, Teixeira. *Dicionário crítico de política cultural*. São Paulo: Iluminuras, 2012.
- DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DE FRANCE, Claudine. *Do filme à antropologia fílmica*. São Paulo: Editora da Unicamp, 2000.
- ELIAS, Nobert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011.
- ESCOSTEGUY, Ana Carolina. “Estudos Culturais: uma introdução.” In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *O que é, afinal, Estudos Culturais?* Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- ESTRELA, Ely Souza. *Os sampauleiros: cotidiano e representações*. São Paulo: Humanitas, 2003.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. *Sistemas políticos africanos*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1981.
- FARIAS, Sonia Ramalho de. *O sertão de José Lins do Rego e Ariano Suassuna: espaço regional, messianismo e cangaço*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2006.
- FERNANDES, Gonçalves. *O folclore mágico do Nordeste*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.
- FERRAZ, Isaac Vitório Correia. *Lutas, glórias e desencantos: a peregrinação do retirante nordestino para São Paulo nas décadas de 1950 e 1960*. Dissertação de Mestrado, São Paulo, PUC, 2012.
- FERREIRA DE CAMARGO, Candido Procopio. *Kardecismo e Umbanda*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1961.
- FIABANI, Aldemir. *Mato, palhoça e pilão: o quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes*. São Paulo: Expressão popular, 2005.

- FREIRE, Glaucia. *Das “feitiçarias” que os padres se valem: circularidades culturais entre indígenas tarairú e missionários na Paraíba setecentista*. Dissertação de Mestrado, Campina Grande, UFCG, 2013.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. Rio de Janeiro: Schmidt, 1933.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2012.
- GIUMBELLI, Emerson. “O ‘baixo espiritismo’ e a história dos cultos mediúnicos.” *Horizontes antropológicos*, Porto Alegre, ano 9, n. 19, pp. 247-281, julho de 2003.
- GOHN, Maria da Glória. “Movimentos sociais na contemporaneidade.” *Revista brasileira de educação*, v. 16, n. 47, maio-ago. 2011.
- GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo (org.). *Toré: regime encantado do índio do Nordeste. Recife: Massangana, 2005*.
- _____. “Sujeitos da Jurema e o resgate da ‘ciência do índio’.” In: LABATE, B. C.; GOULART, S. L. *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado das Letras, 2005.
- _____. “Toré e Jurema: emblemas indígenas no nordeste do Brasil.” *Cien. Cult.*, Vol. 60, n. 4, São Paulo, out. 2008.
- HABERMAS, Jürgen. *Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2005.
- _____. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2009.
- _____. “Quem precisa da identidade?” In: *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- HANNERZ, Ulf. “Fluxos, fronteiras, híbridos. Palavras-chave da antropologia transnacional.” *Mana* 3(1): 7-39, 1997.
- HOBBSBAWN, Eric & RANGER, Terence (orgs.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- KUPER, Adam. *Cultura, a visão dos antropólogos*. Bauru, Edusc, 2002.
- LABATE, Beatriz Caiuby & GOULART, Sandra Lúcia (org.). “Introdução.” In: *O uso ritual das plantas de poder*. São Paulo: Mercado das Letras, 2005.
- LEACH, E. R. *Sistemas políticos da Alta Birmânia. Estudo sobre a estrutura social Kachin*. São Paulo: Edusp, 1996.
- LETOURNEAU, C. *L'évolution religieuse dans les diverses races humaines*. Paris: Vigot, 1892.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. “O feiticeiro e sua magia.” In: *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- LINS, A. *Xangô de Pernambuco*. Rio de Janeiro: Pallas Editora, 2004.
- MACAGNO, Lorenzo. “Uma antropologia do político?": *Análise Social*, 210, XLIX (1º), Universidade de Lisboa, 2014.
- _____. *O dilema multicultural*. Rio de Janeiro: Graphia, 2014.
- MACAGNO, Lorenzo & POMPA, Cristina. “Presentation.” *Vibrant*, v. 11, n. 2, 2014.

