

UMA RELIGIÃO QUE CURA, CONSOLA E DIVERTE – AS REDES DE SOCIABILIDADE DA JUREMA SAGRADA

Ivaldo Marciano
de França Lima*

Certa vez encontrava-me num dos muitos bairros populares da Zona Norte do Recife, em meio a uma gira: diversas pessoas dançavam, bebiam e comiam junto a outras que rezavam e pediam proteção, sorte e amores. Gira é um dos muitos termos usados para definir as sessões da Jurema. As músicas que eram cantadas suscitavam em alguns dos presentes saudades de tempos passados; eram canções que ouviam quando crianças, entoadas por seus avós que a essas cerimônias acorriam também por motivos diversos. Tudo isso em meio a paqueras, disputas de espaços e outros tantos interesses que possam existir entre os ho-

mens e as mulheres deste mundo. Essa era uma das muitas "festas" do pai Tuca, que comemorava a exaltação de sua mestra espiritual, a popular e ao mesmo tempo poderosa Aninha. Mas, como pode ocorrer o encontro da fé e da diversão em uma cerimônia de caráter religioso? Aliás, o que vem a ser mesmo a Jurema? Será que podemos dizer que esta religião vem sendo (ou foi) estudada?

Neste artigo abordarei alguns aspectos referentes à maneira como a Jurema é vista por alguns adeptos de outra religião afro-descendente (o Xangô). Dessa forma, empreendo esforços no sentido de tentar

* Estudante do curso de mestrado em história pela UFPE e bolsista do CNPq. Este artigo foi apresentado, com algumas modificações, sob a forma de

comunicação na XXIV Reunião Brasileira de Antropologia, que foi realizada em Olinda, em junho de 2004.

elucidar algumas questões que merecem ser apreciadas na academia e por aqueles que se detêm nos estudos sobre as religiões afro-descendentes. Dessas questões, a que percebo ser de maior relevância diz respeito a um certo descaso e esquecimento que ainda persiste para com os estudos sobre a Jurema, enquanto religião, na academia, principalmente se insistirmos na necessidade de que os mesmos devem levar em conta os pontos de vista dos seus adeptos. Assim, persigo uma trilha que me permita contribuir para a construção de uma história em que estejam presentes os juremeiros e as suas festas, suas crenças e mitos, suas memórias e experiências. Tais esforços devem ser entendidos como tentativas para reverter esses descasos e esquecimentos existentes na academia para com os estudos referentes à Jurema. Nesse sentido, também vou deter-me na discussão de algumas das práticas, crenças e mitos da Jurema, a exemplo da relação entre a mesma e os processos de cura dos mais diferentes tipos de enfermidades, centrando o foco em alguns terreiros situados na Zona Norte do Recife, mais especificamente na Campina do Barreto, Chão de Estrelas, Campo Grande e Ilha do Joaneiro. Por uma questão ético-metodológica, mantereí todos os nomes dos juremeiros entrevistados, assim como aqueles que são citados de forma direta ou indireta em sigilo, utilizando apenas as iniciais dos seus nomes como referência.

Jurema, uma religião?

Antes de tudo, é importante salientar que este trabalho parte da concepção de religião defendida por Clifford Geertz (1989, pp 101 - 142) enquanto um sistema cultural e simbólico. Tradicionalmente considerada como uma seita, por não dispor de um código escrito de leis ou de doutrinas, de uma filosofia homogênea (que conferiria unidade a todas as modalidades de Jurema que existem pelo Nordeste), bem como pela presença acentuada da magia, pode-se questionar até que

ponto uma tal conceituação é usada para retirar a legitimidade dessa religião, tornando-a algo menor ou inferior às outras modalidades religiosas, e que serviram de modelo para o exercício comparativo.

As diferenças existentes entre as religiões e os seus sistemas doutrinários, ou filosóficos, nos permitem perceber que uma forma de transcendência do plano material para o espiritual não deve ser dissociada do contexto em que a mesma ocorre. Apesar de não pretendermos, neste trabalho, aprofundar a discussão em torno das diferenças entre a magia e a religião, concordamos com Bernardi (1988, p. 393), quando afirma que, num nível mais fundamental – na interpretação humana do cosmos – não existe qualquer diferença entre religião e magia – pois são constituintes de um etnema único.¹ Apesar de muitos autores, a exemplo de Frazer (1982, pp 34 - 52), que afirma ser a religião um estágio evolutivo superior e mais avançado do que a magia, postulo, aqui, a idéia de que a Jurema é uma religião, e que possui a magia como um de seus elementos constitutivos (Mauss: 1974).

Na literatura acadêmica a Jurema foi objeto de alguns estudos. René Vandezande, ao estudar na década de 1970 o Catimbó, nome como é chamada a religião existente no Litoral Sul da Paraíba, a entende como “um sistema já elaborado de símbolos para comunicação”, apesar de que em alguns momentos relativiza esse conceito afirmando que se trata de uma “religião parcial” (Vandezande: 1975, pp 164, 176). Roberto Motta também a discute, ao fazer uma classificação das religiões afro-descendentes no Recife, deixando explícita a idéia de que a Jurema é uma variedade das mesmas (Motta: 1997, p. 11). Motta também deixou explícito que se trata de uma religião de encantados, assim como Brandão (2001).

Para o juremeiro T, chefe de um terreiro em Campo Grande, a Jurema não só é uma religião, como também é “minha maior expressão de segurança, conforto e alegria”.²

Uma Religião
 que Cura,
 Consola e Diverte
 – As Redes da
 Jurema Sagrada

Ivaldo Marciano
 de França Lima

Além de ser uma religião, pois é vivida enquanto tal, também representa uma possibilidade de diversão (Ayala: 2000) e de encontros sociais entre diferentes indivíduos de uma ou de várias comunidades, contribuindo para a auto-estima de seus participantes, bem como construindo esperanças para muitas pessoas que não contam com um "plano de saúde" ou um sistema médico adequado para o tratamento de doenças deste ou do outro mundo.

