

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE DIREITO
DOUTORADO EM DIREITO, ESTADO E CONSTITUIÇÃO

CARLA MIRANDA

E A JUREMA SE ABRIU TODA EM FLOR...
A Luta por Reconhecimento do Povo de Jurema como Povo Tradicional de Matriz
Afro-indígena

BRASÍLIA
2018

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE DIREITO
DOUTORADO EM DIREITO, ESTADO E CONSTITUIÇÃO

CARLA MIRANDA

E A JUREMA SE ABRIU TODA EM FLOR...
A Luta por Reconhecimento do Povo de Jurema como Povo Tradicional de Matríz
Afro-indígena

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do Título de Doutora em Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito da Universidade de Brasília.

Área de Concentração: Direito, Estado e Constituição
Linha de Pesquisa: Sociedade, Conflito e Movimentos Sociais.

Orientador: Professor Dr. Alexandre Bernardino Costa

BRASÍLIA
2018

CARLA MIRANDA

E A JUREMA SE ABRIU TODA EM FLOR...
A Luta por Reconhecimento do Povo de Jurema como Povo Tradicional de Matríz
Afro-indígena

Tese apresentada como requisito parcial para a obtenção do Título de Doutora em Direito pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito da Universidade de Brasília.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Alexandre Bernardino Costa
Universidade de Brasília
Presidente

Prof. Dr. Manuel Eugênio Gándara Carballido
Universidad Pablo de Olavide
Membro externo

Prof. Dr. Luíz Eduardo de Lacerda Abreu
Universidade de Brasília
Membro DAN-UnB

Prof. Dr. Menelick de Carvalho Netto
Universidade de Brasília
Membro PPGD

Prof. Dr. José Geraldo de Souza Júnior
Universidade de Brasília
Membro PPGD (suplente)

*Aos meus amores, André e Benjamin.
Aos juremeiros, para que um dia todos eles tenham respeito!*

AGRADECIMENTOS

Sobó Nirê Mafa! Agradeço a Malunginho, que abre e fecha os caminhos.

São várias as pessoas a quem devo agradecer e com certeza esquecerei de muitas delas. Cito nominalmente algumas que agora me lembro terem contribuído em algum momento nessa jornada, de forma direta ou indireta. Com a leitura, conversa, apoio e abraço, cada um no seu tempo e na sua hora.

Agradeço aos professores, colegas e servidores do Programa de Pós-graduação em Direito, pessoas com quem tive a oportunidade de conviver e aprender tanto nesses anos de doutoramento. Aos professores Menelick de Carvalho Neto e Manuel Gándara, além de todas as contribuições teóricas nas aulas e na banca de qualificação, agradeço pelo exemplo de sabedoria e simplicidade com que levam suas vidas. Ao meu orientador, Alexandre Bernardino Costa, agradeço a confiança no meu trabalho e a compreensão da minha intensa dinâmica familiar de mudanças e filho no meio do curso. Agradeço também a Euzilene, da secretaria do PPGD, por sua disponibilidade, cuidado e atenção humana com que desenvolve seu trabalho.

Agradeço aos juremeiros e simpatizantes, pelas conversas, pelas entrevistas, pelos ensinamentos, por estarem em luta para que nosso mundo seja melhor. À João Monteiro, Alexandre L’Omi, Ricardo Nunes, Seu Jeová, Mãe Judith, e Josy Garcia pelas entrevistas e pelas fotos cedidas, fundamentais ao desenvolvimento desta tese, e pelas conversas, com que tanto aprendi sobre a Jurema. À Mãe Nane, pelas conversas e pelo acolhimento com que sempre me recebeu na sua casa, no seu ilê.

Agradeço às minhas amigas, amigos, comadre e irmãos de vida: Lara, Cesinha, Bruna, Ana Laura, Andréia, Vanessa e Giacomini. Pessoas queridas com quem tenho a felicidade de desenvolver meus mais sinceros laços de afetividade. Agradeço a cada um de vocês pela presença na minha vida.

Agradeço à minha família, que sempre me apoiou na escolha da carreira acadêmica que mais me deixou longe do que perto deles. Agradeço aos meus pais, Antônio e Marilúcia; à minha irmã e cunhado, Júlia e Ezequiel; e aos meus sogros, Paulo e Cheila, por cuidarem tão carinhosamente do Benjamin enquanto eu precisava me dedicar à pesquisa. Agradecimento muito especial à minha mãe Marilúcia, que até mesmo viajou comigo e Benjamin para que fosse possível realizar a pesquisa de campo.

O agradecimento que não cabe nesse papel é ao André e ao Benjamin, meus amores, a quem também devo desculpas pela tamanha ausência nesse período. Ao André

especialmente, agradeço pela compreensão, pela paciência e também pelo limite da paciência que de certa forma me ajudou a por um ponto final na escrita. Aos meus amores, agradeço por serem fonte de energia, por me mostrarem nesse amor a conexão com todos os seres, caminho para o outro mundo possível.

E por fim, não poderia deixar de agradecer à Dra. Susan Andrews, a Didi. Pelo que ela simplesmente é, luz e expressão da consciência cósmica.

*No fundo do mar tem areia
As águas do mar têm ciência
Quem se vê perturbado neste mundo
Peço a Deus que lhe dê paciência
Segura eu no mundo, segura eu
Sustenta eu Juremá, sustenta eu...
(Ponto de Jurema)*

RESUMO

MIRANDA, CARLA. **E A JUREMA SE ABRIU TODA EM FLOR... A luta por reconhecimento do Povo de Jurema como Povo Tradicional de Matriz Afro-indígena.** 2018. 225 folhas. Tese (Doutorado em Direito) – Faculdade de Direito, Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

Esta tese analisa o fenômeno de visibilidade recente da Jurema Sagrada, que emerge nos últimos 10 anos como uma religião autônoma dentre as outras religiões afro-brasileiras. Nossa tese é que esta visibilidade se dá no campo do direito, ou seja, estamos diante de um novo sujeito coletivo de direito em sua luta por reconhecimento. Este sujeito auto-nominado como “Povo de Jurema” está em movimento na arena jurídica e criando direitos. Compreendemos o direito, a partir de Lyra Filho, como processo de luta dos grupos sociais no espaço público, portanto, um sistema aberto e em transformação. Por isso torna-se necessário compreender a dinâmica da relação deste grupo com outros grupos sociais e com o Estado para demonstrar como se constitui este sujeito coletivo e que direitos ele está criando. Para tanto investigamos no primeiro capítulo a tessitura das relações sociais históricas entre a Jurema e outras religiões afro-brasileiras. Pudemos observar que a presença da Jurema dentre as religiões afro-brasileiras está diretamente ligada ao modelo de oficialização e legalização destas religiões, e ainda, que este modelo de legalização também alterou a relação destas religiões com a Jurema. Seguindo estas conclusões identificamos a necessidade de investigar a relação mais recente dos grupos praticantes das religiões afro-brasileiras com o Estado. Refazemos portanto, no segundo capítulo, os caminhos percorridos por este grupo populacional na conquista de espaços institucionais, desde a primeira iniciativa de reconhecimento que se deu pela patrimonialização da Casa Branca do Engenho Velho até o acesso pontual a direitos por via das políticas de promoção da igualdade racial e política de combate às desigualdades sociais. Analisando estes espaços conquistados identificamos a transição das categorias de nomeação deste grupo populacional, de religiões afro-brasileiras para povos de terreiro. No terceiro capítulo seguimos este percurso analisando a constituição da política de reconhecimento específica para os povos de terreiro, a qual estabelece a nomeação “povos e comunidades tradicionais de matriz africana” como categoria atual de diálogo destes grupos com o Estado. É tendo o conhecimento deste contexto que apresentamos no quarto capítulo as ações de visibilidade da Jurema. Identificamos que a visibilidade da Jurema se dá através da presença dos juremeiros no espaço público e portanto tomamos como situação etnográfica para nossa análise três importantes eventos realizados pelos juremeiros nos quais participamos como observadores: o “IX Kipupa Malunguinho - Coco na Mata do Catucá”, a “IV Caminhada dos Terreiros do Estado de Pernambuco”, e o “III Encontro de Juremeiros e Juremeiras em Alhandra”. Entendendo as festas e eventos como condensações de um fenômeno e, identificando a potencialidade do instrumental analítico de rituais de Stanley Tambiah, tomamos estes eventos como performances do grupo social na sua luta por reconhecimento e criação de direitos. No último capítulo analisamos as performances apresentadas em termos de formação de uma identidade coletiva, analisamos as construções discursivas que caracterizam a identidade “Povo de Jurema” como étnica e religiosa, e por fim, analisamos como esse sujeito coletivo está criando direitos ao mobilizar discursos e reelaborar categorias do repertório da política de reconhecimento dos povos de terreiro. Concluimos que a emergência contemporânea da Jurema não é uma simples diferenciação das outras religiões de matriz africana. Nas ações públicas os juremeiros constituem-se como sujeito coletivo e se expressam através da identidade

“Povo de Jurema”. É através dessa identidade que o sujeito coletivo reformula democraticamente o direito, quando impulsiona a transformação da categoria de reconhecimento dos povos de terreiro para “Povos Tradicionais de Matriz Afro-Indígena”. Podemos ver desta perspectiva a agência do Povo de Jurema na construção do direito. Os juremeiros conquistam seu espaço de cidadania e ao mesmo tempo ampliam e atualizam o direito dos povos de terreiro.

Palavras-Chave: Povo de Jurema, Sujeito Coletivo de Direito, Criação de Direito, Povo Tradicional de Matriz Afro-indígena

ABSTRACT

MIRANDA, Carla. **JUREMA in bloom. The struggle for recognition of Jurema People as Afro-indigenous matrix traditional people.** 2018. 225p. Thesis (PhD in Law) – College of Law, University of Brasília, Brasília, 2018.

This thesis analyzes the recent visibility phenomenon of “Jurema Sagrada”, which emerges from the last 10 years as an autonomous religion among afro-brazilian religions. Our theory indicates that this visibility is given within the field of rights; in other words, we are facing a new collective subject of rights on its struggle for recognition. This subject, self-named as Jurema people, is moving around the legal arena and also creating rights. We understand rights by Lyra Filho’s view – a struggle process of social groups on the public space. As a process, it is an open and transforming system. That is the reason why is necessary to understand the dynamics of this group with other social groups and with the State, in order to demonstrate how this collective subject of rights is constituted and what kind of rights it creates. In the first chapter, we investigate the historical social relations fabric between the Jurema and others afro-brazilian religions. We observed that the presence of Jurema among the afro-brazilian religions is directly attached to the officialization model and legalization process of these religions, and more, this model also affected the relationship of these religions with Jurema. Following these conclusions we identify the need to investigate the most recent relationship between the afro-brazilian religion practicing groups and the State. Therefore, in the second chapter, we redo the path covered by this population group on the conquer of institutional spaces, since its first attempt of recognition during the heritage process of “Casa Branca do Engenho Velho” until the access to specific rights via government policies of racial equality promotion and social inequality struggle. Analyzing these conquered spaces, we identify the named categories transition of this population group, from afro-brazilian religion group to “terreiro” people. In the third chapter, we follow this course analyzing the constitution of the specific “terreiro” people acknowledgement policy, which defines “African matrix traditional people and communities” as actual dialogue category of these groups with the State. Having this context as a background, in the fourth chapter we present visibility actions implemented by Jurema. We identify that the visibility of Jurema is established by the presence of followers of Jurema on the public space. This manifestation was observed for us on three events – “IX Kipupa Malunginho - Coco na Mata do Catucá”, “IV Caminhada dos Terreiros do Estado de Pernambuco” and “III Encontro de Juremeiros e Juremeiras em Alhandra” – and was used as an ethnographic situation for our analysis. Understanding these festivities and events as condensations of a phenomenon and, identifying the potential of Stanley Tambiah’s analytical instrument of rituals, we take these events as performances of the social group on the struggle for recognition and creation of rights. In the last chapter we analyze performances presented in order to form a collective identity, we examine discursive constructions that characterize the identity Jurema people as ethnic and religious. In the end, we investigate how this collective subject is creating rights when it mobilizes speeches and redevelops categories on the list of “terreiro” people recognition policies. We conclude that the present rise of Jurema is not a simple differentiation among African matrix religions. On civil actions, followers of Jurema are assembled as a collective subject and express themselves by the identity of Jurema people. It is by this identity that the collective subject democratically reformulates rights; at the same moment it stimulates the transformation of the recognition category

from “terreiro” people to “Afro-indigenous matrix traditional people”. From this perspective we can see the Jurema people’s activism on rights construction. Followers of Jurema win their citizenship space at the same time they broaden and update “terreiro” people rights.

Key words: Jurema People, Collective Subject of Rights, Rights Creation, Afro-indigenous Matrix Traditional People

LISTA DE SIGLAS

ACBANTU - Associação Nacional Cultural de Preservação do Patrimônio Bantu
AEJA - Associação Espírita dos Juremeiros de Alhandra
CDB - Convenção da Diversidade Biológica
CENARAB - Centro Nacional de Africanidade e Resistência Afro-Brasileira
CF - Constituição Federal
CNPCT - Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais
CONAPIR - Conferência Nacional de Promoção da Igualdade Racial
CONPEC - Conselho de Proteção dos Bens Históricos e Culturais
CP - Código Penal
FCP UMCANJU - Federação Cultural Paraibana de Umbanda Candomblé e Jurema
FECAB-PB - Federação dos Cultos Afro-brasileiros da Paraíba
IPHAEP - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado da Paraíba
IPHAN - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
MDS - Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome
MMA - Ministério do Meio Ambiente
MNU - Movimento Negro Unificado
OIT - Organização Internacional do Trabalho
ONU - Organização das Nações Unidas
PCTMA - Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana
PNCTMA - Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana
PNDH - Plano Nacional de Direitos Humanos
QCM - Quilombo Cultural Malunguinho
RENAFRO - Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde
SEPPIR - Secretaria de Promoção da Igualdade Racial
SECNEB - Sociedade de estudos de cultura negra do Brasil
UNESCO - Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

SUMÁRIO

Introdução	15
i) A Jurema nos estudos de religião afro-brasileira	19
ii) Direito como processo: o direito (e as leis) em movimento	25
iii) Questões metodológicas	30
CAPITULO I – CAIU UMA FOLHA DA JUREMA... Da Perseguição ou A Jurema no lado oposto da ordem	39
1.1 Jurema como feitiçaria-mágica indígena	39
1.2 Catimbó-Jurema: curandeirismo, feitiçaria e os “bárbaros costumes”	47
1.3 A Jurema entre a legitimação da Umbanda e do Xangô: invisibilidade ou adaptabilidade?	58
1.3.1 O Xangô autêntico: a Jurema invisibilizada	58
1.3.2 Umbanda, religião de caridade: Umbandização da Jurema	64
CAPITULO II – NOS CAMINHOS DA DIVERSIDADE RELIGIOSA AFRO-BRASILEIRA	71
2.1 Religiões Afro-brasileiras como patrimônio	71
2.2 Religiões Afro-brasileiras e Comunidades de Terreiro na Política de Promoção da Igualdade Racial	83
2.2.1 Movimento negro e Afro-religiosos em movimento	83
2.2.2 Afro-religiosos em movimento: conquistas de espaços institucionais	93
CAPÍTULO III – DE RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS ÀS POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA	101
3.1 Direitos dos Povos e Comunidades Tradicionais	103
3.2 O Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana	110
3.3 Povo Tradicional de Matriz Africana: categoria sócio-jurídica em formação 115	
CAPÍTULO IV – A JUREMA MERECE RESPEITO! PERFORMANCES DOS JUREMEIROS EM MOVIMENTO	123
4.1 Kipupa Malunguinho: visibilidade dos juremeiros no espaço público	124
4.2 Caminhada dos Terreiros de Pernambuco: entra em cena o “Povo de Jurema”	135
4.3 Encontro de Juremeiros e Juremeiras em Alhandra: peregrinação à Meca dos Juremeiros	139
4.3.1 Vamos Salvar o Acais!	145
CAPITULO V - POVO DE JUREMA: DA MATRIZ AFRICANA À MATRIZ AFRO INDÍGENA	155
5.1 Povo de Jurema: Sujeito Coletivo de Direito	156
5.1.1 Formação da identidade juremeira	156
5.1.2 Sujeito coletivo étnico-religioso	159
5.2 Povo tradicional de matriz afro-indígena: nova categoria sócio-jurídica	167
CONCLUSÃO	178
REFERÊNCIAS	189
APÊNDICE	207
ANEXOS	218
Anexo 1 –Caminhada dos Terreiros de Pernambuco de 2005	218
Anexo 2 – Cartaz do III Encontro de Juremeiros e Juremeiras em Alhandra	219
Anexo 3 – Sítio do Acais em 2008	220
Anexo 4 – Sítio do Acais em 2009	224

*Dai-me licença Mestre
Pra eu saudar a tua Jurema
Jurema é pau sagrado
É raiz que Deus ordena
(Ponto de abertura)*

Introdução

As primeiras referências à jurema são do período colonial e remetem a uma bebida consumida pelos índios do nordeste em contextos religiosos. Essa bebida, chamada também de Ajucá, era fabricada com a casca da jurema-preta, uma planta sagrada para esses povos e que guarda com ela segredos de cura e um arcabouço de conhecimentos estruturados que seus devotos chamam de “Ciência da Jurema”.

A jurema-preta é uma planta originária do agreste e do sertão, mas há registros da planta e dos cultos associados a ela em todo o nordeste oriental (Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco, Alagoas, Sergipe, parte do Piauí, Ceará e Bahia), sendo possível situar desta forma uma “geografia da Jurema” (Motta, 2005). Salles (2010) mostra que as referências a jurema hoje, estão associadas principalmente aos antigos aldeamentos jesuítas (mas não apenas a eles) que predominaram nestas regiões. O autor destaca as trocas culturais que aconteciam nestes aldeamentos, em grande medida intensificadas pela prática dos “descimentos” no período colonial, ou seja, a transferência de índios localizados no sertão para o litoral e com eles elementos de suas culturas.

As missões catequizadoras atuavam de forma a desagregar a organização tribal originária, e com ele todos o complexo de conhecimentos que sustentavam seus modos próprios de vida. Mas era impossível um processo de conquista e conversão dos indígenas individualmente, o que fazia com que os missionários utilizassem a própria estrutura de poder interna de cada povo, fazendo negociações e alianças com as lideranças indígenas. Nesse processo, os pajés que antes desempenhavam um papel complexo de sustentação das estruturas organizativas nas aldeias, tiveram estreitados seu campo de atuação, ficando reduzido ao campo das atividades mágico-curativas. Com eles, ficaram preservados tanto conhecimentos fitoterápicos simples quanto ritualísticas mais complexas, formas próprias de ligação com o sagrado. O fim dos aldeamentos e sua transformação em vilas na segunda metade do século XVIII intensificou o processo de dispersão desta tradição de conhecimentos e sua ressignificação em contextos contemporâneos.

Neste processo de dispersão, a tradição de origem indígena se hibridizou com outras heranças culturais e podemos ver referências a jurema hoje em práticas espiritualistas das mais diversas, inclusive fora do Brasil. Uma dessas expressões está nas

práticas de experimentalismo, uma forma contemporânea de espiritualidade que tem crescido nos grandes centros urbanos¹.

Mas há outros movimentos, também contemporâneos, em que a origem indígena do culto da Jurema funciona como elemento central para a afirmação étnica de grupos sociais. É o caso dos índios do nordeste, em que a identidade destes povos é reconstruída baseada na sacralidade que todos eles devotam à árvore da jurema, e conseqüentemente na tradição de conhecimentos que a planta traz consigo².

A Jurema está presente ainda, como tradição de conhecimento nas manifestações da cultura popular no nordeste. Podemos destacar o maracatu rural, os caboclinhos, e o coco de roda, em que a presença da jurema é mais evidente. O maracatu rural e os caboclinhos são grupos organizados em agremiações carnavalescas, predominantemente sediadas na região da zona da mata norte de Pernambuco. Sua relação com a Jurema está presente desde os personagens principais das manifestações quanto no “calço” (espécie de proteção espiritual) a que estes personagens recebem como preparação para as apresentações. Já o coco de roda³, além de estar presente como expressão da cultura popular também nos carnavais e em outros momentos festivos laicos no nordeste, são bastante comuns nos terreiros da Paraíba e Pernambuco. Algumas vezes a brincadeira tem um caráter lúdico, de confraternização no fim dos toques ou giras⁴.

Todas essas expressões da cultura popular estão, de alguma forma, relacionadas com uma tradição de conhecimentos que pratica o culto da Jurema contemporaneamente nos terreiros de umbanda, candomblés e xangôs. A Jurema então, além de bebida e planta de igual nome, consiste também em um complexo religioso chamado de Jurema Sagrada⁵, uma prática tipicamente nordestina, mais comumente do litoral e agreste paraibano e

¹ Para um aprofundamento sobre a presença da jurema no experimentalismo e a internacionalização da jurema ver: Rodrigo Grunewald (2005) e Clarisse Motta (2005).

² Marco Tromboni Nascimento (1994) realizou uma pesquisa referencial nesta abordagem. O resultado da pesquisa, apresentado na forma de dissertação com o título “O tronco da Jurema”, analisa o caso do povo Kiriri e desenvolve a relação entre os rituais do complexo da jurema e a etnicidade entre os povos indígenas do nordeste.

³ Alguns pesquisadores afirmam que ele teve origem como canto de trabalho dos tiradores de coco e depois se transformou em ritmo dançado. Outros, afirmam que ele nasceu nos engenhos, indo depois para o litoral. Há ainda divergência sobre o estado em que ele se originou, sendo a Paraíba, Pernambuco e Alagoas os locais mais prováveis de acordo com pesquisadores. Todos concordam, no entanto, que ele tem origem na união da cultura negra com a tradição indígena.

⁴ Chama-se toque (normalmente no contexto da Umbanda) ou gira (normalmente no contexto do candomblé) a cerimônia de culto aos orixás.

⁵ Utilizaremos nesta tese a palavra Jurema com letra maiúscula quando estivermos nos referindo a prática da Jurema como religião. Utilizaremos a palavra jurema com letra minúscula quando estivermos nos referindo a árvore, a bebida, ou mesmo a uma sessão do culto religioso.

pernambucano, ainda que hoje já possa ser encontrada em outros locais do território nacional. É esta a dimensão dessa tradição de conhecimentos que nos interessa nesta pesquisa.

A Jurema Sagrada é um culto contemporâneo fruto do processo secular de trocas e reelaborações das tradições indígenas, juntamente com a introdução mais recente dos cultos afro-brasileiros na região (especialmente a umbanda e o candomblé). Destacam alguns autores (SANTIAGO, 2008; SALLES, 2010; MEDEIROS, 2006; ASSUNÇÃO, 2006) a presença da jurema-preta no litoral devido ao processo de “descimentos” dos índios do sertão, que com eles levaram a planta e todos os conhecimentos a ela associados. No entanto, atualmente outras espécies nativas ocupam lugar de destaque no culto, dentre elas a jurema-branca, o manacá, o jucá, a aroeira, dentre outras. Além disso, as interações com elementos do catolicismo popular, da bruxaria europeia e das tradições africanas bantu também são relevantes e foram destacadas por Cascudo (1934; 1978), naquele momento se referindo ao Catimbó⁶.

Trata-se, sinteticamente, de uma prática religiosa de culto aos Mestres fundamentado em torno de uma “Ciência da Jurema”. Mestres são espíritos de descendentes de escravos africanos e de mestiços brasileiros que em vida tinham grande sabedoria sobre as plantas, especialmente conhecedores dos segredos da jurema. Eram muitas vezes também chamados de mestres pela práticas medicas curativas que acabavam exercendo. Portanto, todos os Mestres (as entidades espirituais, os Mestres do além) tiveram uma vida terrena, sendo portanto ancestrais divinizados. No entanto, nem todos os mestres em vida são divinizados. Esse processo exige um ritual chamado de “lavagem do espírito” no qual o mestre falecido tem o corpo lavado e enterrado em baixo de um pé de jurema. Após a devida cerimônia de lavagem do espírito o Mestre, já divinizado, passa a morar em um local do além também chamado de “Jurema” ou “Juremal”⁷, podendo assim ser invocado nos trabalhos espirituais.

⁶ Para alguns autores a denominação remete à festa indígena de colheita e preparação da jurema, que também se chamava catimbó, para outros trata-se da aproximação semântica com a origem da palavra cachimbo. Trata-se, no entanto, de denominação atualmente menos usada por sua associação pejorativamente a feitiçaria ou macumba.

⁷ Esse mundo do além é um lugar composto por reinos onde há cidades, serras, florestas e rios. Jurema pode designar então esse mundo do além de forma genérica (o Reino da Jurema), ou ainda, uma das sete cidades sagradas que compõem esse reino (são elas: Vajucá, Junçá, Catucá, Angico, Aroeira e Jurema). Há outras descrições desse cosmo que o divide em 7 ou 5 reinos, cada um composto por 12 aldeias (ou cidades), e em cada uma delas morariam 3 mestres. Para um aprofundamento desse tema: Andrade, 1983; Salles, 2010; Cascudo, 1951.

Além dos Mestres, os espíritos dos caboclos, boiadeiros, pretos-velhos, ciganos e exus (ou trunqueiros) também são vistos atualmente sendo invocados na Jurema, mas muitos juremeiros defendem que se trata de inovação recente, devido às trocas culturais com outras tradições, especialmente com as religiões afro-brasileiras. Fato é que atualmente, em uma sessão do culto também chamada de “Jurema”, esta variedade de espíritos são invocados para ajudar os humanos na cura de doenças e na solução de problemas práticos cotidianos. Portanto a Jurema tem objetivo principal curativo, tanto material quanto espiritual.

Nestas sessões, o poder de cura das plantas e também da fumaça do cachimbo são os principais elementos utilizados. Porém, diferentemente de outras tradições de cura afro-brasileiras e indígenas, na Jurema o cachimbo é soprado pelo forninho (onde se queima o fumo) e a fumaça sai pela piteira, em um gesto contrário ao de fumar. Além da fumaça ser usada como defumador, ela é o elemento sagrado principal através da qual se dá a comunicação entre os médiuns e as entidades espirituais.

Inicialmente associada à feitiçaria, as práticas baseadas no culto da jurema sofreram intensa perseguição da Igreja Católica e do Estado. Posteriormente, nas décadas de 1960-1970, os cultos afro-brasileiros foram oficializados e permitidos mediante licenças de funcionamento. Como forma de conseguir esta autorização e fugir da perseguição policial, a Jurema (à época chamada de Catimbó) adaptou seus ritos inserindo o culto aos orixás e outros elementos das religiões afro-brasileiras. Nesse momento, a Jurema passou a existir dentro dos terreiros sem buscar se diferenciar destas outras práticas religiosas.

A liberdade de culto instituída pela Constituição Federal em 1988 excluiu a necessidade de autorização para funcionamento das casas de cultos afro-brasileiros. No entanto, alguns praticantes da Jurema ainda acreditavam necessitar da certificação das federações como autorização para funcionamento de suas casas. Além disso, nos últimos 15 anos, o Estado começa a adotar políticas públicas de reconhecimento e valorização da cultura e religiões de matriz africana, mas ainda se reproduz, inclusive dentre as comunidades de terreiro, o imaginário de inferioridade da Jurema devido a sua origem indígena e suas práticas hibridizadas.

É neste novo contexto que a Jurema aparece explicitamente como uma religião autônoma. Seus praticantes emergem nos espaços públicos, se identificam como “Povo de Jurema” e reivindicam reconhecimento. É principalmente nas cidades da zona da mata sul

da Paraíba e zona da mata norte de Pernambuco que este grupo populacional começa a ter visibilidade pública, através dos eventos próprios organizados e na participação dos eventos mais amplos do povo de terreiro da região. Portanto, ainda que existam casas de Jurema em todo o território nacional e também em outros estados do nordeste, delimitamos nossa pesquisa nas cidades principais desta região: as capitais João Pessoa e Recife, e Alhandra (uma cidade do interior da Paraíba que faz parte do eixo que liga as capitais), pela visibilidade que a Jurema vem alcançando nos espaços públicos destes locais. Observar a emergência da Jurema Sagrada nos espaços públicos e sua luta por reconhecimento permite compreender como se constitui este sujeito e como ele cria direito. Interessa especificamente o papel do Estado e a mediação de categorias jurídicas neste processo.

i) A Jurema nos estudos de religião afro-brasileira

Os primeiros estudos no campo das religiões afro-brasileiras estão situados em um contexto de surgimento das elites intelectuais brasileiras e seu interesse em criar uma unidade nacional até então inexistente. Os médicos Raymundo Nina Rodrigues e Arthur Ramos foram os pioneiros neste campo. Interessados em compreender o papel do negro na formação da nação brasileira, eles dedicaram sua atenção principalmente aos cultos jêje, nagô e ketu, considerados mais “puros” e “autênticos” da herança africana no Brasil. Devido a esse olhar purista que marcou os estudos sobre religião afro-brasileira, houve um interesse acadêmico tardio pela Jurema.

O momento inicial de interesse do cientista social brasileiro sobre o negro coincide com o desenvolvimento do evolucionismo na Europa, ou seja, uma teoria racial que afirmava a inferioridade dos negros, índios e mestiços em contraposição ao padrão civilizacional branco europeu. A questão central dos primeiros estudos era, então, conhecer a composição racial do país e como construir uma nação a partir da diversidade racial existente. Para Santos (2006, p.35-36), o pensamento social brasileiro nasce marcado pelo problema de como fazer coincidir a realidade latino-americana com a civilização europeia, o modelo ideal a ser alcançado.

Como um homem do seu tempo, a produção intelectual de Nina Rodrigues expressa as contradições e teorias racistas daquele momento. Ele desenvolveu sua carreira

como professor de Medicina Legal na Faculdade de Medicina da Bahia⁸ e seu interesse, no que ele chamou de “problema do negro” no Brasil, era determinar as características do que ele considerava ser uma “raça inferior” com objetivos estritamente práticos e sanitários: situar o negro na sociedade brasileira como forma de estabelecer o controle social. Foi este interesse que o levou à pesquisas etnográficas e de costumes (SANTOS, 2006, p.40-41).

O que importa ao Brasil determinar é o quanto de inferioridade lhe advém da dificuldade de civilizar-se por parte da população negra que possui e se de todo fica essa inferioridade compensada pelo mestiçamento, processo natural por que os negros se estão integrando no povo brasileiro, para a grande massa da sua população de cor” (Nina Rodrigues, 2004: 296).

Ou seja, a questão para Nina Rodrigues não era a contribuição do negro para a população brasileira, mas quanto de inferioridade esse negro trouxe e em que medida o mestiçamento (o embranquecimento) poderia ajudar o negro chegar mais próximo da civilização, embora suas condições biológicas não permitissem que um dia eles fossem completamente civilizados. Isso explica também sua postura quanto a diferenciação dos critérios de penalização e sua indignação quanto ao tratamento violento com que o Estado tratava a população negra. Vale a pena a citação de Nina Rodrigues:

O texto de nossa constituição política é claro e terminante. A todos os habitantes deste país, ela garante plena liberdade de consciência e de culto. O Código Penal da República qualifica os crimes contra a liberdade de culto e marca-lhes a penalidade (...) Em que direito se baseia, pois, a constante intervenção da polícia na abusiva violação dos templos ou terreiros africanos, na destruição de seus ídolos e imagens, na prisão, sem formalidades legais, dos pais-de-terreiro e diretores de candomblé? (...) Estes atos não podem deixar de revoltar os espíritos educados no sentimento da justiça, da liberdade de consciência, e do respeito à dignidade humana, mesmo nas suas formas mais rudimentares e humildes (Nina Rodrigues, 1894).

Arthur Ramos também era médico legista que migrou para o campo da antropologia e deu seguimento aos estudos de Nina Rodrigues. Para o autor, no entanto, a inferioridade dos negros não era mais uma questão biológica. Tratava-se de uma questão

⁸ As ciências sociais tem destacado a obra “Animismo Fetichista dos Negros Baianos” e principalmente sua obra póstuma “Os Africanos no Brasil”. Mas, destacamos aqui duas outras obras que para nós são mais exemplificativas da concepção que orientava o autor nas suas pesquisas. Seu primeiro livro *As Raças Humanas e a Responsabilidade Penal no Brasil* (1894), no qual refletiu sobre como um tratamento legal diferenciado de acordo com a raça poderia ser incorporado ao novo Código Civil brasileiro, e *O Alienado no Direito Civil Brasileiro* (1901), com comentários e sugestões ao projeto do código civil em elaboração. Estreitamente vinculado aos postulados do determinismo biológico, Nina Rodrigues defende a ideia de que muitos dos crimes cometidos por elementos pertencentes às chamadas raças inferiores não podiam ser atribuídos à sua vontade livre, mas sim a imperativos biológicos da sua “raça”. Por isso, as penas deviam ser diferenciadas segundo tal critério. O fundamento é a ideia de que os negros e índios possuem outros costumes, outras noções de direito e dever, frontalmente conflitantes com as dos “povos civilizados” (Santos, 2006, p.37-39).

de educação que portanto, poderia ser corrigida com a adoção de políticas públicas adequadas.

Gonçalves Fernandes, ligado a Arthur Ramos, é o primeiro a se interessar pelos cultos mais sincréticos e misturados. Em sua obra “O Folclore mágico do nordeste” (1938) ele descreve o uso da bebida da jurema no contexto do Catimbó que consistia basicamente em sessões de mesa (ou de consulta) e mantinha elementos dos rituais indígenas como a jurema, o fumo e o maracá⁹. Em suas pesquisas no litoral sul da Paraíba, o Catimbó foi por ele identificado como uma prática de feitiçaria na qual o negro “perde sua continuidade religiosa” e se sincretiza com sistemas culturais místicos extintos oriundos da Europa e dos ameríndios.

Nesse contexto em que negros, brancos e índios eram tratados como categorias monolíticas, o Catimbó - que era o sincretismo por excelência - era por consequência impuro e ilegítimo. De acordo com a perspectiva purista dominante, a presença dos negros no Catimbó era explicada como uma degeneração da verdadeira cultura africana.

Castigado durante largo tempo de incompreensão e privações contínuas, pouco refeito pelos de sua raça, o negro perdeu a continuidade religiosa na Paraíba. De toda sua riqueza simbólica ficou a prática do *ebó*, hipertrofiado como reação única para efeitos mágicos imediatos, tomando tão necessário era sentido, todo o campo que restava duma organização mística. (...) A um ecletismo negro-ameríndio que começou a formar as fontes da larga feitiçaria na Paraíba, juntou-se pouco a pouco a influência de práticas e superstições comuns a povos latinos e de origem longínqua, de meio com a católica, dando-nos ofícios conjuratórios especiais até os nossos dias (FERNANDES, 1938, p. 8-9).

Roger Bastide (1945) também desenvolveu um importante estudo sociológico sobre o Catimbó. Mas, apesar de afirmar que o campo dos estudos afro-brasileiros sempre se interessou mais pelo ‘afro’ do que pelo ‘brasileiro’, ele também reproduziu a ideologia purista e descreveu a presença dos negros no catimbó como “uma traição para com os seus ancestrais”. Para o autor, a inserção do negro em uma religião do índio seria uma estratégia do primeiro para a ascensão social, uma vez que ele estaria, desde o período colonial, abaixo do segundo na estrutura social.

Ainda de acordo com Bastide, o Catimbó teria sua origem na Santidade, uma espécie de religiosidade popular que existiu no Brasil quinhentista¹⁰. Nos explica Salles

⁹ Maracá (ou maraca) é um instrumento musical de agitação, feito tradicionalmente com uma cabaça contendo sementes dentro, usado para acompanhar os cantos nos rituais indígenas.

¹⁰ Salles (2010, p.82) detalha que “no relato dos missionários a Santidade é descrita como um ritual ou como o feiticeiro que o realizava”. E que existiram várias santidades, sendo a mais conhecida a de Jaguaripe, região

(2010, p.82) que, assim como o Catimbó, a Santidade reunia elementos cristãos e indígenas (por exemplo o fumo como elemento central), mas a santidade foi continuada por cultos como o dos caboclos entre alguns povos indígenas específicos no âmbito da festa do Ajucá. Porém, não se sabe bem ao certo da relevância da Santidade na origem do Catimbó, já que Bastide escreve suas considerações baseado nos relatos de Fernandes (1938), sem nenhuma visita a campo, e por isso é bastante criticado.

Também no campo do folclore, foi Câmara Cascudo, que após 20 anos de investigação sobre a magia branca no nordeste, quem se aprofunda nos elementos oriundos da magia europeia no Catimbó. Ele mostra em seu Meleagro (1978) que muito do que se pensava ser de origem africana nos Catimbós é na verdade de origem greco-romana. “O Catimbó é um processo de feitiçaria branca, com o cachimbo negro e o fumo indígena”, afirma (1978, p. 26). E ainda

O Catimbó reúne, reconhecíveis na sua união como veios num mesmo bloco de mármore, as participações de brancos, negros, ameríndios. A bruxaria de Gregos e de Romanos revive processos perpétuos de encantamento disfarçado em rezas católicas usadas pelo português de casa armoriada e pelo preto fiel a Xangô (CASCUDO, 1978, p. 20-21).

Interessante notar que Cascudo já identifica, no Rio Grande do Norte onde aprofundou seus estudos, elementos do Catimbó como um culto particular coexistindo com os terreiros mais tradicionais de candomblé. Para ele a “reminiscência da magia branca e europeia, a persistência do bruxo, do mago, do feiticeiro onipotente” pode ser percebida no trabalho individual do pai de santo e na separação entre essa prática do culto aos orixás, o tradicional africano.

Quando um Pai-de-Terreiro recebe consultas e age isoladamente, para fazer “despacho”, responder perguntas, orientar, recorre tanto quanto possível ao Catimbó. Cita os orixás imponentes, o assombroso Exu, Iemanjá poderosa (...). Mas sentimos que o Catimbó traz ao “preparo” as memórias dos filtros, a bruxaria dos brancos distantes, os misteriosos poderes disciplinados à disposição da vontade pessoal (CASCUDO, 1978, p.27).

Dessa forma o Catimbó configurava-se como um conjunto próprio de práticas onde eram incorporadas crenças e elementos rituais de campos religiosos diversos

localizada ao sul do Recôncavo da Bahia. O autor traz ainda a análise de Ronaldo Vainfas (1999) para quem a Santidade teria sido o mais importante movimento de resistência ameríndia ao colonialismo português. Sua expressiva aceitação entre os índios teria sido uma consequência do forte declínio das populações indígenas, vitimadas pela fome, peste e escravidão. Esse culto contradizia, portanto, a ideia de “docilidade” dos Tupi, que não só a ele aderiram, como instituíram um papa, ergueram uma igreja e adoravam uma mãe de Deus indígena, que era um ídolo de pedra, a quem chamavam Maria.

inclusive daqueles que não podiam ser integradas dentro do campo religioso institucionalizado. Por isso, a expressão catimbó era utilizada em sentido genérico dentro dos centros e terreiros como sinônimo de feitiçaria, magia negra, ‘trabalho na esquerda’, trabalho para fazer o mal. Ou seja, a denominação de Catimbó como um culto específico não é uma categoria nativa. Trata-se de uma construção dos pesquisadores que se dedicaram ao estudo do tema (FERNANDES, 1938; BASTIDE, 1945; CASCUDO, 1978) e identificaram uma certa unidade de práticas religiosas curativas que se utilizavam do cachimbo e da jurema, dentre outros elementos litúrgicos.

Como a utilização da jurema é descrita como uma característica das práticas de Catimbó desde as referências literárias mais antigas, alguns pesquisadores passam a utilizar o termo Jurema como sinônimo do culto específico que descreviam como Catimbó. Para outros, no entanto, a Jurema é um culto contemporâneo diferente, mas originado daquelas antigas mesas de catimbó¹¹. Para estes, o termo Jurema como uma religiosidade específica passa a ser utilizado a partir da década de 1970 quando o termo Catimbó já não correspondia ao tipo de culto que surge a partir do declínio das antigas mesas.

Somente a partir da década de 1970 que o campo de estudos da religiosidade popular se interessa pelas religiões mais sincréticas, o que coincide com o momento em que a Umbanda passa a ser valorizada por ser “mais adaptada à realidade brasileira”. A grande contribuição acadêmica nesse período, já no campo das religiões afro-brasileiras, para o estudo da Jurema é a obra “Catimbó: Forma Nordestina de Religião Mediúnica” (1975), de René Vandezande. Nesta obra o autor observa as mesas de catimbó mais tradicionais em municípios do litoral sul da Paraíba, especialmente em Alhandra. A obra torna-se referencial para o estudo da Jurema contemporaneamente porque realiza um estudo aprofundado do culto em Alhandra, a cidade sagrada da Jurema, em um momento de transição no qual a Umbanda chegava ao estado e provocava inúmeras transformações naqueles catimbós tradicionais.

Já a partir da década de 1980, podemos citar Roberto Motta como a autoridade intelectual dos estudos afro-brasileiros em Pernambuco. Embora tenha se dedicado pouco

¹¹ Fala-se em trabalho de mesa, mesa de Jurema ou mesa de catimbó como sinônimo das sessões de culto. O nome se deve à presença no local de culto, de uma mesa em que ficam dispostos os elementos litúrgicos básicos (um pedaço do tronco da Jurema, a princesa- uma bacia onde se coloca o vinho de jurema, o sino de Salomão, e uma chave representando a chave da cidade sagrada da Jurema, dentre outros). Mas é comum também, devido à simplicidade do culto e falta de condições materiais dos juremeiros, que esta mesa seja montada no chão, em uma esteira, no local central do culto.

aos estudos específicos sobre a Jurema, com o acúmulo dos seus mais de 30 anos de pesquisa de campo e contatos com sacerdotes e pais-de-santo variados, o autor desenvolveu um “ensaio de classificação das religiões afro-recifenses” (MOTA, 2006) que tornou-se a referência sobre os cultos em Pernambuco. Neste texto, ele afirma que as religiões afro-brasileiras em Recife apresentam-se em quatro variedades principais: O Catimbó (ou Jurema), o Xangô, a Umbanda e o Xangô Umbandizado. Sobre o Catimbó, ele afirma estar “enraizado nas áreas rurais do nordeste (...) onde por mais tempo se conservaram a identidade e memória indígena”, e ainda, que trata-se de um “culto periférico” (2006, p. 18 e 19).

Já mais recentemente, a partir da década de 1990, vários outros autores passaram ao estudo específico da Jurema. A grande maioria deles são pesquisas de mestrado ou doutoramento, nas faculdades de ciências sociais, antropologia ou história, principalmente nas Universidade Federal de Pernambuco, Universidade Federal da Paraíba, Universidade Federal de Campina Grande, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, e Universidade Federal da Bahia. Dentre os pesquisadores que desenvolveram pesquisas referenciais, que passaram a ser revisão de literatura obrigatória sobre a Jurema, destacamos Clélia Moreira Pinto, Sandro Guimarães Salles, Idalina Santiago, Rodrigo Grunewald, Clarisse Mota, Luiz Assunção e Marcos Trombonni. Podemos sintetizar a contribuição de todos eles com a dimensão ritualística da Jurema, em alguns casos, com a diferenciação dos outros cultos afro-brasileiros ou delimitação de elementos específicos caracterizadores da religião. Todos eles, portanto, trataram da problemática da Jurema como religião, como culto, como ciência, se ocupando da dimensão simbólica dessa prática social. Todos eles foram fundamentais para nossa compreensão sobre a Jurema e estes elementos são também centrais no processo de legitimação social da Jurema, e por isso a contribuição de cada uma destas pesquisas será citada no decorrer do texto.

Durante a revisão de literatura não encontramos, no entanto, pesquisas sobre a organização dos juremeiros nos espaços públicos nem mesmo sobre a identidade “Povo de Jurema” que começávamos a ver durante a aproximação do campo. Identificamos apenas a pesquisa de Michele Rodrigues (2014) sobre a ascensão do culto da jurema no campo religioso de Recife, desconstruindo a ideia consolidada a partir de Mota (2002) sobre a jurema ser predominantemente rural e um culto periférico. A pesquisa é extremamente relevante porque refaz o percurso da invisibilidade à visibilidade da Jurema no espaço

urbano de Recife/PE concluindo que esta visibilidade não se dá através dos seus adeptos no cenário religioso e sim por meio do campo político. A partir desta conclusão, ela analisa na segunda parte da tese a religião como potencialidade política na construção da sociedade civil brasileira.

A conclusão da autora sobre a visibilidade da Jurema correspondia com nossas observações de campo, sobre a dimensão política desta visibilidade. Mas para nós, a identificação dos juremeiros nos espaços públicos como “Povo de Jurema” indicava que estávamos diante de um novo sujeito coletivo de direitos em sua luta por reconhecimento. Rodrigues (2014) já mostrou que esta visibilidade não se dá através dos seus adeptos no cenário religioso, e sim no campo político. A questão que se coloca para nós, é demonstrar que este sujeito está em movimento na arena jurídica e criando direitos, ou seja, utilizando expressão de Souza Júnior (2002, p. 89), a questão é “a designação jurídica destas práticas sociais”. Nossa tese portanto, é que a ascensão da Jurema se dá no campo do direito e que estamos diante de um novo sujeito coletivo de direitos em sua luta por reconhecimento. Como esse sujeito se constitui e que direitos ele está criando, é o que demonstraremos nesta tese. É preciso, no entanto, explicitar o que estamos chamando de direito e como esta compreensão direciona as escolhas metodológicas no desenvolvimento da pesquisa.

ii) **Direito como processo: o direito (e as leis) em movimento**

Tudo depende do que referimos, quando se trata de direito. Ele admite várias abordagens e o erro está em imaginar que o discurso, feito sobre uma delas, abrange o fenômeno em sua totalidade. Ainda que se pretenda isolá-las, apenas metodologicamente, dá-se a mutilação, pois nisto se perde o vínculo com o devir e a totalidade; isto é, a transformação constante e o conjunto dos fenômenos, histórico-sociais, em cujo seio emergem os aspectos diversos do mesmo processo jurígeno.

(Lyra Filho, 1980, p.8)

No dia a dia, usamos a palavra “direito” em vários sentidos. Direito pode ser usado como sinônimo de lei, de um curso superior, do judiciário, da própria justiça, de um dever ou uma obrigação, de regras de convivência, dentre vários outros significados. Só essa simples observação da linguagem já poderia esclarecer da impossibilidade de um sentido unívoco ao Direito. É uma ponderação trazida também por Ferraz Júnior (2003). Mas não é assim que tradicionalmente o compreendemos. O “senso comum teórico dos juristas” (WARAT, 1987) é que todos esses sentidos sejam subsidiários do direito como

aquele conjunto de normas, feitas pelos legisladores, que regulam a vida das pessoas. Ou seja, as leis promulgadas pelo Estado. Em última análise, caberia ao Estado dizer o direito ou validar aqueles das coletividades territoriais acrescentando-os às regras estatais.

A ideia do monopólio da produção jurídica pelo Estado, no entanto, é parte de um processo de invenção da racionalização e especificação ocidental. Ainda na Idade Média, com a descentralização territorial e a multiplicidade de centros de poder, convivia-se às vezes de forma concorrente, o direito consuetudinário (territorial), o direito canônico (dos clérigos), o direito dos nobres, dos comerciantes e dos servos (ROULAND, 2003, p.182). Ordens sociais diversas que correspondiam a uma natural pluralidade jurídica.

Somente a partir do século XVII e XVIII que o absolutismo monárquico e a burguesia vitoriosa emergente, amparados no discurso da racionalização política centralizadora, desencadearam um processo de uniformização burocrática que reduziu o pluralismo legal. Foi a representação da sociedade modelada pela imagem de um corpo homogêneo que inspirou e justificou a cultura jurídica monista prevalecente e reproduzida ainda hoje no século XXI.

A passagem de uma organização jurídica descentralizada para a centralização estatal da justiça fez parte de um processo de mudança cultural iniciada no Renascimento, mas que acelerou e se concretizou com o código napoleônico. As bases teóricas, na filosofia política, para o monismo está no contratualismo moderno. O direito natural racionalista de Hugo Grocio, de onde emerge a noção de direito subjetivo, se concretiza no direito positivo, onde o Estado surge e assume a representação mais legítima dessa racionalidade, já após a Revolução Francesa.

Os filósofos do Iluminismo denunciavam o Estado absolutista que deveria ser combatido pela Razão expressa nos códigos e leis. “É pela lei que o homem se torna dono do seu próprio destino” (ROULAND, 2003, p. 160). A Lei substituía o costume, a Razão substituía a Tradição. Os grupos intermediários foram aos poucos sendo eliminados, submetidos à coesão e uniformização produzida pelo Estado¹².

¹² Rouland traz dois exemplos de como o Estado operou essa centralização através da remodelagem jurídica do território e da uniformização da língua e medidas. Interessante notar a repercussão dessas medidas. Um fato pouco conhecido é a revolta de “quebra-quilos”, contra a unificação das medidas, acontecida na região em que hoje se localiza Campina Grande-PB, em 1874-1875.

Além da força unificadora do monoteísmo cristão no Ocidente, a filosofia individualista e antropocêntrica, representada na Capela Cistina de Michelangelo e descrita no *Cogito* de Descartes, nos mostra a centralização jurídica como apenas uma dimensão da “subjetivação” que marcaria nossa forma de ser, de pensar e, sobretudo, de conhecer desde o início da modernidade. Ao lado do Estado centralizador estava então o indivíduo, livre e dotado de racionalidade. O binômio estado-indivíduo estava estabelecido. O indivíduo é sujeito de direito porque dotado de racionalidade, mas sua racionalidade dá ao Estado o poder de dizer que ele é sujeito. Nesse sentido:

O Direito, no paradigma da modernidade, constituiu-se, à base de uma noção fundamental, o sujeito de direito, a partir da qual a pessoa humana que lhe serve de referência antropológica se individualiza na estrutura abstrata da relação jurídica (SOUSA JUNIOR, 2002, p.60).

Assim, a consolidação do modo de organização social baseada na estatização do direito, ou seja, a subordinação da justiça à vontade estatal soberana, apresenta-se como uma ideologia própria e era parte das transformações do modelo de organização cultural (social, econômica e política) que ali nascia e se fortalecia.

No entanto, a noção de uma sociedade composta por indivíduos, sujeitos abstratos, isolados na sociedade não se sustenta na realidade. O direito estatal, dessa forma compreendido, apresentou-se insuficiente na solução dos conflitos e demandas que a sociedade em rápida transformação foi produzindo. A concentração da industrialização, a multiplicação das associações e a luta por direitos sociais tiveram impacto significativo como crítica a este modelo de direito e de Estado. Além das limitações da igualdade formal, somava-se ainda a crítica colonial a respeito da formação do direito nos países colonizados em que se deu a instituição violenta do monismo jurídico hegemônico da Europa.

Apesar do “senso comum teórico dos juristas” ainda imaginar o direito associado unicamente a uma lei estável e estática, a contraposição ao monopólio da produção jurídica pelo Estado desenvolveu-se através de variadas formas. Roberto Lyra Filho, precursor da Nova Escola Jurídica Brasileira (NAIR) na década de 1970, desenvolveu um dos pensamentos mais relevantes de contraposição ao monismo jurídico. Alertando para a necessidade de se repensar o objeto do direito, de não reduzir o fenômeno jurídico à legalidade, Lyra Filho explicava a diferença entre direito e lei.

A lei sempre emana do Estado e permanece, em última análise, ligada à classe dominante (...) embora as leis apresentem contradições que não nos permitem rejeitá-las sem exame, como pura

expressão dos interesses daquela classe (...). A legislação abrange, sempre, em maior ou menor grau, Direito e Antidireito: isto é, Direito propriamente dito, reto e correto, e negação do Direito, entortado pelos interesses classísticos e caprichos continuístas do poder estabelecido (LYRA FILHO, 1993, p.8).

O autor enfatiza que o direito como lei serve às classes dominantes, como expressão de sua dominação. Porém, o autor define o direito para além da expressão mecânica da superestrutura de poder. Lyra Filho, em “O que é Direito?” descortinou a falsa neutralidade das duas grandes ideologias que marcaram a história do pensamento jurídico ocidental, o jusnaturalismo e o juspositivismo, mostrou a limitação destes dois sistemas e propôs uma dialética social do direito que compreende o direito como processo, fruto da negociação e do diálogo dialético intra e inter grupos na sociedade:

Direito é processo, dentro do processo histórico: não é uma coisa feita, perfeita e acabada; é aquele vir-a-ser que se enriquece nos movimentos de libertação das classes e grupos ascendentes e que define nas explorações e opressões que o contradizem, mas de cujas próprias contradições brotarão as novas conquistas (...) Mas até a injustiça como também o Antidireito (isto é, a constituição de normas ilegítimas e sua imposição em sociedades mal organizadas) fazem parte do processo, pois nem a sociedade justa, nem a Justiça corretamente vista, nem o Direito mesmo, o legítimo, nascem dum berço metafísico ou são presente generoso dos deuses: eles brotam nas oposições, no conflito, no caminho penoso do progresso, com avanços e recuos, momentos solares e terríveis eclipses (LYRA FILHO, 1993, p. 81-86).

Ampliando o fenômeno jurídico – para além da lei e fruto das lutas dos grupos sociais em conflito - o direito pôde ser visto em permanente movimento e por isso evidencia-se sua potencialidade emancipatória. Enfatizando a dinâmica social na construção dos direitos, não mais um princípio metafísico anterior e superior, é também pelos direitos que pode-se transformar a sociedade. Nas palavras de Trindade (2002, p.195) “mais do que direito posto, decisiva é a dinâmica das relações sociais que o engendra e lhe imprime eficácia ou o conserva inerte”.

Roberto Lyra Filho, com sua dialética social do direito influenciou uma série de movimentos teórico-práticos¹³, e embora seja hoje uma concepção minoritária no campo do direito, é ainda uma abordagem útil porque compatível com a compreensão contemporânea do direito na vigência do atual paradigma do Estado Democrático de Direito. Neste paradigma, entende-se o conflito como condição da natureza negocial do

¹³ Podemos destacar os inúmeros grupos de Assessoria Jurídica Universitária Popular e Advocacia Popular, além dos inúmeros projetos de extensão e da linha de pesquisa “O direito achado na Rua” no programa de pós-graduação da Universidade de Brasília, da qual esta tese faz parte. Vale lembrar que para além da teoria de Lyra Filho, várias outras inovações teórico-práticas surgiram no direito no mesmo período, configurando um conjunto de abordagens problematizadoras das concepções tradicionais do direito, que podem todas elas ser chamadas de teorias críticas.

direito e portanto, nem o direito e nem a sociedade podem ser vistos de forma homogênea e estática. A sociedade é formada por grupos em permanente movimento e diálogo e, da cidadania ativa destes grupos, origina-se o direito.

A partir daí, os movimentos sociais passam a ser vistos como parte da reconstrução democrática da sociedade civil, grupos sociais fundamentais para a transformação da sociedade e do direito na medida em que provocam o questionamento das funções do Estado e a reivindicação de um sistema oficial identificado com suas carências e necessidades. O alargamento da cidadania é uma exigência do Estado Democrático de Direito, já que é a participação dos cidadãos na defesa de suas pretensões o que movimenta o direito, criando direito novo e atualizando-o.

A exigência de participação social ampla na interpretação do direito ou mesmo nas mais variadas dimensões da vida coletiva é uma característica da sociedade moderna, característica que vemos intensificada na contemporaneidade chamada por alguns autores de “modernidade tardia” (HABERMAS), “sociedade pós-tradicional” (GIDDENS) ou “sociedade hipercomplexa” (COSTA e ROCHA, 2017). A transição das sociedades estamentais em sociedades modernas evidenciou a possibilidade de ascensão social fundada na ideia de igualdade. A radicalização desta possibilidade nos processos sociais que caracteriza a contemporaneidade aparece como exigência de radicalização democrática também na política e no direito.

Por isso a compreensão do próprio direito, e do que vem a ser justo e injusto, passa obrigatoriamente pela interpretação constitucional aberta e plural elaborada pelos órgãos e agentes diretos da justiça juntamente com qualquer cidadão interessado. A inclusão generalizada de todos no mundo dos direitos transforma-o em arena das lutas políticas e indica a relevante função que ele assume contemporaneamente. Ainda que seja relativamente autônomo, o direito assume a função de fio condutor das demais dimensões sociais (COSTA e ROCHA, 2017).

A exigência de participação de todos no processo de interpretação tem como consequência que a produção de direitos pode ocorrer em todos os sistemas de sociedade. A radicalização democrática do direito e da política que caracteriza nossa sociedade hipercomplexa implica que o sistema de regulação passa a estar disseminado por toda a sociedade, ou seja, não faz mais sentido falar no Estado como o centro da elaboração jurídica. No entanto, como a interpretação do direito tem como parâmetro a Constituição,

não se pode, em sentido oposto, negar o papel do Estado na regulação. O desafio de se pensar o direito contemporaneamente é, portanto, pensá-lo no permanente movimento de (re) interpretações normativas operadas pelos variados grupos sociais em conflito.

Na análise de Sousa Júnior (1984), o que ocorre é que “a organização dos interesses diretos dos setores populares de base materializa o conteúdo dos novos direitos, substituindo as instituições tradicionais hegemônicas”. Dessa forma, falar em origem dos direitos exige localizar a realidade que os faz emergir, no contexto sócio-político e histórico-estrutural do processo contraditório de criação da sociedade.

iii) Questões metodológicas

Quando em março de 2013 iniciamos esta pesquisa, a Secretaria de Políticas Públicas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) acabava de publicar, em janeiro daquele ano, a portaria 15/2013 que insituía o “I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana” (Plano PCTMA). A criação desse plano inovava em muitos sentidos, fato que discorreremos no decorrer do texto. Por hora, vale destacar que além de ter sido a forma que pela primeira vez se criava políticas públicas específicas aos povos de terreiro, estabelecia também uma nomenclatura nova para denominar este grupo populacional.

Dentre as inúmeras possibilidades entre “religiões afro-brasileiras”, “religiões de matriz africana”, “religiões de presença africana”, “comunidades de terreiro”, “comunidades tradicionais de terreiro” ou simplesmente “povos de terreiro”, esta foi a primeira alteração no campo que também alterou os rumos da pesquisa que havia sido idealizada em agosto do ano anterior (2012), para o processo seletivo de ingresso neste programa de doutoramento. Naquele momento, a opção pela nomeação “comunidades tradicionais de terreiro” acompanhava a opção governamental por esta categoria no “Plano Nacional de Proteção à Liberdade Religiosa e Promoção de Políticas Públicas para as Comunidades Tradicionais de Terreiro”, que chegou a ser anunciado mas fora cancelado na véspera de sua publicação¹⁴.

¹⁴ Conforme notícia do Estadão publicada em 21 de janeiro de 2010: “Dilma adia legalização de terreiros de umbanda para evita nova crise” Disponível em: <<http://www.estadao.com.br/noticias/geral,dilma-adia-legalizacao-de-terreiros-de-umbanda-para-evitar-nova-crise,498975>>

Já sabíamos que aquela nomenclatura estava ainda em construção de forma a abarcar a diversidade dos povos de terreiro em contextos tradicionais diferenciados. Mas não imaginávamos que este debate tornaria-se tão central para nossa pesquisa de forma a ser impossível uma definição de quem são estes grupos ou uma conceituação *a priori* a partir destas nomenclaturas. Nos deparamos, em nossa pesquisa, com a necessidade do deslocamento da unidade de análise centrada da norma, para uma unidade de análise centrada no conflito. Este deslocamento corresponde a abordagem da sociologia jurídica e sua contribuição para a análise da criação de direitos pelos movimentos sociais, como tão bem já demonstrou José Geral de Souza Júnior (2002).

No nosso caso, foi através do campo que esta abordagem metodológica se tornou necessária e reorientou toda a pesquisa, transformando profundamente o projeto inicial. Acreditamos ser necessário retomar este percurso da pesquisa porque é através dele que ficará evidente o próprio recorte de objeto e temática desta tese que apresentamos. E principalmente, porque nossa experiência mostra a superação do distanciamento sujeito/objeto, desconstruindo a ficção da neutralidade do pesquisador.

Não é mais possível falar sem questionamento da separação entre o ato do conhecimento e o seu produto. A questão aqui é de um retorno do sujeito, não apenas como aquele que pensa (*cogito*), mas também aquele que pensa sobre o que pensa. Neste caso, a distinção sujeito/objeto não precisa de articulações metodológicas que se esforçam por “nos distanciar de nós mesmos”, nos distanciar da nossa intuição que foi sempre em primeira e última instância o fator mais determinante nas nossas pesquisas, mas sempre estiveram escondidos nos não ditos dos nossos trabalhos científicos (BRANDÃO, 1999).

Reconhecer este fato não significa abrir mão da objetividade. Pelo contrário, assumir o lugar de fala é um pressuposto de cientificidade visando separar a confusão entre neutralidade e rigorosidade metódica. Assim, assumimos que estamos completamente comprometidos com os objetivos libertadores do reconhecimento dos direitos dos povos de terreiro, e é exatamente isto que nos exige uma rigorosidade metódica profunda. Não para nos distanciar do nosso lugar de fala e produzir um conhecimento isento, mas para realmente produzir um conhecimento útil de forma que a pluralidade deste grupo populacional seja de fato reconhecida e respeitada.

Insistimos, nosso compromisso é com a realização de um direito que seja “verdadeira libertação”, no sentido de Lyra Filho. E não com qualquer forma, modelo ou

nomenclatura que venha a reconhecer estes sujeitos e os direitos a eles associados, sob pena desses reconhecimentos serem antidireito (LYRA FILHO, 1993) ou mesmo manutenção de colonialismos morais (SEGATO, 2008). Afirmamos, assim, a pesquisa como indagação, permanente reflexividade dos sujeitos nas suas relações entre si e com o mundo. O que significa que o objeto da pesquisa não são os grupos sociais ou as normas a eles relacionadas, mas sempre um processo ou fenômeno social nos quais estes grupos são ao mesmo tempo sujeitos de suas realidades e sujeitos de pesquisa, na medida em que eles vivenciam e refletem sobre os fenômenos e processos sociais em análise. A produção de conhecimentos, portanto, se dá na reflexividade dos sujeitos entre si e no mundo. Da mesma forma, o objeto de pesquisa, o fenômeno social a ser analisado, também se constrói nessa relação.

É pela dimensão sempre coletiva do conhecimento que escrevemos esta tese na primeira pessoa do plural. Ainda que alguns atos de pesquisa tenham sido individuais, como a própria viagem ao campo e a revisão de literatura, toda reflexão sobre elas se deram nesta dinâmica relacional com outros sujeitos, sejam eles jurmeiros, amigos e principalmente orientador. Essa dimensão coletiva não significa, é obvio, a ausência da minha responsabilidade pelos eventuais erros de análise cometidos. É evidente que eu também sendo um sujeito, e principalmente, um sujeito privilegiado por deter o poder da escrita desta análise, imprimo nela muitas das limitações do meu lugar de fala.

Concordamos com Porto-Gonçalves (2005, p.10) que “há um legado epistemológico do eurocentrismo que nos impede de compreender o mundo a partir do próprio mundo em que vivemos e das epistemes que lhe são próprias”. Compreendemos assim, os limites do nosso olhar e o desafio de traduzir outras epistemes nos espaços academicos hegemonizados pelo eurocentrismo. Então, se é impossível nos desfazermos completamente de nossas categorias de compreensão, reconhecer que nossa sociedade ainda é marcada pela colonialidade das relações sociais e reconhecer nosso privilégio nela, pode ser o primeiro passo para superá-la.

