



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES
MESTRADO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

GRÍCIA GUEDES DO NASCIMENTO

**NA BARRA DA SAIA DELA TEM CIÊNCIA: JOANA PÉ DE CHITA, UM DIÁLOGO
SOBRE GÊNERO NA JUREMA**

JOÃO PESSOA
2021

GRÁCIA GUEDES DO NASCIMENTO

**NA BARRA DA SAIA DELA TEM CIÊNCIA: JOANA PÉ DE CHITA, UM DIÁLOGO
SOBRE GÊNERO NA JUREMA**

Dissertação apresentada ao curso de Pós-graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba, como requisito para obtenção do título de mestra em Ciências das Religiões.

Orientador: Prof. Dr. Carlos André M. Cavalcanti
Coorientador: Prof. Dr. Valdir de Lima Silva

JOÃO PESSOA
2021

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

NA BARRA DA SAIA DELA TEM CIÊNCIA: JOANA PÉ DE CHITA,
UM DIÁLOGO SOBRE GÊNERO NA JUREMA.

Gricia Guedes do Nascimento

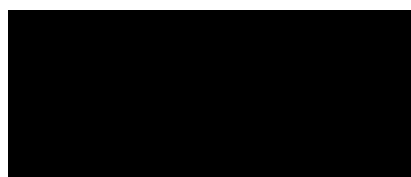
Dissertação apresentada à banca examinadora formada pelos seguintes especialistas.



Carlos André Macedo Cavalcanti
(orientador)



Claudialyne da Silva Araujo
(membro-externo/UEPB)



Lusival Antonio Barcellos
(membro-interno/PPGCR/UFPB)

Aprovada em 14 de dezembro de 2021.

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

N244b Nascimento, Grícia Guedes do.

Na barra da saia dela tem ciência : Joana Pé de Chita, um diálogo sobre gênero na Jurema. / Grícia Guedes do Nascimento. - João Pessoa, 2021.
144 f. : il.

Orientação: Carlos André Macedo Cavalcanti. Coorientação: Valdir de Lima Silva.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CE.

1. Gênero. 2. Mestra Joana. 3. Pé de Chita. 4. Catimbó - Jurema. I. Cavalcanti, Carlos André Macedo.
II. Silva, Valdir de Lima. III. Título.

UFPB/BC

CDU 305(043)

À Mestra Joana Pé de Chita e à Santa Rita de Cássia,
mulheres fortes que me fazem ter orgulho das minhas
origens.

Dedico

AGRADECIMENTOS

Suponho que esse momento é aquele em que um sonho é realizado e, agradecer é a forma mais sublime de devolver ao universo tudo que ele conspirou de forma favorável.

Começo agradecendo à mestra Joana Pé de Chita, por me permitir contar sua passagem terrena, sua atuação nos cultos afro-brasileiros na luta contra a repressão policial e, deixar registrada na Academia, a magia de sua ancestralidade, que está presente em cada pessoa que acredita no seu axé. Saravá a mestra!

Ao Professor Dr. Carlos André M. Cavalcanti, meu orientador, que me disse sim quando tudo caminhava para um não, abrindo-me suas portas e janelas, em nome do qual estendo ao corpo docente do PPGCR-UFPB.

Ao Professor Dr. Valdir Lima, meu coorientador, que conduziu a pesquisa da forma mais profissional possível e nunca deixou que o desânimo tomasse conta da sua coorientada, segurando nas mãos quando necessário, buscando os melhores caminhos, incentivando durante a escrita. À Ádria Santos Sena em nome das pessoas amigas que, nesta caminhada, sempre estiveram presentes nos dias mais difíceis e também naqueles em que tudo era leveza.

À Patrícia Cavalcante, Pai Carlos de Xangô e Kareninne Paiva (Dona Kari) por estarem presentes nas horas em que achei que não teria mais saída e a quem recorrer, vocês apareceram em meu caminho e só posso acreditar que a força ancestral possa lhes ter conduzido até mim.

Minha gratidão às sacerdotisas Mãe Rita Preta de Oxalá e Mãe Lourdes de Oxum, que abriram as suas casas, fazendo este encontro de encantamento entre a matéria e a ancestralidade e ao Doté Cleyton de Xangô, que abraçou a nossa pesquisa e em uma conexão ancestral muito forte, contribuiu com importantes descobertas.

De forma muito especial agradeço ao meu pai Genival Guedes (in memorian) e a minha mãe Luzia Maria que sempre me fortalecem a quem tenho a certeza de que poderei voltar se algo não der certo em meus caminhos e que vibra por minhas vitórias, aos meus filhos Lucas Guedes, Genival Guedes Neto que são meus maiores projetos, a minha irmã Gerlane Guedes e meus irmãos Gledson Guedes e Genival Guedes, as minhas sobrinhas e sobrinhos, por todas as horas que suportaram minhas dúvidas e apoiaram minhas certezas estando sempre ao meu lado: GRATIDÃO!

“A gente insiste, não mais assiste a dor imposta
A gente se mostra aposta na gente
Avante mulher “¹. (Vera Lima)

¹ Cantora e compositora paraibana, natural de Santa Rita. Gravou dois cd's e realizou algumas turnês pelo Brasil e Europa através da sua arte engajada com os movimentos sociais. Disponível em (<https://terraliteraria.com/vera-lima-escrita-e-arte/>). Acesso em: 3 dez. 2021

RESUMO

Esta pesquisa pretende analisar uma trajetória da mestra Joana Pé de Chita focando sua relevância enquanto mulher religiosa, resistente à repressão policial contra os cultos afro-brasileiros. Dentre os pontos que justificam a escolha, é que trata-se de uma personagem emblemática dentro das religiões afro-brasileiras/ameríndias: o Catimbó (Jurema Sagrada). Joana Pé de Chita é oriunda da cidade de Santa Rita, na várzea do rio Paraíba do Norte. Esta mestra afamada na Jurema foi sacerdotisa, curandeira e um símbolo de resistência feminina contra a perseguição policial vivida pelas pessoas que praticavam os diversos cultos afro no país/PB até a década de 1960. Ela se apresenta com seus diversos heterônimos como Joana Malhada, Maria Dagmar, Joana Caipora, Joana Amorim, Joana Lina ou Joana Pé de Chita. Nossa questão problema foi a pergunta sobre qual a importância da dona Joana Pé de Chita na luta contra a repressão policial contra os cultos afro na Paraíba. A metodologia utilizada foi uma abordagem qualitativa do tipo documental, a partir do material catalogado em livros e na imprensa paraibana, a saber, jornal A União e Correio da Paraíba nas primeiras décadas do século XX, bibliográfica, pesquisa de campo participativa/ etnográfica e com o recurso da história oral, onde foram entrevistadas Mãe Rita Preta de Oxalá e Mãe Lourdes de Oxum. Quanto ao escopo teórico, realizamos um diálogo sobre gênero dentro da Jurema, em uma discussão sobre as conquistas das mulheres, com ênfase na nossa sujeita, a mestra Joana Pé de Chita. Dentre os resultados alcançados, confirmamos a contribuição da dona Joana na luta em favor da liberdade de culto, resistindo. Consideramos ser esta pesquisa uma ação afirmativa contra o racismo religioso e a misoginia e produzimos um material didático sobre o catimbó/Jurema que poderá ser utilizado no ensino religioso básico, contribuir em pesquisas acadêmicas e para a comunidade afro ameríndia, salvaguardando uma memória de Joana Pé de Chita.

***Palavras-chave:** Mestra Joana. Pé de Chita. Gênero. Catimbó/Jurema.

ABSTRACT

This research aims to analyze a trajectory of the master Joana Pé de Chita focusing her relevance as a religious woman, resistant to police repression against Afro-Brazilian cults. Among the points that justify the choice, is that it is an emblematic character within the Afro-Brazilian/Amerindian religions: the Catimbó (Sacred Jurema). Joana foot of cheetah comes from the town of Santa Rita, in the floodplain of the Paraíba do Norte river. This famous teacher at Jurema was a priestess, healer and a symbol of female resistance against police persecution experienced by people who practiced the various African cults in the country/PB until the 1960s. She presents herself with her various heteronyms as Joana Malhada, Maria Dagmar, Joana Caipora, Joana Amorim, Joana Lina or Joana Pé de Chita. Our Problem Issue was the question about the importance of Joana Pé de Chita in the fight against police repression against African cults in Paraíba. The methodology used was a qualitative approach of the documentary type, based on the material catalogued in books and in the Paraíba press, namely the newspaper *A União e Correio da Paraíba* in the first decades of the 20th century, bibliographic, participatory/ ethnographic field research and with the resource of oral history, where were interviewed mom Rita Preta de Oxalá and mom Lourdes de Oxum. As for the theoretical scope, we held a dialogue about gender within Jurema, in a discussion about the achievements of women, with emphasis on our subject, master Joana Pé de Chita. Among the results achieved, we confirmed the contribution of Dona Joana in the fight for freedom of worship, resisting. We consider this research to be an affirmative action against religious racism and misogyny and we have produced a didactic material on the Catimbó/Jurema that can be used in basic religious education, contribute to academic research and to the Afro ameríndia community, safeguarding a memory of Joana Pé de Chita.

***Keywords:** Master Joana Pé de Chita. Genre. Catimbó/Jurema.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Mãe Laura de Oyá, década de 1990	18
Figura 2 – Mãe Rita Preta de Oxalá, 2020	19
Figura 3 – Mãe Lourdes de Oxum incorporada com a mestra Joana Pé de Chita, 2021.....	36
Figura 4 – Foto da licença de funcionamento do terreiro de M. Rita Preta	48
Figura 5 – Foto de Mãe Joana de Oyá (In memorian) fazendo uma limpeza em Mãe Rita.....	49
Figura 6 – Prisão de Catimbozeiros em João Pessoa.....	93
Figura 7 – Catimbozeiros	96
Figura 8 – Feiticeira das dúzias, 1914	103
Figura 9 – A bruxaria em Santa Rita, 1914	105
Figura 10 – A pedidos: A bruxaria em Santa Rita, 1914.....	107
Figura 11 – O crime em Santa Rita, 1914	109
Figura 12– Casa mal assombrada, 1918	112
Figura 13 – Joana Pé de Chita em sua tapera, 2021	115
Figura 14 – Mestra Joana Pé de Chita(Iconografia 1)	117
Figura 15 – Mestra Joana Pé de Chita(Iconografia 2)	118
Figura 16 – Estatua da Mestra de Joana Pé de Chita.....	119

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 – O país da Jurema.....	59
---------------------------------------	----

LISTA DE SIGLAS

ABSP Anuário Brasileiro de Segurança Pública

AISP Anuário Informativo de Segurança Pública

CCSA Centro de Ciências Sociais Aplicadas

CTP Companhia de Tecidos Paraibana

DCI Departamento de Ciência da Informação

FECAEP Federação dos Cultos Africanistas do Estado da Paraíba

FCP UMCANJU Federação Cultural Paraibana de Umbanda, Candomblé e Jurema

IBGE Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

MNU Movimento Negro Unificado

NDHIR Núcleo de Desenvolvimento Histórico Regional

SESC Serviço Social do Comércio

PJMP Pastoral de Juventude do Meio Popular

PPGCEM Programa de Pós Graduação em Ciência e Engenharia de Materiais

PPGCR Programa de Pós Graduação em Ciências das Religiões

PSB Partido Socialista Brasileiro

PT Partido dos Trabalhadores

UFPB Universidade Federal da Paraíba

SUMÁRIO

1	“EU SÓ VIM AQUI OH MULHER, PELA TUA FAMA”: Palavras iniciais	12
1.1	Nosso objeto de estudo e o meu contato com ele	16
1.3	Justificativa.....	20
1.4	Objetivos.....	25
1.4.1	Geral	25
1.4.2	Específicos.....	25
1.5	Estrutura do trabalho	25
1.6	Metodologia.....	26
1.7	Pesquisa de campo.....	31
1.7.1	Primeira visita: Ilê de Mãe Lourdes de Oxum, Bayeux-PB	33
1.7.2	Segunda visita: Templo de Umbanda Caboclo Andrade de Mãe Rita Preta, Santa Rita PB.....	41
2	ESPIRITUALIDADE E JUREMA	53
2.1	“Mas se você quer ciência, eu dou Jurema a você, mas se você quer Jurema eu do ciências a você”: da árvore a prática religiosa.....	58
2.2	Dialogando sobre gênero	65
2.3	Gênero e Jurema: um entrelace em construção	75
3	SALVE JOANA PÉ DE CHITA	84
3.1	“Quem foi que nunca viu uma rodilha de cipó, chame Joana Pé de Chita para cozer seu paletó”	85
3.2	Eu me transformo em outras: A mestra Joana Pé de Chita ou Maria Dagmar "A Jurema me chama eu lá não vou, a mestra vai eu não vou":	116
	Considerações finais.....	123
	REFERÊNCIAS	124

ANEXOS

ANEXO A: CORIMAS DA MESTRA JOANA PÉ DE CHITA .

**ANEXO B: IMAGENS DE LIDERANÇAS AFRO RELIGIOSAS PARAIBANAS
CITADAS NA DISSERTAÇÃO**

Figura 1- Mãe Verônica de Oxum e Oyá com Mãe Rita Preta de Oxalá

Figura 2 – Doté Cleyton Ferrer de Xangô

**ANEXO C: RECIBO DE PAGAMENTO DO ARTISTA PELA ICONOGRAFIA DE
JOANA PÉ DE CHITA**

ANEXO D: TERMOS DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

ANEXO E: TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE IMAGENS

1 “EU SÓ VIM AQUI OH MULHER, PELA TUA FAMA”: Palavras iniciais

“Abre o caminho, o sentinela está na porta
Abre o caminho pro mensageiro passar”

(Kiko Dinucci)

Nesta esteira vamos conversar sobre o nosso objeto de estudo, a saber, o Catimbó/Jurema Sagrada, sobre a sujeita da pesquisa, a mestra Joana Pé de Chita e o meu primeiro contato com este universo mítico, religioso. Catimbó e Jurema são abordados aqui como termos sinônimos de uma prática religiosa e não uma religião, a exemplo do Candomblé e da Umbanda.

Apresentaremos também o escopo de toda a organização do trabalho que vai desde a justificativa, os objetivos, o nosso corte metodológico e o teórico através de pesquisa bibliográfica e das literaturas sobre Catimbó/Jurema, gênero e sobre a nossa sujeita.

As pesquisas sobre o Catimbó, sobre a Jurema não são tão recentes na academia e tão pouco acanhadas, visto que desde a década de 1970 até os dias atuais, houve um crescente aumento de trabalhos como monografias, artigos, dissertações e teses nos diversos programas em universidades de todo país.

Com esta crescente produção, expandem-se também os olhares sobre diversos objetos, com uma pluralidade de objetivos, problemas e hipóteses, o que tem tornado cada vez mais atrativa a busca por novidades dentro deste campo, promovendo um diálogo à luz das ciências humanas e mesmo da saúde, onde urge interesses, procuras por esta prática religiosa que as pessoas adeptas a consideram como sendo uma ciência: a ciência da Jurema.

Não confrontamos aqui uma com a outra: a ciência como um campo do conhecimento acadêmico com a ciência encantada da Jurema; praticada pelos povos originários de diversos estados do Brasil e ressignificada por outras manifestações afro religiosas, em um movimento de expansão do culto e do hibridismo dentro de suas práticas litúrgicas; pois elas têm significados e campos de saberes distinto: ciência e religião.

Não há conflito em falar da ciência da Jurema, do contrário. Há um terreno fértil dentro dos estudos das Ciências das Religiões para se estudar essas manifestações religiosas. Neste trabalho abordamos os saberes acadêmicos e religiosos de forma horizontal, não hierarquizado, mas cada qual com a sua importância dentro do seu campo de atuação.

Etimologicamente falando, a ciência é um conhecimento sistematizado, experimentado, observado, onde se utilizam métodos adequados para cada fim, sendo a academia o seu lócus maior de pesquisa, produção e aplicação. Quanto que as religiões (e os fenômenos religiosos), estas possuem suas características específicas e diversificadas, assim como as suas cosmogonias, suas liturgias etc.

A Jurema enquanto ciência comunica-se através de suas corimas ou corimbas, que são rezas cantadas, também chamadas de pontos, utilizadas nas religiões africanas, afro-brasileiras e afro-ameríndias, além do uso de imagens sacras e objetos da cultura material.

Como diz uma corima de domínio público: “O segredo da Jurema todo mundo quer saber, é feito casa de abelha, trabalha sem ninguém ver”.

O traço característico entre todas as manifestações religiosas originários das nações africanas, bem como as afro-brasileiras, é o segredo. Foi o segredo que garantiu a perpetuação dessas religiosidades até os dias atuais, desde as práticas sincréticas com o catolicismo, para se camuflarem dos olhos da casa grande e depois do Estado, como também, ao não proselitismo, para não atrair pessoas curiosas.

Desde quando escolhemos a nossa sujeita da pesquisa, a mestra Joana Pé de Chita, entendemos que temos uma grande responsabilidade de apresentarmos esta mulher/entidade que até o presente momento, nada se tem ainda escrito sobre ela na academia, afora algumas citações referentes à sua existência.

A mestra Joana Pé de Chita ou Maria Dagmar poderia ser encontrada apenas em terreiros de Catimbó, na condição de entidade que incorpora em pessoas que a tem em suas correntes mediúnicas, bem como em pesquisas realizadas na web, que vão desde notícias em jornais de época, imagens diversas como iconografias e estátuas de gesso comercializadas em sites e aplicativos de vendas, em alguns blogspot com causos sobre a mesma e também em vídeos publicados em sites como YouTube, com pessoas adeptas da Jurema cantando seus pontos, corimas ou falando sobre ela.

Com esta pesquisa, pretendemos também apresentar o poder que as juremeiras, como sendo mulheres do povo, têm enquanto líderes religiosas, contribuindo para a construção de um longo caminho do reconhecimento destas mulheres, de suas práticas religiosas a partir do manuseio das ervas, dos seus cânticos, da fumaça dos seus cachimbos e do uso de beberagens feitas com a planta jurema, dos encantos que elas fazem para dar sorte no amor e das rezas para curarem as enfermidades de quem as procuram.

Mas quem são essas mulheres? Como são retratadas no imaginário social? Elas são reconhecidas por várias denominações e que por muitas vezes para diminuí-las; desprezando

suas inteligências, capacidades, atacando as suas integridades; elas são chamadas pejorativamente de ‘macumbeiras, catimbozeiras, bruxas, feiticeiras’, resultado dos resquícios profundos de um racismo estrutural secular e que em dias atuais, esses grupos neonazistas têm ganhado forças e mostrado as suas caras num Brasil em retrocesso.

Contudo, entendemos que ao mesmo tempo em que uma grande parcela da sociedade as discrimina, há também uma procura enorme por estas mulheres das religiões afro e práticas religiosas afro-ameríndias para fins diversos; o que reforça a nossa ideia de que ao mesmo tempo em que elas são demonizadas, excluídas, marginalizadas, sofrendo habitualmente todos os tipos de violência, inclusive física; elas são frequentemente procuradas por pessoas de religiosidades outras e para fins que transitam da (re) conquista de um amor, emprego, saúde ou por vingança contra alguém.

Uma procura anônima, escondida, tal quais as pessoas ditas moralistas, tipos homens que procuram profissionais do sexo (travestis e mulheres) nas madrugadas pelas ruas, principalmente das grandes cidades, ou mesmo aquelas pessoas que entram nos Sex Shopping sorrateiramente, como se estivessem cometendo algum crime.

A figura feminina é o ponto central desta pesquisa. Estamos falando de religiões onde são as mulheres respeitadas, ao menos na condição de poderem exercer o sacerdócio. Apresentamos a senhora Joana Pé de Chita, como sendo uma mulher feminista de atitudes, coisa pouco comum em seu tempo e lugar. A nossa pergunta inicial é: **na barra da saia dela tem ciência?**

A forte presença do matriarcado nas religiões afro, como afirma Pinto (2021), reforça o nosso entendimento de que na barra da saia delas tem ciência sim, mesmo havendo também uma já forte presença masculina à frente destas religiões nos dias atuais, são as mulheres que seguraram e preservaram esta tradição secular aqui no Brasil.

Em se tratando dos poderes da figura feminina afro ameríndia, há uma corima de Jurema que diz: “Oh Ritinha levanta a saia, oh Ritinha desata o nó, mas debaixo da tua saia Ritinha, tem catimbó”. A mestra Ritinha é uma mestra que lembra uma Pomba Gira e é bastante conhecida na Jurema paraibana.

Estamos falando do poder da saia, do encanto quando a saia roda na hora da gira ao som dos batuques dos ilús (atabaques de Umbanda) é na barra da saia onde reside todo o segredo típico das religiões afro-brasileiras e das práticas das encantadas e encantados. Práticas que variam de acordo com as regiões, a saber: Catimbó, Jurema em diversos estados do Nordeste como Paraíba, Pernambuco e Rio Grande do Norte e do país, a Encantaria no Maranhão, o Jarê na Bahia etc.

Quanta ciência existe nos feitiços de uma entidade catimbozeira/juremeira? Pensamos aqui na representação da figura feminina a partir de suas vestimentas, da sua saia. Em nossas observações participantes para fins etnográficos nos terreiros pesquisados, observamos que na hora do culto, as mulheres giram as suas saias em um bailar particular, mas, sincronizados com as rezas, cantos e beberagens, quando estas convidam a sua ancestralidade a se fazer presente na matéria, cavalo ou aparelho, como se denominam as pessoas médiuns que incorporam, recebem, rodam com as entidades.

Quanto encanto, milonga, sedução existe no girar de uma saia? E se for de uma mulher cavalgada por uma entidade também feminina, é provável que no balanço da saia ao rodopiar no salão, possa-se encantar as pessoas que estão na assistência assistindo ao culto (pessoas convidadas).

O poder da saia começa com a chegada das Pombas Giras que são a versão feminina de Exu, orixá no Candomblé e entidade na Umbanda e no Catimbó. A ele e elas cabe à comunicação entre o mundo terreno e o celestial, são eles e elas que abrem os trabalhos no Catimbó.

As entidades conhecidas popularmente como: catimbozeiras, benzedadeiras, curandeiras, mandingueiras, vêm trabalhar nos corpos das matérias, cicatrizando as feridas de quem as procuram, curando as dores e aliviando o cansaço da alma, fazendo ou desfazendo as mandingas poderosas que conseguem unir corpos, ao mesmo que separando vidas.

O feminino seduz e assusta, atrai e repele em quase todas as sociedades, sendo a dança importante veículo de sedução ao longo da história, que, como afirma Laban (1978, p. 53): “[...] uma literatura da dança é tão necessária quanto os registros históricos da escrita, o que implicaria na descrição das ações corporais e seus movimentos internos e externos, que refletiria a linguagem corporal (dança) e seus símbolos”.

As danças femininas e o rodopiar das saias, longas ou curtas, contidas ou rodadas, sozinhas ou agrupadas em pedaços, em alguns momentos mudaram o destino da história, como a Salomé que dança para pedir a cabeça de João Batista, assim descrita por Boléo (2005): “Salomé - a sua luxúria um abismo. A sua perversidade um oceano”.

Salomé foi, depois de Eva, considerada a mulher mais malvada da história judaico-cristã, trazendo sempre o peso da culpa para as mulheres transgressoras de costumes e comportamentos em suas sociedades.

Se pensarmos nas figuras das entidades Pomba Giras (ou Pombo Giras) e mestras, quando incorporadas nos terreiros, estaremos trazendo representações de mulheres subversivas, que em sua maioria eram empobrecidas, pardas, pretas, prostitutas ou não, mas,

sobretudo, com posturas empoderadas, transgredindo os costumes, comportamentos impostos por suas culturas locais.

Nos cultos do Catimbó quando incorporadas, elas ocupam geralmente todo o salão do terreiro, em um rodopiar sensual e provocante, com a mão na cintura ou nos cabelos, quebrando os quadris e dançando para trás, bebendo e fumando, gargalhando e conversando com quem lhes convém. Algumas mestras e pretas velhas são mais contidas em seu vaguear, entretanto, todas usam como acessório no figurino, a saia rodada de chita colorida ou mesmo branca, mas, sempre atraindo olhares e despertando curiosidades.

Pensando em uma pesquisa onde a mulher figura como elemento central a partir do estudo de caso da mestra catimbozeira, Joana Pé de Chita, ela nos aparece inicialmente, como sendo uma catimbozeira afamada na Paraíba, que mobilizava a opinião pública, circulando nos noticiários da imprensa, desafiando a legislação e sendo alvo da polícia. Quanto à questão problema a ser respondida com os resultados das discussões, a pergunta é: **Qual a importância da mestra Joana Pé de Chita na luta contra a repressão policial ao Catimbó/Jurema na Paraíba?**

1.1 Nosso objeto de estudo e o meu contato com ele

Após apresentar a nossa sujeita da pesquisa, aqui me apresento enquanto mulher, estudiosa do Catimbó/Jurema Sagrada e pesquisadora da mestra Joana Pé de Chita. Junto ao meu lugar de fala, falo também sobre o meu processo de aproximação com esta religiosidade e com este campo do conhecimento.

O primeiro olhar para a religiosidade, a divinização, a fé e a devoção, vem-me a partir das orações que minha mãe, dona Luzia Maria fazia em nossa casa antes de dormirmos. Ela nos falava das histórias sobre a sua mãe, minha avó Maria Santana, que era rezadeira na comunidade de Santa Rita.

Dona Santana fazia suas rezas usando galhos de arruda para curar os males que afetavam suas filhas e filhos, como quebrantos, dores e outras enfermidades comuns em crianças da década de 1940, em uma época em que se tinha pouco acesso a serviços da saúde pública.

Logo, quando chego ao início da vida escolar, por volta dos sete anos de idade, tive a oportunidade de estudar em um dos projetos sociais da igreja católica em parceria com a prefeitura de Santa Rita.

O projeto foi do Centro Social Nossa Senhora da Paz, que era uma iniciativa do pároco Paulo Koellen e das Irmãs da Caridade da Mãe de Misericórdia (irmãs Cecília, Gerda, Laeta etc.) sendo ele e elas, grandes expoentes da Teologia da Libertação na Paraíba, com forte aproximação com o arcebispo Dom José Maria Pires (Todas e todos in memoriam).

Neste período participei de grupos infantis de estudos bíblicos. Este contexto data entre fins da década de 1970 e o percurso da década de 1980.

Contudo, não havia uma imposição do meu pai Genival Guedes (seu Vavá), que era aparentemente incrédulo, nem da minha mãe, para que participássemos de uma religião, sendo o catolicismo minha única referência. Até então nunca tinha tido contato com outras experiências, nem mesmo de ouvir falar.

A mudança de bairro por volta dos nove anos de idade me trouxe uma nova escola (Escola Estadual Maria Honorina Santiago), novas amizades e novos olhares para aquele ainda pequeno mundo.

A minha relação com as religiões afro-brasileiras, ora de estranhamento, ora de fascínio, começou durante a infância, quando observava curiosa aquela mulher negra de traços marcantes, que frequentava a mercearia de meu pai. Suas vestes brancas e acessórios litúrgicos como contas (colares de miçangas) e pulseiras, destacavam-na das outras freguesas. A senhora em questão era Mãe Laura de Oyá, sacerdotisa afamada, que residia e tinha um terreiro na Rua Santo Antonio no bairro Popular de Santa Rita.

Figura 1 – Mãe Laura de Oyá, década de 1990.



Fonte: Acervo pessoal de Pai Assis de Oyá, década de 1990.

Questionava sempre meu pai sobre os sons vindos da casa de Mãe Laura de Oyá e queria entender do que se tratava, pois ficava encantada com os toques estranhos e repetitivos dos ilús e, ao contrário da maioria das crianças e adolescentes que tinham medo, devido a algumas mães pedirem que nos afastássemos daquele lugar, eu, fascinada não o tinha.

Sem entrar em detalhes e de forma respeitosa, meu pai falava que se tratava de outra religião, já que ele vinha de uma família fervorosamente católica e não sabia como explicar de uma forma simples e didática.

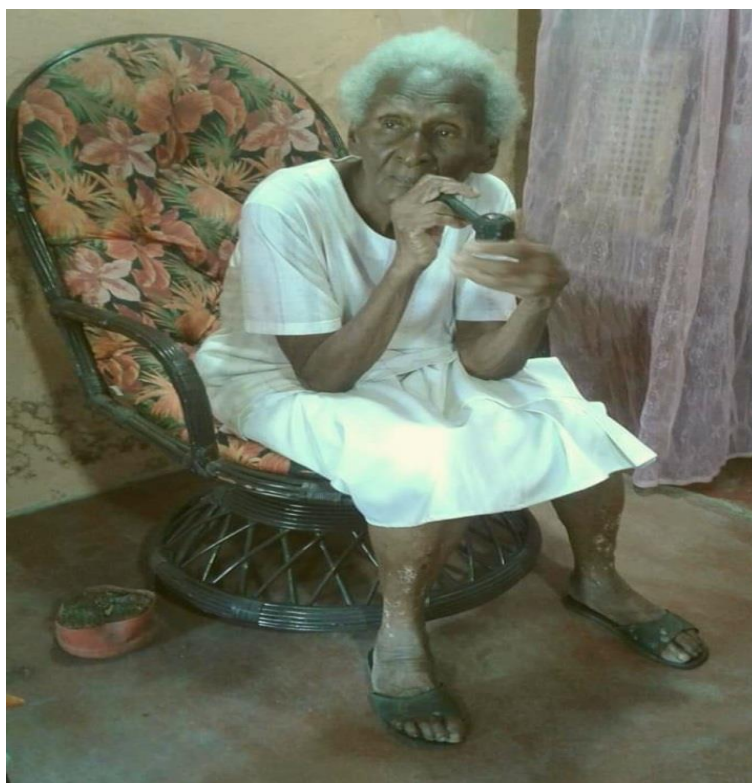
No entanto, meu pai tratava a religião da qual não conhecia com muita tranquilidade. O mesmo não acontecia com as famílias das colegas e pessoas do bairro, que quando falavam da Umbanda, das vestimentas das pessoas que participavam do culto, era com desabono total, assim como ainda o é nos dias atuais, pois a Umbanda e a Jurema foram vistas por muito tempo apenas como sendo uma religião de pessoas pobres, pretas e periféricas, sendo assim demonizada. Uma prática de racismo religioso que se naturalizou chamar ‘apenas’ de ‘intolerância religiosa’.

Em um segundo momento, frequentei por algumas vezes, a casa de uma senhora que era juremeira e ficava localizada na Rua Epitácio Pessoa (rua do ‘Cantinho’) no centro de

Santa Rita. Foi lá que ouvi pela primeira vez se falar em dona Joana Pé de Chita, da sua importância na luta para proteger as pessoas que eram catimbozeiras da perseguição policial.

Na década de 2010, através do pesquisador e adepto dos cultos afro, Valdir Lima, foi quando tive a oportunidade de ser apresentada à Mãe Rita Preta e à sua casa de Umbanda no bairro da Santa Cruz em Santa Rita e logo fui arrebatada por aquela mulher corajosa, de luta e de fé.

Figura 2 – Mãe Rita Preta de Oxalá



Fonte: Acervo pessoal da autora, 2020

Ouvir Mãe Rita relatar os fatos que presenciou e a participação em movimentos que a levaram a fazer parte da formação da Federação de Cultos Africanistas do Estado da Paraíba (FECAEP), foi como mergulhar em uma história recente das religiões afro, mas também fazer uma conexão com uma ancestralidade imemorial.

Já o Candomblé, veio através do terreiro de Mãe Renilda de Oxóssi, em Mangabeira-João Pessoa e Mãe Verônica Lourenço de Oxum e Oyá em Sapé-PB. Neste contato, pude observar algumas diferenças entre a religião dos voduns, orixás e das entidades, observar os toques dos tambores acompanhando as rezas, observar as semelhanças e diferenças entre os cultos.

Por fim, veio o meu ingresso no curso de licenciatura em Ciências das Religiões/UFPB e, posteriori, no programa de mestrado da mesma universidade e, neste

percurso que ora descrevo, reafirmo aqui que na minha trajetória acadêmica, a opção pelas temáticas sobre Catimbó/Jurema e gênero, confirma que estou no caminho que me escolheu antes mesmo que eu o escolhesse.

1.3 Justificativa

Esta pesquisa situa-se dentro do universo mítico religioso afro-ameríndio onde, a partir de um levantamento histórico, escreveremos a trajetória desta personagem emblemática dentro da Jurema Sagrada ou Catimbó. Estamos falando sobre uma mulher que protagonizou um papel na luta por direitos de praticar a sua religiosidade.

A produção de um material para pesquisa acadêmica sobre esta temática pode contribuir também para uma formação inclusiva para as pessoas pesquisadoras nos cursos de graduação em Ciências das Religiões da UFPB, a saber: licenciatura e bacharelado e possibilitando também a ampliação/acesso de material didático a ser utilizado nas aulas do ensino básico.

Embora o campo afro-religioso ao qual a mestra Joana Pé de Chita está inserida, diga-se, a Jurema Sagrada, que é muito forte na Paraíba, não tenha uma cosmogonia específica, ela está situada dentro dos estudos dos mitos. As entidades juremeiras são encantadas, pertencentes às sete cidades da Jurema, como Aroeira, Junça, Manemá, Manacá, Angico, Vajucá, Catucá.

Para Eliade (1992), o mito proclama a aparição de uma nova "situação" cósmica ou de um acontecimento primordial, portanto, é sempre a narração de uma "criação" e conta-se como qualquer coisa que foi efetuada, que começou a ser.

Dentre outros, podemos afirmar que um dos problemas/lacunas mais pertinentes que justificam e estimulam este estudo, é a ausência de material didático a ser utilizado para o ensino religioso, bem como, a salvaguardar de uma memória das religiões afro-ameríndias na Paraíba, evitando assim o apagamento natural e/ou mesmo intencional, provocado por falta de iniciativas institucionais.

Pollak (1989) alerta sobre os perigos do “apagamento” das memórias dos grupos de determinadas minorias sociais e ao mesmo denuncia também uma preocupação com a ausência de ações que visem à reconstrução/preservação dessas memórias.

Para esse autor, quando se ‘reconstrói’ e se afirmam importantes informações históricas, de vidas, reconstroem-se também identidades coletivas, com foco no lugar social

das pessoas e suas teias de relações e solidifica-se a importância das variações culturais que auxiliam nas formações das várias identidades da sociedade brasileira.

Sobre a Jurema, podemos constatar que já existe uma boa produção acadêmica que versa sobre diversos aspectos a este respeito, a exemplo de Fernandes (1938), Vandezande (1975), Cascudo (1978), Lima (2015), Sampaio (2016), Coelho (2016), Palitot e Grünwald (2021) dentre outros trabalhos.

Como afirmamos anteriormente, nesta pesquisa, optamos por chamar a Jurema de prática religiosa e não de religião, uma vez que seu culto, embora com liturgia específica, ocorra em parceria com a Umbanda aqui na Paraíba.

Para se entender onde estão localizados esses espaços religiosos, existe o mapeamento de terreiros da grande João Pessoa (Alhandra, Bayeux, Cabedelo, Conde, João Pessoa e Santa Rita) que é um importante documento virtual e está atualizando-se continuamente (<https://cadterreiros.cciao.org/dados-estatisticos>).

Este site é resultado de um projeto da Casa de Cultura Ilê Asé d'Osoguiã - João Pessoa e as informações contidas nele podem contribuir para uma compreensão de como as casas de nações afro brasileiras e terreiros de Umbanda e de Jurema estão distribuídos nessa região do estado.

De acordo com Lima (2015), na Paraíba, com a conversão de muitos sacerdotes e sacerdotisas de Umbanda ao Candomblé Angola, Ketu e Jeje, respectivamente, a maioria continuou preservando as práticas da Jurema, que já era cultuada em suas casas, por vezes mesmo antes da Umbanda.

Há também casas que cultuam apenas o candomblé, como existem outras que cultuam apenas a própria Jurema e onde as lideranças se quer se iniciaram em outros cultos, sendo genuinamente juremeiras.

Pesquisadoras/es brasileiras/os já mencionaram o Candomblé de Caboclo no Brasil dos séculos XVI, XVII, a exemplo de Prandi (1999). Outro trabalho relevante nos estudos sobre a Jurema é o de Santiago (2003), que nos fala sobre localidades onde o culto foi desenvolvido, organizado e sistematizado na Paraíba.

Segundo Santiago (2003), a Jurema, como é comumente chamada no Nordeste, (especificamente, nos estados do Rio Grande do Norte, Paraíba e Pernambuco), não é uma exclusividade apenas dos povos ameríndios dessa região do país.

Para Vandezande (1975), antes de tudo a Jurema é uma árvore tipicamente paraibana, frondosa que pode viver mais de 200 anos, venerada como uma divindade pelos indígenas, que lhe atribuem poderes milagrosos. Usada em defumações, banhos, emulsões, bebidas,

como vinho preparado de álcool, mel gengibre, hortelã, cravo e canela. Um exemplo é o famoso "vinho de Jurema", citado pela primeira vez na obra "Iracema" de José de Alencar (1865).

Para Lima (2020) é comum encontrar nos terreiros de tradição afro-brasileira nos municípios de João Pessoa, Bayeux, Santa Rita e Cabedelo, duas linhas centrais de culto envolvendo entidades e processos de rituais distintos, o que não significa dizer que possa haver trânsito de algumas entidades entre as duas linhas.

Trata-se da linha da Jurema, herdeira essencialmente dos processos rituais do antigo Catimbó/Jurema, miscigenada com elementos de Umbanda, e a linha do orixá, que tem no Candomblé a sua fonte inspiradora.

Para algumas pesquisadoras e pesquisadores, a Jurema tem seu surgimento na cidade de Alhandra, no sítio Acais, onde se encontram os assentamentos (espaços sagrados) que representam mestras e mestres encantados, tais como Guimarães Flósculo, Maria do Acais, Jardecilha, entre outras.