É mais do que sabido que a Jurema é uma árvore que floresce no agreste e na caatinga nordestina, mas também é uma ciência forte que ajuda nos momentos de angústia, como nos diz Ma.³ A Jurema é uma religião intimamente relacionada com o contexto em que é feita por seus adeptos na busca de respostas para os problemas de naturezas diversas, que surgem no dia-a-dia, e integram um amplo espectro sócio-cultural dos indivíduos que nela crêem.

Em rápidas linhas podemos dizer que a Jurema é uma religião de encantados, e que possui semelhanças com outras tantas pelo Brasil afora. As entidades que nela existem viveram – ao menos na fala de seus adeptos – realmente em terra e quando morreram se encantaram, tornando-se entidades com poderes para fazer diversos "tipos de trabalhos" (Prandi: 2001).

Jurema ou Catimbó, qual é o nome mesmo?

René Vandezande fez a distinção entre o Catimbó, a Jurema e o Toré, mostrando que os dois últimos integram o conjunto de símbolos existentes no primeiro, no caso em questão, o Catimbó do litoral Sul da Paraíba (Vandezande: 1975, p.164). Entretanto, hoje é possível afirmar – com base nas entrevistas e na vivência com diversos juremeiros da Zona Norte – que o Toré constitui um tipo de cerimônia especial, dentro da estrutura religiosa denominada de Jurema, em que baixam os caboclos. Também há o uso da palavra catimbó no vocabulário utilizado

pelos juremeiros, mas esta é usada no sentido de "feitiço" que se joga contra o adversário, ou o "trabalho" para realizar algum desejo, curar alguma doença, ou coisas afins. Não estão dissociados, portanto, Catimbó, Toré e Jurema, apesar de que, para o conjunto dos símbolos e das práticas, o nome atribuído, na maioria dos terreiros que foram pesquisados, é o de Jurema.

Nela existem diversos tipos de entidades: índios, caboclos, pretos velhos, pretas velhas, mestres, mestras, exus e pombas giras. Seus poderes e serviços variam de acordo com os pedidos que lhe são feitos, mas em regra geral, tratam de curar doenças internas e externas,⁴ arranjar trabalhos, fazer e desfazer casamentos, abrir caminhos e dar fim às aflições do dia-a-dia. Nesse panteão de encantados, os caboclos e os índios são apontados como de origem indígena, já os pretos velhos são tidos como antigos negros conhecedores das ervas e de outros segredos que viveram nas senzalas do tempo da escravidão.⁵ Os exus e as pombas-gira enquadram-se na condição de entidades que podem fazer o bem e o mal ao mesmo tempo, aparecendo na fala de T como "espíritos não muito evoluídos que fazem aquilo que se pede". Roberto Motta informa que os exus e as pombas-gira não faziam parte do panteão de entidades da Jurema desde os seus mais longínquos primórdios, tendo sua incorporação acontecido na segunda metade do século XX em meio aos processos constantes de reinterpretação das funções mitológicas (Motta: 1997, p. 13). Os mestres e as mestras são as entidades que representam o espírito de homens e mulheres que viveram no passado e retornam para fazer "trabalhos" diversos. Mestra Ritinha, Paulina, Maria Cabaré, Aninha, ou Maria do Acais, são algumas das muitas que "descem" e dançam nos terreiros de Jurema. José Sibamba, Carlos, Zé Pilintra, Zé Bebinho, Zé Pretinho, Major do Dias e Junqueiro são alguns dos muitos mestres que ajudam suas "matérias" a fazer "os trabalhos" na terra. Tais entidades habitam a cidade encantada da

Uma Religião
que Cura,
Consola e Diverte
– As Redes da
Jurema Sagrada

Ivaldo Marciano
de França Lima

Jurema, dividida em reinos, dos quais os mais conhecidos são: Vajucá, Tigre, Canindé, Juremal, Josafá e o Reino do Fundo do Mar (Cascudo: 1988, p. 121).

Malunguinho é a única entidade que pode ser um exu, mestre ou caboclo, além de que sua representação religiosa e simbólica constitui uma espécie de chefe da Jurema e das entidades que a compõem (Carvalho: 2001; 1996). Entretanto, não podemos deixar de lado o fato de que em alguns terreiros visitados (sobretudo aqueles mais ligados a umbanda propriamente dita), o chefe mesmo seria Ogum, para quem se canta alguns pontos, antes mesmo de serem iniciados os trabalhos para os senhores e as senhoras mestres e mestras. Também encontramos um juremeiro da cidade de Goiana, próxima de Alhandra (o lugar de onde uma grande quantidade de juremeiros afirma ter se originado a religião) que informou ser Tranca Ruas o chefe de sua Jurema.⁶ Há também a informação de que alguns juremeiros dedicariam esse título de rei ao mestre Carlos (Pinto: 1995, p. 30).

A grande diversidade das práticas e formas da Jurema não pode ser vista como um aspecto negativo, pois se há diferenças, também existem semelhanças que permeiam, praticamente, todos os terreiros pesquisados: a limpeza feita com a fumaça e a crença no poder milagroso e terapêutico da mesma, o uso do cachimbo ao contrário como maneira de promover a defumação, o transe mediúnico, a ingestão de bebidas preparadas à base da casca ou raiz da jurema, o quarto com as imagens das entidades, e a mesa (a cidade de Jurema na Zona Norte é, dessa forma, representada) com o tronco de jurema, os copos e as taças com água que são denominados respectivamente de príncipes e princesas. Em alguns terreiros há a presença do sacrifício de animais, que não se constitui em uma regra para a religião, uma vez que existem casas que não adotam tal prática.

Tida como parte da umbanda por alguns de seus praticantes que a consideram

apenas como uma das suas muitas linhas e falanges, é considerada por outros como uma religião distinta da Umbanda. Reginaldo Prandi, no artigo A dança dos caboclos, afirma que diversos cultos regionais foram absorvidos pela umbanda,⁷ o que lhes propiciou formar uma estrutura nacional, ao passo que os que não foram assimilados ficaram circunscritos aos limites de uma dada região.