Ainda que eu assumo meu lugar de fala, de simpatizante e praticante das religiões afro-indígenas, e ainda que eu tenha minha dignidade violada quando não posso expressar em todos os locais minhas convicções religiosas, reconheço também que sou uma privilegiada pelo simples fato de ser branca e de estar na universidade pública, em um curso elitizado, ocupando um espaço autorizado do saber. É preciso reconhecer também

que estando nesse espaço de poder há a possibilidade (e responsabilidade) de fazer eco com as vozes destes povos na sua luta por direitos e dignidade. “Diz pro povo lá em Brasília da nossa causa aqui...” foi o pedido do seu Jeová, juremeiro de Alhandra, quando com imensa humildade e atenção me recebeu em sua casa para mais de uma conversa sobre a Jurema. A visibilidade deste Povo, a existência desses sujeitos historicamente invisibilizados é uma pretensão e justificativa desta tese.

Assim, pelas limitações do nosso olhar e por reconhecer os sujeitos sociais como sujeitos de pesquisa, é que consideramos a pesquisa de campo, especialmente a observação participante, como técnica privilegiada para ouvir as vozes dos sujeitos, atores principais do fenômeno em análise. Enfatizamos: uma tentativa de ampliar nosso olhar, nunca de falar pelos povos de terreiro ou no nome deles.

Ainda no início da pesquisa, quanto mais nos aproximávamos destes sujeitos através do campo, mais diversos se mostravam os povos de terreiro. A variação das comunidades já estava evidenciada na conceituação governamental do Plano de 2010, que citava dentre as “religiões de matriz africana” o “Candomblé, Batuque, Xangô, Tambor de Minas, Omolocô, Xapanã, Catimbó, Toré, Pagelança, Xambá, Casa de Umbanda, Quimbanda, Candomblé de Caboclo e outras denominações”. Esta pluralidade interna exigiu a busca por um recorte de tempo e local, de forma a viabilizar uma experiência de campo com maior aproximação entre os sujeitos. Dentro destas exigências, aproveitamos uma experiência pessoal anterior de contato com pessoas e terreiros da Paraíba e direcionamos a pesquisa para aquele estado.

Na Paraíba, ouvíamos falar de Jurema, uma denominação que não estava citada no Plano de 2010, embora este se referisse ao Catimbó. O Plano PCTMA de 2013 também não falava de Jurema, embora também tenha modificado seu discurso e tenha abolido a referência a qualquer religião. Interessa destacar que nas experiências de aproximação com o campo afro-religioso na Paraíba entre 2008 e 2010, período que desenvolvemos pesquisa de mestrado na Universidade Federal da Paraíba, ouvíamos falar de Catimbó de forma pejorativa, associada a práticas de feitiçaria ou trabalhos para “fazer o mal”. E também ouvíamos falar de Jurema, mas eram falas sempre mais receosas. Os convites para ir à uma Jurema eram acompanhados de preocupações e explicações sobre a “seriedade” e moralidade do lugar. Estas falas preocupadas com a moralidade se tornaram cada vez mais escassas na reaproximação do campo, em 2013. Ainda naquele ano ficamos sabendo de um

grande evento que reuniria os juremeiros, na zona da mata norte de Pernambuco. Era o Kipupa Malunguinho, que em 2013 já estava em sua oitava edição.

No ano de 2014 participamos do IX Kipupa Malunguinho em setembro, da Caminhada dos Terreiros de Pernambuco em novembro, realizamos visitas a algumas casas de Jurema e conversas informais com juremeiros em João Pessoa e passamos a acompanhar juremeiros nas redes sociais e os blogs das organizações mais ativas na realização dos eventos dos juremeiros. No início de 2015, realizamos entrevista semi-estruturada com alguns juremeiros da capital paraibana, buscando dados sobre as organizações do movimento afro-religioso, especialmente sobre as federações na Paraíba e a relação da Jurema com as outras religiões afro-brasileiras no estado. Todas as atividades foram registradas em diário de campo, fotografadas e algumas tiveram registro de áudio.

A busca bibliográfica foi fundamental para complementar os aprendizados do campo sobre o que era a Jurema e, principalmente, o que já havia sido produzido sobre ela. A revisão de literatura das religiões afro-brasileiras mostrou o interesse tardio pela Jurema e apenas uma tese, do ano de 2014, sobre a visibilidade da Jurema no espaço público. Naquele momento, também já conseguíamos identificar pela aproximação do campo que tratava-se de um fenômeno recente e relevante para a realidade sócio-política dos povos de terreiro pelo menos nos estados da Paraíba e Pernambuco. A observação do campo indicava que estávamos diante de uma nova forma de organização política em sua luta democrática por direitos. A questão que se coloca para nós, portanto, é sobre a “a designação jurídica destas práticas sociais” (SOUZA JÚNIOR, 2002, p. 89). Como esse grupo se constitui como sujeito de direitos, e que direitos ele está criando, é o que precisamos demonstrar nesta tese.

A luta democrática dos movimentos sociais são fenômenos presentes hoje no cenário político-jurídico contemporâneo. Muitas áreas do conhecimento já tem se dedicado ao tema, especialmente a sociologia jurídica, desde a década de 1970, com a emergência de novos movimentos sociais. Pretendemos contribuir com esse campo do conhecimento nos propondo ao desafio de pensar estes fenômenos de criação de direitos pelos movimentos sociais a partir do instrumental do estudo de rituais.

O estudo de rituais é um tema clássico da antropologia, mas tem sido recentemente transpassado do estudo das comunidades primitivas para a análise do mundo contemporâneo. O ritual era considerado um fenômeno não cotidiano, com caráter

específico, mas normalmente relacionado com a religião. Mas essa nova perspectiva passa a considerar eventos críticos da sociedade contemporânea como rituais a partir de Stanley Tambiah. O autor desenvolveu um longo trabalho de pesquisa e releituras etnográficas clássicas visando unir o simbolismo com a eficácia sociológica, até que sintetizou sua abordagem performativa do ritual em 1979. Nesse processo, ele estudou a magia e a religião a partir de casos etnográficos e verificou que a linguagem utilizada por elas não é diversa, apenas uma forma mais intensificada da linguagem usual. Dizer que os ritos são atos performativos significa dizer que eles são “sistemas culturalmente construídos de comunicação simbólica” (Tambiah, 1985).

A partir desse instrumental Tambiah discute os conflitos etnonacionalistas e a violência coletiva no Sul da Ásia em *Leveling Crowds* (1996). Nesta obra, ele demonstra o rendimento analítico de se pensar eventos críticos da sociedade contemporânea como rituais. É com inspiração nas potencialidades dessa abordagem para a compreensão da sociedade contemporânea, que nos propomos a pensar aqui a utilização desse instrumental para a análise da questão da criação de direitos, especialmente fruto das lutas dos movimentos sociais nos espaços públicos. Para esses fenômenos abre-se uma chave de leitura que permite percebê-los como eventos críticos da sociedade contemporânea.

Para Tambiah (1985), a abordagem ritual do evento deve considerar se os nativos (no caso, os juremeiros) marcam esses momentos como distintos dos acontecimentos cotidianos, se trata-se de uma performance coletiva para atingir determinado fim e se os eventos possuem uma ordenação e estrutura. Porém, importante destacar, a abordagem de rituais não pretende estabelecer uma ordem de eventos de modo a explicar a causalidade desse fenômeno, e sim permite interpretá-lo. Ou seja, queremos destacar aqui a dimensão performativa destes eventos.

É também devido ao seu carácter performativo que o ritual “não pode ser considerado falso ou errado em um sentido causal, mas, sim, impróprio, inválido ou imperfeito (...) não pode ser julgado em termos da dicotomia falso/verdadeiro, mas pelos objetivos de ‘persuasão’, ‘conceptualização’, ‘expansão de significado’ (PEIRANO, 2001, p.27). E isso torna o instrumental muito importante para o campo do direito que se constituiu na universalidade abstrata e exclusão do diferente. Mas também é importante para as poucas alternativas que, diametralmente opostas, advogam a relativização absoluta dos direitos e acabam se enveredando pelo exotismo.

O instrumental parece ser útil, portanto, para o estudo dos direitos que tem se confrontado atualmente com as questões da diversidade social, étnico, racial e de gênero, por exemplo. No entanto, Peirano (2001) lembra que a ampliação e alargamento dos conceitos e situações, e que a relação de ritos e eventos torna-se também flexível “em uma plasticidade engendrada pela situação etnográfica”. Assim, somente a situação etnográfica poderá nos dizer o rendimento ou não desse instrumental analítico.

Portanto, para uma compreensão do estado atual da visibilidade dos juremeiros, tomamos como situação etnográfica três importantes eventos realizados pelo Povo de Jurema nos quais participamos como observadores: o “IX Kipupa Malunguinho - Coco na Mata do Catucá”, a “IV Caminhada dos Terreiros do Estado de Pernambuco”, e o “III Encontro de Juremeiros e Juremeiras em Alhandra”. Os dois primeiros no ano de 2014 e o último no ano de 2016. Estes eventos foram escolhidos por se tratarem de eventos já consolidados no calendário dos juremeiros, e ainda porque consideramos as festas e eventos como condensações de um fenômeno, momentos em que os elementos significativos de um processo podem ser vistos de forma mais explícita.

Apresentando e analisando as ações de maior visibilidade dos juremeiros no espaço público pretendemos compreender como este grupo se constitui como sujeito coletivo, que elementos ele mobiliza no espaço público na criação da sua identidade “Povo de Jurema”. Pretendemos, portanto, compreender as estratégias deste grupo social na sua luta por reconhecimento e criação de direitos. Torna-se necessário previamente, no entanto, localizar a realidade que faz esse grupo emergir no contexto sócio-político e histórico-estrutural do processo contraditório de criação da sociedade.

Assim, investigaremos no primeiro capítulo da tese que se segue, a tessitura das relações sociais que se deu entre juremeiros e outros grupos sociais com os quais eles se relacionam. Optamos por um resgate histórico visando recuperar o conjunto de procedimentos adaptativos, de táticas e estratégias através das quais este grupo social se manteve vivo e reatualizou seus modos de vida e tradições. Isto nos permitirá compreender o processo de presença da Jurema dentre as outras religiões de matriz africana, passo necessário para a posterior compreensão da forma como o grupo emerge no espaço público e visibiliza-se.

Faremos para isso uma análise bibliográfica da produção acadêmica sobre a Jurema. Nestas fontes, optamos pela análise prioritária de documentos e notícias de jornal

que nos permitirão, mesmo em fontes secundárias, uma análise inédita de acordo com o objetivo do capítulo. Buscaremos as referências à Jurema desde o período colonial até os primeiros anos da república e, posteriormente, durante o processo de oficialização de algumas das expressões das religiões afro-brasileiras.

Identificando que a situação de presença e invisibilidade da Jurema dentre os povos de terreiro teve relação direta com o modelo de oficialização das religiões afro-brasileiras, passamos no segundo capítulo à investigação da relação mais recente destas religiões com o Estado. Portanto, percorreremos neste capítulo os caminhos das ações de reconhecimento da diversidade religiosa afro-brasileira desde a primeira iniciativa que se deu pela patrimonialização da Casa Branca do Engenho Velho até a consolidação de espaços próprios por via das políticas de promoção da igualdade racial e política de combate às desigualdades sociais.

Enfatizaremos nesta análise as mudanças paradigmáticas do Estado, a influência das organizações e normativas internacionais e a auto reflexividade do próprio grupo de religiosos nas alterações de estratégias, conquista de espaços institucionais, ampliação dos direitos e dos sujeitos reconhecidos pelo Estado. Para tanto, utilizaremos a análise de documentos oficiais em que aparecem referências a este grupo populacional, especialmente os documentos da SEPPIR, que criou uma secretaria específica para políticas para estes povos.

No terceiro capítulo analisaremos a constituição da política de reconhecimento específica para os povos de terreiro. Além de pesquisa bibliográfica e da análise do discurso nos documentos oficiais que inauguram e debatem esta política (o Plano Nacional de Sustentabilidade dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e o “Caderno de Debates PCTMA”) analisaremos a constituição da categoria “povos e comunidades tradicionais de matriz africana” como a categoria sócio-jurídica de diálogo dos povos de terreiro com o Estado. Portanto, a categoria através da qual este grupo populacional é reconhecido e inscreve suas demandas na narrativa mestra da nação. Analisaremos as aberturas e fechamentos desta categoria, na possibilidade de reconhecimento da pluralidade das expressões das religiosidades de matriz africana.

A partir deste contexto é que retomaremos à nossa situação de campo e apresentaremos no quarto capítulo as ações de maior visibilidade dos juremeiros no espaço

público. Pretendemos com isso compreender que elementos o grupo social mobiliza no espaço público na sua luta por reconhecimento e criação de direitos.

Relembramos que utilizaremos aqui o instrumental analítico de rituais de Stanley Tambiah (1985) e que tomamos como situação etnográfica três importantes eventos realizados pelo Povo de Jurema nos quais participamos como observadores: o “IX Kipupa Malunguinho - Coco na Mata do Catucá”, a “IV Caminhada dos Terreiros do Estado de Pernambuco”, e o “III Encontro de Juremeiros e Juremeiras em Alhandra”. O primeiro deles, é um evento de dimensão nacional organizado coletivamente pelos juremeiros, que reúne o maior número de adeptos e muitos simpatizantes com objetivo principal de louvar a uma entidade sagrada da Jurema: o Mestre Malunguinho. O segundo, é um ato público conjunto com outros povos de terreiro de Pernambuco, em que o Povo de Jurema participa de forma organizada, mas sua presença é vista pelos outros participantes de forma controversa. O terceiro evento também é um encontro nacional (embora de menor dimensão que o Kipupa) organizado pelos juremeiros com objetivo de reverenciar a ancestralidade da tradição em Alhandra, considerada cidade sagrada e origem da Jurema.

Por fim, no capítulo cinco, analisaremos as performances dos juremeiros. Em um primeiro momento, em termos de formação de uma identidade coletiva. No segundo momento, analisaremos as construções discursivas que caracterizam a identidade “Povo de Jurema”, ou seja, a mobilização política de elementos de cultura que caracterizam essa identidade como étnica e religiosa. Por último, analisaremos como esse sujeito coletivo está criando direitos. Ou seja, as categorias e operações discursivas mobilizados na sua luta social em relação ao Estado e ao repertório de política de reconhecimento dos povos de terreiro disponível. Pretendemos, desta forma, demonstrar como os juremeiros se constituem como sujeitos de direitos e que direitos eles estão criando.

CAPITULO I – CAIU UMA FOLHA DA JUREMA... Da Perseguição ou A Jurema no lado oposto da ordem

*Caiu uma folha da Jurema, veio o sereno e molhou
E depois veio o sol, enxugou, enxugou
E a Jurema, se abriu toda em flor
Mas caiu...*

A Jurema Sagrada como uma das religiões presentes nas comunidades de terreiro vem ganhando visibilidade nos espaços públicos nos últimos 10 anos. Isto vem alterando o cenário e as catalogações sobre as religiões afro-brasileiras que não identificavam a existência da Jurema, ou mesmo consideravam-na um culto residual. Vale destacar ainda que o próprio campo de estudos das religiões afro-brasileiras identifica a configuração das atuais religiões de matriz africana como produtos das transformações sociais brasileiras do início do século XIX, ainda que sua origem possa ser mais remota.

Assim, compreender a visibilidade da Jurema contemporaneamente exige uma recuperação da tessitura das relações sociais deste grupo social que fez com que ele apareça contemporaneamente junto a outras expressões de religião de matriz africana, nos espaços dos terreiros. Portanto, pretendemos neste capítulo, recuperar o conjunto de procedimentos adaptativos, de táticas e estratégias através das quais este grupo social se manteve vivo e reatualizou seus modos de vida e tradições. Isto nos permitirá compreender o processo de presença da Jurema dentre as outras religiões de matriz africana, passo necessário para a posterior compreensão da forma como o grupo emerge no espaço público.

Portanto, analisaremos nos três pontos que se seguem neste capítulo, as referências à Jurema desde o período colonial até os primeiros anos da república, momento que podemos identificar como a origem da configuração contemporânea das próprias religiões de matriz africana.

1.1 Jurema como feitiçaria-mágica indígena

Uma festa secreta dessa indiada, no século XVIII, dizia-se “adjunto de jurema” (...) Faziam a bebida com a jurema e bebiam-na no meio de cerimônias que não deixaram rastro. Era remédio,

alegria, desabafo e sublimação. Bebiam, sonhavam, amavam. Pensam todos que as festas valiam o atrevimento inaudito da realização clandestina (Cascudo, 1978, p.28).

A ausência de uma organização jurídica centralizada no início da colonização brasileira permitiu que as legislações do Reino de Portugal válidas também na colônia fossem muito pouco aplicadas. Na prática, quando em vigência as Ordenações Alfonsinas e Manuelinas, os donatários tomavam as decisões que lhes convinham na resolução dos conflitos (Schritzmeyer, 2004). Com a instituição dos governos gerais e a alteração da estrutura administrativa, estas legislações passam a ter maior aplicabilidade. Vigoraram de 1603 a 1830 as Ordenações Filipinas (que substituíram e quase nada alteraram as Ordenações Manuelinas) e em seu Livro V foram reunidas as normas criminais do Reino.

O Livro V das Ordenações Filipinas previa a condenação para os hereges e os apóstatas (Título I), a blasfêmia a Deus e aos santos (Título II) e também a prática de feitiçaria (Título III). Sobre a feitiçaria, Almeida (1870) em seus comentários doutrinários a esta obra, busca pela origem etimológica do termo. Diz que a palavra vem do termo *Mokisso*, um ídolo Africano da Guiné, que os portugueses pronunciavam *fetisso* e depois *feitiço*. E explica:

(...) como as cerimônias desse idolo se pareciam com os sortilégios dos antigos Mágicos, ou encantadores, eles ao revez forão applicando aos últimos o nome de feiticeiros, que se generalizou em Portugal (...). Os primeiros legisladores (...) traduzirão a palavra maléficos, isto he, os venéficos, encantadores, adivinhadores e Mágicos, por Feiticeiros (...) compreendendo naquela expressão os que usavam de sortilégios para fazer o mal (ALMEIDA, 1870, p.931).

A associação das práticas culturais africanas (o culto ao deus *Mokisso*) com as práticas mágicas antigas, consideradas pelos portugueses como superstição, segue a mesma lógica que criminaliza formas de culto diferentes do padrão português de religião. O contexto histórico de penalização da feitiçaria evidencia essa relação.

Provavelmente na época em que os primeiros Legisladores Portugueses promulgarão esta penalidade, tinham em vista os Bohemios ou Ciganos, que conservão em particular o seu culto, e se dedicação à taes superstições. Elles abundávão em Portugal, donde por vezes foram repellidos, e por ultimo transportados para o Brasil. (livro IV, nota 8, p. 931)

Interessante notar que as práticas mágicas e advinhatórias eram antigas conhecidas dos portugueses, antes mesmo do contato com os povos da Guiné. E elas já eram condenadas pela igreja como abusões, heresias e superstições. Entretanto, a tipificação destas práticas como crime pela legislação penal ocorre sob a rubrica de uma palavra de “origem” Africana. Ou seja, torna-se a prática africana o modelo de referência

que aglutina todas as outras práticas que se opõem à igreja, e conseqüentemente, opera-se a desqualificação de toda prática cultural africana como se feitiçaria fosse.

A feitiçaria aparece também no Livro IV das Ordenações como uma das causas de perda dos direitos sucessórios. O Título LXXXVIII, parágrafo 7, estabelece que “usar de feitiçaria, conversando com feiticeiros” é uma “das causas porque o pai, ou mãe, podem deserdar seus filhos”. Sobre esta causa de deserdação, o doutrinador português Gouvêa Pinto, citado por Almeida (1870, p. 931) afirma tratar-se de “tipo em desuso”, já que “em nossos tempos, dificilmente poderá admitir semelhante causa por ser olhada como imaginária a existência da feitiçaria”. Em contraposição, nosso doutrinador é enfático:

Entretanto a disposição não está revogada; e bem que semelhante causa pudesse parecer irrisória em Portugal, onde o rigor da Inquisição exterminou estas e outras superstições a ponto de se tornarem imaginárias (...), talvez que outro tanto se não possa dizer nos paizes para onde foi transportada a raça Africana, e que mal educada no Christianismo conserva com pertinacia as superstições que tinha no seu paiz; e he o que se observa em toda a America onde o culto do Deos *Wodu* ou *Iteque* he secreta e religiosamente mantido, tendo seus sectarios e iniciadores. (ALMEIDA, 1870, p.932)

Assim, através dessa compreensão doutrinária, todas as práticas de índios e negros no Brasil, eram consideradas feitiçaria. Somavam-se a estas, a persistência de práticas daqueles feiticeiros europeus degredados para o Brasil. Era o próprio livro V das Ordenações que define o degredo para o Brasil como punição para a Feitiçaria, além de outros incontáveis crimes¹⁵. O registro das Primeiras visitasões do Santo Officio ao Brasil mostra que estes muitos desses degredados do reino continuavam suas práticas pagãs ou judaizantes, aumentando o imaginário europeu sobre o ambiente pecaminoso que dominava a colônia.

No que se refere especificamente a Jurema, barreiras historiográficas como a dificuldade de material colonial sobre os povos indígenas do sertão torna incerto precisar como o uso da Jurema era tratado. Uma citação comum na literatura é trazida por Gonçalves Fernandes em seu “O Folclore Mágico do Nordeste” (1938). Nele o autor afirma que “o documento mais remoto que trata sobre feiticeiros na Paraíba, é uma ordem

¹⁵ Não conseguiríamos citar aqui todos os crimes. Apenas para exemplificar, destacamos os crimes de falsificação de moeda (Título XII), desobediência de oficiais de justiça, falsificação de sinal ou selo (Título LII), falso testemunho (Título LIV), infiel que dorme com cristã (Título XIV), dormir com parenta de primeiro grau (Título XVII), dormir com escrava branca de outro, desde que ela seja virgem (Título XVIII), o adultério de mulher casada (Título XXV), dentre outros. Imagina-se a partir dessa pequena mostra, como na visão dos Portugueses o Brasil realmente era a terra dos pecadores.

régia do ano de 1740, endereçada ao governador da capitania, onde el-rey ordena informar o caso de uns feiticeiros e índios presos e mortos na vila de Mamanguape”.

No entanto, recentes estudos em arquivos nacionais e internacionais tem trazido novos dados. Um deles é a pesquisa de Freire (2013) que ajuda a compreender que a ordem régia citada por Fernandes (1938) era apenas o desenrolar de eventos anteriores. Através deles sabemos que o uso da Jurema no Brasil não só era de conhecimento da Igreja e da coroa, como preocupava as inúmeras denúncias de que estas práticas de feitiçaria envolviam indígenas e também missionários nos aldeamentos da capitania.

Em reunião da Junta das Missões de Pernambuco realizada em 16 de setembro de 1739 as autoridades tomaram conhecimento da participação de frades em um ritual praticado entre indígenas Kanindé e Xukuru aldeados em Boa Vista, na capitania da Paraíba, baseado no consumo de bebida e fumo da acácia jurema (Freire, 2013, p.27). O bispo da capitania, Frei Luís de Santa Teresa, resolve rapidamente enviar um visitador para apurar as denúncias de feitiçaria e, se fosse o caso, encarregá-las aos tribunais da Inquisição (p.50). A atitude é apoiada pelo então governador de Pernambuco “ansioso em verificar se a presença diabólica deixara marcas entre os indígenas aldeados em Boa Vista”, mas não avisou a Pedro Monteiro, o capitão-mor da Paraíba que na época era capitania anexa. Ocorre que “o visitador Félix Machado Freire, segundo o parecer do Conselho Ultramarino, se portara com imprudência quando mandou prender os líderes indígenas, sem por fim à devassa que fora apurar. De seu abuso resultaram oito mortos e quatro feridos, entre eles uma mulher, sendo provenientes dos sertões e pertencentes aos povos Kanindé e Xukuru (p.51)

O documento¹⁶ citado por Fernandes (1938) trata-se possivelmente de um dos pedidos do Rey para apuração do caso¹⁷, e também responde aos pedidos do capitão-mor da Paraíba por mais autonomia. Freire (2013) identifica cartas de 1739, em que Pedro Monteiro já informava ao Rei a existência de transgressões dos missionários nos aldeamentos da capitania como justificativa para a criação de uma Junta das Missões própria na Paraíba. O desastre na visita enviada pelo governador de Pernambuco

¹⁶ Na íntegra, citado por Fernandes (1938, 9): “1740 – 26 de novembro – Ordem régia mandando informar sobre a devassa que se abriu ás mortes havidas nas prisões de uns feiticeiros e índios em Mamanguape”.

¹⁷ Freire (2013) mostra que o caso desenrolou em uma série de investigações, inclusive no “Decreto do Rei Dom João V. Códice 263, rolo 27, p. 376. Arquivo Histórico Ultramarino”, datado de 1744, um pedido do Rei de segunda devassa sobre as mortes, mas não chegou-se a nenhuma conclusão com punição de nenhum dos missionários nem indígenas. Apenas a recomendação do Conselho ao Bispo de Pernambuco para reforçar as ações de fiscalização no território.

reforçou o argumento de Pedro Monteiro quanto a incapacidade da Junta das Missões de Pernambuco na fiscalização de todo o território da capitania.

Parese Senhor, que antevi pronosticando o Successo que com menos motivo foi cauza de dar esta Conta, por que na mesma junta das Missoens, donde Sedispos Com iregularidade impossivel a união das Aldeyas, que Senão Conseguiria Sem huma grande efuzão de Sangue, Sedispôs tão bem prenderse aos feiticeiros Indios que uzão de huma bebida de huma rais que chamão Jurema; que transportando-os do seu Sintido ficão como mortos, e quando entrão em Si da bebedeira, *Contão as vizoens que o diabo lhes Repezenta, Senão he que em Spirito os Leva* as partes de que dão noticia, e Supposto que o fim foi Sancto, e que era necessario prender todos os Indios, por que o que não pecca nesta feitiçaria, pecca na outra e não sei Se Sedevia proceder contra todos os estados; por que *clerigos, Frades, Secullares, Sevallem de feiticeiros para as Suas curas, e os que menos peccão neste particullar uzão de pallavras de panos, e de outras superstiçoenz de que Sevalle toda esta gente*, e a dita prizão emCommendou o Excellentissimo Bispo a hum vigario que mandou vizitar a Cappitania de Mamangoape, da jurisdicção desta Cappitania.¹⁸

Ainda outra carta de Pedro Monteiro nos mostra que não foi uma exceção a resistência firme por parte dos indígenas aldeados durante a visitação de Felix Monteiro. O capitão-mor da Paraíba não culpa o Bispo pelo acontecido, já que este acabara de chegar do reino, mas responsabiliza o visitador que deveria saber da relação de tensão em que viviam índios e missionários.

...esò neste lastimoso cazo não posso culpar ao Excellentissimo Bispo, por que tendo chegado a pouco tempo desse Reyno, não pode saber, nem ainda ter Conhecimento da forma como Se ha de proceder neste particullar, e parecendo-lhe que a imitação de Portugal basta hum Meyrinho para prender hum feiticeiro, e hum clerigo para esta delligencia, *o qual não pode ter desculpa, nem os Prellados da junta, por que todos sabem o que são Indios, e a desconfança em que vivem, e a facellidade com que pegão armas, e o Seguro que tem em Se lançar aos mattos.*¹⁹

As cartas são ricas em detalhes e evidenciam que relações políticas (e desentendimentos) entre as autoridades da Paraíba e Pernambuco não eram apenas o pano de fundo em que a Jurema aparece citada pela primeira vez nos documentos oficiais²⁰. As relações de poder entre as autoridades seculares e religiosas, assim como as relações entre missionários e indígenas moldaram as formas como a Jurema transitou dos espaços coloniais até os dias de hoje.

Além do acesso as cartas, uma conclusão importante do estudo de Freire (2013) é que a continuidade das práticas populares de cura entre os indígenas aldeados e o

¹⁸ CARTA do capitão-mor da Paraíba, Pedro Monteiro de Macedo ao rei D. João V. 1742, setembro, 22, Lisboa. AHU_ACL_CU_014, Cx. 11, D. 966.

¹⁹ CARTA do capitão-mor da Paraíba, Pedro Monteiro de Macedo ao rei D. João V. 1742, setembro, 22, Lisboa. AHU_ACL_CU_014, Cx. 11, D. 966. Citada por FREIRE, p.53

²⁰ Veremos no capítulo 3 como a tensão na relação política entre as autoridades da Paraíba e Pernambuco permanece um elemento importante na compreensão da emergência do Povo de Jurema como sujeito de direitos.

envolvimento dos padres missionários nestas práticas consideradas feitiçaria, não foi um caso isolado do aldeamento da Boa Vista na Paraíba²¹. Não se tratava também somente de uma incapacidade dos olhos eclesiásticos e inquisitoriais na vigilância de todo o território colonial. Freire nos mostra que havia sim uma adequação da normativa da igreja de acordo com a realidade da missão (Freire, 2013, p.51).

Em 1707 foram lançadas as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, uma série de deveres e punições para clérigos, frades e (in)fiéis. Elas buscavam traduzir as determinações do Concílio de Trento (1545 a 1563) para as terras coloniais, já que este havia sido pensado como reação ao contexto europeu de expansão da Reforma Protestante e aos perigos contra a fé católica que ela representava. Nas palavras de Freire (2013, p. 44-50), “as *Constituições*, portanto, exercem esta função, de aproximar as normas da Contrarreforma das paragens coloniais portuguesas” e para tanto, afirmava “a pregação, a aproximação com os indígenas, não importava a maneira adotada”.

Qual era o limite então desta aproximação? O método jesuítico de evangelização conhecido por uma maior aproximação com os indígenas como forma de atingir os objetivos de catequização é também criticado por excesso de tolerância e permissividade para com os “maus costumes” de indígenas.

Salles (2010, p. 56-57) destaca, no entanto, uma obra de Maximiano Machado que em 1899 menciona certa benevolência dos jesuítas para com os índios do litoral sul da Paraíba permitindo que eles praticassem “as tradicionais consultas aos pajés e levassem para a guerra certas ‘divisas’ ou ‘sinais’, com os quais se sentiam invulneráveis”. E ainda, um documento do governador da capitania da Paraíba, no contexto de batalha contra os franceses e os Potiguara, condenando a ação dos franciscanos que quando assumiram a administração das aldeias da região tentaram combater nos índios aqueles “maus costumes tolerados pelos jesuítas”.

Considerar a atitude dos missionários como benevolente é um desconhecimento das estratégias e danos adotadas na evangelização²². Mas ainda assim, o envolvimento dos missionários nos rituais indígenas condenados pela Igreja não seria ultrapassar os limites?

²¹ Eram recorrentes denúncias das transgressões dos Franciscanos. Freire associa isto às divergências que estes tinham com os jesuítas e também ao maior número de aldeamentos que eram responsáveis.

²² A história do padre Francisco Pinto, padre jesuíta considerado pelos próprios indígenas como caraíba, é bastante interessante para ilustrar as intensas interações possibilitadas pelas estratégias evangelizadoras dos jesuítas no Brasil. Sugerimos o brilhante artigo de Castelnuovo-L'Estoire (2011).

O fato é que, possibilitado (ou justificado) pelo método evangelizador, o trânsito cultural entre indígenas e missionários nos aldeamentos²³, chegando as vezes ao patamar de transgressão e feitiçaria, permitiram a manutenção (e ressignificação) das práticas tradicionais indígenas.

Nesse processo, os pajés que antes desempenhavam um papel complexo de sustentação das estruturas organizativas nas aldeias, tiveram estreitados seu campo de atuação, ficando reduzido ao campo das atividades mágico-curativas. Com ele, ficaram preservados tanto conhecimentos fitoterápicos simples, quanto ritualísticas mais complexas, formas próprias de ligação com o sagrado. Chamados de feiticeiros, curandeiros ou mestres, os conhecedores do complexo tabaco-jurema multiplicavam-se principalmente como agentes terapêuticos pelas vilas e povoados carentes de outros recursos médicos.

O reduzido número de médicos diplomados no Brasil²⁴, ou mesmo a desconfiança sobre suas competências²⁵, favoreceu a emergência dessa multiplicidade de atores

²³ Citamos aqui os jesuítas por serem os mais conhecidos pelos seus métodos controversos de evangelização, além da "geografia da Jurema" estar relacionada com locais onde foram antigos aldeamentos jesuítas. No entanto, essa aproximação não se deu apenas nos aldeamentos administrados por jesuítas. Além das inúmeras denúncias de transgressões dos franciscanos, a tese de Freire (2013) nos traz elementos sobre a identificação entre a mística dos carmelitas descalços e a mística da jurema. Segundo a autora, esta identificação subjetiva na forma de se conectar com o sagrado foi o que motivou a participação de missionários carmelitas nos rituais indígenas no aldeamento da Boa Vista. Ou seja, não era apenas uma estratégia de evangelização e sim uma troca intercultural na qual o culto da Jurema incorporou elementos do catolicismo e vice versa.

²⁴ Montero (1985) se refere a dez profissionais em todo o território da colônia, durante os séculos XVIII, localizando-se prioritariamente nos centros urbanos. Sobre a cidade do Recife, a autora fala em três ou quatro profissionais, além de cinco ou seis barbeiros-cirurgiães.

²⁵ Lycurgo, citado por Montero, afirma que não é apenas o número reduzido de profissionais que explica o uso extensivo das terapêuticas populares, as garrafadas, mezinhas e benzeduras. Para o autor, os profissionais foram preteridos como médicos "porque a maioria deles não valia grande coisa sob o ponto de vista científico ou culturalmente". Aqueles que se dispunham a exercer a profissão em terras tão distantes eram oriundos das camadas sociais subalternas, e não tinham muitos recursos, além do próprio conhecimento. "Os primeiros profissionais médicos que entraram no Brasil e por aqui se fixaram", observa Lycurgo, "foram os poucos cirurgiões-barbeiros e aprendizes de boticário que vieram nas expedições dos donatários das capitanias, de cambulhada com artífices, soldados, degredados, aventureiros e mais gente trazida pelos aquinhoados por D. João III. Esses profissionais eram em sua maioria humildes imigrantes, judeus e cristãos novos que, ao instalar-se o Santo Ofício em Portugal, em 1547, deixaram o país para escapar aos pesados tributos e as acusações de heresias anunciadas continuamente pelos tribunais da Inquisição. Esses homens não pertenciam portanto a estrutura de poder da colônia (...). Não eram fidalgos, não tinham brasões d'armas, foro ou tenças de cavaleiro. Muito pelo contrário! Eles pertenciam por inteiro (cristãos-novos) ou por metade (meio-cristãos) a "infecta nação"; eram produto do 'coito danado'. Não puderam portanto merecer consideração e acatamento ou exercer a governança da terra. Não foram considerados 'homens bons' aptos para o exercício de funções administrativas na colônia." Esses práticos constituíram portanto humildes habitantes das vilas e povoados, no geral mal remunerados e de pouco prestígio social. Durante os dois primeiros séculos desse período, esses profissionais classificavam-se entre os "homens-de-offício, socialmente inferiores aos burgueses e aos nobres" (Montero, 1985, p. 26-27).

terapêuticos. Alguns atuando a partir dos referenciais da medicina europeia²⁶, como os jesuítas²⁷. Outros, a partir dos conhecimentos tradicionais indígenas, africanos e também do catolicismo popular português que aqui chegaram. As apropriações e trocas desses conhecimentos entre os múltiplos agentes originou a medicina popular no Brasil: “reinterpretação de elementos da medicina ibérica e incorporação de conhecimentos de outros horizontes culturais, postos em prática sobretudo por agentes que não eram médicos” (Montero, 1985, p. 31).

O Estado Colonial chegou a criar instâncias de fiscalização do exercício médico²⁸, mas era um sistema frágil o que impossibilitava o cumprimento da função punitiva que pretendia. Importante lembrar ainda, que a massa escrava continuava a margem do sistema médico e era obrigada a recorrer aos recursos nativos e de sua própria tradição de origem²⁹, além dos casos em que próprios senhores de engenho recorriam aos saberes dos escravos³⁰. Assim, o curandeirismo era um mal necessário, “de certa forma aceito pelo povo e acobertado pelas autoridades” (Montero, 1985, p. 30).

É somente em 1758, com a criação do Diretório dos Índios de Pernambuco que a Jurema aparece taxativamente como uma prática indígena que deve ser combatida. Medeiros (2006) enfatiza que a Direção prescreve a “proibição do uso da Jurema pelos

²⁶ No início do século XVI, a edição da tradução em latim das obras completas de Hipócrates e Galeno introduz clássicos da medicina clássica grega na cultura médica renascentista (Alencastro, 2000, p. 133). Esses manuais circularam amplamente nos séculos XVII e XVIII favorecendo a disseminação dos conhecimentos básicos da medicina entre agentes não diplomados. Baseados no conhecimento desses manuais, os jesuítas foram os principais responsáveis pela difusão da medicina europeia no Brasil.

²⁷ Os jesuítas foram os principais agentes da cura nos três primeiros séculos da colônia. “Portugueses, índios e escravos recorriam ao cuidados dos padres” e às suas enfermarias e boticas, sempre bem guarnecidas de objetos e remédios, muitas vezes os únicos estabelecimentos do gênero em vilas e povoados. Sua medicina associava os conhecimentos das traduções dos manuais de medicina europeia da época combinados aos conhecimentos fitoterápicos adquiridos em seu contato com os indígenas. Era isso que se via nos “cadernos de receitas”, os manuscritos existentes nas boticas. Os conhecimentos fitoterápicos dos indígenas chegaram inclusive a ser repertoriados por Fernão Cardim, no século XVI, e possivelmente daí foram transmitidos por gerações até os nossos dias. Para um aprofundamento sobre o papel dos jesuítas na medicina, ver: Serafim Leite, *História da Companhia de Jesus no Brasil*; e *Os Jesuítas no Brasil e a medicina* (1936) e Anchieta em suas *Cartas Avulsas* (1936).

²⁸ As várias instâncias criadas a partir de 1521, a Fisicatura, os cargos médicos nas Câmaras Municipais em 1604 e o Proto-Medicato em 1782 tinham como função: fiscalizar e disciplinar as atividades dos clínicos do cirurgião, uniformizar procedimentos técnicos, licenciar profissionais, agindo como um prolongamento da autoridade real no campo específico da saúde (Montero, 1985, p.30).

²⁹ Dado interessante era que “somente a partir do século XIX, quando o preço do escravo se torna quatro vezes maior, vemos difundir-se a assistência médica nas fazendas, tornarem-se regulares os cuidados com a alimentação e a higiene, tomarem-se medidas de proteção a maternidade e a infância” (Montero, p.30).

³⁰ René Riberio (1978), falando sobre as atividades religiosas do negro em Pernambuco “resistindo às condições adversas da escravidão, à vigilância da igreja e à obra da aculturação, tivessem de se refugiar no segredo dos ermos, ou dos quilombos, ou das senzalas, “vindo à luz apenas em épocas de crise na casa-grande como remédio heroico para mal incurável” (p.28)

indígenas ou quem quer que fosse” e Salles (2010) se refere a determinação de que seja “inteiramente abolido seu uso”.

O Diretório dos Índios de Pernambuco foi criado seguindo a orientação do Diretório dos Índios do Grão-Pará, que determinava as novas diretrizes para a administração dos Índios no Brasil, marca do período Pombalino. As principais consequências foram a expulsão dos jesuítas da colônia e a transformação dos aldeamentos em vilas. A partir daí, cada capitania deveria criar seu próprio documento, com as especificidades locais, de forma a cumprir a orientação de forma mais adequada. O aparecimento da proibição ao uso da Jurema no documento de Pernambuco dá a entender que se tratava de uma prática comum na região, e que preocupava as autoridades locais.

Um dos poucos registros que se tem da prisão por uso de Jurema é um obituário trazido por Cascudo (1978), datado de 1758, mesmo ano da criação do Diretório dos Índios de Pernambuco:

Aos dois de julho de Mil Sete Centos e Sincoenta e Oito anos faleceu da vida presente Antônio, índio preso na Cadea desta cidade por razão do sumario, que se fez contra os Indios da Aldea de Mepibú, os quais *fizeram adjunto de jurema que se diz supersticioso*; de idade de vinte e dois anos, ao julgar, e pouco mais, ou menos; faleceu confeçado e sacramentado: foi sepultado no adro desta Matriz de Nossa Senhora da Apresentação da Cidade de Natal do Rio Grande do Norte (...) (Arquivo da Sé da Cidade de Natal, Livro M do Obtuário, fls.24)

Não temos muitos outros registros das prisões de indígenas por fazerem adjunto de Jurema, o que mereceria uma dedicada pesquisa documental. Mas é importante lembrar que o fim dos aldeamentos e a dispersão dos indígenas pelas vilas e pequenos municípios alterou profundamente sua sociabilidade. Os conhecimentos tradicionais indígenas, inclusive a ciência da jurema, foram disseminados e resignificados em contato ainda maior com outros grupos sociais. No entanto, na perspectiva da oficialidade, eles deixam de ser índios. “Perdendo suas terras e vivendo nas vilas e freguesias, os índios entram na história oficial e perdem sua identidade”, afirma Vandezante (1975) quase em tom nostálgico. Isso dificultaria ainda mais a busca de documentos sobre a Jurema nesse período.

1.2 Catimbó-Jurema: curandeirismo, feitiçaria e os “bárbaros costumes”

Já durante o Império, o decreto 821/1851 cria o Regulamento da Junta de Higiene Pública e estabelece pela primeira vez a regulação do exercício da Medicina: “Art. 25 -

ninguém poderá exercer a medicina, ou qualquer dos seus ramos, sem título conferido pelas Escolas de Medicina do Brasil, nem pode servir de perito (...), ou passar certificados de moléstia para qualquer fim que seja”³¹. Com a criação das primeiras faculdades de medicina no país (1808), os físicos e barbeiros também começaram a ter maior respaldo. Mas não havia ainda condições sociais favoráveis para a proibição do curandeirismo, que só será tipificado como crime durante a República.

Por influência dos ideais liberais efervescentes nos EUA e na França, a feitiçaria, a heresia, abusões e outras proibições ligadas estritamente a Igreja desaparecem da codificação criminal no Império. Em contrapartida, inicia-se uma nova normativa de controle do comportamento social em que as práticas magico-curativas populares deixam de ser crimes por ofensa a Igreja, mas passam a ser vigiadas por serem “bárbaros costumes”. Lembra-nos Moraes que líderes religiosos desde o período colonial eram identificados como feiticeiros “indivíduos produtores de malefícios sociais incalculáveis” (Moreira, 2006, p.129).

Visando adequar o Estado brasileiro ao modelo de civilização europeu, medidas de racionalização administrativa e estratégias de controle da conduta dos cidadãos foram estabelecidas através das Posturas Municipais³². Inicialmente com objetivo de embelezamento e, posteriormente com preocupações higienistas, estas leis municipais continham uma série de restrições aos negros, livres ou escravos³³.

A Postura Municipal de Recife de 1831 proibia: fazer vozerios, alaridos e gritos pelas ruas, em qualquer hora que seja; proibia que os pretos carregadores andassem pelas ruas cantando, desde o recolher até o nascer do sol; proibia o trânsito de pretos, com cargas volumosas por cima das calçadas, exceto se carregassem pessoas em cadeiras e redes, ou se as ruas estivessem alagadas; proibia os escravos andarem com roupas “esfrangalhadas”, ou que não lhes cobrisse o corpo; penalizava os proprietários que mandassem seus

³¹ Coleção de Leis do Império do Brasil - 1851, Página 259 Vol. 1 pt II (Publicação Original) disponível em <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-828-29-setembro-1851-549825-publicacaooriginal-81781-pe.html> acesso em 23 março de 2017

³² Continham regras sobre edificação de casas e vias públicas, limpeza das ruas e esgotamento de pântanos, locais para cemitérios e curtumes, divagação de pessoas e animais pelas ruas, polícia de feiras e mercados, fixando hora e local para venda, fiscalização dos gêneros alimentícios, pesos e medidas, além de usos e hábitos que pudessem ferir a moral e os bons costumes.

³³ Ainda que sem ser de forma taxativa, as Posturas acabaram afetando ainda mais o cotidiano das mulheres negras, servindo como importante instrumento de controle. Ver: Grasiela Morais (2011) em, “A câmara municipal do Recife e o controle sobre as práticas cotidianas das mulheres livres, libertas e escravas na primeira metade do século XIX (1830-1850).

escravos sair às ruas após o toque de recolher (9 horas da noite); estabelecia uma pena de prisão com açoites, para os escravos encontrados fazendo desordem; proibia o porte de armas aos escravos que andarem nas ruas (mesmo paus, ou utensílios que se pudessem tornar perigosos); e obrigava todo preto em trabalho público – liberto ou escravo - a trazer uma chapa pendente no pescoço ou presa na jaqueta, com a sua identificação; entre outras.

O Código Criminal do Império de 1830 e as Posturas Municipais seguem a Constituição Imperial, e refletem a forma paradoxal com que o liberalismo foi adaptado à realidade brasileira. Quase como cópia da Carta Constitucional do Reino de Portugal, nossa primeira Carta Constitucional definia a religião católica apostólica romana como religião oficial do império, permitindo às outras religiões o seu culto doméstico, ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo (art.5º). A garantia da “liberdade” religiosa é completada pela proibição de perseguição por motivos religiosos, desde que “respeite a do Estado, e não ofenda a moral pública” (Art. 179 parág. 5)³⁴.

Seguindo as determinações Constitucionais, o Código Criminal de 1830 prevê pena de prisão de 3 meses a 1 ano para os casos de perseguição por motivos de religião, reforçando a necessidade de que a vítima tenha respeitado a religião oficial e a moral pública (art.191). As outras referências ao tema nesta codificação (arts. 276 a 281) versam sobre as ofensas a religião, a moral e aos bons costumes. No “Art 276 Celebrar em casa ou edifício que tenha alguma forma exterior de templo, ou publicamente em qualquer lugar, o culto de outra religião que não seja a do estado”. Nos artigos 277 a 281, a proibição de ofensas à religião e a moral através de discursos em reuniões públicas, da imprensa e de quaisquer meios escritos.

O que percebemos através dessa legislação imperial é uma preocupação com a proteção da religião oficial e com a moralidade que ela representa. No que se refere aos cultos não oficiais, a simples existência deles não era punida diretamente. Não havia proibição, e sim a restrição de seu exercício a locais e formas que se adequassem aos

³⁴ Prevê o “Art.179 A inviolabilidade dos direitos civis e políticos dos cidadãos brasileiros, que tem por base a liberdade, a segurança individual, e a propriedade, é garantida pela constituição do império, pela maneira seguinte: (...) parágrafo 5- Ninguém pode ser perseguido por motivo de religião, uma vez que respeite a do estado, e não ofenda a moral pública.” Exatamente o mesmo texto consta no Art. 145 parágrafo 4 da Carta Portuguesa.

padrões oficiais. No entanto, o critério de “respeito a moral pública” era completamente subjetivo³⁵.

Dessa forma, os cultos de africanos e indígenas, livres ou escravos, que desde o período colonial eram associados a maus costumes, eram incompatíveis com a civilização que se pretendia criar no Brasil. É nesse sentido que proibia-se as “casas públicas de tabolagem para jogos” (art. 281 Código Criminal do Império) e os espaços similares como as casas de baile, cortiços, tabernas, e “outros lugares que estão no mesmo caso”³⁶. Em que pese a “liberdade” dos cultos em ambiente doméstico, na prática, todos os locais de encontros e contatos dos negros nas cidades eram controlados e vigiados e, alguns, legalmente proibidos através de novas Posturas.

A ideia sobre o “negro feiticeiro”, suas “algazarras” e seus “bárbaros costumes” foi intensificada quando se espalhou nas grandes cidades as notícias da revolta dos malês e também das revoltas dos escravos no Haiti³⁷. O medo de que estas revoltas inspirassem os levantes de escravos no Brasil fez com que aumentasse a perseguição às reuniões de negros, inclusive os espaços de divertimento e culto passaram a ser vistos como supostos focos de rebelião (Moreira, 2006, p. 129).

A partir de 1835 as *casas de feitiço* passaram a figurar com focos perigosos de subversão, e chegaram a ser proibidas no Rio de Janeiro onde eram muito conhecidas como *casas de fortuna*. Em Salvador, em uma Postura já de fevereiro de 1857, foram os “batuques, danças e reuniões de escravos” proibidos “em qualquer lugar e a qualquer hora, sob pena de oito dias de prisão para cada um dos contraventores” (Moreira [et al.], 2006, p.134-143).

Apesar desse controle, as reuniões festivas e rituais de culto continuavam acontecendo. De forma negociada com senhores de escravos, agentes da polícia e outras

³⁵ Sobre subjetividade e crimes policiais como crimes ex-officio, no código criminal do Império.

³⁶ Em comentário ao código criminal do Império, o doutrinador afirma que: “Seria para desejar que todas as Câmaras Municipais do Império, adotassem como suas as posturas da Câmara Municipal da Côte, relativamente ao jogo, que faz muitos males, acarretando a desgraça de tantos infelizes, que se sacrificam por uma paixão, que com o dinheiro faz desaparecer a honra”. E cita o Aviso que aprovou ditas posturas. Nos interessa o art. 2o - “Considerar-se-á jogo, em casa pública de tabolagem, o que tiver lugar em casas, cujos donos, locatários ou empresários percebam dos jogadores qualquer interesse; o que tiver lugar em casas de meretrizes, em casas de bailes, ou reuniões públicas, hotéis, botequins e barracas, armazens, tabernas, cortiços e outros lugares que estão no mesmo caso” (p.447)

³⁷ A respeito do imaginário das elites sobre o negro no século XIX, ver Celia Maria Azevedo – Onda Negra, medo Branco (2008). E sobre o medo que se espalha no Brasil com a notícia da Revolução do Haiti, ver Duarte e Queiroz – A revolução Haitiana e o Atlântico Negro: o Constitucionalismo em face do lado oculto da modernidade (2016).

autoridades, ou mesmo reinventando suas formas. Rituais que passaram a acontecer na calada da noite, ou em casas distantes dos centros urbanos, longe dos olhos vigilantes das autoridades, dentre tantas outras reinvenções que deram origem ao que compreendemos hoje como religiões de matriz africana.

O fato é que mesmo na vigência da colônia e do Império, quando o catolicismo era a religião oficial, outros cultos puderam sobreviver, ainda que precariamente. Nas emergentes cidades ou nas vilas do interior, cada qual com suas especificidades, através das irmandades, das sociedades de auxílio funeral, das brincadeiras populares, dos bailes e batuques, dos quilombos, da medicina popular. Foram nestes espaços que as tradições de conhecimentos de africanos e indígenas, escravos ou libertos, puderam sobreviver e ser transmitidos pelos chefes de culto e sacerdotes. Estes indivíduos eram, antes de qualquer coisa, especialistas nas artes e terapias mágico-religiosas, sendo chamados muitas vezes de feiticeiros ou curandeiros, às vezes simplesmente de mestres³⁸.

Possivelmente nesse momento inicia-se o fenômeno que Alexandre L’Omi (2015) chama de “alvenizarização” da Jurema. A Jurema que havia sido desterritorializada com a desintegração das tribos indígenas, teve que se alvenizarizar: “Colocar parede de alvenaria e criar um cosmo interno dentro de um espaço privado”. Não é do pertencimento dessa tradição os cultos em ambientes fechados, nos “espaço de cerâmica, com teto de gesso ou parede de alvenaria. Mas foi o jeito que essas populações tiveram pra manter viva a tradição”³⁹ (L’Omi, comunicação oral, 2015).

Apenas um registro, que chega a nós através de Cascudo, aparece nos relatos de viagem de Henry Koster. O relato é datado de 1814 e revela que os indígenas mantinham suas festas sagradas e, especialmente, o caráter de segredo em torno delas. O autor registra uma festa íntima, no interior de uma cabana Pernambucana:

As cabanas são construídas com palha de coqueiro, e as mulatas conseguiam ver o que se passava através das folhas. Um grande vaso de barro estava no centro, ao redor do qual dançavam homens e mulheres. *O cachimbo passava de uns aos outros*. Pouco depois uma jovem indígena disse, *em grande segredo*, a uma companheira, de classe diversa da sua, que fora mandada dormir, dias antes, numa cabana das vizinhanças porque seu pai e sua mãe iam *beber jurema*. Essa bebida é

³⁸ Motta (2006, p. 18), citando Mario de Andrade, destaca que mestre - a entidade principal cultuada na Jurema – “é o sentido antiquado de médico em Portugal, que em Macau e no Ceilão a palavra significa curandeiro, e que em Portugal os feiticeiros também se chamavam de mestres”

³⁹ O juremeiro Alexandre L’Omi explica que “todo o cosmo da Jurema que anteriormente era externo, de matas, ruas, cachoeiras, rios, mares, árvores sagradas, hoje está condensada nos símbolos que são os assentamentos da Jurema Sagrada. São símbolos representados por água que estão no altar. Copos e taças com água, chamados de príncipes e princesas, representam a densidade cósmica do que é a Jurema”. Apresentação completa disponível em https://www.youtube.com/watch?v=zcL_FuW2vYA.

feita com uma erva comum, mas nunca pude persuadir a um indígena para que me indicasse, e quando algum asseverava desconhecê-la positivamente, seu rosto desmentia as palavras (Koster apud Cascudo, 1978, p. 28).

Cascudo usa este relato de Koster como argumento de que o “cachimbo” e o “beber jurema” são a persistência da tradição mágica indígena no Catimbó. Afirma que “o beber jurema continuou como sinônimo de feitiçaria e de reunião catimbozeira” (CASCUDO, 1978, p.29). É assim, como sinônimo de catimbó, portanto de feitiçaria e de atraso, que a Jurema reaparece nos registros jornalísticos, policiais e nas falas dos intelectuais no início do século XX.

Importa lembrar que neste período já havia sido oficialmente instituída a separação da Igreja e do Estado através do Decreto 119 A/1890⁴⁰, antes mesmo da primeira Constituição Republicana. A Constituição da República de 1891 consolida constitucionalmente a liberdade pública de culto, através do Art. 72, parágrafo 3º, e reforça os ideais liberais na proibição de privação de direitos civis e políticos por motivos religiosos (parágrafo 28), na secção II que trata da Declaração de Direitos⁴¹.

Vale destacar que a Igreja católica resistiu a esta separação⁴², e ao mesmo tempo lutou para a garantia da liberdade. Na prática era uma preocupação com sua autonomia perante o Estado. O mesmo artigo da Constituição que garantia a liberdade de culto autorizava as confissões religiosas a “associar-se para esse fim e adquirir bens”. E também o Art. 5º do decreto 119 A/1890 já previa o “reconhecimento da personalidade jurídica das igrejas, para adquirirem bens e os administrarem”, além da “manutenção das propriedades atuais”.

De acordo com Giumbelli (2008, p.84) a preocupação era com a liberalidade da religião, e por isso, o debate “versou quase nunca sobre a ‘religião’ que teria ‘liberdade’, e

⁴⁰ Seguindo os ideais republicanos, o decreto “proíbe a intervenção da autoridade federal e dos Estados federados em matéria religiosa, consagra a plena liberdade de cultos, extingue o padroado e estabelece outras providências”

⁴¹ Secção II – Declaração de Direitos

Art. 72. A Constituição assegura a brasileiros e a estrangeiros residentes no país a inviolabilidade dos direitos concernentes à liberdade, à segurança individual e à propriedade nos termos seguintes:

Parágrafo 3º - Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer publica e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas as disposições do direito comum

Parágrafo 28º - Por motivo de crença ou de função religiosa, nenhum cidadão brasileiro poderá ser privado de seus direitos civis e políticos nem eximir-se do cumprimento de qualquer dever cívico.

⁴² A Igreja consegue aos poucos retomar parte de seu poder. Um exemplo é o reconhecimento dos efeitos civis do casamento religioso (na Constituição de 1946 e reiterada na de 1988), em desacordo com o parágrafo 4 do Art. 72 da Constituição de 1891. O artigo previa o reconhecimento apenas do casamento civil, cuja celebração seria gratuita.

quase sempre sobre a ‘liberdade’ de que desfrutaria a ‘religião’ ”. Essa regulação indireta que se estabeleceu com a República possibilitava a convivência entre liberdade religiosa e a restrição do alegadamente religioso, sendo o catolicismo o paradigma normativo que servia de referência para definir o que é religião.

Dessa forma, só poderia ser religião aquelas organizações coletivas com certa estrutura de sacerdotes, unidade de ritos e dogmas, e principalmente, a “crença em Deus”. Como consequência, nem o Estado Laico garantiu o direito dos cultos de matrizes africanas e indígenas. Desta vez, porque eles não correspondiam a forma moral e jurídica necessária para seu reconhecimento como religião.

As práticas tradicionais tinham quase nenhuma unidade de ritos e suas preocupações principais eram ligadas a questões cotidianas, em sua maioria busca de solução para as doenças e para as condições de opressão a que eram submetidos. Por isso, não cabiam nesse paradigma de religião. Eram vistas como “espiritismo”, “magia” e “sortilégios”, ou “curandeirismo”, todos tipificados pelo Código Penal de 1890. A novidade nesta codificação penal, a primeira da República, é que pela primeira vez o curandeirismo⁴³ foi tipificado como crime, e conseqüentemente, as práticas tradicionais foram enquadrados também como crimes contra a saúde pública⁴⁴, acompanhando uma série de dispositivos que intensificavam o controle sobre o exercício da medicina.

Assim, apesar do Código Penal proibir as perseguições por motivo de religião (art.179) e dispor de um capítulo inteiro (Capítulo III, do Título IV) para os “Crimes Contra o Livre Exercício dos Cultos”⁴⁵, as práticas tradicionais foram duramente

⁴³ O Curandeirismo aparece como crime no Código Penal de 1890, é reeditado pelo Código Penal de 1940 (art. 282-284) e reforçado na Lei das Contravenções penais de 1941 que no Art.27 proíbe os sortilégios, a cartomancia, o tarô, a astrologia. O Art. 27 da LCP foi revogado em 1997, através de um movimento dos terapeutas alternativos. Mas ainda hoje, estes terapeutas entendem como um perigo para sua profissão a criminalização do curandeirismo.

⁴⁴ Título III – Dos Crimes Contra a Tranquilidade Pública / Capítulo III – Dos crimes contra a saúde pública
Art. 156. Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos (...) sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos.

Art. 157. Praticar o **espiritismo**, a **magia e seus sortilégios**, usar de talismãs e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica

Art. 158. Administrar, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o officio do denominado **curandeiro**.

⁴⁵ Título IV- Dos Crimes Contra o Livre Gozo e Exercício dos Direitos Individuais

Capítulo III - Dos crimes contra o livre exercício dos cultos

Art. 185. Ultrajar qualquer confissão religiosa vilipendiando ato ou objeto de seu culto, desacatando ou profanando os seus símbolos publicamente.

perseguidas e reprimidas no início da república. A responsável por estas ações no estado de Pernambuco era a “Secção de Costumes e Repressão a Jogos”. Ela era ligada a Secretaria de Segurança Pública, o órgão criado em 1931, que fazia o registro e em alguns casos, dava a autorização para funcionamento de espaços de culto como casas de diversão.

Durante o Estado Novo, uma portaria de 1938 proibiu o funcionamento de todos os terreiros de cultos afro-brasileiros do Recife, tendo com justificativa serem “espaços de práticas de degradação de pessoas”. A medida foi parte da Reforma Urbana implementada pelo interventor Agamenon Magalhães que, juntamente com a eliminação dos mocambos⁴⁶ e a proibição dos trabalhadores informais no centro da cidade, tinha como principal objetivo “remodelar a cidade do Recife para eliminar os resquícios do passado colonial e escravista”. Era preciso eliminar todas as “imagens africanizadas que permeavam a capital” (Costa, 2009, p.39-40).

É nesse contexto que aparecem os primeiros estudos e registros jornalísticos sobre o Catimbó. E neles, o Catimbó se torna sinônimo para a junção de todas essas práticas africanizadas, especialmente as mais degeneradas pelo sincretismo. Por isso, Gonçalves Fernandes (1938) em seu estudo sobre “O folclore mágico do Nordeste” descreve o catimbó como “símbolo da mistura entre as raças e exemplo da ignorância que essa mistura pode gerar”. E o define como “uma prática de feitiçaria na qual o negro perde sua continuidade religiosa e se sincretiza com sistemas culturais místicos extintos” oriundos da Europa e dos ameríndios.

Clélia Moreira Pinto (1995, p.47), traz registros jornalísticos demonstrando a perseguição sofrida pelos Catimbós já na década de 1920. Além de relatar as prisões, as notícias mostram a desqualificação e má fama associada ao *catimbau*, a denominação usada no período:

Art. 186. Impedir, por qualquer modo, a celebração de cerimonias religiosas, solenidades e ritos de qualquer confissão religiosa, ou perturbá-la no exercício de seu culto:

Art. 187. Usar de ameaças, ou injurias, contra os ministros de qualquer confissão religiosa, no exercício de suas funções.

Art. 188. Sempre que o facto for acompanhado de violências contra a pessoa, a pena será aumentada de um terço, sem prejuízo da correspondente ao ato de violência praticado, na qual também o criminoso incorrerá.

⁴⁶ Valeria Costa (2009) mostra em seu estudo os efeitos da política urbanista na transição da sede dos terreiros do centro do Recife para os subúrbios. Interessa destacar que uma das formas de fugir as perseguições era através da mudança de endereço, muitas vezes permanecendo nas proximidades do centro da cidade. Mas com a política de eliminação dos mocambos, a fixação da sede nos subúrbios foram a alternativa encontrada para a manutenção daqueles modelos de moradia. Valéria Costa refaz esse percurso através da história da Nação Xambá no Recife e o estabelecimento do terreiro Santa Bárbara no Portão do Gelo, onde encontra-se até hoje. Recentemente o “Xangô de Mãe Biu”, como ficou conhecido pela comunidade, foi reconhecido como quilombo urbano.

Fatos Diversos: Contra o Catimbau. O subdelegado de Beberibe invadiu uma “*baixa reunião espírita*” prendendo os participantes e os objetos de culto. (Jornal Diário de Pernambuco de 29.12.1922).

Revista da Imprensa: A noite. O Recife, como todas as capitais adiantadas, tem também os seus advinhos e os seus profetas, (...) Ontem, as 20h, aproximadamente, tivemos notícia de que num dos arrabaldes da capital, Arruda, se efetuava uma *grande sessão de espiritismo*, assistida por mais de quinhentas pessoas. (...) Um grupo de duzentas pessoas estava de pé, entoando as últimas preces a Mestre Carlos, o chefe e *protetor dos maus espíritos*. Quando ouvimos o nome de mestre Carlos, pronunciado por aquele povo, compreendemos tudo: era o *baixo espiritismo* – o *espiritismo degenerado em Catimbau*” (Jornal do Comércio, Recife, 06.10.1923).

Gonçalves Fernandes (1938, p. 89), relata a dificuldade de acesso aos Catimbós: “Abordar mesa de catimbó, mesmo das mais conhecidas, sem fiança de pessoa de dentro, é tempo perdido. A ação repressiva da polícia faz com que retraiam as reuniões”. E ainda relata um caso de prisão noticiado pelo jornal “A imprensa”, de João Pessoa. Este é um dos poucos registros que encontramos em que aparece especificamente a presença do cachimbo e da Jurema. Porém, assim como a maioria dos outros registros, a notícia compara o catimbó com “macumba” e “feitiçaria”, destacando os objetos encontrados na prisão e reforçando assim a ideia de degeneração dessas práticas:

(...)Acompanhado dos soldados Francisco Catarino, João Felício e Francisco Caldino, o comandante do destacamento surpreendeu João Inocêncio da Costa e Joana Amorin cercados de mais de quarenta pessoas fazendo “macumba”. Lá estavam em volta de uma pequena mesa onde velas ardiam e se encontravam uma garrafa de aguardente, *três cachimbos*, um sapo seco com a boca costurada, um novelo de linha enfiado num couro de cobra, uma mochila cheia de terra de cemitério e *um galho de jurema*. A presença da polícia ocasionou grande pânico, tendo sido possível prender somente dez pessoas. A polícia prossegue nas diligências para apanhar outros núcleos de feitiço (A Imprensa, João Pessoa, 29.09.1937).