Existem, no entanto novos trabalhos, a exemplo de Palitot e Grunewald (2021) que defendem que a Jurema se desenvolveu em todo território nacional a partir do uso da planta Jurema em rituais de pajelança como veremos adiante.

Hoje o sítio Acais é um espaço de resistência e luta pela preservação deste culto ancestral e secular, havendo uma convivência entre o terreiro de Jurema e capela de São João Batista, bem como a representação da comunidade evangélica. Para Coutinho (2009, p. 154):

Por isso, o sincretismo não é outra coisa senão história. Negar o sincretismo, como fizeram muitos afro-brasilianistas de Bastide em diante, afirmando que o catolicismo era só uma máscara da cultura africana, é negar a história. Além disso, ver o sincretismo como um problema estranho, que acontece apenas em casos peculiares, como as religiões afro-americanas, não deixa espaço para reconhecer que o tipo de práticas percebidas como sincréticas responde a um padrão da apropriação cultural, da 'estrutura da conjuntura', que é absolutamente comum em qualquer lugar ou tempo histórico.

Como afirma Sansi (2009) acima, não pretendemos negar que há um forte sincretismo entre o catolicismo e a Umbanda, estendendo-se também pela Jurema, quando muitas entidades, a exemplo dos mestres e mestras se dizem cristãs, saudando

Contudo, não negar que existe um sincretismo, não significa defender a importância deste fenômeno religioso, do contrário, entendemos que embora seja ele um traço cultural entre povos desde o início da colonização brasileira, é importante se entender que se trata de culturas e religiões diferentes, com cosmogonias e liturgias específicas.

Sobre a mestra Joana Pé de Chita, entendemos que ela foge à regra no que diz respeito à territorialidade, cidade natal das mestras e mestres da Jurema; geralmente oriundas de

Alhandra (PB); sendo ela da cidade de Santa Rita, cidade das águas minerais, localizada nas várzeas do rio Paraíba do Norte.

Quanto ao reconhecimento desta mestra junto ao povo da Jurema, Mãe Rita Preta nos afirmou que nas décadas de 1980/1990, além da Federação dos Cultos Africanistas do Estado da Paraíba (FECAEP), havia também uma subsede em Santa Rita que tinha o nome da mestra Joana Pé de Chita, em sua homenagem.

A subsede Joana Pé de Chita ficava localizada no bairro Popular, próximo ao antigo Matadouro Municipal, onde hoje fica o bairro André Vidal de Negreiros, mas conhecido como bairro do Cadeado (codinome recebido devido a sua proximidade com o Presídio Padrão de Santa Rita) e servia de espaço para os terreiros realizarem eventos, bem como para a FECAEP promover reuniões com os terreiros associados.

De acordo com algumas pessoas mais velhas, praticantes da Jurema na Paraíba; a exemplo de Mãe Rita Preta, Mãe Expedita (Mãe Pequena do Templo de Umbanda Caboclo Andrade, de Mãe Rita Preta), Pai Ipojuca de Oxalá que é filho biológico de Mãe Lourdes de Iansã, uma das mais antigas juremeiras do estado; a residência de Joana Pé de Chita ficava localizada próxima as propriedades da família Santiago, que até hoje são empresárias (os) e donas (os) das terras do engenho Real Tibiri, entre Várzea Nova, o Centro e o bairro de Tibiri Fábrica em Santa Rita.

Dentre as muitas narrativas que encontramos na web e que ouvimos falar por populares adeptos das religiões afro-paraibanas, Joana Pé de Chita vivia em uma condição de eremita, em um período em que serviços como água encanada e energia elétrica não existiam em várias regiões do estado da Paraíba, e que ela atendia a sua clientela em mesas ou debaixo de árvores, da Jurema Preta.

O juremeiro Leandro Nobre da Trindade de Natal-RN, que faz um trabalho bastante interessante de divulgação da Jurema, publicou em seu blogspot em 1 de novembro de 2016, um artigo sobre a mestra Joana Pé de Chita afirmando que ela era:

Senhora da força, rezadeira e parteira muito procurada nas terras do nordeste mais por ser tão conhecida por seus trabalhos espirituais também era muito procurada para tirar a vida de alguns desafetos de quem a procurava, Catimbozeira fina, sempre cultuou a Jurema sagrada em vida, por seus trabalhos de feitiçaria como eram chamados passou a ser muito perseguida também(...).

(<http://juremaeseuencanto.blogspot.com/2016/11/mestra-joana-pe-de-chita.html>)

A fala do juremeiro potiguar, mesmo com a boa intenção de divulgar a entidade, reforça os estereótipos que maculam a imagem das pessoas praticantes do Catimbó e

perpetuam uma imagem maléfica de uma Joana que fora perseguida em vida e ainda o é, na condição de entidade.

Nos textos que pesquisamos na web, alguns também dizem que ela era parteira e curandeira, por isso, tão perseguida pela polícia por determinação do Estado. Uma perseguição a liberdade de culto em plena república, após mesmo a constituição de 1891 que declara ser o Brasil um estado laico, sendo a primeira constituição republicana.

Quando estamos falando de uma figura praticante do Catimbó/Jurema, estamos também contribuindo para a compreensão de um processo de formação do próprio Catimbó na Paraíba, a partir das contribuições da mestra Joana Pé de Chita para uma dinâmica de resistência e de afirmação, numa perspectiva de que o ato de resistir é uma condição de se afirmar, se mostrar, de existir.

As pessoas adeptas destes cultos viveram sempre à margem social, ora em um primeiro momento da história em que eram obrigadas a viverem escondidas das leis, do Estado e da polícia, num período em que se condenava criminalmente quem praticasse esses cultos. Essas pessoas eram acusadas de feitiçaria, bruxaria, curandeirismo etc.

Hoje elas ainda são marginalizadas, onde seus templos são destruídos e suas imagens quebradas por grupos evangélicos neopentecostais e por traficantes evangélicos, movidos pelo racismo religioso.

Alguns discursos e práticas do povo de axé, que em sua maioria é preto e empobrecido, eram e ainda são reprimidos, sobretudo por um Estado neofascista, capitaneado na atualidade pelo presidente Jair Bolsonaro, que se quer reconhecem a legislação que versa sobre respeito à diversidade religiosa, em um Estado que se diz laico. Ele desconhece, por exemplo, a lei 9.459/2007, onde a discriminação motivada pela religião é considerada crime, sujeito multa e a prisão de um a três anos.

Santos (2020, p.201) citou a fala do presidente do então presidente da Fundação Palmares do governo federal, o senhor Sérgio Nascimento de Camargo, jornalista indicado pelo governo Bolsonaro para o cargo. Sérgio bradou que:

(...) os vagabundos do movimento negro, essa escória maldita. Não tenho que admirar Zumbi dos Palmares, que pra mim era um filho da puta que escravizava pretos. Não tenho que apoiar Dia da Consciência Negra. Aqui não vai ter, zero — aqui vai ser zero pra [Dia da] Consciência Negra”. (SANTOS, 2020, p. 201).

Em áudio vazado e amplamente divulgado na imprensa, o presidente da Fundação Palmares, Sérgio Camargo chama Mãe Baiana de Oyá de “macumbeira e filha da puta”. Mãe Baiana que é uma das maiores referências do povo preto e das comunidades tradicionais de

terreiro no Distrito Federal não deixou por menos, prestou queixa e respondeu com responsabilidade, sendo destaque nacional o seu posicionamento. Segundo a Mãe de Santo: “Tudo me abalou muito, diz mãe de santo xingada pelo presidente da Fundação Palmares” (<https://www.metropoles.com/distrito-federal/politica-df/tudo-me-abalou-muito-diz-mae-de-santo-xingada-por-presidente-da-palmares>).

Por fim, ressaltamos a importância de se fazer um estudo sobre gênero na Jurema, abrindo espaços de discussões ainda pouco explorados na literatura, sendo esta uma temática rica com diversas possibilidades de pesquisas.

1.4 Objetivos

1.4.1 Geral

Analisar uma trajetória da mestra Joana Pé de Chita focando sua relevância enquanto mulher religiosa, resistente à repressão policial contra os cultos afro-brasileiros na Paraíba.

1.4.2 Específicos

- A) Compreender o universo do Catimbó/ Jurema a luz das Ciências das Religiões, fazendo um entrelace entre os primeiros trabalhos acadêmicos com os mais atuais.
- B) Promover um diálogo sobre gênero dentro das religiões afro-ameríndias, apresentando uma recente discussão para essas literaturas.
- C) Salvar uma memória da mestra Joana de Chita dentro do Catimbó/Jurema, promovendo uma ação afirmativa através da produção de um material didático sobre as religiões afro ameríndias.

1.5 Estrutura do trabalho

Este trabalho está estruturado em três capítulos, com subcapítulos as considerações e os anexos. No **primeiro capítulo**: palavras iniciais, fizemos um percurso sobre o meu contato com o objeto de estudo a partir da minha memória afetiva. Seguimos com a

justificativa sobre a importância dos temas pesquisados, objetivos: geral e específicos, encerrando com o detalhamento da estrutura do trabalho.

Na Metodologia, apresentamos nossa opção pela literatura, começando pela revisão bibliográfica. Fizemos um levantamento preliminar de informações e, em seguida, apresentamos nossas visitas de campo, onde colhemos depoimentos nas entrevistas com as duas sacerdotisas selecionadas e catalogamos os dados para a escrita do trabalho.

No **segundo capítulo**, de caráter teórico, promovemos um encontro sobre religião e ciência a partir de um corte sobre espiritualidade e Jurema, revisando as literaturas sobre as temáticas. Ainda de caráter teórico, realizamos um diálogo sobre gênero e Jurema.

No **terceiro** e último capítulo, apresentamos a nossa sujeita da pesquisa, a dona Joana Pé de Chita, contextualizando sua trajetória dentro do Catimbó, bem como a sua atuação dentro de um processo de repressão policial às religiões afro na Paraíba nas primeiras décadas do século XIX.

Em seguida, apresentamo-la na condição de mestra da Jurema. Neste capítulo apresentamos as discussões e os resultados da pesquisa, respondendo às perguntas e a questão problema que nos propusemos pesquisar.

Por fim, chegamos as **Considerações finais**, revendo o que foi feito/alcançado neste trabalho e apontando/norteando alguns caminhos, horizontes do muito que ainda se há por fazer, produzir, construir sobre este objeto de estudo que vem crescendo, despertando interesses diversos, bem como sobre esta mestra, figura icônica do Catimbó.

Após a escrita do trabalho, anexamos alguns documentos que utilizamos para a realização do trabalho, bem como fotografias de pessoas que exercem sacerdócio afro religioso e que mesmo não tendo feito parte da pesquisa, mas fizeram no meu percurso.

1.6 Metodologia

Richardson (2011) atenta para a importância de se procurar fazer sempre uma pesquisa com qualidade, ainda que imperfeita, mas que se encontre um caminho eficaz e que atenda assim, as necessidades do que se pretende pesquisar. Para esse autor:

Não existe uma fórmula mágica e única para realizar uma pesquisa ideal; talvez não exista nem existirá uma pesquisa perfeita. A investigação é um produto humano, e seus produtores são falíveis [...] fazer pesquisa não é privilégio de alguns poucos gênios. [...] É melhor ter trabalho de pesquisa imperfeito a não ter trabalho nenhum. (RICHARDSON, 2011, p. 103).

No percurso deste trabalho, após a definição do objeto e da personagem central, procuramos contextualizar a sujeita e o seu universo, para inseri-la dentro de um campo

metodológico, a saber: uma pesquisa com abordagem qualitativa do tipo documental, bibliográfica (revisão literária), de campo: etnográfica participante e com o recurso da história oral.

O primeiro passo foi realizar uma revisão literária sobre as autoras e autores que trabalham com esta metodologia, bem como com a história oral e com a etnografia, por tratar-se de uma pesquisa de campo também. Por ser uma pesquisa social, buscamos autoras/autores que abordam esse método, a exemplo de Minayo que apresenta a seguinte constatação:

[...] cada sociedade humana existe e se constrói num determinado espaço e se organiza de forma particular e diferente de outras. Por sua vez, todas as que vivenciam a mesma época histórica têm alguns traços comuns, dado o fato de que vivemos num mundo marcado pelo influxo das comunicações. (MINAYO, 2009, p. 12).

A visão de mundo das pessoas varia de acordo com a percepção de cada uma (um), sendo bastante subjetiva. Para Jones (2007, p. 298) a pesquisa qualitativa enfatiza a ‘essência’ do fenômeno e Gomes (2009, p. 79) diz que seu foco é a exploração do conjunto de opiniões e representações sociais sobre o tema que pretende investigar.

O estudo do Catimbó/Jurema situa-se dentro do campo das Ciências das Religiões e consideramos ser uma prática pautada na resistência, surgida inicialmente a partir dos povos originários paraibanos e de diversos estados do país e que logo se expandiu pelo mundo. A Jurema é Composta por um grupo de pessoas que vem sendo excluído historicamente desde o processo de conquista do continente americano.

Corroborando a nossa visão/posição do pensamento e da escrita em relação as pessoas adeptas da Jurema, Minayo (2009, p. 13) diz que:

[...] não existe uma ciência neutra. Toda ciência [...] passa por interesses e visões de mundo historicamente criadas, embora suas contribuições e seus efeitos teóricos e técnicos ultrapassem as intenções de seus próprios autores e ainda (idem, p. 14) que a realidade social é a cena e seio do dinamismo da vida individual e coletiva com toda a riqueza de significados dela transbordante.

Ao concordamos com a afirmação de Minayo (supracitada), estamos nos posicionando através de uma postura política acadêmica, diga-se, em relação à visão dos grupos religiosos excluídos da história dita oficial, dando vozes a quem sempre esteve à margem da sociedade.

Para analisar uma trajetória da Mestra Joana Pé de Chita conforme nos propusemos no objetivo geral deste trabalho, realizamos o proposto a partir de um cotejo que fizemos em relação à mulher e a entidade, desde o manuseio de cada documento arrolado na pesquisa, a própria análise dos depoimentos das fontes orais, pondo em contrastes com o que já se escreveu sobre a Pé de Chita.

No processo de escrita da trajetória da mulher/mestra, revisitamos o que foi escrito sobre ela e isto não implica em concordar com tudo de ruim que foi falado a seu respeito, sobretudo, por que não tivemos a oportunidade de entrevista-la em vida. Porém, também não objetivamos fazer um trabalho de apologia a figura da mulher/mestra, mas que a sua trajetória possa apresentá-la de acordo com o universo de elementos analisados sobre elas.

Sobre os relatos que colhemos da entidade incorporada na médium Mãe Lourdes de Oxum, consideramos como sendo uma manifestação do sagrado, um fenômeno mediúnico e não uma fonte documental.

A construção desta trajetória se deu a partir de uma pesquisa documental na web, em livros, trabalhos acadêmicos: dissertações, teses, artigos, além do depoimento de Mãe Rita Preta sobre Joana Pé de Chita.

Após arrolarmos os dados obtidos nos documentos, fizemos algumas abstrações com todas as fontes (bibliográfica, incluindo os documentos pesquisados na web) e da etnográfica, analisando, discutindo e comparando, para fins de evitar anacronismos históricos.

Sobre a história oral Thompson (1998, p. 337) garante que ela “devolve às pessoas em suas próprias palavras. E ao lhes dar um passado, ajuda-as também a caminhar para um futuro construído por elas mesmas”.

Os depoimentos narrados por pessoas que estão inseridas dentro do contexto do objeto de pesquisa, têm validade de testemunhos legítimos. Para Richardson (2011, p. 103):

[...] validade pode ser analisada em termos da administração reflexiva da relação entre as opiniões dos entrevistados e um processo mais abrangente de análise histórica e estrutural. Essa é uma combinação complexa que exige um trabalho cuidadoso em cada etapa do processo de pesquisa. Proporciona, porém, uma oportunidade única de ir além das aparências superficiais do dia-a-dia [sic]. Também, permite fazer uma análise teórica dos fenômenos sociais baseada no cotidiano das pessoas e em uma aproximação crítica das categorias e formas como se configura essas experiências diárias.

Concordando com a compreensão de Richardson (2011), escolhemos apenas duas pessoas para realização das entrevistas, as ialorixás: Mãe Rita Preta de Oxalá (Santa Rita) e Mãe Lourdes de Oxum (Bayeux), com as quais tivemos alguns encontros em seus terreiros. Ressaltamos que demos uma maior ênfase a Mãe Rita Preta por ser ela um documento vivo, que testemunhou conhecer Joana Pé de Chita. Realizamos alguns apontamentos históricos da trajetória de Mãe Rita e da Umbanda paraibana, visto que a sua trajetória se confunde com a da religião no estado.

Durante as nossas conversas com as sacerdotisas, pudemos captar informações diversas, sem fazermos a utilização de questionários fechados, evitando um rigor que por vezes atrapalha. Para Demo (1988, p. 101):

[...] um questionário aberto pode ser a porta de entrada para um mundo de representações sociais mais subjetivas, e por isso mais profundas e determinantes, à medida que permite a fala descontraída, realista e natural, a não-linearidade de respostas sobre realidades tipicamente não-lineares.

Ao chegarmos aos terreiros fomos recebidas (os)s de forma muito respeitosa, onde as entrevistadas narraram com muita serenidade a proximidade delas com o nosso objeto da pesquisa. Durante as nossas conversas com ambas as ialorixás, trataram aquele momento com muita leveza, clareza e descontração.

Aprendemos muito com Mãe Rita em nossas pesquisas de campo que foram realizadas em períodos distintos ao longo de mais de 20 em várias visitas informais ao terreiro, acontecimentos que não foram relatadas aqui.

Mãe Rita falou de sua vivência com dona Joana e Mãe Lourdes falou da mestra que está em sua corrente, em um diálogo de muita partilha, onde pudemos granjear muitas informações não ditas através da subjetividade destas mulheres, o que segundo Ferreira e Grossi (2004, p.46):

Apreender a subjetividade não significa identificar formas através das quais ela se reconhece e é reconhecida. Implica apreender o processo de emergência das figuras que ela desenha. Constitui a própria trama uma vez que não possui um antes já dado. Trata-se da composição dos diversos universos que habitam cada existência em seu estar no mundo. Universos estes sempre sujeitos a novos arranjos, a novas errâncias, dependendo da força dos condicionamentos sociais.

Sobre a pesquisa etnográfica realizada nas visitas aos terreiros de Jurema e pela nossa aproximação com o objeto de estudo, suscitamos algumas indagações a exemplo de: Como desembaraçar, ao menos em parte, tais fenômenos, sem um contato direto e mais ou menos prolongado com os investigados em sua vida real?

Estes e outros questionamentos sobre a pesquisa etnográfica, Silva (2005) diz que as resposta se dão nos espaços/lócus onde se realizam e não apenas nas palavras das pessoas entrevistadas, mas no contexto em que elas estão inseridas.

Para Marconi e Pressotto (1992, p. 32), o método etnográfico;

Refere-se à análise descritiva das sociedades humanas, principalmente das primitivas ou ágrafas e de pequena escala. Mesmo o estudo descritivo requer alguma generalização e comparação, implícita ou explícita. Refere-se a aspectos culturais. Consiste no levantamento de todos os dados possíveis sobre sociedades ágrafas ou rurais, e na sua descrição, com a finalidade de conhecer melhor o estilo de vida ou a cultura específica de determinados grupos.

Nossa pesquisa etnográfica foi participante, onde pudemos observar e ao mesmo tempo vivenciar o cotidiano dos terreiros por nós pesquisados, que serão retratados em narrativas por nós selecionadas. Geertz (1978, p. 20) diz que:

O que o etnógrafo enfrenta, de fato - a não ser quando (como deve fazer, naturalmente) está seguindo as rotinas mais automatizadas de coletar dados - é uma multiplicidade de estruturas conceptuais complexas, muitas delas sobrepostas ou amarradas umas as outras, que são simultaneamente estranhas irregulares e inexplícitas, e que ele tem que, de alguma forma, primeiro aprender e depois apresentar. E isso é verdade em todos os níveis de atividade do seu trabalho de campo, mesmo o mais rotineiro: entrevistar informantes, observar rituais, deduzir os termos de parentesco, traçar as linhas de propriedade, fazer o censo doméstico (...) escrever seu diário.

Reforçando a fala de Geertz (1978), na prática, percebemos que a tarefa mais fácil foi escrever no diário, quanto que a mais difícil foi selecionar os nossos escritos, fazer as gravações, escolher as informações mais precisas, o que se tornou uma tarefa complexa, uma vez que as nossas entrevistadas falaram sobre muitas coisas importantes e a própria compreensão do que é importante ou não é também algo de muita complexidade, onde uma frase ou palavra mal interpretada, utilizada fora do contexto, pode alterar negativamente os rumos da pesquisa.

Após a pesquisa de campo com a produção de documentos dos relatos etnográficos feitos nos terreiros de Mãe Rita Preta e Mãe Lourdes, entrevistamos ambas, em momentos distintos, onde colhemos os depoimentos e em seguida fizemos o processo de tratamento das falas em gravação e seleção das escolhidas para comporem o corpo do trabalho.

Por fim, partimos para a análise documental que, segundo Aróstegui (2006, p. 480): “[...] envolve a comprovação de técnicas explícitas, erudição literária, crítica histórica e análise da fonte”.

As diversas metodologias utilizadas junto a análise documental foram desenhando a escrita de uma trajetória da nossa sujeita da pesquisa. Isto só foi possível por que se trata de uma mulher que fora registrada, documentada enquanto ser vivente de um tempo e espaço e posteriormente, de uma entidade que, como pudemos constatar, se estendeu (transcendeu) para a questão de espaço físico.

Nossa pesquisa documental aconteceu nos arquivos dos jornais A União e Correio da Paraíba no Arquivo Histórico Waldemar Duarte na Fundação Espaço Cultural José Lins do Rego em João Pessoa e no arquivo privado pessoal de José Simeão Leal no Núcleo de

Documentação Histórica Regional NDHIR- UFPB sob a curadoria da professora doutora Bernardina Maria Juvenal Freire de Oliveira (DCI-CCSA-UFPB).

O arquivo de José Simeão Leal tem uma série de fotografias das décadas iniciais do século XX, retratando cultos de Jurema e apreensões, prisões de diversas pessoas adeptas do culto, o que muito contribuiu com a nossa busca sobre a repressão policial contra o Catimbó. Mesmo não tendo encontrado alguma fotografia que a dona Joana Pé de Chita estivesse, mas, constatamos a prisão de outras catimbozeiras em suas mesas de trabalho.

Pesquisamos também no site da Biblioteca Nacional, onde encontramos nos acervos da Hemeroteca, diversos jornais e revistas da Paraíba. Visitando as notícias do século XX sobre a repressão policial no estado, encontramos diversas matérias sobre as prisões e violências sofridas pela dona Joana Pé de Chita. Essas reportagens caíram para nós como sendo uma espécie de ‘tesouro documental’, onde a partir delas, pudemos analisar o conteúdo das notícias e comprovar a presença da dona Joana e a violência sofrida por ela.

Esta pesquisa vem sendo realizada há bem mais de dois anos. Na verdade, podemos considerar como sendo mesmo o marco inicial dela, o momento em que passamos, a saber, sobre a existência da mestra Joana Pé de Chita e começamos a buscar pistas que nos levasse a conhecer a sua história, pesquisando, juntando documentos, preparando um terreno para que agora fosse possível realizar este trabalho.

1.7 Pesquisa de campo

Por ser uma pesquisa participante, ao mesmo tempo em que visitamos os dois terreiros de Jurema, registrando as nossas observações, realizamos as entrevistas com as sacerdotisas Mãe Lourdes de Oxum, que além de ser uma ialorixá de Candomblé, é também uma juremeira antiga. Sua residência e terreiro ficam no Conjunto Mariz em Bayeux, onde ela reside há 18 anos.

Já a Mãe Rita Preta de Oxalá, é uma ialorixá de Umbanda e também juremeira, residente na Rua Nilo Peçanha no bairro da Santa Cruz em Santa Rita, desde 1940.

Na pesquisa participante utilizamos um caderno de anotações, canetas, o celular para fazer as fotos e realizar as gravações das entrevistas, primordialmente. Ainda segundo Malinowski (1978, p. 18):

[...] Na etnografia, o autor é, ao mesmo tempo, o seu próprio cronista e historiador; suas fontes de informação são, indubitavelmente, bastante acessíveis, mas também extremamente enganosas e complexas; não estão incorporadas a documentos materiais fixos, mas sim ao comportamento e memória de seres humano.

Durante a pesquisa de campo, procuramos manter um diálogo com as fontes de pesquisas, problematizando, contrapondo, crendo também, sobretudo nas fontes orais, sem nos esquecermos da nossa condição de pessoas pesquisadoras, que por sua vez, precisamos ouvir os relatos sem fazer juízo de valor, sem duvidar da intenção das informantes, mas, sem deixar de confrontar as informações, com o intuito de evitar anacronismos históricos, buscando manter sempre um compromisso de se fazer uma pesquisa confiável. Para Caldeira (1988, p. 134-5):

Ao contrário do que acontece em outras ciências e mesmo nas outras ciências sociais, em que o analista e o pesquisador procura o mais possível estar ausente da análise e da exposição dos dados, como meio de garantir uma posição neutra e objetiva legitimadora da Cientificidade [...].

Mesmo entendendo que não há posição neutra, deve se haver uma postura respeitosa. A relação de confiança entre quem pesquisa e quem são pesquisadas, é fundamental para o sucesso desejado.

Durante as visitas, fizemos também descrições etnográficas dos cultos das Juremas de Chão, de Mesa e Batida (gira). Tanto as descrições quanto os depoimentos colhidos, em muito contribuíram para uma maior compreensão acerca do fenômeno religioso, ampliando as nossas visões sobre algumas liturgias dos cultos da Jurema. Sobre estas realizações, Malinowski (1978, p. 18) garante que:

Um trabalho etnográfico só terá valor científico irrefutável se nos permitir distinguir claramente de um lado, os resultados da observação direta e das declarações e interpretações nativas e, de outro, as inferências do autor, baseadas em seu próprio bom-senso e intuição psicológica.

O fato de conhecermos o culto da Jurema antes de fazermos as visitas de campo, em muito nos ajudou na realização da pesquisa participante, amenizando tantos sustos, quanto os encantos, causados com este rico, belo, mas também intrigante universo de representações.

Nos terreiros pesquisados, descobrimos que o culto da Jurema tem as suas subdivisões e ocorrem em datas específicas, com uma ritualística também específica, a saber:

A Jurema de Chão se realiza em círculo, com ou sem o uso de instrumentos musicais, cânticos de trabalho (corimas), onde as entidades são invocadas a incorporação mediúnica, geralmente com atendimento a comunidade, onde se faz o uso de bebidas, comidas e da fumaça dos cachimbos.

Na Jurema Batida as pessoas dançam em círculo ao som dos instrumentos musicais acompanhando os cânticos de trabalho e com todas as outras características da Jurema de Chão, sendo que essa é mais animada, fazendo o terreiro vibrar tremer.

Já a Jurema de Mesa, Jurema Branca ou a Mesa Branca como também é conhecida (sendo esta originária do kardecismo), realizada apenas no terreiro de Mãe Rita Preta, acontece com as pessoas sentadas ao redor da mesa, vestidas com batas brancas, velas acesas, flores brancas, o livro dos espíritos de Kardec e o ‘Evangelho Segundo o Espiritismo’, onde Mãe Rita sempre atuou como a doutrinadora de mesa (cargo repassado atualmente para Pai Cláudio de Ogun). Na Mesa, após a incorporação os espíritos são convocados a subirem para a Seara (espaço sagrado mítico, onde habitam as entidades da Jurema Branca).

Raríssimos são os terreiros da Paraíba que realizam a Jurema de Mesa, sendo a menos conhecida, porém ela é uma prática mais aceita socialmente. A distinção entre Jurema Branca e Preta configura-se numa prática de racismo religioso, onde a cor branca aparece como algo ligado ao bem e a preta ao mal, na velha dicotomia luz e trevas. A Jurema de Mesa está quase extinta na Paraíba, sendo praticada nos terreiros das pessoas mais antigas.

O racismo religioso praticado contra a Jurema vem de longe. Cascudo (1978) apresentou o Catimbó/Jurema como sendo um culto do ‘baixo espiritismo’ devido também as entidades cultuadas, mas, de fato, o que mais pesa nada tem a ver com conduta das entidades, mas com a classe social, instrução escolar das pessoas que recebem essas entidades.

No panteão do Catimbó/Jurema temos a presença de entidades como exus (entidades), Pomba Giras pretas e pretos velhos, mestras e mestres, baianas, caboclinhas de pena, índios etc. e geralmente, essas pessoas (quando encarnadas) em sua maioria eram pretas e empobrecidas, viviam a margem da sociedade.

Na Jurema de Mesa Branca assim como no Kardecismo há uma hegemonia de entidades brancas, letradas e mesmo de outras nacionalidades, falando idiomas europeus quando incorporadas. Esta prática da Jurema segue os princípios kardecistas, uma religião criada a princípio para uma elite.

Para a realização das entrevistas, na busca de nos sentirmos confortáveis com as nossas fontes orais, buscamos estabelecer uma relação de parceria/troca, de respeito mútuo que ora construímos, onde elas abriram as portas e janelas para nós, como veremos a seguir na casa de Mãe Lourdes de Oxum.

1.7.1 Primeira visita: Ilê de Mãe Lourdes de Oxum em Bayeux-PB

Nas Ciências das Religiões, o diálogo com a Antropologia e neste caso em especial, com a etnografia, tem se tornado cada vez mais profícuo, mas, enquanto este método nos

aproxima do objeto de estudo (a exemplo do fenômeno religioso), nós, enquanto pesquisadoras (es), também fazemos o exercício do afastamento (do objeto) necessário, como se recomenda o ofício de quem trabalha com pesquisas. Para Blalock Jr. (1973 p. 50-1):

O pesquisador deve mergulhar nos dados, apreender tudo o que puder, a partir do maior número possível de perspectivas, e obter informações muito gerais em lugar de dados limitados a uma visão estreita. ... O requisito básico de toda observação participante, contudo, reside na necessidade de que o cientista social ganhe a confiança das pessoas que estão sendo estudadas - de maneira que sua presença não rompa o curso natural dos acontecimentos, ou nele interfira de algum modo - de forma que proporcionem respostas sinceras às suas perguntas, e não escondam de sua vista, atividades importantes.

As nossas observações começaram mesmo antes das visitas de campo. Aliás, foram exatamente essas observações nas pré-visitas que nos impulsionaram a fazer alguns questionamentos por buscas de respostas, como veremos nas narrativas a seguir.

Em 2018, fiz a inscrição na seleção do Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões (PGCR) na Universidade Federal da Paraíba (UFPB), onde tive o projeto aceito e homologada a inscrição: Era sobre a mestra Joana Pé de Chita.

Indo para a primeira etapa da seleção, que era a prova escrita, assim como se deve ser, estudei para fazer uma boa prova. Saí de casa por volta das 6h: 40 da manhã acompanhada do meu filho Genival Neto, que o deixaria na escola e de um amigo (Valdir Lima) que também iria para a UFPB.

Assim que deixei o meu filho na escola, quase bato o carro em outro veículo, mas, até aí achei que eram coisas do trânsito. Saímos da cidade de Santa Rita e entramos na BR 230 por volta das 7h: 00, pois sendo a prova às 8h: 00 haveria tempo suficiente para chegar ao meu destino, não gastando mais do que 30 minutos.

Durante o percurso, quase me envolvo em outro acidente com uma moto, fico assustada, mas continuo. Quando chego próximo à cidade de Bayeux, o pneu do carro furou, fui para o acostamento e o amigo que estava comigo no carro, vendo o meu desespero com a situação e o passar dos minutos, foi até um posto que fica próximo da BR 230 e conseguiu alguém que trocasse o pneu. Quando consigo chegar a UFPB, já eram 8h:20, e já havia perdido o horário da prova.

O amigo que estava comigo, sendo do Candomblé, alertou-me para o fato de que o meu tema de pesquisa é sobre uma mestra juremeira e que não se fala de ancestralidade sem se pedir licença a quem se for pesquisar.

Como então eu faria contato com a entidade? Fiz uma pesquisa com pessoas amigas, simpatizantes e praticantes de religiões afro-ameríndias, se era do conhecimento delas a

presença da mestra Joana Pé de Chita nos terreiros que frequentavam e foi então que o Doté (Pai) Cleyton Ferrer de Xangô nos falou da ialorixá Mãe Lourdes de Oxum que residia em Bayeux, que ela tem esta mestra em sua corrente mediúnica e logo fizemos contato com ela.

Chegamos a sua casa em uma tarde de sexta-feira por volta das 15h: 00 paramos o carro e chamamos Mãe Lourdes que nos acolheu com muita alegria, nos conduziu por sua casa até a área de serviços e foi logo nos relatando que estava em seus projetos à construção de seu terreiro e que em pouco tempo tudo seria iniciado. Pediu que sentássemos ali mesmo, onde expusemos para ela que estávamos para uma possível consulta com a entidade a qual ela cultua.

Sentamos em cadeiras de balanço e Mãe Lourdes em um banquinho, estávamos em uma posição circular e assim que começamos a falar do que nos motivou a procura-la, ela faz uma pequena reza silenciosa e a entidade se fez presente naquela matéria (incorporou em Mãe Lourdes).

Logo, as pessoas de sua casa, as filhas e filhos de axé vieram lhe auxiliar, colocaram uma saia branca e lhes soltaram os cabelos. A entidade através de um gesto pediu um cachimbo, a assim que recebeu o artefato, ela começou a fumar com a boca do cachimbo em sua boca e a fumaça saindo pelo pau do cachimbo, invertendo a função do cachimbo. Como habitual em outros terreiros que já visitei, cumprimentei a mestra com um abraço tocando os dois lados dos ombros e de imediato sentamos.

Ela fica em silêncio e eu começo a narrar o motivo de minha ida até a casa da matéria dela e do quanto eu desejo fazer um trabalho sobre a sua trajetória em vida para que outras pessoas saibam um pouco mais sobre ela.

Reparei um detalhe em seu corpo: o pé esquerdo da médium ficou retorcido quando da incorporação da mestra, revelando uma característica marcante da entidade que tinha uma enfermidade na perna e que por isso, ela aparece em fotografia e iconografias usando uma bandagem nesta perna.

Daí ela começa a falar direcionada a minha pessoa e diz que eu havia levado “um couro” (castigo) e logo, volto a minha memória para o dia em que fui fazer a prova para o processo seletivo do mestrado do qual o tema era sobre ela, sobre os problemas que tive no trajeto.

Neste instante concordo com ela e afirmo que por esse motivo estou ali, pois reconheci que deveria ter pedido permissão e perguntei se poderia pesquisar escrever e falar sobre a sua vida terrena e ela então indaga: “Tu que falar deu nêga?” E eu respondo que sim. Ela então me diz: “Então tu vai e tu fala”. Logo, um misto de sentimentos me invade.

No primeiro momento uma felicidade que se confundia com uma leveza na alma e uma paz interior, mesmo sabendo do desafio, mas aquele seria o primeiro passo desta jornada na busca pela trajetória de vida desta mulher misteriosa, empoderada, diria que a frente de seu tempo. Tomei para mim as palavras de autorização da mestra como um presente auferido.

Esta pesquisa transitará pelo tempo desta mulher em vida e o tempo da entidade, estando ela na categoria de mito, dando enfoque na mitanálise na trajetória de nossa sujeita. Assim como assevera Cavalcanti (2019 p. 50): “É a análise dos mitos em tensão que orientam os momentos históricos, os tipos de grupos e de relações sociais numa faixa de tempo”.

São os relatos, fatos histórico-sociais, imagens e rezas cantadas que nos darão norte ao desvendar uma trajetória da mulher e do mito, sem contrapor ou explicar, apenas registrar.

Não utilizaremos o contato com a entidade Joana Pé de Chita como sendo uma fonte documental oral, mas, destacamos a importância da manifestação do fenômeno religioso para o estudo das Ciências das Religiões. A nossa fonte oral neste caso é a Mãe Lourdes de Oxum.

Sobre o encontro com a entidade através do fenômeno religioso, compreendi que dali por diante, levarei um aprendizado para o resto da vida: Que independente de ter fé/religião, quando se adentra em um campo de pesquisa, não se pode falar de ancestralidade/entidade, sem antes pedir-lhes licença.

Figura 3 – Mãe Lourdes de Oxum incorporada com a mestra Joana Pé de Chita



Fonte: arquivo pessoal de Mãe Lourdes gentilmente cedida para esta pesquisa, 2021

A imagem acima, gentilmente cedida por Mãe Lourdes de Oxum, captou um momento de uma Jurema de Chão onde ela está incorporada com a mestra Joana Pé de Chita. Pela fotografia podemos observar que ela está em um espaço aberto, com um figurino típico das mulheres participantes do culto de Catimbó/Jurema e a entidade está fumando no cachimbo. Cascudo (1978) diz que:

Em qualquer cidade, vila, aldeia do mundo, haverá as rezadeiras, os feiticeiros terapeutas do quebranto, repelindo com orações, benzeduras com água benta ou soprada e gestos rituais com ou sem galhinhos verdes.

Mãe Lourdes é uma dessas personagens descritas por Cascudo, muito requisitada na comunidade, cuidando das pessoas que a procuram.

Na segunda visita de campo a casa de Mãe Lourdes, fizemos uma entrevista com ela, tendo todos os cuidados necessários, impostos pelas restrições, temendo o contágio da COVID-19 em plena pandemia, o que de certa forma restringiu as nossas visitas aos terreiros, para a nossa auto preservação, como também a das nossas entrevistadas. Segundo Matta (2021, p.35):

A pandemia da Covid-19 colocou luz sobre desigualdades sociais que já existiam, talvez esquecidas ou não vistas. As populações já vulnerabilizadas são, comprovadamente, afetadas de forma negativa nesse contexto, como se poderá ler em detalhes nos próximos capítulos. As diferenças são inúmeras: na exposição ao vírus, no acesso ao diagnóstico e tratamento, no acesso a habitações adequadas, tecnologias, água e saneamento, alimentação e nutrição apropriadas, entre outras (...) Como país continental, com 200 milhões de potenciais usuários do SUS, o Brasil tem um poder de compra de vacinas e outros insumos de saúde que proporcionam ao país uma economia de escala bastante significativa, que, entretanto, pode não ser considerada em razão da demora em tomar decisões práticas concretas na preparação para o enfrentamento da pandemia.