- MAGNANI, José Guilherme Cantor. “Religião e metrópole”. In: MAFRA C. & ALMEIDA, R. (org.). *Religiões e cidades: Rio de Janeiro e São Paulo*. São Paulo: Terceiro Nome, 2009.
- MARCELLOS, Lincoln Nogueira. *Guarulhos: o projeto de cidade global, a reestruturação do espaço urbano e seu impacto sobre a identidade de Guarulhos*. Tese de Doutorado, São Paulo, PUC, 2012.
- MARIANO, Jefferson. “Políticas públicas e pacto federativo.” In: BONINI, L. M (org.). *Políticas públicas: estudos e casos*. São Paulo: Ícone Editora, 2014.
- MARTIN, Gabriela. *Pré-história do nordeste do Brasil*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2005.
- MATTOS, Regiane Augusto de. *História e cultura afro-brasileira*. São Paulo: Contexto, 2008.
- MAUSS, Marcel. “Esboço de uma teoria geral da magia.” In: *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MEDEIROS, Guilherme. “O uso ritual da Jurema entre os indígenas do Brasil colonial e as dinâmicas das fronteiras territoriais do nordeste no século XVIII.” *Congresso Internacional Las sociedades fronterizas del Mediterráneo al Atlántico (ss. XVI-XVIII)*. Madrid: Casa de Vélazquez, 18 a 20 de setembro de 2006.
- MONTERO, Paula. *Da doença à desordem: a magia na umbanda*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- _____. *Magia e pensamento mágico*. São Paulo: Ática, 1986.
- _____. “Cultura e democracia no processo da globalização.” *Novos Estudos*, nº 44, 1996.
- _____. “Globalização, identidade e diferença.” *Novos Estudos*, nº 49, 1997.
- _____. “Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil”. *Novos Estudos*, nº 74, 2006.
- _____. “Religion, ethnicity and the secular world.” *Vibrant*, v.11, n. 2, 2014.
- MONTERO, Paula, ARRUTI, José Maurício e POMPA, Cristina. “Para uma antropologia do político”. In: A. G. Lavalle (org.). *O horizonte da política: questões emergentes e agenda de pesquisa*. São Paulo: Unesp, 2012.
- MORAIS, Mariana Ramos de. “Políticas públicas e a fé afro-brasileira: uma reflexão sobre ações de um estado laico.” *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 14, nº 16, 2012.
- MOTA, Clarice Novaes da. “Jurema e identidade: um ensaio sobre a diáspora de uma planta.” In: LABATE, B. C.; GOULART, S. L. *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado das Letras, 2005.
- MOTTA, Roberto. “Tempo e milênio nas religiões afro-brasileiras.” In: *XXIV Encontro Anual da ANPOCS (GT Religião e Sociedade)*. Petrópolis, outubro de 2000.
- _____. “A Jurema do Recife: religião indo-afro-brasileira em contexto urbano.” In: LABATE, B. C.; GOULART, S. L. *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado das Letras, 2005.

NASCIMENTO, Marco Tromboni de S. *O tronco da jurema: ritual e etnicidade entre os povos indígenas do Nordeste – O caso Kiriri*. Dissertação de Mestrado, Salvador, Universidade Federal da Bahia, 1994.

NEGRÃO, Lísias. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Edusp, 1996.

OLIVEIRA, Carlos Estevão de. “O ossuário da gruta do padre em Itaparica e algumas notícias sobre remanescentes indígenas do nordeste.” *Boletim do Museu Nacional*, XIV-XV (1938-41), Rio de Janeiro, 1943, pp. 150-210.

ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo: Brasiliense, 2012.

_____. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

PALMEIRA, Moacir & GOLDMAN, Marcio. *Antropologia, voto e representação política*. Rio de Janeiro: Contra-Capa, 1996.

PARÉS, Nicolau Luis. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007.

PEIRANO, Mariza. “A legitimidade do folclore.” In: *Seminário folclore e cultura popular: as várias faces de um debate / Instituto Nacional do Folclore. Coordenadoria de Estudos e Pesquisas*. Rio de Janeiro: IBAC, 1992.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colônia*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

_____. “Cultura e política no mundo contemporâneo: o multiculturalismo.” Texto para conferência (inédito). *Semana de Ciências Sociais*. Unesp – Campus de Araraquara, 2005.

_____. “Introdução ao dossiê religião e espaço público: repensando conceitos e contextos”. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 32(1): 157-166, 2012.

_____. “A viagem de ida.” In: *36º encontro anual da ANPOCS*, 21 a 25 de outubro de 2012, Águas de Lindoia, SP.

_____. “Para repensar o conceito de religião.” In: OLIVEIRA, I. , MOREIRA, A. *O futuro da religião na sociedade global: uma perspectiva multicultural*. São Paulo: Paulínias, 2008.