Outro registro valioso é o relato de Luiz Saia, chefe da Missão de Pesquisas Folclóricas, que esteve no nordeste em 1938 interessado nas músicas de feitiçaria brasileira. O chefe da Missão, relata a grande dificuldade em encontrar os Catimbós devido ao medo que eles tinham da polícia.

Em João Pessoa fiz força muita pra arranjar um catimbó que sabia dever existir ali. (...) Pedro Batista me desanimava contando que Gonçalves Fernandes passara dois anos em João Pessoa à cata disto sem resultado nenhum. (...) alguns davam indicações muito medrosas. Um ganhador (sic) me prometeu arrumar uma sessão. Já possuía ordem no Chefe de Polícia e afinal um dia em aparece um catimbozeiro quando eu estava almoçando. A conversa dele comigo foi a mais melosa possível. Eu procurava convencê-lo e ele me fugia das mãos como um bagre. A polícia não deixava, dizia ele. Com um pouco mais estava convencido da ordem da polícia. E começou opor outras razões. Se eu não tivesse indicações seguras de se cantar muitas linhas e dançar no catimbó dele, não insistiria muito porque *ele entrou numa linguagem onde havia muito de espiritismo*: a corrente dele estava numa cura importante. (...) Sugerí que pedisse licença pra corrente e quando nos despedimos ele foi embora prometendo consultar os espíritos sobre a possibilidade de uma

sessão pra mim. Não vi mais ele (Comunicação de Luiz Saia à Sociedade de Etnografia e Folclore, organização de Oneyda Alvarenga, in Carlini, 1938, p. 63).

Estas notícias nos mostram a perseguição e a clandestinidade com que as sessões de catimbó ocorriam no início do século XX, especialmente nas décadas de 1920 a 1940. Além disso, verificamos a recorrente comparações do catimbó com o espiritismo e a feitiçaria. Por um lado, a associação com o “baixo espiritismo”, que desqualifica-o e justifica a ação da polícia e, em sentido oposto, a tentativa de legitimação do culto por parte do informante das missões folclóricas, citado anteriormente. Isso se dá, possivelmente, com a chegada do espiritismo kardecista no Brasil⁴⁷.

Por outro lado, os catimbozeiros gozavam de grande prestígio e legitimidade social. Ao lado das notícias da perseguição da polícia, havia notícias também da grandeza e da fama de alguns catimbozeiros. Gonçalves Fernandes (1938, p. 112) se refere ao Catimbó de Chico Ribeiro, “desde muito tempo conhecido”, e enfatiza “conhecido da polícia e do povo”. René Ribeiro (1978, p. 36) referindo-se “aos centros modestos de influência sincrética chamados de catimbó”, cita a Yaya de Ouro, que no Recife “ficou célebre, com casa instalada no largo das Cinco Pontas”.

Gonçalves Fernandes (1938, p.86,87 e 109) traz ainda notícia de famosas catimbozeiras. Ele cita a Maroca Feitiçeira, “que morava nos Coelhos, cerca do bairro da Boa Vista, no Recife”, e que “era muito respeitada nos arredores, proprietária, e impunha largo circulo de medroso receio”. Também lembra de Joana-Pé-de-Chita, que “fez viver belos dias seu mucambo bem revestido na estrada de Santa Rita, e em toda redondeza não há quem esqueça da feiticeira morta”. Mas destaca, e refere-se mais de uma vez em seus escritos, à Maria do Acais, uma “feiticeira notável, enriquecida, de modos de grande senhora”.

O autor conta que Maria do Acais realizava os trabalhos encomendados “sem assistência, no recesso do seu pequeno templo, defronte ao chalet [no qual morava]”, um “sitio imenso” na beira da estrada João Pessoa-Recife. E ainda, que ela “gozava dum prestígio considerável que impunha sua reputação de grande catimbozeira”. Vários outros

⁴⁷ A ideia de um “espiritismo científico” fundamenta a dicotomia entre alto e baixo espiritismo, para diferenciar as práticas de orientação kardecista das práticas mediúnicas africanizadas. Vale destacar a organização dos espíritas, que já na década de 1920 através da Cruzada Espírita de Pernambuco, almejava conseguir isenções das taxas para liberação de funcionamento das instituições (centros, núcleos e escolas) espíritas filiadas, e para tanto usava o discurso que diferenciava o “alto” e o “baixo” espiritismo (COSTA, 2009, p. 52)

autores são unânimes sobre o prestígio de Maria do Acais que ultrapassou em muito as fronteiras da Paraíba. Há inclusive uma notícia de jornal anunciando as caravanas que saíam de João Pessoa, Recife, e até mesmo Alagoas, com destino ao sítio do Acais, localizado no município de Alhandra, para buscar o atendimento da “grande catimbozeira”.

Para os intelectuais da primeira metade do século XX, o prestígio desses catimbozeiros reforçava o argumento de atraso. A permanência, e certa legitimidade social, destas práticas mágicas só se justificava pela mentalidade primitiva da população. Gonçalves Fernandes cumpriu um papel fundamental na análise dessas práticas mágicas como formas de cura primitivas. “O espiritismo curador de nossos dias não passa duma pálida sobrevivência dessas práticas de magia-médica primitivas”. E ainda: “Nas sociedades primitivas (...) o feiticeiro é sobretudo o médico, e seu principal emprego é curar doenças, cura que para elas é de natureza sobrenatural” (FERNANDES, 1938, p.170).

A consequência é que excluindo todos os outros conhecimentos, saberes e fazeres, que permeiam as práticas tradicionais e reduzindo-as à dimensão curativa, foi possível sua criminalização como curandeirismo e sua desclassificação como feitiçaria. Interessante reforçar que neste momento feitiçaria já não era crime. Mas, ainda assim, aparece em todas as notícias de jornal e usada por todos os intelectuais do período sem nenhuma preocupação de teorização que distinguisse ou explicasse tal termo. Simplesmente, reproduzia-se catimbó, feitiçaria e “costumes bárbaros” como sinônimos. De fato, o que importava era dizer apenas que estas práticas não se adequavam à ideia de nação civilizada que pretendia-se construir com o Brasil Republicano.

A Jurema do lado oposto da ordem mostra que para as práticas tradicionais de matrizes africanas e indígenas, o problema não foi apenas a falta de garantia legal. Por mais paradoxal que pareça, foi no momento de instituição da liberdade pública de culto que as práticas de africanos e indígenas conheceram a maior perseguição legal. Perseguição esta justificada pelos emergentes saberes médico-científicos e instrumentalizada pelos saberes e formas jurídicas.

1.3 A Jurema entre a legitimação da Umbanda e do Xangô: invisibilidade ou adaptabilidade?

O processo de modernização civilizatória que foi estabelecido com a República operou uma limpeza étnica e criminalizou as práticas tradicionais de negros e indígenas. Veremos que, ainda assim, alguns grupos adotaram estratégias eficazes na conquista de certa legitimidade e conseguiram fugir das perseguições. Analisaremos nos próximos pontos, as estratégias utilizadas por estes grupos na oficialização das religiões afro-brasileiras em Pernambuco e na Paraíba e a contraposição que se criou com a Jurema neste processo.

1.3.1 O Xangô autêntico: a Jurema invisibilizada

As seitas eram (como ainda são) conhecidas pelo nome de xangôs; sendo também comum serem designadas por catimbó. Na Polícia tivemos a oportunidade de ver algumas registradas com a designação de maracatu. Muito raramente ouvimos chama-las de macumba ou candomblé. Lutamos de início com alguma dificuldade para a aproximação desejada. Nem era pra menos, sabido das perseguições que sofriam os pobres negros. Esta aproximação porém se fez. Para tal contribuíram pais de terreiro bem intencionados, que viam a honestidade dos nossos propósitos e que desde logo procuraram nos mostrar a seriedade das suas seitas, ao mesmo tempo que clamavam contra os que abusavam do nome e tradição africanas em centros de diversão e exploração. (...) Assim é que em fins de 1932, reuniram-se na Diretoria Geral da Assistência a Psicopatas os pais e mães de terreiro do Recife, e aí foram acertadas medidas sobre o livre funcionamento das seitas. Nós nos comprometemos a conseguir da polícia licença para tal. Os pais de terreiro nos abriram as suas portas e nos dariam os esclarecimentos necessários para que pudéssemos distinguir os que faziam religião e os que faziam exploração (Pedro Cavalcanti, 1935).

A transcrição acima é parte da comunicação oral proferida por Pedro Cavalcanti em sua participação no 1 Congresso Afro-brasileiro, realizado no ano de 1934, na cidade do Recife. É uma fala muito significativa do contexto do início do século XX, em que os cultos afro-brasileiros eram considerados seitas e a perseguição dificultava inclusive a aproximação para a pesquisa. Portanto, os dados que se tinham desses grupos era através de registros policiais. Nestes registros, como se vê no relato de Pedro Cavalcanti, o nome xangô e catimbó eram praticamente sinônimos, o que começou a se modificar logo em seguida.

O Serviço de Higiene Mental (SHM), uma divisão da Assistência a Psicopatas de Pernambuco que tinha à frente o professor Ulisses Pernambuco, foi a voz da ciência que trouxe a “luz do conhecimento” sobre os cultos dos negros no Recife, até então, desconhecidos da elite local. “Eram apontados os Xangôs no Recife como centro de bruxaria (...) Não se tinha ideia, exceção de poucas pessoas, do sentido religioso dos toques. Repórter e gente de polícia sabiam um pouco mais”. Era assim que Gonçalves Fernandes (1937, p. 7) explicava a importância do trabalho de pesquisa que o SHM começava a realizar.

Repórter e gente de polícia sabiam um pouco mais, mas na perspectiva científica do SHM a “repressão policial dificultava qualquer tentativa de contato com a vida íntima dos terreiros” e “o noticiário dos fatos diversos era muito pouco como contribuição: as reportagens não chegavam a alcançar os terreiros em ação”. Por isso, o SHM acreditava na importância de investigar, mapear e registrar os cultos afro-brasileiros do Recife. “Acompanhando de perto suas práticas e atividade” tinham em mão o seu “controle para qualquer intervenção profilática necessária” (FERNANDES, 1937, p. 119).

Vale destacar que foi o próprio secretário de Segurança Pública, à época o capitão Jurandyr Mamede, que devido a crença na cientificidade como guia para a ordem social e jurídica, quem solicitou a cooperação da Assistência a Psicopatas “afim de que a repressão pudesse tornar mais eficiente” (FERNANDES, 1937, p. 13). Com a legitimidade do seu saber médico, o SHM diferenciou dentre as expressões de cultos afro-brasileiros os “primitivos e desequilibrados mentais” daqueles “charlatães e exploradores”. Os primeiros, deveriam ser tratados pela medicina e pela educação. E, somente estes últimos seriam casos de polícia. Portanto, com maior conhecimento e controle, mais efetiva seria a repressão dos criminosos.

Entre os pais de terreiro observa-se franca feitiçaria-médica. Este curandeirismo, de origem magico-fetichista prende-se a fatores pré-lógicos da mentalidade primitiva e não deve ser confundida com o charlatanismo, que é a transgressão voluntária, consciente, e responsável de um código de classe. Dessa maneira, só um trabalho contínuo e persistente de educação poderá fazer desaparecer essa entidade – o homem-medicina, que a violência policial jamais conseguiu reprimir (FERNANDES, 1937, p. 117-118).

As ideias do SHM sobre a religião do negro se popularizaram e influenciaram as camadas populares que também passaram a opor os xangôs aos casos de mistificação. A mídia ocupou um importante papel nesse processo, tanto na intensificação da repressão na

interventoria de Agamenon Magalhães⁴⁸, quanto na posterior legitimação do xangô como modelo de religião do negro. A notícia do “Diário da Tarde”, do Recife, em 29 de novembro de 1934, transcrita por Gonçalves Fernandes (1937), demonstra a transição:

A polícia da Seção de Costumes e Repressão a Jogos varejou, ontem, em Beberibe, um tenebroso antro de macumba e baixo espiritismo. Um galo preto sacrificado a Ogum.

A denúncia chegou a Seção de Costumes e Repressão a Jogos às 16 horas de ontem. Instalaram-se em Beberibe, num beco tranquilo e quase desabitado, um *antro tenebroso de macumba e baixo espiritismo*.

Em consequência, o beco tranquilo e quase desabitado se tornara num lugar donde o silêncio fora expulso e a tranquilidade escorraçada a pontapés.

Todas as noites, um barulho tremendo. Sambas que se prolongavam até a madrugada. Toques prolongados de tambor. (...)

Não era nenhum Xangô. Era pura e simplesmente, um caso de polícia. E como tal, resolveu a polícia agir contra ele. (...)

Não houve resistência.

Ao “tintureiro” coube a tarefa de transportar os detidos à Secretaria da Segurança Pública. Foram aí identificados e mandados a exame, depois, no Hospital de Doenças Nervosas e Mentais, da Assistência a Psicopatas⁴⁹.

A notícia demonstra os códigos linguísticos criados pelos intelectuais e que passam a ser usados por toda a população. Em oposição ao baixo espiritismo, além do espiritismo kardecista que se legitimava já nos anos 20 como alto espiritismo, surgia também o Xangô. Xangô, era o nome dado pelos intelectuais aos terreiros de grande porte que eles escolheram estudar. Seguindo os estudos pioneiros de Nina Rodrigues na Bahia, foram estudados em Recife os terreiros com características mais próximas das africanas, em especial de tradição nagô. Alguns desses terreiros foram escolhidos por René Ribeiro, Gonçalves Fernandes, Gilberto Freyre e Waldemar Valente, tornando-se famosos e conhecidos ainda hoje como os “xangôs de linhagem pura” ou “xangô autêntico”. As outras casas, em oposição, eram consideradas apenas práticas degeneradas que descaracterizavam a verdadeira religião dos negros.

⁴⁸ A interventoria de Agamenon Magalhães tinha a mídia, especialmente o jornal “Folha da Manhã”, como um importante aliado na reprodução dos valores e na imagem do Recife Moderno que pretendia construir. Eram comuns imagens do Recife efervescente, retrato das transformações tecnológicas e da modernização, ao mesmo tempo que notícias das imagens de pessoas negras e miscigenadas, “macumbeiros” e “catimbozeiros” presos pelas “curas com ervas” e pelas “imprecações a Ogum”.

⁴⁹ A Diretoria de Higiene Mental e a Secretaria de Segurança Pública realizaram um acordo para o exame sistemático dos médiuns dos centros espíritas de Recife. Gonçalves Fernandes tem algumas publicações com os resultados desses exames. Em sua obra, O sincretismo religioso no Brasil, ele afirma que suas “observações, acompanhadas de pesquisa da idade mental, determinação do QI e perfil psicológico de Rossolimo, mostram bem a espécie de indivíduos que se entregam à mediunidade. Mostram o perigo público dessa mediunidade. As provas da psicotécnica dão a distância da normalidade em que se encontram esses médiuns, integrando o exame psiquiátrico (Fernandes, 1941, p. 135)

(...)DESCARACTERIZAÇÃO: Afora terreiros famosos dos tempos passados que ainda hoje existe como os de Manuel Mariano, em Beberibe, da Nação Nagô; de Severina, em Beberibe, da Nação Xambá; de Mãe Lídia, em Regeneração, da Nação Nagô; João Romão, na Estrada Velha da Nação Gegê-nagô e o terreiro de Das Dores na linha do Tiro da Nação Nagô. São os que ainda permanecem na antiga linha, cultuando as mais puras tradições do culto negro. Os demais vêm fazendo concessões, degenerando, descaracterizando-se e alguns já passam do misticismo negro as mistificações mais tortas, constituindo-se verdadeiros casos de polícia (...) Diário de Pernambuco, Recife, 07/07/1953, p.10. APEJE (Costa, 2009, p. 111)

O interesse dos intelectuais pelo estudo das grandes casas do xangô Pernambucano, teve como consequência a desvalorização das casas menores e das outras formas de culto diferentes do nagô, com raras exceções⁵⁰. No seu estudo sobre os Xangôs do Nordeste, Gonçalves Fernandes (1937, p. 144) chega a registrar uma sessão destes cultos sincréticos e tecer seus comentários sobre ele que reforçam esse entendimento: “A pobreza ritual do centro de Caetana reflete a influência predominante católico-espírita-caboclo, muito pouco restando da raiz africana”, e ainda: “Não existe nele o sentido de cultivar aos deuses como obrigação espiritual cheia de encargos e compromissos decorrentes da sua ação protetora, mas unicamente preocupações mágicas para êxitos imediatos”.

Operando essa distinção entre o “Xangô autêntico” e os casos de “mistificação” o SHM colaborou com a legitimação de algumas casas de culto e, também, com a construção da credibilidade de nomes ainda hoje referenciados como Pai Adão, Anselmo, Artur Rozendo, Severina e Badia. De toda forma, tratou-se de uma liberdade vigiada, já que a perseguição da polícia a estas casas foi abrandada mas elas continuaram sob controle do SHM.

Vários autores citam a relação pessoal que se estabeleceu entre os intelectuais dos SHM e os pais e mães de santo de Recife. René Ribeiro (1978, p. 6) atribui todo o êxito de sua pesquisa ao fato de ser discípulo e assistente de Ulisses Pernambuco no período de observação dos cultos pelo SHM e através disso se aproximar dos sacerdotes como “confidente-simpatizante”. Fernandes (1938) se refere aos convites que a direção do SHM recebia dos dirigentes dos cultos para assistir aos seus toques, e transcreve vários desses convites, dos quais vale a pena transcrever pelo menos um deles.

⁵⁰ O terreiro de Mãe Biu do Portão do Gelo, de Nação Xambá, foi um dos poucos que conquistou seu espaço e reconhecimento mesmo estando fora dos moldes nagocêntricos a que os intelectuais creditavam a legitimidade dos cultos. Costa (2009) atribui essa conquista a liderança de Mãe Biu e às mulheres que estavam a sua volta e a ajudaram a construir esse espaço. O estudo de Costa (2009) revela as estratégias implementadas por essas mulheres na consolidação do terreiro Xambá e também na configuração dos espaços urbanos no Recife.

Desejo que estas linhas vá encontra-lo gosando de perfeita saúde, juntamente com todos que lhe são caros, Dr. Tendo de realizar nos dias 23, 24 e 25 do corrente mez, em nossa sede a rua do Sipó n.21 em Campo Grande uma festinha de nossa Seita Africana e como sendo meu dever comunicar a V. Sa. segundo me pediu para lhe avisar com antecedência, quando tivesse de realizar qualquer festa, venho pelo presente convidar V. Sa. para que com vossa presença haja melhor realce na referida festa. Do criado humilde (a.) José Antônio da Rocha, Campo Grande, 22 de Dezembro de 1933 (Fernandes, 1937, 21).

O convite é bastante elucidativo da parceria ambivalente entre intelectuais e sacerdotes no processo de legitimação de suas práticas. Havia subordinação dos sacerdotes ao SHM demonstrada no tratamento quase serviçal à direção, na necessidade de registro e informação antecipada sobre os dias de toque. Ao mesmo tempo, era uma das múltiplas estratégias de negociação dos sacerdotes e demonstra o trânsito destes sujeitos nas estruturas do Estado.

Costa (2009), em seu estudo sobre as histórias e memórias urbanas da nação Xambá no Recife, destaca o papel ativo de Mãe Biu nesse processo. Suas ações e a rede de relações que ela construiu de forma a conseguir a legitimação necessária para o livre funcionamento do seu culto e, principalmente, o bem estar da comunidade que estava a sua volta. O “xangô de Mãe Biu”, como ficou conhecido, chegou a receber a visita de Gilberto Freyre e de outras personalidades políticas e intelectuais. Além das visitas ilustres, Mãe Biu tinha advogados dentre seus filhos de santo, sua casa era regularizada juridicamente como associação (1951) e tinha até mesmo convênio com a secretaria de assistência social através do qual ela recebia verba para promover suas ações de assistência à comunidade.

Mãe Biu é um exemplo, dentre outros sacerdotes que na década de 1950 alcançaram certa legitimidade social. Eles conseguiam, com suas negociações, conquistar melhorias para sua própria comunidade, e além disso, desenvolveram um papel ativo como lideranças no espaço público pelo reconhecimento do “povo de santo” no Recife. Vale destacar o abaixo assinado⁵¹ que estas lideranças elaboraram e dirigiram ao poder legislativo pernambucano, em meio ao contexto de redemocratização assegurada pela Constituição de 1946.

Um grupo de 16 sacerdotes e sacerdotisas das religiões afro-brasileiras do Recife elaborou abaixo-assinado dirigido ao Presidente da Assembleia Legislativa do Estado de Pernambuco, pedindo a extensão do art.141 da Constituição Federal, em seus parágrafos 11 e 12, que falam sobre o direito e a liberdade de culto, também às religiões de afro-brasileiras. Entre as várias alegações para tal

⁵¹ O abaixo assinado consta nos arquivos da SSP como sendo de 1967. Mas Costa (2009) afirma que é possível que o documento seja de 1953. Ela chega a esta conclusão através da comparação da idade de cada liderança religiosa que assinou o documento com a idade de outros informantes que ela entrevistou na sua pesquisa.

negociação, colocavam que estavam se organizando para criar uma federação para fiscalização dos maus adeptos e exploradores das pessoas que aparecem em toda forma de religião; também alegavam estar prestando serviço à sociedade, pois muitas de suas organizações já possuíam gabinetes médico-dentários, escolas primárias, que funcionavam normalmente com recursos dos próprios membros (Costa, 2009, p. 55).

Outra ação relevante desse grupo foi a publicização de suas festas. A realização de oferendas e cerimônias publicamente, inclusive com a divulgação pelo rádio, é o início da ocupação dos espaços públicos pelas religiões afro-brasileiras. Os sacerdotes, como lideranças religiosas, tinham consciência desse processo e da importância da ocupação da rua como espaço público. O Estatuto da Sociedade Seita Africana Santa Bárbara-Xambá, em seu art. 3º, prevê explicitamente a realização dessas cerimônias públicas: “Esse culto consta de cerimônias públicas onde são entoados cânticos e realizadas danças em louvor dos deuses reconhecidos e cultuados pelos membros desta Sociedade”⁵².

Assim, além da construção intelectual do SHM na legitimação do xangô, os sacerdotes tiveram um papel ativo tanto em inovações como no uso do espaço público e também na construção de sinais que reforçassem sua tradicionalidade. Conseqüentemente, eles promoviam a diferenciação dos elementos rituais que iam no sentido oposto. Assim, para transmitir essa ideia de religião africana, as próprias casas de cultos mais tradicionais adaptaram suas práticas de forma a adequar a esse conceito. Nesse momento, o pai de santo, tido como sacerdote, se diferencia do feiticeiro individual, o charlatão. Como consequência, as casas se esforçaram para diferenciar-se o máximo possível da jurema, símbolo do resquício do ameríndio aculturado, persistente na visão dos intelectuais apenas nos catimbós degenerados.

Um importante exemplo dessa diferenciação ritualística podemos ver na obra *Xangôs do Nordeste*, onde Fernandes (1937) faz a transcrição de alguns regulamentos das “seitas”. O autor explica que o regulamento era um documento essencial para a concessão da licença de livre funcionamento, portanto, era o documento por meio do qual o sacerdote explicitaria sua adequação moral. O “Estatuto da Seita Africana Senhora Santana - Presidente Joana Batista” (1937, p. 24) declara explicitamente: “Regulamento de Xangô: não usar chapéu, não fumar e respeitar a moral”. E adiante no documento: “os filhos de

⁵² Estatuto registrado em 22 de fevereiro de 1951, disponível no Acervo Memorial Severina Paraíso da Silva-Mãe Bui.

santo na hora do toque não bebem nem fumam”. Outro estatuto também citado pelo autor proíbe o fumo e chapéu, conhecidamente os símbolos da Jurema.

Assim, nos espaços do nagô mais tradicional, a Jurema foi negada. Esta postura se verifica ainda recentemente. Pinto (1995) demonstra em sua pesquisa que quanto mais tradicional o xangô, mais as pessoas evitavam falar, desconversavam ou negavam-se a falar sobre a Jurema. O que não significa sua inexistência. A autora fez um dos mais recentes estudos sobre a Jurema e demonstrou uma relação de complementaridade entre as entidades da Jurema e os Orixás que é um fato conhecido para os devotos: a Jurema cuida das questões cotidianas e o orixá das espirituais. E não há conflito nisso. Assim, a Jurema foi negada pelos intelectuais e por muitos sacerdotes nos espaços públicos, mas permaneceu nos terreiros. No cotidiano dos devotos se busca aos mestres da Jurema para a solução dos problemas mais difíceis e se saldam a eles nas brincadeiras populares, especialmente no coco de roda⁵³.

1.3.2 Umbanda, religião de caridade: Umbandização da Jurema

O trabalho do SHM de Pernambuco buscando a efetividade da repressão dos criminosos denunciava as permanências dos espaços de “crendices e superstições” que buscavam fugir das perseguições camuflando-se como centros espíritas:

A cidade do Recife abriga sei lá quantos “Centros de Fé, Luz e Caridade... verdadeiros consultórios e farmácia reunidos que infestam zonas de densidade elevada da população pobre, inculta e mestiça: Campo Grande, Beberibe, Água Fria. Malgrado o artigo 157 do Código Penal: “Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios (...). A liberdade de culto facultada pela lei e a alegação de que seus serviços de assistência “espiritual” não são remunerados formam um motivo eterno de defesa de que lançam mão os espíritas a todo o momento. (...) *Dizem sempre que nada cobram e que fazem a caridade*, mas acrescentam ao consulente que aceitam qualquer coisa com que os queiram ajudar (FERNANDES, 1941, p. 131 e 136)

De fato, os kardecistas construíram sua legitimidade enfatizando o enquadramento de suas práticas à noção de “religião” e para tanto, explica Giumbelli (2008, p.84), a categoria “caridade” foi crucial. “A cura proporcionada por meios mediúnicos (...) tinha

⁵³ O “Coco da Mãe Biu” é um exemplo desta relação. Em um dos aniversários de Mãe Biu na década de 1960, uma menina caiu na cacimba e morreu. Mãe Biu, provavelmente lembrando dos tempos mais áridos da repressão aos cultos no Recife, e temendo as consequências da repercussão da notícia na mídia, fez uma promessa aos mestres da Jurema. A partir daquele ano, em todo 29 de julho, é realizada uma sambada de coco em homenagem aos mestres da Jurema Sagrada. Inicia-se assim o já tradicional “Coco da Mãe Biu”.

como meio e como fim a caridade”. A caridade, significava para eles o exercício de um princípio inerente e necessário à religião professada, portanto, a cura espírita pode ser diferenciada de curandeirismo e charlatanismo.

A mesma construção discursiva (religião e caridade) foi utilizada pelos umbandistas na sua busca por legitimidade. Mas os umbandistas se utilizaram também de uma estratégia legalista para a garantia do seu direito de culto. Criaram associações, e cartilhas para orientar os centros na sua oficialização. Através desta abordagem, a Umbanda popularizou-se pelo Brasil e chega na nossa região de estudo (Paraíba e Pernambuco) na década de 1970.

A partir desse momento a Umbanda passa a ser valorizada por ser “mais adaptada à realidade brasileira” e se adequando ao campo de estudos da religiosidade popular que se interessa pelas religiões mais sincréticas. A grande contribuição acadêmica para o estudo da Jurema nesse período é a obra “Catimbó: Forma Nordestina de Religião Mediúnica” (1975). Nela, René Vandezande observa as mesas de catimbó mais tradicionais em municípios do litoral sul da Paraíba, no início dos anos 1970. Assim, ele consegue ver o culto em um momento de chegada da Umbanda no estado e as transformações que ele sofreu, ampliando assim, a compreensão de Câmara Cascudo sobre as origens do Catimbó/Jurema.

A Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba (FECAP) foi criada em 1966, juntamente com a lei estadual 3443/66 que oficializava os cultos afro no estado. No entanto, o exercício dos cultos era condicionado à apresentação de carteiras de filiação, certificação de cumprimento de “obrigações religiosas” (alguns ritos específicos) e adequação às normas de “civildade e bons costumes” emitidos pela Federação mediante pagamento de taxas. Ou seja, a Federação nasce como exigência legal, função fiscalizadora e papel disciplinador. Nisso, o art. 5 lei estadual 3443/66 foi explícito: “Cabe à federação, entre outras atribuições, disciplinar o exercício dos cultos no Estado e exercer a representação legal das atividades de suas filiadas”.

Esta oficialização dos cultos na Paraíba, com a criação da lei estadual e da FECAP, acompanhou um processo de organização dos Umbandistas em nível nacional, iniciado pelo movimento umbandista do Rio de Janeiro. Este movimento iniciou sua estruturação nacionalmente na década de 1940, com a criação da Federação Espírita de Umbanda (1939) e a realização do primeiro Congresso Brasileiro do Espiritismo de

Umbanda (1941), com finalidade de unificação do culto e a normatização de uma doutrina mínima. Nesse processo, a Umbanda reivindicava-se como religião genuinamente brasileira por conseguir unificar as tradições da herança branca, indígena e negra que deram origem à nação brasileira.

Neste ambiente relativamente isolado guardam agricultores, descendentes de indígenas aldeados, os traços culturais do uso da jurema, do toré, do transe e do uso do cachimbo com finalidades mágicas. Estes traços foram assimilados primeiramente com rituais e ideias católicas, com traços de superstição portuguesa e com traços de religião africana, para formar o Catimbó. Nos tempos atuais já entraram e entram ainda elementos do kardecismo e da Umbanda, esta última organizada na Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba (Vandezande, 1975, p. 200).

Ter em mente esse contexto ajuda a entender as transformações do Catimbó que Vandezande (1975) descreve em sua pesquisa. O autor faz um esforço de classificação dos tipos de catimbó através da análise de conteúdo e de estrutura entre as sessões que visitou no município de Alhandra (PB) e chega a uma categorização de seis tipos de sessões de catimbós: mesa do mestre, mesa do discípulo, mesa branca, toré de caboclo, toré dos mestres e catimbó umbandista. Não nos interessa aqui a diferença ritualística destas sessões, mas vale destacar as alterações que o autor considera serem práticas não ligadas à tradição indígena de Alhandra e sim criações pela chegada da Umbanda na região. Vale lembrar ainda que a FECAP mantinha representantes ou diretores locais em muitas cidades paraibanas, inclusive no município de Alhandra.

De forma geral, todas as formas de Catimbó observadas por Vandezande consistiam em sessões em que entidades espirituais se comunicavam com os participantes com uma determinada finalidade. Dependendo desta finalidade, seria diversa a estrutura do culto e a interação com o juremeiro, porém o canto e o transe eram constantes em todas as formas. Dentre elas, a “mesa do mestre”, a “mesa dos discípulos”, e o “toré dos mestres”⁵⁴ eram sessões consideradas originais da tradição indígena de Alhandra pois tinham por base orações católicas, a jurema como elemento central (mais como símbolo e traço cultural do que como bebida) e cantos de invocação das entidades do além (mestres, antigos parentes do juremeiro⁵⁵ e caboclos).

⁵⁴ No toré, além do canto e do transe, insere-se também a dança em círculo e o acompanhamento por instrumentos musicais. No toré dos mestres (mais tradicional) Vandezande identificou a utilização de apenas 1 bombo e de 1 a 4 maracás, nunca outros tipos de instrumentos. É sempre uma reunião festiva, mas inegavelmente religiosa. Não se trata de puro divertimento ou recreação.

⁵⁵ Na Jurema de Alhandra, a relação de parentesco dos mestres juremeiros vivos com os mestres do além é valorizada e usada como forma de legitimação das práticas realizadas.

Outras sessões observadas por Vandezande mantinham alguns destes elementos tradicionais, mas inseriam, em formato ou conteúdo, elementos de origem umbandista. É o caso do “toré dos mestres”, que invocava os mestres de Alhandra, além de uma variedade de outros mestres de origem incerta ou de influência africana ou kardecista⁵⁶. Apesar de ser um toré, ele tem um caráter festivo parcial, pois mantém o elemento sagrado da “mesa dos mestres”, bem como a função primordial de promover a interação, a organização e hierarquia da Federação. O autor (1975, p.182-196) explica que este toré foi uma criação da Dona Joana, a Diretora local da FECAP em Alhandra, e que nele os dirigentes dos centros tentam se mostrar da melhor maneira possível diante das autoridades, muitas vezes prestando homenagem à diretora local e ao chefe da Federação.

Também como prática criada pela Umbanda, Vandezande descreve a “mesa branca” que “tem estrutura de catimbó quanto à influência católica e à falta de dança e de música, mas não se faz ‘trabalho’ nenhum no sentido das mesas de Catimbó” (1975, p. 182). Trata-se de uma sessão de desenvolvimento mediúnico, de preparação dos médiuns para realizar os trabalhos espirituais e futuros donos de centros. Para Vandezande, como estes médiuns devem ser obrigatoriamente associados (e portanto contribuintes) da FECAP, a “mesa branca” cumpre a função organizacional, de garantir a continuidade da Federação.

Por fim, tem-se o “Catimbó Umbandista”, que na opinião do autor e dos participantes, tratava-se de uma reunião festiva exclusivamente com canto, dança e instrumentos musicais onde o transe existia mais como formalidade, sem finalidade de trabalho ou cura. “Quanto ao conteúdo, este é exclusivamente de origem africana. É uma festa com ‘pontos’ que indicam que foi originalmente um culto a exu” (VANDEZANTE, 1975, p. 183). O que nos interessa, no entanto, é destacar como muitos elementos ritualísticos do culto foram se transformando não apenas devido ao contato com práticas litúrgicas diversas, mas também como reações culturais e alteração nas relações de poder.

Nesse sentido, Vandezande atribui às migrações para a capital paraibana e ao papel da FECAP os fatores do sincretismo do catimbó com a umbanda em Alhandra. Considerando o contexto do movimento umbandista nacional de fortalecer-se como

⁵⁶ É o caso, por exemplo de Zé Pelintra que os umbandistas afirmam ser um mestre que viveu em Alhandra. Por outro lado, os antigos Juremeiros de Alhandra entrevistados por Vandezande afirmam não ter conhecimento deste fato.

religião nacional, destacamos o interesse da FECAP em inserir os juremeiros em sua estrutura:

A finalidade não é somente o crescimento numérico e financeiro da federação, mas há claras indicações que se quer aproveitar de elementos do catimbó para enriquecer os rituais da umbanda local e também para formar um tipo de apologética apresentando os pés de jurema como “lugares santos” da umbanda (Vandezande, 1975, p. 200).

Apesar desse movimento ter tido resistência nos círculos ligados à tradição mais antiga, por exemplo na atitude de mestres que insistiam em ser chamados de “juremeiros” em oposição a “umbandistas”, a mudança de Catimbó para Umbanda foi um primeiro esboço de organização social para certos grupos na região, até então isolados nos seus sítios e vinculados ao limitado círculo social familiar. Vandezande (1975, p. 202) destaca que as sessões mais umbandizadas aconteciam no centro do município e sempre apareciam maior número de pessoas jovens, em contraposição ao catimbó mais primitivo que era realizado na zona rural, muitas vezes em locais separados da casa, e era frequentado predominantemente por camponeses mais pobres. Nesse papel de ampliar a sociabilidade entre os juremeiros, o rádio também tinha um papel fundamental:

Um movimento socializante de particular interesse para a umbanda é a sua emissão semanal numa estação de rádio de João Pessoa. Além das instruções da Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba, se dá também notícias pessoais e mesmo nominais. Esta emissão radiofônica é escutada por todos os juremeiros mestres, por todos os donos de centros, e para o resto, por todos que tem possibilidade de ouvir rádio. Afirmamos que todos os mestres ouvem também a emissão, porque habilmente a direção da Federação manda recados aos mestres nominalmente, o que nos possibilitou verificar a frequência de assistência destes aos programas. A Umbanda, representada pela Federação de Cultos Africanos do Estado da Paraíba, constitui para os catimbozeiros, geralmente, a única organização de que fazem parte. É a primeira e única vez que eles se sabem enquadrados em organização ou conjunto maior que sua família. É a primeira vez que ouvem falar em seu nome no rádio, no nome de seus vizinhos, no nome dos seus sítios, no nome de seus mestres. Isso lhes dá a primeira sensação de participação social maior que a família ou o estreito círculo local (VANDEZANDE, 1975, p. 202).

Além de motivados por essa intensificação da sociabilidade vale lembrar que a prática do Catimbó continuava sendo tratada como caso de polícia. Com a lei de oficialização dos cultos, a polícia continuava fazendo o papel de repressora dos cultos, liberando apenas aqueles que apresentassem documentação de regularidade perante a associação. Somente em 1981 através da Lei Estadual 4242, a polícia é desobrigada de exercer essa função.

Assim, os catimbozeiros e juremeiros desejosos de se libertarem da pressão policial aceitaram se engajar na estrutura da FECAP e adaptaram suas práticas às novas

exigências institucionais. É nesse processo que muitos juremeiros passam a ser iniciados também no culto aos orixás (considerado marca da tradição africana) e isso transforma definitivamente aquele Catimbó primitivo analisado por Vandezande em Alhandra.

A inserção do culto dos orixás (e também de outras entidades típicas da umbanda como os exus) ao culto da Jurema caracteriza um movimento que Assunção (2006) chamou de Umbandização da Jurema. Um movimento que, ao mesmo tempo que incorpora o afro à Jurema, transforma significativamente o culto dos orixás na região, a ponto de haver um consenso entre pesquisadores e adeptos de que a umbanda da Paraíba e Pernambuco é extremamente diferente daquele praticado na região sudeste onde a prática surge institucionalmente.

De fato, como estratégia de fuga da perseguição policial, a Jurema adaptou-se aos modelos oficialmente possíveis de cultos afro-brasileiros, seja o xangô ou a umbanda. Este movimento não exclui a permanência do culto da jurema em práticas domésticas menos estruturadas ou de outras estratégias de permanência, como as brincadeiras populares que já citamos e que não nos cabe nesta análise. No entanto, interessa para nós que a oficialização das religiões afro-brasileiras provocou reflexos em uma parte desta tradição de conhecimentos transformando a Jurema em uma prática mais estruturada que compartilha alguns elementos ritualístico e a mesma territorialidade (o espaço dos terreiros) com outras religiões afro-brasileiras.

Vale destacar que as estratégias foram variadas, sendo possível encontrar terreiros em que praticava-se somente a Jurema Sagrada e outros em que compartilhava-se o espaço com os outros cultos. O fato é que em todos eles, oficialmente, o culto da Jurema era sempre camuflado ou negado em detrimento de uma identificação como terreiro de “umbanda”, “candomblé” ou “xangô”, ou seja, com as identidades religiosas do povo de terreiro legitimadas social e juridicamente. É nesta paradoxal estratégia de sobrevivência, que a Jurema permanece como povo de terreiro, ao mesmo tempo que fica invisibilizada nesta categoria.

Pudemos concluir portanto, que a presença e a invisibilidade da Jurema dentre os povos de terreiro está diretamente relacionada ao modelo de oficialização e legalização das religiões afro-brasileiras. O que significa uma que o Estado e as categorias jurídicas influenciaram a dinâmica social interna da diversidade das religiões afro-brasileira, inclusive na configuração contemporânea do Povo de Jurema. Seguindo estas conclusões

passamos, no próximo capítulo, à investigação de como se relacionam mais recente estas religiões afro-brasileiras com o Estado, de modo a compreender como esta relação recente implica na configuração atual de emergência da Jurema nos espaços públicos.

CAPITULO II – NOS CAMINHOS DA DIVERSIDADE RELIGIOSA AFRO-BRASILEIRA

Neste capítulo investigaremos a relação mais recente das religiões afro-brasileiras com o Estado. Analisamos no capítulo anterior o processo de oficialização de algumas expressões das religiões afro-brasileiras e observamos a importância da agência de parte deste grupo populacional na reivindicação do seu direito de liberdade de culto. Pudemos ver, no entanto, que esta forma de oficialização abarcou apenas uma irrisória quantidade das religiões afro-brasileiras. E ainda, com efeito contrário, estabelecendo um modelo purista de religião, operou uma exclusão da pluralidade das expressões da religiosidade afro-brasileira e indígena, inclusive da Jurema.

A investigação da relação mais recente das religiões afro-brasileiras com o Estado pretende demonstrar os caminhos percorridos por este grupo populacional na busca de ampliação e efetividade dos seus direitos. Analisaremos as “ações de reconhecimento”⁵⁷ que colaboraram de alguma forma com a construção posterior de uma política específica para os povos de terreiro. Enfatizaremos nesta análise as mudanças paradigmáticas do Estado, a influência das organizações e normativas internacionais e a auto reflexividade do próprio grupo de religiosos nas alterações de estratégias, conquista de espaços institucionais, ampliação dos direitos e dos sujeitos reconhecidos pelo Estado. Portanto, refazemos neste capítulo os caminhos das ações de reconhecimento da diversidade religiosa afro-brasileira desde a primeira iniciativa que se deu pela patrimonialização da Casa Branca do Engenho Velho até a consolidação de espaços próprios por via das políticas de promoção da igualdade racial e política de combate às desigualdades sociais.

2.1 Religiões Afro-brasileiras como patrimônio

O tombamento do terreiro da Casa Branca do Engenho Velho⁵⁸ como patrimônio material brasileiro, no ano de 1984, é um marco no reconhecimento das religiões afro-brasileiras pelo Estado. Porém, longe de ser o início de uma sistemática política de

⁵⁷ Utilizamos o termo “ações de reconhecimento” e não políticas de reconhecimento porque trata-se de ações pontuais que não se configuram como políticas estruturadas para o grupo especificamente.

⁵⁸ A Casa Branca foi fundada por volta do ano de 1830 e consagrada através dos estudos de Nina Rodrigues como o terreiro mais antigo da cidade de Salvador.

reconhecimentos, tratou-se de uma ação pontual e que gerou grandes controvérsias na época. As divergências e conflitos em torno do caso dão mostras da mudança paradigmática que estava em curso na política de patrimônio brasileira e, da questão de fundo, que era um debate sobre a própria identidade da nação brasileira.

A Casa Branca não foi, no entanto, a primeira expressão da cultura afro-brasileira a ser identificada pelo órgão do patrimônio histórico. Antes dela, chegou a ser tombada a Coleção Museu da Magia Negra, composta de objetos sagrados apreendidos pela polícia do Rio de Janeiro nas repressões aos cultos afro-brasileiros entre os anos 1920 e 1930, no Rio de Janeiro. Corrêa (2005), em suas pesquisas, identifica que o tombamento foi assinado por Rodrigo Mello Franco de Andrade, que esteve a frente do órgão nacional do patrimônio, na época o SPHAN, desde sua criação em 1937 até 1964. No entanto, destaca que a Coleção só aparece na lista dos bens tombados a partir de 1984, mesmo ano do tombamento da Casa Branca. Para o pesquisador, trata-se de uma evidência de que a Coleção era relegada pelo próprio SPHAN, e ainda, que a única referência a cultura afro-brasileira durante 50 anos de política patrimonial no país era associada a feitiçaria.

A proteção ao patrimônio artístico e histórico nacional foi instituída na Constituição Brasileira de 1934, em pleno Estado Novo, através do artigo 148: “Cabe à União, aos Estados e aos Municípios favorecer e animar o desenvolvimento das ciências, das artes, das letras e da cultura em geral, *proteger os objetos de interesse histórico e o patrimônio artístico do País*, bem como prestar assistência ao trabalhador intelectual” (BRASIL, 1934). De forma a viabilizar essa proteção foram editados no anos de 1937, o Decreto 25, que “Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional”, e a Lei 378, que cria o Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN).

O Decreto 25 institui o tombamento como instrumento para a proteção dos bens móveis e imóveis “*cuja conservação seja de interesse público, quer por sua vinculação a fatos memoráveis da história do Brasil, quer por seu excepcional valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou artístico*”. E no art. 4º define os livros nos quais seriam inscritos os bens tombados, classificando estes bens como “Históricos” ; “Belas Artes”; “Artes Aplicadas” e “Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico”.

Ao analisar essa classificação observamos que o Decreto 25 reproduz a ideia elitista vigente na época que distingue entre uma arte erudita e a arte popular. A arte erudita, a verdadeira arte, valorizada pela beleza, deveria ser inscrita no Livro do Tombo

das Belas Artes. Ao passo que a arte popular não tem a ela associada a ideia de beleza, apenas deveria ser protegida como registro do passado “primitivo” da sociedade, por isso deveria ser inscrita no livro do Tombo Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico. Nem mesmo valor histórico é dado a esta arte popular, ameríndia e etnográfica pois as “coisas de valor histórico e arte histórica”, estas sim, devem ser inscritas no Livro do Tombo Histórico.

Assim, com essa normativa o patrimônio passa a ser um instrumento do Estado no projeto de construção de uma ideia de nação. Como em outros países, especialmente na França pós-revolucionária de onde populariza-se as políticas de conservação, é o valor nacional o primeiro fundamento da proteção patrimonial. No caso brasileiro, o contexto do Estado Novo imprime os traços particulares da ideologia nacionalista do governo Vargas e também do movimento modernista: uma ideia de nação formada pela harmonia das três raças, mas na prática enaltecia o universo simbólico das elites.

A consequência é que o monumento foi a opção privilegiada da política patrimonial brasileira nos primeiros 50 anos, em detrimento de outros tipos de bens, por exemplo os etnográficos ou arqueológicos. Morais (2014, p.135) exemplifica que no ano de 1938 foram realizados 292 tombamento, a grande maioria deles, monumentos individuais ligados a igreja católica. São exceções ao modelo de monumento individual, as cidades mineiras de Diamantina, Mariana, Tiradentes, São João Del Rei, Serro e Ouro Preto que tiveram todo o conjunto urbano e paisagístico protegido. As exceções, no entanto, apenas confirmam a regra do privilégio da arquitetura e também a arte elitista que se tomou para representar a identidade nacional, opções que fizeram do barroco o modelo exemplar.

Essa orientação durou até a década de 1970, quando Aloísio Magalhães assume a gestão do SPHAN (renomeado posteriormente como IPHAN) e promove alterações significativas. Sua trajetória de trabalho com experiências culturais a partir da sociedade civil traz para o órgão oficial do patrimônio uma ampliação do repertório dos bens protegidos, privilegiando em sua gestão a “cultura popular”, em suas diferentes expressões. Conceitualmente, Aloísio Magalhães substitui a expressão “patrimônio histórico e artístico” pela noção de “bens culturais”, entendendo-os como “indicadores a serem usados no processo de identificação de um caráter nacional brasileiro” (GONÇALVES, 1996, p. 52). É no contexto dessas alterações conceituais, e justificado por elas, que torna-se

possível o tombamento de uma expressão da cultura afro-brasileira, a Casa Branca do Engenho Velho.

Essas alterações têm intensa relação com o debate internacional que passa a ser realizado também na década de 1970, especialmente através da UNESCO, quando o patrimônio cultural passa a ser preocupação da “comunidade internacional”, e por isso, passa a aparecer frequentemente nas normativas internacionais. A preocupação dos especialistas com os danos ambientais em decorrência do processo de industrialização no século XX foi a motivadora da Conferência de Estocolmo (1972), que se propôs a discutir “os problemas relativos a degradação ambiental e ao respeito à diversidade cultural” (DOURADO, 2013, p.22).

A partir daí, ainda no ano de 1972, a UNESCO proclama a “Convenção Relativa à Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural”, ratificada pelo Brasil em 1977 (Decreto 80978/77). A novidade aqui é a distinção entre o patrimônio cultural e o patrimônio natural, e ainda, a ênfase na importância desses bens para o desenvolvimento da humanidade. Pela primeira vez, a expressão “patrimônio cultural” aparece em uma normativa internacional.

Ainda assim, os critérios para a caracterização do patrimônio continuavam sendo a “monumentalidade” e o “valor universal excepcional”. A própria Unesco cuidou de dizer através da Diretriz para Implementação da Convenção do Patrimônio Mundial que essa excepcionalidade deveria ser identificada como “referido a um patrimônio que é altamente representativo da cultura nacional da qual faz parte” (DOURADO, 2013, p.24). Ou seja, a cultura ocupa a cena nos documentos nacionais e internacionais, o que significa dizer que todo patrimônio a partir de agora é patrimônio cultural, mas o conceito de cultura continua associado ao nacional.

Coerente com esse debate, a busca pela identidade nacional também foi o que marcou a política patrimonial no período de Aloísio Magalhães. Ainda que tenha-se privilegiado o repertório da cultura popular, ela era buscada como uma forma de ampliar (mas não negar) a opção monumentalista e arquitetônica e, principalmente, tratava-se de reconhecer o valor dos grupos culturais formadores da identidade nacional. Dessa forma, o tombamento da Casa Branca significava o reconhecimento do valor da cultura negra na formação da nação brasileira. De fato, o Decreto 25/1937 pretendia fomentar uma ideologia nacional baseada na mistura das três raças, mas a inexistência de bens tombados

referentes àquela expressão cultural, escancarava a inadequação da política de patrimônio vigente no país. Tratava-se agora de corrigir essa questão.

A valorização dos elementos africanos presentes na cultura brasileira era uma reivindicação também do movimento negro nesse período. Consequência das próprias reorientações do movimento, que passava de um discurso integracionista (dominante na década de 1930) para um discurso de valorização das tradições culturais negras e afirmação da sua diferença. Além das reivindicações do movimento negro, há pelo menos duas questões contextuais, relacionadas entre si, que contribuíram com um tratamento positivo do Estado em relação a algumas expressões da cultura negra, especialmente o candomblé.

Essa valorização era consequência, em parte, da política externa de aproximação entre o Brasil e os países africanos no processo de descolonização, a partir dos anos 1960. O Brasil estava interessado em novos mercados e também em firmar-se como o mediador privilegiado desse processo. Para isso, reiterava-se a origem cultural comum e a democracia racial como singularidade da sociedade brasileira e, portanto, trunfos na elaboração dessa nova política externa. Como consequência, foi impulsionada uma nova política cultural que exaltava os “subsídios da etnia africana para o patrimônio da cultura nacional” (SANTOS, 2005, p. 34-43).

Nesse processo, o universo religioso negro (especialmente o baiano) passam a ser referenciados positivamente pela imprensa além de conhecido nacionalmente nas músicas de Dorival Caymmi, Gilberto Gil, Maria Bethânia, e de tantos outros baianos e não baianos, nos romances de Jorge Amado, na produção cinematográfica de Nelson Pereira dos Santos. Santos (2005, p.57-65) traz uma interessante pesquisa demonstrando a alteração da imagem do candomblé na imprensa. Comparando as notícias dos jornais baianos nas décadas de 50 a 70, o autor identifica uma predominância de matérias de conteúdo negativo nos anos 1950, e uma nítida inversão entre os anos 1960-1969, predominando nesse último período aspectos positivos relacionados a organização interna dos terreiros, festas e até mesmo anuncio de apresentação de candomblé no Teatro Municipal e na Europa⁵⁹. A partir desses dados, o autor infere ainda a alteração de percepção nos órgãos oficiais, públicos e o pensamento das camadas médias e elite baiana.

⁵⁹ A respeito dessa pesquisa, Santos (2005) se surpreende com o numero de matérias que não apresentam um conteúdo negativo. Se na década de cinquenta elas são seis (23,08%), no período 1960-1969 elas serão 32

Essa reflexão serve de conexão com a outra variável a se considerar nesse movimento de valorização da cultura negra e da imagem positivamente referenciada ao candomblé nos 1970. O período foi marcado pelo que Ortiz (1985) chama de “mercantilização da cultura popular”. Assim, as políticas culturais implantadas no período foram orientadas para impulsionar o turismo⁶⁰, o que provocou uma lógica seletiva de valorização de alguns, em detrimento de outras expressões. Dessa forma, ao tornar-se símbolo da cultura nacional, o candomblé (sobretudo o baiano) torna-se um bem simbólico associado a cultura com grande valor turístico nacional e internacional.

A noção de patrimônio associado ao turismo é um debate que vinha sendo feito internacionalmente pela Unesco, que começou a apostar na dimensão econômica do patrimônio como forma de viabilizar os custos com a preservação e impedir que os bens fossem abandonados e deteriorados, e ao mesmo tempo, os cuidados que se deveria ter com o patrimônio. A Unesco chegou a colaborar com um chamado do governo brasileiro para pensar uma alternativa ao complexo arquitetônico barroco das cidades mineiras. O relatório da visita realizada em 1966 afirmava a preocupação da Unesco para que “a infraestrutura turística não apareça como um prolongamento de dominações econômicas internas ou externas” e especialmente o cuidado maior com o qual se deve ter em lidar com os bens de caráter sagrado sem os quais “o Brasil não é o Brasil”. Reforçando a centralidade desse sagrado para o Brasil, sugere que a “fonte do turismo cultural no Brasil está no aprofundamento, em todas as dimensões, tanto etnológicas quanto artísticas”. Vale destacar ainda, a preocupação com a vulgarização do candomblé e da macumba “em nome do desenvolvimento turístico” e a compreensão de que “a preservação do patrimônio cultural é a preservação de todas as autenticidades” (PARENT, 2008, p.50-51).

A tônica do relatório é protetiva e preservacionista. E embora o “caráter sagrado” esteja relacionado com as igrejas do barroco mineiro, a referência ao candomblé e a

(57,14%) (...) Das 32 matérias de conteúdo positivo, 20 (62,5%) correspondem a aspectos internos ao mundo dos terreiros; são anúncios de festas em terreiros (8 matérias), reabertura do terreiro do Gantois após o período do carnaval, presente a Oxum e homenagem da Federação do Culto Afro a Iemanjá, realização pela Federação de uma missa católica para uma mãe-de-santo, morte da mãe-de-santo Senhora do Axé Opô Afonjá (05 matérias). As outras 12 (37,5%) se referem à ligação do turismo com os terreiros, apresentação de candomblé no Teatro Municipal e na Europa, exposição e criação de peça artística com tema ligado ao candomblé, solicitação de desvinculação dos terreiros da Delegacia de Jogos e Costumes e o lançamento do livro do Mestre Didi (04 matérias).

⁶⁰ Capone (2009) destaca a fundação em 1966, da Empresa Brasileira de Turismo (Embratur) e, seu equivalente no estado da Bahia, a Bahiatursa, como demarcadores da comercialização do candomblé com fins turísticos. Um detalhamento dos projetos empreendidos pela Bahiatursa evidenciando essa relação com o candomblé pode ser visto em Santos (2005).

macumba, além da sugestão do aprofundamento na dimensão etnológica, já abrem a possibilidade para a ampliação do reconhecimento de outros modos de expressão culturais. O destaque para a preservação de “todas as autenticidades” é também relevante para essa ampliação.

Nesse contexto, apesar de todo o interesse turístico do governo (e talvez até por causa dele) o tombamento de um bem símbolo da cultura negra, agora positivamente referenciado, foi de fato a chancela do Estado na autenticidade da tradição ali preservada. Vale dizer que o tombamento foi feito pelo governo estadual já em 1982, e posteriormente em 1984 pelo órgão federal. A partir daí, a Casa Branca que já gozava de prestígio social por sua antiguidade e pela preferência dos antropólogos passou a ser oficialmente referenciada como modelo. O estado reconhece formalmente a religião de matriz africana como importante para a formação da nação brasileira, e ainda, a Casa Branca do Engenho Velho como o autêntico modelo dessa religião africana.

Gilberto Velho, que era na época chefe do Departamento de Antropologia do Museu Nacional e havia sido designado o relator do processo, fala sobre o ineditismo e do desafio da missão que recebeu. Ele destaca que muitos dos membros do conselho consultivo consideravam “desproposital e equivocado tomar um pedaço de terra desprovido de construções que justificassem, por sua monumentalidade ou valor artística, tal iniciativa”. Por outro lado, o relator lembra que o terreiro da Casa Branca desempenhava “um importante papel na simbologia e no imaginário dos grupos ligados ao mundo do candomblé e aos cultos afro-brasileiros em geral”. E que, “do ponto de vista dessas pessoas, o que importava era a sacralidade do terreno, o seu axé” (VELHO, 2006, p.237). Merece ser transcrita a própria análise do relator a respeito do que considerou para sugerir a aprovação do tombamento:

Valorizei a importância da contribuição das tradições afro-brasileiras para o Brasil como um todo. Chamei a atenção, particularmente, para a dimensão das crenças religiosas dessas tradições que, inclusive, extrapolavam as suas fronteiras formais. Defini cultura como um fenômeno abrangente que inclui todas as *manifestações materiais e imateriais*, expressas em crenças, valores, visões de mundo existentes em uma sociedade. Afirmo “que o momento em que existe uma preocupação em reconhecer a importância das manifestações culturais das camadas populares, há que se reconhecer o candomblé como um sistema religioso fundamental à constituição da identidade de significativas *parcelas* da sociedade brasileira” (VELHO, 2006, p. 238) *grifos nossos*.

Interessante como os argumentos de Velho antecipam uma alteração de concepção de patrimônio cultural consolidada normativamente na Constituição Federal de 1988,

apenas 4 anos após o tombamento da Casa Branca. Além de considerar a dimensão imaterial da cultura, justifica a proteção dessa expressão por ela ser referência para “parcela” da sociedade brasileira, e não apenas para a sociedade brasileira como um todo. Estão implícitas aqui duas grandes novidades: o reconhecimento da diversidade cultural da sociedade brasileira, bem como dos bens simbólicos relevantes para esses grupos diversos. Em termos de política patrimonial os critérios de “monumentalidade” e “valor universal excepcional” foram aos poucos substituídos pelo critério de “referência cultural” do bem em relação aos seus detentores.

Vale lembrar que a aprovação do tombamento da Casa Branca não significou a consolidação dos avanços sobre a concepção de patrimônio trazida pelo relator em termos de reorientação nas políticas culturais brasileiras. Velho (2006) conta da pressão da sociedade civil, de intelectuais, artistas e religiosos de Salvador, como fator decisivo para a aprovação do tombamento, além da votação apertada (3 votos a favor, 1 contra, 2 abstenções e 1 voto pelo adiamento). Isso reforça a compreensão de que tratou-se de uma ação importante, mas ainda pontual diante do desafio que é o reconhecimento da diversidade religiosa afro-brasileira.

Em termos normativos, é a Constituição Federal de 1988 que amplia a proteção patrimonial e consolida as novas orientações já esboçadas no relatório de Gilberto Velho. De acordo com o Art. 216, esse patrimônio é constituído pelos “bens de natureza material e imaterial (...) portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira”, incluídos dentro deles: as formas de expressão, os modos de criar, fazer e viver e as criações científicas, artísticas e tecnológicas desses grupos.

Em âmbito internacional, desde a década de 1980 a Unesco vinha internamente fazendo discussões que resultaria na alteração da concepção de cultura adotada pela organização. Podemos destacar a Declaração do México⁶¹ (1985), a partir da qual “as criações anônimas surgidas da alma popular e o conjunto de valores que dão sentido à vida” e as “obras materiais e não materiais que expressam a criatividade desse povo” passam a ser parte da definição de patrimônio cultural. E ainda, a Recomendação sobre a

⁶¹ Documento subscrito pelo Conselho Internacional de Monumentos e Sítios (ICOMOS) na Conferência Mundial sobre as Políticas Culturais em 1985. O ICOMOS é uma organização civil internacional ligada a Unesco. Uma de suas atribuições é o aconselhamento a respeito dos bens que receberão classificação como Patrimônio Cultural da Humanidade.

Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular da Unesco (1989), que inova ao incluir a expressão “cultura tradicional” (ao lado da cultura popular), reconhecendo a importância dessas expressões para a “identidade cultural” de grupos específicos (familiares, étnicos, nacionais, profissionais, religiosos...). Vale lembrar que diferente da Declaração do México, a Recomendação de 1989 tem força normativa e sugere aos Estados-membros a adoção de medidas legislativas adequadas à proteção desses bens.

Mas é com a Carta de Nara (1994) que além de ser reconhecidos os grupos da diversidade cultural, eles tornam-se detentores dos critérios de julgamento da característica do bem a ser valorizada como patrimônio. A Carta de Nara é um documento elaborado pelos especialistas internos da UNESCO, com grande incentivo do Japão⁶², que regulamenta o critério de autenticidade na definição do patrimônio mundial. A normativa parte da impossibilidade de basear os julgamentos de valor e autenticidades dos bens em critérios fixos, já que eles “podem diferir de cultura para cultura”. Portanto defende que “o respeito devido a todas as culturas exige que as características de um determinado patrimônio sejam consideradas e julgadas nos contextos culturais aos quais pertençam” (item 13, Carta de Nara).

O documento demonstra preocupação com o contexto mundial de “globalização e homogeneização” e os riscos da “afirmação de um nacionalismo agressivo e da supressão da cultura das minorias”. Por isso, em várias partes afirma-se que a riqueza da humanidade está na sua diversidade, e nesse sentido, a principal contribuição do documento é “clarificar e iluminar a memória coletiva da humanidade”.

A consequência é que a valorização de um bem cultural, destacado entre tantos outros através da patrimonialização, não significa mais reconhecê-lo por seu valor nacional. Trata-se agora, de reconhecê-lo como produto da cultura vivida pelos diferentes grupos sociais e expressão de sua identidade. E ainda, é direito destes grupos ter os seus

⁶² As autoridades japonesas tiveram reconhecimento explícito dessa iniciativa, expresso no preâmbulo do documento: “Nós, especialistas reunidos em Nara (Japão), desejamos reconhecer o espírito generoso e a coragem intelectual das autoridades japonesas em promover oportunamente esse fórum, no qual podemos desafiar o pensamento tradicional a respeito da conservação, bem como debater caminhos e meios para ampliarmos nossos horizontes, no sentido de promover um maior respeito a diversidades do patrimônio cultural na prática da conservação”. SCIFONI (2004) contextualiza que somente em 1992 o Japão assinou a Convenção do Patrimônio Mundial (1972) e passou a ser o maior financiador da Unesco, após a saída dos EUA em 1984. No entanto, os monumentos japoneses enfrentavam dificuldade para o reconhecimento de sua autenticidade. As alterações constantes que os monumentos sofriam para reparar os danos causados pelas condições geográficas extremas do país (terremotos, grande variação de temperatura, umidade...) eram consideradas descaracterizadores da autenticidade. Daí o interesse do Japão em demonstrar especificidades culturais de preservação, conservação e portanto, autenticidade do patrimônio.

símbolos culturais preservados e é direito da humanidade ter contato com o maior número possível de expressões dessa diversidade, já que, é nesse encontro de diversidades que a humanidade se enriquece e evolui.

De forma a abarcar e proteger os bens culturais variados que puderam ser reconhecidos com a ampliação dos critérios de autenticidade, produziu-se a ideia de “bens imateriais”. Os entendimentos de vários instrumentos internacionais não vinculantes que já tratavam sobre o tema foram reunidos na Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial (2003). A Constituição Federal de 1988, no entanto, já havia normatizado essa ampliação da noção de patrimônio, reconhecendo inclusive, a importância da participação da comunidade na promoção e proteção do patrimônio brasileiro.