Talvez a Umbanda tenha mesmo absorvido diversas religiões baseadas no culto aos encantados, e é possível que nesse contexto tenha ocorrido o mesmo com muitas casas de catimbó pelo Nordeste, mas não podemos omitir a existência de conflitos nesse processo em alguns locais, sobretudo na região de Alhandra, no estado da Paraíba (Vandezande: 1975). Nesse debate, é importante salientar a existência de uma autonomia da Jurema enquanto religião, mesmo nos locais onde a Umbanda incorporou outras modalidades religiosas existentes, e até alguns terreiros de Catimbó ou de Jurema. Aliás, mesmo nos terreiros em que o chefe da casa afirmou serem a Jurema e a Umbanda “a mesma coisa”, diversos elementos do culto praticado são utilizados como critérios por outros terreiros para distinguir a Jurema da Umbanda (Sobre a Umbanda, ver: Ortiz: 1999; Magnani: 1986).

O discurso da desvalorização, a relação entre a Jurema e o Xangô

Na Zona Norte do Recife há, portanto, uma relação complexa entre diversas religiões, mas observo que existe uma desvalorização da Jurema quando confrontada com o Xangô, sobretudo por aqueles que se dizem praticantes de uma modalidade “pura”, sem misturas de nenhum tipo. Também a Umbanda é colocada nessa condição de inferioridade ou como desvalorização da religião dos orixás, principalmente quando no seu culto se associam diversas práticas da Jurema, ou do próprio Xangô associados ao catolicismo

Uma Religião
que Cura,
Consola e Diverte
– As Redes da
Jurema Sagrada

Ivaldo Marciano
de França Lima

e ao kardecismo (Pinto: 1995). Tal desvalorização tem forte penetração em meio a alguns terreiros da Zona Norte do Recife, e em muitos praticantes de outras modalidades religiosas afro-recifenses.

Muitos terreiros de Xangô também praticam a Jurema, ora em ambientes separados, para que não haja contaminação do primeiro, ora no mesmo ambiente, dependendo das posses materiais de seus fiéis. A idéia de contaminação deve-se ao fato de que muitos devotos (o povo do santo) atribuem à Jurema um papel de "culto inferior" ou de "ferramenta para as coisas baixas". Um dos entrevistados afirmou que a "Jurema serve para os trabalhos do dia-a-dia que não exigem maiores energias", atribuindo aos orixás poderes mais nobres que os encantados. Essa "desvalorização" existente entre muitos dos praticantes das religiões afro-descendentes nos terreiros onde ocorre o duplo pertencimento religioso, ou entre os que se declaram adeptos do "Xangô ou do nagô puro", não é algo natural, mas resultado da disputa de interesses em meio a uma sociedade complexa. É interessante observar que esse discurso da inferioridade pode ser entendido como um argumento de legitimação social, mesmo por que ele ocorre também contra o Xangô nos locais aonde o Catimbó se apresenta com maior força, e é dotado da aura de uma religião tradicional:

"... Deve ser um trabalho feito contra ele, umas coisas deste Xangô que mexe com Exu e negro. Mas os mestres são superiores. Eles vão resolver logo este caso. Este povo de Xangô brinca com fogo, mexe com espírito e depois não sabe trancar, e o espírito fica andando no mundo, fazendo o mal, e a pessoa adoce e tem toda sorte de casos, e depois tem de chegar aqui à mesa de Adão que sabe trabalhar" (Vandezande: 1975, p. 54).

Em meio a uma sociedade que busca valorizar o Xangô como um legítimo elemento da cultura afro-descendente, a prática da Jurema é ocultada em alguns terreiros. Entretanto, pode-se identificar a sua pre-

sença nas práticas religiosas dos filhos de santo ligados a esses terreiros (Brandão e Nascimento: 2001; Pinto: 1995). Desse modo, o discurso de inferioridade da Jurema é apresentado quase sempre sob a justificativa de que a mesma não possui uma tradição religiosa africana sendo, portanto, uma descaracterização que reúne misturas de outras tradições diferentes da existente no "nagô puro".

A idéia de pureza defendida por alguns dos praticantes do Xangô cai por terra quando nos deparamos com uma considerável diversidade de práticas e costumes entre os adeptos do candomblé baiano e do Xangô pernambucano. Considere-se também a inexistência de um modelo de religião e de uma uniformidade nas práticas de adoração pelos orixás entre os que se reivindicam nagô nos estados de Pernambuco, Bahia e Sergipe, conforme demonstra Dantas (1988). Essa consideração pode ser entendida como um indicador de que tal discurso é muito mais uma maneira de buscar legitimidade – o que, costumeiramente, denominamos de discursos legitimadores – do que uma prática concreta.

Essa disputa pela hegemonia e a relação que se estabelece com a idéia de pureza e tradição entre os praticantes das religiões afro-descendentes, foi expressa por Pinto:

"Com a intimidade adquirida durante o trabalho de campo junto a este grupo, observei que também estas senhoras eram afeitas à prática da Jurema, em suas casas. Ficava claro, aí, a dificuldade das casas que se dizem tradicionais, assumir a prática da Jurema. Negar significava, nesta situação relatada, reforçar sua legitimidade perante os representantes de outras casas" (Pinto: 1996, p. 12).