POUTIGNAT, Philippe & STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth*. São Paulo: UNESP, 2011.

PRANDI, Reginaldo. “As religiões afro-brasileiras e seus seguidores.” *Civitas*, Porto Alegre, v.3, nº 1, jun. 2003.

_____. *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: Hucitec, 1991.

REESINK, Edwin. “Índio ou caboclo: notas sobre a identidade étnica dos índios do nordeste.” *Universitas*, Salvador (32): 121-137, jan./abr. 1983.

RIBEIRO, René. *Cultos afro-brasileiros do Recife*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, 1952.

RIBEIRO, Gustavo Lins. *Cultura e política no mundo contemporâneo*. Brasília: UNB, 2000.

- RIGAMONTE, Rosani Cristina. *Sertanejos contemporâneos: entre a metrópole e o sertão*. São Paulo: Humanitas, 2001.
- RODRIGUES, Michelle Gonçalves. *Da invisibilidade à visibilidade da Jurema: a religião como potencialidade política*. Tese de Doutorado, Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 2014.
- NINA RODRIGUES, Raymundo. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Nacional, 1988.
- ROSA, Laila. *As juremeiras da nação xambá (Olinda-PE). Músicas, performances, representações de feminino e relações de gênero na jurema sagrada*. Tese de Doutorado. Salvador, Universidade Federal da Bahia, 2009.
- RUBIM, Antonio Albino Canelas. “Políticas culturais no Brasil: tristes tradições, enormes desafio.” In: RUBIM, Antonio Albino Canelas & BARBALHO, Alexandre (org.). *Políticas culturais no Brasil*. Salvador: EDUFBA, 2007.
- SALLES, Sandro Guimarães de. “À sombra da Jurema: a tradição dos Mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra”. *Rev. Antropológicas*. n.15. Recife: UFPE, 2004.
- SANTIAGO, Idalina Maria Freitas Lima. “A Jurema sagrada da Paraíba”. *Rev. Qualit@s*. n. 1, 2008.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. “Questão racial e etnicidade.” In: MICELI, Sergio (org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)*. ANPOCS; Brasília, DF: CAPES, 1999.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Summus, 2005.
- TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.
- TURNER, Terence. “Anthropology and multiculturalismo: what is anthropology that multiculturalists should be mindful of it?” *Cultural anthropology*, Vol. 8, N. 4, (Nov., 1993), pp. 411-429.
- TURNER, Victor W. *O processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- VALENTE, Waldemar. *Sincretismo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.
- VANDEZANDE, René. *Catimbó: pesquisa exploratória sobre uma forma nordestina de religião mediúnica*. Dissertação de Mestrado. Recife: UFPE, 1975.
- VERGER, Pierre. *Notas sobre o culto aos orixás e voduns na Bahia de todos os santos, no Brasil e na antiga costa dos escravos*. São Paulo: Edusp, 2000.
- WANGLEY, Charles. “Xamanismo tapirará”. In: *Boletim do Museu Nacional*. Rio de Janeiro, Antropologia, nº 3, 1943.
- WOLF, Eric R. “Cultura: panaceia ou problema?” In: FELDMAN-BIANCO, Bela & RIBEIRO, Gustavo Lins. *Antropologia e poder*. Campinas: Editora Unicamp, 2003.
- WOODWARD, Kathryn. “Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual.” In: Hall, S. *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2013.

Documentários

O universo encantado da Jurema. Direção: Alexandre Freires Dias, Valdeilda Dias e Adriana Freires Aragão. Edição de Beatriz Aranha Coelho. Fotografia de Adriana Freires Aragão. Produção: Barracão Abassá de Xangô Obafunlê. Guarulhos, 2010.

Malunguinho. Direção: Felipe Peres Calheiros. Edição de Sergio Santos. Fotografia de Luís Henrique Leal. Produção: Diego Medeiros. Recife, 2014.

ANEXOS

O culto à Jurema Sagrada é existente no Brasil antes mesmo da chegada dos portugueses. Apesar de até hoje sofrer discriminação e tentativas sucessivas de destruição, a luta e a resistência por sua preservação mantém viva a história do catimbo em nossa cultura.