Matta (2021 et e tal) argumenta que a pandemia não chegou a população mundial de forma democrática como nos parece, visto que a população empobrecida se encontra lutando por sobrevivência no mercado informal, exposta pelas ruas das cidades do Brasil e do mundo, sendo vítima de todas as mazelas sociais e agora de uma pandemia excludente.

No caso específico do Brasil, somam-se a todas essas questões mencionadas, um não esforço do presidente da República em salvar vidas, com ações negacionistas em relação a vacinação em massa da população com declarações irresponsáveis nos meios de comunicações, ele passou a aparecer em eventos públicos com certa frequência, sem fazer uso da máscara e aglomerando-se com os seus ministros, assessores e mesmo a população.

No Brasil, praticamente todas as casas de axé pausaram as suas atividades religiosas e sociais, evitando a realização de eventos públicos e mesmo internos nos terreiros, numa ação

que em muito contribuiu para salvar as vidas do povo de axé, mesmo havendo algumas mortes de lideranças vitimadas pela Covid 19.

Após tomarmos as vacinas contra a Covid 19, inclusive a Mãe Lourdes, nos organizamos para realizarmos as pesquisas de campo, compreendo a nossa responsabilidade em se fazer um trabalho seguro, ético, com qualidade e desprovido de preconceitos.

Sobre a relação entre etnógrafas (os), Berreman (1980, p. 141) tece as seguintes considerações:

O etnógrafo surge diante de seus sujeitos como um intruso desconhecido, geralmente inesperado e frequentemente indesejado. As impressões que estes têm dele determinarão o tipo e a validade dos dados aos quais será capaz de ter acesso e, portanto, o grau de sucesso de seu trabalho. Entre si, o etnógrafo e seus sujeitos são, simultaneamente, atores e público. Têm que julgar os motivos e demais atributos de uns e de outros com base em contato breve, mas intenso, e, em seguida, decidir que definição de si mesmos e da situação circundante desejam projetar; o que revelarão e o que ocultarão, e como será melhor fazê-lo. Cada um tentará dar ao outro a impressão que melhor serve aos seus interesses, tal como os vê.

Corroborando a ideia de Berreman (1980), procuramos fazer deste breve contato com Mãe Lourdes, um momento intenso de partilha sobre saberes ancestrais, do acolhimento de informações tão ricas, valorosas para a academia, em um momento onde naturalmente conseguimos através da empatia, sororidade, trocamos entre olhares, um sentimento de confiança recíproco.

E fomos buscando compreender quem é essa mulher de fala fluida, que dedica seu cotidiano ao culto de sua religiosidade, o que tinha ela a nos falar sobre a sua mestra. Mãe Lourdes muito gentilmente, atenciosamente nos concedeu uma entrevista livre, sem roteiro fixo, onde pedimos para ela falar o que considerasse ser importante para constar na pesquisa. Pedimos que ela se apresentasse e prosseguisse com os seus relatos, com pouca intervenção nossa como veremos a seguir:

Eu me chamo Maria de Lourdes Mota, nasci na cidade de Campina Grande, aqui na Paraíba, no dia 10 de agosto de 1957 e o meu primeiro contato com a religião eu tinha uns 7 anos de idade, nessa idade eu incorporei o meu caboclo em um ritual de mesa branca, eu só fui iniciada quando já tinha 30 anos, em 1987, em um terreiro de Umbanda Pai José de Angola, por Djamir Avelino dos Santos (Pai Tico).

Mãe Lourdes garante que o terreiro de Pai Tico fica na Rua Jornalista Ulisses de Oliveira, 143 em Cruz das Armas- João Pessoa. Ela nos afirmou que tem orgulho em ser uma ialorixá e que o seu nome religioso de iniciada no Candomblé Ketu é Omin Denam.

Na entrevistada ela falou que se lembra da primeira vez em que incorporou a mestra Joana Pé de Chita, disse que tinha em torno de 16 anos de idade e que dona Joana era uma mestra de recado que foi entroncada, ou seja, assentada pelo Doté Waldecy dos Santos Lima

Soares (Pai Eru Yiamin) que tem um terreiro próximo a casa de Mãe Lourdes no conjunto Mariz. Pai Soares como é mais conhecido no bairro, é iniciado no candomblé Jeje Savalú, sendo filho de Mãe Renilda de Oxóssi e neto de Mãe Flor de Ogun, a Florianita de Jesus da Cacunda de Yáyá em Salvador (in memorian).

Mãe Lourdes nos disse que dentro da sua fé e religião, Joana Pé de Chita é extremamente importante, e que é até difícil descrever em palavras o que ela significa para ela, que essa mestra já ajudou muitas pessoas que a procuraram, seja com os seus remédios medicinais, seus feitiços ou até mesmo com uma palavra amiga, que ela é um espírito de muita luz e sempre contribuiu na vida de mesma.

Ao falar da entidade que traz em sua corrente, Mãe Lourdes a descreve como sendo caridosa para com quem a procura, portanto, são inúmeras as vezes que as pessoas visitantes e adeptas da Jurema, foram atendidas por ela de forma solícita e acolhedora.

Ao falar na mestra Joana Pé de Chita; a qual os olhos dela brilham quando se reporta a esta entidade, sempre com um sorriso aberto, com muita honra e satisfação; Mãe Lourdes segue narrando em seus relatos:

O que eu sei da vida da Mestra é que ela nasceu em uma casinha de barro próximo a Santa Rita **Centro de Santa Rita** (grifo nosso), sob a luz de candeeiro e depois que a sua mãe faleceu, ela saiu da região que morava e foi para outro lugar, onde aprendeu a ser parteira, ser lavadeira e a fazer feitiços, seu nome de Batismo é Maria Dagmar mas ficou conhecida como Joana Pé de Chita, ela levou um tiro na perna que ficou deficiente, desse dia em diante se isolou e lá veio a falecer sozinha.

Mãe Lourdes é daquelas pessoas que ao falar da sua religiosidade, transpiram boas energias e que quando ela fala de sua casa e de suas filhas e filhos de axé, são de forma terna, sem perder a rigidez, atitudes que só as mães sabem mesclar.

Podemos observar que o terreiro estava em processo de organização e ficaram bem notórias as mudanças estruturais que aconteceram desde a nossa última visita, o que nos dá pistas do quanto ela é uma mulher de fé e de prosperidade.

Nesta ocasião fizemos um pedido muito especial a Mãe Lourdes: o de consultar a própria entidade para que ela narrasse a sua trajetória terrena, através da manifestação do fenômeno religioso, como afirmamos anteriormente, sem função/condição de fonte documental. Ambas concordaram e o que temos a seguir é a transcrição de uma consulta com a entidade a Mestra Joana Pé de Chita incorporada em Mãe Lourdes de Oxum:

Salve nosso Senhor Jesus Cristo, Salve a Jurema sagrada, salve seu Zé Vaqueiro, toda falange da Jurema, salve os encantamentos e os povo das mata e salve eu, Joana Pé de Chita.

Trai um negócio mais baixo pra nós sentar (tamborete), eu num gosto desse negócio não (cadeira). Eu num tenho o que fala da minha vida, eu quando vim para esse mundo de meu deus, vim num lugar bem piqueninim, a luz de candeeiro perto de Santa Rita, eu não nasci em Santa Rita, eu nasci lá pra dentro das brenha-**Zona rural**

de Santa Rita- (Grifo nosso). naquela coisa que faz os negocios que moi- **Engenho de cana de açúcar-** (Grifo nosso) é ali, pro ali, num casebre de barro que tinha debaixo de um pé de pau lá pra dento, onde só via as foia verde.

Foi aonde eu nasci, lá pra dento. Não tinha esse negócio de escrevedor, não tinha nada de lado. Eu já saia de um canto e ia pra outro, eu era ainda moça nova quando a minha mãe subiu (morreu) e eu fiquei só. Ai fui pra outro lugar, chei de canavial, lá eu virei rapariga, puta veia, lá eu aprendi a fazer parto, lá eu aprendi a trabaiá,, lá eu aprendi a ser lavadeira, lá eu aprendi a esconder gente que precisava de mim, nos esconderijos.

Quando começaram a mim caçá, comecei a trabaiá na feitiçaria. Botarão o meu nome de Maria Dagmar, mai o nome que mai fui conhecida foi Joana Pé de Chita, mai meu nome é Maria Dagmar de nascença, o nome que minha mãe botou, mai fui conhecida e muito cunhicida po Joana Pé de Chita, a mestra esquerdista, trabaiada na quimbanda.

Fui muito quirida, mas também fui muito odiada. Se é essa a história quer, a minha história de vida foi essa: vivi, vivi, vivi no mei do mundo, mas uma coisa vou te falar: a minha passage (morte) de vida foi de velhice, num foi ninguém que me passou (matou), nem de tiro, nem de facada. O único tiro que levei de verdade foi o da perna, que me deixou alejada. Foi quando me isolei do mundo, foi numa aldeia e vivi o resto da minha vida e lá eu pereci sozinha, esquecida do mundo e do povo, só num fui esquecida de Deus.

Minha história de vida é essa, num sei o nome do lugar, pois só era mata, rio, pedra e pau, se precurare purai a fora onde morreu uma veia sozinha, abandonada, era eu, Joana Pé de Chita!

E hoje eu venho na terra e recibi minha luz pra trabaiá, pra fazê caridade e fazer macumba também, trabaiá na esquerda e fazer meus catimbó, assim precise né? Bota ai fumo pra eu (colocar fumo no cachimbo). A minha história é essa ai, os povo inventa muita coisa.

Que cidade tão bunita” ... hoje é bunita, é a vazi de Santa Rita, hoje é bunita. Vamo saravá a mestra, salve Joana Pé de Chita. Oi (Olhe), hoje lá casebre e tem um pé de Jurema preta na vazi de Santa Rita. Os povo fala que foi lá que vivi, é mintira! não vivi lá, eu nunca morei em casa bunita nem pintada era, casa de barro. Quando num era de barro, era feita de pau, viu? mai eu nunca morei em casa bunita não, num tive esse privilégio de nada no meio do mato, de morar em casa bunita. Era casa de barro ou de pau, os banco era uns gancho, um gancho interrado no chão, um pau lá e oto aqui. Tu ta prestando atenção a histora pra conta ai, o catatau que eu durmia era feita de gancho e de vara, tu sabe o que cama feita de vara catatau?

Durante a incorporação da entidade em Mãe Lourdes, quando a dona Joana diz não ter nascido em Santa Rita, mostra que o seu entendimento sobre cidade é o de um local muito habitado, desenvolvido. Ela diz ter nascido longe das primeiras organizações urbanas do centro, diz ter nascido na zona rural da cidade, em casa de barro, no meio do mato.

Ela descreve que vivia nas brenhas, num lugar à ermo, perto do que ela chama de moinho, o que provavelmente seja a descrição de um engenho, algo muito comum para a época, nas várzeas do rio Paraíba do Norte, sobretudo em Santa Rita.

Em determinado momento, dona Joana Pé de Chita canta parte da corima que diz “Que cidade tão bonita”, que se refere a Santa Rita e ela faz a afirmação que quando viveu era bem diferente, não era tão bonita não.

Após se despedir de nós, a entidade pede para rezarem para ela subir para Aruanda, que é uma corruptela de Luanda, uma espécie de reino mítico encantado das entidades e logo se cantou o seguinte ponto:

“Senhoras mestras lá do outro mundo
Do outro mundo e desse também
Dá-me licença para eu fechar a Jurema
Nas horas de Deus, amém” (Corima de domínio público)

E assim a entidade se foi e Mãe Lourdes retomou a consciência, esbaforida, cansada, mas visivelmente satisfeita, orgulhosa de ter esta mestra em sua corrente e logo, as suas filhas de axé lhe deram total assistência com abanadores, lenços para secar o suor do rosto e um copo com água.

Despedimo-nos de Mãe Lourdes de Oxum com uma sensação de dever cumprido no que diz respeito a nossa função na condição de pesquisadoras (es), sempre respeitando as crenças das pessoas por nós pesquisadas, recebendo autorização e mesmo benções para prosseguirmos. Logo, partimos para a nossa próxima visita de campo, agora na cidade canavieira do Catimbó, a Santa Rita de Mãe Rita Preta.

1.7.2 Segunda visita: Templo de Umbanda Caboclo (José de) Andrade de Mãe Rita Preta, Santa Rita-PB.

Nesta esteira, além de divulgar trechos de algumas entrevistas da Mãe Rita Preta sobre a dona Joana Pé de Chita, fizemos algumas análises sobre os depoimentos colhidos, confrontando-os com outras documentações que falam sobre a vida e possível morte da juremeira.

Nossa maior fonte de informação sobre a dona Pé de Chita veio de uma personagem muito importante para este trabalho, que é a sacerdotisa Mãe Rita Preta, filha de Oxalá com Iansã de Balé, moradora do bairro da Santa Cruz em Santa Rita. Com 96 anos de idade e quase 75 de sacerdócio (na Jurema), Mãe Rita é uma fonte oral inesgotável, de grande relevância para o estudo afro brasileiro. Ela é hoje, a mais antiga sacerdotisa dos cultos afro na Paraíba e felizmente, ainda lúcida.

Não se pode falar em Umbanda e Jurema na Paraíba sem citar Mãe Rita Preta, sendo esta matriarca, uma cacurucaia (pessoa muito idosa, encarnada ou desencarnada).

Mãe Rita Preta afirma ter conhecido a mestra Joana Pé de Chita, possivelmente em fins da década de 1930 quando ela veio de Pernambuco morar em Itabaiana (PB) e em 1940 mudou-se para Santa Rita.

Confirmando a existência da dona Joana, Mãe Rita Preta destaca que no período da repressão policial, quando das muitas vezes que a Pé de Chita foi presa durante a realização de seus trabalhos religiosos, era a família Santiago quem a protegia, fazia a intervenção junto a polícia, devido a sua influência política na região, pois era essa família, proprietária do Engenho Real Tibirí, que foi instalado em 1586 em Santa Rita, de acordo com Santana (1990). Ainda segundo Mãe Rita, na localidade onde residiu Joana Pé de Chita, que hoje faz divisa entre alguns bairros da cidade, havia um pé de jurema preta.

Assim como fizemos nas visitas anteriores a casa de Mãe Lourdes de Oxum, seguimos nossos trabalhos tendo como aporte metodológico a etnografia, buscando referências teóricas em alguns autores que em muito contribuíram nesse cotejo, a exemplo de Gertz (1978) e Malinowski (1978) onde este último diz que:

[...] Na etnografia, o autor é, ao mesmo tempo, o seu próprio cronista e historiador; suas fontes de informação são, indubitavelmente, bastante acessíveis, mas também extremamente enganosas e complexas; não estão incorporadas a documentos materiais fixos, mas sim ao comportamento e memória de seres humanos.

MALINOWSKI (1978, p.18)

Para Geertz (1978, p. 15):

Segundo a opinião dos livros-textos, praticar a etnografia é estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário e assim por diante. Mas, não são estas coisas, as técnicas e os processos determinados, que definem o empreendimento. O que o define é um tipo de esforço intelectual que ele representa: um risco elaborado para uma descrição densa.

Esses autores em muito alargaram a nossa compreensão sobre o processo das visitas de campo, subsidiando os nossos encontros, as conversas, o nosso jeito de abordar as pessoas entrevistadas, aguçando a nossa sensibilidade com atitudes de amorosidade que resultou em reciprocidade.

A segunda visita de campo aconteceu no Templo de Umbanda Caboclo (José de) Andrade, fundado por Mãe Rita Preta na década de 1950, quando a Jurema ainda vivia na clandestinidade e que segundo a mesma, era comum os toques acontecerem nas matas de Santa Rita, a exemplo da mata da Usina São João as margens da BR 230.

A nossa visita ocorreu no mês de maio de 2020. Quando chegamos a sua casa por volta das 16h:00 e ela estava ali, próxima ao muro baixo daquela residência simples, caiada de branco (todos os anos ela pinta a casa de acordo com a regência do orixá), no início da Rua Nilo Peçanha no sentido de quem sobe a ladeira da Rua Nossa Senhora do Rosário, no centenário bairro da Santa Cruz.

A residência de Mãe Rita fica vizinha ao terreiro, situada em uma rua enladeirada, com moradias simples e de gente acolhedora, receptiva, mesmo em meio a tanta vulnerabilidade social e descaso por parte do poder público municipal.

Mãe Rita construiu a sua história religiosa no bairro da Santa Cruz, periferia de Santa Rita. Um dos bairros urbanos mais antigos, com um grande potencial para a cultura popular, mas, totalmente carente de políticas públicas.

A sua residência fica próxima à escadaria da rua 1º de Maio, local onde existe um cruzeiro erigido por Frei Damião entre as décadas de 1940/50. Na 1º de Maio existiram diversos cabarés e lá aconteciam as brilhantes e animadas festas de músicas bregas, bem como as apresentações das lapinhas, com os cordões azul e o encarnado, dos babaus (bonecas de fantoches), do bloco Bacalhau na Vara do senhor Elpídio (in memorian), das tribos indígenas, do bloco de carnaval Alto Astral e da banda com o mesmo nome e da famosa Quadrilha Junina 1 de Maio, essa que tinha o seu próprio hino. Do bloco a quadrilha junina, tudo era organizado pela família Nunes, dos irmãos Alexandre, Flávio (in memorian) e de Beto.

Mas, mesmo tendo todo este arsenal artístico, o que sempre prevaleceu no imaginário social foi o aspecto violento do bairro, construído a partir dos noticiários sensacionalistas televisivos, radiofônicos e da imprensa paraibana.

No bairro da Santa Cruz, Mãe Rita Preta tornou-se uma espécie de referência dentro da comunidade, atuando como sacerdotisa, rezadeira e professora leiga, o que segundo ela, este ofício ajudou para que ela conquistasse o respeito de pessoas adeptas de outras religiões.

Ao chegarmos próximos a casa de Mãe Rita, vimos a imagem dela na porta de sua casa: sua pele preta, vestida toda de branco, cabelos todos prateados, sorriso doce, um olhar sereno e firme em sua altivez, que no alto dos seus possíveis 96 anos, já impacta a quem vai lhe entrevistar, portanto, o meu primeiro pensamento foi: que sorte a minha em poder registrar essa mulher, uma espécie de entidade encarnada. Veio-me uma sensação incrível de estar diante de uma figura que mais parece um orixá, uma preta velha, uma mestra.

Dentre as muitas homenagens recebidas em vida, Mãe Rita; pelas casas de Candomblé de João Pessoa: do Pai Erivaldo de Oxum com a Comenda Mãe Tiêta, Mãe Tuca de Oxoguiã no lançamento do Censo dos Terreiros da Grande João Pessoa, do Grupo de Mulheres de Terreiro Yiálodê com a casa de Mãe Chaguinha de Oxum nos Tambores da Paz, foi condecorada em 2009 com o título de ‘Mestra Viva’ pela Federação dos Cultos Afro-Paraibanos: Umbanda, Candomblé e Jurema (FCP UMCAMJU) em um ritual solene no Templo de Umbanda Caboclo Andrade, com o recebimento de um certificado em uma moldura que ela logo pendurou no salão do terreiro, 2009 foi também homenageada em

sessão especial pela Câmara Municipal de Santa Rita-Casa do Prefeito Antonio Teixeira- como sendo a representante da Umbanda na cidade.

Em 2018, por seu uma mulher protagonista das religiões afro paraibanas, recebeu pelas mãos do então governador Ricardo Coutinho (PSB), o prêmio Ceci do Orçamento Democrático Participativo do governo da Paraíba, no dia 27 de março em Campina Grande, em solenidade que teve uma ampla cobertura da imprensa do estado (<http://mestresdaeducacao.pb.gov.br/index-12098.html>), além de outras diversas homenagens.

Sobre a pesquisa de campo, em relação as nossas visitas a casa de Mãe Rita Preta, Malinowski (1978, p. 22) afirma que:

(...) quanto maior for o número de problemas que leve consigo para o trabalho de campo, quanto mais esteja habituado a moldar suas teorias aos fatos e a decidir quão relevantes eles são às suas teorias, tanto mais estará bem equipado para o seu trabalho de pesquisa. As idéias preconcebidas são perniciosas a qualquer estudo científico; a capacidade de levantar problemas, no entanto, constitui uma das maiores virtudes do cientista- esses problemas são revelados ao observador através de seus estudos teóricos.

Mãe Rita Preta foi a nossa única e última possibilidade de se entrevistar uma pessoa que conheceu a dona Joana e o fato de ela ser uma fonte oral quase extinta (sobre este assunto), nos trouxe toda uma consciência do compromisso que tivemos de assumir ao escrever sobre uma entidade, mas, que antes de se encantar, foi uma pessoa (a Pé de Chita) que viveu entre nós, que deixou memórias, que fez história. Mãe Rita Preta e Joana Pé de Chita são duas figuras icônicas, sendo que uma está encarnada e a outra encantada.

Quando ela nos recebeu, pedi licença para abraça-la e ela sorrindo disse que sim. Veio em mim uma sensação de paz e um sentimento de gratidão. Logo após perguntei se poderíamos conversar com ela e sobre dona Joana Pé de Chita e ela concordou, sempre com um sim e nos conduzindo até ao seu terreiro que fica ao lado de sua residência.

Ao entrarmos, no jardim/herbário, vimos duas casinhas do lado esquerdo, seno uma do Exu da casa e outra a de Iansã de Balé que é a dona da casa. Dentro do salão do terreiro, tinha uns banquinhos de alvenaria ao redor, no teto bandeirinhas de papel colorido formando um arco íris lindo, que encanta quem vê, prende os olhos.

No centro do salão tem uma pedra de mármore, é a mina de Exu (um assentamento). Após a mina de Exu, há uma porta que dá acesso a cozinha e a outros cômodos e ao quintal. Na sala: o quarto da Jurema do lado direito e temos um quarto que é o peji (quarto) dos orixás do lado esquerdo.

Mãe Rita nos convida a sentar e conversar e, mesmo apesar de não ser este o meu primeiro encontro com ela; pois há anos frequento a sua casa e o terreiro, inclusive nas comemorações de seu aniversário no dia 20 de agosto; entrevista-la foi algo novo para mim. Sobre Mãe Rita, Lima (2020, p. 56) diz que:

Mãe Rita foi criada por sua avó paterna que, por ser evangélica ortodoxa da Assembleia de Deus, não entendia nem aceitava a possibilidade de a neta vivenciar uma religião espírita. Foi só depois que ela se casou e adoeceu que sua avó passou a aceitá-la (...) Mãe Rita Preta passou pelo Espiritismo, visitou centros esotéricos, participou de peregrinações, procissões da religiosidade popular do Catolicismo e iniciou-se na Jurema.

Essa mulher desde muito cedo começou uma jornada de desafios para conseguir vivenciar a sua ancestralidade/espiritualidade e mesmo não confrontando a sua avó, ela não podia fugir de seu destino, não quis, pois, segundo ela, ‘não escolheu os ‘espíritos’, eles a escolheram’.

Ela nos assevera que o seu adoecer e a aceitação da família por sua escolha religiosa, foram libertadores para a mesma. Sua inquietação por descobrir que chamado era esse, que lhe fazia adoecer e curar-se, fez com que Mãe Rita transitasse por vários espaços religiosos de forma sábia, buscando as respostas para as suas indagações, que só iria encontrar na Jurema.

Pensar sobre a escrita etnográfica, sobre um jeito de descrever, transcrever o que outra pessoa nos fala é algo muito meticuloso, onde uma vírgula posta em local errado pode mudar todo o contexto da fala. De acordo com Clifford (1998 p. 21-22):

Analisando esta complexa transformação, deve-se ter em mente o fato de que a etnografia está do começo ao fim, imersa na escrita. Esta escrita inclui, no mínimo, uma tradução da experiência para a forma textual. O processo é complicado pela ação de múltiplas subjetividades e constrangimentos políticos que estão acima do controle do escritor. Em resposta a essas forças, a escrita etnográfica encena uma estratégia específica de autoridade. Essa estratégia tem classicamente envolvido uma afirmação, não questionada, no sentido de aparecer como a provedora da verdade no texto.

Nosso esforço durante a escrita das visitas de campo, a exemplo do que diz Clifford (1998) foi de sermos ouvintes com interesse nas verdades que a nossa entrevistada tinha a nos contar, em compreender o seu mundo, seu jeito de falar, gesticular e de pensar.

Mesmo entrevistando Mãe Rita Preta em nossa visita, optamos também por colocar aqui, uma entrevista que ela concedeu ao grupo Falando do Axé Paraíba em março de 2020 (<https://www.youtube.com/watch?v=oFTQmZ-1tCg>).

O grupo Falando do Axé Paraíba é composto pelo ogã de Oxóssi Ronald Vaz, Salvador (BA), mestrando em Arte Visual (UFBA) e professor de teatro (UFBA), por Valdir Lima de Oxoguiã, professor, Doutor em Ciência da Informação (UFPB) e por Gabriel

Gualberto, graduando em Ciências Sociais (UEPB) e produtor da Cacatua Records. Este grupo tem uma parceria com o grupo de estudos Braulio Goffman que é presidido pelo Ogã Jaçanã Gonçalves do Rio de Janeiro. Ambos os grupos trabalham com a produção áudio visual sobre o povo de axé.

Esta entrevista com Mãe Rita Preta é o segundo registro áudio visual feito sobre ela. O primeiro foi um vídeo documentário realizado em 2007, com a produção do Doté Cleyton Ferrer de Xangô e Valdir Lima de Oxoguiã.

Esse documentário foi inscrito num festival de cinema do Serviço Nacional do Comércio - SESC - João Pessoa e esta foi a primeira vez em que Mãe Rita foi ao cinema, ficando bastante feliz em poder ser ver projetada na telona e de falar com o público presente no evento (<https://www.youtube.com/watch?v=UzQDQfFni5w&t=908s>).

Seguem alguns depoimentos da entrevista de Mãe Rita Preta (2020)², quando o entrevistador Ronald Vaz pergunta como foi que ela se aproximou da Jurema e ela logo responde:

Minha mãe morava ... eu nem sei do nome do mato, era a caboca, aí comecei a ficar doente, ela arrumou uma mulhe que me levou, aí um home fez minha Jurema, debaixo dos pé da Jurema, sei o nome dele mai,. Aí ela veio morar pra qui, primeiro Tabaiana (Itabaiana-PB) e de Tabaina aqui (Santa Rita). Primeiro fui pra fazer o santo com mestre Carlo e depois Pai Dudú. Aí pronto, ai eles zelava muito por mim, tinha muito amor a mim. Depois que pai Dudú morreu deixô uma saudade, mãe Joana a mulhe de pai Dudú tinha amor a mim. Ai fiz uma casa de taipa coberta de palha, ai fiz uma caridade a um homem, ele me levou pra lá pra passar três dia e eu fiquei um mês, quando cheguei aqui, eu disse oxente, o homem vendeu a minha casa? quando chegou ele tina colocado minha casa no chão e tinha feito outra de tijolo (...) ele estava doente em cima duma cama fui tratar dele na casa dele, em Guarabira.

E Mãe Rita Preta segue a entrevista livre, partilhando suas memórias, sem muita preocupação em manter uma ordem cronológica, aparentando certo cansaço, mas mantendo o bom humor, o tom de voz baixinho e a delicadeza no falar, além da seriedade que lhes é peculiar.

Antes só existia Umbanda e Jurema, num tinha essa história de Candombré, não, quem era juremero era muito querido, quem era umbandista era muito querido, eu tive muito filho se santo (...) é por que já muitos já morreu por que estava velho. (...) Conheci muito Joana Pé Chita, e ela já vinha aqui em casa, vinha aqui no terreiro o povo tinha raiva dela, eu tinha raiva dela não, ela era boa tanto era juremeira e umbandista, pois quem faz o santo faz a Jurema, a voz da Jurema é a voz de Umbanda (...) Eu tenho a caboca menina que avisa tudo a mim, vai lá pra casa

² Falando do Axé /Paraíba - 0002 - Mãe Rita Preta. Disponível em (<https://www.youtube.com/watch?v=oFTQmZ-1tCg>). Acesso em 7 dez. 2021.

cunversa e o irmão Balaiê é o meu mestre, ele que cuida de mim, se fizer uma coisa contra mim vai pagar, ele num me despreza não.

Segundo entrevista concedida por Mãe Rita para o documentário Santa Rita Preta, em 2007, ela afirma ser natural de Pernambuco, migrando para Itabaiana-PB aos 16 anos, depois para Cabedelo onde ficou um mês e em seguida veio morar em Santa Rita com a sua família no ano de 1940.

Ela diz que a sua avó ganhou um terreno e elas construíram uma casa localizada na Rua Bela Vista no bairro da Santa Cruz e em seguida elas migraram para a Rua Nilo Peçanha, onde ela começou a trabalhar na Jurema de Mesa e de Chão para não chamar a atenção da polícia, nos idos da década de 1940/50, mas que só abriu o seu terreiro oficialmente em 1966, por que na Paraíba, antes da assinatura da lei n. 3.443 de 6 de novembro deste ano pelo governador João Agripino, todos os cultos afro eram praticados na clandestinidade.

Entendemos ser Mãe Rita Preta uma mulher forjada na fé, na resistência e luta pelo direito de exercer cidadania através da liberdade de culto. Uma mulher de uma reputação indubitável, corresponsável pela fundação da Umbanda na Paraíba e pela criação da Federação dos Cultos Africanistas do Estado da Paraíba (FECAEP).

Conforme a foto da licença do funcionamento do terreiro de Mãe Rita por parte da FECAEP, pode-se perceber que a denominação ainda é Centro Espírita Caboclo José de Andrade, sendo de certa forma, o termo ‘centro espírita’, uma associação dos terreiros de Umbanda aos centros kardecistas. Outro dado importante é a data deste documento é de 5 de junho de 1967, pouco meses após a assinatura da lei 3.443/1966.

Figura 4: Foto da licença de funcionamento do terreiro de Mãe Rita Preta.

Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba
 Criada pela Lei n.º 3443 de 06.11.66 - Artigo 5.º - Autorizada conforme
 Lei n.º 3895, de 01.04.77
 Reconhecida de Utilidade Pública pela Lei n.º 1022 de 10.10.68
 Registrada no Conselho Nacional de Previdência Social
 e Conselho Nacional Deliberativo de Umbanda,
 Sede Própria à Av. Antonio Gama, 565 - Expedicionária
 CEP 58.000 - João Pessoa - Pb.

LICENÇA N.º 51

Oficializa **CENTRO ESPIRITA CABOCLO JOSE DE ANDRADE**
 Nome do Templo
 Rua **NILO PEÇANHA Nº 117**
 Cidade **SANTA RITA** Estado **PARAIBA**
IALORIXA :- RITA MARIA DA CONCEIÇÃO
 Nome do responsável pelo Templo
 Conforme Termo assinado em **5** / **Junho** / **1967**
 Válido até **5** / **Junho** / **1978**
 João Pessoa, **9** de **Agosto** de 19 **1977**

Francisco de Almeida
 Secretário

Carlos Leal Rodrigues
 Presidente

Umbanda é Única - Sua Bandeira é Branca de ORIXALÁ
 E se ORIXALÁ é por nós quem será contra nós?

Africanos
 16-11-1978
 Lei 3.443
 Estado da Paraíba

Fonte: Gentilmente cedida por Tadeu Rena Valente- (Acervo privado do autor)

Sendo fundadora da Umbanda paraibana, Mãe Rita Preta que já era feita (iniciada) na Jurema, foi iniciada por Pai Carlos Leal Rodrigues (que também foi fundador da Umbanda no estado) tendo por madrinha Mãe Teínha de Cruz das Armas em João Pessoa.

Após a morte de Carlos Leal e a de Mãe Teínha, Mãe Rita passou a ser filha de Pai Dudu de Bayeux e após a morte dele, ela adotou como mãe, a Mãe Joana de Iansã, que era a esposa do mesmo, mas, quando Mãe Joana também morreu, o herdeiro do terreiro de Mãe Joana foi Pai Fernando de Oxum, que embora mais jovem na idade e no tempo de iniciação, passou a ser o pai de santo de Mãe Rita, sem haver assim, mais ninguém que se iniciou antes dela na Umbanda e mesmo na Jurema.

Figura 5 – Foto de Mãe Joana de Iansã (In memorian) fazendo uma limpeza em Mãe Rita Preta, sua filha de axé, no ano de 2008 no Templo de Umbanda Caboclo Andrade



Fonte: acervo de Cleyton Ferrer, 2008

No tempo em que Mãe Rita se iniciou na Umbanda, não havia ninguém com algum tempo de iniciação na Paraíba que pudesse iniciar as primeiras pessoas recém-convertidas a Umbanda, era tudo muito novo, experimental e qualquer pessoa médium poderia abrir casa, se intitular sacerdote (isa) e mesmo iniciar outras pessoas.

A década de 1960 trouxe a primeira leva de mães e pais de santo da Paraíba, como também as primeiras pessoas iniciadas na Umbanda, não havendo, pois, como se determinar um critério de quem seria mãe ou pai de quem, a não ser por um consenso, pois todas as pessoas começaram juntas.

Segundo Silva (2019), a única exceção na época foi a Mãe Beata de Iemanjá do bairro Rangel, que saiu de João Pessoa para se iniciar na nação Angola em Salvador. Foi ela quem trouxe o Candomblé para o estado da Paraíba.

Há 55 anos na Paraíba, se criara uma federação (FECAEP), uma religião (a Umbanda) e uma tradição, diga-se a festa de Iemanjá, a qual Mãe Rita participou da primeira e posteriormente recebeu pela FECAEP o título de Guardiã de Iemanjá, outorgado as ialorixás mais antigas.

Era o começo de uma história, como podemos constatar nesta matéria jornalística publicada recentemente em homenagem a festa de Iemanjá no estado da Paraíba, festa celebrada no dia 8 de dezembro, junto com o dia de Nossa Senhora da Conceição, devido ao forte traço do sincretismo religioso umbandista.

(<https://g1.globo.com/pb/paraiba/noticia/2021/12/08/festas-publicas-a-iemanja-completam-55-anos-na-paraiba-apos-passado-de-violencia-policial.ghtml>).

Dias após a realização da festa de Iemanjá (evento simbólico devido à pandemia do Covid 19 e o surto da gripe influenza H3N2 na Paraíba) foi publicada a lei n. 12.185 de 29 de dezembro de 2021, declarando a festa de Iemanjá como Patrimônio Cultural Imaterial da Paraíba, através do projeto da deputada Estela Bezerra do Partido dos Trabalhadores. (<https://auniao.pb.gov.br/servicos/arquivo-digital/doe/2021/dezembro/diario-oficial-30-12-2021.pdf>).

A partir dos depoimentos de Mãe Rita Preta na entrevista concedida ao grupo Falando do Axé Paraíba, pudemos analisar que ela nasceu possivelmente em 1925, tendo hoje 96 anos, contudo, Mãe Rita fala da presença de dona Joana Pé de Chita em seu terreiro com bastante segurança, mas, cronologicamente, percebemos que a presença física de dona Joana na casa de Mãe Rita estaria contrariando a afirmação de Fernandes (1938) onde o autor relata que ao chegar à casa da Pé de Chita na década de 1930, a única filha dela asseverou que ela já era falecida.

Sobre a idade de Mãe Rita, uma das falas recorrentes dela ao longo dos anos, foi a de que fora criada pela avó paterna, que a sua mãe morrera muito cedo, sendo ela muito criança e em seguida o seu pai também falecera. Mãe Rita conta que foi registrada por sua avó, bem

depois do seu nascimento e que ambas não sabiam ao certo a sua idade, podendo Mãe Rita ser bem mais velha do que pensa.

No seu documento do Registro Geral, consta que ela nasceu em 20 de agosto de 1928, mas ela garante que nasceu pelo menos em 1925, pois lembra de que quando a registraram em 1928, ‘já era grandinha’. Mãe Rita garante que não tem mais ninguém com parentesco de primeiro grau (chegamos conhecer a última irmã da mesma que morava em Natal-RN) e bem poucos de segundo grau (sobrinhas e sobrinhos), o que nos leva a crer que ela pode ter nascido mesmo antes de 1925 e tenha no mínimo 100 anos.

Como Mãe Rita Preta não teve filha e filho biológico adotou cinco meninas da comunidade, sendo que atualmente apenas uma está viva, a mais nova delas, a senhora Nete, já está com aproximadamente 80 anos. Mãe Rita criou também Jacimar de Iemanjá, conhecida como Preta, que tem 52 anos e é filha biológica de Nete. A Jacimar e o seu companheiro Ivanildo é quem moram com Mãe Rita até hoje.

Como garante Fernandes (1938), no início da década de 1930, a catimbozeira Joana Pé de Chita já era falecida, segundo informou a filha dela quando ele visitou a sua casa em Santa Rita. Por sua vez, levantamos uma hipótese da filha dela ter mentido para ele, temendo que pudesse ser um investigador da polícia e que a sua mãe estivesse escondida.

Outro fato de grande relevância que trazemos para uma discussão, é que ao mesmo tempo em que Fernandes relata em seu livro que veio visitar a casa de dona Joana no início dos anos trintistas e de que ela já era falecida, o referido autor, publica no mesmo livro, uma foto retirada do Jornal O Norte (PB) em 1937, com o relato de uma prisão de algumas pessoas numa mesa de Catimbó na Ilha Piragibe (Ilha do Bispo) em João Pessoa e quem estava ao centro da mesa fora reconhecida como sendo a senhora Joana Amorim, um dos codinomes usados pela Pé de Chita e que o autor sequer sabia, se quer problematizou o caso, levantando a possibilidade daquela senhora que fora presa e que tinha uma bandagem na perna esquerda pudesse ser a famosa Pé de Chita, que o fez se deslocar de longe para Santa Rita, para saber sobre a vida dela.