Em meio a essas questões, podemos indagar como uma religião, que é apontada por alguns de seus adeptos como mais popular ou mais forte do que o Xangô,⁸ pode ser preterida ou quase sempre posta de lado quando se trata de auferir a importância das religiões? Aliás, salvo raras exceções, percebe-se uma pre-

Uma Religião
que Cura,
Consola e Diverte
– As Redes da
Jurema Sagrada

Ivaldo Marciano
de França Lima

ponderância simbólica e discursiva das modalidades de matriz africana em detrimento da Jurema, mesmo que essa última esteja presente em um maior número de terreiros e suas cerimônias sejam mais freqüentadas. Ao que tudo indica, há um discurso que se lança para a sociedade, principalmente para os pesquisadores, diferentemente de uma vivência do cotidiano na qual a Jurema ocupa um papel de destaque. Nas palavras da mesma antropóloga citada anteriormente, constata-se um pouco dessa idéia de que há uma diferença entre o que se vive no cotidiano e o que é dito, tanto à sociedade e para os pesquisadores:

"Durante todo o tempo de freqüência nessa casa, houve uma grande resistência por parte de M.B em preparar sessões de jurema (mestre ou torés de caboclo), apesar do grande número de filhos ligados ao terreiro ter a prática dessas sessões em suas próprias casas. É necessário registrar um fato que, talvez, esclareça essa resistência que senti, para obter informações ou assistir às sessões neste terreiro. O terreiro de lemanjá Sabá foi o primeiro que manteve contato, após o encontro com as mães de santo promovido pelo INTECAB. Sua dirigente foi uma das que falaram com maior autoridade sobre a jurema, o que me levou a escolher essa casa como principal objeto de observação. O interesse pelo terreiro em referência também era partilhado por pesquisadores estrangeiros. Diferente do tema objeto de minha pesquisa, os outros pesquisadores iriam investigar o culto aos orixás. Tentamos inicialmente, formar uma equipe que, apesar de trabalhar em conjunto, tinha interesses distintos. A idéia, que inicialmente parecia boa, já que facilitaria o acesso ao campo, além da troca de sugestões, na verdade desacelerou o andamento de minha pesquisa. Além das atenções daquele grupo de fiéis passarem a fixar-se nos estrangeiros, o interesse de transmitir a imagem de um terreiro tradicional, quanto às práticas rituais, afastava qualquer possibilidade de acesso às informações. Durante um ano inteiro, só

foi possível assistir a um único ritual, apesar da eterna promessa de realização de um toré. Mesmo entre os filhos da casa, cuja prática da jurema era comum em seus próprios terreiros, não foi facilitado, em nenhum momento, meu trabalho" (Pinto: 1995 p. 16).

É importante discutir o papel dos pesquisadores que estudaram (e que estudam) as religiões afro-descendentes, a influência que exerceram nos terreiros, e a disseminação da idéia de pureza africana. Enquanto encontramos nos terreiros homens e mulheres preocupados em refazer, no dia-a-dia, as suas tradições, redefinindo suas heranças e dando sentido para as suas crenças, a presença de pesquisadores que vão fazer a pesquisa já imbuídos de uma concepção que separa e hierarquiza magia e a religião, que vão em busca do autêntico e do puro e indubitavelmente exercem uma influência sobre a desvalorização da Jurema.

Também devemos considerar o fato de que alguns estudiosos dessa temática, a exemplo de Artur Ramos e Ruth Landes, lançaram as bases para a elevação do modelo denominado por nagô ao "status de forma normativa da religião afro-brasileira", e que essa normatização se reflete nos terreiros. (Motta: 2004, p. 495).

É importante considerar se a supremacia do Xangô para com a Jurema não foi reforçada pelo fato de ter sido esta última mais perseguida e reprimida, principalmente durante o governo de Carlos de Lima Cavalcanti (Lima: 2003). Nos anos 1930, dentre os intelectuais que trabalhavam com Ulisses Pernambucano, havia uma categorização que considerava as várias manifestações religiosas afro-descendentes, exceto o Xangô, como baixo espiritismo, e nas palavras de Zuleica Campos, "de acordo com as categorias que predominavam nas idéias desse grupo de intelectuais, o 'baixo espiritismo', como religião, é impuro; enquanto moral, é patológico; enquanto valor social, é ilegítimo; e enquanto sistema de cura, é ilegal" (Campos: 2001, p. 95). Tais

Uma Religião
que Cura,
Consola e Diverte
- As Redes da
Jurema Sagrada

Ivaldo Marciano
de França Lima

observações podem ser comprovadas em diversas obras de intelectuais que escreveram no período sobre essas religiões (Fernandes: 1938; Fernandes: 1937; Lima: 1937; Bastide: 1945; Cascudo: 1978).

Não seria a atual desvalorização da Jurema, o fato de a mesma ter sido associada durante anos por diversos intelectuais e estudiosos ao charlatanismo, à vigarice e ao falseamento da verdade? Aliás, como não desvalorizar algo que, quando comparado ao Xangô, era vista como uma descaracterização da religião africana em virtude das misturas provenientes do catolicismo, kardecismo e etc? Tal idéia de pureza do Xangô pernambucano pode ser percebida na declaração que Adão, famoso pai de santo do Recife, nos anos trinta, deu para o pesquisador Gonçalves Fernandes:

"Falam que nas seitas africanas se faz bruxaria adorando o diabo. Isto não é verdade. Bruxaria assim quem faz não é o negro, é o português e o índio. Veja: donde é que vem o livro da feiticeira e o livro de São Cipriano? Nós não adoramos o diabo. É verdade que temos Exu, que foi como um anjo que se perverteu, justamente como na religião católica, que representa a mesma coisa que a nossa para o branco" (Fernandes: 1937, pp. 62 - 63).