É na vigência desse paradigma, em âmbito internacional e nacional, que foram tombados os outros oito terreiros que compõem hoje, junto com a Casa Branca do Engenho Velho, o patrimônio brasileiro referente à diversidade religiosa afro-brasileira. Foram eles: em 1999, o Axé Opô Afonjá, de tradição nagô; em agosto de 2002, a Casa das Minas, de tradição jeje; em novembro de 2002, o Gantois, de tradição nagô; em 2003, o Bate Folha, de tradição bantu; em 2004, o Alaketu, de tradição nagô; em 2013 a Casa de Oxumaré, de tradição nagô; em 2014 a Roça do Ventura, de tradição jeje; e em 2015, o Omó Ilê Agboulá, de tradição nagô.

Diferente do tombamento da Casa Branca, nenhum destes outros tombamentos tiveram dificuldade de aprovação, mesmo que as justificativas às vezes ainda pairassem sobre o “indiscutível valor nacional” e a proteção tenha sido concentrada na materialidade do bem. A respeito dessa necessidade de proteção imaterial, o próprio IPHAN vem buscando alternativas, especialmente após 2011, para definir uma política nacional de inventário dos terreiros, de forma a mapear esses bens e buscar a melhor forma de salvaguarda.

No entanto, analisando os tombamentos das nove casas _ como representativas do reconhecimento do patrimônio afro-brasileiro _, alguns autores destacam ser um número irrisório diante da quantidade de terreiros existentes no país e outros ainda destacam a prevalência de terreiros baianos e de tradição nagô. Apenas a Casa das Minas, que é

tradição jeje⁶³ e localizado em São Luiz do Maranhão, e o Bate Folha, que é Bantu, mas também de Salvador. Para Morais (2014, p. 158) “a hegemonia nagô exaltada na literatura a cerca das religiões afro-brasileiras reverbera na representação das religiões afro-brasileiras como patrimônio nacional”. Seguindo Sansi (2007), a autora afirma que os terreiros alçados a patrimônio nacional apropriaram-se da noção tradicional de patrimônio (associada a imutabilidade) para reforçar o discurso de afirmação de uma tradição africana herdada desde os tempos coloniais, evocando o discurso acadêmico da “religião em conserva” que conferiu hegemonia aos nagô, mas que há muito tempo já se questiona no campo acadêmico⁶⁴ (MORAIS, 2014, p. 150-161).

Há que se levar em conta, no entanto, como ressaltam outros autores (FERRETI, 2011; PARÉS, 2011; AMARAL, 2003), que os tombamentos têm sido para os grupos de culto, uma alternativa diante do risco de perda dos terrenos⁶⁵, um fator que ainda hoje tem sido motivador dos pedidos de tombamentos mais recentes. Nesse sentido, há que se questionar se os instrumentos do patrimônio imaterial (inventário, registro, plano de salvaguarda...) têm a mesma efetividade como instrumento de garantia do território. Assim, o reconhecimento das religiões afro-brasileiras pela via patrimonial exige cuidados e reflexão sobre a adequação dos instrumentos. Logo, há que se relativizar essa crítica da primazia da definição dos antropólogos e entender também as perspectivas possíveis para o povo de terreiro e os instrumentos jurídicos disponíveis naquele momento na luta cotidiana por sobrevivência e melhores condições de vida para suas comunidades.

Ainda a respeito dos tombamentos no seu conjunto, Morais (2014) afirma a predominância de argumentos como a “importância histórica” e a “capacidade de preservar a herança da tradição”, e Santos (2005) destaca a referência à Casa Branca do Engenho

⁶³ Alguns autores, por exemplo Capone (2004), fazem uma leitura de que a tradição jeje e a tradição nagô compartilham da mesma origem africana que poderia ser reunida no que hoje se chama “cultura yorubá”. Essa leitura justificaria um projeto de unidade das religiões africanas como “religião dos orixás”, embora na tradição Jeje as entidades cultuadas sejam principalmente os voduns.

⁶⁴ A própria exclusividade da antiguidade da Casa Branca hoje é questionada por autores que criticam a preferência dada aos terreiros nagô nos estudos das religiões afro-brasileiras. Uma dessas críticas vem de Capone (2009), que através dos estudos de João José Reis (1989) e baseado na análise dos processos criminais relativos às perseguições religiosas no início do século XIX, identificou a presença de outros terreiros de diferentes tradições na cidade de Salvador nesse período. Capone se baseia ainda no comentário de Luiz Viana Filho, que em 1944 teria escrito que “era de admirar que tivessem passado despercebidos a um estudioso da inteligência do ilustre mestre”, referindo-se a existência de vários candomblés bantos, cuja fundação era anterior às pesquisas de Nina Rodrigues.

⁶⁵ A preocupação dos integrantes do culto da Casa Branca, e também das organizações do povo de terreiro da época, via FEBACAB, envolvia a garantia do território e também a preservação da Floresta São Bartolomeu, um espaço utilizado pelo povo de santo para a prática dos seus rituais sagrados (Ver SERRA, 2004 e 2011).

Velho como modelo de tombamento. No mesmo sentido, traz os tombamentos de terreiros em âmbito estadual e municipal.

Aqui nos interessa citar o tombamento pela FUNDARPE, do Sítio do Pai Adão, a casa considerada a matriz do xangô pernambucano e que também se apropria desse reconhecimento oficial do estado para diferenciar-se das outras casas, especialmente impondo um modelo que reforça a invisibilidade da Jurema. Nesse sentido, concordamos com Moraes (2014, p. 159) a respeito da ambiguidade desses processos de patrimonialização: “Ao mesmo tempo em que elementos da cultura afro-brasileira são incluídos na representação da nação, se exclui a pluralidade constitutiva das religiões afro-brasileiras”.

Isso se relaciona com a análise de Giumbelli (2008) de que a religião afro-brasileira se insere no espaço público pela via da cultura. Essa alternativa que o autor chama de via “diferencialista” ocorre diante da dificuldade de reconhecimento dos candomblé e xangôs como uma religião, aos moldes do que foi normativamente definido pela igreja católica. Ocorre que naquele momento da legitimação dos primeiros candomblés, a legitimação da tradição afro se dá pela composição da nacionalidade. Ou seja, a ideia de cultura que fundamenta esse reconhecimento é generalista, referindo-se a uma dimensão constitutiva do social. Assim, quando essa ideia de cultura é modificada, com a valorização das especificidades dos grupos, as religiões afro-brasileiras também passam por uma reacomodação do seu lugar no espaço público.

No campo do patrimônio, podemos ver através dos tombamentos posteriores a CF/88, que o argumento da “capacidade de preservar a herança da tradição” vai sendo mobilizado de acordo com o novo paradigma da pluralidade e da diversidade. A própria “herança africana” deixa de ser una, majoritariamente nagô, e passa-se a reconhecer outras “tradições”, que também vão se legitimando, cada qual por sua distinção dentro do conjunto das “tradições africanas”. Assim, por exemplo, que a Casa das Minas, como o espaço que preserva o culto dos Voduns da forma mais tradicional do povo jeje; o Omó Ilê Agboulá, o último a ser tombado, mas o único de culto exclusivo de Egungun... e assim por diante.

Na medida em que o tombamento destaca algumas casas dentre as outras no cenário nacional, ocorre um movimento de distinção e fixação dessas casas como modelos. Afirmam-se as pluralidades dentro de uma unidade de heranças africanas. É uma

ampliação dos sujeitos compreendidos como povos de terreiro, mas ainda opera-se a limitação de sujeitos operada pelo fechamento da ideia de herança africana.

2.2 Religiões Afro-brasileiras e Comunidades de Terreiro na Política de Promoção da Igualdade Racial

As políticas de reconhecimento que emergem a partir das transformações paradigmáticas no campo da cultura tiveram como consequência a abertura de outros espaços de legitimação para a diversidade religiosa afro-brasileira. Para Moraes (2014), foi através das políticas raciais que o movimento afro-religioso se insere nos espaços públicos. Concordamos com a autora que os representantes dos movimentos afro-religioso ampliaram seus canais de comunicação com o Estado e aos poucos começam a reivindicar demandas próprias, chegando a uma política própria denominada hoje de “Política Nacional de Sustentabilidade de Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana” (a qual detalharemos no próximo capítulo).

Para Moraes (2014), a referência ao povo de terreiro nas políticas da Igualdade Racial ocorre a partir de um alinhamento do movimento negro e do movimento afro-religioso na ideia de que o preconceito racial se transfere do negro para a cultura negra e, portanto, as situações de intolerância nas quais as religiões afro-brasileira historicamente foram vítimas, teriam origem no racismo. Essa foi a conclusão da III Conferência de Durban (2001), que serviu de reorientação tanto para os movimentos negros da diáspora (também em nível internacional) quanto para a elaboração da política de Igualdade Racial. Para entender esta elaboração, retomaremos no próximo ponto a relação entre o movimento negro e os afro-religiosos. No ponto seguinte, abordaremos a abertura de espaços institucionais aos afro-religiosos pela via da política de igualdade racial.

2.2.1 Movimento negro e Afro-religiosos em movimento

Na década de 1970 o movimento negro já lutava contra o racismo, mas somente nas décadas de 1980 e 1990 eles passaram a referenciar os terreiros como espaços da resistência negra. Makota Valdina, em entrevista a Santos (2005, p.165), fala a respeito da relação com o movimento negro na década de 1970 destacando haver “uma deferência

mínima dos militantes ao candomblé, pois faziam a ligação dos terreiros com os brancos (...). As críticas dos movimentos negros eram que havia muitos brancos nos candomblés”. Além da presença dos brancos, havia também a acusação de alienação devido ao sincretismo católico, e ainda a crítica à folclorização do candomblé, devido a popularização e mercantilização da religião voltada para o turismo.

Mas já na década seguinte as aproximações foram possibilitadas pela pluralização da agenda do movimento negro e pela inserção de militantes do movimento negro nas religiões afro-brasileiras. Podemos dizer que houve sim uma “politização” do movimento afro-religioso no sentido de distanciamento tanto da igreja como do mercado, as principais críticas do movimento negro. Podemos dizer também que essa aproximação dos militantes com o universo afro-religioso trouxe outras formas de ação política para o movimento negro. Mas, queremos destacar as reconfigurações do próprio movimento afro-religioso.

Um marco na atuação do movimento afro-religioso é o “Manifesto Anti-sincretismo”⁶⁶, proclamado por Mãe Stella de Oxossi do Axé Opô Afonjá durante a II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura (II Comtoc), em 1983. O manifesto foi uma defesa do candomblé frente a folclorização, especialmente por causa do turismo em Salvador. E para tanto, o argumento era a afirmação do candomblé como uma religião, com “teologia, liturgia e dogmas” próprios originados da “tradição africana”. De acordo com França (2011) o “objetivo maior do pronunciamento era a afirmação do candomblé como religião e o repúdio de sua classificação como seita ou animismo primitivo”. No entanto, a imprensa deu ênfase à “recusa do sincretismo” o que na verdade era uma decorrência da primeira posição.

França (2011) mostra que a questão é bem mais complexa do que a simples negação dos ritos católicos. Baseada nos dados privilegiados obtidos em uma entrevista com a própria Mãe Stella, a antropóloga escreve um artigo esclarecedor sobre o manifesto anti-sincretismo no contexto da relação entre as religiões afro-brasileiras e a igreja católica

⁶⁶ Na verdade, trata-se aqui de dois documentos. O primeiro foi elaborado durante a II Comtoc, e assinado pelas Ialorixás mais representativas do candomblé baiano: Menininha do Gantois, Stella de Oxossi, Olga de Alaketo, Tetê de Iansã e Nicinha de Bogum. Esse documento foi amplamente noticiado pelos jornais baianos e apelidado pela própria imprensa de “Manifesto Anti-sincretismo”. Isso provocou tanto alvoroço que 15 dias depois foi publicado um segundo documento, menor e explicativo daquele primeiro, dirigido “Ao Público e ao Povo de Candomblé”, com objetivo de denunciar as distorções da imprensa a respeito do primeiro pronunciamento. Este segundo não obteve a mesma atenção da mídia (que não publicou nenhum dos dois documentos na íntegra) mas seu original assinado pelas Ialorixás encontra-se hoje no museu Ohun Lailai, no Axé Opô Afonjá. Para mais detalhes sobre esse manifesto ver Consorte (2006, 2009, 2010).

no pós-Vaticano II. França (2011) mostra como Mãe Stella se apropriou da definição do concílio do Vaticano II sobre religiões, a partir do qual “toda religião deveria ter sua teologia, seus dogmas e sua liturgia” e explica o que seria cada um desses elementos no âmbito do candomblé⁶⁷. Defende portanto, o estatuto do candomblé como religião em status de igualdade com o catolicismo.

França (2011) destaca a sabedoria de Mãe Stella na apropriação da próprias normativas da Igreja como fundamento para legitimação do candomblé e chama a atenção também para a utilização da escrita e da imprensa. Para a autora o Manifesto foi uma resposta clara à posição da Igreja, um exemplo de alteração de postura do modo como as religiões afro-brasileiras passaram a reagir diante das acusações de outras religiões e de se contrapor aos discursos a elas dirigidos. França faz a contraposição dessa postura com aquilo que Brandão (1986) chamava de “não resposta” das religiões afro-brasileiras “ao catolicismo beligerante dos anos 1950 e ao Kardecismo em processo de legitimação dos anos 1930 e 1940”. Brandão (1986) explica o que ele chama de “estratégia secularmente eficaz das tradições de poder dos fracos”: a preferência por agir nos “intervalos sociais e geográficos”, procurando “evitar tanto o confronto jurídico como o ideológico direto” pela convicção de que perderiam. O documento escrito, a utilização da mídia, as festas públicas, a ocupação dos espaços acadêmicos, as intervenções públicas da própria Mãe Stella e a visibilidade do candomblé nos últimos anos são apenas alguns exemplos de que essa postura de “não resposta” realmente mudou, inclusive alterando a ocupação do judiciário.

A partir da década de 1980, o aumento da presença das igrejas neopetencostais e ataques às religiões afro-brasileiras, exigiu reações cada vez mais organizadas do movimento afro-religioso, com ações no campo político e também jurídico. Ainda em 1981, o então deputado estadual e umbandista, Átila Nunes organizou um protesto para solicitar ao ministro da Justiça providências sobre o tema, e muitos outros atos públicos

⁶⁷ Apesar do Manifesto ter sido assinado pelas cinco importantes Ialorixás baianas, Mãe Stella acaba sendo referenciada muitas vezes como única autora dele não só porque ela estava na Comtoc mas também porque ela destacou-se na elaboração teórica sobre o candomblé. França (2011) trabalha inclusive com a construção discursiva de Mãe Stella em uma aula inaugural na Faculdade de Educação na UFBA em que a Ialorixá aprofunda a explicação dos elementos essenciais às religiões (de acordo com o Concílio Vaticano II: teologia, liturgia e dogma) elaborando um refinado discurso em linguagem acadêmica que não deixa dúvidas sobre o enquadramento do candomblé como religião. Para um aprofundamento desses elementos essenciais, ver tese de FRANÇA (*Ároyé*): Um estudo histórico-antropológico do debate entre os discursos católico e do candomblé no pós-Vaticano II). A autora destaca ainda a importância de Mãe Stella descrevendo o sua trajetória como autora de mais de cinco livros, participação em congressos nacionais e internacionais, entrevistas em jornais e revistas nacionais, filme e documentários sobre sua vida além do título de *doutor honoris causa* em duas universidades, a UFBA e a UNEB.

contra a intolerância religiosa se seguiram a este. Mas, possivelmente, a reação mais emblemática tenha sido a ação judicial no caso de Mãe Gilda contra a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD).

Mãe Gilda era a sacerdotisa fundadora do Ilê Axé Abassá de Ogum, terreiro de candomblé onde ela morava e que fundou em 1988, nas imediações da Lagoa do Abaeté, em Salvador. Mãe Gilda tinha uma boa sociabilidade com os vizinhos, o que não foi alterado nem mesmo com uma matéria publicada pela revista *Veja* em 1992, em que a sacerdotisa participava, juntamente com outras organizações populares, das manifestações pelo impeachment do então presidente da república Fernando Collor de Mello. Na foto da revista, Mãe Gilda aparece, anônima dentre tantas outras Ialorixás, com trajes de sacerdotisa e uma oferenda nos pés, como se estivessem solicitando aos orixás que atendessem as súplicas do povo naquele momento político.

De forma totalmente descontextualizada e distorcida, a Igreja Universal do Reino de Deus (IURD) publica em outubro de 1999 em seu jornal “Folha Universal” aquela foto de Mãe Gilda que havia sido publicada pela revista *Veja*, no entanto, associada a uma reportagem intitulada “Macumbeiros charlatães lesam o bolso e a vida dos clientes” e ainda, com uma tarja preta nos seus olhos. O Jornal da IURD que tinha uma tiragem de 1.372.000 unidades, distribuídas ampla e gratuitamente, alcançou rapidamente toda a comunidade local. Com a notícia, integrantes de outras religiões sentiram-se no direito de atacar o terreiro da sacerdotisa, agrediram verbal e fisicamente seu marido dentro do terreiro e quebraram objetos sagrados. Muitos integrantes da própria comunidade não entenderam o que estava acontecendo e acharam que a sacerdotisa havia se convertido à religião evangélica _ já que sua foto estava naquele jornal _ o que teve como consequência o seu descrédito e a perda de fiéis. Abalada com os fatos, Mãe Gilda ajuizou ação penal contra a IURD mas, com a saúde fragilizada pelos acontecimentos, sofreu um ataque cardíaco e veio a falecer no dia 21 de janeiro de 2000.

A partir daí, organizou-se na Bahia em 2000 o “Movimento contra a Intolerância Religiosa”, com a articulação da Federação Baiana de Culto Afro, o Centro de Estudos Afro-Orientais (da UFBA), o Programa Egbé-Territórios Negros (desenvolvido pela Koinonia-Presença Ecumênica e Serviço), além de outras entidades afins. Ainda no mesmo ano, o dia 21 de janeiro foi declarado pela Câmara dos Vereadores de Salvador como “Dia Municipal de Combate à Intolerância Religiosa”. Seguindo a mesma homenagem à Mãe

Gilda e em reconhecimento da luta que se seguiu, em 2007 o governo federal estabeleceu a data em âmbito nacional (lei 11635/2007). Em 2004, a IURD foi condenada ao pagamento de indenização no valor de 1 real por exemplar distribuído (R\$ 1.372.000,00), decisão da qual a igreja recorreu e conseguiu reduzir o valor da indenização no STJ a R\$ 145.250,00. A drástica redução no valor da indenização é questionada por alguns por não causar impacto relevante nos cofres da igreja. No entanto, o resultado foi comemorado pelo movimento afro-religioso por ter sido a primeira vez que se teve uma condenação em um caso de intolerância religiosa envolvendo uma instituição como a IURD, com repercussão e decisões judiciais tão claras em benefício das religiões afro-brasileiras.

Outra consequência do acirramento dos ataques dos neopetencostais, que de acordo com Silva (2007) deixaram de ser episódios cotidianos e passaram a ganhar visibilidade pública, é a busca das religiões afro-brasileiras por uma unidade dentro da pluralidade das expressões que podem ser aglutinadas nestas denominações. As organizações de entidades representativas centralizadas, como as federações para os centros espíritas, nunca tiveram muito sucesso entre as tradições das religiões de matrizes africanas. Mas, a superação das divergências de denominações internas tem sido um esforço empreendido por teóricos e teólogos africanistas. Além disso, a aposta em organizações políticas mais horizontais, pelo menos teoricamente, como fóruns e redes tem permitido estabelecer uma interlocução com agentes do poder público e outras organizações da sociedade civil.

Uma primeira iniciativa na tentativa dessa unidade foi a fundação em 1987 do Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-brasileira (INTECAB), cujo lema “Unidade na Diversidade” permanece ainda hoje no site da instituição. Uma divergência na 3ª Comtoc, provocou o questionamento dentre os religiosos brasileiros sobre a legitimidade da participação da diversidade das expressões da religião africana. Foi vitoriosa a posição de que poderiam participar todas as tradições, “incluindo a Umbanda e outras correlatas, *desde que mantivessem a preservação de seus princípios originais afro-brasileiros*”. Assim, foi fundado o INTECAB, em 1987, com objetivo de “preservar os valores espirituais, culturais e científicos da *religião tradicional africana no Brasil e seus desdobramentos*, aprofundando o intercâmbio nacional e internacionalmente”, estabelecendo como lema a “Unidade na diversidade”⁶⁸.

⁶⁸ Disponível em intecabsp.wordpress.com

Para Capone (2009), tratava-se de um projeto de unidade das matrizes africanas sob hegemonia da tradição yorubá-nagô⁶⁹. Um projeto colocado em curso não apenas no Brasil, mas em sintonia com os movimentos negros da diáspora, do qual a própria Comtoc⁷⁰ é um exemplo. De fato, a afirmação da “unidade da religião tradicional africana e seus desdobramentos”, está colocando essa matriz africana no centro e toda a pluralidade das expressões da diversidade religiosa afro-brasileira como dela decorrente. A ressalva para a permissão de participar dessa unidade expressa em “desde que mantivessem (...) seus princípios originais”, pode significar, a reafirmação das casas mais tradicionais, naquele momento, do candomblé baiano (o que justifica a análise de Capone). No entanto, se naquele momento essa originalidade era exclusividade da tradição nagô, a própria expansão do INTECAB para outros estados e a criação de outras instituições do povo de terreiro foram ampliando o leque de tradições “originais”, e por isso as tradições bantu e jeje⁷¹ são hoje tão reconhecidas como os nagô.

É preciso ainda observar que apesar do INTECAB ter sido fundado por religiosos e religiosas do candomblé, a instituição se nomina um instituto da “Tradição e Cultura Afro-Brasileira”, ou seja, uma das primeiras entidades nacionais do movimento afro-religioso não faz referência à religião em seu nome. Isso pode ser uma exemplificação da tese de Giumbelli (2008) sobre a via diferencialista que as religiões assumiram na sua estratégia por legitimação. Uma outra possibilidade, não excludente daquela, é a análise de Brandão (1986) sobre as religiões populares, as quais não dispoem de formas legitimadoras suficientes para se enquadrarem como religião aos moldes das religiões dominantes, optaram por agir “nos interstícios sociais”, onde a dimensão da cultura poderia representar esse interstício social para as religiões afro-brasileiras. Mas, uma outra dimensão deve ser levada em conta aqui, a do contexto do candomblé nos anos 1980 e sua relação com o processo de valorização do negro.

⁶⁹ Para uma explicação sobre a diferença entre yorubá e nagô, e a unidade possível em torno da “religião dos orixás” ver PALMIÉ, Stephan. *The Cultural Work of Yoruba-Globalization* (2005) e CAPONE, Stefânia. *Os Yoruba do Novo Mundo: Religião, Etnicidade e Nacionalismo negro nos Estados Unidos* (2015).

⁷⁰ A I Comtoc aconteceu em Ilé Ifé, na Nigéria, no ano de 1981, considerada a cidade berço da tradição yorubá. Nela se reuniram chefes religiosos africanos, sobretudo da tradição yoruba, e dos países da diáspora, especialmente Brasil, EUA e Caribe. Com objetivo de “unificar a tradição dos orishas e lutar contra a fragmentação da religião africana no mundo”. Dentre os organizadores brasileiros estavam Mestre Didi e sua esposa Juana Eiben dos Santos. Para uma análise das Comtoc até sua 9ª edição, realizada no Rio de Janeiro, em 2005, ver Capone (2015).

⁷¹ Lembrar que essa diferenciação entre os Jeje e os nagô não é um consenso. Para alguns autores, como Capone (2009) os nagô e os jeje podem ser unificados na pela tradição Yorubá.

Capone (2009, p.313-320) afirma que falar em “cultura afro-brasileira” é um debate que nasceu nos círculos da Sociedade de Estudos da Cultura Negra no Brasil (SECNEB)⁷², fundada em 1974 por Mestre Didi e sua esposa Juana Elbein dos Santos, os mesmos fundadores do INTECAB. Para a autora, “o projeto da Secneb atendia a uma mudança de percepção da cultura negra, causada pela explosão pan-africanista dos anos 1970, que no Brasil assumiu a forma de valorização da cultura afro”, assim “cultura negra, afro, tornou-se o estandarte do movimento negro brasileiro”. Nesse sentido, para a autora, a unidade pretendida pelo INTECAB tinha como fundamento a identificação de um “complexo cultural de base” que seria a expressão da “continuidade e expansão do processo civilizatório negro”. Apesar desse contexto histórico, o INTECAB mais recentemente vem desenvolvendo ações específicas de combate à intolerância religiosa, sobretudo em parceria com outras instituições que tem como foco as questões raciais. Um exemplo, foi a campanha “Em defesa da liberdade de crença e contra a intolerância religiosa”, lançada em 2004 em parceria com o CEERT (Centro de Estudos das Relações de Trabalho e Desigualdades).

Outra entidade importante do movimento afro-religioso em âmbito nacional é o CENARAB, que surge de uma articulação de religiosos de matriz africana no 1º Encontro Nacional de Entidades Negras (ENEN)⁷³. A organização se denominava inicialmente Centro de Articulação dos Religiosos Afro-Brasileiros e teve sua fundação oficial em 1992, quando foi renomeada para Centro Nacional da Africanidade e Resistência Afro-brasileira. O Cenarab é portanto, uma entidade do movimento negro, que se organiza em torno da defesa do povo de terreiro, sendo hoje inclusive parte da Coordenação Nacional de Entidades Negras (Conen). De acordo com Hofbauer (2006, p. 335) diferente de outras iniciativas que pretendiam unir os adeptos das religiões afro-brasileiras, o Cenarab “buscou

⁷² Capone (2009) em vários momentos destaca a atuação de Mestre Didi (Deóscoredes Maximiliano dos Santos) e sua esposa Juana Eiben dos Santos na elaboração teórica a respeito das religiões afro-brasileiras. Juana E. dos Santos era antropóloga argentina, iniciada no Axé Opô Afonjá e escreveu dentre outros o livro “Os nagô e a morte”, que teve bastante popularidade entre os adeptos do candomblé. Mestre Didi, era filho de Mãe Senhora, antiga Ialorixá do Axé Opô Afonjá, sacerdote presidente da Sociedade Ilê Asipá de culto a Egun, além de intelectual e artista plástico conhecido internacionalmente.

⁷³ No fim da década de 1980, especialmente no contexto da Constituinte de 1988, surgiram uma variedade de entidades com foco na questão racial. Algumas delas por questões temáticas específicas, como por exemplo as questões de gênero e raça. Outras, por divergências com a entidade principal do movimento negro da década anterior, o MNU (Movimento Negro Unificado). O 1º ENEN foi organizado por uma comissão composta por integrantes de várias dessas entidades, na tentativa de definir ações mais incisivas e organizadas no combate ao racismo. Mas muitas divergências havia em torno dessa novas ações. Uma delas era se haveria de uma organização centralizada para desempenhar tal ação. Como resultado do ENEN criou-se a CONEN (Coordenação Nacional das Entidades Negras) que ocupou espaço importante na formulação posterior das políticas públicas de igualdade racial.

enfrentar explicitamente questões políticas, tais como o combate à discriminação racial e o cumprimento dos direitos de cidadania”. Uma publicação da organização, no ano de sua fundação, ela apresenta-se como:

uma organização não governamental, sem fins lucrativos, possuindo uma de suas finalidades a mobilização e articulação dos Religiosos Afro-brasileiros, em busca da unidade nacional dos mesmos, para fazer frente ao processo comum de marginalização, preconceito, discriminação, estigmas e estereótipos disseminados na sociedade brasileira com relação às Religiões Afro; levando os Religiosos Afro ao empreendimento de uma luta pelos seus direitos de cidadania plena, bem como a população de descendência africana, evidenciando os valores civilizatórios específicos que caracterizam a cultura e a Religião humano-ambiental e ecológica negro-africana e/ou afro-brasileira (Cenarab; I; outubro de 1992)

Vemos nesse trecho a utilização de uma gramática de direitos, com destaque para a “luta por direitos de cidadania” e o combate ao “preconceito e discriminação”. Uma linguagem comum aos movimentos sociais na constituinte e que reverberou alguns anos após a promulgação da Constituição de 1988. Embora não apareça explicitamente a palavra “racismo”, há a compreensão de um “processo comum de marginalização...” às religiões e à população de descendência africana, evidenciando “valores civilizatórios específicos”, ou seja, já estão aqui as bases para o enquadramento do preconceito vivenciado pelas religiões afro-brasileiras como racismo. Neste trecho, merece destaque ainda a caracterização dessas religiões como “humano-ambiental e ecológica negro-africana e/ou afro-brasileira”, demonstrando o debate efervescente e a dificuldade de consenso em torno de uma denominação que dê conta da unificação da pluralidade dessa cultura/religião.

Cardoso (2001) traz um outro ponto importante a respeito do contexto de fundação do Cenarab. O autor conta que a organização dos religiosos afro-brasileiros foi uma reação à força demonstrada pelos Agentes Pastorais Negros (APNs) dentro do próprio ENEN⁷⁴. Os APNs surgiram em 1983 como uma das ações da Igreja Católica no pós-vaticano II que, inspirada na teologia da libertação, pretendia a emancipação do povo negro. Com o lema “Vamos enegrecer a Igreja!” desenvolvia o que eles chamavam de liturgia da “inculturação”. Sob o discurso do diálogo inter-religioso, utilizava atabaques, músicas, danças e outros elementos da liturgia afro-brasileira nas missas. O que na prática

⁷⁴ Trata-se aqui de uma divergência entre projetos políticos no interior do movimento negro, mas o fato mais significativo foi a não aceitação da participação do MNU na primeira votação realizada na primeira plenária do ENEN. A exclusão política do MNU se concretizou porque teve os votos dos Agentes Pastorais Negros, ligada a Igreja Católica, que apoiaram os delegados da Unegro (União dos Negros pela Igualdade), uma dissidência do MNU cujos militantes eram vinculados ao PC do B e que vinha ganhando força no movimento (Cardoso, 2001).

era uma apropriação dos símbolos da liturgia afro-brasileira, como expressão de cultura, esvaziando e desqualificando o sagrado próprio das religiões afro. Logo, a criação do Cenarab, nesse contexto, pode ser vista também como uma reação a essa ação da igreja católica de apropriação dos símbolos litúrgicos e esvaziamento do sagrado afro.

Apesar de ser representante de religiosos e religiosas, o Cenarab também não apresenta o nome religião em sua denominação, optando pela “africanidade e resistência afro-brasileira”. Isso, para Moraes (2014, p.189), significa que “as religiões afro-brasileiras são referenciadas pelo entendimento dado pelo movimento negro a ela, qual seja: resistência afro-brasileira”. No entanto, vale lembrar que os ataques neopetencostais, que nos anos 1990 já estavam bastante evidentes publicamente, não se concentram nas expressões exatamente religiosas, afetando também aos símbolos da herança africana no Brasil (SILVA, 2007). O autor mostra um crescente movimento dos evangélicos que dissociam os elementos da religiosidade da cultura afro-brasileira para depois incorpora essa cultura resignificada a partir de sua própria visão religiosa. Daí surgem a “capoeira de cristo”⁷⁵, o “acarajé de jesus”, dentre tantos outros exemplos que demonstram “a refutação da contribuição da ancestralidade ou da espiritualidade africana” nessas expressões da cultura brasileira.

Nesse sentido, a liberdade religiosa ou o reconhecimento como religião - aos moldes da normatividade cristã como temos no Brasil - é insuficiente para o livre exercício da diversidade religiosa afro-brasileira. Isso porque as expressões da cultura afro-brasileira, que também são manifestações dessa religiosidade, estão sendo apropriadas e esvaziadas do seu sagrado (como foram pelas APNs e são hoje pelos neopetencostais), constituindo dessa forma violação aos símbolos próprios dessas expressões religiosas. A reflexão sobre a apropriação dos símbolos culturais e religiosos afro-brasileiros - o que afeta aos afro-religiosos e também ao movimento negro - exigiram a compreensão do combate à intolerância religiosa associado ao combate ao preconceito e discriminação em relação aos valores civilizatórios afro-brasileiros, ou seja, se insere no combate ao racismo. É a partir daí que podemos compreender a organização do movimento afro-religioso e do movimento negro na elaboração de políticas de promoção da igualdade racial.

⁷⁵ Silva (2007) traz como exemplo a realização em 2005, na cidade de Goiânia, do I Encontro Nacional de Capoeiristas Evangélicos, que teve como tema “Deus – o verdadeiro ancestral da capoeira”, o que demonstra claramente a negação da herança africana na formação da capoeira.

De fato, no âmbito internacional a Convenção Internacional sobre a Eliminação de toda as Formas de Discriminação Racial, de 1965 (ratificada pelo decreto 65810/1969) já tinha definido em seu art. 1º a “discriminação racial” como:

(...) qualquer distinção, exclusão, restrição ou preferência baseadas em raça, cor, descendência ou origem nacional ou étnica que tem por objetivo ou efeito anular ou restringir o reconhecimento, gozo ou exercício num mesmo plano (em igualdade de condições), de direitos humanos e liberdades fundamentais no domínio político econômico, social, cultural ou em qualquer outro domínio da vida pública.

E também, em 1981 a Assembleia Geral das Nações Unidas já havia proclamado a “Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação fundadas na Religião ou Convicções”. Em seu preâmbulo já se formulava uma aposta dos organismos internacionais de que a liberdade de religião e convicções contribuiria com “a realização dos objetivos da paz mundial, justiça social, amizade entre os povos e à eliminação das ideologias ou práticas do colonialismo e da discriminação racial”.

No entanto, é somente com a III Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata, também chamada de III Conferência de Durban (2001), que houve avanços significativos não só no reconhecimento do racismo como problema mundial, como no compromisso dos Estados na criação de medidas específicas para sua superação. Para Lindgren Alves (2002, p.214) um dos pontos mais positivos da Conferência foi a atenção prioritária aos africanos e afrodescendentes. Destacamos o reconhecimento da escravidão e do tráfico de escravos como crimes contra a humanidade; o reconhecimento do valor e da diversidade da herança cultural dos africanos e afrodescendentes; o reconhecimento de que esses povos foram vítimas do colonialismo e continuam a ser vítimas de suas consequências; e o reconhecimento de sua cultura e a superação das discriminações contra suas tradições e religiões. Alves (2002) destaca também que apesar da expressão “ações afirmativas” ter sido vetada da Conferência, a Declaração foi explícita quanto a necessidade de adoção de “medidas especiais” ou “medidas positivas” para promover a plena integração dos grupos discriminados na sociedade.

107. Destacamos a necessidade de se desenhar, promover e implementar em níveis nacional, regional e internacional, estratégias, programas, políticas e legislação adequados, que possam incluir *medidas positivas* e *especiais* para um maior desenvolvimento social igualitário e para a realização de direitos civis, políticos, econômicos, sociais e culturais de todas as vítimas de racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata, inclusive através do acesso mais efetivo às instituições políticas, jurídicas e administrativas (...)

108. Reconhecemos a necessidade de se adotar *medidas especiais* ou *medidas positivas* em favor das vítimas de racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata com o intuito de promover sua plena integração na sociedade. As medidas para uma ação efetiva, inclusive medidas sociais, devem visar corrigir as condições que impedem o gozo dos direitos e a introdução de medidas especiais para incentivar a participação igualitária de todos os grupos raciais, culturais, linguísticos e religiosos em todos os setores da sociedade, colocando a todos em igualdade de condições. Dentre estas medidas devem figurar outras medidas para o alcance de representação adequada nas instituições educacionais, de moradia, nos partidos políticos (...)

Essas foram as bases jurídicas para a criação da Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial, em 2003. O que correspondia com as reivindicações dos movimentos negros que, desde a década de 1990, já vinham fazendo avaliações sobre a insuficiência da legislação de criminalização do racismo e passando a focar suas lutas na necessidade de ações mais efetivas no enfrentamento ao racismo institucional e às formas brasileiras de racismo velado. É preciso destacar ainda que a sociedade civil brasileira teve um papel fundamental se mobilizando intensamente nas ações preparatórias para a Conferência e que a continuidade dessa mobilização após o evento tiveram papel decisivo na adoção de medidas legislativas pelo governo brasileiro. Passaremos no próximo ponto, à análise desta Política de Igualdade Racial enfatizando as aberturas institucionais aos afro-religiosos.

2.2.2 Afro-religiosos em movimento: conquistas de espaços institucionais

Com o Decreto 4886/2003, do dia 20 de novembro, foi instituída a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial. Alguns meses antes havia sido criada como órgão gestor dessa política a SEPPIR (Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial)⁷⁶. Outros atos normativos posteriores que aprofundam essa política foram o decreto 6872/2009, que aprovou o Plano Nacional de Promoção da Igualdade Racial e instituiu seu Comitê de Articulação e Monitoramento; e a lei 12288/2010 que instituiu o Estatuto da Igualdade Racial. Merece destaque ainda a lei 10639/2003, que incluiu nos currículos escolares a temática “História e Cultura Afro-Brasileira”⁷⁷.

Esta última, foi assinada pelo presidente Lula no dia 09 de janeiro de 2003, e muito comemorada pelos movimentos negros. E apesar de não compor o conjunto da

⁷⁶ A Seppir foi criada por meio da MPv 111, convertida na Lei 10678 no mesmo ano. Em 2010, com a Lei 12.314 esta secretaria “especial” adquire estatuto de ministério, passando a denominada “Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial.

⁷⁷ A lei 11645/2008 altera o art. 1o tornando obrigatório o estudo nos estabelecimentos de ensino fundamental e de ensino médio, públicos e particulares, da “história e cultura afro-brasileira e indígena”.

política nacional de igualdade racial, ela representa uma conquista histórica no reconhecimento da contribuição do povo negro na formação da sociedade nacional, na dimensão social, econômica e política (além de cultural como já vinha-se pautando a valorização do negro). Além disso, essa lei explicita a aposta tanto do governo como da sociedade civil na centralidade da educação como forma de enfrentamento ao racismo. Hoje, mais de 10 anos após a promulgação dessa lei, inúmeras críticas vêm sendo feitas, especialmente sobre a dificuldade de implantação da alteração curricular que a lei exige, nos contextos escolares também ocupados pelos evangélicos⁷⁸. Não pode-se desprezar, no entanto, todo o campo acadêmico gerado a partir dela (a educação étnico-racial) e também a visibilidade e o reconhecimento dos representantes dessas culturas e dos saberes a eles associados, de forma que os espaços do saber passam a ser ocupados também, legitimamente, por esses sujeitos das culturas.

No que se refere especificamente aos marcos normativos da política de Igualdade Racial, além de ser a primeira vez que o Estado brasileiro adota uma política estruturada no enfrentamento ao racismo, a inovação está também na centralidade da parceria entre Estado e sociedade civil em todas as etapas de elaboração, execução e avaliação dessa política, o que foi explicitado nos seus princípios: a transversalidade, a descentralização e a gestão democrática. São esses pontos que, para além de outras possíveis avaliações específicas da temática, merecem destaque pela consequência social que tiveram. Os movimentos sociais, inclusive os afro-religiosos, passaram a estar muito mais perto, inclusive, transitando nos mesmos corredores, dos espaços de decisão da política, o que já significa uma alteração paradigmática ainda que muitos problemas existam nesses sistemas de conselhos.

Na perspectiva de garantir um gestão democrática foi criado o Conselho Nacional de Promoção da Igualdade Racial (CNPPIR)⁷⁹, um órgão colegiado, de caráter consultivo e integrante da estrutura básica da SEPPPIR, com a missão de “propor políticas de promoção da igualdade racial, com ênfase na população negra e outros segmentos raciais e étnicos da população brasileira”. Esse conselho é composto por 22 órgãos do Poder Público Federal, 3 notáveis e 19 entidades da sociedade civil. Dentre os representantes da sociedade civil

⁷⁸ Sobre a reação dos evangélicos aos livros didáticos que inseriram a temática da história e cultura afro-brasileira, ver Silva (2007).

⁷⁹ O CNPPIR foi criado pela Lei 10678/2003, regulamentado pelo Decreto 4885/2003 e alterado pelo Decreto 6509/2008. Todas estas normativas dispõem sobre a composição, estruturação, competências e funcionamento do Conselho.

estão organizações do movimento negro, juventude, LGBT, mulheres, quilombolas, povos indígenas, comunidade cigana, judaica, árabe, e também os afro-religiosos denominados aqui de “Comunidades Tradicionais de Matriz Africana”. Para o biênio de 2014-2016, o representante titular do povo de terreiro era o CENARAB (que tem assento desde 2003, na criação do conselho) e como suplente, a Casa de Cultura Ilê Asé D’Osoguiã – IAO.

Marca dessa orientação democrática foi a realização, a partir de 2003, de duas Conferências Nacionais de Promoção da Igualdade Racial (CONAPIR), tendo uma terceira já sido chamada para 2018. O relatório final da I CONAPIR, realizada em 2005, teve como eixo temático 10 as “Religiões de Matriz Africana – Comunidades de Terreiro”. Nele, se afirma que “o Estado brasileiro não pode desconsiderar o papel histórico e a contribuição que as religiões de matriz africana tiveram na formação da identidade e costumes do povo brasileiro” e, ainda, que essa população “no confronto com o padrão dominante aqui existente, introduz e reproduz os valores e saberes da visão de mundo africana” (Relatório I CONAPIR, p. 105). O documento afirma ainda que na conferência evidenciou-se a “necessidade de reconhecimento da importância do segmento e da dívida histórica do Estado Brasileiro”.

A partir daí, está a compreensão das religiões de matriz africana, chamadas no documento também de comunidade de terreiro e também de religião afrodescendente, como sujeitos de direitos e destinatários de políticas públicas específicas, compensatórias pela história de “perseguição às suas manifestações, territórios, objetos sagrados e seguidores”. Vale lembrar que a I CONAPIR aconteceu no mesmo ano do “I Encontro Nacional de Comunidades Tradicionais”, o que explicaria a nomenclatura “comunidade de terreiro” nesse momento, como também a existência das outras nomenclaturas. Já no relatório da II CONAPIR, realizada em 2009, o termo prioritário foi “comunidade de terreiro”, embora ainda permaneça o termo “religiões de matriz africana” e, ocasionalmente, “comunidades tradicionais afro-brasileiras”. Inclusive, fez parte da programação oficial, como atividade preparatória, uma Plenária Nacional de Comunidades Tradicionais, que reuniu lideranças do povo de terreiro, juntamente com quilombolas, indígenas e ciganos.

Além das Conferências, através da transversalidade da temática racial, houve a participação direta e o aumento da mobilização do povo de terreiro nos debates e espaços institucionais de outras políticas públicas. O decreto 4886/2003 definia a transversalidade

como princípio da Política de Igualdade Racial, estabelecendo “o combate às desigualdades raciais e a promoção da igualdade racial como premissas e pressupostos a serem considerados no conjunto das políticas de governo”. Para Moraes (2014, p.181), a transversalidade, como um princípio da política pública que estava sendo fundada no Brasil em 2003, tinha uma base teórica e também prática, refletindo “o próprio processo de constituição da agenda negra, cujos militantes transitavam e circulavam em diferentes espaços políticos, ampliando o alcance da sua ação e incorporando ideias e valores ao ideário da igualdade”. Assim, o movimento negro que já participava dos fóruns temáticos e colocava suas demandas nas áreas de cultura, educação, saúde, direitos humanos, levou a elaboração de uma política com ações em vários espaços da burocracia estatal, para além do seu órgão gestor, a SEPPIR. É neste mesmo processo que outros canais de comunicação foram se abrindo e se inserindo as demandas do povo de terreiro, bem como seus representantes.

No campo dos direitos humanos, a inserção dos afro-religiosos se dá através do debate da liberdade religiosa. Desde 2002, o Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH II) já fazia referência às religiões afro-brasileiras, especificamente na proposta 110, que fazia parte de outras cinco ações reunidas sob o título de “Crença e Culto”. Ele afirma a necessidade de uma ação do estado para “prevenir e combater a intolerância religiosa, inclusive no que diz respeito à religiões minoritárias e a cultos afro-brasileiros”. A expressão retrógrada “cultos afro-brasileiros” é substituída no PNDH III (2009) por “religiões derivadas de matrizes africanas”. A determinação aqui (ação programática d, Objetivo estratégico VI – Respeito às diferentes crenças, liberdade de culto e garantia da laicidade do Estado) é “estabelecer o ensino da diversidade e história das religiões, inclusive as derivadas de matriz africana, na rede pública de ensino...”. Ou seja, não apenas prevê o respeito a esta expressão religiosa, como sua promoção através de ações educativas. Como desdobramento do PNDH III foi criado no ano de 2010 o “Comitê Nacional da Diversidade Religiosa”, composto por representantes da diversidade das expressões religiosas, e, além dos mais conhecidos afro-religiosos do candomblé e da umbanda, faz parte também deste comitê um representante da Jurema: Alexandre L’Omi L’Odó.

Na área da saúde, durante o II Seminário Nacional Religiões Afro-Brasileiras e Saúde, realizado em São Luiz – Maranhão, em março de 2003, foi criada a Rede Nacional

de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde (RENAFRO). A organização é hoje uma “instância de articulação da sociedade civil que envolve adeptos da tradição religiosa afro-brasileira”, além de gestores e profissionais de saúde, pesquisadores e lideranças do movimento negro. De acordo com o blog da organização, a rede tem como objetivos:

Valorizar e potencializar o saber dos terreiros em relação à saúde; estimular práticas de promoção da saúde; monitorar e intervir nas políticas públicas de saúde exercendo o controle social; legitimar as lideranças dos terreiros enquanto detentores de saberes e poderes para exigir das autoridades locais um atendimento de qualidade, onde a cultura do terreiro seja reconhecida e respeitada; reforçar a importância de interligar as práticas de saúde realizadas nos terreiros com as práticas de saúde no SUS; contribuir para uma reflexão sobre diferentes aspectos da saúde da população dos terreiros; estabelecer um canal de comunicação entre os adeptos da tradição religiosa afro-brasileira, os gestores, profissionais de saúde e os conselheiros de saúde.

Em 2016, a RENAFO possuía 42 núcleos em todo o país, além de se organizar internamente para dar conta das suas demandas em cinco Grupos de Trabalho (GT) temáticos: GT Mulheres de Axé, GT Homens de Axé, GT Juventude dos Terreiros, GT Comunicação e GT de Articulação política (para articulação com outros movimentos sociais e órgão do governo). Além disso, a RENAFO integra diversos espaços de decisão de políticas públicas⁸⁰, especialmente aqueles que vinculam a saúde e esses grupos temáticos aos quais a rede organiza suas demandas. O modelo organizativo criado pela RENAFO em si, mereceria um estudo aprofundado, o que não temos pretensão de fazer nesse momento. Nos interessa destacar apenas a capacidade organizativa desenvolvida pelos afro-religiosos, que vão inserindo suas demandas e conquistando representatividade no espaço governamental através de políticas que não tem o povo de terreiro como destinatário principal delas.

Um exemplo de grande conquista nesse sentido, é o reconhecimento “dos saberes e práticas populares de saúde, incluindo aqueles preservados pelas religiões de matrizes africanas” (BRASIL, 2009, p.32). A promoção desses saberes é uma das diretrizes da Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (instituída pela Portaria 992/2009, do Ministério da Saúde). Essa conquista pode parecer pequena diante do desafio que é a implementação dessa política, mas vale a pena lembrar que a categoria jurídica utilizada para criminalizar as religiões afro-brasileiras historicamente, desde o início da república,

⁸⁰ Em 2016 a RENAFO integrava o Comitê Técnico de Saúde da População Negra do Ministério da Saúde; a Comissão Intersetorial de Saúde da População Negra do Conselho Nacional de Saúde; a Comissão Intersetorial de Saúde da População LGBT do Conselho Nacional de Saúde; o Comitê Nacional de Educação Popular e Saúde do Ministério da Saúde; o Conselho Nacional de Segurança Alimentar; o Conselho Nacional de Juventude; além de outros conselhos municipais e estaduais de saúde.

era seu enquadramento como “curandeirismo”, tipo penal que continua existindo no Código Penal de 1945, ainda em vigor. É portanto, uma importante abertura no caminho da legitimação social da religião afro, e que vem sendo bastante utilizada pelo povo de terreiro.

Mas, foi através da Política Nacional de Combate a Fome (Programa Fome Zero), vinculada ao Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS), que houve a primeira ação governamental que tinha o povo de terreiro como destinatário específico. Ainda que em parceria com a SEPPIR, realizou-se a partir de 2005 a distribuição de cestas de alimentos inicialmente para 301 casas de umbanda e candomblé, em oito estados da federação. A ação foi motivo de críticas, por não ser uma política estruturante e ainda por ser uma quantidade irrisória de cestas, intensificando as disputas entre as lideranças dos terreiros. No entanto, com a ação de distribuição de alimentos, os terreiros, além de serem destinatários diretos dessa política, passaram a ser representantes da sociedade civil, parceiros na ampliação dessa política social. Isso porque o terreiros, em sua maioria, já desenvolviam esse trabalho de assistência social, aliado ao fato que muitos deles estão localizados em regiões de bolsões de pobreza, alvo do programa Fome Zero. Dessa forma, os terreiros tornaram-se espaços privilegiados para a realização da política do MDS e para a garantia de direitos daquelas comunidades pobres.

Sinal desse reconhecimento foi a cerimônia no Palácio do Planalto, em 2007, quando o presidente Lula pessoalmente entregou para algumas instituições um certificado pela parceria com o governo. A ACBANTU (Associação Nacional Cultural de Preservação do Patrimônio Bantu)⁸¹ registra em seu site o recebimento do “Certificado Instituição Parceira Fome Zero n. 67” como uma das suas premiações e sobre o momento comenta: “Vivemos um momento histórico onde os Povos de Terreiro foram reconhecidos como protagonistas na consecução de programas sociais do governo federal”. Além desse reconhecimento, o movimento afro-religioso passou a participar de outro espaço de decisão da política pública: o Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional, no qual a RENAFRO e a ACBANTU participam como representantes do povo de terreiro.

O que podemos concluir dessa ampliação de espaços ocupados pelas organizações dos afro-religiosos é que através da transversalidade da política pública de igualdade racial,

⁸¹ De acordo com informações disponíveis no site oficial da ACBANTU, foi “a partir da experiência e metodologia exitosas realizadas pela ACBANTU na Bahia, o governo federal decidiu pela inclusão de Povos de Terreiro de todo o país na ação de distribuição emergencial de cestas de alimentos”.

mas não somente nela, o povo de terreiro se reorganiza institucionalmente em redes e organizações não verticalizadas, algumas vezes temáticas, e conquistam assim uma certa inserção de suas demandas e lideranças nos espaços da administração pública. Não podemos desconsiderar também que a presença física nos corredores dos espaços do poder em Brasília ou nas atividades locais de formação, permitiram o encontro e as trocas entre o povo de terreiro que, por sua vez, influenciaram essas reorganizações e as formas atuais de ação desses grupos como sujeitos de direitos.

Morais (2014, p.195-196) afirma que, a partir da Política de Igualdade Racial, as religiões afro-brasileiras passam a se apresentar no espaço público acionando não apenas a associação com o viés cultural, mas principalmente o social do combate ao racismo. Ela faz essa análise identificando uma alteração do momento estudado por Giumbelli (2008) em que os candomblés, sobretudo os baianos, na década de 1930, se apresentaram no cenário público revestido da noção de cultura. Em trabalho mais recente, Giumbelli e Scola (2016) fazem uma análise do Estatuto da Igualdade Racial e identificam através das 20 referências à religião do documento, um movimento que eles chamam de “politização étnica da religião afro-brasileira”, o que para nós faz mais sentido. O que percebemos não é uma inserção do movimento afro-religioso acionando o discurso de combate ao racismo, e sim uma política de combate ao racismo orientada pelo reconhecimento da diversidade cultural, com viés também etnizante (por isso falar em promoção da igualdade racial e todo o campo de estudo das relações étnico-raciais que daí surge).

Ou seja, promover a igualdade racial significa também garantir o respeito à diversidade cultural. Uma reorientação realizada por parte do movimento negro, que ainda é fonte de divergências, mas está bastante explícito nos objetivos da Política e Igualdade Racial é a afirmação do carácter pluriétnico da sociedade brasileira e reavaliação do papel ocupado pela cultura indígena e afro-brasileira, como elementos integrantes do processo civilizatório nacional (Decreto 4886/2003). Como a política pública, de uma forma geral, passou a ser orientada pelo reconhecimento da diversidade cultural, as religiões de matriz africana vistas como detentoras de uma tradição ancestral, legitimam-se por esse caminho da diversidade cultural. Isso explica porque os afro-religiosos passaram a ocupar espaços nas instâncias de participação das variadas temáticas: saúde, educação, cultura, segurança alimentar.

Em 2010 a SEPPIR chegou a publicizar a criação de uma política pública tendo como destinatário específico o povo de terreiro. Moraes (2014, p.193) conta que chegou a ser publicado previamente no site o “Plano Nacional de Proteção a Liberdade Religiosa e de Promoção de Políticas Públicas para Comunidades Tradicionais de Terreiro”. O plano, que previa ações como a regularização fundiária e o tombamento de terreiros, foi cancelado sem muitas explicações. A autora afirma que foi um pedido da ministra chefe da Casa Civil, Dilma Rousseff, para evitar confrontos com os evangélicos e católicos no ano eleitoral. Embora pareça uma derrota, os caminhos trilhados posteriormente na consolidação de uma política própria podem significar uma sintonia do movimento afro-religioso com a alteração paradigmática no campo do direito e da política, e sua adequação a ela.

O combate à intolerância religiosa é fundamentado na laicidade do Estado. Não poderia haver a criação de uma política pública que tenha como destinatário específico um determinado grupo religioso, neste caso, as religiões afro-brasileiras. Essa política só se justifica, no nosso modelo de estado laico, pela via da diversidade cultural, sem nenhuma referência à centralidade da religião para esses grupos. Foi assim que o movimento afro-religioso foi construindo a ressemantização de “religiões afro-brasileiras” para “comunidades de terreiro”, “comunidade tradicional de terreiro”, até o termo mais recente “povo e comunidade tradicional de matriz africana”. Analisaremos no próximo ponto como se chegou a esse último termo.

CAPÍTULO III – DE RELIGIÕES AFRO-BRASILEIRAS À POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DE MATRIZ AFRICANA

Identificamos no capítulo anterior que na busca pela garantia dos direitos da pluralidade de expressões das religiões afro-brasileiras, juntamente com alterações paradigmáticas do Estado e de normativas internacionais, ocorreu a alteração da denominação com que o grupo populacional se identificava. A denominação de religiões afro-brasileiras foi ampliada para comunidades de terreiro e, posteriormente, para “povos e comunidades tradicionais de matriz africana”. O que indica a transição e influência da política de sustentabilidade de povos e comunidades tradicionais, recentemente inaugurada e aglutinadora de uma diversidade de grupos populacionais.

Neste capítulo analisaremos a constituição desta política de reconhecimento específica e da construção desta última categoria sócio-jurídica através da qual os povos de terreiro dialogam com o Estado. Analisaremos as aberturas e fechamentos desta categoria visando identificar as possibilidades de reconhecimento da pluralidade das expressões das religiosidades de matriz africana.

Em 2013, foi instituída a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana (Portaria 15 da SEPPIR) como forma de “reunir e ampliar as ações voltadas para os povos e comunidades tradicionais de matriz africana” já em andamento pelo governo federal. Essas ações, citadas no capítulo anterior, eram dispersas em vários ministérios, e a cada momento adotava-se uma nomenclatura diferente para esse mesmo grupo de sujeitos: praticantes de religiões afro-brasileiras, povo de terreiro, comunidades de terreiro, comunidades tradicionais de terreiro.

A primeira tentativa de sistematização dessas ações em uma política específica para o segmento foi o “Plano Nacional de Proteção a Liberdade Religiosa e de Promoção de Políticas Públicas para Comunidades Tradicionais de Terreiro”. Como vimos no capítulo anterior, o plano foi vetado em 2010 para evitar confrontos com os evangélicos no ano eleitoral, e teve como consequência uma reorientação do movimento afro-religioso no sentido da elaboração de uma categoria mais adequada para o diálogo com o Estado. Assim, a partir desse veto, a SEPPIR continuou promovendo uma série de reuniões e seminários para aprofundar o diálogo entre a sociedade civil e o Estado. Nesse contexto, ela instituiu, pela Portaria 138/2012, um Grupo de Trabalho Interministerial (GTI) para

elaborar a política pública para o segmento, denominado a partir desta portaria de “Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana”.

A portaria 138/2012 institui o GTI composto por 11 integrantes, indicados nominalmente por seus órgãos e entidades de origem⁸², com objetivo específico de elaborar essa política na forma de um Plano Nacional, e com atribuição de articular junto aos órgãos federais as ações e programas que integrariam o Plano (art. 3º II), além de estabelecer mecanismos para permitir a participação e o protagonismo dos destinatários da política no processo de elaboração e implementação do mesmo (art. 4º). A portaria estabelece ainda o prazo de 18 meses para o GTI concluir suas atividades.

Merece destaque, no entanto, que a portaria refere-se, em seu preâmbulo, aos art. 215 e 216 da CF, ao Estatuto da Igualdade Racial e ao Decreto 6040/2007 como seus fundamentos legais. Os artigos constitucionais referenciados (a Seção que trata dos direitos culturais) e o Estatuto da Igualdade Racial seguem na mesma linha da então estabelecida Política de Promoção da Igualdade Racial, ou seja, na busca pela efetivação da igualdade de oportunidades, defesa de direitos e combate à discriminação étnico-racial, destinado aos grupos étnicos, principalmente à população negra. Já o Decreto 6040/2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais, política essa localizada no Ministério do Desenvolvimento Social e no Ministério do Meio Ambiente e que traz o marco da diversidade socioambiental.

⁸² São eles: I - Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República a) Titular: Silvano Euclênio Silva b) Suplente: Luana Lazzeri Arantes
 II - Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome a) Titular: Kátia Cristina Favilla b) Suplente: Celiana Nogueira Cabral dos Santos
 III - Ministério do Meio Ambiente a) Titular: Andréa Arean Oncala b) Suplente: Letícia Rolim Abadia
 IV - Ministério da Saúde a) Titular: Reginaldo Alves das Chagas b) Suplente: Esdras Daniel dos Santos Pereira
 V - Ministério da Educação a) Titular: Ilma Fátima de Jesus b) Suplente: John Carth
 VI - Ministério de Cultura a) Titular: Pedro Domingues Monteiro Júnior b) Suplente: Ana Maria Ângela Bravo Villalba
 VII - Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão a) Titular: Anita Dias dos Santos b) Suplente: Heloisa Helena Vasconcelos de Aquino
 VIII - Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República a) Titular: Marga Janete Stroher b) Suplente: Deise Benedito
 IX - Fundação Cultural Palmares a) Titular: Alexandro de Anunciação Reis b) Suplente: Valéria Cunha Gonçalves Monteiro
 X - Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN a) Titular: Desirée Ramos Tozi b) Suplente: Selmo Norte
 XI - Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária - EMBRAPA a) Titular: Edson Guiducci Filho b) Suplente: Nuno Rodrigo Madureira

A Portaria 138 deixa evidente ainda que essa referência ao Decreto 6040 está na centralidade do conceito de povos e comunidades tradicionais de matriz africana. O Art. 5º do documento define que para os fins dessa portaria, “povos e comunidades tradicionais, territórios tradicionais e desenvolvimento sustentável devem ser entendidos nos termos do decreto 6040/2007”. Assim, precisamos retomar a elaboração da Política de Povos e Comunidades Tradicionais para compreender o que ela traz de orientação para a compreensão das religiões afro-brasileiras, agora denominadas povos tradicionais de matriz africana.

3.1 Direitos dos Povos e Comunidades Tradicionais

O marco legal dos direitos dos povos e comunidades tradicionais é o Decreto 6040/2007, que os define em seu art. 3º I como:

grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, possuidores de formas próprias de organização social, ocupantes e usuários de recursos naturais como condição à sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.

A categoria jurídica “povos e comunidades tradicionais” através da qual são reconhecidos esses grupos culturalmente diferenciados remonta uma série de normativas, nacionais e internacionais, além de apropriação e ampliação dessas normativas pelos movimentos sociais. A Constituição Federal de 1988 já havia reconhecido os Povos indígenas e quilombolas como grupos culturalmente diferenciados, inclusive com direitos territoriais específicos às suas chamadas “terras tradicionalmente ocupadas”. Após a Constituição de 1988, como consequência da intensa mobilização ambientalista da constituinte e da ampliação da mobilização dos movimentos sociais em torno da abertura possibilitada pela própria Constituição, começam a aparecer uma série de legislações estaduais reconhecendo, inclusive nominalmente, estas coletividades em suas especificidades⁸³.

⁸³ Almeida (2008, p.35-37) analisa uma série legislações estaduais e municipais em que há o reconhecimento destas populações tradicionais e garantia de direitos específicos. Destacamos aqui: O art.196 da Constituição do Maranhão de 1990, que fala em assegurar “a exploração dos babaçuais em regime de economia familiar e comunitária”; o art.178 da Constituição da Bahia de 1989, que fala em concessão do direito real de uso nas áreas de “fundo de pasto”; os arts. 250 e 251 da Constituição do Amazonas de 1989, denominado “Da população ribeirinha e do povo da floresta”, contempla os direitos dos núcleos familiares que ocupam as áreas das barreiras de terras firme e as “terras de várzea” e garante seus meios de sobrevivência; a lei estadual

Em âmbito nacional, dispositivos infraconstitucionais também avançam no reconhecimento desses grupos. Os marcos desse primeiro momento são a criação do “Centro Nacional de Desenvolvimento Sustentado das Populações Tradicionais” pela Portaria do IBAMA n.22/1992 e a promulgação da Lei 9985/2000, que regulamenta o Art.225 da CF/88 e institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza. Nesses dois dispositivos a categoria adotada pelo estado para nomear esses grupos foi “populações tradicionais”. O art. 18 da lei 9985/2000 menciona explicitamente as denominadas “populações tradicionais” e focaliza a relação entre elas e as unidades de conservação - área de proteção ambiental, floresta nacional, reserva extrativista, reserva de desenvolvimento sustentável (Almeida, 2008, p.31).

O reconhecimento dessas populações tradicionais é consequência também do contexto internacional de preocupação com o meio ambiente, motivo pelo qual se realizou a Conferência Mundial do Meio Ambiente em 1992 no Rio de Janeiro (Rio 92), que teve a Convenção da Diversidade Biológica (CDB)⁸⁴ como resultado. A CDB é um marco não só por inaugurar um compromisso internacional com o meio ambiente, mas também por estabelecer um novo paradigma da biodiversidade. A partir da CDB reconhece-se a possibilidade da convivência harmônica entre sociedade e natureza, e ainda, que as populações locais são agentes prioritários da proteção ambiental, exatamente porque dependem dos recursos naturais diretamente. Reconhece pela primeira vez essas populações e comunidades locais como sujeitos de direitos sobre seus conhecimentos, inovações e práticas tradicionais, prevendo a “repatriação das informações quando possível” (item 2. art. 17).

Reconhecendo a estreita e tradicional dependência de recursos biológicos de muitas comunidades locais e populações indígenas com estilos de vida tradicionais, e que é desejável repartir equitativamente os benefícios derivados da utilização do conhecimento tradicional, de inovações e de práticas relevantes à conservação da diversidade biológica e à utilização sustentável de seus componentes (CDB, preâmbulo).

do Paraná de 14 de agosto de 1997 que reconhece formalmente os “faxinais” como “sistema de produção camponês tradicional, característico da região Centro-Sul do Paraná; leis municipais no Maranhão, no Pará e no Tocantins desde 1997, conhecidas como “Leis do Babaçu Livre”, que disciplinam o livre acesso aos babaçuais, mantendo-os como recursos abertos independente da forma de dominialidade da terra; e no estado da Bahia as chamadas “Leis do Licuri livre”, que protege os ouricurizeiros e garante o livre acesso e o uso comum por meio de cancelas e porteiras e passadores aos catadores do licuri e suas famílias “que os exploram em regime de economia familiar comunitária”.