Não afirmaremos aqui que dona Joana morreu no início da década de 1930 como disse Fernandes (1938) e nem que ela não possa ter visitado o terreiro de Mãe Rita Preta na década de 1940 como nos garante Mãe Rita, a qual consideramos como sendo uma espécie de discípula, herdeira direta da mestra Joana Pé de Chita no Catimbó.

Fato é que dentre todas as juremeiras que possivelmente viveram no período em que a mestra Joana Pé de Chita esteve por aqui, apenas Mãe Rita está viva e pode falar com propriedade da vivência dela em Santa Rita, levando em consideração a sua longevidade, seu

caráter ilibado e a sua lucidez, visto que desde a década de 2000 ela já dizia ter conhecido a Pé de Chita.

De acordo com Valente (2019 p.74-75):

[...] Mãe Rita Preta é uma liderança popular da cidade de Santa Rita, um ícone de força, perseverança e ancestralidade. A propósito, mãe Rita Preta foi tema do documentário Santa Rita Preta em 2007. Este se encontra no “YouTube”, foi noticiado nos portais Santa Rita Em Foco e no Correio Nagô (Salvador), tendo concorrido a um festival de documentários do SESC/PB. Mãe Rita Preta foi também capítulo da dissertação de Mestrado em Ciências da Religiões-PPGCR/UFPB em 2011.

Afora Mãe Rita Preta que diz ter tido contato com a nossa sujeita, em relação a pessoas mais jovens afirmarem que a conheceram, podemos levantar uma hipótese de que algumas mulheres catimbozeiras usaram o codinome Joana Pé de Chita durante algum tempo, para atraírem clientes devido à fama dela, confundindo as pessoas, conforme encontramos relatos em vídeos em canais do YouTube, onde algumas pessoas garantem que são parentes da mestra e que ela era potiguar, que vivera no Rio Grande do Norte.

Em relação a Mãe Rita, sentimos toda a confiança em seus relatos, na simplicidade de sua narrativa, despretensiosa, sem excesso de detalhes, sem contar causos mirabolantes, sem querer induzirmos a crer que elas eram próximas.

Nos relatos das juremeiras contemporâneas de Mãe Rita Preta, como as falecidas mães Elvira, Severina de Chico Diabo e Joana de Iansã, essas afirmaram serem suas seguidoras, frequentadoras da casa de Jurema da Pé de Chita em Santa Rita.

A própria imprecisão da idade de Mãe Rita como provavelmente das mães acima citadas, nos leva a crer que ambas as cacurucaias tiveram certo convívio com aquela mulher que tinha entre as alcunhas, as de Joana Amorim, Lina, Malhada ou Pé de Chita, bem como Maria Dagmar como era conhecida, a qual a sua fama corria léguas na boca do povo, da imprensa e provavelmente do rádio, em consonância com o jornal escrito, como ainda acontece essa simultaneidade midiática nos dias atuais.

Seguiremos discutindo no território do campo religioso, à luz da Ciência das Religiões, num escopo sobre o Catimbó/Jurema na Paraíba e sua relação com a questão de gênero a partir da mestra Joana Pé de Chita que tem como heterônimo ou mesmo o nome de Maria Dagmar.

2 ESPIRITUALIDADE E JUREMA

Devagar com esse nêgo mandingo
 Ele sabe apanhar a folha
 Sabe mexer na erva
 Sabe rezar a reza
 Sabe curimar
 Quando bate vem cabôco e orixá
 Quando dança tudo que é erê vem dançar
 Nó de amor que ele faz ninguém desata
 Ele é dono do tempo, do vento,
 Do mar e da mata
 Ói que esse nêgo malê
 Foi rei no Senegal
 Vem de lá o seu poder
 Para o bem e para o mal
 No pescoço um talismã
 Na cintura um tecebá
 Seu remédio é curador
 Seu veneno é de matar
 Foi nas águas de Oxum
 Que lavou seu colar
 Mas é Ogun Xoroquê seu eledá. (Roque Ferreira)

A composição do baiano Roque Ferreira em epígrafe, fala sobre o personagem do nêgo mandingo africano, fala de um povo que cultua o orixá e entidades, fala que o nêgo mandingo sabe manipular ervas sagradas, que servem para a cura de enfermidades como também conhece a arte de buscar um amor para quem o procura, assim como as catimbozeiras do Brasil.

Nesta esteira, nosso diálogo é sobre espiritualidade e Jurema. Em trabalhos sobre a espiritualidade, é importante se perceber que algo maior está dentro de cada pessoa, transcendendo o rito ou religião, que é o que as pessoas carregam em sua essência, assim com assevera Boff (2001, p. 66): “Espiritualidade tem a ver com experiência, não com doutrina, não com dogmas, não com ritmos, não com celebrações que são apenas caminhos institucionais capazes de nos ajudar na espiritualidade, mas que são posteriores a espiritualidade”.

Todavia, o fato de uma pessoa estar presente em um culto religioso não é necessariamente estar espiritualmente conectada com o divino. Espiritualidade e religião são fatores distintos. Carvalho (2018) diz que:

Por outro lado, espiritualidade é, para mim, a maneira como um determinado indivíduo internaliza, desenvolve, de um modo sempre idiossincrático, aquela particular via ou modelo de união (ou de re-ligação, para lembrarmos a origem do

termo) proposto pela religião a que adere. Assim, espiritualidade já implica uma dimensão de subjetividade trabalhada, de experiência que transcende a norma ou a expectativa formal da comunidade. Enfim, pode-se ser religioso, no sentido de assiduidade de participação, sem que se tenha uma espiritualidade muito desenvolvida. (CARVALHO, 2018, p. 4).

Para Carvalho (2018), pode-se ser uma pessoa religiosa, frequentar, participar das atividades religiosas sem se ter mesmo um vínculo com a comunidade religiosa, sem nem mesmo ter passado por um rito iniciático.

Segundo Calvani (2014, p. 660) “Conceitos nunca são cópias exatas da realidade, mas construções teóricas e linguísticas que tentam definir, de modo resumido, diferentes que apresentam característica semelhantes”.

Calvani (2014) atenta nos para um olhar sobre o modo de pensarmos sobre as verdades científicas, sobre as possibilidades de se construir pesquisas com resultados que possam estar abertos para novos olhares e assim, seguiremos nossa discussão sobre uma espiritualidade juremeira a partir da relação entre as pessoas adeptas do culto com a árvore da Jurema.

Dentro do terreno fértil da espiritualidade, como o nosso corte teórico está relacionado a Jurema, enfocaremos o aspecto do racismo religioso que as pessoas praticantes da Jurema sofrem. Segundo Mota (2018, p.38)

(...)As violências praticadas contra as comunidades de terreiro não escapam ao racismo. Tipificar como caso de intolerância parece silenciar mais uma vez a complexidade e as imbricações dessas violências com uma estrutura racializada. Efeitos do dispositivo de racialidade podem ser encontrados na legislação relacionada às religiões de matrizes africanas, que acaba por construir a legitimação do discurso da tolerância/ intolerância. Aponto nesse sentido que uma das implicações é a invisibilização do racismo religioso porque a construção através do dispositivo desvia o olhar do campo da racialidade embora seja fundado nela (...).

Fizemos uma escolha conceitual pelo termo racismo religioso, a exemplo do que nos fala Mota (2018), partindo de um percurso histórico que a autora fez pelo Brasil, onde os ataques as religiões afro brasileiras sempre tiveram como motivo principal o racismo pregado contra as pessoas adeptas dessas religiões. Não se pode deixar que a intolerância religiosa, que também existe, se sobreponha ao racismo.

A espiritualidade afro ameríndia é um ponto de conexão com um multifacetado universo que surge a partir de vivências das pessoas que entram em contato com a sua ancestralidade, proporcionando um aprendizado no cultivo/manuseio de práticas agrícolas que perpassa pelos saberes e fazeres da botânica, homeopatia, farmacologia dentre outros.

Estamos falando de um povo que tem como referência as suas habilidades no campo da encantaria, seja na África, seja no Brasil. Sobre o povo mandinga, Bertolossi (2006, p.1) garante que:

De origem africana islamizada do reino muçulmano de Mali, que floresceu no vale do Níger e do Senegal por volta do século XIII, as bolsas de mandinga eram amuletos produzidos e usados pelo povo malinke ou mandinga para lhes trazer proteção e poder. Trazidas à Colônia pelos escravos bantos calunduzeiros, foram usadas como ‘patuás terapêuticos’ contra doenças do corpo e da alma, e tiveram ampla circularidade nos prognósticos de clérigos leigos e calunduzeiros. Acreditava-se que as bolsas de mandinga tinham propriedades terapêuticas e que fechavam o seu corpo contra doenças físicas e feitiços.

Mandingas e catimbozeiras (os) em tempos e espaços diferentes realizavam saberes e fazeres que lhes aproximam. São povos originários do continente africano e do nordeste brasileiro, um povo de pele não branca e de práticas religiosas não judaico cristã.

A expressão ‘mandingueira’ associada às pessoas de religiosidade afro-brasileira/ameríndia origina-se a partir das práticas de encantaria dos povos mandingas, uma espécie de verbo que foi cunhado em referência a esse povo, mas, sempre usado de forma pejorativa, racista.

Dona Joana Pé de Chita em vida ficou conhecida como sendo mandingueira, curandeira, bruxa e feiticeira e depois na condição de entidade, esses adjetivos permaneceram.

Quando se vira uma entidade, já se é ancestral, pois para a ancestralidade africana e afro brasileira, as pessoas iniciadas não morrem, tornam-se ancestrais e as entidades foram pessoas que não morreram, encantaram-se.

Sobre algumas expressões racistas usadas contra as pessoas adeptas dos cultos afros, essas sempre foram estigmatizadas nas de ‘xangozeiras, macumbeiras e de catimbozeiras’, sendo logo associadas ao demônio judaico cristão.

Até a década de 1960 no Brasil, o Catimbó era assunto para as pesquisas sobre o folclore nordestino e aos poucos foi angariando o interesse de áreas diversas das ciências sociais e mesmo das letras e artes. Assim, o assunto que causava repulsa social passou a ganhar um status de exótico, como ‘coisa de gente preta’, vinda da África e recriada em solo latino americano.

Não tardou muito e na década de 1970 eclodiram as primeiras publicações acadêmicas, num pequeno ‘boom’, que fez com que os estudos sobre o Catimbó/Jurema rompessem as barreiras da Antropologia mesmo estando longe de ser visto como era visto o Candomblé pela intelectualidade brasileira e internacional, a exemplo de Pierre Verget na Bahia.

Num texto escrito por Bastide (1945), o mesmo fala de forma pejorativa sobre as pessoas praticantes do Catimbó ao afirmar que elas fazem parte das ‘camadas inferiores do Nordeste’. O autor faz menção a classe social delas associando ao lugar aonde vive, quando diz que elas moram em uma das regiões mais empobrecidas do país.

Bastide (1945) diz também que o Catimbó não passa da antiga festa da Jurema, que se modificou em contato com o catolicismo, mas que, assim transformada, continuou a se manter nas populações mais ou menos caboclas. Sobre o ser caboclo, Lima (1999, p. 6) diz que:

Na fala coloquial, o caboclo é uma categoria de classificação social complexa que inclui [sic] dimensões geográficas, raciais e de classe” e ainda que “A idéia [sic] de que os caboclos devem levar a culpa por sua situação social baseia-se no estereótipo étnico do ameríndio.

Quando Bastide (1945) afirma que o Catimbó se ‘manteve nas populações mais ou menos caboclas’, ele traz a ideia de que esta prática religiosa é de exclusividade de uma parcela da população brasileira não branca, empregando um termo que hoje é contestado, sobretudo, por pessoas militantes do Movimento Negro Unificado (MNU), como sendo um termo racista. Pace (2006, p. 87) justifica que:

Quando um grupo não é bem estudado ou compreendido, as chances de estereotipá-lo e de uma aceitação inquestionável das denominações pejorativas pela comunidade acadêmica aparecem com maior probabilidade. Uma vez que, até recentemente, os ‘caboclos’ não têm sido altamente valorizados como sujeitos etnográficos pelos brasileiros ou estrangeiros (algo que, atualmente, está se modificando devido à sua conversão em guardiões da floresta), mas vistos meramente como índios sem cultura, ou camponeses que se tornaram empecilhos ao desenvolvimento social e econômico da região, o processo de capacitar torna-se inexistente e há a persistência de nomes depreciativos.

Pace (2006) em suas considerações sobre o teor preconceituoso contido no termo caboclo reflete sobre o espaço geográfico das pessoas caboclas, como também sobre os seus ofícios. O autor chama a atenção para uma visão capitalista, por uma ótica de quem afirma que as pessoas caboclas são como uma espécie de entrave ao que elas chamam de desenvolvimento econômico.

Já no campo da espiritualidade, Boyer (1999, p. 34-35) diz que eles são seres menores ou ‘espíritos’, que os caboclos são considerados como mais maleáveis que os orixás, e por isso mesmo, seriam melhores protetores das pessoas. Que esses novos intercessores, emergindo ao lado dos santos católicos e das potentes divindades africanas, não gozam de estatuto tão prestigioso e se introduzem nas zonas sombrias onde os outros não penetram, não entrando, portanto, em concorrência direta com eles.

Para Boyer (1999), a figura da pessoa cabocla sofre preconceito enquanto ser social, bem como enquanto entidade, refletido inclusive na fé das pessoas, sendo os caboclos considerados hierarquicamente como inferiores aos orixás africanos ou santos católicos.

Os caboclos e as caboclas são ícones do Catimbó, como o são também da Umbanda carioca. São entidades que já viveram entre nós e que se encantaram, portanto, sua passagem humana lhes dá essa proximidade com as tristezas da alma e desejos da carne, sendo consideradas mensageiras diretas dos orixás, assim como Exu e Pomba Gira, entidades juremeiras.

Quando falamos em espiritualidade nos rituais da Jurema, nos remetemos a personagem principal desta prática religiosa, que é própria planta/árvore Jurema, o que segundo Grünewald (2018), algumas espécies de plantas são chamadas de Jurema, em rituais e contextos variados são usadas para beberagens, banhos e defumações.

Nas religiões de matrizes afro-ameríndias, a Jurema (planta) seria usada para desencadear esse contato com o sagrado, onde a espiritualidade das pessoas que participam do culto é uma ponte de ligação entre a matéria e a sua ancestralidade.

O uso da Jurema pelas juremeiras (os) não se dá apenas pelos preparos de bebidas, defumações ou banhos, mas presença da própria árvore durante o rito é de fundamental importância. No entanto, a planta no Brasil não é de uso exclusivo das juremeiras (os), mas, também ayahuasqueiro (ou daimista). Segundo Grünewald (2018, p. 111):

No caso da Jurema utilizada contemporaneamente por psiconautas, sua própria chegada ao Brasil foi por intermédio de uma pessoa que havia sido ligada ao meio daimista. As primeiras duas pessoas que, tendo aprendido com ela a preparar essa bebida no Brasil (mais especificamente no Rio de Janeiro, em janeiro de 1997), eram também ligadas ao campo ayahuasqueiro. Logo em fins da década de 1990 e início da década seguinte funcionou em Piabetá (RJ) a primeira instituição religiosa oficialmente registrada (Centro Enteogênico Flor de Jurema), onde a Jurema, misturada ou não com *peganumharmala* – e às vezes ainda ao próprio daime (“judaime”) – era usado por pessoas fardadas que ali presidiam rituais baseados sobretudo no arcabouço musical daimista.

A planta jurema através do uso de uma beberagem feita dentro de uma liturgia tem o poder de transmutar as pessoas com o seu poder de cura no rito, onde há todo um processo espiritual envolvido.

Há uma simbologia na planta que representa a ancestralidade ali invocada, mas, participar de atividades religiosas onde se faz uso da jurema não é um fator primordial para se encontrar com o transcendente, cada pessoa tem reações particulares, específicas.

A planta Jurema, a entidade cabocla Jurema e o seu culto estão entrelaçados, sendo a celebração da entidade Jurema que saudada diante da substância orgânica que ali se faz presente e o espírito do próprio vegetal permite que as suas partes sejam usadas na

transcendência das pessoas praticantes, onde os fatos que ocorrem ali jamais poderão ser descritos com fidelidade em palavras, escritos e registros fotográficos.

Pensar numa ritualística do Catimbó/Jurema Sagrada enquanto uma prática religiosa é antes mesmo, um exercício de se realizar um mergulho na história dos povos originários do Brasil; que difundiram essas práticas e as mantiveram vivas para as futuras gerações de pessoas juremadas; ou seja, pessoas iniciadas na Jurema, mas, também se pensar num contato transcendental entre pessoas que não professam nenhuma fé ou seguem outros credos religiosos, mas simpatizam com a prática de beber jurema.

Seguiremos o nosso percurso na busca por uma compreensão sobre a prática do Catimbó/Jurema e sobre o processo de afirmação desta prática em território brasileiro, alargando possibilidades sobre o seu surgimento.

2.1“Mas se você quer ciência, eu dou Jurema a você, mas se você quer Jurema eu do ciências a você”: da árvore a prática religiosa.

O título desta esteira versa sobre uma corima de Jurema que sugere que esta prática religiosa seja construída com fundamentos da ciência das entidades das cidades encantadas da Jurema, pensando em ciência enquanto uma sabedoria ancestral.

Assunção (2014, p.3) traz alguns apontamentos bastante interessantes sobre a territorialidade juremeira paraibana pelos olhos de quem não conhece a Paraíba, conforme descreve em texto abaixo:

No imaginário juremeiro natalense, Alhandra e Acais remetem a um passado quase mítico, o lugar do início, dos mestres fundadores do catimbó nordestino. Em geral, não se consegue situar a região geográfica ou sua história, no entanto os pontos cantados e as narrativas são povoados, embora de forma fragmentária, por uma série de lugares (inclusive extrapolando a região do Acais, como o Sertão) e personagens, como o que associa o Acais à existência da entidade espiritual, conhecida como mestra de Jurema, Maria do Acais – Maria Eugênia Gonçalves Guimarães, herdeira e moradora do sítio localizado no município de Alhandra, litoral da Paraíba.

Afirmamos que esse pensamento ao qual Assunção (2014) associa ao imaginário social natalense pode ser expandido para o país, uma vez que essas entidades são bastante difundidas no Brasil, mas que preserva as suas peculiaridades regionais/locais.

O que podemos perceber é que além da crença num reino mítico das entidades, há um reino, o reino de Aruanda, onde algumas pessoas que são adeptas da Jurema estendem para os

domínios desse reino, o próprio sítio do Acais como sendo um lugar mítico. Sobre esta representação mítica, utópica, Tabak (2008) reforça:

Como consequência desse lugar maravilhoso nasce a exploração de um tempo interior, em que narrar e rememorar um momento escolhido, que se presentifica. A força estrutural concentra-se, conseqüentemente, na repetição obcecada de um fluir frágil que se nega a perecer, relacionando-se com a natureza e com a intemporalidade, buscando o tempo e o espaço míticos. A supressão da cronologia, da estabilidade temporal, contesta a verdade de uma duração mortal e promove, imagetivamente, o escapismo de uma vida atormentada que se sonha em renascer em tempo infinito. (TABAK APUD SILVA, 2017, P.91).

Subscrevemos as palavras de Tabak (2008) quanto à concepção das cidades da Jurema como sendo um lugar atemporal, no plano mítico onde não se há preocupação em precisar datas, localizar mapas.

Outrossim, para se falar da Jurema, precisamos compreender os possíveis marcos temporais e territoriais que delimitam este estudo, a partir do que já se tem escrito na literatura catimbozeira, juremeira, como veremos no mapa a seguir.

Mapa 1 – O país da Jurema



Fonte: Estêvão Palitot (<https://revista.an.gov.br/index.php/revistaacervo/article/view/1700/1651>)

No mapa organizado por Palitot para o artigo dele com Grunewald (2021), é possível observar que durante toda a faixa litorânea nordestina, onde o Brasil principia para a colonização lusitana, temos as legendas em pontos vermelhos que delimitam as vilas em que

os povos originários dos séculos XVIII e XIX faziam os rituais com o uso da bebida derivada da planta Jurema. Podemos perceber neste documento cartográfico que o uso da Jurema se estende para além do litoral, entrando nos sertões brasileiros.

O artigo de Palitot e Grunewald (2021, p.6) é o que temos de mais recente em pesquisas sobre a Jurema no país, onde os autores que já escreveram antes sobre a Jurema, agora se propõem a expandir os olhares sobre a origem da Jurema, ampliando possibilidades sobre o lócus do seu surgimento no espaço geográfico nordestino, para um território nacional, ou seja, para o que eles chamam de um país da Jurema, conforme a afirmação abaixo:

E que país é esse representado nesse desenho cartográfico? É muito mais o país do nosso desconhecimento e do nosso sonho. Informado pela fragmentação e a descontinuidade das fontes é o registro possível da imagem irrecuperável do passado tal qual ele foi. Cada pontinho é uma pequena centelha, uma tênue faísca que mais nos excita a imaginação do que preenche a racionalidade com informações objetivas. É o país das indagações. Em nosso atual estágio de conhecimento e com muito esforço de leitura e cotejamento de fontes históricas.

Os autores Palitot e Grunewald (2021) do país da Jurema ainda garantem que:

As referências ao uso da bebida da jurema raramente aparecem nas vozes indígenas. E mesmo quando aparecem, vêm traduzidas e filtradas pelos produtores dos textos escritos. Na maioria dos casos são descrições lacônicas, curtas, pequenas listas de práticas e objetos. Atas de reuniões da Junta da Missões, relatórios de governadores, registros burocráticos, itens do Diretório dos Índios e recomendações práticas aos vigários das vilas de índios são as fontes mais corriqueiras. (PALITOT e GRUNEWALD, 2021, p.7)

A partir da afirmação de Palitot e Grunewald (2021), percebemos que há um fator que merece ser revisto dentro da literatura sobre Jurema: Por se tratar de uma prática religiosa tradicional dos povos originários do Brasil, onde estão os depoimentos destes grupos? Onde estavam esses protagonistas quando a história foi escrita? Como então podemos fazer essas reparações?

O que temos em longa escala de produção acadêmica sobre a Jurema até então, é que ela é uma prática de forte tradição da região Nordeste, sobretudo.

Na revisão de literatura sobre esta temática, procuramos dialogar com algumas pesquisadoras e pesquisadores e dentre os muitos trabalhos, encontramos alguns que foram realizados pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba (PPGCR-UFPB) alguns deles já publicados como artigos, mas todos com bastante qualidade.

Sobre o culto da Jurema, Silva (2019, p. 150-151) nos garante que:

Quanto à chegada das religiões afro-brasileiras à Paraíba, faremos um percurso inverso ao de Salvador, onde, praticamente, tudo principia: a formação do culto trazido por diferentes grupos étnicos, oriundos do continente africano na diáspora negra para o Brasil; depois, o encontro com os autóctones brasileiros e a formação de um culto aos ancestrais indígenas, formando-se o Candomblé de caboclo de origem banto; e a Jurema Sagrada, nos estados do Rio Grande do Norte, da Paraíba e de Pernambuco.

Para Silva (2019) a prática da Jurema tem origem indígena e sofreu influência europeia e africana, hibridizando-se. Fala também que a Jurema tem em seu panteão entidades como os Exus, Pomba Giras índios, caboclas/os, mestras/mestres, pretas (os) velhas (os), ciganas (s) etc.

Segundo Lima (2020, p. 53):

Ao se retratar, embora de forma introdutória, a origem e a estrutura do culto da Jurema nordestina, é importante ressaltar que esta forma de cultos aos ancestrais, aos encantados, existe em diversas regiões do país e assume caráter local, personalizado.

Grünnewald (2018, p. 6) ressalta que:

A Jurema, do catimbó à umbanda, se expandiu [sic] e se difundiu não apenas pelo litoral, mas adentrando também fortemente na Zona da Mata, agreste e sertão, além de outras regiões do país. Desde Goiana, na Paraíba, e se estendendo por toda a zona da mata pernambucana, a Jurema tem densa recorrência e vitalidade, calçando (dando proteção) os Maracatus rurais e também o de Recife, o Cavalo Marinho e outros folguedos da região.

Como estamos falando de uma religiosidade que não possui um livro sagrado, que não é proselitista e que a sua liturgia é ensinada pela oralidade às pessoas iniciadas, são primordiais os cânticos, conhecidos por pontos ou corimas, como afirma Sampaio (2018, p. 269): “Assim como as demais religiões afro-brasileiras, o catimbó-Jurema se constitui com base na oralidade, não havendo, portanto, um livro sagrado como em muitas outras religiões”.

Graças à salvaguarda das tradições desse culto, podemos saber que tudo se principia a partir de uma árvore de nome Jurema que produz uma bebida utilizada em rituais da Jurema Sagrada. A árvore é aqui apresentada como sendo parte integrante dos significados que se relacionam etimologicamente com termo Jurema ou, Juremas.

Segundo Sampaio (2018, p. 268) são utilizadas planta das espécies *mimosa tenuiflora* e a *Mimosa verrucosa* no preparo de defumações, bebidas.

Para Bairão (2003. p, 163) a Jurema é uma bebida. A partir de partes daquelas plantas, nem sempre as mesmas (as mais referidas são a *mimosa tenuiflora* e a *mimosa verrucosa*), obtém-se um líquido de uso religioso e medicinal. As fórmulas do seu preparo, os tecidos

vegetais utilizados e as dosagens, assim como a combinação com outros ingredientes, são variáveis.

O uso e como são preparadas as bebidas ou defumações feitas com a planta podem variar dependendo do ritual onde ela está sendo empregada e são muitos os relatos sobre o efeito.

A Jurema bebida, que é preparada do tronco da árvore sempre foi de fundamental importância durante o culto homônimo. Além da árvore e da prática religiosa com a mesma denominação, há ainda uma entidade, na falange das caboclinhas de pena: a cabocla Jurema. Para Bairão (2003, p. 163) a Jurema que se manifesta nesses cultos pode caracterizar-se de maneira bastante variada.

As bebidas preparadas para os cultos são de fundamental importância nos rituais. Diz Cascudo (1978, p. 98) que “não há feiticeiro sem arruda e Catimbó sem Jurema”. Uma lasquinha embebida em aguardente e benzida pelo mestre é preciosa como protetora. Na frase de Cascudo, poderíamos achar que só existe culto da Jurema com o uso da bebida. Esta é uma visão que ele desenvolveu com base em suas observações em pesquisas participantes.

A mimosa tenuiflora, a Jurema preta é também conhecida por arranha gato, devido a seus espinhos, sua madeira resistente pode ser utilizada na construção de cerca, para queima e fabricação de carvão, que segundo Neves (2015, p. 24): “Esta planta é explorada na produção de estacas e carvão vegetal, devido ao seu elevado potencial energético, sendo uma das principais espécies da caatinga empregada para este fim.”.

O pé de Jurema por outro lado é reconhecido como árvore genealógica dos povos originários do Nordeste brasileiro, sendo uma planta presente nas matas, nos rituais indígenas, na feitura de beberagens, remédios, emplastos. Para Neves (2015, p. 28): “O uso em rituais indígenas se faz devido à presença do alcaloide N, N-dimetiltriptamina, que confere propriedades psicoativas a esta planta”.

O seu uso medicinal entre os povos ameríndios, curandeiros, raizeiros está presente na história do povo nordestino, assim como o uso de uma variedade ingente de plantas na medicina popular das comunidades.

Sendo a Jurema um símbolo de resistência, podemos fazer esta análise a partir da própria estrutura deste vegetal robusto e adaptado a caatinga nordestina, assim como confirma Neves (2015, p. 24):

A Jurema preta apresenta alto grau de resistência a seca e cresce em solos rasos, sendo uma das primeiras espécies a se instalar em áreas degradadas. Com isso, esta espécie possui grande potencial como planta regeneradora de terrenos erodidos, indicando uma sucessão secundária progressiva ou de recuperação e sua tendência do longo processo é de redução da densidade.

A resistência da planta Jurema se confunde com a resistência dos povos que usam seus potenciais fitoterápicos e farmacológicos em suas ritualísticas, sendo um caminho ou a ponte que pode ligar as pessoas a sua ancestralidade, através da invocação das entidades.

O uso de plantas medicinais nos conduz a nossa memória afetiva, dos chás feitos pelos avós, daquela vizinha que tinha uma pequena plantação no quintal e que sempre indicava um tratamento para qualquer enfermidade, até mesmo de maus momentos que passamos e que aquele emplasto, chá, lambedor, compressa de folhas nos fez melhorar.

O grande entrave é a sua aplicação indiscriminada podendo causar intoxicações através de um uso prolongado ou sem orientação adequada. Segundo Silva (2012, p. 21):

No Brasil, diretrizes do Ministério da Saúde determinaram prioridades investigação das plantas medicinais implantando a fitoterapia com práticas oficial da medicina, orientando as Comissões Interinstitucionais de Saúde (CIS) a buscarem sua inclusão no Sistema Único de Saúde (SUS).

A indústria farmacêutica investe em pesquisas com plantas medicinais, busca o isolamento de substancias, fundamentando o conhecimento popular, dando às pessoas a oportunidade de um consumo seguro quanto às dosagens e tempo de duração para o tratamento, subsidiando um uso racional destas plantas ou partes dela. Para Brás (2017, p. 33):

A casca do caule é utilizada popularmente como fins medicinais para tratamento de acne, inflamações, infecções e queimaduras, sendo estes alguns exemplos da vasta utilidade terapêutica da Mimosa tenuiflora.

Nosso entrever neste momento pode ir além do poder alucinógeno da planta mimosa tenuiflora. Devamos dar a essa planta a sua importância medicamentosa na cura e prevenção de muitas enfermidades, usada amiudadamente por famílias que passam seus ensinamentos através da oralidade e observação de seus preparos pelos mais matraqueados e que não deixa de ser umas das mais fortes formas de resistências culturais.

De acordo com Soler (2000) e segundo a Organização Mundial de Saúde, 85% das pessoas do mundo utilizam plantas medicinais para tratar da saúde, 80% das pessoas dos países em desenvolvimento no mundo dependem da medicina tradicional e/ou complementar para suas necessidades básicas de saúde, e que cerca de 85% da medicina tradicional envolve o uso de extratos de plantas.

Diante dos dados vemos um número muito grande de pessoas que usam as plantas medicinais para tratamento de diversas enfermidades, no entanto se faz indispensável o controle desta automedicação que pode levar a intoxicações e até mesmo a morte. A Jurema

por sua vez já tem uso comercial para diversas enfermidades em especial para uso tópico em forma de pó ou pomadas como nos garante Silva (2012, p. 36):

No âmbito comercial, o pó da Jurema Preta é utilizado em queimaduras de segundo e terceiro graus, para inibir a dor e cicatrizes com relativa eficácia; o sabão é utilizado contra dermatoses, acne, manchas, rugas e estrias; a pomada é aplicada em queimaduras leves, na pele com manchas, fungos e herpes; o extrato é empregado contra alergias, eczemas, cicatrizes e como tônico capilar.

Já temos inúmeros estudos acadêmicos abordando a composição química das mimosas tenuifloras, a Jurema Preta. Essa leguminosa encontrasse na caatinga nordestina e em outras regiões do Brasil, sendo encontrada também em El Salvador, Honduras, México, Colômbia e Venezuela. As pesquisas realizadas por Souza (2002), Queiroz (2009) e Silva (2021), tratam de sua composição química e uso farmacológico, potencial antibacteriano e antioxidante.

Atualmente, na Paraíba o culto da Jurema pode ocorrer com ou sem o uso da bebida sagrada. Não podemos deixar de destacar o uso da Jurema em rituais de povos originários da Paraíba, a exemplo dos potiguaras da Baía da Traição/PB no ritual da lua cheia.

Para Grünewald (2018, p. 3) houve uma difusão da prática ritual do toré entre os índios do Nordeste a partir da década de 1930, o que perdura até os dias atuais.

Os ritos sejam no toré, da lua cheia ou das Juremas de Chão, Batida ou de Mesa, têm uma simbologia que resgata uma tradição e faz a manutenção de uma religião e uma cultura de um povo. Segundo Farias e Barcellos (2015, p. 69):

O rito apresenta-se como um símbolo de união e de legitimação de um grupo, sendo a manutenção da tradição deste na maioria das vezes de mais valor que o próprio indivíduo. [...] É na prática do rito que o grupo restaura os elementos perdidos, restabelece a integração, a sintonia com o próximo, consigo e com o indivíduo.

Para Vilhena (2005 p. 21-22):

O rito age sobre os seres humanos por sua capacidade de emocionar, o rito coloca-os em movimento, corpo e espírito, graças à coalizão de meios que provoca [...] Explora o registro simbólico e o conhecimento reservado “profundo” [...] conjuga linguagens a sua própria, mas também a música, a dança, o gesto.

O ritual do toré, seja com o uso de beberagem ou não, acontece de forma onde o material transcende a imaterialidade, onde as pessoas participantes se liberam, recebem e trocam energia em sintonia com sua ancestralidade.

Nas ritualistas que envolvem o uso da bebida jurema, há uma procura por pessoas interessadas em participar com propósitos variados. Portanto, nem todas as pessoas que buscam estes rituais, buscam encontro com a ancestralidade e nem são discípulas. Algumas podem apenas procurar a cura para determinados males, pesquisas acadêmicas e motivos outros.

Compreendemos que não se pode pensar em uma religiosidade afro-ameríndia sem se pensar na presença feminina. No Catimbó, assim como temos a cabocla Jurema, a preta velha Josefina, temos a mestra Joana Pé de Chita, em uma tradição em que o matriarcado é muito forte. A figura das mulheres está sempre associada às feiticeiras, dotadas de poderes sobrenaturais onde ao mesmo tempo em que são condenadas pela sociedade, exercem um grande fascínio sobre ela.

2.2 Dialogando sobre gênero

Nesta esteira, faremos uma discussão sobre gênero a partir de algumas partilhas de minhas vivências enquanto mulher, inserida em uma sociedade patriarcal. Uma mulher que se tornou pesquisadora da temática feminina através do seu objeto de estudo.

Serão apresentadas aqui, algumas memórias que dialogarão com a literatura de gênero sobre assuntos diversos, a saber: patriarcado, matriarcado, maternidade, profissionalismo sobre o movimento feminista.

Assim como os avanços dos movimentos feministas, os estudos sobre os feminismos (questões de gêneros) vêm ocupando gradativamente espaço em trabalhos acadêmicos nas últimas décadas.

Em geral, são pesquisas que partem do universo dos movimentos sociais para os bancos das academias, fortalecendo o empoderamento das pesquisadoras, dando visibilidade as pesquisadas, vozes a mulheres geralmente excluídas socialmente.

Por toda a minha infância sempre questioneei o tratamento dado aos meus irmãos, a mim e minha irmã. O que lhes era permitido e a nós não cabia fazer pelo simples fato de sermos meninas. Não tenho grandes mágoas desta época, no entanto, entendo hoje que esse “não pode, pois você não é um menino”, fez com que nós deixássemos de ocupar determinados espaços por nos questionarmos se por sermos mulheres, nos caberia estar ali, mas caberia sim, em qualquer lugar.

Sobre esta cultura educacional onde as mulheres, desde muito cedo, são aspirantes a boas esposas e mães, Aranha (2000, p. 95) diz que existiam escolas leigas para as meninas da elite e eram contratadas preceptoras de Portugal, da França e, posteriormente, da Alemanha para educá-las em casa.

Aranha (2000) ao reporta-se ao período da chegada da família real portuguesa ao Brasil em 1808, afirma que este modelo se seguiu da colônia pelo império. Seguindo este pensamento, Cravo (1973, p. 11) assevera que:

(...) uma mulher já é bastante instruída quando lê corretamente suas orações e sabe escrever a receita da goiabada. Mais do que isto seria um perigo para o lar”. Sendo este um elemento cultural atrelado ao patriarcado.

A afirmação de Cravo (1973) corrobora ao pensamento de Aranha (2000) e revela a condição da mulher na educação brasileira entre a colônia e o império, que deixou resquícios desde o período republicano até os nossos dias.

Sobre a educação para as meninas no Brasil, o braço forte do patriarcado se sobressai no Nordeste, onde essas relações se deram de forma mais acentuada, sobretudo nas cidades mais distantes da capital.

No Brasil, bem como no mundo, sendo menos escolarizadas, as mulheres foram ocupando mínimos espaços no mercado de trabalho, sendo infelizmente; digo infelizmente por ser este o meu lugar de fala, minha condição de mulher no terceiro mundo; submissas financeiramente aos homens, donos das falas, dos corpos de suas parceiras e de seus destinos, onde por vezes, estas ao romperem com o relacionamento matrimonial pagam com as suas próprias vidas.

Assim como em outros aspectos, muitas vezes as mulheres também não têm o direito de optar por outra religião que não seja a culturalmente mais aceita, sendo no Brasil o cristianismo. Saffiot (2001) nos diz que:

Violência de gênero é o conceito mais amplo, abrangendo vítimas como mulheres, crianças e adolescentes de ambos os sexos. No exercício da função patriarcal, os homens detêm o poder de determinar a conduta das categorias sociais nomeadas, recebendo autorização ou, pelo menos, tolerância da sociedade para punir o que se lhes apresenta como desvio.

Nós mulheres somos vistas como propriedades, somos compradas através de uma certidão de casamento ou até mesmo sem ela, sendo nós e nossas filhas e filhos, vítimas de todos os tipos de violência, cabendo ao patriarca dos tempos atuais, o poder de punir aqueles que não seguem as regras de uma sociedade na qual foram educados. Para Pinto (2021, P.63):

A palavra patriarcado tem origem do grego, patriarkhês, e é formada pela junção das palavras pater, “pai, e arkhér, “poder”, logo “pátrio poder”. Trata-se de um sistema estruturado em uma organização social na qual o homem exerce o pátrio poder sobre as mulheres e é, literalmente, dono do corpo, dos desejos, dos sentimentos e dos direitos de todas as fêmeas que estão sob sua tutela legal, social e cultural.