Magia e bruxaria não são elementos presentes na religião africana, conclusão a que chegaríamos com essa afirmação de Pai Adão. Entretanto, não se deve esquecer da disputa que existiu (e existe) entre os diferentes pais e mães de santo, em busca da legitimidade e da hegemonia no "mercado das almas", e uma das maneiras de se deslegitimar o "concorrente" nos anos trinta era acusá-lo de ser da Jurema, de fazer uso da feitiçaria, de praticar o Catimbó e de fazer o mal. Almeida, um pai de santo que viveu no Recife dos anos trinta, foi acusado, em uma carta publicada no livro de Gonçalves Fernandes, de ser catimbozeiro e de estar vinculado com outras pessoas desse culto:

"Eu me sentei para escrever não foi para pedir nem para adular adular só santo grande que tenha para dar. Depois assim

eu soube que o senhor ia proceder a não dar esta licença se o senhor quizer dar der e se não quizer não der. E eu antes de conhecer chongou ja comia e ja bebia e ja vestia para isto eu tenho a minhas outras leis meu caximbo grande para me defender eu e Maroca Gorda somos chefe do catimbó e minhas filhas todas e se eu trabalhar por uma parte trabalho por outra e não tenho medo de soldado de policia nenhum somente o medo que tenho é dos castigos de deus... para isto eu tenho Eichú Gelú e Eichú Tamentar para me defender e se assim for eu quero que me mande os meu retratos quer que é uma colleção que lá e não conheço bamba para acabar com o meu terreiro José Claudino de Almeida e se duvidar pode vir a onde eu moro e pode mandar pulicia grande que sae tudo é flechado nas nagrimas eu moro na mangabeira na casa de Maroca Gorda que tem o maracatú" (Fernandes: 1937, p. 39).

Em sua defesa, visto ter sido chamado perante Ulisses Pernambucano, dirigente do Serviço de Higiene Mental, para explicar o teor da carta, Almeida alegou que a mesma havia sido "arte de sua ex-mulher para prejudicá-lo" (Fernandes: idem).

Tal carta nos traz importantes informações a respeito do pensamento predominante entre os integrantes do Serviço de Higiene Mental, da relação entre os praticantes das religiões afro-descendentes e da visão existente entre os populares que diante de suas intrigas, utilizam-se de todos os recursos possíveis para destruir os seus concorrentes. A carta acima descrita foi enviada ao S.H.M. e estava com a data de 29 de março de 1937. Ao recebê-la, Ulisses Pernambucano, chefe do referido serviço, mandou chamar o pai de santo que tinha sido o suposto autor da carta. Este não só foi como também afirmou, (segundo Gonçalves Fernandes) que a letra existente na carta era de sua ex-esposa, constituindo tal ato "uma arte para destruí-lo", devido ao fato da mesma estar em outro terreiro. Não se sabe se Ulisses Pernambucano aceitou esta ar-

Uma Religião
que Cura,
Consola e Diverte
- As Redes da
Jurema Sagrada

Ivaldo Marciano
de França Lima

gumentação, mas o fato demonstra que uma boa estratégia para tornar ilegítimo um adversário ou concorrente entre os praticantes destas religiões, era acusar tal indivíduo de praticar Catimbó. A acusação não teria sentido se não existisse no Serviço de Higiene Mental uma concepção de que os Xangôs "puros" eram reminiscências da religião africana e como tal, não poderiam ser objeto de repressão policial, ao contrário dos catimbós que eram considerados "baixo espiritismo". Denúncias de que determinado pai ou mãe de santo praticava tal culto e que, por conseguinte não possuía "competência", foram atos comuns entre adversários e concorrentes das religiões afro-descendentes. (Lima: 2003, p. 54).

***Apesar de impuraf,
a Jurema é forte...***

Diante de um quadro em que a Jurema é declarada inferior por alguns pais de santos, ou vista como sinônimo de mistura, impureza e degradação por diversos intelectuais, resta-nos interrogar um fato intrigante: mesmo aqueles pais de santo que declaram a inferioridade da Jurema, ou a sua preferência pelo Xangô, afirmam que "são os mestres que mantêm a seita" (pai **W**), "festa com muita gente é sempre coisa de jurema" (mãe **M.**) e "casa cheia só com os mestres e as mestras da Jurema" (pai **Ma.**). Ora, não é preciso fazer muitos esforços para provar que, de fato, a Jurema possui mais força em meio aos adeptos das religiões afro-descendentes, visto ter sido esse aspecto já abordado em outros estudos. Em um artigo sobre a relação entre adeptos, terreiros e pertencimento à religião, Roberto Motta mostrou que uma quantidade significativa possui relação com a Jurema, precisamente algo em torno de sessenta por cento (Motta: 1985, pp. 121 e 122). Em outro artigo, esse mesmo antropólogo mostra que a Jurema não só é mais forte como também pouco estudada nos meios acadêmicos, e que as poucas obras referentes ao tema ainda não

foram devidamente divulgadas (Motta: 1988, pp. 267 – 268).

A força da Jurema, portanto, está em diversos elementos reunidos, dentre os quais, considere-se a conveniência de ter ritos muitos mais simples e baratos do que o Xangô, e de suas entidades falarem diretamente com o indivíduo, sem haver necessidade do uso de búzios ou qualquer outro meio de intermediação. Considere-se, ainda, o fato de que um mestre ou mestra fala em português, facilitando a transmissão dos "recados" e diagnósticos para o fiel. Então, por mais que seja "impura" ou "inferior", é a Jurema que garante público e recursos para a manutenção do terreiro e de seu chefe. Logo, como deixar de praticá-la?

Diversão: dança, música, comida e sociabilidades.

"Gosto muito de dançar Jurema, mas não sou chegado ao santo" afirmou **P.**, adepto de um dos muitos terreiros com dupla filiação religiosa na Zona Norte. Esta fala sinaliza que estamos diante de uma religião que não é apenas sagrada, mas também propiciadora do elemento lúdico e da construção de identidades. Quando alguém afirma que é da Jurema, está tomando para si uma religião ainda hoje muito mal vista pela sociedade em geral, e essa afirmação de identidade merece ser pensada mais detidamente. Os encontros entre pessoas que dançam e paqueram nas giras propiciam exercícios de sociabilidade, ao mesmo tempo em que lhes propiciam oportunidades de se afirmarem socialmente, ao comparecerem e incorporarem suas entidades, legitimando-as perante seus iguais. Essas são apenas algumas das várias motivações que levam uma quantidade razoável de pessoas para as festas de Jurema. A diversão aparece sob várias formas nesses toques: a bebida que é servida para as entidades e os que assistem à sessão; a comida ofertada e, ao mesmo tempo, sagrada por ter sido também oferecida aos encantados, particularmente quando se trata de uma festa dos pretos velhos; a dança

Uma Religião
 que Cura,
 Consola e Diverte
 – As Redes da
 Jurema Sagrada

Ivaldo Marciano
 de França Lima

propiciada pelo som alucinante dos êlus, são alguns dos elementos que aproximam essa religião da diversão. Comida, bebida, música, dança, paquera, afirmação identitária, proteção e limpeza espiritual... Tudo isso em meio as demonstrações de fé entre aqueles que algum dia tiveram diversos problemas resolvidos pelos mestres e mestras da Jurema.