⁸⁴ A CDB foi aprovada por meio do Decreto Legislativo n.2, em fevereiro de 1994, e ela passou a vigorar para o Brasil em maio do mesmo ano, após depósito do instrumento de ratificação. O decreto de promulgação no entanto, é o 2519/1998.

Esses “conhecimentos, inovações e práticas tradicionais” dos grupos são as suas formas próprias de “criar”, “fazer” e “viver”. O que já era reconhecido como cultura pela CF/88, inclusive, manifestações que deveriam ser protegidas pelo Estado, de acordo com o art. 216. A constituição brasileira já havia antecipado o que veio a ser consolidado no âmbito internacional com a Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural:

(...) a cultura deve ser considerada como conjunto dos traços distintivos espirituais e materiais, intelectuais e afetivos, que caracterizam uma sociedade ou um grupo social e que abrange, além das artes e das letras, os modos de vida, as maneiras de viver juntos, os sistemas de valores, as tradições e as crenças (Preâmbulo).

Esta Declaração compreende a diversidade cultural como patrimônio comum da humanidade, um direito das gerações presentes e futuras (art. 1º). Afirma a necessidade de políticas que favoreçam a inclusão e a participação de toda a diversidade, como fundamentais para a vida pública, para a vitalidade da sociedade civil e inseparáveis do contexto democrático (art. 2º). E ainda, considerando a diversidade cultural uma fonte do desenvolvimento humano, “entendido não somente em termos de crescimento econômico, mas também como meio de acesso a uma existência intelectual, afetiva, moral e espiritual satisfatória” (art. 3º), a defesa da diversidade cultural passa a ser um “imperativo ético, inseparável do respeito à dignidade humana”. Portanto, a defesa da diversidade cultural implica o “compromisso de respeitar os direitos humanos e as liberdades fundamentais, em particular os direitos das pessoas que pertencem a minorias e dos povos autóctones” (art. 4º).

A Declaração não tem força normativa, serve portanto apenas de recomendação. Mas no que lhe cabe, chega a elaborar “Linhas gerais de um Plano de Ação” para a aplicação da Declaração. Sugere então, a elaboração de “políticas culturais que promovam os princípios inscritos na presente Declaração” (item 18), além da orientação específica de “respeitar e proteger os sistemas de conhecimento tradicionais, especialmente os das populações autóctones; reconhecer a contribuição dos conhecimentos tradicionais para a proteção ambiental e a gestão dos recursos naturais; e favorecer as sinergias entre a ciência moderna e os conhecimentos locais” (item 14).

Em 2004, foi criada a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais, com finalidade de estabelecer uma política pública específica para a diversidade desses grupos, que chamou de “Comunidades Tradicionais”, além de outras atribuições. Dentre estas atribuições, destacamos “sugerir critérios para a

regulamentação das atividades de agroextrativismo” (art.1º, inciso VII); e “propor, apoiar e acompanhar a execução, pelo Governo Federal, de estratégias voltadas ao desenvolvimento do agroextrativismo” (art.1º, inciso VIII). No Art. 2º, o decreto enumera os órgãos e as entidades que comporiam a comissão, possibilitando a integração de “representantes das comunidades tradicionais” (art. 2º, § 2º) de forma geral, e especificando a possibilidade de inserção de convidados de “entidades nacionais ou estrangeiras e pessoas físicas ou jurídicas, ligadas ao agroextrativismo”(art. 2º, § 7º).

No seu art. 2, o decreto definiu a composição da Comissão, sendo todos seus membros órgãos da administração pública federal. Dentre eles o Ministério da Justiça, o Ministério do Planejamento, o Ministério da Agricultura Pecuária e Abastecimento, além da SEPPIR e da Fundação Cultural Palmares, além do MDS na presidência e a Secretaria de Desenvolvimento Sustentável do MMA na secretaria executiva. A partir do destaque ao agroextrativismo e da composição da Comissão, percebemos a origem ambientalista do debate em torno dessa política e os grupos nela referidos inicialmente.

No entanto, a referência a “comunidades tradicionais” em substituição à “populações tradicionais”, termo usado nas primeiras normativas dos órgãos ambientalistas nacionais, simboliza a alteração na compreensão da diversidade ambiental e na ampliação de sujeitos aí reconhecidos. Para Almeida (2008, p.38), percebeu-se um deslocamento no significado da própria categoria “populações tradicionais”, que foi sendo afastada cada vez mais do “quadro natural e do domínio dos ‘sujeitos biologizados’ e acionada para designar agentes sociais, que assim se autodefinem, isto é, que manifestam consciência de sua própria condição”. De acordo com o autor (2008, p.26-27), a referência a “comunidades” aparece revestida de uma conotação política inspirada nas “comunidades eclesiais de base”, evidenciando a noção de uma dinâmica de mobilização na qual estas comunidades de base se constituíram.

O termo “comunidades” se aproximava também da categoria “povos” que havia sido adotada pela OIT na “Convenção sobre Povos Indígenas e Tribais” de 1989 (ALMEIDA, 2008; SHIRAIISHI NETO, 2007). Embora a Convenção 169 da OIT tenha

sido promulgada no Brasil apenas em 2004⁸⁵, os debates em torno dela repercutiram e passaram a fazer parte das reivindicações dos movimentos sociais.

A Convenção 169 realizou uma atualização da antiga normativa internacional sobre populações indígenas para que a temática se adequasse aos atuais instrumentos de Direitos Humanos, especialmente o Plano Internacional de Direitos Cíveis e Políticos, o Plano Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, além dos vários instrumentos sobre prevenção da discriminação. De acordo com Almeida (2008, p. 33) “os preceitos evolucionistas de assimilação dos povos indígenas e tribais” que prevaleciam na Convenção 107 de 1957, foram deslocados pelo estabelecimento de uma nova relação jurídica entre o Estado e esses povos”. Nesse sentido, o preâmbulo da Convenção 169 afirma a adoção de normas internacionais “com vistas a extirpar a orientação integracionista das normas anteriores” e reconhece:

(...) as aspirações desses povos de exercerem o controle de suas próprias instituições, de seus modos de vida e de seu desenvolvimento econômico, e manterem e fortalecerem suas identidades, línguas e religiões, no âmbito dos estados em que vivem (Preâmbulo).

No art. 1º, a Convenção adota mais especificamente os termos “povos tribais” e a “povos indígenas”⁸⁶, em explícita contraposição à expressão “populações” da Convenção 107. Esta alteração conceitual foi o resultado de intensos debates no processo de preparação da Conferência de 1989, no qual acordou-se que o termo mais adequado seria “povos” em reconhecimento da “existência de sociedades organizadas com identidade própria, em vez de simples agrupamentos de indivíduos que compartilham algumas características raciais ou culturais” (TOMEI, 1999, p.29). A primazia da “identidade própria” desses grupos foi reforçada na ideia de “povos” como “sociedades organizadas com identidade”, como aparece no art.1º, item 2, da Convenção: “A consciência de sua identidade indígena ou tribal deverá ser tida como critério fundamental para determinar os grupos aos quais se aplicam as disposições desta Convenção”.

Este debate a respeito dos sujeitos que poderiam reivindicar a Convenção 169 _ conhecido como critério de auto-atribuição, auto-reconhecimento ou auto-identificação _

⁸⁵ A Convenção 169 da OIT foi aprovada pelo Congresso Nacional em 2002, pelo Decreto Legislativo 143, entra em vigor para o Brasil em 25 de julho de 2003, nos termos de seu artigo 38, e foi promulgada apenas em 2004 pelo Decreto 5051.

⁸⁶ De acordo com o art. 1 I b, a presente convenção aplica-se “aos povos em países independentes, considerados indígenas pelo fato de descenderem de populações que habitavam o país ou região geográfica à qual pertencia o país à época da conquista ou colonização ou do estabelecimento das atuais fronteiras estatais (...). Está definida nesse item, o fundamento para as mobilizações étnicas dos indígenas no Brasil.

repercutiu no Brasil entre os movimentos sociais mesmo antes da ratificação da Convenção em 2002. Almeida (2008) explica que o debate “encontrou eco na Amazônia através da mobilização dos chamados povos da floresta” e a partir daí, orientou outras mobilizações sociais como as mobilizações étnicas dos indígenas, dos movimentos quilombolas⁸⁷, dos extrativistas do babaçu, da castanha e da seringa, do pastoreio, além de outras coletividades com seus modos próprios e sustentáveis de utilização dos recursos naturais. Estes grupos passaram a emergir no espaço público apropriando-se do reconhecimento dos direitos das minorias étnicas em âmbito internacional, o que reforçava a pressão por políticas públicas da pluralidade que já esta era abstratamente reconhecida na Constituição de 1988.

Como resultado do diálogo com os movimentos sociais que emergiram nesse processo, foi editado um novo decreto, em 13 de julho de 2006, que alterou a denominação, a competência e a composição da Comissão Nacional, que passou a ser denominada Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais (CNPCT). Incluiu-se assim a palavra “povos”, enfatizando o dever da Comissão de “privilegiar a participação da sociedade civil” (art.3º, inciso II) na elaboração da Política Nacional. Nomeou-se 30 representantes desses povos e comunidades tradicionais, que passaram a compor a Comissão (Art. 4º, incisos XVI a XXX)⁸⁸, reconhecendo formalmente pela primeira vez a ampliação dos sujeitos sociais. A CF/1988 já reconhecia direitos específicos aos indígenas (art. 231 e 232), aos quilombolas

⁸⁷ Para uma análise sobre a ampliação das mobilizações do quilombolas ver a obra de José Maurício Arruti: “Mocambo: antropologia e história de um processo de formação quilombola”. Outra análise bastante interessante, a respeito da mobilização dos afrodescendentes a partir desta normativa, é o artigo de Ariel Dulitzky: “Cuando los afrodescendientes se transformaron en pueblos tribales” (Ilsa, 2010).

⁸⁸ São 15 titulares e 15 suplentes os representantes dos povos e comunidades tradicionais que passaram a compor a Comissão. São elas: Art. 4º XVI - Associação de Mulheres Agricultoras Sindicalizadas, titular e suplente; XVII - Conselho Nacional de Seringueiros, titular e suplente; XVIII - Coordenação Estadual de Fundo de Pasto, titular e suplente; XIX - Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas, titular e suplente; XX - Grupo de Trabalho Amazônico, titular e suplente; XXI - Rede Faxinais, titular e suplente; XXII - Movimento Nacional dos Pescadores – mona pe, titular e suplente; XXIII - Associação Cultural de Preservação do Patrimônio Bantu, titular, e Comunidades Organizadas da Diáspora Africana pelo Direito à Alimentação Rede Kodya, suplente; XXIV - Associação de Preservação da Cultura Cigana, titular, e Centro de Estudos e Discussão Romani, suplente; XXV - Associação dos Moradores, Amigos e Proprietários dos Pontões de Pancas e Águas Brancas, titular, e Associação Cultural Alemã do Espírito Santo, suplente; XXVI - Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira, titular, e Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo, suplente; XXVII - Fórum Matogrossense de Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável - formado, titular, e Colônia de Pescadores cz-5, suplente; XXVIII - Movimento Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu, titular, e Associação em Áreas de Assentamento no Estado do Maranhão, suplente; XXIX - Rede Caiçara de Cultura, titular, e União dos Moradores da Juréia, suplente; e XXX - Rede Cerrado, titular, e Articulação Pacari, suplente.

(art. 68 ADCT) e de “outros grupos participantes do processo civilizatório nacional” (art. 215), mas o decreto de 2006 reconhecendo e nominando, embora não exaustivamente, esses outros grupos participantes do processo civilizatório nacional, operou assim uma atualização dos sujeitos constitucionais.

A definição dos representantes que passaram a compor a Comissão_ quem de fato seria considerado “povo e comunidade tradicional” pelo Estado _ se deu através do “I Encontro Nacional de Comunidades Tradicionais – Pautas para Políticas Públicas”, realizado em agosto de 2005. Além dessa definição dos representantes da sociedade civil na Comissão, o encontro tinha também como objetivo “promover discussões conceituais sobre o que são as comunidades tradicionais” e “consultar os representantes destas comunidades acerca de suas demandas”. Assim, foi um encontro organizado para ouvir a sociedade civil de forma a elaborar uma política pública adequada ao segmento.

De acordo com Almeida (2007, p. 15), o I Encontro permitiu estimar a diversidade social de tais comunidades e a heterogeneidade dos critérios que os agrupam e mobilizam. Participaram do encontro cerca de 80 representantes de Povos Indígenas, Quilombolas, Agroextrativistas da Amazônia, Geraizeiros, Vazanteiros, Raizeiros, Seringueiros, Quebradeiras de Coco de Babaçu, Pantaneiros, Ciganos, Pescadores Artesanais, Caiçaras, Pomeranos, Comunidades de Terreiro, Fundos de Pasto, Faxinais e Ribeirinhos do São Francisco. Ainda de acordo com o autor, essa heterogeneidade “aponta para diferenciações sociais, econômicas e religiosas entre esses povos”.

No plano internacional, essa diversidade e heterogeneidade é protegida e articulada com o desenvolvimento sustentável na “Convenção sobre a Proteção e a Promoção da Diversidade das Expressões Culturais” (2005)⁸⁹. Já no preâmbulo, ela reconhece a diversidade cultural como “um dos principais motores do desenvolvimento sustentável das comunidades, povos e nações”, além de destacar a “necessidade de incorporar a cultura como elemento estratégico das políticas de desenvolvimento nacionais e internacionais”. Nesse sentido, o item 6, art. 2º, define o desenvolvimento sustentável como princípio diretivo da Convenção:

A diversidade cultural constitui grande riqueza para os indivíduos e as sociedades. A proteção, promoção e a manutenção da diversidade cultural é condição essencial para o desenvolvimento sustentável em benefício das gerações atuais e futuras.

⁸⁹ A Convenção foi assinada na 33ª reunião geral da Unesco em 20 de outubro de 2005, mas aprovada internamente pelo Decreto Legislativo 485/2006 e promulgada pelo Decreto 6177/2007.

A Convenção ressalta ainda a “identidade, valores e significados” dos bens e serviços relacionados com a diversidade cultural, e portanto, a necessidade de “não serem tratados como se tivessem valor meramente comercial”. Essa compreensão da importância do valor identitário e de seus significados culturais impõem uma ampliação da compreensão daquelas comunidades que se identificam prioritariamente pelas atividades produtivas, por exemplo os pescadores e extrativistas. A partir da política pública de comunidades tradicionais, adequadas às normativas internacionais, não se trata de proteger apenas a atividade econômica em si, e sim a forma tradicional da produção, os valores e a identidade contidos nessas práticas tradicionais de pesca ou extrativismo.

É nesse sentido que o Decreto 6040/2007, ao criar a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável de Povos e Comunidades Tradicionais, estabelece como princípios “o reconhecimento, a valorização e o respeito à *diversidade socioambiental e cultural* dos povos e comunidades tradicionais...” e “a *pluralidade socioambiental, econômica e cultural* das comunidades e dos povos tradicionais que interagem nos diferentes biomas e ecossistemas, *sejam em áreas rurais ou urbanas*” (art. 1º). É essa articulação entre a diversidade cultural e o desenvolvimento sustentável que permitiu a aproximação e unidade da diversidade dos grupos e coletividades, a despeito dos critérios de aglutinação e mobilização, ou seja, dos diferentes processos de formação identitárias como atividade produtiva, religião ou cultura de forma geral. Essa articulação conceitual possibilita a compreensão dos terreiros como comunidades tradicionais e, com um aperfeiçoamento conceitual, chega-se ao termo “povos e comunidades tradicionais de matriz africana”.

3.2 O Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana

Em janeiro de 2013, a SEPPIR lançou o I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana, para o biênio 2013-2014, com subtítulo “Em defesa da ancestralidade africana, por um Brasil sem racismo”. Neste Plano, os destinatários da política não tratados como religiosos de matriz africana ou povos de terreiro. Nem mesmo aparecem as palavras “religião” ou “terreiro”. É

utilizada apenas a expressão “Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana”, que são definidos como:

grupos que se organizam a partir dos valores civilizatórios e da cosmovisão trazidos para o país por africanos para cá trasladados durante o sistema escravista, o que possibilitou um contínuo civilizatório africano no Brasil, constituindo territórios próprios caracterizados pela vivência comunitária, pelo acolhimento e pela prestação de serviços a comunidade (I PNCTMA, p.12).

Além da definição desse grupo populacional a quem se destina a política, o texto de apresentação expõem o “objetivo primordial” do I Plano a “salvaguarda da tradição africana preservada no Brasil”, e ainda apresenta a divisão do Plano em três capítulos. No primeiro, faz a fundamentação legal e a caracterização sócioeconômica dos sujeitos de forma a justificar a política para o segmento específico; o segundo capítulo fala sobre a construção do Plano, enfatizando a parceria entre Estado e sociedade civil no processo de elaboração; e no terceiro capítulo, que afirma ser o núcleo principal do Plano, descreve o Quadro de Iniciativas e Metas, bem como os ministérios e órgãos responsáveis por cada uma das ações.

Estas Metas e Iniciativas são as ações pactuadas pelos órgãos que compunham o GTI, e que foram organizadas em três eixos. O primeiros deles, nominado de “Garantia de Direitos”, “reúne ações voltadas para a valorização da ancestralidade africana no Brasil, e para o enfrentamento ao racismo e à discriminação racial”. O segundo eixo, “Territorialidade e Cultura”, incorpora as ações sobre salvaguarda do patrimônio cultural, bem como aquelas voltadas para o mapeamento das casas tradicionais e a regularização fundiária. E no terceiro eixo, chamado de “Inclusão e Desenvolvimento Sustentável”, as ações são relacionadas à promoção da segurança alimentar, do reconhecimento e da valorização das formas tradicionais de saúde, além da ampliação do acesso desses grupos às outras políticas sociais do governo federal. Ainda que o texto afirme que o Capítulo 3 seja o núcleo central do Plano, são os capítulos 1 e 2 que mais nos dizem sobre o processo de reconhecimento desses sujeitos, ou seja, nos apresentam o trânsito nos espaços institucionais da política e as categorias jurídicas construídas, além da participação do grupo social nesse processo.

Na contextualização legal, o plano retoma brevemente a política de promoção da igualdade racial, colocando a CF como marco dessa política, além dos tratados internacionais de criminalização do racismo e de enfrentamento das desigualdades (entre os quais são citados a Convenção 111 da OIT, a Convenção sobre Todas as Formas de

Discriminação de 1969 e as Conferências Mundiais contra o Racismo). Ele enfatiza em âmbito interno o reconhecimento dos direitos territoriais quilombolas, a criação da Fundação Palmares, e a lei 10639/2003, a partir da qual se coloca a educação para as relações étnico-raciais como tema prioritário das ações do I PNCTMA, afirmando que “sua implementação depende também da participação dos guardiões e das guardiãs da cultura negra no país, as lideranças tradicionais de matriz africana”.

O reconhecimento das lideranças de matriz africana, por sua condição de guardiãs da cultura negra, foi o caminho que descrevemos no capítulo anterior, por ocasião do detalhamento da política da igualdade racial e da inserção dessas lideranças em outros espaços da política pública. Ao mesmo tempo, a construção da temática de desenvolvimento sustentável das comunidades tradicionais, orientada pelo paradigma ambientalista e apropriada pelos movimentos sociais para a reivindicação de direitos territoriais, insere uma tensão fértil no processo de reconhecimentos dos povos de terreiro. A “tradição”, categoria chave de aglutinação da diversidade das coletividades em torno da política inaugurada pelo Decreto 6040, é aqui especificada como “tradição africana”, ou seja, se referem aos valores civilizatórios trazidos pelos africanos escravizados. No texto do I Plano, o conceito de povos e comunidades tradicionais de matriz africana enfatiza a manutenção desses valores e da cosmovisão como um “contínuo civilizatório africano no Brasil”. Interessa destacar que os espaços de manutenção desses valores civilizatórios africanos no Brasil são chamados de “territórios próprios”, substituindo a palavra “terreiros”.

A abertura conceitual possibilitada pela política de desenvolvimento sustentável de povos e comunidades tradicionais, qual seja, o reconhecimento de existências coletivas diversas, dentro da qual incluiria a pluralidade inerente às religiões afro-brasileiras, é encerrada na caracterização essencialista da “matriz africana” como sinônimo do “contínuo civilizatório africano no Brasil”. De fato, a categoria “povos e comunidades tradicionais de matriz africana”, retomando a ideia de “contínuo civilizatório”, contribui para o reconhecimento das casas já legitimadas, por meio da simples demonstração de sua descendência direta dos africanos escravizados, o que também vale para aquelas que já fizeram um caminho de (re)africanização nos seus cultos⁹⁰.

⁹⁰ Para um aprofundamento sobre a (Re) africanização dos cultos afro-brasileiros, ver Reginaldo Prandi (2006), Capone (2009) e Dantas (1988).

É nesse movimento hermenêutico que o I PNCTMA recorta e fecha uma categoria específica - a tradição africana - dentre a variedade de existências coletivas tradicionais que puderam ser reconhecidas pelo decreto 6040/2007 e a Convenção sobre a Proteção e a Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, fundamentando sua política no campo da igualdade racial, como já vinha sendo feito anteriormente, inclusive através do Estatuto da Igualdade Racial. Como sinal dessa continuidade na política, o próprio I PNCTMA dedica o item c do capítulo 1 para descrever o “Panorama geral das políticas públicas e das ações voltadas aos povos e comunidades tradicionais de matriz africana”, enumerando além da política de segurança alimentar e da política de saúde integral da população negra, a própria política nacional de promoção da igualdade racial, afirmando que esta “dialoga diretamente com as suas demandas e necessidades, na medida em que o efetivo combate ao racismo exige a promoção e valorização dos conhecimentos tradicionais africanos e a garantia dos direitos culturais da população negra” (I PCTMA, p.19).

Assim, a partir da fundamentação do Plano, parece haver uma continuidade na política destinada aos grupos praticantes das religiões afro-brasileiras através de uma categoria nova: “povos e comunidades tradicionais de matriz africana”. Esta categoria opera a mesma limitação dos processos de reconhecimento anteriores, uma legitimação que ainda remete de alguma forma à ideia de pureza africana e que, por isso, não engloba a mistura e a pluralidade inerente às expressões da religiosidade e da cultura afro-brasileira. É portanto, uma categoria que tem a limitação de não ampliar os sujeitos reconhecidos.

No entanto, mesmo com estas limitações, a nova categoria amplia os direitos garantidos a estes grupos, através da centralidade da “territorialidade” para a compreensão de povos e comunidades tradicionais. Se, enquanto religião afro-brasileira, tratava-se de garantir o livre exercício dos cultos e práticas rituais, agora, como comunidades tradicionais, trata-se da exigência do direito de acesso aos recursos naturais (aí incluídos tanto os território dos terreiros em si como uso comum de espaços públicos, como parques e cachoeiras) necessários à sobrevivência e à reprodução da vida comunitária de forma integral e dos cultos e ritos como parte dela. Podemos dizer que a categoria da territorialidade resolve um problema central dos povos de terreiro, que até então vinham usando o inadequado instrumento jurídico do tombamento para a proteção dos seus terreiros.

É nesse sentido que o eixo 2, da Metas e Iniciativas, intitulado “Territorialidade e Cultura” define os “territórios tradicionais” como “os espaços necessários à reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica” e que eles “são a base da organização social e da identidade cultural dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana”. Portanto, “a questão fundiária e a preservação do patrimônio cultural são temas centrais para a promoção do desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais de matriz africana” (I PNCTMA, p. 36).

Se observarmos ainda o eixo 3 destas Metas e Iniciativas, que trata da “Inclusão Social e Desenvolvimento Sustentável”, verificamos a presença marcante do paradigma da política de desenvolvimento sustentável de povos tradicionais. Nesse eixo está a previsão da ampliação de acesso dos povos de terreiro às políticas sociais do governo federal, mas enfatizada a necessidade de “atenção às suas especificidades histórico-culturais”. Aqui são incluídas também a política de segurança alimentar e de saúde integral da população negra. Já a ação de distribuição de alimentos é enfatizada como uma ação emergencial, sendo prioritárias as iniciativas de inclusão produtiva e valorização das práticas tradicionais de saúde e alimentação, inclusive com apoio a projetos de agricultura urbana, além de promoção de pesquisas e projetos pautados na agroecologia objetivando trocas de saberes (I PNCTMA, p. 40-44).

Percebemos nessas iniciativas e metas que, embora o fundamento legal do Plano esteja nas normativas relacionadas à Política de Igualdade Racial, há uma inegável ampliação dos direitos dos povos de terreiros, possibilitados pela abertura paradigmática da política de desenvolvimento sustentável de povos e comunidades tradicionais, que em última instância estão fundadas pelo paradigma da diversidade cultural. Embora este paradigma já estivesse em vigor em âmbito internacional e nacional desde 2001, o I PNCTMA reconhece em suas considerações finais que:

O Plano Nacional representa, portanto, *um avanço no horizonte da política de promoção da igualdade racial* e de enfrentamento ao racismo e à discriminação adotadas pelo Estado brasileiro. Um marco no reconhecimento por parte do poder público de que o enfrentamento à extrema pobreza e à exclusão social devem caminhar *em conjunto com as políticas de reconhecimento de valorização da diversidade cultural* e da tradição dos povos e comunidades que construíram a sociedade brasileira (I PNCTMA, p. 49).

É possível afirmar que o paradigma da diversidade cultural - juntamente com o não menos importante paradigma do desenvolvimento sustentável - deve ser levado em conta nas políticas de promoção da igualdade racial. Isso leva ao questionamento acerca da

extensão da diversidade interna das minorias étnico-raciais reconhecidas por essas políticas. No nosso caso, é necessário a consideração da pluralidade interna desses povos e comunidades tradicionais de matriz africana e da consequente disputa em torno de um conceito que possibilite o reconhecimento dessa pluralidade.

3.3 Povo Tradicional de Matriz Africana: categoria sócio-jurídica em formação

*Podem tirar tudo de nós, os africanos,
e nós também podemos ter tudo, como ser de qualquer religião,
mas não podem tirar de nós, os afrodescendentes, a nossa tradição (NDANLAKATA, 2013).*

A criação de uma política pública específica para “Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana” não resolveu o problema da diversidade religiosa afro-brasileira. Pelo contrário. O I Plano foi o instrumento utilizado pelo Estado para nominar esses grupos e sujeitos sociais, inaugurando a questão para o Direito. A partir daí, desenvolveu-se uma hermenêutica capaz de ajustar a categoria jurídica criada aos sujeitos e realidades que pretendia-se proteger. É nesse sentido que a própria SEPPIR publicou em 2016 um “Caderno de Debates”, reconhecendo que “ao longo do processo de execução do Plano, verificou-se a necessidade da produção de insumos acerca do conceito cunhado de Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e de sua relação com o Estado brasileiro”. Faremos nesse tópico a análise deste “Caderno de Debates” de forma a compreender o deslocamento das categorias neste exercício hermenêutico.

É preciso destacar que este exercício hermenêutico não é um ato unilateral de especialistas, órgãos do governo ou dos grupos populacionais envolvidos. O paradigma da diversidade cultural ou da pluriétnicidade, como preferem alguns autores (DUPRAT, 2007; SHIRAISHI NETO, 2007), que foi normatizado no reconhecimento dos povos e comunidades tradicionais (decreto 6040/2007), exige compreender as categorias jurídicas a partir da interpretação que os próprios grupos populacionais dão a ela. Nesse sentido, a SEPPIR explica que o Caderno de Debates “foi produzido a partir da compilação e sistematização de materiais resultantes de encontros de promoção de diálogo e participação social”, no marco temporal de 2011 a 2014. Pretende-se que na publicação “sejam lidas as vozes das lideranças tradicionais de matriz africana que discutiram e refletiram sobre o conceito em voga” (SEPPIR, 2016, p.2).

Independente de quão representativas são as lideranças que colaboraram com essa interpretação, os sete textos que compõem o Caderno de Debates representam pelo menos uma parte da diversidade religiosa afro-brasileira. Estes textos compõem o fundamento teórico da categoria “povos e comunidades tradicionais de matriz africana”. Orientam, portanto, a interpretação de agentes do Estado na execução das políticas públicas e as ações do povo de santo nas suas demandas frente ao Estado. O conceito em análise é, portanto, uma categoria de diálogo com o Estado. Neste exercício de diálogo com o Estado, enfatiza-se a referência à política de povos e comunidades tradicionais como orientação na construção do conceito. A apresentação da publicação já explicita essa condição:

(...) na busca de uma estratégia para o diálogo sobre as políticas públicas para o segmento (...) remetemos ao Decreto 6040/2007 (...) cujas definições e objetivos respondem às pautas colocadas pelas lideranças tradicionais de matriz africana (SEPPPIR, 2016, p.2).

A abertura para o reconhecimento da diversidade cultural concretizada no decreto 6040 dá o tom para o reconhecimento da pluralidade interna dos povos de matriz africana. Esta abertura é percebida já na introdução do Caderno de Debates que substitui a ideia essencialista do “contínuo civilizatório” pela ideia de uma origem marcada por “rupturas e permanências”. Intitulado “Origens: permanências e rupturas” (p.4-7), este texto introdutório retoma os primeiros estudos sobre as “religiosidades africanas” no Brasil para criticá-los. Destaca o pioneiro, mas conservador, Nina Rodrigues, que acreditava na inferioridade do negro, além de Arthur Ramos, Edson Carneiro e inclusive Roger Bastide e Juana Elbein dos Santos. Foi com Roger Bastide que o candomblé se legitimou, sob o argumento de ser uma “religião em conserva”, a mesma ideia implícita na afirmação do “contínuo civilizatório” exarcebado pelo I PCTMA. E foi Juana Elbein dos Santos, possivelmente pela popularidade da sua obra “Os Nagô e a Morte”, uma das principais fundamentações do “nagocentrismo” e “re-africanização” nos cultos afro-brasileiros.

A crítica a estes autores é feita, citando Geertz, através do qual se compreenderia a inadequação de se tentar compreender uma realidade através da codificação de regularidades. Nesse sentido, o texto afirma que são inegáveis “as várias misturas e intercessões ocorridas no decorrer dos anos entre os vários povos africanos”. E ainda, que “o marco conceitual em debate resulta do olhar para as rupturas” e a consequente negociação de “novos elementos provenientes das diferentes temporalidades,

espaços, marcos legais e da produção de outros intelectuais”, sem desprezar no entanto, a “necessidade de apreensão das dinâmicas de permanência” (SEPPIR, 2016, p.6).

A afirmação do marco conceitual como resultado da acomodação entre rupturas e permanências coloca em evidência a dimensão política, e portanto relacional e não essencialista, da categoria “povos e comunidades tradicionais de matriz africana”. É portanto, esta alteração conceitual que possibilita a ampliação dos grupos populacionais reconhecidos pela categoria. Ou seja, superando-se o essencialismo da ideia de “contínuo civilizatório” pode-se incluir a diversidade das expressões das religiosidades afro-brasileiras outrora excluídas por não figurarem a ficção do modelo “puro africano”. A dimensão política expressa pela compreensão das “rupturas e permanências” pode ser verificada em todos os textos que se seguem no Caderno de Debates.

Na primeira parte define-se “Povo, Tradição e Território”. Estes conceitos são os três elementos centrais da política de povos e comunidades tradicionais, que neste texto são definidos de forma a adequar a matriz africana à política do Decreto 6040. Precedem a explicação desses conceitos, a ênfase de que são definições “políticas, abertas, ativas”, acompanhando a dinamicidade das histórias, culturas e ações políticas desses sujeitos em diferentes contextos. O texto 1, que afirma povo como um conceito político, enfatiza a dinâmica e mobilização dos sujeitos como parte do conceito. É esta inclusive a compreensão da OIT que na Convenção 169 opta pela palavra “povo”, o que seria mais adequado do que populações por referir-se a “sociedades organizadas com identidade própria”.

O conceito é explicitamente apresentado não como único, mas como um dos que “foram se materializando” a partir do diálogo entre as lideranças de matriz africana e o governo. É como citação de Makota Valdina, uma importante liderança, que o conceito de “povos tradicionais de matriz africana” é apresentado como o “conjunto dos povos africanos para cá transladados e as suas diversas variações e denominações originários dos processos históricos diferenciados em cada parte do país em relação com o meio ambiente com os povos locais”.

Percebemos neste conceito que a origem sanguínea ou geográfica que pode-se inferir em “povos africanos para cá transladados” é complexificada pela dimensão política das “variações” e “processos históricos diferenciados”. Aparece nesse conceito também, de forma mais explícita do que no conceito do I PCTMA, a necessária relação com “meio

ambiente”. E, de forma inovadora, é explicitada a relação com os “povos locais”. Ou seja, falar em “povos tradicionais de matriz africana” não pretende retomar uma origem essencialista localizada no continente africano, e sim enfatizar o processo histórico, a trajetória de grupos populacionais e os fluxos culturais na travessia do Atlântico e as relações que se constituíram a partir de então. Fala-se assim, de grupos populacionais constituídos em um processo histórico chamado de diáspora africana. É nesse sentido que o texto enfatiza que trata-se de “um povo em luta” e que o significado do conceito se sustenta na história da luta desse povo.

O significado se sustenta na história. Um povo em luta desde a diáspora e a escravidão; um povo com uma cultura de origem identificável cronológica e geograficamente e cuja trajetória, incluindo perdas e desaparecimentos tanto quanto resistência e renovação, preservam, inventa e reinventa a tradição, sua fonte de saber e sua identidade. Um povo em luta (SEPPPIR, 2016, p.10).

A caracterização de serem “povos em luta” corresponde com a definição da OIT, como já expomos acima, destacando que os “povos” sujeitos de direitos pela Convenção 169 são “sociedades organizadas com identidade própria”. E nesse sentido, o conceito de “povos tradicionais de matriz africana” a partir da diáspora evidencia que esta identidade não é um conjunto de elementos culturais essencialistas, mas se dá exatamente nas relações políticas em que estes grupos se constituíram e se resignificam a cada dia. Assim, podemos ver a resistência ao processo escravista como origem desses povos de matriz africana, mas, além desse processo histórico, percebemos hoje uma identificação pela oposição comum a formas contemporâneas de colonização, entre as quais podemos destacar a apropriação e descaracterização dos símbolos da cultura afro-brasileira pelos neopetencostais.

É nesse sentido, que a tradição passa a ser o elemento mobilizador desses grupos populacionais, como um alargamento da religião, a exemplo do caminho percorrido pelos candomblés e xangôs mais tradicionais na busca por sua legitimação. “A tradição é muito mais que religião” (SEPPPIR, 2016, p.45). A tradição permite a compreensão dos modos de ser, fazer e pensar desse grupo populacional para além da relação com o sagrado. Nesse sentido, é ressaltada a insuficiência da expressão “intolerância religiosa” para o enfrentamento do “grau de violência que incide sobre os territórios e tradições de matriz africana” (SEPPPIR, 2016, p.25).

O conceito de “tradição” é definido no texto 2 do Caderno de Debates e também ressalta a dimensão política e dinâmica própria das culturas. Contrapõe-se ao senso comum de referência a um passado imutável que no fundo serve a uma utilização conservadora da

tradição como justificativa para a manutenção de estruturas de poder e relações de dominação. A tradição é conceituada “não como fixação do passado, mas como lugar que se ritualiza a origem e o futuro, ou seja, tradição como ritualização da origem de todos” (SEPPPIR, 2016, p.10). Destacando a ritualização da origem e do destino, estão no centro do conceito de tradição, o trânsito, a passagem, portanto, o movimento. Esse movimento, o processo de retornar às origens para dar sentido ao presente e construir o futuro, é um exercício de reflexividade em que a tradição pode sofrer mutações e se reinventar.

Essas recriações e reinvenções, no entanto, não se dão no vazio ou na abstração. “É a retomada de uma realidade histórica vivida concretamente” (...) “uma reconstrução a partir da própria história montando em novo contexto o que foi destruído, fragmentado, sufocado, mas que permanece vivo para a nova experiência” (SEPPPIR, 2016, p. 12). Muniz Sodré (1998) complexifica ainda mais a compreensão desse retorno explicando que a origem dos povos de matriz africana não tem um início cronológico ou geográfico. Trata-se de um “eterno impulso inaugural da força de continuidade do grupo” e por isso remetem à ancestralidade.

Essa ritualização da origem e do destino acontece nos vários espaços de vivência e prática dessas tradições. Enfatizando a importância do espaço físico como “espaços de vivências”, o Caderno de Debates retoma a referência a “terreiros”, que havia desaparecido do I PCTMA, mas se refere sempre a “espaço/terreiro”, além de explicitar a possibilidade de outras nomenclaturas dependendo da especificidade dos grupos. Destaca assim a dimensão concreta da vivência da tradição que ocorre nestes espaços, independente do nome que se dê ao espaço.

Essa ênfase tem pelo menos duas consequências. Uma delas é a imprescindibilidade do território para a permanência da tradição e sobrevivência do grupo. Isso porque é através da vivência da tradição que se constroem os elementos de identidade dos sujeitos. E como a vivência da tradição se dá através de trocas presenciais, o território - que é o local onde ocorrem essas trocas presenciais - é também fundamental para a sobrevivência e a identidade do grupo. “O sujeito é, identifica-se e organiza seu pertencimento a partir do grupo, povo e território a que pertence” (SEPPPIR, 2016, p. 13). E ainda, “dizer identidade é designar um complexo relacional que liga o sujeito a um quadro contínuo de referências, constituído pela intersecção de sua história individual com a do grupo onde vive (SEPPPIR, 2016, p. 22).

A outra consequência é a ampliação dos espaços que podem ser considerados territórios de matriz africana, já que não se reduz aos espaços específicos de culto. Incluem-se todos aqueles onde as tradições da ancestralidade são vivenciadas, espaços onde estão presentes e reproduzem-se as referências ancestrais garantidoras das construções identitárias do grupo e dos sujeitos que dele participam. Isso porque não se separa a dimensão do sagrado de outras dimensões da vida da pessoa e da comunidade.

É a partir daí que abre-se a possibilidade para a explicação da relação de interdependência dos povos de matriz africana com a terra/natureza. O texto retoma um conhecido provérbio yorubá “Kosi Ewé, Kosi Òrìsà” (Sem folha, não existe orixá), explicando que ele sintetiza a complexidade do lugar da terra na vida do povo africano. Este provérbio é utilizado para explicar o vínculo dos povos de matriz africana com o meio ambiente. “Folha” se refere as ervas necessárias aos rituais, aos elementos da natureza (árvores, rios, mares, florestas, raios...) e também, de forma mais ampla, a manifestação material da vida e, por analogia, a própria terra. Sem estes elementos, não há divindade. Mas Oliveira (2016, p. 19) afirma que a própria cosmogonia permite também o raciocínio inverso, o que o autor/sacerdote provoca com a indagação: “o que existe sem a divindade, a cultura, o passado na forma da ancestralidade?”

O texto 3 do Caderno de Debates, faz uma reflexão sobre os valores ancestrais africanos para aprofundar o debate sobre os territórios e a necessidade de políticas públicas que contemplem a proteção desses espaços na amplitude que eles têm para esses povos: construção da identidade, preservação da história e cultura, reprodução da vida. Oliveira (2011) fala da limitação da garantia constitucional territorial apenas para terra de quilombo e afirma, a partir daí, a necessidade de redefinição da noção de “territórios tradicionais” que consta no decreto 6040/2007. O texto do Caderno de Debates é enfático:

No seu artigo 30, parágrafo II, ao referir-se a Territórios tradicionais, no que tange ao povo negro e a sua cultura, o decreto indica apenas os territórios quilombolas. Essa redução ignora a amplitude dos territórios negros, definidos também a partir de valores ancestrais e não contempla uma infinidade de espaços, urbanos e rurais, que não se enquadram na definição corrente de quilombolas, mas que são tradicionais na medida em que cultivam e preservam tradições, valores culturais e ancestrais. Redefinir o conceito de territórios tradicionais se torna, portanto, urgente sob pena de se excluir parcela significativa da população negra das políticas de desenvolvimento e demais planos de políticas públicas de caráter nacional (Oliveira, 2011 in Seppir, 2016, p. 20).

A reivindicação da ampliação dos territórios tradicionais parte do enquadramento do terreiros como territórios negros e funda-se nos valores civilizatórios africanos. A partir de Sodré (1988), os terreiros são considerados como “forma social negro-brasileira por

excelência”. Opera-se a mesma apropriação da ideia de terra de negro que o movimento quilombola fez para fundamentar o acesso à terra dos povos de matriz africana. Inclusive no estatuto da igualdade racial fala-se em quilombos na seção do acesso à terra. A abertura da categoria povos, parece mais uma vez querer se fechar na definição de uma essencialidade dos valores da tradição africana. Um exemplo é a completa ausência de qualquer referência aos indígenas ou outros povos tradicionais com que a matriz africana tenha interagido.

No texto 5, esse deslize essencialista fica mais evidente. Denominado de “As tradições entre povos tradicionais de matriz africana”, o texto afirma uma “diversidade integradora” mas se dedica a descrever “alguns elementos que caracterizam os três grupos em maior número no território brasileiro – bantu, fon e yorubá” (SEPPPIR, 2016, p.28), embora essa mesma divisão seja criticada no início da publicação como um “modelo de padrão definido pelas ciências sociais e aceito pelas lideranças”. O texto demonstra que o apego ao essencialismo se mantém na compreensão sobre os povos de terreiro, e inclusive entre eles. Vale destacar que embora esses três grupos sejam citados, a maior parte do texto é dedicada a descrição dos valores civilizatórios bantu. Isso é uma grande diferença com os primeiros estudos das religiões africanas no Brasil e uma alteração no modelo de legitimação das religiões afro-brasileiras que sempre privilegiou o nagô como modelo.

Ainda como sinal dos resquícios essencialistas e dos limites da abertura para o reconhecimento da diversidade das expressões da cultura afro-brasileiras, o Caderno de Debates apresenta o conceito de “comunidades tradicionais” ao lado do conceito de povos tradicionais, distinguindo-os. Neste último, mantem-se a compreensão do contínuo civilizatório. São as Comunidades Tradicionais de Matriz Africana:

Territórios ou Casas Tradicionais – constituídos pelos africanos e sua descendência no Brasil, no processo de insurgência e resistência ao escravismo e ao racismo, a partir da cosmovisão e ancestralidade africanas, e da relação desta com as populações locais e com o meio ambiente. Representam o contínuo civilizatório africano no Brasil, constituindo territórios próprios caracterizados pela vivência comunitária, pelo acolhimento e pela prestação de serviços à comunidades (SEPPPIR, 2016, p.25).

Para além do Caderno de Debates, o debate conceitual segue vivo nos espaços de formulação da política pública. O decreto 8750/2016, que instituiu o Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais, indicou, no art. 4º, os seus integrantes. Entre eles, estão nominados no inciso III, § 2º, os “povos e comunidades de terreiro/povos e comunidades de matriz africana”. Em 2017, a SEPPPIR anunciou a elaboração do II

PNCTMA. Nesta chamada, a categoria utilizada é também “povos e comunidades de terreiro”. Estes são somente exemplos de que ainda não há um ponto final para a questão conceitual da nomeação destes sujeitos. O que percebemos com a categoria “povos tradicionais de matriz africana” é que houve de fato uma abertura para o reconhecimento da diversidade afro-brasileira. Com essa possibilidade, a pluralidade interna da diversidade afro-brasileira compõe-se hoje de povos em luta e em diálogo com o Estado, e nesse processo, categorias vão sendo construídas e resignificadas.

É neste contexto que a Jurema Sagrada emerge no cenário das religiões afro-brasileiras. Como uma das expressões da pluralidade interna das tradições de matriz africana participa do processo de diálogo com o Estado. Participa portanto, da disputa de significados da categoria de reconhecimento dos povos de terreiro, buscando a melhor interpretação e nomeação que atenda suas necessidades de reconhecimento e direitos específicos. Retomaremos, portanto, no próximo capítulo, um olhar para as ações dos juremeiros no espaço público de forma a compreender com ele se constitui como um sujeito de direitos, e quais as estratégias deste grupo social na sua luta por reconhecimento e criação de direitos.

CAPÍTULO IV – A JUREMA MERECE RESPEITO! PERFORMANCES DOS JUREMEIROS EM MOVIMENTO

Apresentaremos e analisaremos, neste capítulo, as ações de maior visibilidade dos juremeiros no espaço público. Pretendemos com isso compreender como este grupo se constitui como sujeito coletivo e que elementos mobiliza no espaço público na criação da sua identidade “Povo de Jurema”. Pretendemos, portanto, compreender as estratégias deste grupo social na sua luta por reconhecimento e criação de direitos.

Relembramos que utilizaremos aqui o instrumental analítico de rituais de Stanley Tambiah (1985), ou seja, destacamos eventos significativos para o grupo social em três aspectos: são eventos que estão fora dos acontecimentos cotidianos, possuem uma ordenação e estrutura, e ainda, que são performances coletivas para atingir determinado fim. Queremos destacar portanto, a dimensão performativa destes eventos.

Consideramos ainda, as festas e eventos como condensações de um fenômeno, momentos em que os elementos significativos de um processo podem ser vistos de forma mais explícita. Portanto, para uma compreensão do estado atual da visibilidade dos juremeiros, tomamos como situação etnográfica três importantes eventos realizados pelo Povo de Jurema nos quais participamos como observadores: o “IX Kipupa Malunguinho - Coco na Mata do Catucá”, a “IV Caminhada dos Terreiros do Estado de Pernambuco”, e o “III Encontro de Juremeiros e Juremeiras em Alhandra”. Os dois primeiros no ano de 2014 e o último no ano de 2016. O primeiro deles, é um evento de dimensão nacional organizado coletivamente pelos juremeiros, que reúne o maior número de adeptos e muitos simpatizantes com objetivo principal de louvar a uma entidade sagrada da Jurema: o Mestre Malunguinho. O segundo, é um ato público conjunto com outros povos de terreiro de Pernambuco, em que o Povo de Jurema participa de forma organizada, mas sua presença é vista pelos outros participantes de forma controversa. O terceiro evento também é um encontro nacional (embora de menor dimensão que o Kipupa) organizado pelos juremeiros com objetivo de reverenciar a ancestralidade da tradição em Allhandra, considerada cidade sagrada e origem da Jurema.

4.1 Kipupa Malunguinho: visibilidade dos juremeiros no espaço público

O “Kipupa Malunguinho - Coco na Mata do Catucá” é um evento realizado anualmente no final de setembro desde 2006, pelo Quilombo Cultural Malunguinho (QCM)⁹¹. De acordo com Alexandre L’Omi L’Odò, idealizador do encontro e um dos fundadores do QCM, Kipupa significa “união, agregação de pessoas” e Malunguinho é a versão aportuguesada de “malungo”, que significa “camarada, amigo, companheiro de bordo”. Malungo era a forma utilizada pelos escravos africanos para se referir àqueles que vieram para o Brasil em um mesmo navio negreiro. Ambos os vocábulos são de origem *Quimbundo*⁹². Malunguinho foi também uma liderança quilombola⁹³ no início do século XIX, e hoje Malunguinho é uma importante divindade para o povo de terreiro da região⁹⁴. Portanto, trata-se da “agregação de pessoas em torno dessa divindade e personagem da história negra e indígena”.

O IX Kipupa Malunguinho aconteceu no dia 28 de setembro de 2014. Pessoas vestidas de branco, chita e algumas estampas africanas, guias e torço, demonstravam sua vinculação à comunidades de terreiro. Junto à eles, estudantes, professores, jornalistas e simpatizantes. Todos reuniram-se às 8h das manhã na prefeitura de Abreu e Lima, município localizado na zona da Mata Norte de Pernambuco. Muitas vãs, ônibus de turismo, carros particulares e algumas motos vinham do Rio Grande do Norte, da Paraíba e de municípios vizinhos. Outro grupo havia marcado de se encontrar no pátio do Carmo, centro histórico de Recife. Junto deles, pessoas de outros estados: Rio de Janeiro, São Paulo, Goiás, Brasília, Acre, Amazonas e Piauí. Era importante que todos se deslocassem juntos e em comboio para “a mata”, como assim se referiam os participantes sobre o local de difícil acesso onde seria realizado o evento.

⁹¹ O evento hoje marca o encerramento da Semana Estadual de Vivência e Prática da Cultura Afro-Pernambucana (Lei Malunguinho 13.298/07), mas sua primeira edição se realizou um ano antes da aprovação da lei.

⁹² *Kimundu* é uma língua Africana de origem *bantu*, uma das mais importantes na região de Angola.

⁹³ Não se sabe exatamente se Malunguinho foi um líder específico, ou se tratava-se da denominação de um cargo de liderança. Além disso, os próprios quilombolas da província de Pernambuco eram conhecidos, na época, por malunguinhos. O QCM tem se dedicado ao aprofundamento do estudo sobre essa questão.

⁹⁴ No panteão da Jurema, Malunguinho é guardião das matas e também é o guardião do grande portão que dá acesso às sete cidades da jurema (guardião das aldeias). Ele é, portanto, a entidade responsável pela entrada e saída dos reinos e cidades encantadas, pela passagem entre o mundo físico e o além, e pelo trânsito entre os mundos do além. Nas religiões de matriz africana a entidade exu é quem tem essa função de guardião das porteiras. Por isso, sendo Malunguinho uma entidade muito popular na região, ele é também cultuado nos terreiros nagô em Recife como um exu. Trata-se de um dos elemento que exemplifica a influência da Jurema nos cultos de matriz africana.

Mais tarde ficamos sabendo que aquelas terras faziam parte do antigo “Quilombo do Catucá”⁹⁵. Hoje, é um sítio de propriedade de Juarez e cedido por ele para a realização do Kipupa. Próximo a casa da família, na sombra das mangueiras do quintal, foi montada uma estrutura para receber os visitantes. A partir da entrada, ao fundo, uma tenda com pequena estrutura de som: microfones, caixas e instrumentos musicais. Uma grande faixa dava as informações visuais: IX Kipupa Malunguinho, 27 set 2014 e, em letras garrafais, “Nós somos o povo da Jurema e merecemos respeito”. Ao lado da faixa, um pequeno banner “10 anos do Quilombo Cultural Malunguinho: Lutando e Unindo o Povo da Jurema” (Apêndice - Figura 1).

Aos pés de uma das mangueiras, quase no centro delas, um altar foi preparado para Malunguinho. Três esculturas do homenageado, a estrela de Salomão, alguns instrumentos indígenas e outros elementos ritualísticos da Jurema Sagrada (Figuras 2, 3 e 4). Ali eram acessas as velas, deixadas as gamelas com frutas, flores, pipoca, fumo, cachaças, espumantes... oferendas que no momento adequado seriam levadas para a mata, que ficava aproximadamente 300 metros dali. Ao lado do altar, em posição de visibilidade para quem chegava, uma faixa deixava ver o slogan e os organizadores do evento “A Jurema merece respeito/Quilombo Cultural Malunguinho”. De um lado da faixa, a pintura do rosto de um índio, do outro, a pintura do rosto de um negro (Apêndice - Figura 5).

Em volta do altar, mesas e cadeiras de plástico brancas foram espalhadas pelo quintal. Nelas, as famílias sentavam-se juntas e compartilhavam os alimentos que trouxeram de casa. Também era possível comprar alimento (macaxeira com carne e água de coco) em uma pequena barraca montada pela família de Juarez. No espaço também foram montados dois banheiros e vários cestos de lixo. Havia uma grande preocupação ambiental: vários avisos lembravam aos participantes para não acender velas na mata e trazer de volta plásticos e garrafas, para deixar na mata apenas a parte biodegradável das oferendas.

Eram aproximadamente 12 horas quando os organizadores, ao microfone, deram início ao momento de falas políticas e históricas. Disseram a programação do dia, agradeceram aos patrocinadores (comerciantes locais), aos colaboradores, à imprensa

⁹⁵ Quilombo do Catucá era o conjunto dos esconderijos de escravos fugidos localizados nas florestas que margeavam as fazendas produtoras de açúcar e algodão na zona da mata norte pernambucana, no início do século XIX. A região de matas que ia desde a saída norte de Recife e se estendia até Goiana (divisa com a Paraíba), era genericamente chamada de Catucá, por isso, “Quilombo do Catucá”.

presente, aos visitantes internacionais⁹⁶, falaram da história de Malunguinho e do Quilombo do Catucá. Porém, esse momento aparentemente político do evento foi marcado por elementos da liturgia da Jurema. Antes de qualquer uma das falas, era feita uma saudação às entidades sagradas da Jurema:

“Salve a Jurema Sagrada, salve o Angico, salve o Pajucá [Sobô Nirê], salve o Juremá, salve o Reis Malunguinho, salve os Senhores Mestres, salve as Senhoras Mestras, salve os Encantados, salve os Índios, salve as Matas, salve a nossa ancestralidade, salve o Cruzeiro Mestre, salve o Príncipe e a Princesa Mestre, salve os Ciganos, salve os Pretos-Velhos, as Pretas-Velhas, salve as Pombas Giras, salve os Exus, salve os Trunqueiros”.

Acompanhado pelo som dos Ilús⁹⁷, as saudações à Jurema e especialmente à Malunguinho, entremearam todos os discursos: “Sobô Nirê, Reis Malunguinho”. A partir de Barth (1969), podemos dizer que essa forma litúrgica é um “sinal diacrítico”, um elemento da cultura que nesse contexto é objetivado como marcador de fronteira. Saudar estas entidades espirituais, com estas palavras específicas são sinais diacríticos de identidade com o “Povo da Jurema” porque isto marca a fronteira da Jurema com outras religiões de terreiro, como o xangô de Pernambuco por exemplo.

É nessa inter-relação permanente entre o político e o litúrgico que o motivo de se fazer o encontro é explicitado ao mesmo tempo como ato de fé e ato político. A fala de Alexandre L’Omi mostra essa dupla dimensão:

Gente, é com muita satisfação que a gente inicia hoje o IX Kipupa Malunguinho coco na mata do Catucá. *Evento que tem na sua trajetória a luta de pé no chão do nosso povo da Jurema a luta de um povo que o tempo todo foi escorraçado (...).* O slogan desse ano é esse aqui ôh: “Nós somos o povo da Jurema e merecemos respeito” [toque dos Ilús] Isso significa que nós estamos *avançando em nossas lutas*. (...) esse é um momento grandioso pra nossa fé, é um momento que a gente tem que se concentrar, pedir a Malunguinho as forças da mata sagrada pra atender nossos pedidos, porque *esse momento aqui é um ato de fé, isso aqui não é simplesmente uma festa, ou um festival*. Isso aqui é um *encontro de gente de axé*, um encontro de pessoas que estão aqui para *firmar coisas espirituais e materiais*. Então nós temos que ter a nossa fé firmada com bom pensamento, com coração aberto, que eles saibam que estou muito feliz em receber todos vocês aqui, *na terra de Reis Malunguinho, na ciência dos antigos quilombolas que lutaram por essa terra*. Uma salva de palmas pro Rei Malunguinho! [grifo nosso]

A partir dessa fala vamos percebendo que o encontro é um ato político na medida em que há uma auto-definição da identidade do grupo com o slogan “Nós somos o povo da

⁹⁶ Foi destacada a presença de Priscila Telmon, cineasta francesa, que está fazendo um filme sobre a Jurema Sagrada; e também Coromoto Godoy Calderón, a Cônsul Geral da Venezuela em Pernambuco.

⁹⁷ O Ilú é um instrumento de percussão de origem africana que não era utilizado originalmente nas mesas de Jurema. É um instrumento essencial no cambomblé e nos xangôs, mas hoje é também utilizado e reverenciado na grande maioria dos cultos de Jurema. Este é um dos elementos através dos quais podemos perceber a presença africana na prática da Jurema Sagrada.

Jurema”, e deixa clara a intencionalidade dessa luta em “e merecemos respeito”. E é um ato religioso na medida em que reúne essas pessoas para “firmar coisas materiais e espirituais”. Porém, não são dimensões separadas. Esse ato de fé não está apenas na dimensão individual, no caráter privado que a religião passa a ocupar no mundo secularizado. O ato de fé, a firmeza espiritual, é elemento que dá sentido de unidade aos participantes, o sentido de participação na organização do evento em si, e que se expande para a unidade das lutas do grupo.

Mas assim, aqui é um momento de fé, momento de axé mesmo, certo? E foi construído com a nossa força, a força de nós todos (...), todos participaram, todos deram um pouquinho de seu axé, e o axé é dinâmico. Então, foi crescendo, crescendo, e agora todos vocês fazem parte desse grande quilombo. Então, vamos dar continuidade nisso pra que isso não morra e que sirva de força e fôlego pra gente tomar os poderes mais pra frente (João Monteiro).

Aqui percebemos que a religião assume significados novos. A dimensão do encontro como “momento de fé”, “momento de axé” pode ser visto como um elemento de cultura que mobilizado politicamente adquire o sentido de participação, e portanto, serve de empoderamento para as lutas políticas do grupo.

A recuperação da memória histórica de Malunguinho, como entidade histórica e divina, é também uma importante estratégia que pudemos observar no Kipupa e que colabora na construção e reconstrução da identidade do Povo da Jurema. Recuperar a memória de uma divindade que foi em vida um quilombola, símbolo de resistência e luta histórica do povo negro, remonta a origem étnico-racial da identidade e funciona também como exemplo de resistência para os juremeiros.

Malunguinho foi mais um dos líderes quilombolas que no início do século XIX, no meio da metade, no final da primeira metade do século XIX, ele atuou, organizou vários quilombos, uma sequência de vários quilombos que começava desde o bairro de linha do tiro, lá em Recife, passando por Paulista, hoje Paulista, Abreu e Lima, Igaracú, até Goiana, até lá em Alhandra. Isso, até 1835. Esse negro organizou vários quilombos e isso por fazer 20 anos foi um incômodo aos governantes da época. Segundo alguns historiadores depois do quilombo de Palmares, o quilombo do Catucá, o quilombo do Malunguinho foi o que mais incomodou o governo naquela época (João Monteiro).

Apesar da historiografia oficial já relacionar a entidade divina cultuada na Jurema com os malunguinhos do quilombo do Catucá, o QCM tem se dedicado à pesquisas no sentido de identificar especificamente uma liderança, de provar que este Malunguinho

cultuado foi um homem, um mestre e um herói em vida⁹⁸. Na retomada histórica que deixa explícita a relação do Malunguinho divino com o histórico, Malunguinho é singularizado como herói negro. Para isso, a comparação com Zumbi dos Palmares, herói negro reconhecido oficialmente:

(...) mas só que a diferença entre Malunguinho e Zumbi é que Zumbi ele é o herói nacional, mas Zumbi ele não é cultuado na Jurema e em nenhum outro culto. A gente não tem essa notícia que Zumbi foi cultuado ou é cultuado. E Malunguinho tem esse diferencial. E é um diferencial que impermeava todas as etnias africanas e o povo indígena. O seu herói, aquela pessoa que defendeu, que lutou, que fez valer o grito de liberdade, aquele grito que a gente ainda hoje corre atrás foi Malunguinho, e por conta disso ele teve essa homenagem do povo, intencionalmente toda região da mata norte de Recife até a Paraíba cultua Malunguinho, o povo da Jurema. Hoje a gente encontra culto de Malunguinho na mata sul, no sertão, no agreste, que foi fruto das pessoas que saíram daqui e migraram pra lá, levaram essa tradição pra lá. Mas aqui essa região, é a região que realmente começou esse culto de Malunguinho (João Monteiro).

Nesse primeiro momento do IX Kipupa Malunguinho, também foram feitas algumas falas especificamente sobre o cenário político tradicional e sobre os rumo que as lutas do grupo deveriam seguir:

A gente tem que começar a abrir os nossos olhos pra nesses momentos de eleição a gente não entrar na onda, na onda tradicional daquele político que nos quer como massa de manobra. Nós temos que deixar de ser massa de manobra nas mãos de político [aplausos]. E como é que a gente faz isso, deixar de ser massa de manobra? A gente tem que primeiro identificar aquele político como a pessoa que tem projetos que vai determinar, colocar leis que vai ou nos beneficiar ou também não vai nos impedir, tipo lei de silêncio que um lá colocou e que querem utilizar a lei do silêncio contra nós (João Monteiro).

Eu queria frisar uma coisa na mente de vocês, de nós Juremeiros. Hoje, nós estamos aqui todos unidos, não é verdade? Agora, a gente tem que pensar além do futuro, porque vocês sabem que nós somos discriminados. Se o evangélico é representado lá em Brasília porque nós não vamos na próxima eleição pegar um representante da Jurema Sagrada pra nos representar em Brasília? (...) Do jeito que a gente tá unido aqui, a gente se reúne e elege um deputado federal, um deputado estadual, e vê se a gente consegue eleger um vereador de cada cidade para nos representar na câmara executiva, no legislativo e no municipal (...) Porque eles têm. O católico tem, o crente tem, todas as entidades tem, não é possível a gente não se reunir pra eleger a nossa representativas em Brasília, em Pernambuco, e no município (Juarez).

Essa fala explícita a identidade e consciência de grupo sobre sua exclusão do sistema político eleitoral - legislativo e executivo. A partir das falas, essa crise de representatividade se dá porque a “forma política tradicional” é o voto não consciente⁹⁹,

⁹⁸ O QCM já identificou, através de pesquisas no Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano, documentos informando oficialmente a morte do malunguinho João Batista, em setembro de 1835, data em que uma expedição militar teve sucesso no extermínio do quilombo. A partir daí, tem se reconstruído a história de que João Batista foi o último líder malunguinho e portanto, o ancestral divinizado na Jurema.

⁹⁹ A partir do acompanhamento de comunidades no interior da Paraíba de 2008 a 2010 e relatos sobre o contexto das eleições municipais nesses locais, supomos que quando ouvimos aqui sobre “onda tradicional do político” e “massa de manobra” não se trata apenas de descaso e alienação com o processo eleitoral.

portanto, para ter suas demandas atendidas os juremeiros devem exercer uma cidadania ativa, na escolha de candidatos comprometidos com a causa ou mesmo se candidatando eles próprios aos cargos eletivos. A ocupação de espaços institucionais como estratégia de luta esboçada por estas falas se confirmou nas posteriores visitas de campo, quando alguns destes Juremeiros anunciaram suas candidaturas ao cargos de vereador.

O slogan “quem é de terreiro vota em quem é de terreiro” confirma nossa hipótese que não se tratava de uma crítica ao sistema político em si, mas sim uma autocrítica de que é necessário um engajamento dos próprios juremeiros para que eles sejam respeitados: conhecer os projetos dos candidatos, buscar mais informações, e ocupar também os espaços da educação formal.

Mas a gente tem que saber que temos a lei a nosso favor, e temos que começar a usar a lei a nosso favor. E como é que a gente usa a lei a nosso favor? Aí é outro passo, né. Aí a gente vai ter que deixar aquele discurso de “ah, eu tô nessa idade, eu não tenho mais condições pra entrar numa faculdade ou na escola, fazer algum curso”. Não, a gente tem que se informar porque informação é a base de tudo. Todos nós temos, todos nós aqui, vocês, são mestres, doutores na Jurema [Aplausos/ Sobô Nirê]. Esse é o reconhecimento que um tem do outro aqui, um tem do outro. Mas nós temos que ter a informação que vai dar condições da gente lutar pau a pau com quem tá com o poder. E pra isso, a gente tem que indicar os nossos filhos e filhas de santo pra continuar seus estudos, né? (João Monteiro).