Historicamente, algumas mulheres que fugiram das regras que foram ditadas por homens, tiveram que fazer uma escolha por viverem sozinhas, assim como aconteceu com nossa sujeita, Joana Pé de Chita, fugindo de uma companhia masculina, ou sendo rejeitada por eles.

Para terem o direito de viverem os seus desejos, cumprindo os seus papéis sociais, culturais e de pessoas religiosas, as mulheres eram queimadas na fogueira da inquisição e ainda hoje o são, de outras formas, sendo o feminicídio uma resposta por parte de alguns homens, em resposta ao avanço das ideias e dos direitos das mulheres. Saffioti (2001, p. 01) argumenta que:

no exercício da função patriarcal, os homens detêm o poder de determinar a conduta das categorias sociais nomeadas, recebendo autorização ou, pelo menos, tolerância da sociedade para punir o que se lhes apresenta como desvio.

Algo muito recente na história da humanidade é a escolha das mulheres por não serem mães, sendo a maternidade considerada uma obrigação feminina, com discursos reforçados inclusive, através de escritos em livros religiosos, a exemplo da bíblia sagrada.

Segundo Kehl (1998, p. 261):

Maternidade e casamento significariam uma espécie de ponto de chegada para a mulher, a partir do qual nada mais é esperado dela, nem no plano erótico nem no sublime; no erótico é como se a feminilidade não tivesse qualquer outra função depois de ter cumprido seu único objetivo, a conquista de um homem que lhe desse filho.

A mulher recebe desde o momento em que nasce o estigma de que um dia ela será mãe, que ela deve ser preparada para a maternidade e que esse será o papel mais importante de sua existência, que terá que exercer com maestria.

Desde cedo as meninas são estimuladas com os brinquedos, que em sua maioria são bonecas brancas que as meninas têm que adotar como sendo suas filhas, numa espécie de estágio ou treinamento para o que será inevitável, pelo simples fato de serem mulheres.

Estas ideias sobre a procriação são pregadas fortemente pelo cristianismo, dando as mulheres que são mães um status de serem mulheres de verdade e sendo a única maneira de sentirem-se realizadas de fato, assim como está escrito em Gênesis 1:28, que:

O dom de se multiplicar e encher a terra é algo que Deus desejou para todos os seus filhos humanos. O privilégio de abençoar o mundo através de filhos que são gerados e criadas/os para servirem a Deus não pode se igualar a nenhum outro tesouro nessa Terra. (<https://www.bibliaonline.com.br/acf/busca?q=lucas+12>)

Cruelmente nas sociedades patriarcais as mulheres tinham que parir para dar herdeiros ao homem provedor do lar, e parir muitas crianças também serviam para provar a masculinidade e fertilidade do seu homem. Economicamente era também importante estimular uma prole numerosa assim como assevera Pinto (2021, p. 167):

A maternidade sempre foi um tabu apropriado de forma indevida pela cultura cristã, [...] O cuidado oferecido pela mulher foi utilizado para atender aos interesses econômicos do capitalismo patriarcal, transformando as mulheres em parideiras dos herdeiros do patrimônio acumulado do macho. Ficamos restritas ao ambiente

doméstico, e a maternidade passou a ser destino. As que não se adequavam a esse papel eram taxadas de anormais ou desprivilegiadas.

Para as mulheres que decidem por não serem mães, resta da sociedade a desconfiança da sua capacidade de amar, se elas têm problemas de saúde quanto à fertilidade, além dos olhares de pena e mesmo questionamentos sobre a sua sexualidade.

As perguntas mais frequentes são sobre quem cuidará delas na velhice, na doença e ainda julgamentos por serem egoístas, pelo fato de não deixarem descendentes no mundo.

Atualmente o percentual de mulheres que fazem opção pela não maternidade já é um número considerável em todo mundo, recebendo até uma sigla ou rótulo que é NoMo (do inglês “No Mothers”). Assim como diz Silva (2016, p. 14):

A geração Not Mothers é constituída por mulheres que não tiveram filhos por falta de vontade, esterilidade, dificuldades em encontrar um companheiro ideal, carreira profissional, entre outras motivações.

A análise de Silva (2016) suscita olhares importantes e necessários a serem vistos sobretudo, por uma nova geração de mulheres, agora mais esclarecidas, empoderadas. Não ter filhos também é uma opção e é importante que seja naturalizada pela sociedade e que isto não precisa ser visto como uma atitude corajosa necessariamente.

Felizmente, algumas mulheres cristãs que pensaram diferente do que se tinha por pé estabelecido, escreveram sobre, deixando as suas contribuições, a exemplo de Tomita (2010)

A antropologia e as ciências sociais nos apresentaram a categoria de gênero que pôs em evidência as relações sociais e ajudou a desconstruir as relações de poder entre mulheres e homens também na religião. Na teologia feminista latino-americana essa nova categoria de análise social contribuiu para revelar a experiência subalterna das mulheres nas religiões cristãs. A teologia da libertação já havia focado a experiência humana como ponto de partida do fazer teológico. (TOMITA, 2010, p.4).

Assim como Tomita, temos outras mulheres que repensaram o papel submisso das mulheres dentro do cristianismo, como Gebara (2010) quando defende o direito de as mulheres decidirem sobre os seus corpos. Para essa autora:

O emprego indevido da vida corre o risco de levar-nos a abstrações e generalizações que nos distanciam das dores e carências reais de nossos corpos. A vida não é algo abstrato. A vida é uma vida. A vida é a minha vida e a de muitas pessoas de séculos passados e do presente. (GEBARA, 2010)

A sociedade brasileira ainda está rastejando na direção da igualdade entre homens e mulheres, pois embora as mulheres tenham o direito de optar por sua carreira profissional e

peçoal, há ainda que se lutar muito pelas garantias desses direitos que por sua vez já existem. Uma existência ainda questionável em sua completude.

A imposição da procriação feminina, enquanto norma capitalista é apenas mais um dos tabus que nós mulheres precisamos repensar, enquanto uma condição da nossa própria existência, mesmo sabendo que não somos educadas para pensar sobre estes assuntos.

Na adolescência sempre fiquei me sentindo limitada nas minhas falas e posturas em determinados lugares e situações, sempre no autopolicimento de que determinados comportamentos não caberiam a mim.

Foi só com a maturidade que entendi que esta sociedade é muito cruel com todas nós mulheres, característica de uma cultura patriarcal com uma repetição de velhos discursos que legitimam práticas dentro e fora das famílias, para justificar a posição de submissão feminina em uma sociedade machista e misógina. Sobre o patriarcado Scott (1995, p.6) garante que:

As teóricas do patriarcado questionaram a desigualdade entre homens e mulheres de várias maneiras importantes, mas para os(as) historiadores(as) as suas teorias colocam alguns problemas. Primeiro, enquanto estas propõem uma análise interna ao sistema de gênero, afirmam igualmente a primazia desse sistema em relação à organização social no seu conjunto. Mas as teorias do patriarcado não explicam o que é que a desigualdade de gênero tem a ver com as outras desigualdades. Segundo, que a dominação venha na forma da apropriação masculina do labor reprodutivo da mulher, ou que ela venha pela reificação sexual das mulheres pelos homens, a análise baseia-se na diferença física.

Endossando o pensamento de Scott (1995), entendemos que o processo de subjugação das mulheres por partes dos homens, dar-se, sobretudo pela questão física; pela ideia que alguns homens têm de que a mulher é o sexo frágil, vulnerável, com uma disparidade de força, onde na gangorra, o homem se sobressai; que este fato norteia outros aspectos da dominação masculina sobre a feminina.

As culturas que têm como referência o patriarcado permeia as sociedades ao longo do tempo, contribuindo para a naturalização da misoginia, que por sua vez quer justificar a existência de uma honra do ‘macho’ e isso faz com que as mulheres sejam assassinadas diariamente pelo simples fato de serem mulheres e sob muitos olhares coniventes de homens e mulheres. Assim diz Pinto (2021, p. 4): “A misoginia é, até os dias atuais, o principal sentimento motivador do crime de feminicídio”.

Uma sociedade misógina é uma sociedade com altos índices de feminicídio! Quando os homens aprendem que são superiores as mulheres, que podem inclusive tirar-lhes a vida quando estes são contrariados, abandonados por suas parceiras, eles tornam-se perigosos a existência feminina e a sociedade ao qual eles fazem parte, vai ficando adoecida também.

De acordo com o Anuário Informativo de Segurança Pública (AISP, 2020, p.954):

(...) em 2020 o país teve 3.913 homicídios de mulheres, dos quais 1.350 foram registrados como feminicídios, média de 34,5% do total de assassinatos. A taxa de homicídios de mulheres caiu 2,1%, passando de 3,7 mulheres mortas por grupo de 100 mil mulheres em 2019 para 3,6 mortes por 100 mil em 2020. Os feminicídios, por sua vez, apresentaram variação de 0,7% na taxa, que se manteve estável em 1,2 mortes por grupo de 100 mil pessoas. Em números absolutos, 1.350 mulheres foram assassinadas por sua condição de gênero, ou seja, morreram por ser mulheres. No total, foram 3.913 mulheres assassinadas no país no ano passado, inclusive os números do feminicídio.

Os dados sobre o feminicídio no Brasil dispensam quaisquer questionamentos sobre uma situação extrema que chega a virar lugar comum para quem não se sensibiliza com a dor das outras, revela que o que os “machos escrotos” virtuais chamam de “mimimi” na verdade é uma cultura de ódio deles pelas suas companheiras. Infelizmente um grande número de mulheres sofre violência pelo simples fato de serem mulheres.

A desconstrução de todas as falas e frases que ouvi e inconscientemente repeti que as filhas e os filhos são responsabilidade da mulher e que sua formação, qualificação, desempenho, sucesso e fracasso dependem de como essa mãe conduziu essas crianças para a vida adulta, tendo a mulher o fardo da responsabilidade pela construção do caráter de sua prole, onde as personalidades de cada filha e filho fossem sendo moldadas de acordo com a condução que receberá. Sobre a maternidade Zanella e Porto (2016, p. 115) falam que:

A maternidade é pintada a partir de um ideal que não distingue a mulher real ao encontro de uma função que se delineou social e historicamente nos últimos séculos e que tem sido marcada por uma sobreposição de tarefas, muitas das quais, inclusive, a mulher não pode controlar (por exemplo, a formação da personalidade da criança).

Uma sociedade patriarcal isenta a figura paterna de tais responsabilidades, atribuindo ao homem a função de ser o provedor do lar, ainda que este não trabalhe, mas que ele administre as finanças da companheira.

O homem patriarcal estrutura-se como uma figura forte e a mais importante neste contexto, que aguardará/desfrutará daquilo que a mulher conseguir plantar dentro da vivenda e criação das filhas e filhos.

Para a mulher pesa a responsabilidade do sucesso das filhas e filhos, mesmo que no final o mérito do grande feito recairá sobre o pai, mas, no momento em que as filhas e filhos se desviarem do caminho que lhes fora traçado pela família, a culpa será da mãe que será apontada pela sociedade como sendo fraca, permissiva e incompetente, independente da classe social ou grau de instrução que a família tenha.

Diante de uma sociedade machista, excludente, sobretudo para as mulheres, mulheres que se quer têm uma consciência de sua condição política, que como diz Beauvoir (1980, p. 291) diz que ‘não nascemos, nos tornamos mulheres’, mas, a afirmação da autora, suscita de pronto indagações: Como se faz para tornar-se mulher? Qual a diferença entre ser fêmea e ser mulher?

Esse tornar-se mulher é um acontecimento diário, constante e gradativo, uma construção individual que mesmo nos gestos e atitudes podem fazer pequenas mudanças em curto prazo e grandes revoluções a longo, assim vem sendo construída essa teia de pensamentos e atitudes por grupos/redes de mulheres que lutam por igualdade e respeito, os qual compreendemos como movimentos feministas.

De acordo com Figueiredo (2008, apud Araújo 2019) o feminismo significa um processo de reeducação, ressignificação de padrões hegemônicos de gênero que permeiam distâncias, instâncias sociais e estruturas subjetivas, visa à mudança de mentalidades e o rompimento da situação de desigualdade e o resgate de descobrimento das próprias potencialidades e identidades.

Meu primeiro contato com mulheres que discutiam a posição feminina na sociedade, sobre os nossos direitos, foi no Centro Comunitário João Paulo II em encontros de jovens na década de 1980, quando adolescentes e jovens do bairro Popular em Santa Rita, tiveram o privilégio de conviver com mulheres e homens engajados socialmente, que beberam na fonte da Teologia da Libertação e faziam parte da Pastoral de Juventude do Meio Popular (PJMP).

Naqueles encontros pude entender que a caminhada seria longa e gratificante se eu conseguisse me colocar na sociedade e impor meus desejos e minhas ideias sem as amarras restritas ao meu gênero.

Se pensarmos sobre a condição feminina na década de 1980 para entender alguns avanços, é relevante pontuar que foi nesse período onde tivemos uma retomada gradativa da democracia, o Brasil começa a se reorganizar com este novo modelo político e assim também os movimentos sociais se fortaleceram.

O movimento feminista começa a despontar de forma engajada, sendo apoiado por outros movimentos populares e agora com o apoio de setores da igreja católica. Segundo Alves e Alves (2013, p. 116):

Na década de 1980, com o Brasil redemocratizado, o movimento ganha força, unindo-se com outros movimentos sociais, tais como: o movimento contra o racismo, fortemente influenciado pelas Comunidades Eclesiais de Base da Igreja Católica. Esse foi um momento muito importante para o movimento feminista, pois, até então, o feminismo era voltado para classe média, e nesse momento ganha adesão das camadas populares.

Mas mesmo antes da redemocratização já havia um movimento de mulheres, seja na luta pelo direito ao voto na era Vargas (1930-1945) e na ditadura militar (1964-1985) onde as mulheres brasileiras já se posicionavam e militavam por seus direitos e contra as atrocidades destes períodos.

Os movimentos feministas fomentam discussões de pautas importantes no âmbito social e pessoal das mulheres, num processo que está em constante construção até os dias atuais. Pautas como o direito de decidir sobre o nosso corpo, aborto, saúde, violência doméstica, sobre a nossa sexualidade, a importância de se ter voz na política partidária e fora dela.

É importante se pensar que a violência de gênero não está diretamente ligada apenas a mulheres, como assevera Saffioti (2001). Violência de gênero é o conceito mais amplo, abrangendo vítimas como mulheres, crianças e adolescentes de ambos os sexos.

Até a década de 1990, as mulheres geralmente escolhiam o curso normal, magistério. Éramos estimuladas a ocupar o lugar feminino do cuidar, enquanto que os rapazes deveriam fazer cursos para ocupar espaços burocráticos como o técnico em contabilidade eletrônica, edificações de estradas etc. Logo, não me lembro de ter tido nenhum homem como colega de sala.

Na condição de professora há mais de 30 anos, ofício ao qual me identifico, lembro que no período que deveria ir para o ensino médio (antigo segundo grau), nós tínhamos a opção de fazer o ensino científico, o curso profissionalizante de contabilidade ou o magistério.

Mas, mesmo que um homem desejasse cursar uma escola de formação para professoras, jamais ele seria aceito como um normalista em seu meio social seria logo apontado como afeminado ou de conduta suspeita, fraco, sem grandes possibilidades de crescimento profissional dentro de um lócus todo talhado pelo patriarcado, pois neste lugar de fala, estamos no Nordeste, entre as décadas de 1960 a 1990.

Fato é que os homens também não eram consultados sobre seus desejos profissionais e sim condicionados e pressionados a seguirem um padrão que a família traçava para os mesmos. De acordo com Xavier (1998, p. 65): “as personagens desse universo estão enredadas num contexto familiar sufocante, onde a ordem patriarcal, embora decadente, ainda destrói qualquer forma de realização”.

Cabiam assim as mulheres determinadas profissões, como por exemplo, a de professora e enfermeira, que se exercidas por homens poderiam ofender sua masculinidade e ridicularizar a sua família.

Almeida (1998) relata que uma das crenças ilusórias que o imaginário republicano estabeleceu foi a fé do liberalismo no poder da escola, erguendo-se outro problema que é a destinação vocacional feminina para a educação infantil, aonde este ofício específico para as moças vêm sendo construído desde o século XVIII perdurando até o XX, ancorado no atávico neste potencial de redenção de cuidar, de amor e pureza atribuído as mulheres e que de contra partida afasta os homens das salas de aula, buscando opções na estrutura hierárquica, ocupando cargos administrativos, segundo a autora.

É inegável que o magistério conseguiu levar muitas mulheres ao mercado de trabalho, já que a elas sempre era negado pensar na possibilidade de ocupar cargos onde pudessem liderar, calcular, administrar. Não por não serem competentes ou inteligentes o suficiente para tais ocupações e sim pelo simples fato de serem mulheres. Galvão (1994) falando sobre a educação para mulheres em São Paulo descreve sobre aquela sociedade:

Escola Normal do Brás. Reduto pedagógico da pequena burguesia. O estudo não é muito caro. Os pais querem que as filhas sejam professoras, mesmo que isso custe comer feijão, banana e broa todo dia. (GALVÃO, 1994, p. 33).

Ainda Gaspari (2003 p. 42) referindo as Escolas Normais no Brasil diz que:

[...] É um paradoxo criminoso recusar à mulher toda a atividade pública, vedar-lhe as carreiras masculinas, proclamar sua incapacidade em todos os terrenos e confiar-lhe a empresa mais delicada, mais grave que existe: a formação de um ser humano.

Mas, embora de forma muito lenta e acanhada, esta realidade fora se transformando graças às lutas das mulheres por direitos, direitos estes que se estenderam aos homens. Por entendermos que lugar de mulher é em qualquer lugar, o magistério perdeu a característica de exclusividade feminina e as mulheres começaram por optar por outras profissões. Bem como os homens passaram a ingressar no magistério do ensino infantil.

As mudanças do comportamento feminino se dão com os movimentos feministas que começam na Europa e chegam ao Brasil de forma ainda muito tímida, no entanto tão importante quando a europeia. Segundo Almeida (1998, p. 28):

O movimento feminista no Brasil, na virada do século, foi liderado por uma elite feminina letrada, culta e de maior poder econômico, que, a exemplo das suas iguais européias e norte-americanas, não queria ficar ausente do processo histórico. Apesar de, no caso brasileiro, o processo ter se desenvolvido de forma um tanto quanto amena, sem a radicalização das inglesas, por exemplo, as brasileiras, a seu modo, também desafiaram a estruturação social vigente, no que foram muitas vezes apoiadas por homens pertencentes aos meios políticos e intelectuais, e sua causa serviu, também, às oligarquias que ditavam e normatizavam as regras sociais de então.

O processo contínuo de lutas das mulheres no Brasil e no mundo, nos movimentos feministas, realizaram alguns acontecimentos, fatos históricos que contribuíram para

mudanças de paradigmas e que reflete na forma em que vivemos hoje, que nos permite gritar palavras de ordem como o “Não é não” ou “Meu corpo, minhas regras”. Estas mudanças são contínuas, gradativas, com avanços e recuos que vão ocorrendo ao longo das nossas vidas de acordo com o despertar da consciência de cada uma.

Foi só durante minha entrada na UFPB para primeira graduação em Biologia que comecei a me libertar das amarras do machismo estrutural, entretanto, parto da premissa de que uma tomada de consciência não faz com que as coisas fiquem mais fáceis, pelo contrário.

A partir dali chegaram os dias mais difíceis, pois passei a ter plena consciência de tudo que enfrentaria por não mais achar que os espaços que não poderiam ser ocupados por mulheres, na verdade poderiam sim, e que não mais deveria obedecer e sim questionar, mesmo entendendo que subverter a ordem é algo arriscado, desafiador.

A vida foi me colocando em situações, assim como acontece com outras mulheres todos os dias, em que tive que impor minha vontade para não ser engolida por uma estrutura cruel e, sei que tenho muito a caminhar, hoje consciente que as minhas escolhas não só influenciam em minha vida, pois quando ocupamos os espaços antes determinados e selecionados apenas para o sexo masculino ou quando ensinamos as nossas filhas e filhos, que ambos podem fazer suas escolhas e que não existe diferença de capacidade entre elas e eles, somos neste momento militantes feministas, assim como afirma (Alves e Pitangy, 1991, p.70):

[...] a maior força, mais importante e menos aparente do movimento feminista esteja na semente de questionamento e de reivindicação que surge na consciência das mulheres que, vivendo anonimamente o seu cotidiano, vêm tentando transformá-lo e recriar a sua relação com o mundo, com os conhecimentos, com os filhos, consigo mesmas.

À luz do entendimento de Alves e Pitangy (1991) podemos afirmar que já demos uns passos à frente, mas ainda são muitos outros passos a serem dados nesta caminhada por direitos iguais, sem deixar de olhar para traz, para um passado muito recente para onde devemos viajar sempre, para não se esquecer das memórias, reminiscências daquelas que viveram em tempos bem mais difíceis que os nossos.

Trazendo para o nosso universo de pesquisa, podemos citar o exemplo das praticantes dos cultos afro desde quando da chegada do povo africano no ‘novo mundo’, passando pelas ditaduras e até os nossos dias, assim como nossa sujeita Joana Pé de Chita, que sofreu na pele toda misoginia e racismo religioso nos séculos XIX e XX.

As mulheres sofriam e sofrem ainda hoje as truculências nas abordagens policiais, sobretudo em um período em que as prisões de mulheres não eram feitas por mulheres,

levando-se em consideração que a inserção de mulheres na polícia é um fato novo, o que Segundo Calazans (2004, p. 142):

No Brasil, é muito recente o debate integrado entre as reformas policiais, as políticas de ações afirmativas e as concepções de segurança pública quanto à inserção feminina nas polícias militares.

Quanto à violência policial praticada contra o povo de axé aqui no estado da Paraíba, é consequência de fins de século XIX até a década sessentista e posteriori. As abordagens eram feitas por homens e conforme comprovamos nesta pesquisa, durante as prisões das pessoas praticantes da Jurema, elas tinham que passar pelo constrangimento de serem fotografadas como troféus, humilhadas, achincalhadas, sob a acusação de estarem praticando bruxaria, transgredindo, desafiando os bons costumes de uma sociedade hipócrita.

Se para os homens esta situação já era constrangedora, imaginemos como seria a abordagem a uma mulher preta, empobrecida, moradora de uma cidade da região Nordeste no período supracitado, sem se ter sequer um aparelho celular para registrar as truculências dos policiais e assistência jurídica. Estudar gênero na Jurema é revisitar também as páginas policiais.

2.3 Gênero e Jurema: um entrelace em construção

Nesta esteira pretendemos analisar o universo mítico-feminino do panteão das mestras juremeiras, compreender os motivos pelos quais os homens (os mestres) predominam, mesmo estando em número menor que as mulheres (mestras).

Portanto, direcionamos, a partir de um corte de gênero na Jurema Sagrada, uma discussão sobre o feminismo, as conquistas das mulheres com ênfase nas mulheres negras e nas mestras juremeiras, tendo como sujeita, a mestra Joana Pé de Chita.

Outrossim, conversaremos sobre alguns conceitos de gênero e apresentaremos outras mulheres que não as catimbozeiras, que também sofreram violência e contribuem para uma reflexão sobre a violência de gênero.

A autora Lemos (2013, p. 164); a partir de entrevista com Scott (1995, p. 72) que assevera que entre as feministas utiliza-se a palavra “gênero” como uma maneira de se referir à organização social da relação entre os sexos; diz que "gênero é um conjunto de perguntas sobre como a diferença sexual está sendo definida e tentando ser entendida"

Gênero é um tema com uma discussão considerada recente, a partir da década de 1980, onde mesmo estando o país vivendo os terrores de uma ditadura militar, o movimento

feminista começa a tomar corpo e expandir-se dentro da sociedade brasileira, quer seja nos movimentos sociais, políticos e depois na academia ainda que de forma acanhada. Como observou Sarti (2004 p. 36-37):

Nos anos 1980 o movimento de mulheres no Brasil era uma força política e social consolidada”, todas as mulheres que neste período levantaram a voz impulsionando uma onda crescente e irreversível por igualdade e respeito, foram influenciadas direta ou indiretamente por um movimento feminista europeu e norte-americanas que já reverberavam desde 1960.

E ainda segundo Sarti (2004 p. 36-37):

Uma confluência de fatores contribuiu para a eclosão do feminismo brasileiro na década de 1970. Em 1975, a ONU declara o Ano Internacional da Mulher, pelo impacto que já, se fazia [sic] sentir do feminismo europeu e norte-americano, favorecendo a discussão da condição feminina no cenário internacional. Essas circunstâncias se somavam às mudanças efetivas na situação da mulher no Brasil a partir dos anos 1960, propiciadas pela modernização por que vinha passando o país..., pondo em questão a tradicional hierarquia de gênero.

As discussões dos movimentos feministas foram com o passar dos anos, usando outras roupagens, tendo sido ampliadas para diversas direções e focos, mas há ainda muito que se galgar nesse sentido e para Rosado (2001, p. 90):

Em todos os campos de estudo das religiões, uma das questões fundamentais passou a ser a compreensão da maneira pela qual atividades simbólicas — crenças, ritos e discursos religiosos — que parecem escapar à diferenciação sexual, são, na verdade, moldadas por ela. A preocupação de pesquisadoras feministas tornou-se assim, mostrar como as religiões apresentam-se, em sua realidade social e histórica, atravessadas e conformadas pelas relações de gênero.

Podemos nos remeter a visão das mulheres na história pelos arquétipos das mulheres puras e mansas, das virgens, lembrando assim do mito da Medusa, uma mulher que por ter fugido dos padrões, foi violentada por um deus e, mesmo sendo vítima de uma violência, ela foi condenada a viver como um monstro por toda vida.

No mito do jardim do Éden na história judaico cristã, a mulher foi demonizada, acusada de ter se aliado ao demônio, transmutado em uma serpente. Logo, a figurinha feminina já estreia como sendo a personificação da fraqueza, que para Araújo (1997, p. 46):

Nunca se perdia a oportunidade de lembrar as mulheres o terrível mito do Éden, reafirmando e sempre presente na história humana. Não era de admirar, por exemplo, que o primeiro contato com Eva com as forças do mal, personificadas na serpente, inoculasse na própria natureza do feminino algo como um estigma atávico que predisponha fatalmente transgressão, e seta, em sua medida extrema, revela-se na prática das feiticeiras, detentoras de saberes e poderes ensinados por Satanás.

Na narrativa de que Eva veio da ‘costela de Adão’ e pela necessidade que ele sentia de companhia, ela foi severamente castigada, expulsa do paraíso e deixou as futuras gerações

fadadas a não terem uma vida eterna por conta do seu pecado original. A mulher carrega a eterna culpa do fracasso da criação, já sendo banida, amaldiçoada e marginalizada por Deus!

Em escrituras sagradas judaico cristãs apresentadas nas telas do cinema e da televisão, em histórias a exemplo de Sansão e Dalila, mostram que os homens preferem não manter contato sexual com mulheres antes de grandes empreitadas, para que suas forças ou sorte não seja diminuída, assim com assevera Cascudo (1978, p. 59) “O temor a mulher e a crença universal do enfrentamento das forças mágicas pela união carnal é uma das constantes mais poderosas”.

Mas, a presença feminina é também muito importante para determinados povos e culturas. Para Silva e Nascimento (2013, p. 220) “as mulheres Potiguaras são Guardiões da cultura Potiguara, como também a iniciação dos curumins nas tradições como também nos demais rituais indígenas”.

As mulheres, inclusive as pertencentes a grupos sociais mais excluídos e vulneráveis, através de suas lutas organizadas, vêm conseguindo romper barreiras antes intransponíveis a partir do seu empoderamento, dando visibilidade a vozes de outras mulheres que estão mesmo ainda por vir, a exemplo de Evaristo (2016), em nome de quem saudamos aqui as demais escritoras pretas brasileiras, como sendo ela, um ícone da literatura nacional.

Sobre a questão de gênero na Jurema, este trabalho pretende dar visibilidade às mulheres desta prática religiosa constituída historicamente pelas afro-ameríndias, moradoras das periferias e com pouca escolaridade, conseqüentemente, como as mestras Maria do Acais, Jardecilha, Joana Pé de Chita e as ialorixás santarri-tenses: Laura de Oyá, Isaura de Oyá e Rita Preta de Oxalá, que ficariam perdidas nas cinzas da memória se não houvesse pessoas que optassem por pesquisa-las, registra-las em trabalhos acadêmicos e mesmo artísticos (audiovisuais).

Apresentamos aqui também algumas personalidades negras (de religiosidade afro-brasileira ou não), que somaram na longa caminhada por direitos iguais. Sobre o protagonismo de mulheres brasileiras negras, Peres (2016, p. 89) nos apresenta Carolina de Jesus, que segundo a autora:

Carolina Maria de Jesus (1914-1977) foi uma escritora afro-brasileira que ficou mundialmente conhecida pelo seu livro Quarto de Despejo. Diário de uma Favelada, publicado em 1960 pela editora Francisco Alves. Nesse diário narrou suas experiências como moradora da extinta favela do Canindé em São Paulo, revelando seu árduo cotidiano de mãe solteira, catadora de papel e artista empenhada na produção de textos criativos diversos.

Não apenas Carolina de Jesus, mas outras mulheres brasileiras, artistas, militantes de movimentos feministas, sociais, sindicais etc., foram registradas em pesquisas que culminaram no trabalho de Assis e Santos (2016). Dentre outros, destacamos o trabalho de Vilenia (2016, p. 113) onde ela discute avanços atuais da luta de feminista brasileiras de acordo com os trechos a seguir:

A Marcha das Margaridas se construiu, portanto, como um movimento de caráter feminista amplamente articulado com o propósito maior de transformação do sistema capitalista, patriarcal e machista, reprodutor da opressão, discriminação e violência contra as mulheres. Ao caráter político feminista, ela agregou uma forte dimensão simbólica. Uma dessas simbologias, e a principal, é representada pela figura de Margarida Maria Alves. O nome que adjetiva a Marcha é uma homenagem a essa mulher. Margarida Maria Alves era trabalhadora rural. Tinha 40 anos, casada, mãe de dois filhos, e, rompendo com padrões tradicionais de gênero, ocupou, por 12 anos, a presidência do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Alagoa Grande, na Paraíba. Líder sindical bastante influente na região Nordeste, Margarida incentivava as trabalhadoras e trabalhadores rurais a buscarem na justiça a garantia de seus direitos, protegidos pela legislação trabalhista.

A personagem que deu nome à Marcha, Margarida Maria Alves era uma paraibana, militante aguerrida e nossa contemporânea, conhecemos a sua casa que se transformou num museu com o seu nome.

A luta por espaços a serem ocupados por mulheres se faz diariamente e em todas as esferas sociais, inclusive na religiosa. Cruz e Castro (2016, p. 197) sobre a história de Dona Santa, afirmam:

Na história de Dona Santa, a tarefa mais para o pesquisador, ou curioso de sua história, é conseguir separar os dados históricos, propriamente ditos, da memória que sobre ela se criou após sua morte, que a celebra como a matriarca dos maracatuzeiros e dos terreiros de Candomblé do Recife.

Dona Santa é uma das muitas ancestrais da religiosidade afro-brasileira e felizmente ela teve a oportunidade de ter sua trajetória registrada em pesquisa, ao contrário do grande contingente de mulheres que sempre ocuparam os mais altos postos religiosos, mas que se quer foram respeitadas, vivendo longo períodos de repressão policial e morreram no anonimato por serem pretas, como muitas ancestrais do Catimbó.

Para Salles (2004, p. 130):

“Maria Gonçalves de Barros que teria sido a primeira Maria do Acais [...] Maria das Dores última proprietária do Acais, falecida em 2008, neta da segunda Maria do Acais[...]. Seu prestígio ultrapassou as fronteiras do estado”.

Desta feita, entendemos que não temos uma única Maria do Acais e sim toda uma linhagem de mulheres que descendendo da primeira, que foram feitas na Jurema, beberam da sua ciência, conheceram os seus segredos.

A mestra Joana Pé de Chita já foi citada em trabalhos de teses, dissertações, artigos e livros, a exemplo de Fernandes (1938), Cascudo (1978) e Lima (2020). Dona Joana despertou interesses por que teve em sua trajetória, uma referência de luta contra a repressão policial e por ser símbolo de resistência dos cultos da Jurema. Lima (2015, p. 59) diz que:

Relatos de delegacias remontam a guerra declarada do Estado as “feiticeiras, catimbozeiras, curandeiras, rezadeiras” adeptas da Jurema. A mestra Joana Pé-de-Chita, Juremeira afamada que viveu e passou seus últimos dias na cidade de Santa Rita, PB, nas várzeas daquela cidade onde se localizava o Engenho Tibiry.

Trazer estas mulheres para a academia enquanto temas de pesquisas é uma possibilidade de poder ativar/salvaguardar um rico acervo memorialístico da religiosidade da Jurema. Essas matriarcas estão para a Jurema assim como Clementina de Jesus estava para o eixo África – Brasil, de acordo com Hermínio Belo de Carvalho, crítico da Música Popular Brasileira, em entrevistas postadas no YouTube, como sendo uma espécie de ‘elo perdido entre esses dois continentes’.

Em pesquisas nos repositórios institucionais, percebemos poucos registros de trabalhos sobre entidades femininas afro-ameríndias, sobre as mulheres juremeiras que ocuparam lugar de destaque social, a exemplo do trabalho de Santiago (2003).

A partir de pesquisas participantes em casas religiosas que cultuam a Jurema, podemos perceber que as mulheres geralmente estão em maior número. Controversamente, as entidades masculinas ocupam sempre um maior destaque. Aqui, especificamente, nos reportamos ao reino dos mestres. Para Cascudo (1978, p. 57):

As “mestras” são em número menor. Catimbó não é, como Candomblé e a Macumba, o cerimonial sugestivo. Uma mulher pode dirigir o Candomblé, quanto mais simples Catimbó. Mas são raras e a percentagem é maior prefere o velho título de Rezadeira e a fama de feiticeira aos encargos do Catimbó.

Nas casas de Candomblé, Umbanda e no culto do Catimbó/Jurema não existe distinção entre mulheres e homens, onde elas e eles podem assumir os mais altos cargos, postos sacerdotais.

No plano espiritual é mais comum nas casas de Jurema se ouvir falar dos grandes mestres, a exemplo de mestres afamados, como: José Pelintra, Pilão Deitado, José de Alagoas, Carlos, Manoel Pequeno, Manuel Cadete, Antônio Tirano, Luís dos Montes dentre outros. Para Cascudo (1978, p. 55):

A maioria dos “mestres” é masculina e superior a cinquenta anos. Um catimbozeiro moço como José Francisco, mesmo sabedor e atrevido, não se imporá à fama. Substituirá a habilidade pela habilidade e terminará anulando o nome pela simulação evidente.

Ao analisarmos os trabalhos de Cascudo (1978) e posteriormente, o de Lima (2020), é possível observarmos um número bem menor de mulheres juremeiras citadas, ou seja, é notória uma maior quantidade (no panteão encantado de mestras e mestres), da presença masculina. Vale ressaltar a temporalidade de cada obra, sendo mais de quatro décadas que as separam.

O que poderia justificar essa disparidade? Sabemos que existem alguns tabus dentro de algumas religiões, como por exemplo, a incontinência sexual, a virgindade e a menstruação, só para citar alguns. Este último, para algumas crenças e culturas, pode ser visto até como uma maldição. Segundo Cascudo (1978, p. 57):

A mulher com fluxo catamenial, boi, regras, paquete, é tabu universal. Não podem atravessar água corrente, deitar galinha para o choco, tocar em crianças doentes, em líquidos que estão em fermentação, nas árvores com frutos verdes, fazer a cama aos recém-casados, dar o primeiro banho numa criança ou o primeiro leite, mesmo por mamadeira, amamentar, assistir batizado, sepultamento de adulto (tabu para menstruação), guardar fritos para madurecer, enfim é uma força negativa um obstáculo vivo, um poder maléfico para tudo quanto represente ou constitua início de desenvolvimento, desdobramento e crescimento.

Quem nunca ouviu falar dentro de sua própria família sobre os poderes negativos de uma mulher menstruada? Dizia-se que ela não deveria atravessar por cima das pernas de um homem para não o enguiçar. Também não era recomendado se cortar os cabelos com uma mulher que estivesse menstruada, pois isso impediria o crescimento deles. Fato é que, desde a Grécia antiga, a menstruação foi colocada primeiro como algo próspero e depois como fator que traria maus preceitos ao lugar.

Outro fator importante em alguns rituais é a questão da abstinência sexual antes dos rituais. O respeito aos preceitos religiosos é fundamental nas religiões afro-brasileiras. Para as mulheres, este fator é mais cobrado. Em algumas religiões e também no exemplo da Jurema, as mulheres só podem participar de determinados rituais, trabalhos ou feitiços, se já não tiverem vida sexual ativa. Para Cascudo (1978, p. 59):

Na feitura de certos “serviços”, “trabalhos fortes”, o mestre guarda inteira continência. Não “conhece mulher” para não “estragar” o “preparo”. As velhas “mestras” estariam obrigadas à obediência do mesmo tabu de conduta se já não estivessem, em maioria absoluta, afastadas pelo tempo da vida sexual.

Há religiões que restringem a presença feminina à condição de discípulas e somente em poucas, como é o caso do Candomblé, elas podem ocupar os postos de fundamental relevância, mas, mesmo nas religiões em que ocupam posição de destaque, há ainda muito que se conquistar em relação à paridade de gênero, ao reconhecimento e a visibilidade dentro e fora do espaço religioso.

As mulheres convivem historicamente com restrições de comportamento e atitudes em quase todas as religiões e a invisibilidade é também uma forma de castrar-lhes, tolhendo as de certos comportamentos para que sigam as normas sociais e religiosas, para serem ‘respeitadas’ na comunidade.