A Jurema cura, salva vidas pela fé.

Neste momento, é importante interrogar sobre a cura na Jurema, uma vez que colhemos muitos depoimentos de indivíduos que afirmaram terem sido curados em sessões desta religião. Em uma entrevista, **I**, de 58 anos e residente na Campina do Barreto, afirmou que a vida de seu filho mais velho foi garantida por um caboclo de nome Pena Branca, e pela cabocla Olindina. O filho dessa senhora estava ainda com meses de vida quando foi desenganado por uma médica que afirmou "em se tratando de gastar com remédios, é melhor guardar o dinheiro para o enterro, pois esse menino não se cria". Mediante tal situação, o que fazer? Resignar-se e aceitar a dura realidade da iminência da morte? Chegando do médico, foi procurada por sua vizinha que lhe disse que uma amiga em comum de-sejava vê-la. Tratava-se de **S**, conhecida e afamada juremeira. Uma vez informada do problema de saúde da criança, **S** invocou uma cabocla que disse que a cura seria feita mediante a ajuda de um outro caboclo, Araripe Pena Branca, avô da mesma. Reforçou que a fé em seguir a receita a ser dada era fundamental para que a cura se processasse.⁹ No caso descrito, pesaram as relações de sociabilidade e a fé associadas ao aspecto identitário, elementos que ajudassem a entender o processo da cura, uma vez que o caso teve um desfecho feliz, pois o filho de **I** está vivo, forte e com saúde. Este é um dentre muitos casos de cura aceitos e comprovados nas comunidades em questão, e que servem como pontos de apoio reforçando fé e identidade:

"... minha vizinha falando da macumba, disse que respeitava, mas que não queria nenhum macumbeiro metendo a mão na cabeça dela não, e eu então disse – tá vendo aquele nego ali? (I referindo-se a seu filho, A) ele só tá aqui por causa dos caboclos, de dois caboclos..."¹⁰

Outro importante caso em que houve a cura pela fé foi o de **X**, 52 anos, integrante do terreiro de **M** na Campina do Barreto. **X** estava com uma cirurgia marcada para resolver um problema muito sério: extrair um tumor do útero. Neste caso, a intervenção para a cura foi feita por Pombagira, que recebeu chás e banhos de ervas para que o tumor desaparecesse. Os exames, o primeiro com os resultados do tumor e o segundo comprovando o seu desaparecimento, são usados como provas e também como armas na luta silenciosa travada entre os neopentecostais e os juremeiros.¹¹ Antes de qualquer coisa, é preciso ressaltar que na própria crença existente entre alguns dos que circulam em algumas igrejas pentecostais e neopentecostais há a idéia de que só quem cura "doença de mestre ou de caboclo é a Jurema". A cura vista no Catimbó-Jurema como último recurso foi objeto de discussão por Câmara Cascudo, quando afirma:

"Os doentes curados, de todas as classes sociais são inúmeros. Quase sempre, nos casos que os médicos, confidencialmente, dizem perdidos, o catimbó é a derradeira esperança instintiva. Tenho visto e lido receitas para bacharéis, oficiais do exército e marinha, altos burocratas, etc" (Cascudo: 1988, p. 76).

Ma, 37 anos, pai de santo e também juremeiro, foi acometido por uma forte pneumonia e teve de ser socorrido às pressas no Hospital Agamenon Magalhães, no mês de dezembro de 2003. Sabendo que estava com pneumonia, **Ma** se viu diante da necessidade de ter que se alimentar bem, repousar bastante e não se preocupar nem tão cedo com os seus trabalhos espirituais. Tais males de **Ma** foram atribuídos ao fato de que este havia recentemente mudado de pai de santo,

Uma Religião
que Cura,
Consola e Diverte
– As Redes da
Jurema Sagrada

Ivaldo Marciano
de França Lima

e que o anterior não havia aceitado a mudança. **Ma** precisou, então, da ajuda de seu novo pai e dos caboclos que lhe guiam, para que sua vida não tivesse fim naquele momento. Após alguns meses de trabalho “nos dois lados”, ou seja, tomando os remédios receitados pelo médico e seguindo as orientações da Jurema, **Ma** não só recobrou sua saúde, como também passou a utilizar deste feito para mostrar a sua força, e a de seu pai, no “uso da fumaça e do cachimbo”, utilizando a cura para demonstrar sua fé, força e ao mesmo tempo legitimando-se socialmente após ter sido alvo de investidas de seus adversários, que afirmavam ser a doença em questão sinal de que estava perdendo força.¹²

Além dos casos citados, muitos outros juremeiros e pais de santo afirmam que o principal motivo de seus ingressos na Jurema se deu por motivos de saúde (Pinto: 1995, pp. 17–21). É bastante comum também entre meus entrevistados a afirmação de que a entrada na Jurema se deu por algum motivo relacionado a cura. **Me**, que se considera feliz e satisfeito em ser da Umbanda, afirmou que era muito católico, mas que, devido “as suas correntes de mediunidade” se viu obrigado a “fazer sua Jurema”.¹³

A relação entre a cura e a fé constitui um dos aspectos mais importantes no sentimento de pertencimento à Jurema. Ao discorrer sobre as práticas de cura em um terreiro na comunidade da Macaxeira, Zona Norte do Recife, Luzuriaga sinalizou para a existência de uma relação de reciprocidade entre os homens e as entidades. Tal conceito se apóia na idéia de que os encantados que descem para operar os “trabalhos” no mundo material, o fazem para cumprir sua missão e, assim, evoluírem espiritualmente.¹⁴ Uma vez que os encantados obtêm o progresso espiritual, os homens vêem-se livres de seus

males físicos que atormentam as suas existências (Luzuriaga: 2001).