A compreensão de que o grupo tem “a lei a seu favor” é marco importante do contexto atual em que o Estado deixa de ser agente principal de perseguição e passa a garantidor, através de aparato legal que o grupo deve se utilizar. Como consequência desse novo cenário, o grupo aposta na escola e universidades como espaços onde pode se instrumentalizar para essa luta que se realiza no espaço público.

Esta fala é muito significativa do cenário político em que se dá a luta do Povo da Jurema, e da consciência que o grupo tem deste cenário, da forma de luta e instrumentos que devem ser utilizados. Ela nos dá indicativos, de que o Estado e a Universidade são elementos essenciais do contexto capaz de fazer com que os preconceitos sofridos atualmente se transformem em lutas sociais, diferentemente do desrespeito em anos anteriores.

Importa destacar que estas perspectivas são possíveis a partir do empoderamento pelo qual tem passado o Povo da Jurema, fato que eles próprios percebem ao identificar o Kipupa como fator fundamental de união do grupo.

Supomos que estão denunciando os danos da compra de votos, uma prática antiga, ainda comum e generalizada na região.

Eu era aqui considerado macumbeiro, ninguém queria ficar junto de mim, mas hoje eu tô vendo que o negócio tá se expandindo, os nossos amigos de Abreu e Lima daqui de Pitanga tão vindo, e vai ser só crescer (Juarez).

Aí fundamos esse encontro na tentativa de congregar. E hoje a gente sabe que muitos dos nossos que antes não se falavam, não se conheciam, não tinham menor relação de amizade, hoje a gente sabe que todo mundo aqui, quase todos, um frequenta a casa do outro (João Monteiro).

Em outro momento durante o evento, em conversa informal com um pai de santo, também ouvimos que o que o motivava para participar do Kipupa é a união. “Porque o povo de santo é muito desunido, fica cada um no seu canto. E os evangélicos são muito unidos, né?”. Pai Ednilson falou ainda que o Kipupa “com certeza” colaborou com a união do grupo¹⁰⁰ e com a diminuição do preconceito “das pessoas de fora”.

Estas falas que se referem ao Kipupa como importante espaço de união do Povo de Jurema nos permite dizer que o evento tem como efeito colaborar com a construção da identidade do povo de Jurema, através do auto-reconhecimento como sujeito político que compartilha as mesmas demandas e pode coletivamente definir ações para enfrentá-las.

Merece destaque ainda as várias falas de contraposição com o grupo dos evangélicos, por exemplo, quando a legitimidade em ter representantes políticos próprios da Jurema Sagrada é construída a partir da comparação com os representantes daquela religião. Barth (1969) nos ajuda a compreender que se trata de uma contrastividade fundamental na auto-definição da identidade. Os atributos da prática religiosa do Povo da Jurema são objetificados como marcadores de fronteira com os evangélicos na medida em que a distinção cultural permite a expressão das relações de poder que estão em jogo. Em outras palavras, a constituição do Povo de Jurema como grupo é uma forma de colocar em evidência no cenário político as situações de preconceito que vem sofrendo de outro grupo social, o dos evangélicos.

Apesar das falas políticas e históricas nos darem importantes elementos de análise, elas não eram a parte mais importante do encontro para os participantes. Enquanto elas aconteciam, permanecia uma grande movimentação em torno das mesas e do altar de Malunguinho. Famílias compartilhando os alimentos, outras tocando, cantando e dançando

¹⁰⁰ Pai Ednilson falou da importância do Kipupa para a união do povo de terreiro e enfatizou a importância não apenas no dia do evento, mas toda sua preparação. Ele nos contou que há atividades de formação, reuniões prévias que os sacerdotes, simpatizantes, e inclusive evangélicos participam.

coco de roda na sombra das árvores. Pessoas preparando as oferendas e colocando-as no altar, outras acendendo velas e fazendo suas orações. Somente após a sequência de falas políticas e históricas, passou-se para programação propriamente dita através de uma “gira de abertura”. Alexandre L’Omi explicou como se daria esse momento:

Agora, vou passar para a programação porque a gente vai fazer aqui uma abertura. Não é mesa de abertura porque não tem mesa. Mas é uma gira de abertura, com as lideranças presentes. Compreendeu? (...) Eu vou chamar aqui os babalorixás representando as diversidades dos estados e juremeiros que estão aqui presentes. (...) pra darmos início ao nosso culto, ao nosso catimbó. Vamos dar início ao nosso catimbó, pra sairmos em cortejo. (...) E a gente vai dar início aos rituais. A coisa vai ser simples, a coisa vai ser bem simples, a gente vai pra mata levar a obrigação de Malunguinho vamos cantar para Malunguinho aqui, fazer uma gira abrindo essa Jurema. E eu vou pedir pros sacerdotes mais antigos para estarem aqui (Alexandre L’Omi).

A gira de abertura é um momento litúrgico de saudação e invocação das entidades, através de falas e cantigas, que fazem a comunicação entre o mundo físico e o mundo do além e permitem a realização dos trabalhos espirituais. Este ato litúrgico é deslocado aqui para cumprir uma função política ao funcionar como “mesa de abertura” da programação. Ao ser composta pelas lideranças presentes, contemplando a representatividade dos estados e municípios, demonstra um modelo de prática política democrática. Ao mesmo tempo, mantém o modelo de legitimidade próprio do povo de terreiro que é a reverência aos sacerdotes e juremeiros mais velhos.

Assim como as falas políticas e históricas do momento anterior, a chamada das lideranças para a gira de abertura também se deu de forma bastante espontânea e pouco formal. Ao tempo que eram lembrados ou passavam próximo à tenda do som, eram chamados ao microfone para se juntarem ali. Portanto, somente após um longo tempo reunindo as lideranças de todos os diferentes locais e sacerdotes mais antigos a gira de abertura foi iniciada.

A forma litúrgica correta da gira de abertura dentro do terreiro orienta que as saudações e cantiga inicial seja feita pelo pai de santo ou juremeiro mestre (normalmente o sacerdote mais antigo). Isso porque se segue a regra de respeito aos mais velhos e também por ser um ato que exige elevado nível de conhecimento e força espiritual. Porém, a gira de abertura neste Kipupa foi iniciada por um jovem (Alexandre L’Omi), por sua destacada liderança política. Ainda assim, houve respeito com a tradição da ancestralidade quando L’Omi expressa o peso da responsabilidade e pede autorização aos sacerdotes mais velhos e à sua mãe de santo.

Ao som da primeira toada os participantes que estavam dispersos se aproximaram com seus maracás e seus cachimbos e formaram um grande círculo. Quando começaram a tocar os Ilús, algumas pessoas acompanharam batendo palmas, a maioria delas respondendo às toadas. Muitos médiuns incorporaram suas entidades que foram para o meio da roda, dançaram, e acenderam seu cachimbo. Algumas usavam indumentária específica, como cocares coloridos na cabeça. A fumaça do cachimbo se misturou com a poeira que levantava do chão, enquanto participantes e médiuns incorporados cantavam e dançavam.

Outras lideranças deram sequência às cantigas, até que uma intervenção dos organizadores pediu para que uma última toada fosse cantada e que os participantes se preparassem, pegassem suas oferendas no altar, para se dirigir à mata. Este podemos identificar como o terceiro momento do evento, que foi a “entrega das oferendas nas matas”. Este é o momento mais caracteristicamente litúrgico do evento, já que se trata do trabalho espiritual de fato: a entrega da oferenda. Este é o momento de fazer as “firmezas materiais e espirituais” de que falamos anteriormente.

Ao som daquela última toada, os participantes se dirigiram ao altar de Malunguinho e pegaram suas oferendas para seguir em cortejo para a mata. Nesse momento, os Babalorixás, Ialorixás e mestres Juremeiros foram na frente com um grande andor cheio de frutas e flores, e continuavam puxando cantigas enquanto eram seguidos pelos outros participantes, muitos deles com suas entidades incorporadas. Famílias de terreiro inteiras ou pessoas individualmente seguiram com seus alguidares em cortejo até uma pequena clareira que havia sido aberta na mata¹⁰¹. Ali, enquanto mais cantigas eram entoadas, sempre acompanhadas pelos ilús, em grupos ou individualmente as pessoas entregavam suas oferendas (Apêndice - Figuras 6 a 12).

Apesar desse terceiro momento ser essencialmente litúrgico, ele cumpre, no contexto da luta do povo da Jurema, uma função política que é de visibilidade e publicização da prática religiosa. Da perspectiva do praticante da Jurema, trata-se de um ato de comunicação com as entidades espirituais, com o mundo do além. No entanto, ao

¹⁰¹ A clareira aberta na mata ficava a aproximadamente 200 metros da estrada de acesso à casa de Juarez e tinha aproximadamente 80 m² onde todos os participantes se espremiavam para fazer suas oferendas. João Monteiro explicou que nos primeiros anos do Kipupa este cortejo seguia um longo caminho dentro da mata até o rio, mas como era um percurso de difícil acesso para as pessoas mais velhas decidiu-se por caminhar somente até a entrada da mata.

mesmo tempo esse ato comunicativo tem uma função referencial que deixa ver o contexto da fala, ou seja, possibilita descrever a realidade desse grupo social para “os de fora”.

Nesse sentido, é muito ilustrativa a fala de pai Ednilson ao nos relatar a importância dos eventos públicos do povo de terreiro, como por exemplo a festa de Iemanjá que hoje já faz parte do calendário cultural das principais cidades do nordeste. Ele disse que “a gente faz em casa [a obrigação para o santo], mas na festa vai lá de novo entregar a oferenda, só pro povo ver mesmo”. E continuou, falando sobre o Kipupa: “Aqui é só pro povo ver mesmo. Só pro povão ver, né?”. Pai Ednilson falava que as pessoas tem preconceito porque não conhecem, “não sabem como é dentro do terreiro”. E que com os eventos elas veem que “não tem nada demais” e com isso o preconceito diminui.

A visibilidade no espaço público é um instrumento de luta do Povo da Jurema. Trata-se de reverter a invisibilidade a que sempre estiveram submetidos. Mas essa publicização e visibilidade se dá através da linguagem da cultura. Essa prática religiosa é mostrada no Kipupa como prática cultural dos povos negros e indígenas. Dessa forma, o que podemos observar, é que o evento como um todo, e também o momento mais litúrgico dele que é a “entrega das oferendas”, cumpre uma função política na luta social do povo da Jurema. A linguagem litúrgica (cultural, de forma mais ampla) aqui é instrumento da luta política, ou seja, a caracteriza. A linguagem cultural pode ser melhor percebida na sequência do evento, expressa na dança e na festa.

O quarto e último momento do Kipupa foi a brincadeira do coco de roda. A Jurema tem uma estreita relação com o coco de roda, inclusive muitos mestres Juremeiros (os sacerdotes) são também mestres coquistas. Por isso, ao retornar da mata a brincadeira de coco já haviam tomado conta de todo o espaço. Alguns grupos tocavam e dançavam ao redor de suas mesas, na sombra das mangueiras. Ali aglutinavam pessoas de outros terreiros, ou mesmo simpatizantes. Durante a brincadeira, muitos médiuns continuavam incorporados de suas entidades, afinal, o coco é o ritmo dos Mestres (Apêndice - Figuras 13 a 15).

Ao mesmo tempo, alguns shows aconteciam na tenda de som. Grupos como “Chinelo de Iaiá”, “Grupo Bongar”, “Bojo da Macaíba”, “Coco do Besouro” e “Coco dos Pretos” revezavam e animavam os presentes que pisavam o coco e levantavam poeira do chão batido (Apêndice - Figura 16). Todos estes grupos são compostos por jovens que aprenderam a música e a percussão no cotidiano dos terreiros de que fazem parte. Ao

mesmo tempo que torna-se uma forma de sustentabilidade para esses jovens, é também a utilização da linguagem da cultura popular para visibilizar e preservar os ritmos originados dos cultos africanos e indígenas brasileiros.

O coco de roda após a parte litúrgica da entrega das oferendas, pode nos remeter à tradição indígena, presente em alguns terreiros ainda hoje, em que a brincadeira de coco acontecia sempre após a cerimônia religiosa. No nosso caso, no “Kipupa Malunguinho - Coco na mata do Catucá”, parece haver uma referência simbólica a essa tradição. No entanto, a brincadeira de coco cumpre também uma função frente “aos de fora”, que é permitir aos visitantes a vivência e a experimentação da tradição cultural durante o evento.

Assim, o objetivo do evento é manter viva a memória e história, além do imaginário que cerca toda essa cultura (...) materializando em matas fechadas do antigo quilombo de Malunguinho uma possibilidade de imersão na experiência do corpo e espírito, através de debate, ritual (liturgia da Jurema) e o grande coco sagrado da mata. (...) O coco, como ritmo, música e dança forte em todo o nordeste, e também referência como ritmo sagrado no culto da Jurema, tem papel fundamental em todo esse processo. É o coco que anima a festa, que faz todos celebrar, que ajuda a todas e todos a vivenciar essas memórias e ideologias (...) Todo roteiro da festa é feito para poder-se experienciar a vida daqueles negros e negras que ali lutaram, viveram e morreram (Alexandre L’Omi, 2011).

Esta fala é bastante rica da dimensão cultural, da importância da experiência estética na luta política do povo da jurema. O que nos parece, a partir da análise desses momentos do Kipupa, é que a luta do povo da Jurema se caracteriza pela utilização da cultura como próprio objeto da ação política, ou seja, que a cultura é mobilizada politicamente para conquistar visibilidade e reconhecimento do povo da Jurema no espaço público.

A esse respeito, Rodrigues (2013) analisa que os caminhos que levam a visibilidade da Jurema no Kipupa vão além do ritual religioso, abarcando o contexto histórico para legitimar a figura de Malunguinho, a presença de juremeiros de outras cidades e estados, documentaristas e intelectuais. Neste IX Kipupa Malunguinho acrescentamos a presença institucional do “Fórum diálogos pela diversidade religiosa em Pernambuco”, que demonstra a articulação do povo da Jurema nos espaços públicos de reivindicação.

Também merece destaque a presença e a vibração dos organizadores com a cobertura da grande imprensa pernambucana no evento:

(...) nós tivemos a folha de Pernambuco, Diário de Pernambuco, o Jornal do Comércio, deu uma matéria destaque a esse encontro aqui hoje. Isso é inédito! E a rede globo daqui a pouco tá

chegando pra fazer essa cobertura, também isso é inédito, levando um pouco da Jurema pra todo o Brasil. Primeira vez o povo da Jurema na Globo minha gente! A gente pode tá perdido, mas vai buscar na fumaça!¹⁰² (Alexandre L’Omi).

A vibração dos organizadores com a presença da imprensa, e também o entusiasmo com que eles anunciaram mais de uma vez a presença de um cineasta francês, demonstra que eles têm consciência da importância da visibilidade através da mídia como instrumento de suas lutas políticas e reconhecimento de direitos. O papel significativo da mídia na luta política do Povo de Jurema ficará ainda mais evidente no próximo ponto, quando veremos que a fundação de uma organização específica do grupo se deu a partir de uma situação de preconceito durante a “Caminhada dos Terreiros” e noticiada pelos jornais.

4.2 Caminhada dos Terreiros de Pernambuco: entra em cena o “Povo de Jurema”

A “Caminhada dos Terreiros de Pernambuco” é um dos mais importantes eventos unificados das comunidades tradicionais de terreiro do estado. É organizado pela Articulação Caminhada dos Terreiros de Pernambuco (ACTP) que desde 2007 reúne lideranças, participantes e simpatizantes das religiões de matriz africana, que caminham em cortejo pelas ruas do centro de Recife reivindicando o fim da intolerância religiosa e do racismo. Interessante notar que as motivações da caminhada, o fim da intolerância religiosa e o racismo, são bandeiras de unidade com o movimento negro como vimos anteriormente.

Participamos da VIII Caminhada que aconteceu no dia 04 de novembro de 2014. A concentração oficial do ato público aconteceu no Marco Zero, centro histórico de Recife. Porém, informados pelas redes sociais que a concentração do Povo de Jurema seria na Rua da Guia (localizada também no centro histórico, duas ruas de distância do Marco Zero), para lá nos deslocamos e nos encontramos com alguns participantes que também esperavam. Poucas pessoas presentes. Em torno de dez juremeiros e simpatizantes, dentre eles dois coordenadores do QCM. Todos com trajes típicos da Jurema (os homens com camisa branca ou colorida, calça branca e o chapéu do mestre; as mulheres com camisa branca e saia rodada colorida), traziam seus cachimbos, fumo, bebidas que seriam

¹⁰² Reportagem que foi transmitida pela Rede Globo disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=oQCIHWp8D1M>

ofertadas às entidades e também uma faixa com o slogan “A Jurema merece respeito”. Abaixo da mensagem a indicação dos organizadores “Quilombo Cultural Malunguinho” e também o desenho de um negro e de um índio ao lado da mensagem principal (Apêndice - Figura 17).

O coordenador do QCM, Alexandre L’Omi L’Odò, deu início a uma pequena liturgia de saudação às entidades sagradas da Jurema através de toadas, defumação dos presentes e oferenda de bebidas para as entidades. Antes, explicou que a Rua da Guia é um lugar histórico e sagrado para o Povo da Jurema, porque ali viveram e trabalharam muitos mestres quando estiveram em terra. Por isso a escolha deste local para o início do ato. Explicou que não tiveram tempo para mobilizar outros juremeiros, a maioria dos municípios do entorno, que esperava que no ano seguinte fosse diferente, mas que ainda assim não deixariam de realizar o ato que era importante para o povo da Jurema e também para as entidades. Posteriormente, o grupo seguiu para se juntar ao ato maior que percorria as ruas do Recife com um grande trio elétrico em que vários sacerdotes ao microfone entoavam cantos de louvação aos Orixás.

O Povo da Jurema faz seu próprio ato de concentração na Rua da Guia desde 2010, quando foram proibidos pela coordenação do evento de fumarem seus cachimbos na caminhada. A proibição se deu após a publicação de uma foto no jornal “Folha de Pernambuco”, em que L’Omi e outro juremeiro apareciam com seus cachimbos na Caminhada dos Terreiros de 2009 (Anexo 1). L’Omi reconhece inclusive a importância desta notícia para o crescimento do movimento do Povo de Jurema:

Porque foi a partir dele [Edson], e de uma foto que saiu no jornal Folha de Pernambuco, que a luta pela Jurema cresceu mais ainda, quando a gente sofreu preconceito porque a gente foi com cachimbo pra “caminhada dos terreiros”. Então foi Pau Guiné depois daquela foto meu velho! (Alexandre L’Omi).

De fato, como reação a esta proibição, em 2011 foi lançada a “Rede Nacional do Povo da Jurema”. E em 2012 foi lançada a campanha “A Jurema merece respeito!”. Ambos os lançamentos foram realizados durante a Caminhada dos Terreiros, e através de atos públicos com elementos litúrgicos na Rua da Guia.

Em entrevista para o Diário de Pernambuco em 2011, a respeito da V Caminhada, L’Omi criticava o que ele chamava de “nagocentrismo” e nos indica os elementos do conflito que fez com que o Povo de Jurema passasse a se organizar de forma autônoma:

“Uma caminhada que deveria ser democrática se tornou só do candomblé”. E ainda: “Não queremos nos excluir. Queremos agregar, mas para isso é preciso que a coordenação reveja o evento no seu caráter político. E ainda, durante o pequeno ato na Rua da Guia, L’Omi demonstrou sua indignação enquanto falava da proibição da fumaça dos cachimbos:

A gente não tá dentro de uma gira, pra querer separar a Jurema dos Orixás, né? Dentro do terreiro tudo bem. Cada um no seu momento, cada um na sua história. Dentro do terreiro não se questiona isso. Agora a gente tá aqui num ato público, no meio da rua. Se fosse assim, por causa de questão de fumaça de cachimbo, mandava apagar todos os espetinhos por onde fosse passando, as pessoas fumando cigarro nas parada de ônibus, né? Não é fumaça?

Apesar da proibição, quando os juremeiros se juntaram aos outros manifestantes na VIII Caminhada, eles seguiram com a faixa “A Jurema Merece Respeito” e com seus cachimbos acesos durante o percurso oficial (Apêndice - Figura 18). Ainda assim, percebemos que alguns manifestantes torciam seus rostos ou olhavam com desaprovação para os juremeiros com seus cachimbos. Ainda que a maioria dos participantes estivessem vestidos a caráter como se preparados para os ritos, a reação demonstrava que o cachimbo não era tratado como uma indumentária como as outras. Perguntei a um dos juremeiros ao que ele atribui essa reação. Ele me respondeu que era “o preconceito mesmo”. O que percebemos é que de fato, o preconceito ainda existe e especialmente internamente entre os povos de terreiro.

Durante a Caminhada pude conversar também com dois participantes para além dos juremeiros. Os dois são amigos de infância e percorriam a Caminhada juntos. Um deles ocupa uma importante função no Sítio do Pai Adão¹⁰³ e o outro é padre na cidade de João Pessoa. Enquanto percorríamos as ruas do Recife antigo abarrotadas, acompanhando o trio elétrico que impunha um lento ritmo à caminhada, meus colegas de caminhada me mostravam os locais que frequentavam quando eram criança e falavam das transformações da cidade. Me mostraram onde se localizava o terreiro de Pai Adão, antes de se deslocar para o Sítio no período das reformas urbanas da década de 1930. Mostraram a igreja em que ambos foram coroinha. O amigo que é do sítio do Pai Adão, fez o sinal da cruz ao entrar na igreja, e contou do período que saía escondido após a meia noite para ir ao xangô. Ele falava sobre o passado, entusiasmado com o movimento na rua: “Isso aqui, sair na rua assim, não podia não. Isso aqui é muito recente!”.

¹⁰³ O Sítio do Pai Adão é a mais tradicional casa de culto aos Orixás de Pernambuco. De acordo com alguns autores a única casa de “xangô puro”.

Após o fim do percurso oficial da Caminhada havia um palco destinado à festa, onde se ouvia as cantigas e saudações às entidades da Jurema. Nesse momento, as pessoas dançavam, algumas bebiam e algumas fumavam seus cachimbos. Distingua-se de uma festa de rua comum, como muitas que acontecem no Recife, apenas pela grande quantidade de médium incorporados por suas entidades, sobretudo pelos mestres. Merece destaque que os toques em saudação às entidades da Jurema ficaram restritos a este momento final e festivo do evento. Durante o percurso, no carro de som oficial, ouvia-se quase que exclusivamente os toques em louvação aos orixás, e a maioria deles em língua Iorubá.

O palco da louvação às entidades da Jurema foi montado pelos organizadores do evento, mas a festa não era considerada parte da programação do ato político. A festa só se iniciou após o fim do percurso. Houve uma distinção entre os espaços. De um lado, o percurso da caminhada, o espaço oficial do ato político onde predominava os Orixás. De outro lado a festa, o espaço oficioso, o espaço da subversão, da não-ordem, onde predominava a Jurema. E, ao mesmo tempo que são espaços separados, são espaços complementares porque ambos foram montados pelos organizadores. Essa distinção percebida na Caminhada dos Terreiros reproduz a lógica interna de convivência das tradições dentro dos terreiros. Em posteriores visitas de campo que realizamos em alguns terreiros pudemos comprovar essa prática de separação ritualística, ao mesmo tempo da complementaridade do trabalho espiritual.

Os atos protagonizados pelo Povo de Jurema durante a Caminhada dos Terreiros na rua da Guia evidenciam uma busca pela alteração desses lugares estabelecidos. A luta pelo reconhecimento do Povo de Jurema mostra-se então como uma transição do oficioso para o oficial. E, se o oficial é aqui culto ao Orixá, há indicações de que a fronteira com o Xangô (o modelo ideal de culto ao Orixá) representa um elemento essencial na emergência da Jurema. O que ocorre é que a separação sempre existiu dentro dos terreiros, mas foi sempre negada publicamente. O que ocorre agora é uma marcação dessa fronteira no espaço público.

A análise dos momentos na Caminhada dos Terreiros nos mostra que essa marcação de fronteira se dá através da utilização de elementos culturais capazes de promover tanto uma identificação própria quanto uma distinção com relação aos outros povos de terreiro, especificamente com o Xangô. O cachimbo, elemento litúrgico essencial da Jurema, é deslocado de sua função original e no ato público funciona como sinal

diacrítico marcador da fronteira com outros povos de terreiro. A Rua da Guia é espaço sagrado para a Jurema mas é também deslocado de sua função original e cumpre a função de legitimação da autonomia da mitologia da Jurema e sua necessária valorização no contexto público. A faixa com o slogan, o lançamento da campanha “A jurema merece respeito” ,bem como o lançamento da Rede Nacional da Jurema são atos públicos dentro de ato maior _ a Caminhada dos Terreiros _ e são tanto direcionados para o público geral como também para o público interno, os outros povos de terreiro.

4.3 Encontro de Juremeiros e Juremeiras em Alhandra: peregrinação à Meca dos Juremeiros

O III Encontro de Juremeiros e Juremeiras em Alhandra foi realizado por organizações de juremeiros na cidade conhecida na literatura e pelos praticantes como o berço da Jurema. Portanto, é um evento que tem importância interna para os praticantes e adeptos na medida que fortalece a memória do grupo, e também tem funciona na visibilidade do grupo na medida que reforça o mito de origem da Jurema reforçando sua legitimidade social.

Alhandra é um pequeno município distante 40 Km da capital Paraibana, localizado no litoral sul do estado. O acesso é pela BR-101, a via que liga as capitais João Pessoa e Recife. Participamos do “III Encontro de Juremeiros e Juremeiras em Alhandra”, realizado no dia 06 de março de 2016. O encontro foi iniciado no clube Gilberto Valério, às 10:49h. Estavam presente em torno de 300 pessoas, em sua maioria juremeiros e simpatizantes vindos de Recife e da zona da mata norte de Pernambuco, de João Pessoa e de Natal. Estavam presentes também alguns dos juremeiros mais renomados da cidade de Alhandra. No entanto, percebemos que foi baixo o número de participantes da cidade. Essa impressão foi confirmada posteriormente em conversa com outros presentes.

O III Encontro de Juremeiros e Juremeiras em Alhandra iniciou-se com uma gira de abertura, assim como outras atividades públicas protagonizadas pelo Povo de Jurema (Figuras 19 e 20). Assim como nos outros eventos que pudemos observar, fez-se a defumação dos presentes, a defumação dos espaços, fez-se oferendas às entidades, cantou-se para Malunguinho, posteriormente para os caboclos. A cantiga inicial foi puxada pelos organizadores, mas o microfone estava a disposição para os sacerdotes presentes que

vinham ao microfone e davam continuidade com as toadas que queriam. Entre uma e outra toada, era destacada a presença de sacerdotes que iam chegando, professores parceiros na luta do grupo e representantes da prefeitura presentes.

Destaco a fala de um participante vindo de João Pessoa, que comentou sobre o longo tempo nas cantigas para Malunguinho. Ele dizia: “Tem outros mestres também, né? Não tem só Malunguinho”. Essa fala chamou a atenção para a centralidade que Malunguinho ocupa nos eventos que temos acompanhado e as diferentes expressões da Jurema nos terreiros que visitamos.

Percebemos ainda que diferentemente dos outros eventos que acompanhei, ambos em Pernambuco, dessa vez foi feita uma fila para a defumação de todos os presente, enquanto cantava-se a toada:

Defuma com as ervas da Jurema,
defuma com Arruda e Guiné
Alecrim, Benjoim e Alfazema,
Vamos defumar filhos de fé!

Observamos esta toada e esta forma de fazer a defumação também em alguns terreiros de Umbanda em João Pessoa. Isso exemplifica a relação de mutua influência entre as práticas da Jurema e da Umbanda na Paraíba. Essa relação, e uma certa diferenciação com as práticas dos outros eventos, fica evidente no tom das toadas puxadas pelos diferentes sacerdotes. As toadas puxadas por Pai Siriaco e Mãe Judith de Oyá, famosos Juremeiros de Alhandra, são muito semelhantes às ladainhas do catolicismo, entoadas apenas com a voz sem acompanhamento de instrumentos. As toadas de outros sacerdotes, especialmente vindos de Pernambuco e do Rio Grande do Norte, normalmente apresentavam ritmo mais acelerado e o acompanhamento dos Ilús, instrumento de origem africana. Alexandre L’Omi chegou a fazer uma fala durante o encontro valorizando estas diferenças como símbolo da riqueza da Jurema, por sua diversidade interna que ele chamou de variação de “linhas” ou “ciências com distintas raízaes”.

Chamou a atenção também as vestimentas dos participantes. A grande maioria dos presentes vestidos com roupas características do trabalho nos terreiros, cada um a sua maneira. Via-se muitos homens vestidos com calça branca, camisa branca ou estampada e chapéu de palha. As mulheres com blusa branca e saia de chita ou estampadas. Apenas Mãe Judith de Oyá e os integrantes do seu centro, que são também membros da

Associação Espírita dos Juremeiros de Alhandra (AEJA), estavam vestidos com calça jeans, camiseta branca com o nome da AEJA escrito de verde, e chapéu de palha. Inclusive a própria Mãe Judith e outras mulheres usavam o chapéu de palha característico do mestre, mais comumente utilizado pelos homens. Havia ainda uma quantidade significativa de pessoas com muitos ornamentos, saias volumosas, pano da costa, turbantes, muitas guias, lembrando um pouco as ostentações típicas dos candomblés.

A gira de abertura e a recepção dos participantes que cegavam aos poucos ocupou quase toda a primeira parte do evento. Já no fim da manhã, ocorreu a fala de alguns presentes sobre “A posição política e religiosa do Povo de Jurema nas Eleições 2016”, que estava prevista na programação como uma “Gira de Diálogos”. Vale destacar que a nomeação desse momento de falas políticas como “gira” é característico da forma como o povo de Jurema tem realizado suas lutas sociais, incorporando elementos de liturgia aos elementos da cultura democrática.

Nesse momento, foram chamados ao microfone: Mãe Mariá, de João Pessoa; Lucas, neto da mestra Jardecilha, de Alhandra; Serginho da Burra, de Natal; e Edson Axé, de Recife. Estes foram apresentados como pré-candidatos a vereador nas eleições municipais das respectivas cidades. Cada um fez uma fala bastante rápida. Alexandre L’Omi, pré-candidato a vereador pela cidade de Olinda, encerrou as falas enfatizando a necessidade do grupo em eleger seus representantes políticos e por isso o tema do encontro “Quem é de terreiro, vota em quem é de terreiro!” (Anexo 2).

Enquanto eram feitas estas falas a grande maioria dos participantes saíam do clube. Devido o atraso no início da programação e a demora da gira de abertura, muitos participantes se encaminhavam para o almoço. Esse pode ser um dos motivos do esvaziamento desse momento. No entanto, podemos dizer também que há certa desmotivação de muitos juremeiros com a estratégia de ocupação dos espaços no legislativo. Após a apresentação dos candidatos e as falas sobre a postura do povo de Jurema nas eleições 2016, os poucos participantes que ainda se encontravam no clube deslocaram-se para o pequeno restaurante da cidade onde todos almoçaram. O valor foi pago individualmente, já que o evento não contava com patrocínio.

Após o almoço os participantes se deslocaram para a casa da Mestra Jardecilha, também conhecida como Zefa de Tiíno, ou Tia Zefa. Após a morte da mestra, sua filha Nina é quem mora na casa e cuida do legado espiritual da mãe, porém, o terreno ainda está

em disputa no processo de espólio e ultimamente vem sofrendo ataques dos outros herdeiros que são evangélicos. Mestra Jardecilha ganhou esse terreno de sua mãe assim que se casou, e nele construiu sua casa e no quintal, ao fundo da casa, firmou seu cruzeiro e ergueu sua cidade da Jurema. Era neste local que a mestra Jardecilha realizava seus toques que ela chamava de toré. Por isso o local é referenciado como um dos últimos exemplares de Templo Tradicional de Jurema.

Foi nesse local que os participantes do evento se reuniram. O quintal tem aproximadamente 10 metros de comprimento por 7 metros de largura. Ao centro o cruzeiro da mestra Jardecilha. Em volta do cruzeiro estão os vários pés de jurema. A Jurema da Mestra Jardecilha é composta de jurema-branca e jurema-preta e entre eles encontram-se os pés de jurema do mestre Manoel Cadete, mestre José da Paz, e do mestre Bom Floral, além do da própria mestra Jardecilha que plantou sua cidade da jurema, segundo Salles (2010), seguindo a tradição dos mestres de Alhandra, pouco antes de falecer.

Os participantes espremeram-se como podiam embaixo dos pés de Jurema da mestra Jardecilha, em volta do cruzeiro (Apêndice - Figuras 21 e 22). Nesse momento, L'Omi fez uma fala de abertura se referindo à importância deste local como símbolo da tradicionalidade da Jurema: “É uma casa muito importante, que tem que ser homenageada sempre (...) aqui resguarda coisas dos tempos ainda antigos, da época em que se passava aquela Jurema tradicional”. Posteriormente cantigas foram entoadas, acompanhadas por um Ilú e vários maracás, enquanto muitos participantes incorporavam seus mestres e fumavam seu cachimbo. Era mais uma gira, assim como a que aconteceu pela manhã no evento, mas dessa vez, no espaço sagrado e tradicional para os Juremeiros. Ainda uma outra novidade. Aqui, via-se uma cuia com jurema que passava de mão em mão, e cada participante bebia um gole e passava a cuia para a pessoa do lado.

Vale destacar, que o quintal da casa da mestra Jardecilha não tinha cerca ou muro que delimitasse o templo sagrado do terreno do vizinho. E devido a grande quantidade de visitantes, muitos ultrapassavam a linha imaginária que delimitava os terrenos. Por causa disso, ouvia-se frequentemente, entre uma e outra toada, o pedido dos organizadores para que as pessoas se juntassem o máximo possível de forma a não ficar no terreno do vizinho. Justificavam que o vizinho era evangélico, e havia um histórico de conflitos por causa das atividades dos juremeiros no local.

Também pude vivenciar a atual situação de tensão na relação entre a Jurema e outras expressões religiosas em Alhandra. Percebi várias reações de desconforto e negação de moradores da cidade em nossa primeira visita, quando perguntamos no posto de gasolina e para algumas pessoas na rua sobre a localização da AEJA e do clube onde seria realizado o encontro de Juremeiros. A fala de Ricardo Nunes, sobre a realidade de Alhandra hoje, corrobora com essa impressão:

Se você está em uma cidade, mesmo na cidade da jurema, mas a cidade da jurema, quando você vai na historiografia, você tem uma história linda, a gente tem fotografias lindas. Só que os personagens não existem mais, o cenário não é mais o mesmo. A cidade é 90% da cidade evangélica, e o povo que de alguma forma ocupou esses espaços, né? E o povo da Jurema ele ficou esquecido (...). Então as pessoas, historicamente, elas guardaram todo o medo, toda uma história de medo ficou guardado, né? (entrevista em 06/03/2016)

Após a visita à casa da Mestra Jardecilha os grupos retornaram em caravana para suas cidades. Alguns grupos fizeram uma parada na Igreja do Acais e ao Memorial Zezinho do Acais, como era previsto na programação. Devido o adiantar da hora e o atraso da programação, muitos grupos não pararam no local. O Sítio do Acais era onde morava e atendia a mestra Maria do Acais, a antiga e renomada Juremeira de Alhandra. O local foi tombado pelo Instituto do Patrimônio Histórico do Estado da Paraíba (IPHAEP). O conflituoso processo desse tombamento, será detalhado no próximo ponto.

Estava prevista na programação, ainda para a parte da manhã, uma Gira de Diálogos com o tema “A Jurema Sagrada, Patrimônio e luta contra a Intolerância Religiosa”, com debate posterior. Este debate não ocorreu. De acordo com L’Omi, porque “as entidades tomaram conta” e o momento das cantigas de abertura durou mais do que o planejado. Assim, podemos dizer que com exceção das falas sobre as eleições 2016, as performances durante o evento foram todas celebrativas. Foram ocupados espaços laicos na cidade, como o clube Gilberto Valério (onde comumente se realizam os eventos políticos). E também os espaços sagrados escolhidos para a visita, a casa da mestra Jardecilha e o sítio do Acais, colaboram com a consolidação desses espaços como tradicionais próprios aos Juremeiros.

Interessante observar que o evento tratava-se de um encontro de Juremeiros em Alhandra (e não, de Alhandra). Vale destacar que o evento foi organizado pelo Quilombo Cultural Malunguinho (QCM), um grupo de Pernambuco, apenas apoiado por organizações locais: a “Casa da mestra Jardecilha” e a “Associação Espírita dos Juremeiros de Alhandra”. Este fato, relacionado com a pouca adesão dos Juremeiros da cidade reforça

o encontro como um momento de peregrinação. A visita de pessoas de fora que transformam aquele espaço sagrado das famílias de Alhandra em espaço sagrado para toda uma coletividade: o Povo de Jurema. Estes espaços sagrados tornam-se a origem de uma tradição. Alhandra vai se tornando, dessa forma, o lugar de origem da Jurema Sagrada, ou pelo menos, de uma de suas expressões chamada de Jurema da Linha de Alhandra, ou da raiz de Alhandra. Essa história e tradição vem sendo utilizada como legitimação para a Jurema como religião própria, e ao mesmo tempo, entre os juremeiros. Dizer-se ligado a raiz de Alhandra é afirmar-se portador da verdadeira ciência e tradição¹⁰⁴.

A ideia de peregrinação à Alhandra como local importante para a coletividade do Povo de Jurema fica evidente na divulgação do evento no blog do QCM:

O terceiro encontro de juremeiros e juremeiras em Alhandra tem como objetivo, levar religiosos de diversos lugares para celebrar a ciência mestra, trocar saberes e semear união entre os terreiros em um dos lugares mais importantes da história da Jurema Sagrada: Alhandra/PB (blog qcmalunguinho)

João Monteiro, fundador do QCM, ao nos falar sobre o descaso da prefeitura com a preservação do local, explicitou essa compreensão de Alhandra como espaço sagrado de peregrinação comparável a Meca. Ele especificou o Acais como esse espaço sagrado que está na memória coletiva dos Juremeiros, e ainda, que o local poderia até ter importância turística para a cidade.

Não existe nenhuma instigação da prefeitura de Alhandra pra manter aquele espaço, até mesmo como instrumento... instrumento turístico e eles iriam ganhar muito, porque embora o Acais não exista mais, mas a memória do Acais é viva em todos os terreiros de Jurema daqui. A memória do Acais é viva. Então, assim, fazer uma ida ao Acais pelo menos uma vez ao ano é o mesmo que o Islã ir a Meca pelo menos uma vez na vida (João Monteiro, entrevista a nós concedida, dia 09/03/2016).

Verificando os antecedentes desse III Encontro de Juremeiros em Alhandra percebemos que o primeiro deles foi realizado em 2008 no contexto de uma mobilização mais ampla pela proteção patrimonial do Sítio do Acais. Essa “tradicionalização”, no caso de Alhandra, é apoiada na patrimonialização do Sítio do Acais. Por isso, vale a pena compreender os antecedentes e conflitos envolvidos nesse processo de tombamento.

¹⁰⁴ A esse respeito, ver interessante pesquisa de Assunção sobre “A tradição do Acais na Jurema natalense” em que o autor demonstra como um dos mais importantes babalorixás de natal, Babá karol, legitima-se e recria a tradição de Alhandra.

4.3.1 Vamos Salvar o Acais!

Alhandra sempre foi popularmente conhecida como a cidade da Jurema. Entre os praticantes da Jurema ou entre os opositores do culto, a fama da cidade e dos Juremeiros da terra ultrapassa as fronteiras do estado. A fala de Mãe Judith em entrevista à Chico Sales (2016) exemplifica bem:

Aqui, quando eu saía pra João Pessoa, o povo perguntava: “Aonde você mora?”. “Aí dentro de Alhandra!”. “Vixe Maria, que é a terra da macumba! É a terra dos juremeiro!”. “É a terra da Jurema mesmo!”. Eu dizia: “é a terra da Jurema, mas não faz mal a ninguém, não!”. Aí eu disse, que eu nunca vi Jurema fazer mal a ninguém. Eu nasci e me criei na terra da Jurema, mas nunca me ofendeu, não!

Na literatura acadêmica Fernandes (1938) citou Maria do Acais como a “catimbozeira de grande fama” que atendia seus clientes no “chalé defronte sua casa” no local chamado Estivas, a beira da estrada que ligava João Pessoa a Recife, no município de Alhandra. Mas foi com Vandezande (1975) que Alhandra passou a ser conhecida pela academia como o “berço da jurema”, fama que popularmente já tinha.

Estudando o catimbó de Alhandra, Vandezande descobriu que “os catimbozeiros chamavam de cidade tanto um determinado espaço sagrado, onde existia um ou mais pés de jurema, quanto cada uma dessas plantas isoladamente”. Em torno dessas cidades sagradas um complexo sistema de Reinos e Encantos que juntos compõem uma espacialidade mítica comum aos catimbós. Em suas pesquisas, o autor descreveu 10 dessas cidades sagradas ainda existentes na região, sendo nove em Alhandra e uma na praia de Tambaba, no município vizinho. Dentre elas, ele descreveu a cidade de Maria do Acais como uma das mais antigas, e descobriu importantes documentos mostrando que a “famosa catimbozeira” era descendente direta, portanto herdeira material e espiritual, do último regente dos índios da aldeia de Aratagui (o aldeamento que deu origem a vila de Allhandra).

Já a partir dos anos 2000, o professor Sandro Salles se dedicou a pesquisas na região de Alhandra buscando atualizar informações sobre as cidades da Jurema descritas por Vandezande no século anterior. No início das suas pesquisas, o professor encontrou em pé apenas a cidade de Maria do Acais¹⁰⁵ e a cidade da mestra Jardecilha, uma das mais

¹⁰⁵ A cidade de Maria do Acais foi destruída no ano de 2008, já no contexto de luta por reconhecimento do Povo de Jurema.

novas “plantada já no contexto da Umbanda”. Ainda assim, apesar da destruição física da maioria dos pés de jurema, ele identificou que as cidades encantadas “continuam ocupando um espaço simbólico importante para muitos juremeiros no contexto da Umbanda”, especialmente a cidade de Maria do Acais e a cidade de Tambaba.

A partir daí, Salles “evidencia a presença de um universo mítico e simbólico” próprio à Jurema, que pode ser “fundamentado no Reino dos Encantados, ou encantos, e nas cidades da Jurema”. Com isso, o autor contesta a literatura acadêmica que descreve o catimbó como um culto visando apenas aos “objetos concretos e específicos, parciais e imediatos, voltado para as aflições e urgências do cotidiano”. Esta análise de Salles (2010b) é fundamental para a autonomia da Jurema em relação ao culto dos orixás, e para sua legitimação social como religião.

O catimbó como rito voltado apenas para a solução dos problemas cotidianos está na base de sua ilegitimidade e sua associação com a feitiçaria ou com o folclore. A identificação de uma cosmologia própria, mitos e espaços sagrados, fundamenta a legitimação deste culto como Jurema Sagrada. Ou seja, opera-se aqui a transição do Catimbó para a Jurema Sagrada, da feitiçaria para a religião.

Salles (2010b) identificou ainda que a cosmologia dos Reinos e cidades encantadas “ao que tudo indica, trata-se de um fenômeno encontrado unicamente (ou que conseguiu resistir por mais tempo) em Alhandra”. Ou seja, Alhandra é onde se originou ou conseguiu resistir por mais tempo essa vinculação da árvore com o sagrado que a circula, ou seja, é onde pode-se ainda ter contato com os mitos, os símbolos e espaços sagrados mais antigos e/ou originais. Portanto, a peregrinação à Alhandra e o contato com as cidades sagradas funciona também como legitimação através da ligação com esses espaços já legitimados, popularmente e academicamente.

A consolidação de Alhandra como um lugar mítico, origem e fundamento da cosmologia da Jurema Sagrada não se deve apenas as pesquisas acadêmicas em torno de Alhandra. A mobilização de pessoas em torno do Acais, a reivindicação para si daquele sagrado e, em torno desse sagrado comum, essas pessoas criaram uma identidade. Portanto, adquire relevância atualmente o resgate da memória do Acais, além da preservação das outras cidades da Jurema ainda existentes na região, como origem e símbolos sagrados capazes de demarcar uma identidade.

Podemos dizer que esse processo inicia sua visibilidade no primeiro semestre do ano de 2008 quando ocorreram as primeiras mobilizações de parte do povo de terreiro em torno do Acais. Iniciado a partir do professor Eduardo Fonseca, com atuação destacada do Quilombo Cultural Malunguinho e do deputado Isaltino Nascimento. E também, com participação de pessoas de outros estados, especialmente da Paraíba e Rio Grande do Norte, e inclusive da própria cidade de Alhandra. O I Encontro de Juremeiros em Alhandra é o símbolo do início dessa unidade que foi construindo a identidade dessas pessoas como “Povo de Jurema”.

Em maio de 2008, foi realizado o I Encontro de Juremeiros em Alhandra. Foi a primeira vez que juremeiros da Paraíba e de Pernambuco reuniram-se para uma atividade em conjunto. O encontro foi realizado pelo Quilombo Cultural Malunguinho em conjunto com a Sociedade Yorubana Teológica de Cultura Afro-Brasileira. A Yorubana é uma organização não-governamental (ONG) com sede no Rio de Janeiro, que foi criada pelo historiador Eduardo Fonseca, hoje já falecido. A parceria entre as duas instituições e a preservação do Acais se iniciou em fevereiro de 2008, quando Eduardo Fonseca foi à Recife para participação em um seminário e lançamento do seu livro “Brasil Mestiço”.

Através de vídeos postados no youtube, gravados dentro de um dos ônibus que levava os Juremeiros para o Acais, local onde foi realizado esse I Encontro de Juremeiros, pudemos saber que houve um recado espiritual do mestre Zezinho do Acais, que baixou em terra e pediu para “olharem sua casinha”. O Zezinho do Acais era um importante mestre Juremeiro de Alhandra e hoje é um mestre espiritual que trabalha nas mesas de Jurema. Seu túmulo é uma das construções que compõem o Sítio do Acais. Joseane Garcia, esposa do professor Eduardo Fonseca, e à época presidente da Sociedade Yorubana, nos contou que aquele recado do mestre Zezinho do Acais foi através do professor, que também é médium, iniciado na Jurema há muitos anos.

Joseane Garcia e o professor Eduardo Fonseca foram ao Acais pela primeira vez, em fevereiro de 2008, na véspera do lançamento do livro do professor em Recife. Joseane nos contou a respeito dessa visita, enfatizando a situação de abandono e do descaso com o Acais, especialmente do desinteresse das pessoas da Paraíba. Ela enfatizou várias vezes durante nossa conversa que chegaram a procurar pelos atuais dirigentes da FECAP (Federação dos Cultos Africanos da Paraíba) e pelos familiares de Carlos Leal, mas “ninguém da Paraíba estava interessado no Acais”.

Joseane disse que ao chegar lá, se depararam com o Sítio do Acais completamente abandonado. Que a casinha com o túmulo do mestre Zezinho do Acais era ainda de palha, e que estava caindo. Que a casa grande onde morava Maria do Acais e o coreto estavam em ruínas, mas por trás da casa grande podia-se ver os vários pés de jurema-preta que eram a cidade de Maria do Acais. Esta Jurema tinha aproximadamente um século de existência e conservava raízes de árvores antigas junto ao novos arbustos. Ela conta que podia-se ver também, na parte mais alta da fazenda, a igrejinha de São João Batista e, atrás da igreja, a escultura em concreto de um tronco de jurema da década de 1950 em cima do túmulo do mestre Flósculo, filho de Maria do Acais (Anexo 3).

Diante do estado de má conservação do sítio do Acais, o professor Eduardo Fonseca e Joseane Garcia mobilizaram todos que conheciam no estado da Paraíba e Pernambuco para a necessidade de proteção daquele local. O professor aproveitou a oportunidade do lançamento de seu livro em Recife para contar da situação de abandono do Acais, ocasião na qual conheceu os integrantes do QCM. Além da mobilização, o casal chegou a custear com recursos próprios a reforma do túmulo de Zezinho do Acais, a qual durou dois meses e ficou sob responsabilidade de Walter Pereira, presidente da FECAP (Federação dos Cultos Africanos da Paraíba)¹⁰⁶.

João Monteiro, fundador do QCM conta a importância do professor Eduardo Fonseca na mobilização em torno do Acais:

na verdade o pontapé inicial disso tudo foi Eduardo Fonseca que deu, que ele esteve lá no Acais, veio a uma reunião nossa aqui... ele encontrou com a gente aqui em Recife, nos pediu apoio pra que a gente instigasse isso e voltou para o Rio e jogou a bomba na mão da gente. E a gente instigou... o povo daqui foi até lá, inclusive a última vez que nós fomos ainda tinha a ruína da casa de Maria do Acais, os pés da Jurema estavam todos lá (entrevista em 09/03/2016).

O QCM ao saber da situação do Acais através do professor Eduardo Fonseca, estabeleceu parceria com o deputado estadual Isaltino Nascimento e a partir daí a questão do Acais ganhou visibilidade nos espaços oficiais. O deputado colaborou na articulação com o poder legislativo paraibano, incentivou e esteve presente no I Encontro de Juremeiros, além de promover reuniões para discutir a melhor forma de preservar o Acais. Uma dessas reuniões foi uma audiência pública, na qual o povo de terreiro esteve presente

¹⁰⁶ Consta em um comunicado da Sociedade Yorubana (Folha 04, processo 332/2009 do IPHAEP) a informação de que durante essa reforma houveram desentendimentos com o presidente da FECAP e posterior rompimento na comunicação entre as entidades.

em peso e realizou pela primeira vez um toque para Malunguinho no plenário da Assembleia Legislativa de Pernambuco.

E Isaltino quando era deputado, ele fortaleceu muito essa luta, ele foi o primeiro deputado aqui a chamar uma audiência especial lá na Câmara Estadual, pra comemorar os 135 anos, eu acho, 135 anos de Malunguinho. (...) E ele foi muito feliz em articular essa história (...) ele nos pediu pra articular o povo de terreiro, e nós lotamos a Assembleia Legislativa do Estado, fizemos um toque em homenagem a Malunguinho dentro da Assembleia Legislativa e isso culminou muitas críticas pra ele, principalmente dos fundamentalistas que não aceitaram. A gente lotou e tá tudo registrado! E ele impulsionou a campanha de “Vamos salvar o Acais” (João Monteiro, entrevista em 09/03/2016).

Além das críticas internas dentre o povo de terreiro mais tradicionalista, a audiência pública teve grande repercussão. Foi notícia em junho de 2008, no jornal Folha de Pernambuco e no site da Fundação Cultural Palmares¹⁰⁷, que destacou a gira de Malunguinho e o objetivo da reunião que era discutir sobre a “degradação do santuário secular da Jurema (culto religioso de origem indígena com elementos afros e cristãos), localizado na propriedade de Acais, no município de Alhandra, na Paraíba”. A notícia cita ainda a sugestão do deputado Isaltino Nascimento aos coordenadores do QCM para que eles solicitassem a desapropriação da região do Acais e a necessidade de se realizar encontros entre os juremeiros da Paraíba e Pernambuco.

Esta foi uma das primeiras ocupações do espaço público pelo Povo de Jurema, ainda que essa denominação não fosse utilizada em 2008. Interessa destacar que falar em Jurema não era algo do senso comum. O Jornal precisou explicar o que é a Jurema: “culto religioso de origem indígena com elementos afros e cristãos”, explicações que as notícias locais atualmente não apresentam. E ainda, observando o registro desse toque realizado no dia 2 de junho de 2008 na Assembleia Legislativa¹⁰⁸ percebemos que a defesa do povo de Jurema naquele momento não se diferenciava da luta do povo de terreiro. O próprio pedido de Isaltino Nascimento para João Monteiro era para articulação do povo de terreiro, não se falava especificamente em Povo de Jurema.

Poucos meses depois desta audiência pública, em agosto de 2008, foram derrubadas as ruínas da casa grande e as juremas de Maria do Acais. Após a morte de Maria das Dores, última moradora do sítio e neta de Maria do Acais, a fazenda foi vendida para a empresa “Flores do Acaes” que desmatou o terreno para o cultivo de flores tropicais (Anexo 4). Em 2010 o terreno foi cercado com muro e fechado com portão e cadeado. A

¹⁰⁷ Disponível em <http://www.palmares.gov.br/?p=2650>.

¹⁰⁸ Disponível em: www.youtube.com/watch?v=NzJLbYexsJM

empresa alega que quando comprou o terreno não sabia da sacralidade daquelas árvores, e que as pessoas que quisessem poderiam visitar o local, bastando apenas avisar com antecedência.

Após o desmatamento, algumas reuniões aconteceram no sentido de definir estratégias para a proteção do que restou do sítio do Acais. Mãe Joana, juremeira de Natal que morava em João Pessoa, tornou-se muito atuante nessa mobilização. Criou um blog onde postava informações e pedia a colaboração dos leitores. Em postagem do dia 13 de setembro de 2008 ela informava que iria a Recife “para reunião com pessoas ligadas ao Projeto Salve o Acais” com objetivo de “traçar planos de trabalhos e soluções”. Em outra postagem, ela pede assinaturas para compor um documento que seria encaminhado para o IPHAN com o pedido de tombamento do Acais. Verificamos nos comentários, uma grande adesão ao pedido de Mãe Joana, com apoios de juremeiros de variados estados, inclusive de São Paulo e Rio de Janeiro, além de apoios de integrantes de casas reconhecidas da tradição nagô como do Ilê Axé Opó Afonjá da Bahia e do Sítio de Pai Adão, do Recife.

O que se concretizou de fato foi o pedido de tombamento do Sítio do Acais perante o IPHAEP, em outubro de 2008, com autoria da Sociedade Yorubana. No entanto, a mobilização de Mãe Joana através de seu blog nos mostra que já em 2008 os juremeiros e o povo de terreiro de forma geral estavam bastante conectados virtualmente e, se utilizando deste instrumento para se organizar. Mãe Joana é também um exemplo, dentre outros, de juremeira que em torno da bandeira de proteção do Acais passou a ter uma postura ativa e visibilidade no espaço público, pelo menos entre seus pares. Ou seja, pessoas que eram apenas praticantes da Jurema nos espaços privados de suas casas passam a aparecer no espaço público como sujeitos políticos.

Esse processo de ampliação dos sujeitos políticos em torno do Acais pode ser ainda mais visível no pedido de tombamento do sítio perante o IPHAEP. A Sociedade Yorubana foi a autora do pedido do tombamento, em outubro de 2008. Posteriormente, a Federação Cultural Paraibana de Umbanda, Candomblé e Jurema (FCP UMCANJU) foi inserida como co-autora no processo. Esta federação foi fundada em janeiro de 2009, portanto, quase um ano após o início das mobilizações no Acais. E queremos ressaltar, no contexto de influência destas mobilizações.

Seu presidente e fundador, Pai Beto de Xangô, era um dos juremeiros paraibanos presentes no I Encontro de Juremeiros em Alhandra em 2008. Importa lembrar que as

federações e associações paraibanas não participaram institucionalmente daquele primeiro ato, inclusive, havia o histórico de desentendimento com a FECAP, a federação mais antiga. Diante da ausência das antigas organizações do povo de terreiro da Paraíba, Pai Beto de Xangô ocupou este espaço e iniciou a defesa institucional do Povo de Jurema na Paraíba. Vale dizer que a FCP UMCANJU é a primeira organização formal do povo de terreiro em que a Jurema aparece no nome da instituição, ao lado das outras religiões já consolidadas: a Umbanda e o Candomblé.

Podemos acompanhar pelas notícias postadas no blog da FCP UMCANJU¹⁰⁹ a realização de ações como o “I Encontro de Juremeiros”, no dia 29 de março de 2009, que apontou “o tombamento do sítio do Acais como meta prioritária a ser alcançada naquele ano”. Também foi noticiada a realização da “Passeata da Paz” em Alhandra, no dia 20 de junho de 2009:

A FCP UMCANJU está organizando uma passeata na cidade de Alhandra, Paraíba, cujo objetivo é o de *iniciar uma luta árdua para restauração da cultura da Jurema Sagrada naquela região onde viveu Zezinho do Acais, Maria do Acais I e II, a Mestra Jardecilha e muitos outros juremeiros que acompanharam o nascimento de nossa cultura (...)*. (grifos nossos)

Esta foi a primeira de muitas outras ações realizadas por Pai Beto de Xangô na cidade de Alhandra, que passou a ter um papel ativo no processo do tombamento do Acais e também ações posteriores no sentido da proteção de outras cidades sagradas. A FCP UMCANJU é autora do mapeamento e do pedido de tombamento de outras juremas do município, incluindo as juremas da Mestra Jardecilha e de outras casas menos conhecidas pela literatura.

O pedido de tombamento do sítio do Acais foi aprovado na Sessão ordinária do Conselho de Proteção dos Bens Históricos e Culturais (CONPEC) do IPHAEP no dia 30 de setembro de 2009. A notícia foi bastante comemorada especialmente pela FCP UMCANJU, que realizou quinze dias depois a “Passeata da Vitória” na cidade de Alhandra, na qual estiveram presentes os representantes da Sociedade Yorubana. “A passeata teve o intuito de assegurar que o ato tivesse repercussão e se consolidasse frente aos diretamente envolvidos. Além é claro, de comemorar a grande vitória para o nosso povo”¹¹⁰.

¹⁰⁹ Disponível em <http://fcpumcanju.blogspot.com.br/2009/>

¹¹⁰ Disponível em <http://fcpumcanju.blogspot.com.br/2010/>

No entanto, no mesmo dia da “Passeata da vitória” o memorial Zezinho do Acais sofreu pichações e foram fixados panfletos difamatórios ao professor Eduardo Fonseca na capela São João Batista. Posteriormente, pertences de Maria do Acais que se encontravam na Capela foram retirados por Pai Beto de Xangô, sob justificativa pessoal de que os bens estão sob sua proteção. A iniciativa, que não teve autorização nem sofreu repressão do IPHAEP, provocou conflito com juremeiros locais que viram a ação como um furto.

Em parte como consequência desse conflito e desentendimento, mas especialmente como símbolo da organização autônoma dos juremeiros de Alhandra, em 16 de março de 2012 foi fundada a Associação Espírita dos Juremeiros de Alhandra (AEJA), a primeira associação declaradamente juremeira na cidade da Jurema. Ainda nesse caso, verificamos que a ampliação dos juremeiros como sujeitos políticos e a emergência de novos sujeitos coletivos de direito ocorreram em torno da proteção do Acais.

De fato, a deliberação do CONPEC comemorada na “passeata da vitória” ainda não havia sido homologada pelo executivo, assim como nenhum outro encaminhamento para a proteção do bem cultural. A aprovação do órgão consultivo do patrimônio - no caso o CONPEC - é apenas a fase inicial do processo de tombamento. Assim, a falta de efetividade da deliberação do CONPEC, somada às violações ocorridas posteriormente e à ausência de qualquer ação do IPHAEP no sentido de repressão às violações, provocou um acirramento dos conflitos, alimentou acusações entre os que se envolveram no processo e a desconfiança sobre a veracidade do tombamento.

Somente em abril de 2012, e após longas tensões, a FCP UMCANJU e alguns juremeiros individualmente reuniram-se com diretores do IPHAEP e definiram encaminhamentos importantes, como 1) a afiação de placa indicativa de tombamento no sítio, 2) realização de audiência pública, na câmara municipal de Alhandra, para explicar à população sobre a importância histórica, cultural e religiosa do tombamento, 3) levar à apreciação do CONPEC a sugestão de ampliação do Decreto homologatório do sítio do Acais para que possa ser incluídas as árvores da jurema inclusive as que estiverem fora da poligonal de tombamento, a exemplo das que estão plantadas na casa da Mestra Jardecilha, e ainda, 4) pedido de audiência com o governador para a publicação do decreto homologatório e desapropriação da fazenda do Sítio do Acais para a instalação de um Memorial Histórico sobre o ritual da jurema em Alhandra.

A deliberação do CONPEC foi homologada somente em 07 de dezembro de 2015, através do Decreto 36445, pelo governador Ricardo Coutinho. Vale destacar: seis anos após o a deliberação do CONPEC. O decreto consta as poligonais aprovadas originalmente no qual “se inserem a Capela São João Batista, Túmulo do Mestre Flósculo Guimarães, as fundações da casa da Mestra Maria do Acais, para retomada do marco de referência histórica e memorial do Acais, bem como as áreas contíguas para a recomposição da vegetação antes existente, a jurema (*Mimosa Hostilis*), o Jucá (*Caesalpinia férrea*) e outras plantas frutíferas do pomar” (texto do Decreto 36445/2015).

Não temos notícias do encaminhamento das outras deliberações da reunião, especialmente sobre o pedido de desapropriação. Na prática, há apenas uma placa no local com indicativo do tombamento e eventualmente algum juremeiro por conta própria faz uma limpeza nos espaços. A ausência de cuidados por parte do Estado, ou de algum outro responsável habitual, mantem a desconfiança dos juremeiros e outros moradores com a veracidade do tombamento e permanece a imagem da situação de abandono com o Acais. De fato, não conseguimos acesso ao processo completo do tombamento, e por isso, não sabemos se o bem já foi inscrito no livro do Tombo, o ato que completa o processo do tombamento.

No entanto, ainda que o tombamento não tenha tido a função esperada de proteção do patrimônio e impedimento de sua violação, é sem dúvida a chancela estatal no reconhecimento da Jurema. As primeiras aparições dos juremeiros no espaço público enfatizam o enquadramento do culto da Jurema como “religião”. Mas é a reivindicação de proteção estatal ao Acais, especialmente o pedido de tombamento, que mostra a forma de legitimação dessa religiosidade no espaço público.

O tombamento é em si um instrumento jurídico de proteção dos bens culturais, então, a escolha por esta forma de relacionamento com o Estado já evidencia a categoria a partir da qual estes novos sujeitos se inserem no espaço público e pretendem ser reconhecidos pelo Estado. Assim, se o tombamento é o reconhecimento do Estado da “importância histórica e cultural” do Acais, conseqüentemente, a Jurema é legitimada como uma “prática cultural a ser preservada”.

A identificação de Salles (2010b) a respeito dos reinos encantados, mitos e símbolos vivos em Alhandra permitiram a transição da Jurema da feitiçaria para a religião. No entanto, as mobilizações em torno do Acais acionaram a categoria cultura como

gramática possível para o diálogo dessa expressão religiosa com o Estado. A patrimonialização do Acais, assim como outras performances do Povo de Jurema que já detalhamos neste capítulo, evidenciam que Jurema Sagrada legitima-se pela via culturalista, assim como as outras religiões afro-brasileiras.

Os discursos disponíveis no blog da FCP UMCANJU são apenas alguns exemplos. A notícia a respeito da “Passeata da Paz” é ainda mais explícita sobre a ideia de cultura onde há uma especificidade de um grupo, e ao mesmo tempo, a dimensão constitutiva do social, e portanto relevante para toda a sociedade nacional.

A proposta da passeata visava dar visibilidade à luta dos juremeiros do nordeste e de todo o Brasil sobre uma parte importante de suas vidas que é aquele espaço onde viveram juremeiros e juremeiras que construíram a história desse povo tão sofrido, mas *resistente em manter uma cultura maravilhosa, base da formação do povo brasileiro*.

(...) para que possamos sensibilizar a cidade e o Estado da Paraíba no *resgate da nossa memória que não é propriedade dos praticantes de religiões de matriz afro-indígena, mas de todo povo paraibano*.¹¹¹

O processo do tombamento é a primeira manifestação do diálogo do Povo de Jurema com o Estado. A escolha pelo pedido de proteção através do tombamento, os sujeitos de direito que emergem em torno do Acais, as performances e discursos construídas em torno dele, mostram que os juremeiros lutam pelo reconhecimento de uma “cultura formadora do povo brasileiro”, não apenas de uma religião. A Jurema de Alhandra já foi retratada pela mídia, pela academia, tem fama popular, e agora, visibiliza-se sua origem indígena: o Acais como guardador da ciência preservada pelos índios da Aldeia de Aratagui.