Contribuir para a construção de um reconhecimento destas mulheres; dos seus saberes e fazeres a partir do manuseio das ervas, dos seus cantos sagrados, da fumaça de seus cachimbos e do uso da Jurema em rituais; é um esforço para a desconstrução, quebra de estigmas que relegam a mulher alguns males, a exemplo do da menstruação.

Na Jurema as mulheres convivem com todos os preconceitos que as religiões afro-brasileiras enfrentam sob a ótica do racismo estrutural, desde a sua afirmação até os dias atuais. Mesmo a Jurema sendo um lugar predominantemente feminino em suas lideranças, as mulheres ficaram escondidas na história, invisibilizadas.

Numa busca pelas grandes mestras e sua atuação no Catimbó/Jurema na literatura, vimos que temos poucas citações sobre elas e sobre as suas atuações nas mesas, no uso do cachimbo e outros artefatos, mas comum aos homens, os chamados mestres de mesa. Podemos atestar tais afirmações com as palavras de Cascudo (1978 p. 48-49):

No “mestre da mesa” o transe é sempre provocado pelas profundas inalações do fumo ou respiração forte, cadenciada, olhos fechados. Não há, como no ritual dos Candomblés gegê-iorubanos da Bahia, o privilégio das iauôs, filhas-de-santo, receptores dos Orixás. Com influência do banto, o Catimbô é menos exigente, possibilitando a posseção do “espírito” em qualquer pessoa iniciada, isto é, crédula frequentadora, ou não. Vezes há que um consulente é “acostado” e vira “médium”.

As citações sempre falam dos adeptos do Catimbó/Jurema de ambos os sexos, no entanto os mestres se destacam em detrimento das mestras. Na obra de Cascudo (1978, p. 168-174) temos um repertório com nomes de grandes mestres, como Mestre Manuel Cadete, Mestre Itapuã, Mestre Tupã, Mestre Xaramundi, Mestre Roldão de Oliveira, Mestre Bom Florar, Mestre Inácio de Oliveira, Mestre Mussurana, Mestre Pequeno, Mestre João Pinavaraçu, Mestre Tabatinga, Mestre Antônio Tirano, Mestre Luis dos Santos, Mestre Filipe Camarão, enquanto as mestras têm apenas a Mestra Faustina e Mestra Angélica.

Ao se reportar aos toques de Catimbó na cidade de Itambé (PE), Salles (2010, p.116) garante que na casa de seu Cicero, as mestras só incorporam após a subida dos mestres, em uma demarcação mais sutil, como uma espécie de hierarquização entre o reino dos homens acima do das mulheres. Para este autor:

Poucos são os médiuns, por exemplo, que afirmam incorporar mestras prestigiosas, como Maria do Acais e Joana Pé de Chita, mesmo nas casas de Alhandra, onde a primeira é mais popular. A segunda, sobre a qual ainda se conhece muito pouco, viveu na cidade de Santa Rita, na Paraíba, localizada pouco mais de 12 km de João

Pessoa. Um dos seus primeiros registros deve-se a Gonçalves Fernandes (1938) que esteve no referido município pouco tempo após a sua morte” (SALLES, 2010, p.216-217)

Salles (2010) atenta para o fato de mesmo sendo prestigiada a Pé de Chita, são as raras as pessoas do Catimbó que trabalham com esta entidade, bem como com outras mestras. Mas, para Cascudo (1978), não menor é importância e comprometimento das mulheres nos ritos e feitura da ‘macumba’, referindo-se as religiões afro.

Diante dos fatos trazidos por Cascudo (1978), podemos levantar algumas hipóteses sobre este apagamento da presença feminina a partir de uma reflexão pautada em números. A dúvida é se as mestras estão realmente em menor quantidade ou ficaram ocultas por falta de reivindicações por parte das mulheres da juremeiras.

Em anteriores pesquisas de campo com mulheres juremeiras, percebemos que a maioria das entrevistadas preferiu terem o velho título de rezadeiras, para se defenderem da má fama de feiticeiras, aos encargos do Catimbó. A preferência por outras referências que não a de catimbozeiras ou juremeiras, pode ser justificada a todos os preconceitos que circundam as mulheres, com temas que são tabus como a sexualidade, a menstruação, a virgindade e até mesmo a idade.

O poder de uma mulher durante os séculos mudou o rumo da história, levando a maldição delas e colocando os homens como sendo seres superiores, que poderiam sofrer graves derrotas se tivessem contato com mulheres antes de embates.

Cascudo (1978, p. 59), afirma que na feitura de certos “serviços”, “trabalhos fortes”, o mestre guarda inteira continência. Não “conhece mulher” para não “estragar” o “preparo”. O temor da mulher e a crença universal do enfraquecimento das forças mágicas pela união carnal é uma das constantes mais poderosas, que amedronta homens.

Vultoso é que podemos constatar em pesquisas de campo nos terreiros de Catimbó, entre os mestres e mestras encontramos ínfimos relatos de homens e mulheres sendo predominantemente pretos, pardos, sem ou com pouca escolaridade, ou seja, postos em condições de igualdade, não fosse o predomínio do patriarcado.

Podemos assim associar toda a diligência policial sofrida por pessoas adeptas dos cultos afros aos resquícios deixados pela escravidão, o preconceito arraigado por parte de uma sociedade branquiada, talhada na aristocracia que colonizou o país e impôs aos povos escravizados dentre tantas coisas, as suas doutrinas religiosas. Cascudo (1978, p. 51) diz que:

O “mestre”, “mestre da mesa”, o catimbozeiro que a Polícia persegue e que é consultado pelas donas ricas e homens importantes, raramente é branco, como João

Juvenal da Costa Lima, famoso Mestre Zezinho que desfrutou, durante anos em Natal, a soberania absoluta da ciência popular no Catimbó. A maioria é de pretos.

Trazer para a Academia uma discussão sobre o papel das mulheres juremeiras, do quanto elas influenciaram na cultura e na religião dos lugares em que viveram e vivem é de boa relevância para os estudos dos feminismos, tem importância para uma afirmação do papel feminino na religiosidade afro-ameríndias. Aguiar(1997, p. 15) pondera que:

Não obstante a imensa produção de trabalhos de pesquisa, os núcleos de estudos de mulheres têm tido pouco sucesso na modificação dos currículos universitários, particularmente na dos cursos teóricos. A universidade urge reconhecer a pesquisa como uma contribuição significativa para a comunicação mais ampla do conhecimento científico, com a incorporação das diferenças de gênero, dos estudos de mulheres, bem como das análises de constituição das subjetividades feminino ou masculino.

As discussões dos movimentos feministas foram com o passar dos anos, ganhando novas roupagens, tendo sido ampliadas para diversas direções e focos, mas há ainda muito que se galgar nesse sentido.

Quanto à relação entre Gênero e Jurema, entendemos que este entrelace apresenta-se como uma proposta ainda pouco explorada nos estudos das religiões afro-ameríndias, havendo muito terreno a ser explorado, constatamos que há ainda pouca produção acadêmica mediante inúmeras possibilidades.

Podemos citar o trabalho de Lima Segundo (2015) sobre a mestra Jardecilha da cidade de Alhandra-PB como sendo um dos pioneiros, embora recente, sobre as mestras do Catimbó/Jurema na UFPB.

Desejamos que nossa pesquisa possa ser um norte e desperte mais interesses em elevar e expandir a importância das religiões afro-ameríndias no âmbito acadêmico/científico para pesquisas posteriores sobre gênero na Jurema, especificamente, no campo simbólico das entidades encantadas, que como a mestra Joana Pé de Chita, existe outras diversas entidades e falanges.

Trazer algo que nos é tão próximo territorialmente como é o caso da Jurema, poderia ser mais comum se não houvesse um abismo provocado por tanto preconceito cultural contra a religiosidade oriunda dos povos originários das terras brasileiras, povos que encontraram aconchego com os outros também escravizados, recém-chegados da África em nosso continente.

Há muito ainda que se pesquisar e escrever sobre as mulheres que se encantaram na Jurema Sagrada ocupando o status de entidades, a exemplo de Joana Pé de Chita, bem como da invisibilidade aparentemente sutil em que elas sempre estiveram submetidas.

Parafraseando Caetano e Gil; em uma apresentação emblemática de Gal Costa no auge do Tropicalismo, em um festival de música da rede Record, em 1968, bradando: “Atenção ao dobrar uma esquina, uma alegria, atenção menina (...) é preciso estar atento e forte, não temos tempo de temer a morte”; com um canto mais atual do que deveria, quando nos convida a despertar, encerramos este capítulo e anunciamos o próximo, onde apresentaremos a mestra Joana Pé de Chita.

3 SALVE JOANA PÉ DE CHITA

“Que cidade tão bonita é a várzea de Santa Rita
O seu nome é Joana Lina, o apelido é Pé de Chita
Quem não souber do seu nome quando quiser lhe chamar
Chame Joana Pé de Chita ou Maria Dagmar” ... (Corima de Jurema)

Nesta esteira, apresentaremos uma trajetória da Joana Pé de Chita subdivida em dois momentos, buscando uma melhor compreensão sobre quem foi a mulher e quem é a entidade.

É pretensão de este trabalho salvaguardar algumas memórias sobre a mulher, apresentando a dona Joana Pé de Chita no seu ofício de catimbozeira, que atendia as pessoas que a procuravam, mas também como sendo uma liderança feminina na luta pela liberdade de culto entre os séculos XIX e XX quando do seu encantamento (morte, passagem, desencarne). No segundo momento, apresentamos a mestra afamada, muito conhecida do povo de axé e que até então não fora pesquisada na academia.

Sabemos da responsabilidade que tivemos em construir este trabalho, de averiguar as fontes documentais, do compromisso de respeitar as informações orais das nossas colaboradoras, de compreender a hierarquia presente nas religiões de matrizes africanas, de entender todo um processo da organização interna das casas religiosas das nossas sacerdotisas entrevistadas, de ler os silêncios delas e captar qual os sentimentos delas em relação a entidade pesquisada. Esse processo de interpretação das fontes é sempre algo muito delicado.

No caso de Mãe Rita Preta em especial, nos deparamos com uma mulher quase/ou centenária, que nos afirma ter conhecido a sujeita da pesquisa em vida, o que faz com que este trabalho fique consistente em informações orais, somadas a outras fontes documentais.

Seguimos agora apresentando os resultados da uma longa e densa pesquisa, trazendo a nossa sujeita contextualizada com o que nos propomos nos objetivos, apresentando-a e ao

mesmo tempo analisando a sua trajetória á luz da luta por direitos, interligando as ações desta mulher com o seu tempo e lugar.

Joana Pé de Chita foi uma mulher sozinha, que protagonizou cenas de resistência que a tornaram uma feminista de atitudes, ainda que sequer soubesse algo sobre isso. Uma mulher pioneira, desbravadora, vanguardista, uma mulher para não ser esquecida, apagada, cancelada.

Nas Ciências das Religiões, os estudos sobre as entidades do Catimbó/Jurema seguem em crescimento, embora, em relação a trabalhos sobre a história/memória das entidades, tudo é ainda muito novo, em construção.

Podemos dizer que no universo das encantadas e encantados, há milhares de entidades, desde as mais populares a outras totalmente desconhecidas, que se quer são citadas em trabalhos sobre a temática.

Quando afunilamos este universo para um corte de gênero, são ainda as mulheres, as que têm menor visibilidade, a exemplo do trabalho antropológico de Lima Segundo (2015), que fala sobre a cidade de Alhandra e sobre a mestra Jardecilha.

Nas buscas que realizamos nos repositórios digitais das universidades públicas brasileiras sobre o protagonismo feminino na Jurema, encontramos pouca coisa, sendo mais comum pesquisas sobre as Pomba Giras.

Se escrever sobre o atemporal é sempre um desafio de se lançar ao inusitado. Falar sobre uma entidade requer um comprometimento ético que deve acontecer desde o momento da escolha do objeto de estudo até a conclusão. É importante se reconhecer que existe uma linha tênue que separa o mundo das pessoas vivas do das encantadas. Para as pessoas praticantes do Catimbó/Jurema tudo está muito interligado, a vida, a morte, é tudo muito próximo, fazendo parte de um eterno diálogo, convívio, tudo muito embricado.

Ao se pesquisar sobre uma mestra do Catimbó/Jurema, requer também uma reflexão sobre o fato de que esta entidade se encantou, tombou na Jurema, virou mestra, mas, que antes disso, foi uma mulher, viveu entre pessoas, em sociedade. Doutra feita, não se pode falar da mestra sem antes se apresentar a mulher que foi elevada a esta condição.

3.1 “Quem foi que nunca viu uma rodilha de cipó, chame Joana Pé de Chita para cozer seu paletó”.

A corima de Jurema supra citada, descreve objetos como uma rodilha de cipó e um acessório masculino associado a indumentária que tanto pode ser usada no ritual de casamento quanto em um funeral, dando a entender que a catimbozeira Joana Pé de Chita, tanto pode

amarrar as pessoas em um matrimônio, quanto matar através de rituais mágicos. Mas, afinal, quem foi esta mulher? Quem pode garantir que ela tinha mesmo esses poderes e que praticava esses ‘feitiços’?

A dona Joana Lina ou Maria Dagmar; a qual não sabemos o sobrenome; algo comum entre pessoas empobrecidas no Brasil oitocentista/novecentista, onde algumas pessoas na ausência de sobrenomes tinham até três nomes próprios; mais que ficou conhecida por Joana Pé de Chita, foi uma mulher que temos como referência natalícia Santa Rita, cidade satélite de João Pessoa na Paraíba, localizada a 12 km da capital e que de acordo com Santana (1990), é o segundo núcleo de povoamento mais antigo do estado, devido ao Engenho Real Tibirí ter sido implantado no local em 1586, um ano após a conquista paraibana.

Santa Rita é uma das cidades mais importantes da Paraíba, ocupando a terceira posição em população e em eleitorado, e sendo uma das que têm maior extensão territorial do estado, com 718 576 km e uma população de 138.093 mil habitantes, de acordo com o site do IBGE em 2021 (<https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/pb/santa-rita.html>).

Na cidade fica localizado o Aeroporto Castro Pinto e ela possui três ilhas (Stuart, Tiriri e das Andorinhas), faz fronteira com 11 cidades, é banhada pela praia fluvial de Forte Velho, tem os distritos de Nossa Senhora do Livramento e o de Várzea Nova e tem dezenas de capelas e engenhos de açúcar seculares. É também o berço de André Vidal de Negreiros que liderou a expulsão holandesa do Brasil na Batalha dos Guararapes(1648-49).

Santa Rita é terra de mulheres bem sucedidas, que deixaram seus registros na história a exemplo de Joana Pé de Chita e Mãe Rita Preta, grandes juremeiras, de Eudésia Vieira que segundo Galvêncio (2019), era feminista, médica, historiadora, nascida no distrito de Nossa Senhora do Livramento no século XIX, da também feminista Maria Iracema Feijó, poetisa, fundadora da Comitê Feminino da Aliança Liberal da Paraíba e da Associação Paraibana para o Progresso Feminino, sendo uma das primeiras mulheres do país a exercer o direito do voto no país, segundo o Anuário Informativo de Santa Rita de 1937. Berço da juíza Rita Gadelha que dedicou parte de sua vida ao Movimento de Meninos e Meninas de Rua, das professoras dras Martha Maria Falcão de Carvalho e Moraes Santana (UFPB) e Bernardina Maria Juvenal Freire de Oliveira (ex vice reitora da UFPB), mulheres com notável produção acadêmica, dentre tantas outras mulheres que ocuparam e ocupam espaços de destaque em diversas áreas sociais e culturais.

Dentre as atividades econômicas da cidade estão a indústria, o comércio, os serviços, a agropecuária e a agroindústria com as culturas de cana de açúcar, abacaxi e as ricas fontes de água mineral, sendo considerada a ‘Rainha dos Canaviais’ e ‘Terra das Águas Minerais’.

Por ser uma cidade antiga, Santa Rita também utilizou a mão de obra de pessoas escravizadas, dos povos originários das Américas como os Potiguaras e dos povos vindos da África.

Medeiros (2019, p.60) referindo-se a primeira fábrica de cimentos da América Latina, o cimento Portland na Ilha Tiriri em Santa Rita, descobriu que no século XVII haviam pessoas escravizadas naquela localidade, conforme o relato baixo:

Um dos primeiros documentos -senão o primeiro- que versam sobre a propriedade particular da ilha (...) trata-se do testamento de André Vidal de Negreiros, cujo falecimento ocorreu em 1680. No documento, além de diversas terras na capitania da Paraíba, constava 'terras na ilha Tiriri, com rede de pescas e cinco escravos.

Sobre a escravidão do povo negro em Santa Rita, Lopes (2011, p. 6) escreveu que:

Na documentação cartorial pesquisada no cartório Dourado de Azevedo, localizado na cidade de Santa Rita, foi encontrado aspectos da escravidão (...) entre os anos de 1869-1888, divididos em três livros de notas. O primeiro livro é do ano de 1869 a 1884, o segundo é de 1884 a 1886 e o terceiro e último é do ano de 1886 a 1888, no século XIX era uma das importantes freguesias da província Parahyba do Norte, com uma intensa produção açucareira, precisando de braços para o cultivo da cana-de-açúcar e fabricação do açúcar.

O século XIX em Santa Rita foi um momento em que muitos engenhos movimentavam a economia local. Engenhos que foram construídos a força do trabalho escravizado, sustentando a fortuna de pouquíssimas famílias santa-ritenses a custa de muita violência e atrocidades.

Após constatação sobre a prática de trabalho escravo em Santa Rita, podemos calcular que a dona Joana Pé de Chita, que nasceu provavelmente na segunda metade do século XIX (uma vez que a imprensa paraibana a registrou na década de 1910), devido a sua cor (conforme relatos), foi descendente de povos escravizados que viveram na cidade canavieira,

Podemos ainda levantar a hipótese de que a Pé de Chita pode ter nascido escravizada e sido liberta pela lei que extinguiu teoricamente a escravidão no Brasil em 1888, mas, caso ela tenha nascido antes de 1871, ano que fora assinada a lei do ventre livre, podemos pensar que em tese ela era livre, embora sendo filha de mãe e pai em condição de cativo, de nada adiantaria.

Segundo Souto (2021, p. 43-44) que utilizou como fonte o censo de 1872, ele assevera que levando em consideração a demografia total da cidade da Paraíba do Norte, somando as três freguesias, temos 10,47% de pessoas escravizadas e particularizando o percentual em Santa Rita que era de 15, 59%, sendo esse um percentual considerável. Ainda sobre a escravidão na freguesia de Santa Rita, Rocha diz que (2007, p. 165):

Para investigar a reprodução natural na capital, há o caso do “maior produtor de alimentos” da Cidade da Parahyba, o referido Suplicio Narciso de Carvalho, dono de diferentes propriedades na capital e na freguesia de Santa Rita, foram identificadas trinta e nove crianças escravas sob sua posse, entre os anos de 1848 a 1874, ou seja, em pouco mais de duas décadas, período durante o qual havia cessado o tráfico externo e estava em pleno vigor o tráfico interprovincia.

É importante frisar que estes povos escravizados em sua maioria, já nasceram na freguesia de Santa Rita, levando-se em consideração que a lei Eusébio de Queiróz data de 1850, lei que inibia o tráfico internacional de africanas e africanos, onde ocorriam apenas entre províncias. De acordo com os dados de Rocha (2007) e com a possível fotografia de dona Joana Pé de Chita em 1937, onde podemos constatar que se tratava de uma mulher negra, ela no mínimo, foi descendente de parentes escravizados.

Por fim, apresentamos o trabalho de Lima (2020, p.7) onde o mesmo apresenta um perfil da população nativa de Santa Rita num período vivido pela nossa sujeita, como ele descreve abaixo:

Santa Rita respira história e a fábrica Tibirí faz parte de um de seus capítulos mais importantes. Foi construída nas terras onde originalmente foram edificadas fortes e engenhos de açúcar, implantados nessa localidade no período colonial, ainda no século XVI, uma região onde antes da ocupação portuguesa já era habitada há bastante tempo por tribos indígenas e em sua grande maioria, nem tinha uma profissão definida.

Em seu trabalho de conclusão de curso, Lima (2020) faz uma análise sobre a inserção deste empreendimento, a Companhia de Tecidos Paraibana (CTP), numa Santa Rita que, segundo o autor, já nascera próspera economicamente.

Lima (2020) aponta possibilidades de que as pessoas de Santa Rita dos fins do século XIX trabalhavam em várias funções, como em lavouras, serviços domésticos e como operárias na CTP, construída com possível utilização de mão de obra de pessoas escravizadas.

Há um hiato na trajetória da dona Joana, onde saímos das hipóteses da temporalidade de seu nascimento e da sua condição de pessoa livre ou escravizada na segunda metade do século XIX e, seguimos para a primeira década do século XX, período em que ela aparece a princípio, nas páginas dos jornais paraibanos, onde focamos a perseguição da imprensa e do Estado às religiões afro.

Não há documentos que registrem a infância, adolescência de uma mulher simples, num período em que não havia serviços de internet, que a fotografia era coisa de elite, além de ela morar numa região esquecida do país. Talvez nem registro civil dona Joana tivesse, sendo a sua única referência o Catimbó, mas onde se poderia pesquisar sobre esse culto?

Almeida (2017) pesquisou no arquivo de José Simeão Leal, o período da repressão policial ao culto da Jurema na Paraíba, através de um rico acervo fotográfico com pessoas adeptas em momentos de culto e em alguns momentos quando sendo presas.

Além da documentação escrita, quem nos informou sobre a nossa sujeita, como visto em seus depoimentos nas visitas de campo, foi Mãe Rita Preta, que aos possíveis 96 anos de idade e quase 75 de sacerdócio na Jurema, é uma fonte oral de grande relevância, sendo atualmente a mais antiga juremeira da Paraíba e única pessoa viva que conheceu a dona Joana Pé de Chita.

Mãe Rita Preta diz tê-la conhecido possivelmente em fins de década de 1930, início de 1940, confirmando a sua existência terrena. Nossa entrevistada destaca que assim como ela, dona Joana era rezadeira, curandeira e que atendia a sua clientela numa mesa com tamboretas ou debaixo de pés de jurema preta e por isso era tão perseguida pela polícia com determinação do Estado. Mãe Rita diz que também fazia atendimentos escondidos da polícia até 1966.

Ela garante que no período da repressão policial, quando das muitas vezes que a dona Joana Pé de Chita foi presa durante a realização de seus trabalhos religiosos, era a família Santiago quem fazia a intervenção, protegendo-a, devido à influência política que esta família tinha na sociedade. Ainda segundo Mãe Rita, na localidade onde residiu Joana Pé de Chita, havia pés de jurema preta.

Dentre as muitas narrativas que encontramos na web e que ouvimos falar por pessoas adeptas das religiões afro-paraibanas (repetindo o que elas ouviram das pessoas mais velhas), que devido à perseguição policial, a dona Joana Pé de Chita viveu em alguns momentos, numa condição de eremita, para se defender da violência que sofria.

Compreendemos que a dona Joana Pé de Chita foi uma figura de grande importância na luta para proteger o povo da Jurema da perseguição policial da sua época.

De acordo com Lima (2020), a luta de Joana Pé de Chita data das primeiras décadas do século XX. O autor garante que foi apenas no governo de João Agripino em 1966, que foi promulgada a lei 3.443/66, liberando o funcionamento das casas de cultos afro no estado, sendo fundada a Federação dos Cultos Africanistas do Estado da Paraíba (FECAEP), hoje localizada na Rua Josefa Taveira.

O Pai Carlos Leal Rodrigues foi o primeiro presidente e fundador da FECAEP, depois veio o senhor Walter Pereira que não era sequer iniciado nas religiões afro e teve como a sua sucessora a Mãe Penha de Iemanjá (Mandacarú/João Pessoa) e depois veio Pai Carlos Roberto de Xangô, último presidente eleito antes da interdição da federação.

Sobre esta dinâmica de resistência por parte das pessoas adeptas dos cultos afro, acreditamos num movimento de continuidade das lutas; desde o povo preto que foi escravizado na África e veio para as Américas; num processo de construção de sociedades quilombolas, tendo que se camuflar para sobreviver, sincretizar para sobreviver, recuar para não morrer.

A entidade Malunguinho é uma grande referência enquanto liderança quilombola no Brasil. Podemos pensar que a luta do rei Malunguinho do quilombo do Catucá (PE) fez a sua fama correr e serviu para encorajar outras pessoas para resistirem na Jurema, assim com a dona Joana Pé de Chita em Santa Rita, mas, cada qual com a sua importância em seu campo de atuação, tempo e lugar.

Sobre Malunguinho, a origem de seu nome e as dúvidas em algumas citações da existência de um único homem que se denominou Malunguinho ou a existência de vários Malunguinhos, que foram o sucedendo e continuando na resistência, fortalecendo a causa do povo quilombola, Carvalho (1991) diz que:

A análise do nome Malunguinho traz alguns subsídios para o entendimento do Catucá. Por Malungos, ou companheiros, se tratavam [sic] mutuamente aquelas pessoas que vieram ao Brasil no mesmo navio negreiro. Ocorre que, apesar das inúmeras diligências contra o quilombo, não há informações concretas da fuga, captura ou morte de algum líder por nome Malunguinho. Tudo o que sabemos foi que sua cabeça foi colocada a prêmio em janeiro de 1827. O nome de Malunguinho permaneceu, contudo, como um importante referencial do quilombo. Essa forma diminutiva do termo malungo, pode talvez não se referir a uma pessoa, mas a forma como a classe senhorial chamava qualquer chefe do quilombo.

De Malunguinho a dona Joana Pé de Chita, ambos podem ter tido seus nomes adotados por outras pessoas ao logo do tempo, por razões semelhantes ou diferentes, mas, mais que os nomes estavam os ideais identitários e as bandeiras de luta.

Sobre a dona Joana Pé de Chita, quando pesquisamos trabalhos acadêmicos em repositórios digitais, vimos que algumas lideranças religiosas paraibanas ao falarem da atuação dela no Catimbó, também citam pessoas que a conheceram, a exemplo do trabalho de Coelho (2016, p. 24) sobre a Jurema paraibana onde na entrevista a Mãe Graça que assevera que:

[...] Fundado em 12 de julho de 1960, o terreiro com quase 60 anos de existência teve como fundadora Elvira Arruda Teixeira Câmara, nascida no Acre, filha de uma índia e de um seringueiro. Ela chegou à Paraíba aos sete anos de idade, mais precisamente na cidade de Santa Rita, onde a família residia [...] Elvira frequentou casas de grandes juremeiros de sua época, inclusive, foi frequentadora da casa de Joana Pé de Chita, famosa juremeira da cidade de Santa Rita que se tornou Mestra.

Já Fernandes (1938) faz uma descrição da casa dela, dos objetos, assim como características físicas da filha dela, em uma citação em que dona Joana é retratada como falecida. Segundo Fernandes (1938, p. 86):

Aquela outra, Joana- Pé-de-Chita, fez viver belos seu mucambo bem revestido da estrada de Santa Rita, e em toda a redondeza não há quem se esqueça da feiticeira morta. Ao lado esquerdo de quem entra na vila mora uma filha da finada. É uma mulata alta de cara bexigosa, surda e de fala difícil. Conserva com religiosidade o altar da sua mãe, uma cômoda forrada com panos bordados com um vasto santuário com imagens de santos católicos dos mais diversos tamanhos, vendo-se entre eles ainda uma espécie de águia, enquanto sobre os panos quanta coisa possa existir, frascos com rosas, jarros, retratos (entre os quais o da catimbozeira no seu leito de morte) postais, estatuetas, cartas, castiçais e estampas envolvidas. A filha de Joana-Pé-Chita não exerce o Catimbó, conservando a sua memória.

É relevante ponderarmos que a dona Joana Pé de Chita, em vida fez uma escolha em viver furtiva ou, foi obrigada a se ‘encantar’, camuflar se em outras mulheres. Logo, levantamos a possibilidade da filha dela ser induzida a informar que ela havia falecido e que a pessoa da fotografia sendo velada no caixão poderia não ser a sua mãe. Ora, como então esta mulher iria se mostrar para um visitante? Já estando ele em seu suposto endereço, estaria ela exposta demais se sua presença física fosse confirmada.

Um dos pontos que sustenta a afirmação do autor sobre o falecimento da dona Joana é a descrição de uma foto em que aparece uma mulher em seu leito de morte. Ele não explica se a sua afirmação parte de uma dedução, observação dele ou o fato teria sido confirmado pela filha dela. Sobre a prática de se registrar pessoas mortas, Soares (2007, p.46) entende que:

Estas ações estão presentes nos rituais, ou festas familiares, na manutenção de conhecimentos e símbolos, documentos familiares, mausoléus, receitas, aromas e nomes. Nesse contexto aparece mais especificamente a fotografia e seus respectivos álbuns familiares, os quais, nos finais do século XIX e na primeira metade do século XX, continham retratos mortuários. Essa memória do eu constitui a idéia de pertencimento a uma totalidade genealógica vinda do passado.

Na Paraíba até a década de 1970 era comum se fotografar pessoas mortas em suas urnas funerárias para se guardar como a última homenagem e isto fazia parte do calendário profissional dos fotógrafos, também chamados de retratistas.

As afirmações de haverem conhecido dona Joana Pé de Chita partem das sacerdotisas: Mãe Rita Preta que chegou de Pernambuco para morar em Santa Rita em 1940, Mãe Elvira que veio do Acre para Santa Rita, Mãe Severina de Chico Diabo, que vivera em Santa Rita e depois se mudou para João Pessoa, sendo sucedida por Pai Osias na Torre e Mãe Joana de Iansã, onde encontramos uma nota escrita pelo mestre em Ciências das Religiões (UFPB) e umbandista, Sócrates Pereira onde o mesmo diz que:

Não podemos de passar por limpo a passagem de Mãe Joana que passa para a eternidade. Baluarte no culto da Jurema Sagrada foi aprendiz da famosa Mestra Joana Pé de Chita e filha de Iansã/Oyá. Mãe Joana faleceu ontem (28/08/2008) a tarde (...).

(<http://juremaemjp.blogspot.com/2008/08/me-joana-de-oy-uma-lenda-que-se-recolhe.html>)

Ambas as juremeiras afirmaram ter conhecido a famosa catimbozeira próximo a 1940, enquanto Fernandes (1938) diz outra coisa, mas, entendemos que estes desencontros ou mesmo anacronismo podem ser explicados através da hipótese da filha dela ter mentido quando da visita de Fernandes, não nos cabendo também descartar a verdade dessas ancestrais e a de Mãe Rita Preta.

Fernandes (1938, p.86) ao referir-se a filha de dona Joana Pé de Chita disse ser ela “uma mulata alta de cara bexigosa, surda e de fala difícil”. Podemos perceber na fala do autor que o mesmo usa adjetivos pejorativos em relação à mulher que o recebera em sua casa e, dentre eles usa o termo ‘mulata’, que não naturalizamos independente do tempo em que foi empregado.

Mulata é um termo racista e contestado pelo Movimento Negro Unificado. No dicionário de língua portuguesa teremos como definição que é ser filha de mãe branca e pai negro ou vice-versa, remetendo a mistura de duas raças assim como ocorre com a “mula” que é o cruzamento do asno macho com a égua. Sendo ainda um termo que sensualiza as mulheres pretas como sendo objetos sexuais, como nos diz Silva (2018, p. 67):

Outra mudança significativa na terminologia do contexto de escravidão se refere às palavras mulato/a, especialmente à versão feminina do termo. Os movimentos negros brasileiros refutam a utilização da palavra por dois motivos: 1) linguístico – derivação de ‘mulus’, do latim, atualizado por ‘mula’, o animal que surge da cópula de duas raças diferentes – o asno e a égua, que, no século XVI, derivou-se na América hispânica para ‘mulato’ como uma analogia ao caráter híbrido do animal, considerado uma raça inferior já que não possui a possibilidade da reprodução; e 2) cultural – a falsa impressão de democracia racial que há no país, associado à representação da mulher negra ou mestiça através do corpo branqueado e hiperssexualizado.

Dentro de sua temporalidade o termo era visto sem grandes restrições como sendo uma forma menos ofensivas para se dirigir a uma pessoa negra, com a intenção de branqueá-las, ainda resquícios de uma linguagem branca colonizadora, misógina, racista e excludente.

No mesmo trecho da descrição feita por Fernandes (1938, p. 86) sobre a filha de dona Joana ele comenta sobre ela ter a “(...) cara bexigosa...”, mas, o autor sequer menciona o nome dela, buscando apenas fazer observações pejorativas e desrespeitosas com a moça.

Na procura pela imagem da dona Joana Pé de Chita, fizemos uma longa busca a partir das pistas encontradas na documentação que catalogamos e pelas características narradas por Mãe Rita Preta que, por sua vez já não tem uma visão muito boa para reconhecer imagens.

Fernandes (1938) em sua pesquisa documental em jornais da época conseguiu um raro e até agora único provável registro da dona Joana em vida. Uma fotografia que documentou um flagrante da repressão policial ao culto da Jurema.

Figura 6 – Prisão de Catimbozeiros em João Pessoa



Fonte: Fernandes (1938)

Nesta fotografia temos sentada ao centro a juremeira Joana Amorim, um dos muitos nomes da Maria Dagmar, com um vestido preto. Na imagem podemos observar um detalhe muito importante que usamos para a sua identificação: Vejamos que a sua perna esquerda está enfaixada, com bandagens, uma espécie de meia, sendo esta perna mais fina do que a direita.

Segundo relatos de pessoas mais velhas no Catimbó, a exemplo de Mãe Rita Preta, o motivo de a Maria Dagmar receber o codinome de Joana Malhada ou Pé de Chita, deve-se ao fato de que ela usava sempre uma meia para encobrir uma deficiência que ela adquiriu por meio de um tiro que levou da polícia na perna esquerda.

Sobre o detalhe da meia utilizada por dona Joana Amorim na foto, pode se explicar a origem de uma corima que geralmente se canta para os senhores mestres do Catimbó (mas que, assim como outras corimas, serve para outras entidades, mudando-se apenas o nome delas):

Quá quá quá quá, quá quá
 Quá quá, cheguei agora,
 Quá quá, com um pé na meia
 Quá quá, outro de fora
 (Corima de Catimbó-Domínio Público)

Esta imagem da prisão das catimbozeiras e catimbozeiros que foi publicada no jornal A imprensa, está no livro de Fernandes (1938) onde se relata o ato da prisão de dona Joana e das pessoas que a acompanhavam no culto religioso de Jurema de mesa:

Abordar mesa de catimbó, mesmo da mais conhecida, sem a fiança de pessoa de dentro, é tempo perdido. A ação repressiva da polícia faz com que se retraiam as reuniões. Assim mesmo, de tempo em tempo, o noticiário de jornal registra catimbó surpreendido. O jornal “A imprensa”, de João Pessoa, de 29 de maio de 1937 noticiava: Acompanhado do soldado Francisco Catarino, João Felício e Francisco Candido, o comandante de destacamento surpreendeu João Inocêncio da Costa e Joana Amorim 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 grande galho de Jurema. A presença da polícia ocasionou grande pânico, tendo sido possível prender somente dez pessoas. A polícia prossegue nas diligências para acompanhar outros núcleos de feitiço (FERNANDES, 1938, p. 89-90).

Na legenda da foto informa que as pessoas foram presas em uma rua afastada na Ilha do Bispo, um bairro antigo da periferia de João Pessoa que fazia fronteira com Santa Rita, quando o distrito de Barreiras pertencia à cidade. Barreiras se emancipou como município e passou a se denominar Bayeux, apenas em 1959 de acordo com Santana (1990).

Dá para perceber ainda na foto as características de um local rural, com árvores ao fundo. O nome Ilha Piragibe faz referência ao cacique Piragibe, o ‘Braço de Peixe’ que segundo Mello (2014), era uma grande liderança dos povos Tabajaras. Atualmente existe um monumento em sua homenagem na praça central do bairro Ilha do Bispo.

Notável é o medo e constrangimento das pessoas participantes da mesa, sobretudo da líder Joana Amorim ao centro, que vestida de preto fazia um contraponto a todas as pessoas que ali estavam trajando o branco tradicional das praticantes do Catimbó, quando não estão vestidas de pano de chita, com estampas coloridas e alegres.

Em seu rosto temos a face de uma mulher aparentemente sofrida, com um olhar desconcertante, vago. Talvez o sentimento que mais impere neste momento seja o de impotência durante a prisão, onde pessoas são capturadas e expostas tal qual troféus, semelhante às imagens dos capitães do mato quando aprisionavam pessoas escravizadas ou da polícia atual quando prende traficantes ou apreende drogas.

Quanto aos objetos citados no ato da prisão, não se pode acreditar na redação de um jornal com notícias sensacionalistas, tendenciosas, onde as pessoas que foram apreendidas sequer tiveram o direito de se manifestarem, sendo consideradas criminosas.

O ato da prisão em flagrante reforça a teoria de que a melhor estratégia de sobrevivência do culto do Catimbó seria a de se camuflar, invisibilizar-se para resistir. Quanto às pessoas praticantes, em especial as lideranças religiosas, a exemplo de dona Joana, o melhor era não ter identidade certa, usar vários nomes, não ser de fato ninguém e ser muitas, ser quem quisesse ser, sem perder a sua essência e continuar praticando seus cultos, vivenciando a sua fé, ‘se transformando em outras’.

Mas, o que mais nos chamou a atenção além da fotografia e da matéria, foi o fato de Fernandes (1938) ter incluído em seu livro esta foto com uma notícia de 1937 e o autor sequer problematizou a figura central da foto, que tinha o mesmo nome da Pé de Chita e estava em local próximo a Santa Rita. Isso mostrou que ele acreditou na informação que a filha dela (que ele sequer perguntou-lhe o nome) lhes passou e ele não mais pesquisou sobre a mesma.