A Jurema, as danças, o canto, o cachimbo e seus costumes compõem uma rede simbólica que revela questionamentos sobre a vida, a morte, as relações humanas, o amor e a fé. Este documentário difunde o culto à Jurema e sua liturgia e remonta o caminho de pesquisa que os integrantes do Barracão Abassá de Xangô trilharam para aprofundar o que se sabe e se pratica da Jurema.

Realização:

Barracão Abassá de Xangô Obafunlê

Projeto realizado com o apoio do Governo de São Paulo, Secretaria de Estado da Cultura, Programa de Ação Cultural 2010

O Universo Encantado da Jurema

Apoio:

ProAc
PROGRAMA DE AÇÃO CULTURAL DO ESTADO DE SÃO PAULO

GOVERNO DO ESTADO SÃO PAULO
Secretaria da Cultura

Quilombo Malunguinho
Histórias de Quilombo

CENTRO PENAMBUCANO DE CULTURA INSTRUMENTAL NASCIMENTO DE PEQUENOS

Figura 4: Documentário – *O universo encantado da Jurema*

malunguinho

Malunguinho liderou o quilombo do Catucá, nos arredores de Recife, no início do século XIX. Apesar de ter sido assassinado em 1835, ainda hoje ele é cultuado pelos praticantes da Jurema Sagrada, religião de matriz indígena com influências africanas do nordeste do Brasil.

DIREÇÃO: Felipe Peres Calheiros - PRODUÇÃO EXECUTIVA: Diego Medeiros - ROTEIRO: Felipe Peres Calheiros, Paulo Sano e Sérgio Santos - PRODUÇÃO: Natalli Assunção e Andrenalina - FOTOGRAFIA: Luís Henrique Leal - ASSISTÊNCIA DE CÂMERA: Rafael Cabral - DIREÇÃO DE ARTE: Sérgio Santos - SOM DIRETO E EDIÇÃO DE ÁUDIO: Rafael Travassos e Nicolau Domingues - MONTAGEM E FINALIZAÇÃO: Paulo Sano - CORREÇÃO DE CÓPIA: Pablo Nobrega - PROJETO GRÁFICO: Gilmar Rodrigues - PESQUISA: Alexandre L'Orni Lóbo e João Monteiro - PREPARAÇÃO DE TEXTO: Edinaldo Ribeiro - ILUSTRAÇÃO: Francis de Sousa - ELEIÇÃO: Antônio Carlos dos Santos, Jamily Marques, Luciano Santana, Patrícia Nascimento - ÍDOLA: Paulo Queiroz, Verônica Santos e Yuri Matias - TRUFA SONORA: Grupo Bongar

firmemalunguinho@gmail.com / 81 9959 8066

apoio: **PERNAMBUCO** GOVERNO DO ESTADO

apoio: **METRON**

Figura 5: Documentário - *Malunguinho*



8º Kipupa Malunguinho

Data: 22 de Setembro de 2013 0418

Saída: 7h. Retorno: 18h.

Local: Memorial Zumbi (Carmo/Recife)

Contribuição: R\$ 15,00

Nome: _____

Contatos: _____

Obs: _____

Contatos: (81) 8473.1828 / 8887.1496 / 9428.4898
www.qcmalunguinho.blogspot.com

Projeto realizado com o apoio do Governo de São Paulo, Secretaria de Estado de Cultura - Programa de Ação Cultural de 2010

I Mesa de Juremeiros

O resgate da nossa Jurema

Dia 19 de novembro - as 18h - Local: Barracão Abassá de Xangô.
Rua Cristolândia, 72 - Vila Paros - Guarulhos

Dia 04 de dezembro - as 18h - Local: Sede do Ilú Obá de Min.
Rua Eduardo Prado, 342 - Centro - São Paulo

Exibição do documentário:

O Universo Encantado da Jurema

Sinopse: O culto à Jurema Sagrada é existente no Brasil antes mesmo da chegada dos portugueses. Apesar de até hoje sofrer discriminação e tentativas sucessivas de destruição, a luta e a resiliência por sua preservação mantêm viva a história do catimbo em nossa cultura. A Jurema, as danças, o canto, o cachimbo e seus costumes compõem uma rede simbólica que revela questionamentos sobre a vida, a morte, as relações humanas, o amor e a fé.

Este documentário difunde o culto à Jurema e sua liturgia.

Realização: Apoio:

Barracão
Abassá de
Xangô



ProAc
PROGRAMA DE AÇÃO CULTURAL
DO ESTADO DE SÃO PAULO



Figura 6: Convites