¹¹¹ Passeata da Paz em Alhandra – Todos ao Acais!, dia 17/05/2009, disponível em <http://fcpumcanju.blogspot.com.br/2009/>

CAPITULO V - POVO DE JUREMA: DA MATRIZ AFRICANA À MATRIZ AFRO INDÍGENA

A liberdade de culto instituída pela Constituição Federal em 1988 excluiu a necessidade de autorização para funcionamento das casas de cultos afro-brasileiros, sendo assim, a Jurema Sagrada não precisaria mais se camuflar entre as outras religiões predominantes nos terreiros: os candomblés, xangôs e umbandas¹¹². Vimos nos capítulos II e III uma alteração paradigmática do Estado que, não só deixa de ser formalmente o agente repressor dos cultos afro-brasileiros como passa, ao contrário, a estabelecer políticas de valorização dos terreiros. Isso porque os terreiros não são apenas espaços de culto, e sim espaços comunitários de manutenção de valores culturais fundamentais para a coletividade que desenvolve com este território uma relação de identidade, produção e reprodução da vida, de forma sustentável.

Importa destacar que, apesar do avanço das normativas no sentido do reconhecimento do valor cultural dos terreiros, as religiões de matriz africana de forma geral e os juremeiros de forma específica, continuam sofrendo atos de discriminação, preconceito e intolerância religiosa, em virtude especialmente do avanço de certos grupos neopetencostais, como constata Silva (2007). A surpresa, no entanto, que identificamos durante a pesquisa de campo, é a intolerância praticada entre o próprio povo de terreiro. O exemplo da situação de preconceito com os juremeiros na Caminhada dos Terreiros de Pernambuco (analisada no item 4.2) não poderia ser mais significativo de que ainda se reproduz o imaginário de inferioridade da Jurema devido a sua matriz indígena e sincrética, o mesmo pensamento que fundamentou a legitimação dos xangôs e o consolidou como modelo purista das religiões afro-brasileiras em Pernambuco.

É neste ponto que o processo histórico de constituição da Jurema Sagrada como uma das expressões da diversidade religiosa dos terreiros (capítulo I) e o contexto de alterações na relação do Estado com estes povos de terreiro (capítulos II e III) iluminam a compreensão da emergência da Jurema no espaço público como Povo de Jurema (capítulo IV). Passaremos neste capítulo a esta análise.

¹¹² Pudemos observar em nossa pesquisa de campo que, ainda assim, alguns praticantes da Jurema (especialmente aqueles mais velhos e sem acesso à escolarização) ainda acreditam necessitar da certificação das federações como autorização para funcionamento de suas casas, o que demonstra que muitos juremeiros ainda não sabem que formalmente vivemos em um regime de plena liberdade de culto.

No primeiro momento analisaremos as performances em termos de formação de uma identidade coletiva. No segundo momento, analisaremos as construções discursivas que caracterizam a identidade “Povo de Jurema”, ou seja, a mobilização política de elementos de cultura que caracterizam essa identidade como étnica e religiosa. Por fim, analisaremos como esse sujeito coletivo está criando direitos. Ou seja, as categorias e operações discursivas mobilizados na sua luta social em relação ao Estado e ao repertório de política de reconhecimento dos povos de terreiro disponível.

5.1 Povo de Jurema: Sujeito Coletivo de Direito

5.1.1 Formação da identidade juremeira

Para além das importantes definições acadêmicas que colaboram com a construção discursiva de legitimação da Jurema, é na ação do grupo nos espaços públicos que sua identidade coletiva é de fato construída. Os três eventos descritos no capítulo anterior, ainda que tenham objetivos especificamente celebrativos ou religiosos, cumprem a função política de fortalecer a identidade, a unidade e constituir o grupo como sujeito coletivo. Isso ficou visível nos vários momentos dos encontros. O slogan “Nós somos o Povo da Jurema e merecemos respeito” parece ser o mais evidente.

Repetido em todos os eventos, a primeira parte do slogan é a afirmação de uma identidade: “Nós somos” é a afirmação da coletividade, e “o Povo da Jurema” a nomeação de auto-identificação do grupo. Essa afirmação, embora traga uma mensagem direcionada para fora do grupo, funciona também como identificação interna no grupo. Ela é a síntese do sentimento de auto-reconhecimento e unidade. Esse sentimento de pertença é criado e fortalecido através dos encontros, das trocas de experiências e da colaboração na organização do evento.

A partir da observação da importância destes eventos para a formação da auto-identificação do grupo podemos compreendê-los como ação social mediadora do processo de socialização do indivíduo, evidenciando a dimensão intersubjetiva e relacional da formação das identidades. Observar que a identidade se constitui a partir de um processo relacional expõem, com um exemplo concreto, a insuficiência da tradição liberal clássica

em pensar as identidades a partir da autenticidade e individuação, como já havia alertado Honneth (2003).

Nesse sentido, é significativa a mobilização de juremeiros como novos sujeitos políticos a partir do compartilhamento de situações comuns no cotidiano dos encontros e das lutas. Pessoas que praticavam suas juremas em espaços domiciliares passaram a ocupar espaços públicos, a posicionar-se politicamente e a reivindicar direitos para os juremeiros. A campanha em torno da patrimonialização do Acais é o melhor exemplo. Neste caso, vimos a emergência de sujeitos individuais, como “mãe Joana Juremeira” (uma das maiores defensoras individualmente do Acais, especialmente através do seu blog denunciava as violações e descasos com o sítio sagrado) e também a criação de organizações coletivas, como é o caso da FUMCANJU (Federação de Umbanda, Candomblé e Jurema da Paraíba) e da AEJA (Associação Espírita de Juremeiros de Alhandra), as duas primeiras que tem “jurema” nos seus nomes.

A segunda parte do slogan repetido nos eventos: “Nós somos o Povo da Jurema e merecemos respeito”, coloca no centro da luta social dos juremeiros a reivindicação de “respeito”. O que por um lado, pode ser entendido como a evidência da dimensão moral do conflito social das lutas dos juremeiros, podendo desta forma, caracterizá-la como uma luta por reconhecimento. Para Honneth (2003), a experimentação comum de um desrespeito, ou falta de consideração é o que dispõem os sujeitos para a luta social, evidenciando uma gramática moral dos conflitos sociais. O sentimento de desrespeito e não reconhecimento, se for traduzido em uma identidade coletiva, pode gerar uma luta social e, conseqüentemente, movimentar a história e os direitos.

A criação da Rede Nacional do Povo da Jurema, como reação à proibição de uso de cachimbo na caminhada dos terreiros parece exemplar de uma situação de desrespeito que traduziu-se em uma identidade coletiva. Foi inclusive como reação organizada dos juremeiros a este ato de desrespeito que criou-se a campanha “A Jurema merece respeito”.

Mas podemos pensar ainda, a partir do slogan, a quem se direciona esse pedido de respeito? A análise isolada da caminhada dos terreiros, dá a entender que a fala é direcionada para ou outros povos de terreiro e especialmente para os nagocentristas, como Alexandre L’Omi enfatizou na sua entrevista ao jornal folha de Pernambuco. Esta é no entanto uma análise incompleta, levando a pensar de forma simplista que a formação do sujeito “Povo de Jurema” é uma contraposição aos nagôs.

A análise desta situação de forma integrada com os outros eventos permite mostra que apesar de ter impulsionado a mobilização dos juremeiros, como muitas vezes reafirmada por L'omi, esta situação sozinha não foi o motor da luta social dos juremeiros. Nem mesmo a Rede Nacional do Povo de Jurema é a organização mais ativa. Ela teve uma importância naquele momento, mas podemos com certeza afirmar que a situação visibilizou a luta dos juremeiros para os grupos para além dos povos de terreiro, mas não foi esta contraposição moral (do desrespeito) dos nagocentristas que criou a identidade coletiva “Povo de Jurema” na qual os juremeiros se autoidentificam. É claro também, que existe de fato esta contraposição com os nagôs, só estamos afirmando que ela não é a geradora da identidade coletiva.

É importante observar que as situações de desrespeito com os juremeiros sempre existiram, sejam elas as proibições oficiais aos cultos de forma geral, seja a invisibilidade interna entre os povos de terreiro. Portanto a questão que se coloca é sobre que fatores fizeram com que determinada situação de desrespeito tenha tido força capaz de mobilizar essas pessoas em torno da identidade como Povo de Jurema. Já que não são todas as formas de desrespeito geradoras de resistência social e, ainda dentre aquelas formas que demonstram potencial mobilizador social não podemos afirmar abstratamente sua relação direta com a concretização da luta social.

Para Honneth, este elemento se funde com outros, por exemplo o entorno político e cultural dos sujeitos atingidos: “somente quando o meio de articulação de um movimento social está disponível é que a experiência de desrespeito pode tornar-se uma fonte de motivação para ações de resistência política” (2003, p. 224). Podemos entender desse alerta do autor, a ênfase em demonstrar que a identidade não é essencialista, o que se conecta com a dimensão externa no processo de identificação, que é a relação desse grupo com o contexto, o entorno cultural e político dos sujeitos envolvidos.

É principalmente este contexto que pode definir a forma que o grupo encontrará para traduzir suas demandas por reconhecimento. As situações etnográficas descritas nos indicam pistas das complexas negociações entre juremeiros e outros sujeitos em seus entorno, e do espaço público em que estes sujeitos interagem. Estas relações sim, podemos ver como as geradoras do sujeito coletivo “Povo de Jurema”.

5.1.2 Sujeito coletivo étnico-religioso

O sujeito coletivo expressa-se nessa relação com o outro através de uma identidade fabricadas socialmente por intermédio de complexas negociações das variadas formas de interação: étnicas, familiares, afetivo-sexuais, religiosas, organizacionais. Ou seja, trata-se de uma construção social cuja representação objetiva é sempre definida de forma relacional em interação no mundo social. No nosso contexto em análise, a auto-definição com base na origem indígena-africana que o Povo da Jurema se constitui como uma unidade política e por isso a etnicidade é um elemento de objetivação da representação social do grupo nos espaços públicos.

Verificamos que, nos três eventos analisados, o Povo de Jurema tomou sua cultura como próprio objeto da ação política, e a utilizou estrategicamente nessa luta política. Todos os elementos litúrgicos, as saudações às entidades, a gira de abertura, a entrega das oferendas, a brincadeira de coco, as indumentárias, a saia de chita, o cachimbo e o chapéu, que até então faziam parte dos costumes e rituais cotidianos no culto da Jurema, agora foram selecionados, recontextualizados e resignificados politicamente no processo de luta por reconhecimento.

Estes elementos, foram destacados e transportados dos seus cenários e funções originais (nos terreiros) e a eles foram atribuídos novos significados: como atributo de cultura capaz de demonstrar sua identidade étnica indígena-africana e religiosa. A entrega das oferendas, por exemplo, deixou de ser um ato apenas de comunicação com a divindade e a brincadeira de coco deixou de ser apenas o momento lúdico dos mestres e passaram a ser feitos também para afirmar esta identidade, e por isso, a importância de ser visto pelas pessoas “de fora”.

As performances funcionam assim, como formadoras da identidade do grupo social e nelas, evidencia-se o discurso da etnicidade como elemento mobilizado politicamente na sua luta por reconhecimento. Ou seja, trata-se da emergência de um novo sujeito coletivo que mobiliza politicamente a identidade, no contexto do Estado-Nação, para promover suas demandas de reconhecimento.

A reflexão sobre identidades baseada na noção de etnicidade não é uma novidade. Pelo contrário, é um fenômeno contemporâneo bastante comum e que nos últimos anos parece estar passando por uma expansão a ponto de estarmos vivendo, na

análise de Arruti (2010) uma “explosão de etnicidade”. O surgimento de emergências étnicas, especialmente aos moldes das etnogêneses indígenas se popularizaram de tal forma que tornaram-se modelos para o reconhecimento de outros grupos sociais. A etnicidade passa a orientar também o reconhecimento de povos afrodescendentes¹¹³, é o caso das políticas de reconhecimento de quilombolas e também dos povos de terreiro. Vale ressaltar que as vezes cria-se soluções formatadas que podem ser insuficientes por invisibilizar questões específicas, no nosso caso, o racismo.

Os estudos sobre etnicidade vem sendo discutido nas Ciências Sociais desde a década de 1970 e dentre eles, destaca-se os estudos de Barth (1969) como fundamento conceitual para o reconhecimento das identidades com base na etnicidade. Para ele, a identidade étnica não é a repetição da mesmidade, pelo contrário, é uma construção em que elementos de variação cultural interno aos grupos são mobilizados politicamente de acordo com as fronteiras estabelecidas (ou que se quer estabelecer) com outros grupos étnicos.

Barth no clássico “Grupos étnicos e suas fronteiras” (1969) inaugura uma nova abordagem da relação entre etnicidade e cultura. Para o autor, os “grupos étnicos são o resultado de unidades diferenciadas de cultura que seriam transmitidas de forma estável ao longo das gerações”. Ou seja, ao contrário do que se pensava, são as variações culturais internas ao grupo étnico e sua própria auto-definição, os elementos que permitem às pessoas se posicionarem de acordo com critérios étnicos em suas interações sociais. Por isso, Barth orienta que a análise destes grupos deve se concentrar nos processos de produção de fronteiras.

Para Cardoso de Oliveira (2006, p. 23) a “eticidade é essencialmente a forma de interação entre grupos culturais operando dentro de contextos sociais comuns”. Portanto, com uma preocupação interacionista, da compreensão da relação entre indivíduos e dos grupos sociais, o termo etnicidade é usado para designar um “sistema de classificação e organização social das interações sociais, segundo categorias que distinguem entre “nós” e “eles” (Pinto, 2012).

A partir dessa reflexão, juntamente com a observação das dinâmicas sociais que engendram processos relacionais de diferenciação, desenvolveu-se a preocupação com os processos de identificação, ou seja, com a identidade. Vale (2012, p.89) explica que “é

¹¹³ Para uma análise desse fenômeno a partir de casos da Corte Interamericana de Direitos Humanos, ver Ariel DULITZKY, “Cuando los afrodescendientes se transformaron en pueblos tribales” (2010).

pelas relações entre grupos étnicos que as identidades podem ser acionadas e aferidas positiva ou negativamente”. Para o autor, “a objetividade das relações interétnicas se expressa simbólica e politicamente pelos processos de operação identitária”.

Nesse sentido, outro conceito essencial de Barth para nossa análise é a noção de “sinais diacríticos”. Para o autor, as particularidades culturais relevantes socialmente em determinado contexto social são objetivadas e tornam-se um sinal diacrítico contribuindo com a marcação da fronteira étnica. Na análise de Pinto (2012, p. 72) “somente quando permite a expressão de processos de distribuição de poder, papéis e posições sociais é que ela leva ao surgimento de identidades étnicas”.

A contribuição de Barth é decisiva para nossa análise ainda ao enfatizar o “caráter contrastivo” da identidade étnica, ou seja, que as fronteiras étnicas são produzidas por meio de contrastes no processo de interação social. A consequência, especialmente relevante para o estudo das sociedades contemporâneas, é que o grupo étnico não pode ser visto como fruto do isolamento e manutenção de grupos sociais diferenciados. Portanto, excluimos qualquer projeção de unidade cultural ficcional ao observar tanto o Povo de Jurema quanto estes outros povos de terreiro com que nosso sujeito coletivo se relaciona no seu processo histórico de constituição como sujeito e sua luta por reconhecimento.

Merece destaque que as três performances analisadas no capítulo anterior foram organizadas ou tiveram a participação do Quilombo Cultural Malunguinho (QCM). Isso indica que esta é a organização mais ativa no processo de visibilidade dos juremeiros e de construção do sujeito coletivo que se expressa pela identidade “Povo de Jurema”. De fato, não é exagero ou autopromoção a afirmação de L’Omi: “Foi a gente mesmo que inventou isso (...) a gente traduz o que é o terreiro...” (entrevista no dia 06/03/2016). Vale a pena portanto, retomar brevemente a origem desta organização para compreender como os elementos de cultura são mobilizados para a caracterização da identidade étnica-religiosa do “Povo de Jurema”.

O QCM surgiu como um grupo de estudos no Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano no início dos anos 2000 e hoje desenvolve atividades em todo o estado de Pernambuco, especialmente na região metropolitana de Recife, na zona da mata norte, e também com importante inserção no agreste. Recentemente, temos visto parcerias também em ações nos estados vizinhos e próximos: Alagoas, Paraíba e Rio Grande do Norte. Além

do alcance nacional em algumas através da participação em palestras institucionais no IPHAN, em programas de TV e no “Comitê Nacional da Diversidade Religiosa”.

Os fundadores do QCM são os historiadores João Monteiro e Hildo Leal da Rosa, que foram durante muitos anos funcionários no Arquivo Público do estado de Pernambuco. Através desse trabalho, eles tinham intenso contato com o público de pesquisadores que frequentava o arquivo, além de conhecimento profundo da documentação. Por volta de 2003, João Monteiro assumiu a chefia da unidade de apoio técnico e cultural do arquivo e viu a possibilidade de colocar em prática um sonho que era iniciar um trabalho com o povo de terreiro. João Monteiro e Hildo Leal tinham mais de 10 anos de iniciação na Casa Xambá, e alguns outros parceiros que se juntaram nesse projeto também compartilhavam da mesma vivência religiosa, além de experiências anteriores no movimento negro e no movimento cultural de Recife-Olinda.

João Monteiro e Hildo Leal montaram uma exposição sobre a perseguição dos terreiros com a documentação do arquivo. O evento teve grande notoriedade porque pode contar com a presença do então Ministro da Cultura, Gilberto Gil, que estava em Recife para a inauguração do memorial Chico Science. No entanto, a presença de vários sacerdotes naquele espaço pouco frequentado por eles merece o nosso destaque.

E a gente montou uma exposição sobre a documentação de perseguição dos terreiros e tem lá farta documentação. (...) E consegui também, de certa forma, é... convidar muitos sacerdotes que nunca saíram de seus terreiros pra ir lá no arquivo abrir essa... que todos os sacerdotes que eu convidei tinham um histórico, na época da perseguição. Então isso atraiu eles a estarem lá. Então eu tive a felicidade e Gil entrou, descerrou a fitinha, deu uma fala... que era uma fala de 5 minutos, mas que se transformou em 15, quase 20, cantou, respondeu perguntas e assim, foi assim, maravilhoso, que pela primeira vez a gente conseguiu encher o arquivo público do Estado, que tradicionalmente era visitado por pesquisadores, os pseudo intelectuais pensantes da época, só eles que frequentavam, só eles que produziam eventos lá e só vinha a nata da pseudo intelectualidade daqui e de repente tava lá o povo de terreiro, todo mundo trajado, se cantou pra Exu, se cantou pra Jurema, então, assim, foi maravilhoso. E no coquetel, a gente serviu uma comida africana, o acarajé, o caruru, e assim, foi maravilhoso o resultado disso (João Monteiro, entrevista em 09/03/2016).

Paralelamente a esta exposição, foi criado o grupo de estudos chamado “Malunguinho: Histórico e Divino”, que se reunia quinzenalmente. Para as atividades, eram colocados lado a lado sacerdotes e acadêmicos, pesquisadores de mestrado ou doutorado que estivessem estudando sobre a escravidão, abolição ou tráfico de escravos. Tiveram importante participação nesses encontros o professor Marcus Carvalho, e também o professor Sandro Salles de Guimarães, que na época já desenvolvia pesquisas em Alhandra.

E a nossa proposta era fazer com que o nosso povo deixasse de se sentir objeto de estudo pra ser também protagonista dessa história. E ao longo desses quase 1 ano ou 2, nós fizemos várias reuniões, vários grupos de estudo tendo como fio condutor Malunguinho” (João Monteiro, entrevista em 09/03/2016).

Este grupo de estudos foi um espaço frutífero de trocas entre saberes populares e acadêmicos, que teve como consequências novos direcionamentos tanto nas pesquisas quanto na ação de mobilização do grupo. Podemos destacar o trabalho de Marcus Carvalho, que pesquisando sobre a realidade dos negros e a luta pela liberdade no Recife¹¹⁴, identificou em sua coleta de dados nos arquivos a recorrência do nome “Malunguinho” nos boletins de ocorrência das milícias. No entanto, foi através desse diálogo com os sacerdotes que o professor ficou sabendo que Malunguinho era também uma entidade espiritual que baixava nos terreiros. É a partir daí que Marcus Carvalho começa a fazer a ligação entre o personagem histórico e o divino. Seguindo essa reflexão, os fundadores do QCM se apropriaram dessa conexão, em referência a todos os outros mestres da jurema, que também são ancestrais divinizados e assim nominaram o grupo de estudos recém criado: “Quilombo Cultural Malunguinho: histórico e divino”.

A descoberta da ancestralidade histórica do Malunguinho divino possibilitava explicar o culto aos mestres da Jurema como uma forma tradicional de culto: o culto aos ancestrais familiares, comum nas tradições de origem Bantu e também nas tradições indígenas brasileiras. O QCM operou inicialmente a reflexão da origem africana, especificamente de tradição Bantu, do culto aos mestres. A fala de Hildo Leal da Rosa é explicativa:

Malunguinho, ou os malunguinhos, estão contidos no contexto da etnia Bantu, onde o culto aos ancestrais, não necessariamente os orixás, mas os ancestrais mais próximos, é muito natural. As pessoas que tiveram essa convivência, ou a notícia dessa existência, passaram a vê-lo também como um ancestral, como um parente. E como um parente digno de ser reverenciado, como um herói. E a gente sabe que é a reverência dada aos heróis familiares que transformou esses familiares em orixás (documentário “Malunguinho: guerreiro do Catucá, rei da Jurema).

A escolha por Malunguinho como denominação do grupo faz sentido maior se observamos a grande importância que esta entidade tem nos cultos da Jurema. Importância na perspectiva da presença desta entidade na grande maioria das casas de Jurema, podendo ser um exemplo de unidade na grande diversidade dos ritos e entidades cultuadas: “Todo mundo que cultua a jurema cultua Malunguinho” (Mãe Lucia de Oyá). Ou ainda, a

¹¹⁴ O produto final foi publicado em livro “Liberdade: rotinas e rupturas do escravismo no Recife, 1822-1850”, publicado pela Editora UFPE.

importância de Malunguinho pode ser relacionada a força espiritual atribuída à entidade: “Não existe força afro-ameríndia que se desfaça de Malunguinho” (Sandro de Jucá).

Malunguinho é a única divindade que na Jurema expressa-se na forma de três entidades diferentes: ao mesmo tempo é Mestre, Caboclo e Exu (chamado também de Trunqueiro)¹¹⁵. Além dessa multidimensionalidade, sua dimensão de Exu o torna ainda mais temido (e negado) pela moralidade branca cristã. Por isso, a presença mais ou menos significativa de Malunguinho em cada terreiro se deve também a possibilidade ou não de publicizar esse culto. Sua associação à exu fez o culto ser camuflado¹¹⁶, e como consequência, Malunguinho simbolizava metonimicamente toda a imagem da ilegitimidade nos cultos afro- pernambucanos. Assim, foi preciso transformar a imagem sobre Malunguinho para que ele pudesse ser cultuado publicamente.

João Monteiro explica como as ações do QCM colaboraram com a transformação dessa imagem, que ele chamou de “mal entendido teológico”:

(...) as pessoas antes tinham muito medo em até falar de Malunguinho. Malunguinho era visto como um ser muito diabólico, mau, do mau mesmo. E aí a gente começou desfazer desse mal entendido teológico com Malunguinho, que é um mal entendido teológico. E aí as pessoas hoje começam a cantar mais pra Malunguinho, a vibrar mais com Malunguinho nos próprios terreiros, a gente vê que as pessoas levam seus próprios presentes, cestas de frutas, tal, e de raízes lá no Kipupa, né... e assim é uma demonstração de fê e de respeito, porque na verdade muitas... a maioria absoluta do povo de Jurema, de terreiro, não tinha em Malunguinho um ser histórico, limitava-se a ser um espírito divino, uma coisa divina... Então eles começaram a entender que Malunguinho existiu de verdade, a partir do momento, lá no arquivo público, que viram que a gente mostrou documentos, que tava lá escrito Malunguinho, “vamos caçar Malunguinho”, “vamo organizar um grupo de policial pra ir atrás de Malunguinho” e “o grupo de Malunguinho roubou não sei quanto, não aonde...”, então a gente mostrou a eles isso, e eles começaram a entender que o que eles cultuavam não era simplesmente um espírito (João Monteiro, entrevista em 09/03/2016).

A fala de João Monteiro é significativa da importância da compreensão histórica para a legitimidade do Malunguinho divino, e destacamos: não apenas para o público de não adeptos, também para o próprio povo de terreiro. Essa alteração contribuiu com a elevação da auto-estima daqueles que já cultuavam malunguinho mas sentiam-se desvalorizados por causa disso, passando a sentir-se empoderados inclusive para a afirmação pública do seu culto, agora que Malunguinho é valorizado publicamente.

¹¹⁵ Alexandre L’Omi em seu blog explica que a saudação a Malunguinho é “Sobô Nirê Reis Malunguinho!”. E enfatiza que o correto é “Reis”, no plural mesmo. Isso porque Malunguinho não é apenas um Rei, mas vários, representado em uma única divindade, polissêmica e multifuncional”. Uma das toadas de Jurema explicita essa concepção: “De quem é aquela flecha lá no meio do caminho/De quem é aquela flecha lá no meio do caminho/É do Exu, é do caboclo, é do mestre é do Rei/É do nêgo Malunguinho”.

¹¹⁶ Stefania Capone (2009) mostra como os exus foram camuflados nos candomblés mais tradicionais da Bahia para que estes conseguissem sua legitimidade perante o molde de religião imposto pelo catolicismo.

A desconstrução da ideia da maldade de Malunguinho se dá através da compreensão da ilegitimidade das ações da violência estatal e, portanto, da legitimidade das reações frente a essas ações. Ou seja, a reverência pública de Malunguinho se dá através de um enfrentamento da ordem estabelecida, e não de uma adequação a ela. Como consequência, Malunguinho além de ser valorizado passa a ser reverenciado publicamente como um herói legítimo, seguindo o mesmo caminho da valorização, e portanto a associação das práticas de Malunguinho com as de Zumbi: “como Zumbi dos Palmares, que atacou, matou muito soldado, mas ele matou porque? Ele matou pra não morrer” (João Monteiro, entrevista em 09/03/2016).

Ter Malunguinho hoje como um herói é uma coisa recentíssima. Assim como se resgatou a história de Palmares e esse resgate de Zumbi como um herói é muito recente, tem 20 anos. Catucá e Malunguinho, bem mais recentemente, ele é redescoberto pelos historiadores. Hoje, a comunidade negra e afrodescendente pernambucana está assumindo a figura de Malunguinho como um de seus heróis (Hildo Leal da Rosa, documentário “Malunguinho: Guerreiro do Catucá, Rei da Jurema).

A compreensão da historicidade que legitima a imagem de Malunguinho como herói afro-pernambucano funciona metonimicamente para a superação da ideia de mal e legitimação da Jurema como um todo:

Então, assim, se a gente tem o entendimento, de quem foi que fez o mal? Foi Malunguinho? Ou foi a guarda, essa sociedade da época que reprimia, que sequestrava os nossos ancestrais pra cá? Quem é que fazia mal a quem? Então se a gente tiver essa ordem histórica cronológica na nossa mente, a gente vai entender que ele reagiu a uma realidade, como a Jurema serve pra reagir, a Jurema não serve pra fazer mal a ninguém. A gente reage a um suposto mal que é feito. A Jurema é inicialmente, usada pra cura, principalmente usada pra cura e pra defesa (João Monteiro, entrevista em 09/03/2016).

Assim, com a valorização de Malunguinho, tornava-se possível valorizar e visibilizar a Jurema que estava camuflada junto aos cultos dos orixás nos xangôs, centros espíritas, brincadeiras populares e mesmo de forma individual nas casas de rezadores e curandeiros, que significa que não apenas emerge uma religião que ali já estava invisibilizada dentre as outras. Podemos afirmar também que esse movimento de valorização da imagem de Malunguinho colaborou com a ressignificação dos cultos de forma geral, no sentido concreto e discursivo. Malunguinho materializa a unidade entre o negro e o índio, e possibilita a aproximação entre o culto da Jurema e do Orixá. A complementaridade que já se via no terreiro, a convivência dos cultos de forma

complementar, pode ser então publicizada. Um conhecido ponto de Jurema é exemplar da unidade negro-indígena na figura de Malunguinho:

Nas matas tem um negro,
nas matas tem um negro,
e esse negro era escravo,
mas com a força da sua ciência,
ele tornou-se um caboclo coroadado...

Isto é fundamental para compreender a identidade do Povo de Jurema, que está em todos os momentos dos eventos analisados mobilizando elementos em torno do discurso de etnicidade, de sua origem indígena-africana. A imagem de um rosto negro e um rosto indígena na faixa com o slogan “Nós somos o Povo da Jurema e merecemos respeito” (Figura 5) é apenas exemplo de todos os elementos afro e indígenas utilizados simbolicamente nos eventos. A caracterização de Malunguinho como negro de origem bantu, reforça a etnicidade africana. Sua caracterização como caboclo traz a ideia do indígena dentro das religiões de matriz africana.

No entanto, o Povo de Jurema não pode ser visto como simples emergência de identidade étnica. Insere-se também a dimensão religiosa e as pesquisas de Salles (2010) tem importância fundamental neste sentido. Ao identificar a “presença de um universo mítico e simbólico” próprio à Jurema, que pode ser “fundamentado no Reino dos Encantados, ou encantos, e nas cidades da Jurema” o autor contribui com a compreensão da Jurema como uma religião autônoma (e não inferior em relação ao culto dos orixás). E ainda, identificando que a cosmologia dos Reinos e cidades encantadas “trata-se de um fenômeno encontrado unicamente (ou que conseguiu resistir por mais tempo) em Alhandra” (Salles, 2010b), o autor fundamenta a consolidação de Alhandra como um lugar mítico, origem e fundamento da cosmologia da Jurema Sagrada. As pesquisas de Assunção (2006) ao identificar uma variação interna no culto da Jurema Sagrada que ele chama de linhas ou raízes, de forma complementar, não contrariam a ideia de Alhandra como origem da Jurema. Pelo contrário, traz um elemento ainda mais objetivo para esta identidade, que é a “raiz de Alhandra”.

Não se trata de um grupo que reivindica sua identidade a partir da origem direta com determinado grupo antepassado. O Povo da Jurema reivindica sua origem indígena, fundamentada na raiz de Alhandra e na ciência dos índios do antigo aldeamento de Aratagui, embora não estejam com isso querendo dizer que também são índios

descendentes sanguíneos daqueles. Também quando afirmam sua identidade africana, não estão defendendo sua descendência direta de algum povo (nação) originário da África, como se legitimaram os povos nagô, mas justificam sim a ancestralidade com a tradição dos negros bantu. Ou seja, afirmam suas identidades com as práticas religiosas daqueles povos indígenas e também daqueles ancestrais negros escravizados.

A especificidade das práticas rituais do culto da Jurema funcionam, no entanto, como marcadores de fronteira com outros grupos com os quais eles interagem, especialmente com os xangôs. Em um movimento quase paradoxal, a afirmação da Jurema como uma religião própria segue a mesma lógica de legitimação dos xangôs no período de oficialização dos seus cultos, ou seja, a afirmação de uma “religião”. Assim, não podemos negar que está em jogo uma contrastividade com outras identidades religiosas. Porém, a expressão do sujeito coletivo através da identidade “Povo de Jurema”, ou seja, sua luta por reconhecimento desta diversidade religiosa (e portanto, busca de direitos a esta diversidade associada) se ampara na valorização da cultura ancestral indígena e africana. Argumentos que se afastam das questões de religião e se aproximam dos discursos culturais e étnicos, um movimento discursivo que as próprias religiões afro-brasileiras operaram ao criarem a categoria povos de matriz africana.

Assim, a expressão do sujeito coletivo na identidade “Povo de Jurema” aparece no espaço público, de forma ou de outra, em relação com estas outras forças religiosas e o Estado. A identificação como “Povo de Jurema” pode ser vista assim como uma autonominação consciente dos limites e possibilidades dos espaços públicos e institucionais por onde seus atores transitam, na sua luta por reconhecimento e conquista de direitos. Por isso não se contradiz os momentos ora de afirmação e ora de diferenciação do Povo de Jurema dos outros Povos de Terreiro. É portanto, uma nominação de diálogo com o Estado.

5.2 Povo tradicional de matriz afro-indígena: nova categoria sócio-jurídica

Percebemos pela observação das performances que a visibilidade da Jurema nos espaços públicos se dá através da sua afirmação como religião autônoma em relação às outras religiões de matriz africana. No entanto, a compreensão de outras variáveis desse

contexto, especialmente a relação desses grupos com o Estado e com outros religiosos demonstram que a emergência da Jurema não é uma simples oposição aos cultos dos orixás, e sim, ela acompanha o movimento de ressignificação do próprio movimento afro-religioso na sua relação com o Estado. Em certa medida, como reação ao avanço dos evangélicos.

Como vimos, essa relação com o Estado é estabelecida através da categoria sócio-jurídica “povo tradicional de matriz africana”. Uma leitura das performances dos juremeiros contextualizadas pelos caminhos da política pública de reconhecimento dos povos de terreiro nos mostra que a constituição do sujeito coletivo Povo de Jurema é parte da abertura das políticas de reconhecimento dos povos tradicionais de matriz africana. Ou seja, o Povo de Jurema também se relaciona com o Estado através dessa categoria: reivindica reconhecimento, portanto, direitos específicos, apropriando-se tanto dos instrumentos legais quanto do campo discursivo disponíveis aos povos de terreiro. A escolha pela categoria povo, em “Povo de Jurema”, expressa correspondência com a categoria “povo tradicional” através da qual as religiões de matriz africana estabelecem diálogo com o Estado.

Antes disso, as ações dos juremeiros nos espaços públicos iniciaram-se também com os instrumentos legais construídos para a promoção da igualdade racial. A Lei Malunginho (lei 13298/2007), por exemplo, é a tradução na legislação estadual pernambucana da lei 10639/2003, que torna obrigatório o estudo de história e cultura afro-brasileira e africana nas escolas. E podemos afirmar que as organizações de juremeiros, especialmente o QCM, souberam sabiamente utilizar este instrumento nacional e constituíram todo um movimento na busca de recontar a história pernambucana a partir das importantes e invisibilidades personalidades do povo de terreiro da região. A descoberta do Malunginho como uma das personalidades históricas e divinas mais relevantes para o povo negro, e principalmente, a dupla identidade (também indígena) desse herói, exigiu uma adequação destes instrumentos legais diante das realidades locais.

A luta implementada pelo QCM pode ser vista como reinterpretação popular da obrigatoriedade do ensino da história e cultura africana e afro-brasileira. O QCM desenvolveu, através de suas ações de educação, ações de educação em “cultura afro-indígena” que era o que se adequava melhor à realidade pernambucana. Esta ampliação de “cultura afro-brasileira e africana” foi posteriormente cristalizada legalmente pela lei 11645/2008, que altera a lei de 2003 incluindo no currículo a obrigatoriedade da temática

“História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Ainda que a alteração legal tenha sido fruto de outras articulações - inclusive de povos indígenas, que não nos cabe aqui analisar - o QCM mostrou uma tendência de interpretação possível de ampliação do afro-brasileiro que já foi inclusive reconhecido por lei.

É uma ampliação possível também em relação às políticas dos povos de terreiro especificamente. Importa reforçar que a afirmação da Jurema como uma religião de origem indígena não é a negação da sua origem africana e, portanto, não há incompatibilidade com as políticas de reconhecimento dos povos de terreiro. Quando as estratégias discursivas do Povo de Jurema nos espaços públicos operam com a mobilização de elementos de cultura nos espaços políticos, ou seja, caracterizam-se como uma identidade étnica, a luta por reconhecimento do Povo de Jurema segue a mesma lógica de etnização que se opera na guinada das religiões afro-brasileiras para povos tradicionais de matriz africana. Isto se evidencia quando o Povo de Jurema reforça em seu discurso a origem indígena e dá menos destaque à dimensão do catolicismo popular e da bruxaria europeia, tão fundamentais para a Jurema quanto as tradições africanas e indígenas. É inclusive este reforço à origem indígena, o que caracteriza a adequação. Na verdade, trata-se de uma reafirmação da matriz africana, mas a reafirmação de um conceito resignificado.

A África que se reivindica como origem no conceito “povos e comunidades tradicionais de matriz africana” se encontra na experiência da diáspora. E essa referência à África diaspórica é reforçada pela integração do indígena. Uma integração possível pela unidade na luta anticolonial comum entre estes povos. “O significado do conceito [da categoria] se sustenta na história. Um povo em luta desde a diáspora e a escravidão” (Caderno de debates PCTMA, p.10).

Desde as primeiras tentativas de unidade das religiões afro-brasileiras já se incluíam os indígenas como parte do “afro-brasileiro”. O Cenarab, por exemplo, já citava o catimbó e a pajelança como integrantes das religiões de matrizes africanas. Vale lembrar que o Cenarab sempre teve assento no CONAPIR, desde sua criação. Mais recentemente, o site Ypadê, que reúne os povos e comunidades tradicionais, coloca a pajelança dentre as comunidades tradicionais de matriz africana. Mas é a atuação da ACBANTU a mais significativa dessa tendência da afirmação da África diaspórica e da inclusão dos elementos locais nesse processo.

A ACBANTU sempre teve assento na Comissão de Comunidades Tradicionais. Ela é uma organização do povo Bantu e tem entre seus participantes, além de povos de terreiro, comunidades quilombolas e reizados, o que amplia a noção de religião para “manifestação cultural afro-brasileira”. A organização, desde 2002, realiza uma atividade em parceria com os povos indígenas da Bahia, que se chama “camarada amigo meu” e nelas faz distribuição da jurema, que neste caso é a bebida dos índios do nordeste usada ainda hoje nos seus rituais. Uma bebida diferente da jurema bebida nos terreiros, mas ainda assim, retoma o mesmo sentido de unidade entre índios e negros.

O movimento de visibilidade da Jurema Sagrada no espaço público, como vimos, está circunscrita a essa mesma temporalidade. Na Bahia, a ACBANTU fazia as atividades “camarada amigo meu” visibilizando os caboclos nos candomblés, e aproximando os povos indígenas e os povos de terreiro. Em Pernambuco, o QCM redescobria o herói negro-indígena Malunguinho, e a partir dele fazia a maior reunião de juremeiros nunca antes vista publicamente: o Kipupa Malunguinho.

Como vimos no item anterior, o QCM operou a valorização da imagem de Malunguinho quando conseguiu demonstrar para os adeptos da Jurema, a história de seu heroísmo, e para os intelectuais, a divindade do líder quilombola. Malunguinho, além de histórico e divino, é também o herói afro-indígena. Esta unidade negro-indígena simbolizada por Malunguinho e visibilizada no espaço público pelo QCM, tem correspondência também com um exercício de tradução operado pelos “teólogos” voltados às religiões de matriz africana e indígena¹¹⁷. Na perspectiva da Jurema, podemos citar o esforço teórico de Alexandre L’Omi na sistematização de uma Juremologia, algo próximo de uma “teologia” da Jurema. Alexandre L’Omi defendeu em agosto de 2017 uma dissertação de mestrado em ciências da religião em que apresentou de forma pioneira esta reflexão para a academia. Este exercício de tradução é parte do esforço de criação de uma linguagem comum de diálogo interno entre a pluralidade dos povos de terreiro.

Mas a retomada do percurso das políticas públicas de reconhecimento dos povos de terreiro permitiu ver que até mesmo o fato de colocar em questão a pluralidade interna destes povos é motivado pela necessidade de diálogo com o Estado. A partir das políticas

¹¹⁷ Jairo Pereira de Jesus destaca-se como um dos “teólogos” na perspectiva das tradições de matriz africana. Na perspectiva da Jurema, podemos citar o esforço teórico de Alexandre L’Omi na sistematização de uma Juremologia, algo próximo de uma “teologia” da Jurema. Alexandre L’Omi defendeu em agosto de 2017 uma dissertação de mestrado em ciências da religião em que apresentou de forma pioneira esta reflexão para a academia.

de igualdade racial e, um pouco depois, das políticas de povos tradicionais, a variedade das expressões das religiosidades afro-brasileiras e indígenas auto-reconheceram-se sujeitos de direitos e passaram a constituir categoria próprias de auto-atribuição de acordo com suas realidades. A constituição do sujeito Povo de Jurema é parte, portanto, deste processo de auto-atribuição de uma identidade que se dá através da gramática dos direitos, ou seja, pela linguagem fornecida pelas políticas públicas.

Em entrevista a nós concedida, João Monteiro não só reafirma esta conclusão como demonstra a consciência dos sujeitos a respeito da auto-identificação do Povo de Jurema no percurso das recentes políticas públicas. Perguntado sobre “o que fez com que surgisse esse movimento e visibilidade dos juremeiros como Povo de Jurema [já que trata-se de um movimento visível nos últimos 10 anos, mas o preconceito e discriminação com a Jurema remonta ao período colonial]?”¹¹⁸, o fundador do Quilombo Cultural Malunguinho respondeu:

Eu acredito que isso é fruto das discussões. *Das discussões que foram propostas e instigadas no governo Lula*, principalmente, *nessa abertura que houve*, pena que a gente não avançou tanto por conta de alguns setores até dentro das organizações de terreiro que se apoderaram da informação, não souberam dividir essa informação, *ressignificar essa informação* e também por conta, eu acho, do egoísmo, da alma de pavão de muita gente. (João Monteiro, *grifô nosso*, entrevista em 09/03/2016)

Quando João Monteiro fala da “abertura” possibilitada pelo governo Lula, ele está se referindo às recentes políticas para o povo de terreiro via Política de Igualdade Racial e Política de Povos e Comunidades Tradicionais. Sua fala expõem ainda as disputas internas entre o próprio povo de terreiro, quando fala sobre os “setores que se apoderaram da informação”. E mais, ela expõe principalmente a colocação da necessidade de “ressignificar a informação” que podemos ler aqui como a exigência tanto da apropriação destas políticas pelo povo de terreiro como de sua ressignificação para abrigar a realidade da grande maioria do povo de terreiro da região.

Naquele momento, a grande maioria dos terreiros de Pernambuco (ou mesmo do Brasil) não podia ter acesso às políticas públicas que foram estabelecidas via editais, porque não eram (e não são ainda) casas regularizadas juridicamente. Apenas as casas mais tradicionais já eram regularizadas, cujos processos remetem ao período de oficialização dos cultos africanos. Com a liberdade dos cultos, a institucionalização deixa de ser uma

¹¹⁸ Entrevista semi-estruturada realizada com João Monteiro, fundador do Quilombo Cultural Malunguinho, no dia 09/03/2016.

necessidade para o funcionamento das casas, porém com as políticas de reconhecimento, a regularização volta a ser uma necessidade, agora para acessar recursos e direitos.

Porque infelizmente hoje se legalizar faz parte de um projeto estratégico nosso pra conseguir recurso. Porque se o Estado está disponibilizando recurso pra gente, a gente tem que ir lá pegar. Mas a gente não pode pegar de boca. A gente tem que ter CNPJ, a gente tem que ter instituição, a gente tem que ser uma pessoa jurídica, infelizmente. E também por uma questão de defesa. Um templo religioso, quando você legaliza, ele tem direito a isenção de imposto, baixa renda de energia de água, tem benefícios (Alexandre L’Omi, entrevista em 07/03/2016).

A partir daí, intensifica-se uma mobilização do povo de terreiro para se adequar a esse modelo de organização proposto pelo Estado. Ou seja, tornar-se um sujeito de direito aos moldes compreendidos pelo Estado para que seja possível acessar direitos. É nesse sentido que, quando perguntado sobre a principal demanda hoje do Povo de Jurema, João Monteiro deixa claro que toda essa mobilização é uma forma de se organizar de forma que seja possível acessar direitos.

Olha, a principal demanda é essa questão da institucionalização e da organização deles, porque *o povo ainda não é organizado, eles ainda não sabem trabalhar a partir desse processo de organização que foi proposto pelo governo federal há 14 anos atrás*. Eles ainda não sabem... o governo federal pecou quando não instigou essa história, ele foi jogando os editais sem primeiro preparar o nosso povo pra assimilar aquilo. Então, agora a gente tá querendo sanar isso pra poder realmente as pessoas se sentirem organizadas e ter essa ideia de organização (João Monteiro, entrevista em 09/03/2016).

No entanto, esta “institucionalização” e “organização” não é apenas uma questão de ausência de advogados ou meios jurídicos para a formalização. O mapeamento dos terreiros de Recife e região metropolitana, realizado pelo MDS, constatou que 70% das casas de culto da região se identificam como praticantes de Jurema. Como vimos, isto se contrapunha à visão predominante, inclusive entre os estudos das religiões afro-brasileiras, que consideravam a Jurema como um culto residual e acessório ao culto dos orixás.

Assim, a percepção da Jurema como culto residual e desorganizado (e não religião estruturada como o culto dos orixás) tornava as políticas públicas disponíveis para o povo de terreiro inacessíveis aos juremeiros. Em muitos casos, o culto da Jurema eram (e ainda são) cultos domiciliares, distante da ideia de grandes comunidade dos terreiros mais tradicionais.

Porque a gente já sentia que o povo da Jurema era muito mais é... sofria muito mais preconceito do que o povo nagô. É o povo que cultuava orixá, porque o culto de orixá é um culto, subentendiam-se que era um culto mais elevado, mais organizado, mais né... então a dinâmica da Jurema, era uma dinâmica totalmente diferenciada, porque quem não conhece a Jurema e vai a primeira vez, não entende muito bem, pensa que é uma bagunça sem nexos, mas tem um nexos, tudo tem um nexos (João Monteiro, entrevista em 09/03/2016).

Se retomamos às performances dos juremeiros descritas no capítulo anterior, percebemos o papel fundamental do QCM como mobilizador e articulador de uma coletividade autoidentificada como “Povo de Jurema”, contribuindo com sua “organização” de modo a estar capacitado para acessar os recursos disponíveis pelas políticas públicas. Se observarmos a contraposição com os “nagocentristas” a partir do contexto destas políticas públicas, podemos entender que o acesso a estas políticas é um elemento central na aparente disputa com os nagôs.

A partir daí, a necessidade de “ressignificação da informação” a que se refere João Monteiro pode ser entendida como a exigência da ampliação da política de povos tradicionais de matriz africana (em que estão inseridas explicitamente os cultos aos orixás das tradições Yorubana, Bantu, e Fon) para o reconhecimento da pluralidade das tradições presentes nos terreiros, dentre elas, a Jurema. Dessa forma, a afirmação da Jurema Sagrada e inclusive sua origem indígena não é uma oposição, e sim uma reafirmação da categoria “povos tradicionais de matriz africana”, mas resignificando-a para “povos tradicionais de matriz afro-indígena”.

Esta nova categoria não está reconhecida formalmente em nenhum documento oficial. Também não há consenso entre os afro-religiosos, nem mesmo entre os juremeiros. Nas possibilidades de entrevista, cheguei a perguntar a alguns juremeiros sobre esta categoria. Ouvi deles a confirmação da inclusão do indígena na nomeação, mas alguns defenderam a opção por “matriz indígena-africana”. A justificativa era a originalidade: “Porque o indígena vem primeiro”. Argumentam quem os índios que já estavam no Brasil quando os portugueses e os africanos chegaram, ou ainda, que todas as folhas que existem no candomblé hoje são folhas dos índios¹¹⁹, “porque os negros não trouxeram suas folhas nos navios negreiros, eles aqui aprenderam a usar as ervas que os índios tinham” (MONTEIRO, 2016).

Mas optamos pelo termo “matriz afro-indígena” no título desta tese não por discordar dos argumentos dos Juremeiros, e sim porque já temos visto a expressão se materializando em alguns poucos espaços dos povos de terreiro. O “Fórum das tradições Afro-indígenas de Limoeiro”, uma cidade do interior de Pernambuco, é um exemplo. É um

¹¹⁹ As folhas são essenciais para o culto dos orixás, sem as quais não existe culto. Como afirma o ditado “kò sí ewé, kò sí orisá” (Sem folhas não há Orixá).

sinal de que a nova interpretação está fazendo sentido para a unidade e ampliação dos povos de terreiro na região. A utilização da expressão “tradição afro-indígena” no lugar de “matriz afro-indígena” mostra também que nenhum conceito está fechado. Vemos a própria categoria “povos tradicionais de matriz africana” em permanente reconstrução. A exigência de inclusão do “afro-indígena” é, portanto, a tensão conceitual que o Povo de Jurema provoca no seu processo de luta por reconhecimento, reafirmando mas resignificando toda a política de reconhecimento dos povos de terreiro.

A categoria “Povo tradicional de matriz afro-indígena” é a categoria jurídica nova, ainda que em construção, desenvolvida através da experiência da luta por reconhecimento do Povo de Jurema. Trata-se de uma categoria jurídica porque ela tem a capacidade de dar existência perante o Estado aos sujeitos que nela se reconhecem, e conseqüentemente, tornar-lhes legitimados para acessar direitos. O Povo de Jurema legitima-se para acessar os mesmos direitos disponíveis aos povos de terreiro, sobretudo direitos culturais (acesso aos editais de fomento da cultura) e direitos territoriais a ele associados, além de direitos previdenciários específicos aos sacerdotes, dentre outros. Em uma análise superficial, isso pode levar a pensar que se trata apenas da inclusão de novos sujeitos no sistema da lei, e que portanto, trata-se de simples interpretação nova do velho direito e não criação de direito novo.

Ocorre que quando o Povo de Jurema provoca a tensão pelo seu reconhecimento na categoria “matriz afro-indígena”, o sujeito coletivo está se apropriando de uma gramática constitucional dos direitos culturais e das normativas internacionais dos direitos humanos, mas está resignificando-a. Seguindo as razões e fundamentos constitucionais eles atribuem novo sentido a estas normativas, atualizando-as.

Vale retomar uma afirmação de Lyra Filho: “o direito se faz no processo histórico de libertação enquanto desvenda precisamente os impedimentos da liberdade não lesiva aos demais” (1993, p. 90). Assim, o direito criado pelo Povo de Jurema é novo justamente porque supera o essencialismo da “matriz africana” que impedia a liberdade de todos que não se adequassem aos moldes da herança africana pura. Desta forma, a luta por reconhecimento do Povo de Jurema pode ser visto como elemento desestabilizador da “tradição” naturalizada da matriz africana, da ideia acadêmica do purismo africano que ainda hoje reflete no campo jurídico com a tentativa de uma conceituação essencializada dos “povos tradicionais de matriz africana”.

A tensão conceitual que o Povo de Jurema provoca em sua luta por reconhecimento mostra que a criação de direitos se dá na reflexividade do próprio direito estabelecido. Nesse sentido, Segato (2008) traz uma importante contribuição. Ela lembra que a legitimidade da lei moderna depende da sua capacidade de plasticidade para imprimir seu sentido em uma diversidade de situações e que esteja preservada sua capacidade de mediação. Nas palavras da autora:

Apesar de se originar em um ato de força por meio do qual a etnia dominante impõem seu código às etnias dominadas (...), a lei assim imposta passa a se comportar, a partir do momento de sua promulgação, como uma arena de contendas múltiplas e tensas interlocuções. A lei é um campo de luta em que, sem dúvida, a interação das forças em conflito e o controle da força bélica são, em última instância, decisivos. No entanto, sua legitimidade e o capital simbólico que ela representa para a classe que a ratifica e a administra dependem de sua capacidade de, uma vez instaurada, passar a contemplar, de sua plataforma, uma paisagem diversa, em cujo contexto preserve a capacidade de mediação (Segato, 2008, p. 212).

Importa explicar que a autora faz uma relevante distinção entre lei e moral. Para ela, a lei tem o papel de mediar o convívio das distintas comunidades morais, funcionando portanto como a narrativa mestra da nação. É dessa forma que é explicada a importância da luta dos grupos sociais na busca por conquistas legais. Para além da regulação das práticas concretas dos grupos, a inscrição de determinada posição na lei significa a conquista de visibilidade e audibilidade dentro desta narrativa. Está em jogo, o próprio status de existência e legitimidade dos grupos que expressam moralidades ainda excluídas da narrativa da nação (SEGATO, 2008, p. 212).

A partir de Bourdieu, a autora explica que a lei tem o poder simbólico de criar status de realidade às entidades sociais. Por isso ela defende a reforma da lei e a expansão permanente de seus sistemas de nomes como um processo imprescindível e fundamental no sentido de desnaturalizar tradições opressoras e práticas discriminadoras, sejam elas cristalizadas indevidamente em sistemas legais injustos ou nos costumes sociais hierarquizados. Assim, a luta por reconhecimento, na medida que esforça-se para a inscrição de suas demandas na lei, é também uma luta simbólica. Isso significa que na luta por reconhecimento o que está em questão, ao fim e ao cabo, é o direito de existir como sujeito de direito. Ou seja, trata-se da legitimação mesmo do sujeito, do seu direito de ser tratado com respeito e consideração.

O reconhecimento do Povo de Jurema como Povo Tradicional de Matriz Afro-Índígena significaria, portanto, o igual respeito e consideração aos juremeiros como uma

comunidade moral relevante igualmente para a comunidade nacional. Uma reparação ao processo de exclusão da nação com que sempre foram tratados, perseguidos e invisibilizados. Repito, não apenas os juremeiros, mas também todos os outros povos que não se enquadravam nos moldes da tradição africana.

A tensão conceitual que o Povo de Jurema provoca em sua luta por reconhecimento através da atualização reflexiva da categoria jurídica “povo tradicional de matriz afro-indígena” tem a potencialidade de incluir a pluralidade inerente aos povos de terreiro e operar a contestação das tentativas de fechamento racial ou etnicamente excludente dos povos de terreiro na fictícia matriz africana pura. É fundamental a partir daí, que o próprio Povo de Jurema, e todos os outros sujeitos que possam emergir com a abertura dessa categoria, tenham em conta a necessidade de permanente abertura e reflexividade desse sistema de nomes. Vale sempre retornar a Lyra Filho para lembrar do movimento permanente do direito: “o direito se faz no processo histórico de libertação enquanto desvenda precisamente os impedimentos da liberdade não lesiva aos demais”.

*Vou fechar minha Jurema, vou fechar meu juremá
Vou fechar minha Jurema, vou fechar meu juremá
Com a permissão de Deus, e nossa mãe Iemanjá
Com a permissão de Deus, e pai Ogum beira-mar
(Ponto de encerramento)*

CONCLUSÃO

*Caiu uma folha da Jurema, veio o sereno e molhou
E depois veio o sol, enxugou, enxugou
E a Jurema, se abriu toda em flor
Mas caiu...*

“E a Jurema se abriu toda em flor...” foi o verso do ponto de Jurema que escolhemos para intitular esta tese porque ele é simbólico do fenômeno que analisamos: a emergência contemporânea da Jurema Sagrada como religião e sua visibilidade no espaço público. Uma possível interpretação deste ponto, na prática da Jurema, é a sabedoria sobre a impermanência, a transitoriedade, a permanente transformação da vida, dos seres, do mundo, assim como a própria Jurema se transforma. E aqui podemos transpor este ensinamento para a reflexão do nosso fenômeno em análise.

A própria Jurema cai, invisibiliza-se, transforma-se e emerge contemporaneamente. Por isso iniciamos a tese com o capítulo intitulado também pelo primeiro verso do ponto: “Caiu uma folha da Jurema...”. Naquele capítulo, identificamos a tessitura das relações sociais que contribuíram com a configuração da Jurema contemporânea. Identificamos as proibições das práticas associadas à Jurema durante o período da Colônia e o Império, mas vimos que foi com a República que a Jurema e outras tradições afro-brasileiras sofreram a maior perseguição do Estado. A tentativa de modernização da civilização brasileira aos moldes eurocêntricos utilizou-se da justificativa do discurso médico-científico para criminalizar estas práticas populares como curandeirismo ou charlatanismo.

As práticas tradicionais tinham quase nenhuma unidade de ritos e suas preocupações principais eram ligadas a questões cotidianas, em sua maioria busca de solução para as doenças e para as condições de opressão a que eram submetidos. Por isso, não cabiam no que se estabeleceu ser o paradigma de religião. A questão portanto, era a regulação indireta do que era ou não poderia ser considerado religioso, sendo o catolicismo o paradigma normativo que servia de referência para definir o que é religião. Só poderia ser religião aquelas organizações coletivas com certa estrutura de sacerdotes, unidade de ritos e dogmas, e principalmente, a “crença em Deus”. Assim, nem mesmo o Estado Laico garantiu o direito dos cultos de matrizes africanas e indígenas, já que eles não correspondiam à forma moral e jurídica necessária para seu reconhecimento como religião.

A partir daí, no início da República, vimos ocorrer uma distinção entre as expressões das tradições afro-brasileiras de forma que algumas delas conquistaram certa liberdade de expressão, ainda que tenha sido uma legalização controlada mediante licenças para funcionamento. Com a legitimidade do seu saber médico, o Serviço de Higiene Mental (SHM) teve um papel fundamental nesta diferenciação dentre as expressões de cultos afro-brasileiros os “primitivos e desequilibrados mentais” daqueles “charlatães e exploradores”. A parceria entre intelectuais e sacerdotes afro-brasileiros demonstra a ambivalência desta relação entre as múltiplas estratégias de negociação dos sacerdotes no processo e no estabelecimento do nagô como o modelo de religião afro-brasileira.

Além da construção intelectual do SHM na legitimação do xangô, os sacerdotes tiveram um papel ativo tanto em inovações como no uso do espaço público e também na construção de sinais que reforçassem sua tradicionalidade. Consequentemente, eles promoviam a diferenciação dos elementos rituais que iam no sentido oposto à sua tradição. Assim, para transmitir essa ideia de religião africana, as próprias casas de cultos mais tradicionais adaptaram suas práticas de forma a se adequar a esse conceito. Nesse momento, o pai de santo, tido como sacerdote, se diferencia do feiticeiro individual, o charlatão. Como consequência, as casas se esforçaram para diferenciarem-se o máximo possível da Jurema, símbolo do resquício do ameríndio aculturado, persistente na visão dos intelectuais apenas nos catimbós degenerados. Como consequência, uma alternativa para fugir da perseguição foi a adaptação da Jurema aos espaços oficialmente disponíveis aos cultos afro-brasileiros, passando a ocupar os espaços dos terreiros junto aos xangôs e às umbandas.

Pudemos identificar dessa forma, que este modelo de legalização alterou a relação destas religiões com a Jurema e que a presença da Jurema dentre as religiões afro-brasileiras esteve diretamente ligada ao modelo de oficialização e legalização destas religiões. Consequentemente, quando a Jurema busca sua legitimidade nos atuais movimentos de visibilidade, ela acompanha as também recentes alterações na relação do Estado com estas religiões com as quais ela passou a se identificar.

Seguindo estas conclusões, investigamos a relação mais recente dos grupos praticantes das religiões afro-brasileiras com o Estado. Acompanhamos os caminhos percorridos por este grupo populacional na conquista de espaços institucionais, desde a primeira iniciativa de reconhecimento que se deu pela patrimonialização da Casa Branca do

Engenho Velho até o acesso pontual a direitos por via das políticas de promoção da igualdade racial e política de combate às desigualdades sociais. Destacamos nesse percurso a agência dos afro-religiosos em movimento, a conquista de espaços institucionais e de canais específicos de diálogo com o Estado. Analisando estes espaços conquistados identificamos a transição das categorias de nominação deste grupo populacional - de religiosos afro-brasileiros para comunidades tradicionais de terreiro - e passamos à análise da constituição da política de reconhecimento específica para estes povos. Nesta nova política, uma nova nominação. A expressão “povos e comunidades tradicionais de matriz africana” surge como a categoria atual de diálogo destes grupos com o Estado.

É neste contexto que “A Jurema se abre toda em flor...”, a própria Jurema Sagrada ascendendo no cenário afro-religioso. É a transição da Jurema da ilegitimidade como feitiçaria, curandeirismo, ou mesmo culto residual, passando à legitimação como religião. Os juremeiros constroem sua legitimidade enfatizando o enquadramento de suas práticas à noção de “religião afro-brasileira”. Apesar dessa conclusão parecer óbvia devido à presença da Jurema dentre os povos de terreiro, a própria construção do campo afro-brasileiro excluiu o culto aos mestres dessa classificação. Vale lembrar que Mota (2006, p.21) no seu “ensaio de classificação das religiões afro-recifenses” chega a colocar a questão em nota de rodapé; se pode ou não o Catimbó-Jurema ser considerado um “culto afro-brasileiro”. O próprio autor defende que sim, porém sob justificativa da presença ainda que recente dos exus, pomba-giras e outros “africanismos”.

Vemos dessa forma, que a maior ou menor aproximação da África ainda é uma questão central na legitimação destas religiões. Na legitimação da Jurema também pudemos acompanhar estes discursos. Pudemos ver que uma parte dos juremeiros, especialmente os paraibanos onde o candomblé chegou mais tardiamente e a forma primeira de legalização da Jurema foi através da umbanda, enfatizam a afirmação da Jurema como uma religião. Além disso, se apoiando nas mesmas categorias que a umbanda se utilizou na sua legitimação: Religião de caridade.

Por outro lado, prioritariamente nas ações pernambucanas de onde pudemos ver a maior visibilidade pública dos juremeiros através dos grandes eventos organizados pelo Quilombo Cultural Malunguinho, a defesa da Jurema como religião é qualificada: religião afro-indígena, afro-ameríndia, indígena-africana... e algumas outras variações, mas com a mesma ênfase na origem étnica-racial que percorreu os xangôs e candomblés. O que

podemos ver desta forma é a manutenção de uma linha tênue de diferença das estratégias de legitimação que historicamente a umbanda e o candomblé percorreram. A umbanda ainda se dividia em uma linha que se definia africana, e por isso, construía sua legitimação via direitos culturais, étnicos e raciais, além de possuir outra que se afirmava brasileira e não africana (o que se subentendia branca) e que percorreu o caminho de legitimação do espiritismo kardecista afirmando-se uma religião de caridade.

A emergência da Jurema no cenário religioso expõem as mesmas fissuras de heterogeneidade do caminho de legitimação das religiões afro-brasileiras. Agora que elas transitam de religiões afro para povos e comunidades tradicionais de terreiro também vemos a emergência da Jurema acompanhar este movimento. Mas as performances dos juremeiros que pudemos acompanhar e que analisamos nesta tese parecem indicar uma opção, pelo menos deste grupo que hoje adquiriu maior visibilidade, pelo caminho da legitimação pela etnicidade, acompanhando as políticas de reconhecimento disponíveis aos povos de terreiro.

Uma aparente contradição se coloca quando identificamos que historicamente, o modelo de legitimação das religiões afro-brasileiras se aproximando da referência à África acabou estabelecendo um modelo purista de religião africana, operando a exclusão da pluralidade das expressões da religiosidade afro-brasileira e indígena, inclusive da Jurema. Mas a própria conquista de espaços institucionais e políticas específicas dos povos de terreiro mostraram a auto reflexividade e abertura do movimento dos afro-religiosos. A ampliação e reconhecimento de uma variedade de tradições africanas, para além dos Yoruba/nagô é sinal dessa abertura. A importância e legitimidade social da tradição Bantu hoje é formalmente reconhecida através da ACBANTU como representante dos povos de terreiro no CNPCT e no CNPIR.