No arquivo pessoal de José Simeão Leal que se encontra sob a curadoria da professora Dra. Bernardina Freire da UFPB, as fotografias revelam o interesse da justiça da Paraíba pelo assunto e ao mesmo tempo, percebemos no olhar do fotógrafo, um misto de temor e admiração, interesse em se pesquisar o assunto. Vejamos na fotografia abaixo um momento de prisão semelhante ao da prisão de dona Joana Amorim.

Figura 7 –Catimbozeiros

Fonte: AJSL, 2017

A imagem da prisão de catimbozeiras e catimbozeiros na mesa, postos como troféus e com as mulheres ocupando lugares de destaque, reforçam o quanto a perseguição, repressão policial a religiosidade afro na Paraíba e no Brasil era naturalizada e o quanto o racismo religioso era um instrumento do próprio Estado. Para Almeida (2017, p. 103):

Nesse meio, nos deparamos também com cópias de fotografias que trazem na imagem catimbozeiros e policiais dispostos em fila. O registro nos leva a perceber que a cena se trata de ato precedente ao aprisionamento ou intimação dos/das religiosos/as por exercerem suas práticas. No suporte, consta apenas a rubrica de autor não identificado. As fotografias 4, 5, 6 e 7, apresentadas a seguir, estão situadas no AJSL, na série Pesquisa Sobre Cultura Popular, distribuída em caixas arquivo de polipropileno.

Analisando todo enfrentamento que as pessoas adeptas do Catimbó tiveram durante o duro e cruel período da perseguição policial, podemos pensar nos impactos causados, sobretudo na vida das mulheres catimbozeiras como a dona Joana.

Dona Joana foi uma mulher negra, empobrecida, periférica e não se tem registro sobre ela ser casada, algo que era inadmissível para os padrões patriarcais nordestinos dos séculos XIX/ XX.

As características elencadas dão a sujeita da pesquisa, méritos como coragem, força e perseverança, que só podem ser atribuídos àquelas pessoas que não se intimidam diante da

opressão, perseguição por parte de seus algozes, representados pela Polícia Militar a serviço do Estado.

O simples ou complexo fato de ser do sexo feminino lhe coloca em uma condição de muita coragem ao se comportar como ponta de lança em possíveis confrontos familiares e sociais, sendo ela de uma religiosidade que desde sempre foi e ainda hoje é marginalizada. Birman (2005, p. 411) diz que:

O fato de as mulheres terem aceitado trabalhar suas entidades apresenta-se em inúmeras narrativas como um apoio e também um fardo que elas devem gerir cuidadosamente no interior de suas relações familiares e conjugais complexas, em que dificuldades de todas as ordens sobrecarregam um cotidiano marcado pela instabilidade.

Conforme afirma Birman (2005) e a partir de nossas pesquisas sobre a Jurema, percebemos que existe uma dificuldade da aceitação familiar e da sociedade que leva muitas mulheres praticantes das religiões afro-ameríndias a se identificarem como rezadeiras e quando são questionadas sobre a religião que professam, estas se dizem católicas praticantes ou não praticantes, ficando assim em uma nuvem de fumaça que as invisibilizam, lhes poupa de preconceitos, do racismo religioso. Para Lemos (2018, p. 49):

Por outro lado, as novas composições religiosas, escolhidas e bricoladas pelos sujeitos, demonstram que o pluralismo religioso contribui para a autonomia religiosa dos agentes, número crescente nos Censos do IBGE. Entretanto, a amálgama que sedimenta a estrutura social de nossa realidade brasileira ainda é cristã. Fato não quantificável, pela subjetividade que o suscita, apenas observável pela forma de organização social e política do Brasil.

A sociedade brasileira que em sua maioria se declara cristã, ainda não consegue ver com bons olhos a grande diversidade religiosa do país, assim com assevera Lemos (2018). Os preconceitos foram mudando de acordo com as sociedades, mas nunca se extinguindo. Sobre estas práticas violentas Dias (2019) retruca que:

É possível recuar no tempo e encontrar outras notícias que dão conta de investidas da mesma natureza, consubstanciando um processo em que a violência adquire uma dimensão teológica, justificada e ungida pelo combate aos terreiros como encarnação do mal, como lugares de presença e culto demoníaco. Efetivamente, a constituição de uma teologia bélica produz os seus efeitos na criação de forças armadas, entre eles traficantes convertidos, que no seu papel de detentores do poder nas comunidades designadas por “favelas”, exercem coação sobre os terreiros, expulsando-os do local. Enquanto “guerreiros de Jesus”, estes traficantes encontram redenção nos seus atos, purificando-se dos pecados através da guerra, enquanto atualizações dos cruzados. Exemplo desta dinâmica é o do terreiro da Mãe Conceição, localizado em Duque de Caxias, no Rio de Janeiro, que em 2014 já havia sido atacado oito vezes. (DIAS, 2019, p. 50-51).

Concordando com Dias (2019), vemos que depois da caça cristã às bruxas, vieram as perseguições policiais e nos dias atuais, até milicianos e traficantes evangélicos vêm expulsando das periferias as comunidades tradicionais de terreiro.

Em relação à dona Joana, averiguamos que a fama da mulher catimbozeira corria Brasil afora e despertou olhares diversos, da imprensa e das artes. Foi através das notícias sobre seus feitos que a sua fama crescia e fazia com que ela fosse bastante procurada por pessoas da alta elite paraibana e mesmo de outros lugares, como afirmavam as notícias sobre ela nos jornais.

Dona Joana recebeu reconhecimento também no cancioneiro popular brasileiro, através da cantora e compositora paraibana Cátia de França (1988), que a registrou em uma das suas composições, como veremos abaixo:

Joana Pé de Chita é uma cabocla morena, bonita, tirana
 Na orelha trás arruda, na trama da pedra, na pomba do tira teima
 Você não mais desarreda
 Joana Pé de Chita vê coisas que o seu olho não vai enxergar
 Planeja, machuca, escraviza pra pelos menos olhar
 Nas festas que chega é aviso
 Pra as mulheres se arretirar”

A letra foi escrita para o álbum Avatar, um trabalho que muito divulgou a cantora Cátia de França, uma artista que é adepta do Candomblé Ketu, sendo uma cantora consagrada nacionalmente, já fez parcerias com Zé Ramalho, Chico César etc.

Na composição, há um retrato que o imaginário social cristalizou em relação às pessoas praticantes do Catimbó como sendo tiranas, mas ao mesmo tempo diz que ela é uma mulher bonita e mística, que fazia com que as outras mulheres se retirassem das festas quando da sua chegada.

Podemos perceber os traços de uma mulher que sempre aparece como forte, sempre no enfrentamento, na luta pela garantia de exercer os seus direitos religiosos, de cultuar suas entidades.

Estamos falando de um período em que no Brasil algumas mulheres (em sua maioria esclarecidas e de um nível social privilegiado) estavam iniciando as suas lutas por conquista de direitos. Segundo Almeida (2000, p 3):

As mulheres engajadas no movimento, normalmente letradas e bem nascidas, viam a possível saída para romper com os mecanismos de dominação e opressão do seu sexo: a educação e a instrução. Através da educação, alcançariam a liberdade, os direitos sociais e políticos, a profissionalização e até o poder econômico que proporcionaria uma relativa autonomia, dentro dos limites que a vida social urbanizada impunha ao sexo feminino.

Joana Pé de Chita apesar de ser uma mulher empobrecida e provavelmente iletrada, já atuava na luta por direitos, mesmo sem grandes entendimentos de que a sua postura seria revolucionária, o que não era um fato isolado, visto que algumas mulheres já estavam nesta busca constante por reconhecimento, igualdade e respeito, mas, isso também não era a regra.

A repressão aos cultos afro-ameríndios antecede a passagem terrena de dona Joana, pois haviam pessoas praticantes de cura com uso de plantas medicinais, fabricantes de bebidas, rezas, jogo de cartas, uso de talismãs, anteriores a ela.

Essas pessoas caso denunciadas, poderiam ser autuadas, condenadas a pagarem multas e terem prisão com tempos determinados pelos ‘crimes’ que tivessem cometido, assim como assevera Oliveira (2015, p. 90).

A constituição de 1890 aparece em uma perspectiva comparada com o Código Penal do mesmo ano. A partir dos artigos 156, 157, 158 do Código Penal que criminalizavam de forma subjetiva as religiões de matriz africana.

Os artigos do referido código demonstram bem o quanto a cultura dos povos negros escravizados foram ‘afrontosas’ e despertaram a cólera de uma sociedade que buscava viver um padrão religioso e social dentro dos conceitos eurocêntricos por elas herdados.

Podemos entender o quanto as leis eram severas com as pessoas praticantes de atos que podemos hoje classificar como cultura popular, tradições familiares e religiosas, podemos perscrutar o código penal nos seguintes artigos compilados, Brasil (1830):

Art. 156 – Exercer a medicina em qualquer de seus ramos, a arte dentária ou a farmácia; praticar a homeopatia, a dosimetria, o hipnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos. Penas – de prisão celular por um a seis meses, e multa de 100\$000 a 500\$000. Parágrafo único: Pelos abusos cometidos no exercício ilegal da medicina em geral, os seus atores sofrerão, além das penas estabelecidas, as que forem impostas aos crimes que derem casos.

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 pública: Penas – de prisão celular de um a seis meses, e multa de 100\$000 a 500\$000. Parágrafo 1º Se, por influência, ou por consequência de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação ou alteração, temporária ou permanente, das faculdades psíquicas. Penas – de prisão celular por um ano a seis anos, e multa de 200\$000 a 500\$000. Parágrafo 2º Em igual pena, e mais na privação de exercício da profissão por tempo igual ao da condenação, incorrerá o médico que diretamente praticar qualquer dos atos acima referidos, ou assumir a responsabilidades deles. (...)

Art. 158 – Ministras ou simplesmente prescrever, como meio curativo, para uso interno ou externo, e sob qualquer forma preparada, substância de qualquer dos reinos da natureza, fazendo ou exercendo assim, o ofício do denominado curandeirismo. Penas – de prisão celular por um a seis meses, e multa de 100\$000 a 500\$000. Parágrafo único: Se do emprego de qualquer substância resultar a pessoa privação ou alteração, temporária ou permanente, de suas faculdades psíquicas ou funções fisiológicas, deformidades, ou inabilitação do exercício de órgão ou aparelho orgânico, ou, em suma, alguma enfermidade: Penas – de prisão celular por

um a seis anos, e multa de 200\$00 a 500\$000. Se resultar morte: Pena – de prisão celular por seis a vinte e quatro anos. (COLEÇÃO DE LEIS DO BRASIL)

Se fizermos uma análise dos artigos 156, 157, 158 do Código Penal, veremos que todos se encaixam em algumas práticas do Catimbó e das religiões afro como a Umbanda e Candomblé, sendo indubitável que as pessoas praticantes desses cultos, infringiam as leis de todas as formas.

A sociedade era induzida a olhar as pessoas praticantes dessas religiões numa condição de marginais, mas, da mesma forma, foram essas atitudes que despertaram o levantar de vozes que mudaram seus destinos e os caminhos da história.

Não foi diferente na cidade de Santa Rita, assim como em todo território nacional, legitimado pelo código penal de 1890 e 1940, que segundo Mandarino (2007), os cultos eram vistos como manifestações de uma população pobre e negra, quase sempre periférica e discriminada pela sociedade. A intervenção do Estado fez com que os cultos aos mestres, mestras e orixás sejam escondidos e comedidos pelos seus adeptos. O autor acrescenta ainda que:

O Estado, desta forma, irá se fazer presente nos assuntos acerca da magia e intervindo de forma aguda no combate a feitiçeiros e macumbeiros, criando instrumentos reguladores, criando juízos especial e pessoal especializado. Mais do que isso, em alguns casos, fornecerá a própria denúncia. [...] Essa função do Estado permanece até hoje, mas, de 1890 a 1940, com as reformulações introduzidas no Código Penal, o aparato político se institucionalizou e passou a ser usado com mais intensidade como instrumento de repressão. As perseguições eram levadas a cabo, em sua maioria, através de denúncias da população que muitas vezes sentia-se incomodada pelos batuques que se arrastavam até altas horas em dias de grandes obrigações. [...] As religiões afro-brasileiras eram e continuam sendo vistas como curandeirismo, magia negra, exploração de credulidade pública e exercício ilegal da medicina, estando os seus praticantes incorrendo em crimes previstos no Código Penal. O Código Penal de 1890 incriminava não só o curandeiro, mas, também, o feitiçeiro, juntamente com outras categorias, como espíritas e cartomantes (MANDARINO, 2007, p. 97 e 100).

Mas, o racismo religioso que temos hoje no Brasil, é um reflexo do racismo estrutural plantado, alicerçado em um passado distante, logo nos primeiros contatos entre a igreja católica branca colonizadora com povos africanos do século XVI, onde os povos subjugados eram pretos, empobrecidos e de religiões locais diversas, não cristãs, como nos garante Dias:

A antropofagia fazia parte do imaginário europeu acerca de África, desde o século XVIII até ao século XX, uniformizando o continente africano. Em referência ao espaço geográfico que remete aos cultos dos Orixás, os relatos de missionários e viajantes contribuíram para a construção de uma imagem nefasta dos povos yorùbá. Desses trabalhos destacam-se os de Bosman, *Voyage de Guinée*, de 1705, Francesco Borghero, *Le Dahomé, souvenirs de voyage et de mission*, de 1872, Noël Baudin, *Fétichisme et féticheurs*, de 1884 e o de Pierre Bouche, *La Côte Des Esclaves et Le Dahomey*, de 1885. Tratam-se de relatos marcados pelo imaginário judaico-cristão, em que se demonizam os deuses africanos e os negros, considerando as suas crenças

ridículas, e os deuses como aberrações, assemelhados aos mais feios negros viventes. (DIAS, 2019, p. 53).

A visão propagada por missionárias e missionários da cristandade perdurou por séculos e influenciou o pensamento ocidental sobre as culturas africanas, sobre as formas de culto religioso se refletiu na literatura europeia sobre a temática, a exemplo do trabalho de Baudin (1884) onde ele diz que:

Os feiticeiros são seres desprezíveis, mentirosos, preguiçosos, hipócritas, impudicos e refinados ladrões. Geralmente têm um aspeto sujo, vestimentas ridículas e esfarrapadas, e os que molham as mãos em sangue humano têm um ar bestial, feroz e repugnante”. (BAUDIN, 1884, p. 86).

O pensamento de autor francês não apenas denuncia o racismo religioso como mostra um forte preconceito social com as pessoas adeptas das religiões afro. Na verdade, a gênese de todos os preconceitos dessa natureza perdura até os dias atuais, inclusive acusando as religiões de praticarem crimes contra os animais em sacrifícios, o que não reflete a realidade, como contesta Mãe Stella de Oxóssi (in memoriam):

(...) Caso tudo o que falei ainda não tenha servido para que o sacrifício de animais no candomblé possa ser compreendido, quero lembrar que os animais de que o povo se alimenta no seu dia a dia são mortos em série, de maneira cruel, nos abatedouros. Os nossos animais são reverenciados desde que são escolhidos nas feiras livres, até o momento em que são oferecidos aos orixás. Quando cobrimos seus olhos com folhas específicas de calma e cantamos a fim de diminuir o estresse que eles possam estar sentindo. Além disso, eles não são animais quaisquer, são escolhidos aqueles que o sacerdote consagrado para esta função percebe que já estão no momento de passar para outro estágio evolutivo. Não matamos o animal, damos a ele um novo nascimento, por isso cantamos: “Bi ewe yeje para lala ie, Ogun pere pa” = Demos-lhes um novo nascimento, você resistiu a prova, ultrapassou seguramente privações e sofrimentos, você não está morto, está vivo. Somente Ogun mata.

(<https://blog.ori.net.br/ritual-e-sacrificio/>)

Esta citação de Mãe Stella sintetiza o objeto litúrgico da imolação/sacralização de animais da predileção de cada orixá/inkice ou vodun (para quem se dedica a imolação dos animais). Mãe Stella era líder do Ilê Axé Opô Afonjá em Salvador, escritora, membra da Academia Baiana de Letras foi uma das maiores expoentes da religiosidade afro-brasileira, bem como uma ativista negra que muito contribuiu para a luta contra o racismo religioso e foi ela também que liderou um manifesto contra o sincretismo afro com o catolicismo.

No Brasil os cultos afro-ameríndios passaram por momentos difíceis na era Vargas, durante o governo provisório de 1930-1934 e o governo constitucional 1934-1937, período de grandes transformações no país, a exemplo da criação do ministério do trabalho, solidificação das leis trabalhistas. Diante de todas as mudanças políticas, sociais e econômicas regadas pela

intolerância, surgem os grupos que resistem e se opondo aos desmandos do Estado e suas imposições.

Sobre as perseguições as pessoas praticantes do Catimbó/Jurema na Paraíba até o ano de 1966, elas sofreram fortes represálias como afirma Mãe Marinalva de Ogun em seus relatos sobre este período na cidade de João Pessoa:

Com os filhos de santo aumentando, foi preciso construir um barracão trás de casa. Feito de taipa e coberto de palha tinha dois vãos, num fiz os dois pejis e no outro realizava as giras. Nesse terreirinho, iniciei o meu primeiro filho de santo. No dia da saída, choveu muito forte, os elus batiam e os bolões de terra se soltavam das paredes, o chão ficou todo alagado que fomos obrigados a terminar o ritual dentro de casa. Fazia pouco tempo que eu tinha me mudado para o Miramar quando cabo Nivaldo, que morava perto, apareceu lá em casa. Bateu palmas e eu mal disse bom dia e ele já foi dizendo que o trator estava pronto para passar por cima da minha casa com filho e tudo. Sargento Arnúfo - o delegado do bairro – já tinha dado a ordem. (SILVA, 2013, p. 52-53).

Adiante Mãe Marinalva de Ogun em sua autobiografia, registrou um importante marco religioso afro paraibano, que começa quando da sua chegada ao estado, onde ela foi uma das fundadoras da Umbanda, assim como Mãe Rita Preta e Mãe Laura de Oyá (Santa Rita) Mãe Edite de Oyá, Mãe Zefa Cacunda, Mãe Teínha (João Pessoa), Mãe Joana de Oyá (Bayeux), dentre tantas outras ialorixás que são hoje ancestrais. Mãe Marinalva pode ser considerada um capítulo importante da história da Umbanda e da Jurema na Paraíba.

Almeida (2018, p. 56) também menciona a dona Joana. A referida pesquisa foca na perseguição policial aos cultos afros ameríndios, do quanto do povo do Catimbó lutou em favor da liberdade de culto e cita a presença de algumas juremeiras relevantes no Nordeste, registradas no livro de Fernandes (1938), quando afirma que ele:

(...)traz ainda notícia de famosas catimbozeiras. Ele cita a Maroca Feiticeira, “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” (...). (ALMEIDA, 2018, p. 56)

A análise que Almeida (2018) faz da dona Joana, reforça o traça de uma personagem que alcançou uma notoriedade nacional, mas que esse fato se deve a sua má fama de feiticeira e não por ela ter sido uma mulher de luta. Uma luta isolada, sem a presença de uma federação (criada apenas em 1966), sem apoio de outras lideranças religiosas, mas, uma luta travada com resistência, persistência, resiliência.

No início do século XX as prisões das lideranças religiosas tinham grande repercussão na imprensa e nos meios radiofônicos dos estados/país, em uma espécie de ‘caça às bruxas’ contemporânea. Oliveira (2014, p. 39) diz que:

Como evidenciou Ivonne Maggie, no século XX a justiça brasileira não somente acreditava no feitiço, como punia sua prática no Código Penal. Ademais, a associação entre feitiçaria e credulidade pública também contribuiu para que o povo de santo e os estudiosos buscassem uma associação apenas com o aspecto festivo; destacando sua música e dança. Ficava de fora e, atribuídos aos feiteiros, os rituais que ocorriam internamente nos candomblés.

Hoje temos outras formas de caçar as ditas 'mesmas bruxas' e a imprensa não pode mais ser tão conivente, temendo maiores repercussões, mas, sempre que pode, associa as mortes de pessoas em rituais de magia, as religiões afro e chamando pejorativamente de magia negra, ou, magia do povo negro.

Pesquisando no site da Biblioteca Nacional, encontramos na Hemeroteca alguns recortes de jornais paraibanos, noticiando acontecimentos como prisões, violência que citaram a dona Joana Pé de Chita. Após catalogarmos, fizemos alguns cortes em cinco matérias sobre ela e analisamos o teor dos conteúdos escrito. Seguem os jornais em sequência:

Figura 8 – Feiteira das dúzias



Feiticeira das dúzias...

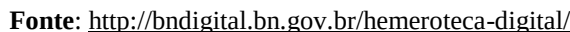
Em Santa Rita.

Joanna Pé de Chita é o nome de guerra de uma feiticeira residente em Santa Rita, a qual vive ali de explorar a credulidade pública ou melhor a bolsa dos incautos. Intitulando-se de curandeira, a Pé de Chita diz empregar o espiritismo em suas beberagens e de tal sorte sabe proceder que a clientela não lhe falta. Pessoas de várias localidades vão procura-la e depois de deixarem suas economias nas mãos da espertalhona retornam aos seus penates cada vez mais doentes. Agora mesmo abalou de Mamanguape uma família inteira, composta do Sr. José Bernardino Filho, sua esposa d. Maria Egydia e um filho menor de nome Telemaco. A Pé de Chita já tem comido um bom cobre do Sr. José Bernardino que está agora a lamentar a perda do seu rico dinheiro. E como o Sr. Bernardino, muitos outros que caíram na esparrela. O que é admirável em tudo isso é que a autoridade local não se tenha ainda animado a pôr esbro as habilidades do terrível cavadôra.... Informam-nos, porém, que o major Clementino tem medo dos malefícios da Joana ou é crente da superstição que esta pratica. Não cremos, todavia, em tal cousa e esperamos que o major Clementino tome alguma providencia a respeito.

No jornal O Norte de n. 1.846 que circulou numa terça feira, 20 de outubro de 1914, podemos perceber na matéria a partir da descrição feita pelo editorial, traz uma visão bastante grotesca que a sociedade tinha sobre as pessoas praticantes da Jurema bastante, acusando a dona Joana como sendo charlatã, que faz parte de um grupo de pessoas que usam a boa-fé das pessoas que lhes procuram.

Sendo a dona Joana destacada como “Feiticeira das dúzias”, reforçando a ideia de que as mulheres juremeiras eram bruxas e feiticeiras, sempre sendo vistas de forma pejorativa, com o uso de termos que remetem ao período inquisitorial português moderno, onde as mulheres acusadas de feitiçaria, bruxaria e curandeirismo eram condenadas a fogueira. Sobre o imaginário da inquisição, Cavalcanti (2011) tem um compêndio de trabalhos referente a temática.

O fato logo desencadeou uma sucessão de matérias nos jornais, foi o caso das escavações em busca de uma botija. Tudo isso começou devido ao fato de a dona Joana ter sido convidada por uma família para escavar o piso de uma igreja na Rua Direita no centro de João Pessoa. A antiga Rua Direita é atualmente a Rua General Osório, onde ficam as igrejas do Mosteiro de São Bento e a Basílica de Nossa Senhora das Neves (<https://hpip.org/pt/heritage/details/1039>)



Escavações subterrâneas
Em busca de um tesouro
Escrevem –nos da localidade acima:
Srs. Redatores:

Li a vossa local sobre a conhecida Joanna Pé de Chita, que de a há muitos anos vive nesta villa a explorar a bolsa e a credulidade dos ignorantes ou supersticiosos.

As autoridades não podem bolir com a Pé de Chita porque as sessões desta são frequentadas pelas melhores pessoas do lugar. Há anos o ex-sub-delegado Terencio Ferreira espancou barbaramente ficando a sobredita entre a vida e a morte.

Terencio foi processado e perdeu o cargo, nunca mais conseguindo ser gente nesta villa.

O major Clementino vem com razão medo de lhe succeder a mesma cousa e somente as autoridades dahi da capital poderão tomar alguma providência ou respeito

... Querem os srs. ter uma ideia da influência da Joanna sobre o povo daqui?

Conseguia ella metter na fraca caraminhola de um senhor de engenho que em sua propriedade (delle) havia uma rica mina de ouro, alli enterrada por um antigo defunto.

Vai dahi o dono do engenho começou a revolver a terra, abrindo galerias no subsolo parecendo até tratar-se de uma gigantesca trincheira subterrânea alleman na batalha de Aisne.

A galeria continua há meses, havendo gente receosos de que a nossa risomba Santa Rita venha daqui a pouco a esboroar-se com toda a casaria, visto estar com os alicerces minados pelas referidas escavações.

Neste trabalho três bonibas e um burro a Kerosene, estando os serviços a cargo do sr. Alfredo Justa, engenheiro da Empresa Constructora.

Por este facto só poderão os redactores do Norte avaliar do prestígio da Joanna Pé de Chita entre o povo deste lugar.

Inúteis serão, portanto, ás reclamações da feiticeira que ainda não descobriu os assassinos do inditoso Sebastião Furtado.

De v.v.s.s leitores attentos

Muito indignados”,

Nesta matéria publicada no mesmo dia que a anterior, nos é possível entender o quanto dona Joana sofreu em Santa Rita, chegando mesmo a ser agredida pelo sub delegado, o major Terêncio Ferreira, que lhe espancou deixando-a quase morta, mas, por sua vez, ele foi processado e a sua vida pública desandou, fato este que indica que a própria vítima reivindicou os seus direitos e por isso o sucessor dele, o major Clementino, receava tomar medidas mais trágicas contra ela, temendo também a reação das pessoas ricas da cidade que buscavam a proteção espiritual da Pé de Chita.

Mas, toda essa perseguição a dona Joana por parte da imprensa se atribuiu ao fato de que muitas pessoas confiavam nela, como é citado nesta matéria, e que um rico senhor de engenho de Mamanguape (PB), iniciou as escavações em sua propriedade para ver se encontrava uma botija que a mesma disse haver no local.

Hoje infelizmente há uma rua no bairro Popular com o nome do major Terêncio Ferreira -o agressor- e nenhum logradouro ou equipamento com o nome de dona Joana, a vítima.

Figura 10: A pedidos – A bruxaria em Santa Rita

[illegible]

A PEDIDOS

Sem responsabilidade e solidadriedade da redação

A bruxaria em Santa Rita.

Joanna pé de Chita cava uma igreja de ouro auxiliada por um burro e um engenheiro da empresa construtora. O engenheiro Alfredo Justa que o “O Norte” noticiou, não se entende absolutamente com o Justa do Entroncamento, ex-empregado da “Estrada de Ferro”

Alfredo Justa, coitado

Vive hoje aposentado

Longe de qualquer peleja
 Nunca foi sequer chamado
 Nem tão pouco contrariado
 Pr'a ajudar cavar igreja.

Quem havia de dizer
 Que agora em Santa Rita
 Havia de aparecer
 Uma fada Pé de Chita
 Para a terra revolver
 A procura duma misquita?

Todos querem ser besouro:
 Todos fazem cavação:
 Joanna cavando ouro
 S'enterrando pelo chão
 Ou encontra tal escuro
 Ou vai subir no Japão

Segundo s'tou informado
 Foi agora contratado
 Pela bruxa cavadora
 Um grande burro formado
 Um engenheiro amestrado
 Duma empresa constructora

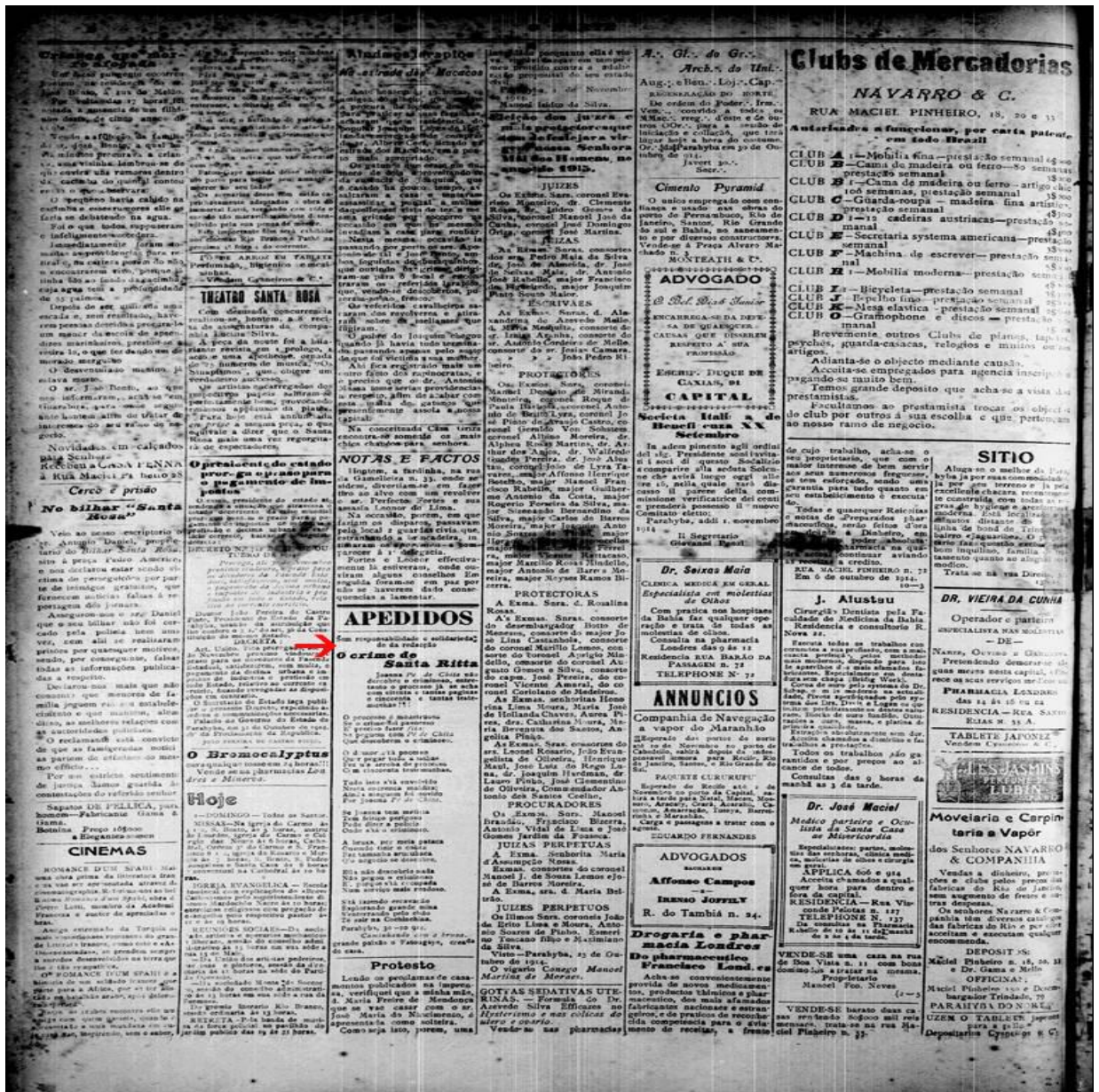
Vai haver uma boa fita
 Quando cavarem o dinheiro:
 A tal Joanna Pé de Chita
 Casa logo co'o engenheiro
 Fica agora em Santa Rita
 Um casal de feiticeiro

Parayba 23-10-1914.
 Caminhando na bruxaria"

Em 'A bruxaria em Santa Rita', mais uma vez, a Pé de Chita aparece no jornal acusada de ser uma bruxa, capaz de invadir uma igreja para cavar e procurar ouro e sendo ajudada por um engenheiro denominado Alfredo Justo, o qual foi chamado de burro na matéria.

Na verdade, a ofensa ao engenheiro, reflete a dificuldade por parte de uma pequena elite paraibana (representada pela imprensa) em reconhecer que pessoas formadas e de alto poder aquisitivo dessem prestígio a dona Joana. Podemos perceber que o editorial do jornal se deu ao trabalho de publicar uma matéria feita em versos, para melhor narrar as 'atrocidades da feiticeira' e chamar a atenção das leitoras e leitores.

Figura 11: O crime de Santa Rita



Fonte: <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital/>

Sem responsabilidade e solidariedade da redacção

O crime de Santa Ritta

Joanna Pé de Chita não descobre o criminoso, entretanto o processo já se acha com oitenta e tantas páginas e cinquenta e tantas testemunhas!!!

O processo é monstruoso
Se o crime foi pavoroso
E' preciso fazer fita:

Se peguem com Pé de Chita
Que descubrem o criminoso.

O doutor s'tá pocesso
Quer pegar tudo a unhas
Fez u'a arroba de processo
Com cincoenta testemunhas.

Tudo isto s'tá envonvido
Nesta encrenca maldita;
Ainda ninguém foi ouvido
Por Joanna Pé de Chita.

Se Joanna tem malícia
Tem feitiço perigoso
Pode dizer a policia
Onde s'tá o criminoso.

A bruxa, por meia pataca
Ouvindo tinir o cobre
Faz tamanha arucubaca
Q'o negocio se descobre.

Ella não descobrio nada
Não pegou o criminoso
E', porque s'tá ocupada
Num serviço mais rendoso.

S'tá fazendo escavação
Explorando grande mina
S'enterrando pelo chão
Té sair na Conchinchina.
Parahyba, 30- 10-1914".

Em 'O Crime de Santa Rita', novamente temos versos organizados em sete estrofes que falam de um crime não solucionado e que poderia ser investigado por Joana Pé de Chita onde ela poderia descobrir os culpados fazendo as suas urucubacas (feitiços), mas ela não o faz por que é fraca e charlatona.

Nesta matéria o jornal tenta se eximir, dizendo não ter responsabilidade alguma sobre ela, mas usa uma linguagem racista, preconceituosa, misógina e embora diga que a dona Joana não tem poder algum, a mesma continua sendo notícia quase que diariamente, referente ao sumiço de uma botija que fora encontrada em local não bem descrito nas notícias.

Sobre as botijas, Cipriano (2010, p. 215) fala sobre o caso 'assombroso' de um Pai de Santo acusado de ter furtado uma botija de um morador da cidade de Itapororoca (PB) em 1995, conforme a autora descreve:

Certamente, o incômodo do sr. Antonio ia além da perda da botija. Quando o acontecimento torna-se público, vindo a ser divulgado na imprensa, ele se sente exposto e ridicularizado. Dois dias após ter prestado a queixa, duas reportagens aparecem no jornal impresso, de circulação na cidade, no qual a sua história é narrada com jocosidade. Não se tratava apenas de ter-lhe sido negado a oportunidade do enriquecimento e da mudança de vida, mas também de estar sendo visto como

uma pessoa ingênua por ter confiado seu tesouro Antonio Macumbeiro. Ao noticiar o caso, foi assim que o Jornal da Paraíba se referiu a ele, através da manchete Botija se “encanta” e caso termina na polícia: agricultor sonha com botija e é ludibriado por Pai de Santo em Itapororoca. CIPRIANO (2010, p. 215)

O caso da botija do senhor Antonio em Itapororoca (PB); o qual acusa o Pai de Santo conhecido por Antonio Macumbeiro (Antonio Preto); mesmo ocorrendo quase um século após ao processo ao qual a dona Joana Pé de Chita estava envolvida, mostram como as rupturas do racismo religioso são lentas, quase inexistentes, que os discursos racistas, de ódio não mudaram com o tempo, mudaram apenas as personagens de uma história semelhante.

Oliveira (2014, p. 15) ao se reportar as pessoas acusadas de práticas de charlatanismo garante que:

A solução para problemas cotidianos da população é anunciada constantemente em programas de rádio, através de cartazes em paradas de ônibus, distribuição de panfletos em locais de grande movimentação, e mais recentemente, na internet. Geralmente nas regiões centrais das cidades é possível encontrar soluções rápidas para impasses que se apresentam em diversas fases da vida. A despeito da grande popularidade que gozam entre o público, os protagonistas desses serviços religiosos ainda não contam com a atenção dos acadêmicos em relação as suas práticas.

É fato que geralmente as pessoas que oferecem serviços de encantamentos para o amor ou outras especialidades, sequer são das religiões afro brasileiras, se quer foram iniciadas, mas, como as pessoas que procuram por estes serviços geralmente não estão preocupadas com essas informações, quando se decepcionam, logo generalizam todas as práticas afro religiosas.

Figura12: Casa mal assombrada

O NORTE - Quinta-feira, 4 de Abril de 1915

Por mal tratado que esteja a cutia, ao aplicar o

Crème de Perlas de Barry

ficará branca, fresca e suave.

Não se nota e mesmo dançar toda a noite, sem cansa e com o rosto em perfeito estado.

Superior Tribunal de Justiça

O doutor Francisco de Paula, de Curitiba, Presidente do Conselho de Estado, foi nomeado para o cargo de Ministro da Justiça, em substituição ao doutor João de Deus, que se encontra em licença.

Decretos

Art. 1.º - Fica nomeado para o cargo de Ministro da Justiça, o doutor Francisco de Paula, de Curitiba, Presidente do Conselho de Estado, em substituição ao doutor João de Deus, que se encontra em licença.

Casa mal assombrada

UMA FORTUNA ENCRENCADA NA RUA DIREITA

Depois de grande esforço, o sr. tenente Pedro Viegas, um dos mais prejudicados na história, continua indignado contra a molleza e inercia da polícia no caso em questão.

Offensiva alemã

LONDRES, 4 - Repetidas vezes os alemães têm sido derrotados na linha da frente.

Ataque alemão

PARIS, 3 - Os aliados após a vitória de Verdun, conseguiram derrotar os alemães na linha da frente.

Ataque alemão

PARIS, 3 - Os aliados após a vitória de Verdun, conseguiram derrotar os alemães na linha da frente.

Ataque alemão

PARIS, 3 - Os aliados após a vitória de Verdun, conseguiram derrotar os alemães na linha da frente.

Ataque alemão

PARIS, 3 - Os aliados após a vitória de Verdun, conseguiram derrotar os alemães na linha da frente.

Ataque alemão

PARIS, 3 - Os aliados após a vitória de Verdun, conseguiram derrotar os alemães na linha da frente.