A Jurema cura, consola, diverte e constitui identidade

A Jurema pode ser vista, portanto, como uma religião que cura pelo fato de que os seus ritos são voltados quase sempre para a prática da limpeza espiritual e para a resolução dos problemas de saúde que se apresentam em seus fiéis. As suas celebrações são regadas à base de muita música e bebida, conferindo a essas um caráter lúdico e ao mesmo tempo convidativo. Se não é por doença ou qualquer outro problema, o indivíduo que vai para a Jurema encontra muitos motivos para se divertir enquanto ouve os pontos que eram cantados pelos seus pais e avós.¹⁵ A Jurema também consola, visto que se apresenta como uma possibilidade de cura para aqueles que nem sequer dispõem de serviço médico público. Possibilita, ao mesmo tempo, acesso a experiências que dificilmente seriam possíveis em outros locais, como cantar um ponto para que todos lhe respondam, incorporar espíritos encantados, e ainda poder falar de seus problemas com os mestres, em busca de conselhos para o amor, o trabalho e a vida em geral. Além disso, a Jurema constitui identidades, gera sentimentos de pertencimento a um grupo, e permite aos indivíduos das camadas pobres constituírem alianças para os enfrentamentos do dia a dia, em uma sociedade que os marginalizam. É nesse sentido que a Jurema precisa ser mais bem estudada e compreendida, principalmente buscando os pontos de vista de seus praticantes, evitando-se a disseminação de preconceitos e de erros e injustiças que, no passado, foram cometidos contra os juremeiros.

Uma Religião
que Cura,
Consola e Diverte
– As Redes da
Jurema Sagrada

Ivaldo Marciano
de França Lima

Notas

¹ A respeito de etnema, o autor o conceitua enquanto "os aspectos coletivos da cultura". Tal conceito não pode ser entendido sem um outro definido por antroponema, que são os aspectos individuais e que constituem o etnema.

² Entrevista realizada em seu terreiro, na comunidade de Campo Grande, no dia 19/05/04.

³ Entrevista feita em sua residência, na comunidade de Chão de Estrelas no dia 24/05/04.

⁴ Essa divisão entre doença interna e externa foi utilizada por **T** e **W** quando estes definiram os tipos de males possíveis de serem curados pela jurema. As doenças internas estariam associadas aos males orgânicos que estão dentro do corpo e os externos àqueles que aparecem no exterior deste último. Os males causados por feitiços são denominados de "doenças do outro mundo" ou "males espirituais".

⁵ Em três descrições etnográficas das festas de Pretos Velhos realizadas nos terreiros de **Me** no bairro do Arruda, **Ma** em Chão de Estrelas e **T** em Campo Grande, percebi a forte relação entre o preto velho e a Bahia. Boa parte dos pontos – que é a maneira como são chamadas as músicas cantadas nas cerimônias – faz alusão à Bahia e aos baianos: "na Bahia tem, tem lima tem limão, na Bahia tem muito baiano no chão"; "Na Bahia sim, que tem orofim, que tem orofô, pimenta da Costa, macumba yoyô", ou ainda "Bahia, minha Bahia, cidade de São Salvador, quem nunca foi a Bahia não sabe o que é o amor". Em entrevista realizada no dia 27/05/04, em sua residência na comunidade de Chão de Estrelas, **Ja** afirmou que "os pretos velhos nasceram, viveram e morreram na Bahia e que eles tinham muita ciência". Também, declarou que "tem muito mestre que tem de salvar os seus avôs antepassados (os baianos)". Talvez estejamos diante da idéia de que os negros escravos na Bahia foram aqueles que repassaram "a ciência dos pretos velhos" para os daqui de Pernambuco. Essa relação entre a Bahia e os pretos velhos precisa ser mais bem estudada.

⁶ Entrevista feita em 10/09/02, na comunidade de Nova Goiana, no município de Goiana.

⁷ PRANDI, Reginaldo. A dança dos caboclos – Uma síntese do Brasil segundo os terreiros afro-brasileiros,

in: <http://www.ffch.usp.br/sociologia/prandi/danca-cab.rtf>, p. 7, acessado em 12/03/2004, as 18:15 minutos.

⁸ Chamamos de Xangô o nome dado à religião como um todo, há, entretanto, diversos praticantes da mesma que não aceitam esse termo preferindo denominá-lo de Candomblé.

⁹ Entrevista feita com **I**, em sua residência, no dia 10/05/04, na comunidade de Campina do Barreto. A receita que foi repassada para **I** era uma mistura de chá de alfazema com um mingau à base de goma para roupa. Tal receita foi repassada pela cabocla após a interferência de um outro caboclo que massageou a barriga da criança, benzendo-a no ato. Na entrevista, **I** declarou que o caboclo Pena Branca não fez uso de nada que não fosse folhas e as suas mãos. Ela também informou que esse caboclo já estava para terminar os seus "trabalhos" em terra e que esse teria sido um dos últimos feitos pelo mesmo. O ponto da cabocla Olindina, segundo **I**, era "Tava sentado na pedra fina, um rei dos índios mandou chamar".

¹⁰ Idem.

¹¹ Entrevista feita com **M**, em sua residência, no dia 22/05/04, na comunidade de Campina do Barreto.

¹² Entrevista feita com **Ma**, em seu terreiro, no dia 24/05/04, na comunidade de Chão de Estrelas. A expressão "uso da fumaça e do cachimbo" é bastante utilizada entre os juremeiros da Zona Norte do Recife, e pode ser entendida como uma afirmação de poder espiritual, e ao mesmo tempo de aviso para os seus pares de que a sua Jurema possui força.