Mas, como vimos, esta abertura para a pluralidade interna das tradições afro-brasileiras se deve também a uma política de combate ao racismo orientada pelo reconhecimento da diversidade cultural. Como a política pública, de uma forma geral, passou a ser orientada pelo reconhecimento da diversidade cultural, as religiões de matriz africana vistas como detentoras de uma tradição ancestral, legitimam-se por esse caminho. Isso explica porque os afro-religiosos passaram a ocupar espaços nas instâncias de participação das variadas temáticas: saúde, educação, cultura, segurança alimentar.

O viés etnizante da política de povos de terreiro pode ser visto também como estratégia possível para o movimento diante da conjuntura de acirramento da intolerância religiosa, como demonstrou a pesquisa de Silva (2007). O cancelamento na véspera da sua publicação do “Plano Nacional de Proteção a Liberdade Religiosa e de Promoção de Políticas Públicas para Comunidades Tradicionais de Terreiro”, de 2010, é significativo, pois comprova que os caminhos na construção de direitos se dá mesmo nas negociações e lutas dos grupos em conflito. Neste caso, que as questões internas do povo de terreiro estão muito mais afetadas pelos grupos externos do que uma análise superficial pode parecer.

Embora pareça uma derrota, os caminhos trilhados posteriormente na consolidação de uma política própria significam uma sintonia do movimento afro-religioso com a alteração paradigmática no campo do direito e da política, e a adoção de razões e fundamentos mais adequados com a concepção de laicidade do Estado em que se estrutura nossa arena política. O combate à intolerância religiosa é fundamentado na laicidade do Estado. Não poderia haver a criação de uma política pública que tenha como destinatário específico um determinado grupo religioso, neste caso, as religiões afro-brasileiras. Essa política só se justifica, no nosso modelo de estado laico, pela via da diversidade cultural, sem nenhuma referência à centralidade da religião para esses grupos.

A transição das categorias de religião afro-brasileira para povos e comunidades tradicionais de matriz africana indica a influência da política de sustentabilidade de povos e comunidades tradicionais, recentemente inaugurada e aglutinadora de uma diversidade de grupos populacionais. Uma política que está orientada pelo paradigma da sócio-biodiversidade, mas que se insere na política de combate a desigualdade social e territorial.

A leitura do I PNCTMA parece ter sido uma apropriação mecânica da abertura possível pelo decreto 6040/2007 para o estabelecimento de uma política que garantisse sobretudo os direitos sociais e territoriais dos povos de terreiro. A exclusão da referência à religião é justificada pelo contexto político de avanço dos neopetencostais, mas a manutenção da ideia de contínuo civilizatório africano no Brasil é sinal de uma etnização essencialista da matriz africana, operando um fechamento que limita o reconhecimento da pluralidade e diversidade destes povos.

Como vimos, a “tradição”, categoria-chave de aglutinação da diversidade das coletividades em torno da política inaugurada pelo Decreto 6040, é especificada como “tradição africana”, ou seja, se referem aos valores civilizatórios trazidos pelos africanos

escravizados. No texto do I PNCTMA, o conceito de povos e comunidades tradicionais de matriz africana enfatiza a manutenção desses valores e da cosmovisão como um “contínuo civilizatório africano no Brasil”. Interessa destacar que os espaços de manutenção desses valores civilizatórios africanos no Brasil são chamados de “territórios próprios”, substituindo a palavra “terreiros”.

A abertura conceitual possibilitada pela política de desenvolvimento sustentável de povos e comunidades tradicionais, qual seja, o reconhecimento de existências coletivas diversas, dentro da qual incluiria a pluralidade inerente às religiões afro-brasileiras, infelizmente é encerrada na caracterização essencialista da “matriz africana” como sinônimo do “contínuo civilizatório africano no Brasil”. De fato, a categoria “povos e comunidades tradicionais de matriz africana” contribui para o reconhecimento das casas já legitimadas por meio da simples demonstração de sua descendência direta dos africanos escravizados, o que também vale para aquelas que já fizeram um caminho de (re)africanização nos seus cultos.

No entanto, mesmo com estas limitações, a nova categoria amplia os direitos garantidos a estes grupos, através da centralidade da “territorialidade” para a compreensão de povos e comunidades tradicionais. Se, enquanto religião afro-brasileira, tratava-se de garantir o livre exercício dos cultos e práticas rituais, agora, como comunidades tradicionais, trata-se da exigência do direito de acesso aos recursos naturais (aí incluídos tanto os território dos terreiros em si como uso comum de espaços públicos, como parques e cachoeiras) necessários à sobrevivência e à reprodução da vida comunitária de forma integral e dos cultos e ritos como parte dela. Podemos dizer que a categoria da territorialidade resolve um problema central dos povos de terreiro, que até então vinham usando o inadequado instrumento jurídico do tombamento para a proteção dos seus terreiros.

Mas, interessa destacar que a criação de uma política pública específica para “Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana” não resolve o problema da diversidade religiosa afro-brasileira. Pelo contrário, é através da nomeação e reconhecimento desses grupos e sujeitos sociais por meio do I PNCTMA, que a questão é inaugurada para o Direito. A partir daí, desenvolveu-se uma hermenêutica capaz de ajustar a categoria jurídica criada aos sujeitos e às realidades que se pretendia proteger. É nesse sentido que a própria SEPPIR publicou em 2016 um “Caderno de Debates”, reconhecendo

que “ao longo do processo de execução do Plano, verificou-se a necessidade da produção de insumos acerca do conceito cunhado de Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana e de sua relação com o Estado brasileiro”.

É preciso destacar que este exercício hermenêutico não é um ato unilateral de especialistas ou órgãos do governo. A radicalização democrática do direito e da política, marcas do Estado Democrático de Direito, exige levar a sério o pluralismo e buscar a compreensão das categorias jurídicas a partir da interpretação que os próprios grupos populacionais dão a ela. Nesse sentido, as performances dos juremeiros no espaço público podem ser lidas como participação do grupo interessado na interpretação desta normativa.

É neste contexto que a Jurema Sagrada emerge no cenário das religiões afro-brasileiras. Como uma das expressões da pluralidade interna das tradições de matriz africana participando do processo de diálogo com o Estado. Participa portanto, da disputa de significados da categoria de reconhecimento dos povos de terreiro, buscando a melhor interpretação e nomeação que atenda suas necessidades de reconhecimento e direitos específicos. O que a nossa análise mostrou, é que sua recente ascensão no cenário religioso, buscando legitimar-se como religião, é consequência da própria ação organizada dos juremeiros no espaço público, o que os configura como um novo movimento social. Isto colocou para nós, no campo do direito, o problema da designação jurídica destas práticas sociais, ou seja, como a criação dos espaços políticos novos se traduz em novos espaços também do jurídico.

Pudemos ver, acompanhando as performances dos juremeiros no espaço público, que a abrangência deste movimento pode ser delimitada temporal e espacialmente. Temporalmente, vimos que são ações recentes iniciadas por volta dos anos de 2007 e 2008. De forma mais precisa, a partir da Lei Malunguinho e do I Encontro de Juremeiros em Alhandra. Espacialmente, as ações públicas concentram-se nos municípios da zona da mata sul da Paraíba e zona da mata norte de Pernambuco, no eixo que liga as capitais destes estados passando por Alhandra, cidade que se reafirma central para a tradição juremeira.

Importa dizer que a definição desta espacialidade não significa a inexistência de outras formas de organização, de menor abrangência, em outras espacialidades. E também, a permanente transformação, ampliação e refluxos desse movimento. Um exemplo da transitoriedade desta cartografia é o caso do Rio Grande do Norte. Durante nossas pesquisas identificamos a presença de muitos participantes deste estado em todos os

eventos que acompanhamos. Estes participantes foram, inclusive, quase sempre bastante reverenciados pelos organizadores, demonstrando reconhecimento entre os pares. No entanto, no período da pesquisa não identificamos nenhum grande evento naquele estado. Recentemente, tivemos notícia da realização do I Encontro estadual de Juremeiros do Rio Grande do Norte, realizado por organizações locais em parceria com o Quilombo Cultural Malunguinho, o que pode significar a ampliação da abrangência do movimento.

A análise das ações dos juremeiros como performances, eventos críticos da sociedade contemporânea, nos permitiu identificar para além de sua abrangência, como esse movimento se caracteriza. Lembramos que a partir de Tambiah (1985), a abordagem ritual do evento deve considerar se os juremeiros marcam esses momentos como distintos dos acontecimentos cotidianos, se trata-se de uma performance coletiva para atingir determinado fim e se os eventos possuem uma ordenação e estrutura. E ainda, que a abordagem de rituais permite interpretar estes eventos, e não explicar sua causalidade. Destacamos a dimensão performativa destes eventos, ou seja, a mensagem que transmite através de suas ações.

A reflexão sobre a atuação jurídica dos juremeiros e das experiências por eles desenvolvidas de criação de direito torna visível a necessária relação dos novos direitos com um processo de luta social que passa pelo processo de auto-identificação como sujeito de direito, organização política das pessoas e grupos interessados (construção do sujeito coletivo de direito), alcance de legitimidade político-social quanto à demanda e reconhecimento jurídico pelo Estado. Ao que nos parece, esse processo de criação de direitos pelos movimentos sociais é um processo extremamente ritualizado. O que reforça nossa conclusão sobre o rendimento do instrumental analítico de Tambiah para a análise destes fenômenos.

Todos os três eventos analisados, apesar de estarem já consolidados no calendário do Povo de Jurema, são acontecimentos extraordinários pois não fazem parte dos ritos cotidianos no culto da Jurema. Apesar de aparentemente aleatórios, a abordagem de rituais permitiu percebê-los como eventos que têm alguma ordenação e estrutura no contexto mais geral. Todos pretendem atingir uma finalidade que está além da primordial comunicação espiritual, seja a louvação a Malunguinho no Kipupa ou a saudação das origens da Jurema no Acais, em Alhandra.

Os três eventos, ainda que tenham objetivos especificamente celebrativos ou religiosos, cumprem a função política de fortalecer a identidade, a unidade e constituir o grupo como sujeito coletivo. Ser visto publicamente, simplesmente existir socialmente, pode ser de fato (ainda que conectada com outras intencionalidades) a função principal destas performances. Por isto, podemos falar destes eventos como ações públicas de um modo de luta por reconhecimento, uma atuação através de um modo de sociabilidade política que se faz por meio da gramática dos direitos.

Também nos três eventos analisados, o Povo de Jurema tomou sua cultura como próprio objeto da ação, e a utilizou estrategicamente nessa luta política. Todos os elementos litúrgicos, as saudações às entidades, a gira de abertura, a entrega das oferendas, a brincadeira de coco, as indumentárias, a saia de chita, o cachimbo e o chapéu, que até então faziam parte dos costumes e rituais cotidianos no culto da Jurema, agora foram selecionados, recontextualizados e resignificados politicamente.

Estes elementos, foram destacados e transportados dos seus cenários e funções originais (nos terreiros) e a eles foram atribuídos novos significados: são atributo de cultura capaz de demonstrar sua identidade étnica indígena-africana e religiosa. A entrega das oferendas, por exemplo, deixou de ser um ato apenas de comunicação com a divindade e a brincadeira de coco deixou de ser apenas o momento lúdico dos Mestres, pois passaram a ser feitos também para afirmar esta identidade, destacando a importância de ser visto pelas pessoas “de fora”.

As performances funcionaram assim, como formadoras da identidade do grupo social, e nelas evidencia-se a auto-definição com base na origem indígena-africana através da qual o Povo da Jurema se constitui como uma unidade política. O discurso da etnicidade é portanto o elemento objetivado na representação social do grupo nos espaços públicos. Ou seja, trata-se da emergência de um novo sujeito coletivo que mobiliza politicamente a identidade, no contexto do Estado-Nação, para promover suas demandas de reconhecimento.

Assim, através destas ações organizadas os juremeiros constituem-se como um novo sujeito coletivo autodenominado “Povo de Jurema”, que caracteriza-se pela identidade étnica-religiosa. As situações etnográficas descritas nos indicam, no entanto, pistas das complexas negociações entre juremeiros e outros sujeitos em seu entorno e do espaço público em que estes sujeitos interagem e onde esta identidade se constitui,

permitindo superar qualquer ideia essencialista desta identidade. São estas relações que podemos perceber como as geradoras do sujeito coletivo “Povo de Jurema”.

Observando estas relações entre os juremeiros e os outros povos de terreiro pudemos compreender que a caracterização da etnicidade através da mobilização de elementos de cultura especialmente indígenas e a diferenciação das outras religiões afro-brasileiras são estratégias deste grupo social para estabelecer um diálogo com o Estado. Configuram-se dessa forma, seus modos de luta por reconhecimento e conquista de direitos.

A identificação de Salles (2010b) a respeito dos reinos encantados, mitos e símbolos vivos em Alhandra permitiram a transição da Jurema da feitiçaria para a religião. No entanto, as mobilizações em torno do Acais acionaram a categoria cultura como gramática possível para o diálogo dessa expressão religiosa com o Estado. A patrimonialização do Acais, assim como outras performances do Povo de Jurema que já detalhamos, evidenciaram que Jurema Sagrada legitima-se pela via culturalista e afirma sua etnicidade. Assim, a visibilidade da Jurema opera uma contrastividade com outras identidades religiosas, porém a expressão do sujeito coletivo através da identidade “Povo de Jurema” se ampara na valorização da cultura ancestral indígena e africana. Argumentos que se afastam das questões de religião e se aproximam dos discursos culturais e étnicos.

Assim, a expressão do sujeito coletivo na identidade “Povo de Jurema” aparece no espaço público, de forma ou de outra, em relação com estas outras forças religiosas e o Estado. A identificação como “Povo de Jurema” pode ser vista assim como uma autonominação consciente dos limites e possibilidades dos espaços públicos e institucionais por onde seus atores transitam, na sua luta por reconhecimento e conquista de direitos. Por isso, não se contradiz os momentos ora de afirmação e ora de diferenciação do Povo de Jurema dos outros Povos de Terreiro. É portanto, uma nomeação de diálogo com o Estado. Ou seja, o Povo de Jurema também se relaciona com o Estado através dessa categoria: reivindica reconhecimento, portanto, direitos específicos, apropriando-se tanto dos instrumentos legais quanto do campo discursivo disponíveis aos povos de terreiro.

As estratégias discursivas do Povo de Jurema nos espaços públicos operam com a mobilização de elementos de cultura nos espaços políticos, ou seja, caracterizam-se como uma identidade étnica. Isso significa que a luta por reconhecimento do Povo de Jurema segue a mesma lógica de etnização que se opera na guinada das religiões afro-brasileiras

para povos tradicionais de matriz africana. É inclusive este reforço à origem indígena, o que caracteriza a adequação. Na verdade, trata-se de uma reafirmação da matriz africana, mas a reafirmação de um conceito resignificado. A afirmação da Jurema Sagrada e inclusive sua origem indígena não é uma oposição, e sim uma reafirmação da categoria “povos tradicionais de matriz africana”, mas resignificando-a para “povos tradicionais de matriz afro-indígena”.

A emergência contemporânea da Jurema não é, portanto, uma simples diferenciação das outras religiões de matriz africana. Nas ações públicas, os juremeiros constituem-se como sujeito coletivo e se expressam através da identidade “Povo de Jurema”. É através dessa identidade que o sujeito coletivo reformula democraticamente o direito, quando impulsiona a transformação da categoria de reconhecimento dos povos de terreiro para “Povos Tradicionais de Matriz Afro-Indígena”. É portanto uma categoria jurídica nova, ainda que em construção, desenvolvida na atuação político-jurídica do “Povo de Jurema” na suas ações públicas, ou seja, na sua luta por reconhecimento.

Retomamos assim o ponto de jurema que nos inspira a perceber a continuidade e transformação da Jurema. “E a Jurema se abriu toda em flor... Mas Caiu...”. A partir do novo direito criado pelo Povo de Jurema e expresso na nova categoria, indica o direito em permanente abertura e transformação. A própria categoria jurídica “povo tradicional de matriz afro-indígena”, que emerge das práticas sócio-jurídicas da atuação jurídica do Povo de Jurema, deve continuar em transformação. Só assim pode prosseguir desvendando os “impedimentos da liberdade não lesiva aos demais” (Lyra Filho, 1993). Para que seja assim, verdadeiro direito da libertação.

REFERÊNCIAS

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Apresentação. In: SHIRAIISHI NETO, Joaquim (Org.). *Direito dos povos e das comunidades tradicionais no Brasil: declarações, convenções internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional*. Manaus: UEA, 2007.

_____. *Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. Manaus: PGSCA-UFAM, 2008.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; DOURADO, Sheila Borges; MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo (Org.). *Patrimônio Cultural: identidade coletiva e reivindicação*. Manaus: UEA edições/ PPGSA/ PPGAS-UFAM, 2013.

ALMEIDA, Candido Mendes. *Quinto Livro das Ordenações e Leis do Reino de Portugal*. Rio de Janeiro: Typ. Do Instituto Philomathico, 1870. Disponível em <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/242733>

_____. *Quarto Livro das Ordenações e Leis do Reino de Portugal*. Rio de Janeiro: Typ. Do Instituto Philomathico, 1870.

ALVES, Lindgren. A conferência de Durban contra o racismo e a responsabilidade de todos. *Revista Brasileira de Política Internacional*, v.45, n.2, p.198-223, 2002.

ARRUTI, José Maurício. De como a cultura se faz política e vice-versa: sobre religiões, festas, negritudes e indianidades no nordeste contemporâneo. *IV Ciclo Nação e Região: Brasil 500 anos – Experiência e Destino*. FUNART/UERJ/UENF, 2002.

_____. *Mocambo: antropologia e historia no processo de formação quilombola*. Bauru: Edusc/ANPOCS, 2003.

ANDRADE, Mário de. *Música de feitiçaria no Brasil*. Belo Horizonte/Brasília: Instituto Nacional do Livro/Fundação Nacional Pró-Memória, 1983.

ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho. *O reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

_____. A tradição do Acais na Jurema Natalense: Memória, Identidade, Política. *Revista Pós Ciências Sociais*, São Luiz, v.11, n. 21, jan./jul. 2014.

AZEVEDO, Celia Maria Marinho de. *Onda Negra Medo Branco: O negro no imaginário das elites - século XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2008.

BALDI, Cesar Augusto (Org.). *Direitos Humanos na sociedade cosmopolita*. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

BARRETO, Marcus Vinícius Rios. *A Jurema entre Guarulhos e Recife: os usos políticos da cultura*. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Paulo. Guarulhos. 2015.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: UNESP, 1998.

_____. A análise da cultura nas sociedades complexas. In: POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: UNESP, 1998.

BASTIDE, Roger. *Imagens do nordeste místico em branco e preto*. Rio de Janeiro: O Cruzeiro SA, 1945.

BIANCIOTTI, María Celeste; ORTECHO, Mariana. La noción de performance y su potencialidade epistemológica en el hacer científico social contemporâneo. *Tabula Rasa*, Bogotá - Colômbia, n. 19, p.119-137, jul./dic. 2013.

BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *Os deuses do povo: Um estudo sobre religião popular*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BRASIL. Decreto nº 828, de 1851. Cria o Regulamento da Junta de Higiene Pública. *Coleção de Leis do Império do Brasil de 1851*. Rio de Janeiro, v.1. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-828-29-setembro-1851-549825-publicacaooriginal-81781-pe.html>>

BRASIL. Lei de 16 de dezembro de 1830. Manda executar o Código Criminal do Império do Brasil. *Coleção de Leis Brasileiras de 1830*. Rio de Janeiro. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/LIM/LIM-16-12-1830.htm>

BRASIL. Decreto nº 119-A, de 7 de janeiro de 1890. Proíbe a intervenção da autoridade federal e dos Estados federados em matéria religiosa, consagra a plena liberdade de cultos, extingue o padroado e estabelece outras providencias. separação da Igreja e do Estado através do Decreto 119 A/1890. *Coleção de Leis Brasileiras de 1890*. Rio de Janeiro. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d119-a.htm>

BRASIL. Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 1891. *Diário Oficial da União*. Rio de Janeiro, 24 fev. 1891. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao91.htm>

BRASIL. Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890. Promulga o Código Penal. *Coleção de Leis Brasileiras de 1890*. Rio de Janeiro. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm>

BRASIL. Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil de 1934. *Diário Oficial da União*. Rio de Janeiro, 16 jul. 1934. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao34.htm>

BRASIL. Decreto-lei nº 2848, de 7 de dezembro de 1940. Promulga o Código Penal. *Diário Oficial da União*. Rio de Janeiro, 31 dez.1940. Disponível em:<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/Del2848.htm>

BRASIL. Lei nº 378, de 13 de janeiro de 1937. Dá nova organização ao Ministério da Educação e Saúde Pública. *Diário Oficial da União*, Rio de Janeiro, 15 jan. 1937. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1930-1949/10378.htm>

BRASIL. Decreto-lei nº 25, de 30 de novembro de 1937. Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional. *Diário Oficial da União*, Rio de Janeiro, 06 dez. 1937. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/Del0025.htm>

BRASIL. Lei nº 11635 de 27 de dezembro de 2007. Institui o Dia Nacional de Combate à Intolerância Religiosa. *Diário Oficial da União*. Brasília, 28 dez. 2007. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/lei/11635.htm>

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil. *Diário Oficial da União*. Brasília, 5 out.1988. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicaocompilado.htm>

BRASIL. Lei nº 10.639, de 09 de janeiro de 2003. Altera a Lei n 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, Brasília, 10 jan. 2003. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.639.htm>

BRASIL. Lei nº 11645, de 10 de março de 2008. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. *Diário Oficial da União*, Brasília, 11 mar. 2008. Disponível em:<http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/11645.htm>

BRASIL. Lei nº 10.678, de 23 de maio de 2003. Cria a Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, da Presidência da República, e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, Brasília, 26 mai. 2003. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/110.678.htm>

BRASIL. Decreto nº 4.886, de 20 de novembro de 2003. Institui a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial - PNPIR e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, Brasília, 21 nov. 2003. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/D4886.htm>

BRASIL. Decreto nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. *Diário Oficial da*

União, Brasília, 08 fev. 2007. Disponível em:

<https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm>

BRASIL. Ministério da Saúde. Portaria nº 992, de 13 de maio de 2009. Institui a Política Nacional de Saúde Integral da População Negra. *Diário Oficial da União*, Brasília, 14 mai. 2009. Disponível em:

<http://bvsmms.saude.gov.br/bvs/saudelegis/gm/2009/prt0992_13_05_2009.html>

BRASIL. Decreto nº 6.872, de 04 de junho de 2009. Aprova o Plano Nacional de Promoção da Igualdade Racial - PLANAPIR, e institui o seu Comitê de Articulação e Monitoramento. *Diário Oficial da União*, Brasília, 04 jun. 2009. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/decreto/d6872.htm>

BRASIL. Lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010. Institui o Estatuto da Igualdade Racial; altera as Leis nos 7.716, de 5 de janeiro de 1989, 9.029, de 13 de abril de 1995, 7.347, de 24 de julho de 1985, e 10.778, de 24 de novembro de 2003. *Diário Oficial da União*, Brasília, 21 jul. 2010. Disponível em: <https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/lei/l12288.htm>.

BRASIL. Decreto nº 4.229, de 13 de maio de 2002. Dispõe sobre o Programa Nacional de Direitos Humanos - PNDH, instituído pelo Decreto no 1.904, de 13 de maio de 1996, e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, Brasília, 14 mai. 2002. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2002/D4229.htm>

BRASIL. Decreto nº 7037, de 21 de dezembro de 2009. Aprova o Programa Nacional de Direitos Humanos –PNDH-3 e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, Brasília, 22 dez. 2009. Disponível em:< http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2009/decreto/d7037.htm>

BRASIL. Lei nº 9985, de 18 de julho de 2000. Regulamenta o art. 225, § 1º, incisos I, II, III e VII da Constituição Federal, institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, Brasília, 19 jul. 2000. Disponível em:< http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9985.htm>

BRASIL. Decreto de 27 de dezembro de 2004. Cria a Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, Brasília, 28 dez. 2004. Disponível em:< http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2004/dnn/Dnn10408.htm>

BRASIL. Decreto nº 8750, de 9 de maio de 2016. Institui o Conselho Nacional dos Povos e Comunidades Tradicionais. *Diário Oficial da União*, Brasília, 10 mai. 2016. Disponível em:< http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2016/decreto/d8750.htm>

BRASIL. Decreto de 13 de julho de 2006. Altera a denominação, competência e a composição da Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, Brasília, 14 jul. 2006. Disponível em:< http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/dnn/dnn10884.htm>

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. *Alimento: Direito Sagrado* – pesquisa socioeconômica e cultural de povos e comunidades tradicionais de terreiros. Brasília: MDS, Secretaria de Avaliação e Gestão da Informação, 2011.

BRASIL. Decreto nº 3551, de 4 de agosto de 2000. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, Brasília, 7 ago. 2000. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d3551.htm>

BRASIL. Decreto nº 2519, de 16 de março de 1998. Promulga a Convenção sobre Diversidade Biológica, assinada no Rio de Janeiro, em 05 de junho de 1992. *Diário Oficial da União*, Brasília, 17 mar. 1998. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/d2519.htm>

BRASIL. Decreto nº 80978, de 12 de dezembro de 1977. Promulga a Convenção Relativa à Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural, de 1972. *Diário Oficial da União*, Brasília, 14 dez. 1977. Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1970-1979/decreto-80978-12-dezembro-1977-430277-publicacaooriginal-1-pe.html>>

BRASIL. Decreto nº 65810, de 8 de dezembro de 1969. Promulga a Convenção Internacional sobre a Eliminação de toda as Formas de Discriminação Racial. *Diário Oficial da União*, Brasília, 10 dez. 1969. Disponível em: <<http://legis.senado.gov.br/legislacao/ListaTextoSigen.action?norma=488449&id=14239444&idBinario=15754405&mime=application/rtf>>

BRASIL. Decreto nº 5753, de 12 de abril de 2006. Promulga a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, adotada em Paris em 17 de outubro de 2003, e assinada em 3 de novembro de 2003. *Diário Oficial da União*, Brasília, 13 abr. 2006. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/decreto/d5753.htm>

BRASIL. Decreto nº 5051, de 19 de abril de 2004. Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. *Diário Oficial da União*, Brasília, 20 abr. 2004. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2004/Decreto/D5051.htm>

BRASIL. Decreto nº 6177, de 01 de agosto de 2007. Promulga a Convenção para a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, assinada em Paris, em 20 de outubro de 2005. *Diário Oficial da União*, Brasília, 02 ago. 2007. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6177.htm>

CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Pallas, 2009.

CAPONE, Stefania. *Os Yoruba do Novo Mundo: Religião, etnicidade e nacionalismo negro nos Estados Unidos*. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidade, Etnia e Estrutura social*. São Paulo, Pioneira, 1976.

_____. *Caminhos da Identidade: Ensaios sobre etnicidade e multiculturalismo*. São Paulo/ Brasília: Editora Unesp/ Paralelo 15, 2006.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. A dimensão simbólica dos direitos e a análise dos conflitos. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 53, n. 2, 2010.

CARDOSO, Marcos Antônio. *O Movimento Negro em Belo Horizonte: 1978- 1998*. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade e Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de História. Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte. 2001.

CARLINI, Álvaro. *Cachimbo e maracá: o catimbó da Missão*. São Paulo: Centro Cultural de São Paulo, 1993.

CARVALHO, Marcos Joaquim M de. O quilombo de Malunguinho, o rei das matas de Pernambuco. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (Org.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. *Liberdade: rotinas e rupturas do escravismo no Recife, 1822-1850*. Recife: Editora UFPE, 2010.

CASCUDO, Luís da Câmara. Notas sobre o catimbó. In: FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO (Ed.). *Novos Estudos Afro-Brasileiros: Trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-brasileiro realizado no Recife, em 1934*. Recife: Massangana, 1988. p. 77-129.(Abolição). Volume 7.

_____. *Meleagro: Depoimento e Pesquisa sobre a Magia Branca*. Rio de Janeiro: Agir, 1978.

CASTELNAU-L'ESTOILE, Charlotte. Estratégias evangelizadoras e modelos missionários no brasil colonial. Francisco Pinto (1552-1608), jesuíta e caraíba. In: OLIVEIRA, João Pacheco (Org). *A presença indígena no nordeste*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

CAVALCANTI, Pedro. As seitas africanas do Recife. In: FUNDAÇÃO JOAQUIM NABUCO (Ed.). *Estudos Afro-Brasileiros: Trabalhos apresentados ao 1º Congresso Afro-brasileiro realizado no Recife, em 1934*. Recife: Massangana, 1988. p. 243-257. (Abolição). Volume 6.

CONSORTE, Josildeth Gomes. Em torno de um manifesto de Ialorixás baianas contra o sincretismo. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (Org.). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/CEAO, 2006.

CORRÊA, Alexandre Fernandes. A coleção Museu de Magia Negra do Rio de Janeiro: o primeiro patrimônio etnográfico do Brasil, *Mneme*, Natal, v. 7, n. 18, p. 50-70, out./nov. 2005.

COSTA, Alexandre Bernardino; ROCHA, Eduardo Gonçalves. *Epistemologia e Pesquisa em Direito*. Brasília: Lumen Juris, 2017.

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

CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras /Secretaria Municipal de Cultura / FAPESP, 1992.

DANTAS, Beatriz Góis. *Vovô nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DANTAS, Beatriz G.; SAMPAIO, José Augusto L.; CARVALHO, Maria Rosário G. de. Os povos indígenas no nordeste brasileiro: um esboço histórico. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras /Secretaria Municipal de Cultura / FAPESP, 1992.

DOURADO, Sheila Borges. Patrimônio e Diversidade Cultural: direitos de povos e comunidades tradicionais. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; DOURADO, Sheila Borges; MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo (Org.). *Patrimônio Cultural: identidade coletiva e reivindicação*. Manaus: UEA edições/ PPGSA/ PPGAS-UFAM, 2013.

DUARTE, Evandro Piza; QUEIROZ, Marcos Vinícius Lustosa. A Revolução Haitiana e o Atlântico Negro: O constitucionalismo em face do lado oculto da modernidade. *Direito, Estado e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 49, p.10-42, jul./dez. 2016.

DULITZY, Ariel. Cuando los afrodescendientes se transformaran en “pueblos tribales”, ILSA, *El Otro Derecho*, n. 41, Bogotá, 2010.

DUPRAT, Débora (Org.). *Pareceres Jurídicos: Direito dos Povos e das Comunidades Tradicionais*. Manaus: UEA, 2007.

_____. O Direito sob o marco da pluriethnicidade/multiculturalidade. In: DUPRAT, Débora (Org.). *Pareceres Jurídicos: Direito dos Povos e das Comunidades Tradicionais*. Manaus: UEA, 2007.

FERNANDES, Gonçalves. *Xangôs do Nordeste: Investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1937.

_____. *O folclore mágico do Nordeste: usos, costumes, crenças e ofícios mágicos das populações nordestinas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

_____. *O Sincretismo Religioso no Brasil: seitas, cultos, cerimônias e práticas religiosas e mágico-curativas entre as populações brasileiras*. Curitiba: Editora Guaíra, 1941.

FRANÇA, Dilaine Soares Sampaio de. Mãe Stella de Oxóssi: etnografia de um encontro. In: XII Simpósio da ABHR, 2011, Juiz de Fora. *Anais dos Simpósios ABHR*, v.12. Juiz de Fora: Universidade Federal de Juiz de Fora, 2011. Disponível em:<
<http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/view/95>>

FREIRE, Glaucia de Souza. *Das “feitiçarias” que os padres se valem: circularidades culturais entre indígenas tarairiú e missionários na Paraíba setecentista*. Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Humanidades, Universidade Federal de Campina Grande. Campina Grande. 2013

GIUMBELLI, Emerson. A presença do religioso no espaço público: modalidades no Brasil. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 28, n. 2, p.80-101, 2008.

GIUMBELLI, Emerson; SCOLA, Jorge. Marcos Legislativos de Regulação do Religioso no Brasil: Estatuto da Igualdade Racial, Acordo Brasil-Vaticano e Lei Geral das Religiões. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 19, n. 2, p.65-85, 2016.

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ/Iphan, 1996.

GRUNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Sujeitos da Jurema e o resgate da “ciência do índio”. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lúcia (Org.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de Letras, 2005. p. 239-278.

HABERMAS, Jürgen. *A Inclusão do Outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

HALL, Stuart. *Da Diáspora: Identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

HERRERA FLORES, Joaquim. *El Proceso Cultural: materiales para a creatividad humana*. Sevilla: Aconcagua libros, 2005.

_____. La complejidad de los derechos humanos: bases teóricas para una redefinición contextualizada. *Revista Internacional de Direito e Cidadania*, n.1, p.103-135, jun. 2008.

_____. *Teoria crítica dos Direitos Humanos*. Rio de Janeiro: Lumem Juris, 2010

HOFBAUER, Andreas. *Estratégias identitárias da militância negra: breves considerações*. Disponível em:<

https://andreashofbauer.files.wordpress.com/2011/08/estratic3a9gias-identitc3a1rias-movnegro_1-_2006__final.pdf> Acesso em: 3 de abril de 2017.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: A gramática moral dos conflitos sociais*. Tradução de Luiz Repa. São Paulo: Ed.34, 2003.

ICOMOS. Conselho Internacional de Monumentos e Sítios. Declaração do México (1985). In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; DOURADO, Sheila Borges; MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo (Org.). *Patrimônio Cultural: identidade coletiva e reivindicação*. Manaus: UEA edições/ PPGSA/ PPGAS-UFAM, 2013. p. 83-92.

LIFSCHITZ, Javier Alejandro. *Comunidades tradicionais e neocomunidades*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2011.

LIMA, Antônio Carlos de Souza (Org.). *Antropologia e Direito: temas antropológicos para estudos jurídicos*. Brasília / Rio de Janeiro / Blumenau: Associação Brasileira de Antropologia / LACED / Nova Letra, 2012

LYRA FILHO, Roberto. *O Direito que se ensina errado: sobre a reforma do ensino jurídico*. Brasília: Centro Acadêmico de Direito da UnB, 1980.

_____. *Para um direito sem dogmas*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1980.

_____. *O que é direito*. Coleção primeiros passos. 13ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1993.

L'OMI L'ODÓ, Alexandre. *Capacitação interna IPHAN – Tradição Jurema*. Comunicação Oral. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=zcL_FuW2vYA> Acesso em: 05 de abril de 2016.

_____. *Alexandre L'Omi L'Odó*. Alhandra, 06 março 2016. Entrevista concedida a Carla Miranda para sua pesquisa de doutoramento.

_____. *Teologia da jurema. Existe alguma?* Disponível em: <<http://www.unicap.br/coloquiodehistoria/wp-content/uploads/2013/11/5Col-p.1083-1106.pdf>> Acesso em: 20 de abril de 2014.

MEDEIROS, Guilherme. Uso ritual da Jurema entre os indígenas do Brasil colonial e as dinâmicas das fronteiras territoriais do Nordeste no século XVIII. *CLIO Arqueológica*, Recife, v. 1, n. 20, 2006. p. 123-150.

MONTEIRO, João. *João Monteiro*. Recife, 09 março 2016. Entrevista concedida a Carla Miranda para sua pesquisa de doutoramento.

MONTERO, Paula. *Da doença a desordem: a magia na umbanda*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

_____. Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil. *Novos estudos Cebrap*, n. 74, p. 47-65, 2006.

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, n.16, jan/jun. 2012.

_____. *De Religião a Cultura, De cultura a Religião: Travessias afro-religiosas no espaço público*. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Belo Horizonte. 2014.

MOREIRA, Carlos Eduardo et al. *Cidades negras: africanos, crioulos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX*. São Paulo: Alameda, 2006.

MOTA, Clarisse Novaes da. Jurema e Identidades: Um ensaio sobre a diáspora de uma planta. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lúcia (Org.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de Letras, 2005. p. 219-238.

MOTTA, Roberto. A Jurema do Recife: religião indo-afro-brasileira em contexto urbano. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lúcia (Org.). *O uso ritual das plantas de poder*. Campinas: Mercado de Letras, 2005. p. 279-300.

_____. *Catimbó-Jurema: Forma Nordestina de Religião Indo-Afro-Brasileira*. I Encontro de Estudos sobre Rituais Religiosos ou Sociais e o Uso de Plantas Psicoativas. Universidade Federal da Bahia, Salvador: 1995.

_____. Religiões Afro-Recifenses: Ensaio de classificação. In: CAROSO, Carlos; BACELAR, Jeferson (Org.). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comida*. Rio de Janeiro/Salvador: Pallas/CEAO, 2006.

_____. Adão e Badia: carisma e tradição no xangô de Pernambuco. In: SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). *Caminhos da Alma*. São Paulo: Edições Selo Negro, 2002.

NASCIMENTO, Marco Tromboni de S. *O Tronco da Jurema: ritual e etnicidade entre os povos indígenas do nordeste - o caso Kiriri*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia. Salvador, 1994.

NINA RODRIGUES, Raymundo. *Os africanos no Brasil*. Brasília: Ed. Da Universidade de Brasília, 1988.

_____. *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1894.

OLIVEIRA, João Pacheco (Org). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / LACED, 2004.

_____. *A presença indígena no nordeste*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

OLIVEIRA, João Pacheco . Para Além do Horizonte Normativo: elementos para uma etnografia dos processos de reconhecimento de territórios indígenas. In: LIMA, Antônio Carlos de Souza (Org.). *Antropologia e Direito: temas antropológicos para estudos jurídicos*. Brasília / Rio de Janeiro / Blumenau: Associação Brasileira de Antropologia / LACED / Nova Letra, 2012

OLIVEIRA, Paulo César Pereira. Povos Tradicionais de Matriz Africana. In: Seminário Territórios das Matrizes Africanas no Brasil. *Povos Tradicionais de Terreiro*. Brasília, dez. 2011. Disponível em: <<http://www.seppir.gov.br/publicacoes/relatorio-territorios-das-matrizes-africanas-no-brasil-povos-tradicionais-de-terreiro>>

ONU. Assembleia Geral das Nações Unidas. *Declaração sobre a Eliminação de Todas as Formas de Intolerância e Discriminação fundadas na Religião ou Convicções (1981)*.

Disponível em: <<http://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-permanentes/cdhm/comite-brasileiro-de-direitos-humanos-e-politica-externa/DecElimFormIntDisc.html>>

ONU. Assembleia Geral das Nações Unidas. Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerância Correlata. *Declaração e Programa de Ação de Durban (2001)*. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/wp-content/uploads/2015/03/durban-2001.pdf>>

PARAÍBA. Lei n 3443, de 6 de novembro de 1966. Dispõe sobre o exercício dos cultos Africanos no Estado da Paraíba. *Diário Oficial do Estado*, João Pessoa, 10 de nov. 1966.

PARAÍBA. Lei 4242, de 08 de junho de 1981. Isenta de Licença Policial a prática de Cultos Afro-Brasileiros. *Diário Oficial do Estado*, João Pessoa.

PARAÍBA. Decreto nº 36445, de 07 de dezembro de 2015. Homologa deliberação nº 0036/2009 do Conselho de Proteção dos Bens Históricos Culturais- CONPEC – Órgão de Orientação Superior do IPHAEP, declaratória do Tombamento do Sítio Acais, localizado no município de Alhandra/PB. *Diário Oficial do Estado*, João Pessoa, 08 dez. 2015.

PARENT, Michel. Proteção e valorização do patrimônio cultural brasileiro no âmbito do desenvolvimento turístico e econômico. In: LEAL, Cláudia Feierabend Baeta (Org.). *As missões da Unesco no Brasil: Michel Parent*. Rio de Janeiro: Iphan/Copedoc, 2008.

PEIRANO, Mariza. A análise antropológica dos rituais. In : _____. *O dito e o feito. Ensaaios de Antropologia dos rituais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. Grupos étnicos e etnicidade. In: LIMA, Antônio Carlos de Souza (Org.). *Antropologia e Direito: temas antropológicos para estudos jurídicos*. Brasília / Rio de Janeiro / Blumenau: Associação Brasileira de Antropologia / LACED / Nova Letra, 2012

PERNAMBUCO. Lei nº 3.298 de 21 de setembro de 2007. Institui no calendário oficial do Estado de Pernambuco a Semana Estadual da Vivência e Prática da Cultura Afro-Pernambucana. *Diário Oficial do Estado*, Recife. Disponível em: <<http://legis.alepe.pe.gov.br/texto.aspx?id=1321>>

PINTO, Clélia Moreira. *Saravá Jurema Sagrada: as várias faces de um culto mediúnico*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 1995.

RAMOS, Arthur. *O Negro na Civilização Brasileira*. Rio de Janeiro: Livraria-Editora da Casa do Estudante do Brasil, s/d.

RIBEIRO, René. *Cultos Afro-brasileiros do Recife: um estudo de ajustamento social*. Recife: Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1978.

RODRIGUES, Michelle Gonçalves; CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro. *Caminhos da visibilidade: a ascensão do culto da jurema no campo religioso de Recife* Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S000205912013000100008&script=sci_arttext>

RODRIGUES, Michelle Gonçalves. *Da invisibilidade à visibilidade da Jurema: a religião como potencialidade política*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia e Museologia. Recife, 2014.

ROULAND, Norbert. *Nos Confins do Direito: antropologia jurídica da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

SADER, Eder. *Quando novos personagens entram em cena*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SAIA, Luiz. Comunicação de Luiz Saia à Sociedade de Etnografia e Folclore. In: CARLINI, Álvaro. *Cachimbo e maracá: o catimbó da Missão*. São Paulo: Centro Cultural de São Paulo, 1993.

SALES, Francisco. O juremeiro e a sua ciência: observações sobre a tradição de conhecimento da Jurema Sagrada em Alhandra (PB). In: *Anais da 30ª Reunião Brasileira de Antropologia*. João Pessoa, 2006.

SALLES, Sandro Guimarães de. À sombra da Jurema: a tradição dos mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra. *Revista Antropológicas*, ano 8, v.15, n.1, p. 99-122, 2004.

Disponível

em:<<http://www.revista.ufpe.br/revistaantropologicas/index.php/revista/article/view/33/33>>

_____. As interfaces da Jurema: A tradição dos mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra. *Revista de Teologia e Ciências da Religião da Unicap*, Recife, Ano IV, n. 4, p. 52-75, set. 2005.

_____. *Religião, espaço e transitividade: Jurema na mata norte de PE e litoral sul da PB*. Tese (Doutorado em Antropologia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco. Recife. 2010a.

_____. O catimbó nordestino: as mesas de cura de ontem e de hoje. *Revista de Teologia e Ciências da Religião da Unicap*, Recife, Ano IX, n. 2, p.85-107, jul./dez. 2010b.

SAMPAIO, Dilaine Soares. Catimbó e Jurema: uma recuperação e uma análise dos olhares pioneiros. *Debates do NER*, Porto Alegre, v. 2, n.30, p.151-194, jul./dez. 2016.

SANTIAGO, Idalina Maria Freitas Lima. A Jurema Sagrada Da Paraíba. *Qualitas Revista Eletrônica*, Campina Grande, v. 6, n. 2, jan. 2008.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *O Discurso e o Poder: Ensaio sobre a sociologia da retórica jurídica*. 2ed. Porto Alegre: Fabris, 1988.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma concepção multicultural dos direitos humanos. In: BALDI, Cesar (org.). *Direitos Humanos na Sociedade Cosmopolita*. Rio de Janeiro, São Paulo e Recife: Editora Renovar, 2004.

SANTOS, Daniela Cordovil Corrêa dos. *Etnografia, Modernidade e Construção da Nação*: Estudo a partir de um culto afro-brasileiro. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília. Brasília, 2006.

SANTOS, Jocélio Teles dos. *O poder da cultura e a cultura no poder*: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil. Salvador: Edufba, 2005.

SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. *Sortilégio de saberes*: curandeiros e juízes nos tribunais brasileiros (1900-1990). São Paulo: IBCCRIM, 2004.

SEGATO, Rita Laura. Antropologia e Direitos Humanos: Alteridade e Ética no Movimento de Expansão dos Direitos Universais. *Mana* - Estudos de Antropologia Social, v 12, n.1, abr. 2006.

_____. La argamasa jerárquica: violencia moral, reproducción del mundo y la eficacia simbólica del derecho. In: *Las estructuras elementales de la violencia*: Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes/Prometeo 3010, 2003. p. 107-130.

SECRETARIA DE POLÍTICAS DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL. *Resoluções da II CONAPIR*. Disponível em: <<http://www.seppir.gov.br/portal-antigo/publicacoes/iiconapir.pdf>>

SECRETARIA DE POLÍTICAS DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL. *I Plano Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana*, Brasília, 2013. Disponível em: <<http://www.seppir.gov.br/arquivos-pdf/plano-nacional-de-desenvolvimento-sustentavel-dos-povos-e-comunidades-tradicionais-de-matriz-africana.pdf>>

SECRETARIA DE POLÍTICAS DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL. Secretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais. *Cartilha: Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana*, Brasília, 2016. Disponível em: <<http://www.seppir.gov.br/central-de-conteudos/publicacoes/pub-seppir/cartilha-2.pdf>>

SECRETARIA DE POLÍTICAS DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL. Secretaria de Políticas para Comunidades Tradicionais. *Caderno de Debates: Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana*, Brasília, 2016. Disponível em: <http://www.seppir.gov.br/central-de-conteudos/publicacoes/pub-seppir/caderno_de_debates.pdf>

SECRETARIA DE POLÍTICAS DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL. *Relatório de Seminário: Territórios das Matrizes Africanas no Brasil Povos Tradicionais* - Brasília, 14 e 15 de dezembro de 2011. Disponível em: <<http://www.seppir.gov.br/central-de-conteudos/publicacoes/relatorio-territorios-das-matrizes-africanas-no-brasil-povos-tradicionais-de-terreiro>>

SILVA, Vagner Gonçalves da (Org.). *Caminhos da Alma*. São Paulo: Edições Selo Negro,

2002.

_____. *Intolerância religiosa. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro*. São Paulo: Edusp, 2007.

SHIRAISHI NETO, Joaquim (Org.). *Direito dos povos e das comunidades tradicionais no Brasil: declarações, convenções internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional*. Manaus: UEA, 2007.

SHIRAISHI NETO, Joaquim. A particularização do universal: povos e comunidades tradicionais em face das Declarações e Convenções Internacionais. In: SHIRAISHI NETO, Joaquim (Org.). *Direito dos povos e das comunidades tradicionais no Brasil: declarações, convenções internacionais e dispositivos jurídicos definidores de uma política nacional*. Manaus: UEA, 2007.

SOARES, Stênio. Anos da Chibata: Perseguição aos cultos afro-pessoenses e o surgimento das federações, *CAOS - Revista Eletrônica de Ciências Sociais*, João Pessoa, n. 14, p. 134-155, 2009.

SOUSA JÚNIOR, José Geraldo de (org.). Série *O Direito achado na rua*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília: 1987.

_____. Movimentos Sociais – Emergência de Novos Sujeitos: O Sujeito Coletivo de Direito. In *Sociologia Jurídica: Condições Sociais e Possibilidades Teóricas*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2002.

SOUZA, Maria Angela de Almeida. *Posturas do Recife Imperial*. Tese (Doutorado em História) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco. Recife. 2002.

TAMBIAH, Stanley J. A Performative Approach to Ritual In: _____. *Culture, Thought, and Social Action*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.

_____. *Leveling Crowds: Ethnonationalist Conflicts and Collective Violence in South Asia*. California/London: University of California Press, 1996.

TELLES, Vera da Silva. Sociedade civil e a construção de espaços públicos. In: DAGNINO, Evelina (Org.). *Os anos 90: política e sociedade no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

TOMEI, Manuela; SEWPST, Lee. *Povos indígenas e tribais: Guia para a aplicação da Convenção n. 169 da OIT*. Brasília: OIT, 1999.

UNESCO. Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura. Recomendação sobre a Salvaguarda da Cultura Tradicional e Popular (1989). In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; DOURADO, Sheila Borges; MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo (Org.). *Patrimônio Cultural: identidade coletiva e reivindicação*. Manaus: UEA edições/ PPGSA/ PPGAS-UFAM, 2013. p.93-101.

UNESCO; ICCROM; ICOMOS. Conferência sobre a autenticidade em relação a convenção do Patrimônio Mundial. Carta de Nara (1994). In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; DOURADO, Sheila Borges; MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo (Org.). *Patrimônio Cultural: identidade coletiva e reivindicação*. Manaus: UEA edições/ PPGSA/ PPGAS-UFAM, 2013. p. 125-128.

UNESCO. Conferência Geral. Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural (2001). In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; DOURADO, Sheila Borges; MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo (Org.). *Patrimônio Cultural: identidade coletiva e reivindicação*. Manaus: UEA edições/ PPGSA/ PPGAS-UFAM, 2013. p. 129-138.

VALE, Carlos Guilherme O. Identidade e subjetividade. In *Antropologia e direito: temas antropológicos para estudos jurídicos*. In: LIMA, Antônio Carlos de Souza (Org.). *Antropologia e Direito: temas antropológicos para estudos jurídicos*. Brasília / Rio de Janeiro / Blumenau: Associação Brasileira de Antropologia / LACED / Nova Letra, 2012

VANDEZANDE, René. *Catimbó: Pesquisa exploratória sobre uma forma nordestina de religião mediúnic*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco. Recife. 1975.

VELHO, Gilberto. Patrimônio, negociação e conflito. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 12, n. 1, p.237-248, 2006.

Imagens em movimento

GIRA de Malunguinho na Assembleia Legislativa de Pernambuco. Ato realizado por sacerdotes das religiões de matrizes africanas e da Jurema no dia 02 de junho de 2008, durante audiência pública sobre a Lei estadual da vivência e prática da cultura afro-pernambucana. Produção: Quilombo Cultural Malunguinho. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=NzJLbYexsJM>>

CAPACITAÇÃO interna IPHAN – Tradição Jurema. Capacitação Interna para Gestão do Patrimônio Cultural dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana. Palestrante: Alexandre L’Omi L’Odò, Casa das Matas do Rei Malunguinho. Produção IPHAN. Disponível em: < https://www.youtube.com/watch?v=zcL_FuW2vYA>

EXTASE - Catimbó-Jurema o rito de magia nascido no nordeste. Série exibida no programa Fantástico. Produção: Rede Globo de Televisão. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=ldMiUCG2v1Q>>

MALUNGUINHO: o guerreiro do Catucá, o Rei da Jurema. Direção: João Batista, Diogo Mendes, Luíz Otávio. Produção: João Batista, Diogo Mendes, Luíz Otávio. Documentário, 17’53”. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=OvQpnTpMIIno>>

IX KIPUPA Malunguinho na Rede Globo Nordeste - memória do Povo de Jurema. Reportagem da Rede Globo Nordeste de 19/09/2014 retratando o IX Kipupa Malunguinho, Coco na Mata do Catucá. Produção: Rede Globo Nordeste. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=oQCIHWp8D1M>>

ANIVERSÁRIO de um ano do primeiro pé de Jurema plantado em uma Escola Pública no Brasil. Comemoração no dia 09 de Junho de 2017, na EREM Cândido Duarte, o aniversário de um ano do plantio do primeiro pé de Jurema firmado em uma escola pública do país. Produção: Quilombo Cultural Malunguinho. Disponível em:<
<https://www.youtube.com/watch?v=fo5zeVFeUtU>>

ENCANTARIA, Catimbó, Jurema. Parte – 1. Registro do I Encontro de Juremeiros de Alhandra, realizado em maio de 2008. Produção: Sociedade Yorubana. Disponível em:<
<https://www.youtube.com/watch?v=qgykQFj7QzE>>

ENCANTARIA, Catimbó, Jurema. Parte – 2. Registro do I Encontro de Juremeiros de Alhandra, realizado em maio de 2008. Produção: Sociedade Yorubana. Disponível em:<
<https://www.youtube.com/watch?v=GYeBrREZX7w&t=23s>>

ENCANTARIA, Catimbó, Jurema. Parte – 3. Registro do I Encontro de Juremeiros de Alhandra, realizado em maio de 2008. Produção: Sociedade Yorubana. Disponível em:<
<https://www.youtube.com/watch?v=EuvgxanctuU>>

ENCANTARIA, Catimbó, Jurema. Parte – 4. Registro do I Encontro de Juremeiros de Alhandra, realizado em maio de 2008. Produção: Sociedade Yorubana. Disponível em:<
<https://www.youtube.com/watch?v=ZFC7EF1w4bc&t=3s>>

ENCANTARIA, Catimbó, Jurema. Parte – 5. Registro do I Encontro de Juremeiros de Alhandra, realizado em maio de 2008. Produção: Sociedade Yorubana. Disponível em:<
<https://www.youtube.com/watch?v=4oGoRmLqex0&t=12s>>

Notícias:

ACBANTU. *A ACBANTU.* Disponível em:< <http://www.acbantu.org.br/a-acbantu/#apresentacao>> Acesso em: 29 de julho de 2017.

_____. *Produtos/Cooperativa Kitanda Bantu.* Disponível em:<
<http://www.acbantu.org.br/produtos-feiras/#etnodesenvolvimento>> Acesso em: 29 de julho de 2017.

_____. *Rede Kôdya: Comunidades Organizadas Da Diáspora Africana Pelo Direito Humano À Alimentação.* Disponível em:< <http://www.acbantu.org.br/fique-por-dentro/>> Acesso em: 29 de julho de 2017.

ARAÚJO, Ribamar. *Os 30 anos de Agentes de Pastoral Negros.* Publicado em 30/04/2013. Disponível em:< <http://www4.planalto.gov.br/consea/comunicacao/artigos/2013/os-30-anos-de-agentes-de-pastoral-negros>> Acesso em: 20 de janeiro de 2017.

CENTRO NACIONAL DE AFRICANIDADE E RESISTÊNCIA AFRO-BRASILEIRA. *O Cenarab - Centro Nacional de Africanidade e Resistência Afro-Brasileira.* Disponível em: < <http://www.cenarab.com.br/index.php>>. Acesso em: 12 de maio de 2017.

DUARTE, Thamara. *Iphaep aprova o tombamento do Sítio do Acais, solo sagrado da Jurema*. Publicado em 02/10/2009. Disponível em: < <http://paraiba.pb.gov.br/iphaep-aprova-o-tombamento-do-sitio-acais-solo-sagrado-da-jurema/#>> Acesso em: 05 de abril de 2016.

FCP UMCANJU. *II Encontro de Juremeiros e Juremeiras*. Publicado em: 06/02/2010. Disponível em: < <http://fcpumcanju.blogspot.com.br/2010/02/ii-encontro-de-juremeiros-e-juremeiras.html>> Acesso em: 15 de julho de 2017.

_____. *Vitória do Povo de Terreiro: Acais é Tombado*. Publicado em: 06/02/2010. Disponível em: < <http://fcpumcanju.blogspot.com.br/2009/05/passeata-da-paz-em-alhandra.html>> Acesso em: 15 de julho de 2017.

_____. *Passeata da paz em Alhandra – Todos ao Acais*. Publicado em: 11/05/2009. Disponível em: < <http://fcpumcanju.blogspot.com.br/2009/05/passeata-da-paz-em-alhandra.html>> Acesso em: 15 de julho de 2017.

_____. *Passeata da Paz II em Alhandra - Acais Vivo*. Publicado em: 17/07/2009. Disponível em: < <http://fcpumcanju.blogspot.com.br/2009/07/passeata-da-paz-ii-em-alhandra-acais.html>> Acesso em: 15 de julho de 2017.

INTECAB, Coordenação Nacional. *A história do INTECAB*. Disponível em: < <https://intecabsp.wordpress.com/intecab-sp/>> Acesso em: 10 de agosto de 2016.

L'OMI L'ODÒ, Alexandre. *"Vamos Salvar a Jurema"*: Ato Político em defesa dos Pés de Jurema da Mestra Jardecilha em Alhandra/PB. Publicado em: 24/05/2012. Disponível em: < <http://alexandrelomilodo.blogspot.com.br/2012/05/vamos-salvar-jurema-ato-politico-em.html>> Acesso em: 10 de maio de 2015.

_____. *III Encontro de Juremeiros e Juremeiras em Alhandra*. Publicado em: 28/01/2016. Disponível em: < <http://alexandrelomilodo.blogspot.com.br/search/label/III%20Encontro%20de%20Juremeiros%20e%20Juremeiras%20em%20Alhandra>> Acesso em: 2 de fevereiro de 2016.

_____. *IX Kipupa Malunguinho – Coco na Mata do Catucá: Nós somos o Povo da Jurema e Merecemos Respeito!* Publicado em: 04/08/2014. Disponível em: < http://alexandrelomilodo.blogspot.com.br/2014/09/ix-kipupa-malunguinho-coco-na-mata-do_4.html> Acesso em: 10 de setembro de 2014.

MONTEIRO, João. *S.O.S Mestra Jardecilha - Alhandra/PB*. Publicado em 17/05/2012. Disponível em: < <http://qcmalunguinho.blogspot.com.br/2012/05/sos-mestra-jardecilha-allandrapb.html>>

NDEEMBWA, Acbantu. *A ACBANTU, convida para a XV Mesa Redonda Camarada Amigo Meu, com o tema: "Sou Filho do Brasil, Brasileiro é o que Sou"*. Publicado em: 14/06/2017. Disponível em: < <https://www.facebook.com/ACBANTU/posts/1904038736521068:0>> Acesso em: 05 de agosto de 2017.

REGO, Jussara. *Caso Mãe Gilda*. Publicado em: Dezembro de 2008. Disponível em: <http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=256&cod_boletim=14&tipo=Artigo> Acesso em: 22 de janeiro de 2017.

ROSA, Vera. *Dilma adia legalização de terreiros de umbanda para evita nova crise*. Publicado em: 21/01/2010. Disponível em: <<http://www.estadao.com.br/noticias/geral,dilma-adia-legalizacao-de-terreiros-de-umbanda-para-evitar-nova-crise,498975>>. Acesso em: 16 de maio de 2017.

VENTURA, Ilana. *Cidadania negra resgatada em disciplina escolar*. Publicado em 03/06/2008. Disponível em: <<http://www.alepe.pe.gov.br/clipping/cidadania-negra-resgatada-em-disciplina-escolar/>> e <<http://www.palmares.gov.br/archives/2650>> Acesso em: 13 de novembro de 2016.

Sites consultados:

Alexandre L'Omi L'Odò, discussões negras e indígenas
<http://alexandrelohilodo.blogspot.com.br>

Quilombo Cultural Malunguinho – Histórico e Divino
<http://qcmalunguinho.blogspot.com.br>

FCP UMCANJU (Federação Cultural Paraibana de Umbanda, Candomblé e Jurema)
<http://fcpumcanju.blogspot.com.br>

Portal Ypadê
<http://portalypade.mma.gov.br/povos-de-terreiro>

Jurema Ciência do Acais
<http://juremeirajoana.blogspot.com.br>

APÊNDICE

Figura 01: Slogan do IX Kipupa Malunguinho. Fonte: Acervo pessoal da autora



Figura 02: Altar no IX Kipupa Malunguinho. Fonte: Acervo pessoal da autora



Figura 03: Altar no IX Kipupa Malunguinho. Fonte: Acervo pessoal da autora



Figura 04: Altar no IX Kipupa Malunguinho. Fonte: Acervo pessoal da autora



Figura 05: Slogan e organizadores do IX Kipupa Malunguinho. Fonte: Acervo pessoal da autora



Figura 06: Oferenda na Mata do Catucá – IX Kipupa Malunguinho. Fonte: Acervo pessoal da autora



Figura 07: Oferenda na Mata do Catucá – IX Kipupa Malunguinho. Fonte: Acervo pessoal da autora



Figura 08: Oferenda na Mata do Catucá – IX Kipupa Malunguinho. Fonte: Acervo pessoal da autora



Figura 09: Oferenda na Mata do Catucá – IX Kipupa Malunguinho. Fonte: Acervo pessoal da autora



Figura 10: Oferenda na Mata do Catucá – IX Kipupa Malunguinho. Fonte: Acervo pessoal da autora



Figura 11: Oferenda na Mata do Catucá – IX Kipupa Malunguinho. Fonte: Acervo pessoal da autora



Figura 12: Oferenda na Mata do Catucá – IX Kipupa Malunguinho. Fonte: Acervo pessoal da autora



Figura 13: Mestres dando seus recados - IX Kipupa Malunguinho. Fonte: Acervo pessoal da autora



Figura 14: Mestres dando seus recados - IX Kipupa Malunguinho. Fonte: Acervo pessoal da autora



Figura 15: Mestres dando seus recados - IX Kipupa Malunguinho. Fonte: Acervo pessoal da autora



Figura 16: Show do grupo Bongar - IX Kipupa Malunguinho. Fonte: Acervo pessoal da autora



Figura 17: Juremeiros na Rua da Guia – Caminhada dos Terreiros de Pernambuco. Fonte: Acervo pessoal da autora



Figura 18: Juremeiros na Caminhada dos Terreiros de Pernambuco. Fonte: Acervo pessoal da autora



Figura 19: III Encontro de Juremeiros e Juremeiras em Alhandra. Fonte: Acervo pessoal da autora



Figura 20: III Encontro de Juremeiros e Juremeiras em Alhandra. Fonte: Acervo pessoal da autora



Figura 21: Gira no Cruzeiro da Mestra Jardecilha (Jurema ao fundo) - III Encontro de Juremeiros e Juremeiras em Alhandra. Fonte: Acervo pessoal da autora



Figura 22: Jurema da Mestra Jardecilha. Fonte: Acervo pessoal da autora



ANEXOS

Anexo 1 – Caminhada dos Terreiros de Pernambuco de 2005

Fonte: “Jornal Folha de Pernambuco”



PASSEATA seguiu do Marco Zero ao monumento a Zumbi, na avenida Dantas Barreto

Anexo 2 – Cartaz do III Encontro de Juremeiros e Juremeiras em Alhandra

III Encontro 
de Juremeiros e Juremeiras
em **Alhandra**

06/03/2016 Dom. às 9h
No Clube Gilberto Valério

www.qcmalunguinho.blogspot.com
Contatos: (81) 99901.3736 / 99525.7119
Palestras e celebração religiosa

*Quem é de terreiro vota
em quem é de terreiro!*

**A Jurema
Merece Respeito!**

Juremeira Dona Sílvia de Almeida de Almeida
Foi de Landa Varanda

Realização:  Rede Nacional do Povo da Jurema

Apoio:   Templo de Jurema da Moura Juremeira  Templo de Jurema Benedita Formiga  Templo de Jurema Pal Francisco  Templo de Jurema Pal Rosalva  Templo de Jurema Pal Yampara  Templo de Jurema de Moura 23 Yelô 

Anexo 3 – Sítio do Acais em 2008

(Antes do corte das juremas, durante a 1ª visita da Sociedade Yorubana)

Figura 1: Memorial Zezinho do Acais (antes da reforma). Fonte: Joseane Garcia



Figura 2: Capela São João Batista. Fonte: Joseane Garcia



Figura 3: Cidade Major do Dia. Fonte: Joseane Garcia



Figura 4: Juremal Maria do Acais. Fonte: Joseane Garcia



Figura 5: Juremal Maria do Acais. Fonte: Joseane Garcia



Figura 6: Ruínas da casa de Maria do Acais. Fonte: Joseane Garcia



Figura 7: Túmulo do Mestre Flósculo. Fonte: Joseane Garcia



Anexo 4 – Sítio do Acais em 2009

Figuras 1 e 2: Plantação de flores tropicais no terreno onde localizava-se o Juremal e as ruínas da casa de Maria do Acais. Fonte: Joseane Garcia



Figura 3: Memorial Zezinho do Acais após a reforma. Fonte: Joseane Garcia