¹³ Entrevista feita com **Me**, em seu terreiro, no dia 25/05/04, no Arruda. Este não se considera juremeiro, mas umbandista, por considerar a Jurema como "uma ciência dentro da Umbanda que é a religião oficial".

¹⁴ A idéia de evolução espiritual é bastante presente nos terreiros de jurema que sofrem a influência da Umbanda, mas não identificamos este aspecto em todos os que foram observados.

¹⁵ Tal sentimento de prazer em cantar antigos pontos aprendidos com seus avôs e pais, foi declarado por pai **W**, da Ilha de Joaneiro em entrevista feita na sua residência, no dia 21/05/04.

Uma Religião
que Cura,
Consola e Diverte
– As Redes da
Jurema Sagrada

Ivaldo Marciano
de França Lima

Bibliografia

- AYALA, Maria Ignez Novais e SILVA, Marinaldo José da. Da brincadeira do coco à jurema sagrada: os cocos de roda e de gira. In: AYALA, Maria Ignez Novais e AYALA, Marcos (org.). *Cocos: alegria e devoção*. Natal, EDUFRN, pp. 116 - 136, 2000.
- BASTIDE, Roger. *Imagens do Nordeste místico em branco e preto*. Rio de Janeiro, O Cruzeiro, 1945.
- BERNARDI, Bernardo. *Introdução aos estudos etno-antropológicos*. Lisboa, Edições 70, 1988.
- BRANDÃO, Maria do Carmo e RIOS, Luis Felipe. O catimbó-jurema do Recife. In: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria Brasileira*. Rio de Janeiro, Pallas, pp. 160 - 181, 2001.
- CAMPOS, Zuleica Dantas Pereira. *O combate ao catimbó: práticas repressivas às religiões afro-umbandistas nos anos trinta e quarenta*. Recife, tese de doutorado em História, UFPE, 2001.
- CARVALHO, Marcos. *Liberdade – rotinas e rupturas do escravismo. Recife, 1822 - 1850*. Recife, UFPE, 2001.
- CARVALHO, Marcos. O quilombo de Malunguinho, o rei das matas de Pernambuco. In: REIS, João José e GOMES, Flávio (orgs.). *História do quilombo no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, pp. 407 - 432, 1996.
- CASCUDO, Luis da Câmara. *Meleagro – pesquisa do catimbó e notas da magia branca no Brasil, 2ª*, Livraria Agir Editora, Rio de Janeiro, 1978.
- CASCUDO, Luis da Câmara. Notas sobre o catimbó in: *Novos Estudos Afro-Brasileiros*. Recife, Ed. Massangana, 1988. Edição Fac-similar de *Novos Estudos Afro-Brasileiros*, Trabalhos apresentados ao I Congresso Afro-brasileiro do Recife, segundo tomo, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, pp. 75 - 129, 1937.
- DANTAS, Beatriz Gois. *Vovó Nagô e papai branco usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal, 1988.
- FERNANDES, Gonçalves. *O folclore mágico do Nordeste – usos, costumes, crenças e ofícios mágicos das populações nordestinas*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1938.
- FERNANDES, Gonçalves. *Xangôs do Nordeste – investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1937.
- FRAZER, James George. *O ramo de ouro*. Rio de Janeiro, Zahar, 1982.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro, Editora Guanabara, 1989.
- LIMA, Ivaldo Marciano de França. *Maracatus-nação: ressignificando velhas histórias*. Recife, 2003 (Monografia de Bacharelado em História, UFPE).
- LIMA, Vicente. *Xangôs*. Recife, Empresa Jornal do Comercio/ Divulgação do Centro de Cultura Afro Brasileiro, 1937.
- LUZURIAGA, José Martin Desmaras. *Jurema e cura – ensaio etnográfico sobre uma forma de jurema nas periferias do Recife*. Recife, 2001 (Dissertação de Mestrado em Antropologia, UFPE).
- MAGNANI, José Carlos Cantor. *Umbanda*, São Paulo, Ed. Ática, 1986.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*, vol. I, São Paulo, E.P.U. / EDUSP, 1974.
- MOTTA, Roberto Mauro Cortez. Jurema. In: MAIOR, Mário Souto e VALENTE, Waldemar. (org.) *Antologia Pernambucana de folclore*. Recife, Ed. Massangana, pp. 267 - 268, 1988.
- MOTTA, Roberto. Catimbós, Xangôs e umbandas na região do Recife. In: MOTTA, Roberto (coord.) *Os afros-brasileiros. Anais do III congresso afro-brasileiro*. Recife, Massangana, pp. 109 - 123, 1985.
- MOTTA, Roberto. Religiões afro-recifenses: ensaios de classificação in: *Revista Antropológicas*, ano II, v. 2, série religiões populares, Recife, UFPE, pp. 11 - 34, 1997.
- MOTTA, Roberto. Antropologia, pensamento, dominação e sincretismo in: BRANDÃO, Sylvana (org.). *História das religiões no Brasil*, vol. 3, Recife, UFPE, pp. 487 - 523, 2004.
- ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. 3ª, São Paulo, Brasiliense, 1999.

PINTO, Clélia Moreira. *Saravá Jurema Sagrada: as várias faces de um culto mediúnico*. Recife, 1995 (Dissertação de Mestrado em Antropologia, UFPE).

PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria Brasileira*. Rio de Janeiro, Pallas, 2001.

PRANDI, Reginaldo. *A dança dos caboclos – Uma síntese do Brasil segundo os terreiros afro-*

brasileiros, in: <http://www.ffich.usp.br/sociologia/prandi/dancacab.rtf>, p. 7, acessado em 12/03/2004.

VANDEZANDE, René. *Catimbó. Pesquisa exploratória sobre uma forma nordestina de religião mediúnica*, Recife, 1975 (Dissertação de Mestrado em Sociologia, UFPE).

Uma Religião
que Cura,
Consola e Diverte
– As Redes da
Jurema Sagrada

Ivaldo Marciano
de França Lima