Ataque alemão

PARIS, 3 - Os aliados após a vitória de Verdun, conseguiram derrotar os alemães na linha da frente.

Ataque alemão

PARIS, 3 - Os aliados após a vitória de Verdun, conseguiram derrotar os alemães na linha da frente.

Para que se Evitem Desenganos

tome-se sómente a Emulsão que por tres gerações tem provado seu poderoso alcance como alimento e como medicina:

A Emulsão de Scott

(A Original - Aperfeiçoada - Insustituível)

¶ Para todas as enfermidades do sangue e dos pulmões.

¶ Eficaz em toda época do anno.

¶ Para ambos os sexos e todas as idades.

O DIA SPORTIVO

Atletismo, futebol, basquetebol, etc.

Telegrammas

Recursos telegráficos, etc.

Fonte: <http://bndigital.bn.gov.br/hemeroteca-digital>

Mestra Joana Pé de Chita

Casa mal assombrada UMA FORTUNA ENCRENCADA NA RUA DIREITA

Depois de grande ofensiva alemã e da menopausa da luz electrica, o assumpto que continua a empolgar o espirito público nesta capital é de certo caso de thesouro desenterrado na rua Direita, de um modo impenetravelmente mysterioso.

O tenente Pedro Viegas, um dos mais prejudicados na história, continua indignado contra a molleza e inercia da policia no caso em questão.

O sr. tenente Viegas desesperado e de tamanha indiferença das autoridades, sem olhar a despesa tomou por conta do usufruto um automóvel que abalou pra Santa Rita, calçado de Joanna Pé de Chita.

Chegando lá que foi quase que bota abaixo a porta da famosa bruxa.

_Que quer você menino? Inqueriu ella meio indignada com o alarido.

_Menino, não, repare bem, republicou ele, fazendo projeectar-se da lapella o respeitável botão distintivo da Guarda nacional.

Sou tenente da G. N. de que papae era coronel com mandante, e como deve saber a rainha milieia faz hoje parte da reserva do exercito.

_Mas afinal o que quer dizer essa história toda?...

_Olha, pago-lhe bem...Diga-me pelo amor de Deus quem foi que assaltou o quartel general de papae roubando os thesouros em ouro e pedras preciosas que elle tinha lá deixado enterrados.

A Pé de Chita ao ouvir falar em arame grosso teve cientillações nos olhos e fez vir a sua presença um dos seus espíritos predilectos, talvez Urubatam.

Dali a momento apresentou-se ella com um papel escripto em péssima orthografia e syntaxe, com os seguintes dezeres _ Roubo effecinado quadrilha herdeiros extra numerários ...obra de um syndicato encarregado caçada heranças avarentos usurários. Está mettido na história barbeiro e outras pessoas. serão improfícuas diligencias policiaes, convem aceitar o facto consumado.

O tenente Viegas regressar desanimado para esta capital, cada vez mais convicto de que Joanna Pé de Chita andava envolvida na trama.

Ate hontem a casa da rua Direita continuava sob a vigilância da polícia que de Nagant aperrado olhava da esguelha alta noite para os buracos hiantes os escancarados por onde se esvaui o rico thesouro so que o tenete era herdeiro.

Esta matéria coloca dona Joana como sendo uma figura de grande relevância para a sociedade paraibana e não apenas para Santa Rita. De acordo com a narrativa, a afamada ‘bruxa’ foi procurada por um tenente da Guarda Nacional em seu mocambo em Santa Rita, o senhor Pedro Viégas, que veio a fim de solucionar o crime da botija, contratando os serviços da dita ‘bruxa’.

Nesta matéria bastante rica em detalhes, o redator narra que a dona Joana teve uma incorporação possivelmente com o caboclo ‘Urubatam’, ao qual ele se refere como uma das entidades prediletas da Pé de Chita. Urubatan faz parte de uma falange de caboclos cultuado no Catimbó, sendo bastante popular em terreiros paraibanos.

A matéria menciona também sobre a limitação que a Pé de Chita tem na escrita, o que comprova a sua pouca escolaridade, reflexo de sua classe social, mas, o que mais nos chamou a atenção foi o fato de mesmo não acreditando nas palavras de dona Joana ou da entidade, o tenente não a levou presa, demonstrando que nutria qualquer temor pela mesma, confirmando a força que aquela mulher tinha dentro da sociedade e, mais uma vez, o caso da botija seguiu-se sem um desfecho.

No período da perseguição policial as religiões de matrizes africanas, acreditamos que o racismo religioso foi e ainda é, o maior fator que motivava as transgressões do Estado contra a liberdade de culto das pessoas. Essas práticas vêm perdurando até os dias atuais, mas, não sem haver enfrentamentos por parte do MNU, das associações afro-religiosas, de alguns partidos políticos de esquerda e de grupos de estudos acadêmicos a exemplo do Videlicet/UFPB (<https://www.facebook.com/Grupo-Videlicet-365545333528842/>), liderado pelo professor dr. Carlos André M. Cavalcanti. O Videlicet atua na luta contra a intolerância religiosa junto as comunidades tradicionais de terreiro do país.

O século XIX pode nos deixar um menor sentimento de estarrecimento frente ao racismo religioso praticado num Brasil recém-saído de um sistema escravocrata, mas, se compararmos ao atual século XXI, com um ainda vigente discurso de ódio, apenas repaginado, adequado a conjuntura atual, veremos que agora temos a presença de grupos

organizados de traficantes e milicianos, que comandam a vida cotidiano das comunidades das grandes e médias cidades.

Através das muitas notícias que foram publicadas sobre a dona Joana Pé de Chita na imprensa paraibana e possivelmente na radiofonia, se construiu a imagem de uma mulher maléfica, com poderes sobrenaturais, mas também charlatona, sendo ela uma verdadeira ameaça a sociedade paraibana e, da forma como a descreveram, se tivessem pensado em fazer uma representação iconógrafa dela, pela sua cor e por sua condição feminina, certamente seria a de uma mulher com chifres e calda.

A partir de uma fotografia encontrada no trabalho de Fernandes (1938), onde a dona Joana foi presa na mesa do Catimbó, solicitamos que o artista plástico e tatuador, Raminho Severak da Tatoo Stúdio 1 (<https://www.instagram.com/explore/tags/raminhoseverak/?hl=ms>) que fica localizado no bairro Tibiri Fábrica em Santa Rita, fizesse um desenho em grafite da mestra Joana Pé de Chita, sendo esta, a primeira iconografia feita a partir de uma imagem real da mesma.

Raminho Severak estudou durante meses a imagem da dona Joana Pé de Chita no jornal O Norte e mergulhou também em pesquisas sobre a personagem, para melhor retratá-la e desde então, houve um processo intenso de interação dele para conosco sobre a personagem, seu contexto histórico, sua religiosidade etc.

Logo, podemos perceber que Raminho Severak a retratou com muita riqueza de detalhes, a emblemática mestra Joana Pé de Chita em seu mocambo. O artista retirou-a da mesa e a colocou em postura ereta, mas, sem com isto deixar que ela perdesse a essência da mulher/mestra catimbozeira, misteriosa, desconfiada.

Figura 13 – Joana Pé de Chita em sua tapera



Fonte: Acervo da autora. (Desenho: Raminho Severak)

Embora tenhamos constatado a real existência de dona Joana Pé de Chita, é importante entendermos que no território do sagrado não se é obrigatório explicar, retificar ou assegurar a existência terrena das entidades/divindades.

Para Coutinho (2012, p. 176): “O sagrado não se consegue reificar, concretizar, pela impossibilidade de assegurar a sua existência terrena. Para uns o sagrado é real, para outros é construção humana”.

Não se pode precisar quando a dona Joana Pé de Chita faleceu, visto que não temos conhecimento de nenhum documento comprobatório deste fato, apenas as citações no livro de Fernandes (1938), mas, a vida e o encantamento da Pé de Chita despertam várias possibilidades de acontecimentos.

É importante se reconhecer que nas religiões afro, existe uma linha tênue que separa o mundo das pessoas vivas do das encantadas, que tudo está muito interligado, muito próximo, como veremos a seguir uma trajetória sobre a Mestra Joana Pé de Chita ou Maria Dagmar.

3.2 Eu me transformo em outras: A mestra Joana Pé de Chita ou Maria Dagmar

Nesta última esteira, apresentamos a mestra Joana Pé de Chita ou Maria Dagmar, numa condição de entidade encantada do Catimbó/Jurema. Conforme nos propomos anteriormente, apresentamos a figura da mulher Joana Pé de Chita, enquanto uma ativista religiosa resiliente, que lutou pelo direito de exercer a sua fé, uma mulher que enquanto uma liderança não se deixou intimidar, não se rendeu a uma sociedade racista e misógina que a condenara.

Sobre esta mestra ter vários nomes, a corima abaixo reforça:

Quem é aquela moça bonita que veio lá do Juremá
Ela vem cortando os malefícios de quem não soube mandar
Eu dei um nó na sua saia, eu dei um nó na sua vida
Ô Dagmá tu és minha amiga que veio lá do Juremá...
(Corima de Catimbó-Domínio Público)

Nesta corima que também fala do poder da saia dela, a mestra é retratada como Dagmar. Quanto ao transformar-se em outras, acreditamos que foi uma estratégia que a dona Joana utilizou para se defender, camuflando-se para ser confundida. Não diferente tem sido a mestra Pé de Chita, que continua sendo reconhecida por diferentes heterônimos e representada imagetivamente, de forma também muito variada.

Não apresentamos o processo de transmutação da mulher para a entidade (nem objetivamos fazê-lo), não se tem registro sobre a morte da dona Joana Pé de Chita e, segundo as falas espontâneas de Mãe Rita Preta, ela disse que quem se inicia nas religiões afro não morre, se torna ancestral. Já sobre as pessoas entram para a categoria de entidades, ela nos disse que a passagem dessas, é chamada de encantamento, ou seja, foram encantadas na Jurema e voltaram como entidades por cerca de sete anos após a passagem.

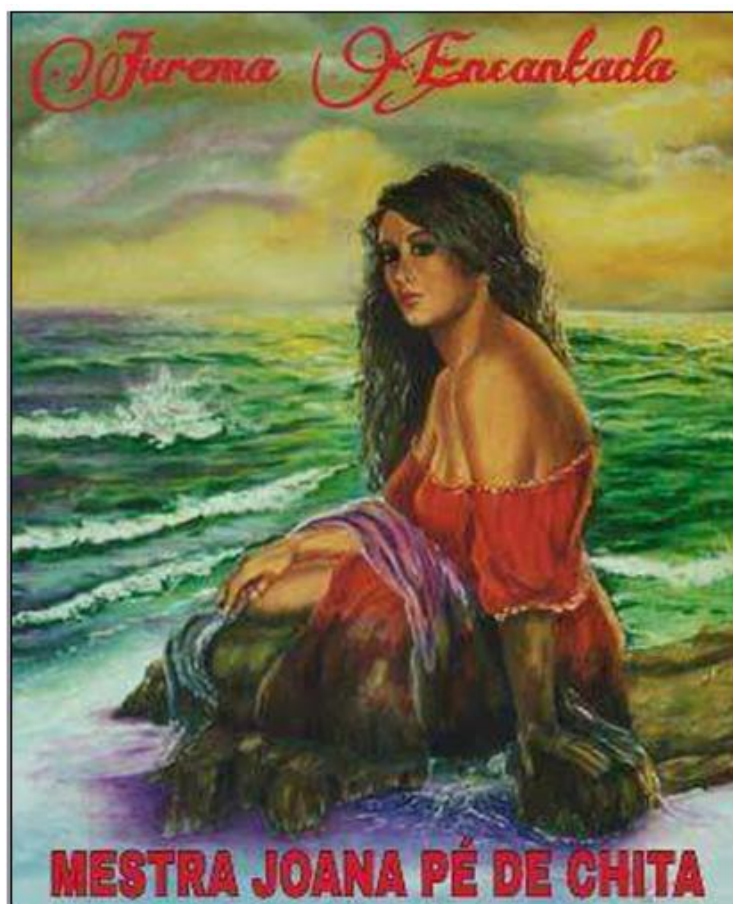
Também não temos registro de quando a mestra Pé de Chita ou Maria Dagmar baixou em terra pela primeira vez, algo praticamente impossível de se saber sobre este fenômeno

religioso, mas, é fato que esta entidade é bastante conhecida em todo país por pessoas adeptas das religiões afro.

Para iniciar os apontamentos de uma trajetória desta mestra, começamos por catalogar todas as iconografias referentes a ela na web. Fizemos uma compilação dessas imagens que em seguida foram analisadas. Percebemos que a Pé de Chita/Dagmar, figura dentro de uma diversidade visual bastante interessante, algo que reflete um pouco a forma como ela é retratada pelo imaginário social das pessoas praticantes do Catimbó.

Selecionamos algumas imagens para fins de compará-las e, o que percebemos foi que a mestra aparece geralmente como uma mulher considerada ‘bela’ para os padrões ditos convencionas de beleza no Brasil. Abaixo, apresentaremos uma sequência de imagens com as devidas análises.

Figura 14 – Mestra Joana Pé de Chita (Iconografia 1)



Fonte: (<https://www.facebook.com/ordemflorestamistica>)

Nesta imagem (13) temos uma mulher jovem, sentada a beira mar em pose sensual, com luzes do entardecer. A figura em nada traduz a realidade de uma mulher empobrecida, nascida no século XIX e marcada pelo preconceito e sofrimento.

Esta imagem se aproxima mais da figura de uma Pomba Gira ou mesmo de alguma mestra que fez a passagem ainda jovem, daquelas que nos cultos do Catimbó quando incorporadas, dançam, bebem, fumam e gargalham, podendo ser esta a versão da Maria Dagmar, heterônimo da Pé de Chita.

Figura 15 – Mestra Joana Pé de Chita(Iconografia 2)



Fonte: (<http://saravamariaquiteria.blogspot.com/2012/12/mestra-joana-pe-de-chita-quimbandeira.html>)

Na imagem 14, temos a figura de uma ‘mulher de época’. Pelos seus trajes, pelo cenário, pode ser este o retrato de uma mulher do século XIX no Brasil, período em que nasceu Joana Pé de Chita.

Contudo, esse figurino destoa da classe social em que a mesma nasceu e viveu até os últimos dias em seu mocambo, sua tapera, casa feita de pau e barro vermelho, coberta por palhas e com o piso de terra batida, com as portas geralmente feitas de varas.

Nesta imagem ela se apresenta como sendo uma jovem mulher jovem e elegante, de classe social abastada, vestida com saia longa e armada, usando chapéu, lenço no pescoço e uma sombrinha, parecendo uma típica ‘sinhazinha’ da sociedade patriarcal escravocrata.

Acreditamos que, a exemplo da imagem anterior (13), essa possa ser a versão Maria Dagmar, retratada como sendo uma mulher branca e elitizada, algo bem distante do perfil real das mulheres catimbozeiras do século XIX, geralmente empobrecidas, pretas, iletradas e moradoras da zona rural das pequenas cidades ou mesmo das periferias das médias e grandes cidades.

Figura 16 – Estatua da Mestra de Joana Pé de Chita



Fonte:

(https://produto.mercadolivre.com.br/MLB-1788123428-mestra-joana-pe-de-chita-catimbo-jurema-JM?searchVariation=75485682094#searchVariation=75485682094&position=7&search_layout=grid&type=item&tracking_id=a43062e2-0afb-4d1a-8422-903448998102)

Na imagem 15, temos uma personagem completamente diferente das anteriores. Aqui a Pé de Chita é retratada como sendo uma mulher negra e idosa.

A mestra sentada num tamborete está descalça, com uma bandagem no pé direito, um rosário na mão direita e um cachimbo na mão esquerda. A Pé de Chita está vestida com as cores amarelo com azul, usando um lenço amarelo na cabeça e uma espécie de capa branca.

A figura da mestra na verdade apresenta um arquétipo muito parecido com o das pretas velhas, a exemplo da Vovó Maria Conga, Josefina, Maria Mina etc. A versão da mestra

enquanto uma senhora velha pode ser uma estratégia para se vender a estátua, passando mais credibilidade para as pessoas devotas.

Encontramos no site do Mercado Livre esta imagem que é feita de gesso e tem 20 centímetros de altura. A estátua custa 134,00 (cento e trinta e quatro reais), podendo este valor ser dividido em até 12 vezes no cartão de crédito. A mesma estátua também se encontra á venda na página catimbójurema do instagram (<https://www.instagram.com/p/CMqZL3IHwsO/>), inclusive na propaganda de venda, tem um fundo musical com um ponto desta mestra.

Além de iconografias, corimas e menções em trabalhos acadêmicos aqui citados, existe também um vasto repertório de causos contados sobre a mestra, causos que vão sendo repassados oralmente, assim como acontece com os santos do catolicismo popular Frei Damião e o Padre Cícero do Juazeiro (CE), este último que é também cultuado na Jurema.

Nas pesquisas na web, nos chamou a atenção uma notícia sobre as comunidades tradicionais do Rio Grande do Norte, onde algumas lideranças denunciaram que durante a pandemia do Covid 19 estavam sendo negligenciadas pelo governo, vivendo numa situação bastante difícil.

O documento foi assinado no dia 24 de abril de 2020 por dezenas de representantes de casas de Jurema, Umbanda, Candomblé, instituições da sociedade civil etc e publicado pelo site, (<https://www.esquerdadiario.com.br/Comunidades-tradicionais-do-RN-vivem-situacao-grave-com-pandemia-e-sao-negligenciadas-pelo-governo>).

Dentre os terreiros que assinaram, encontramos um com o nome de CASA DE JUREMA JOANA PÉ DE CHITA/MESTRE SIBAMBA. Um terreiro no Rio Grande do Norte onde a mestra é a dona da casa, como se costuma falar nos terreiros de Jurema.

O site Mestras da jurema (<http://mestrasdajurema.blogspot.com/2009/06/mestra-joana-pe-de-chita.html>) apresenta Joana Pé de Chita a partir de seus pontos cantados, corimas que falam sobre a mestra. No espaço dos comentários após a matéria, algumas pessoas afirmam ter esta mestra em suas correntes, dizem que trabalharão com ela. Outras dizem até serem parentes consanguíneas, algo que consideramos pouco provável, uma vez que o único relato escrito que menciona alguém da família dela, feito por Fernandes (1938) diz que a mesma teve apenas uma filha e que esta morava sozinha, não tinha filhas e filhos.

Encontramos também na web um site sobre Jurema (<https://qdoc.tips/cidade-da-jurema-pdf-free.html>) que conta algumas histórias das entidades e sobre a nossa sujeita. No site tem a citação de uma corima que diz Mestra Joana Pé de Chita: - (Joana Malhada)"Eu sou Joana da cidade de Santa Rita, tenho um Cachimbo respeitado, eu sou Joana Pé de Chita".

Noutro site descobrimos uma compilação de pontos de algumas entidades da Jurema cantados (<https://pdfcookie.com/documents/cantigas-de-jurema-ex20dr40qyl3>), incluindo também algumas corimas da Pé de Chita/Joana Malhada.

Neste site (<https://docero.com.br/doc/xxsv1n8>) tem um texto que fala sobre algumas entidades diretamente ligadas as cidades da Jurema, sendo a mestra Joana Pé de Chita citada no 4 Reino, o reino da cidade da Jurema Angico:

(...)Angico além de ser o nome deste reinado, também é o nome de uma árvore muito importante em nosso culto que leva o mesmo nome deste reino. Este reinado traz o poder da proteção, do fechar do corpo e do espírito para os males do mundo. Neste local, vários espíritos que se destacaram pela manipulação dos poderes encandados das águas e de feitiços ligados a alma feminina; tais como Mestra Aninha, Mestra Joana Pé de Chita, Sibamba e etc).

São muitos os sites em que a mestra Joana Pé de Chita aparece, onde tem sempre alguém contando histórias sobre ela (<http://juremaeseuencanto.blogspot.com/2016/11/mestra-joana-pe-de-chita.html>) e tão interessantes quanto os causos contados (ainda que falem mal sobre ela), são os comentários das pessoas que sempre interagem falando algo positivo sobre esta mestra.

Nos vídeos no YouTube encontramos diversas pessoas de todas as regiões do país, a exemplo de algumas juremeiras que postam vídeos relacionados a mestra Pé de Chita/Maria Dagmar para divulgarem os seus trabalhos, cantando pontos em sua homenagem ou incorporadas com ela, conforme esta pequena amostra de um universo vídeos encontrados:

(<https://www.youtube.com/watch?v=aHkFcHvAm5s>,
<https://www.youtube.com/watch?v=ilBBvqMCRrM>,
<https://www.youtube.com/watch?v=apB1AYCLE68>).

Por fim, apresentaremos uma revisão bibliográfica dos trabalhos que falam sobre a Joana Pé de Chita. A mestra ficou mais conhecida na academia após ser citada no trabalho de Fernandes (1938), mas atualmente é comum se encontrar citações sobre ela em pesquisas sobre o Catimbó/Jurema.

Souza (2016, p.119) ao referir-se ao lugar onde nasceram/viveram os mestres e mestras que (segundo este autor, as mestras aparecem em minoria), garante que:

Alhandra como já citamos, é considerado o mais significativo encanto da jurema, lar dos Mestres Inácio Gonçalves de Barros, Tertuliano, Flósculo Guimarães, Mestre Zezinho do Acais, da Mestra Maria do Acais e da Mestra Jardecilha. Santa Rita na Paraíba, é terra de Maria Dagmar, mais conhecida como Joana Pé de Chita (...)

Além de reforçar que a cidade de Santa Rita é o lugar da mestra; fato este que a torna uma mestra singular, não sendo ela do Acais, o berço paraibano da Jurema; Souza (2016, p.67) também cita a mestra quando fala das entidades que trabalham com feitiço, embora o autor afirme que não exista uma categoria específica para as entidades.

Para Lima (2015, p.38):

Na mesma terra, surgiram duas das maiores expoentes das religiões afro-ameríndias do estado, a saber Joana Pé de Chita na década de 1930, hoje uma entidade, mestra juremeira e Mãe Rita Preta (fundadora da Umbanda paraibana) (...)

O autor aproxima estas duas mulheres; devido a ambas serem da cidade de Santa Rita, por serem juremeiras e serem de um mesmo grupo social; como sendo sinônimo de identidade e resistência que servem de referência para o estado e para o país.

A mestra Joana é referenciada em trabalhos de diferentes áreas do conhecimento e em todo território nacional, a exemplo das pesquisas supracitadas desenvolvidas no Rio Grande do Norte, estado vizinho da Paraíba.

Sobre uma pesquisa realizada junto aos terreiros de Catimbó na Paraíba, Ramos (2001, p. 119-121) traz as seguintes descrições:

(...) Gritos, imprecações para depois caírem em profundo silêncio, esperando – diziam eles – pelo resultado dos rogos aos mestres desaparecidos: Esperidião, João Mumbemba, Joaquim Barbosa, Pé de Chita, e outras entidades, além do índio Manoel Domingos, da Bahia da Traição.

Ramos (20021) escreveu ‘O negro brasileiro’ em 1934, um livro ao qual consideramos como sendo um clássico sobre os estudos das religiões afros no Brasil. Em seus relatos etnográficos sobre o Catimbó na Paraíba, o autor faz menção a uma entidade denominada Pé de Chita, podendo ser esta, a mestra Joana Pé de Chita.

A pesquisadora Analice Silva (2017, p.86) abre o terceiro capítulo do seu trabalho: ‘Caminhando entre lírios e líras’, referindo se a força poderosa desta mestra e asseverando que:

No entanto, a demonstração do verdadeiro domínio da ciência encantada é proposta pelos lírios com a capacidade de reversibilidade. Fazer é tão importante quanto saber desmanchar, como ilustrado pelo lírio 24: “A fumaça que ela passa/ninguém sabe passar/ e catimbó que Joana faz/ ninguém sabe desmanchar.

A fama, ou mais precisamente, sempre a má fama desta mestra, a precede desde o tempo da temida figura da catimbozeira, da feiticeira.

Fato é que em nossas pesquisas sobre a dona Joana e depois sobre a mestra Pé de Chita, quase não encontramos elogios a nenhuma das duas e, mesmo quando as autoras e autores afirmam a sua notoriedade na sociedade, é como sendo a de um ser perigoso, de causar medo, estando ela viva ou mestra.

Salles (2010, p.216-217) ao se reportar a mestra afamada nos toques de Catimbó nas cidades por ele pesquisadas na Paraíba e no Pernambuco, garante que:

Poucos são os médiuns, por exemplo, que afirmam incorporar mestras prestigiosas, como Maria do Acais e Joana Pé de Chita, mesmo nas casas de Alhandra onde a primeira é mais popular. A segunda, sobre a qual se conhece muito pouco, viveu na cidade de Santa Rita, na Paraíba, localizada pouco mais de 12 km de João Pessoa. Um dos seus primeiros registros deve-se a Gonçalves Fernandes (1938), que esteve no referido município pouco tempo após a morte dessa mestra.

Este autor destaca o fato de que as pessoas do Catimbó/Jurema consideram ser status, terem em suas correntes mediúnicas as mestras Pé de Chita e Maria do Acais. Outrossim, juntamos a essas duas, as também mestras do sítio Acais: Jardecilha ou Zefa de Tião e Damiana.

Sobre a mestra Joana Pé de Chita ou Maria Dagmar, encontramos inicialmente as citações de Fernandes (1938) e possivelmente Ramos (2001), ambos o trabalho publicado na década de 1930 e depois Cascudo (1959). Posteriormente, com o olhar da academia voltado para as religiões afro ameríndias, diversas autoras e autores citaram a mestra, mas fazendo sempre referência aos clássicos aqui mencionados.

Esta pesquisa buscou trazer esses autores que desbravaram as pesquisas sobre o Catimbó no Brasil para dialogarem com as novas autoras e autores que escrevem sobre esta temática, mas, mais que isso, buscamos outras fontes (que não apenas os trabalhos científicos), que reconhecem a dona Joana como sendo uma mestra do Catimbó/Jurema e, o resultado destas ações, apresentaremos nas considerações de forma sintetizada.

“A JUREMA ME CHAMA EU LÁ NÃO VOU, A MESTRA VAI, EU NÃO VOU”: Considerações finais.

Andorinha piou, piou, veio o vento e levou
Eu fui pedir a ventania, minha andorinha voltou
Ela voltou pra eu não ficar só
Ela é Joana Pé de Chita, rainha do Catimbó (Corima de Jurema- Domínio Público)

É fato que os estudos sobre o Catimbó/Jurema estão muito distantes de se esgotarem, a produção do saber não se esgota. Esperamos que esta pesquisa sobre Joana Pé de Chita tenha aberto algumas janelas, trazendo novos olhares, aguçando interesses para pesquisas posteriores.

Embora a prática religiosa da Jurema pelos povos originários do Brasil possa existir desde tempos imemoriais, demoraram a chegarem as primeiras pesquisas sobre, talvez até pela falta de oportunidade das pessoas interessadas, visto que por muito tempo o acesso a academia manteve-se nas mãos de uma pequena elite e, naturalmente, esta elite não tinha interesse em pesquisar o que Cascudo denominou de ‘baixo espiritismo’ ou, ainda que se

houvesse algum interesse, a pessoa pesquisadora teria que ter muita coragem para desbravar esta sertania de racismo religioso.

Mas, afinal, quem foi essa mulher misteriosa? Quem é essa mestra? Quem são as suas/seus descendentes? Quem hoje recebe/incorpora esta entidade? São muitos os questionamentos que nos propomos a responder durante a pesquisa, sobretudo em saber qual a importância da dona Joana Pé de Chita na luta de resistência das pessoas praticantes do Catimbó/Jurema contra o racismo religioso.

Nesta perspectiva temos a figura de nossa personagem que guarda uma ciência na barra da sua saia, através das suas orações, seus preparos, suas curas e suas amarrações, despertando o respeito e a fé de quem ousou lhe procurar.

A dona Joana foi uma mulher que ocupou um lugar importante dentro do Catimbó na Paraíba e no Brasil, uma mulher de grande força e que não precisou de companhias masculinas para ser respeitada e ‘aceita’, ou tolerada e constantemente intolerada.

Escrever sobre uma trajetória da dona Joana Pé de Chita é um desafio duplo:

- 1) De apresentar uma mulher, nascida no século XIX em Santa Rita-PB, que era adepta do Catimbó/Jurema, que atendia as pessoas que a procuravam, inclusive pessoas de destaque na sociedade paraibana, que lutava pelo direito de exercer a sua fé, que era discriminada e sofreu violências verbais e mesmo física, que ficou famosa por ter seu nome frequentemente noticiado na imprensa paraibana.
- 2) De apresentar uma mestra do Catimbó/Jurema, tão famosa quanto o foi a dona Joana Pé de Chita em vida. Uma mestra que ganhou notoriedade nacional por seus feitos, sendo considerada bastante poderosa.

Para a realização deste trabalho, utilizamos como corte metodológico a pesquisa qualitativa do tipo documental, fazendo uma revisão bibliográfica, trabalhamos com pesquisa de campo/etnográfica participativa, com o uso da história oral, onde colhemos os depoimentos de Mãe Rita Preta (ialorixá mais antiga da Paraíba) que afirmou ter conhecido a dona Joana em Santa Rita e da Mãe Lourdes de Oxum de Bayeux, sacerdotisa que tem essa mestra em suas correntes mediúnicas e, fizemos um registro de uma manifestação do sagrado, com a incorporação da mestra Joana Pé de Chita incorporada em Mãe Lourdes.

Quanto ao nosso referencial teórico, começamos apresentamos um estudo sobre Catimbó/Jurema em conexão com uma espiritualidade, a partir do consumo da bebida feita com a casca da jurema em rituais religiosos dos povos originários do território brasileiro.

Na revisão bibliográfica, sobre Catimbó/Jurema, selecionamos alguns relatos através de depoimentos de pessoas mais velhas, a exemplo das ialorixás de Umbanda e Jurema já

falecidas, como Mãe Joana de Oyá, Mãe Elvira e Mãe Severina de Chico, citadas em trabalhos acadêmicos, artigos publicados sobre a Jurema na Paraíba. Consultamos uma literatura que vai desde os clássicos: Ramos (2001), sendo que a primeira edição foi em 1934, Fernandes (1938), Bastide (1945) Cascudo (1958), bem como pesquisas acadêmicas mais recentes como os trabalhos de Salles (2010), Lima (2015), Sampaio (2016) a Palitot e Grunewald (2021).

Por se tratar de ser uma mulher, a sujeita desta pesquisa, optamos por trabalhar com um corte de gênero na Jurema, algo que consideramos ainda muito incipiente na academia, mas, ao mesmo tempo entendemos que seja um tema promissor. Dialogamos com diversas autoras, dentre elas: Almeida (1998), Araújo (2019), Saffiot (2001), Araújo (2019), Pinto (2021) dentre outras mulheres que trabalham com questões de gênero e feminismos.

Acreditamos que através da produção acadêmica se pode fomentar promover reflexões de cunho religioso, ético, político e ações afirmativas específicas, dirimindo os abismos existentes entre as religiões afro-brasileiras/ameríndias com os espaços de formação do ensino religioso superior e na pós-graduação, com fins de se produzir material didático a ser trabalhado no ensino básico.

Concluimos respondendo à questão problema (a qual nos propomos comprovar durante a pesquisa) sobre a importância da dona Joana Pé de Chita na luta contra o racismo religioso na Paraíba. Sim, ela deixou o seu legado nesta luta que persiste até os nossos dias. Dona Joana se mostrou uma mulher feminista de atitudes, enfrentando sozinha o Estado (através da polícia) e sofrendo todos os tipos de violência, mas, mantendo-se sempre firme em sua fé.

Registramos a trajetória da dona Joana em seu tempo e lócus de sociabilidade, dando enfoque e visibilidade a sua luta contra a perseguição policial por parte do Estado, fato que fez crescer, conseqüentemente a sua fama, que mesmo embora erigida de forma negativa, ela estava sempre aparecendo nos noticiários de uma Paraíba novecentista que, bem mais que a dos dias atuais, era muito arcaica, racista, misógina.

Fechar um trabalho não significa fechar portas, do contrário. Abrem-se agora janelas, possibilidades infinitas para pesquisas posteriores, tanto sobre o Catimbó/Jurema quanto sobre a questão de gênero dentro destas práticas religiosas. Há ainda muitas entidades femininas que pouco ou quase nada se sabe sobre elas.

Entendemos que esta pesquisa segue na linha das ações afirmativas antirracismo religioso, antimisoginia, que devem ser combatidos dentro e fora da academia, inclusive nos próprios terreiros de Jurema.

E entendemos também que com esta pesquisa, contribuímos para uma produção teórica sobre as temáticas pesquisadas e deixamos um material que possa ser utilizado na academia e no ensino básico religioso, mas, em especial, deixaremos para as pessoas adeptas do Catimbó/Jurema, o registro de uma trajetória da mestra Joana Pé de Chita, para que esta possa ser (re) conhecida, evitando o risco de apagamento de sua trajetória.

REFERÊNCIAS

AGUIAR, Neuma. **Gênero e Ciências Humanas**: desafios às ciências desde a perspectiva das mulheres. Rio de Janeiro, Record: Rosa dos Tempos, 1997.

AGUIAR, Vilênia Venancio Porto. Margaridas seguem em marcha. p. 110-120. In: ASSIS, Maria Elisabete Arruda de; SANTOS, Taís Valente dos. (org.). **Memória feminina**: memória na história, história das mulheres. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2016. p. 244p.

ALENCAR, José de. **Iracema**: lenda do Ceará. São Paulo, Editora Ática S.A., 1996 [1865].

ALMEIDA, Carla Maria de. **Abram-se as portas da ciência para os mestres passarem**: a resignificação da Jurema no Acervo José Simeão Leal. 2017. Dissertação (Mestrado em Ciência da Informação) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2017.

ALMEIDA, Jane Soares de. **Mulher e educação**: a paixão pelo possível. São Paulo, editora da UNESP, 1998.

ALMEIDA, Jane Soares de. “**As lutas femininas por educação, igualdade e cidadania**”. Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos, Brasília, v. 81, n. 197, p. 5-13, jan./abr. 2000.

ALVES, Ana Carla Farias; ALVES, Ana Karina da Silva. IV Seminário CETROS Neodesenvolvimentismo, Trabalho e Questão Social 29 a 31 de maio de 2013 – Fortaleza – CE – UECE – Itaperi 113 **As trajetórias e lutas do movimento feminista no Brasil e o protagonismo social das mulheres**. Disponível em: http://www.uece.br/eventos/seminariocetros/anais/trabalhos_completos/69-17225-08072013-161937.pdf. Acesso em 28 nov. 2021.

ALVES, Branca Moreira; PITANGUY, Jacqueline. **O que é feminismo?** São Paulo: Abril Cultural, 1991.

Anuário Brasileiro de Segurança Pública de 2021/ Fórum Brasileiro de Segurança Pública- ISSN 1983-7364*ano 15*2021. Disponível em (<https://forumseguranca.org.br/wp>). Acesso em 28 nov. 2021.

ANUÁRIO INFORMATIVO DO MUNICÍPIO DE SANTA RITA. João Pessoa: Gráfica A imprensa, 1937.

ARANHA, Maria Lúcia de Arruda. **Filosofia da Educação**. 2. ed. São Paulo: Moderna, 2000.

ARAÚJO, Claudialyne da Silva. **Políticas de informação de gênero e protagonismo das mulheres em situação de violência doméstica**. 2019. Tese. (Doutorado em Ciência da Informação) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2019.

ARAÚJO, Emanuel. A Arte da sedução: sexualidade feminina na Colônia. In: Del Priore. M (org.). **História das mulheres no Brasil**. São Paulo, Contexto/ Editora UNESP, 1997.

ARÓSTEGUI, Júlio. **A pesquisa histórica**: teórica e método. Bauru - SP, Edusc, 2006.

ASSIS, Maria Elisabete Arruda de; SANTOS, Taís Valente dos. **Memória feminina: mulheres na história, história das mulheres**. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2016. 244 p.

ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho de. **A tradição do Acais na Jurema natalense: memória, identidade, política**. R. Pós Ci. Soc. v.11, n.21, jan/jun. 2014.

BAIRÃO, José Francisco Miguel Henriques. **Raízes Da Jurema**. Faculdade de Filosofia Ciências e Letras de Ribeirão Preto, São Paulo, v. 14, n. 1, 157-184. 2003.

BASTIDE, Roger. (1945) **Imagens do nordeste místico em branco e preto**, Rio de Janeiro, O Cruzeiro.

BAUDIN, Noel. 1884 a – **Dictionnaire français-yoruba-français**. Cotonou, 1967.

BEAUVOIR, Simone de. **Nova Enciclopédia de Biografias**. Rio de Janeiro: Planalto Editorial, 1980.

BERREMAN, Gerald. Por detrás de muitas máscaras. In: GUIMARÃES, Alba Z. **Desvendando máscaras sociais**. 2. ed. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1980.

BERTOLOSSI, Leonardo Carvalho. **A medicina mágica das bolsas de mandinga no Brasil, séc. XVIII**. 'Usos do Passado' — XII Encontro Regional de História ANPUH-RJ 2006. Rio de Janeiro: APERJ, 2006. Disponível em: (<https://www.snh2011.anpuh.org/resources/rj/Anais/2006/conferencias/Leonardo%20Carvalho%20Bertolossi.pdf>). Acesso em 28 nov. 2021.

BIRMAN, Patrícia. **Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros um sobrevoo**. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 13, n. 2, p. 403-414, maio./ago. 2005.

BOFF, Leonardo. **Espiritualidade: Um Caminho Transformação**. 3. ed. Rio De Janeiro. Sextante, 2001.

BOLÉO, Maria Luísa viana de Paiva. **João Batista e Salomé**. 2005. Disponível em: (<https://www.leme.pt/biografias/j/joao/>). Acesso em: 10 fev. 2010.

BOMENY, Helena. **Guardiões da razão: modernistas mineiros**. Rio de Janeiro. Editora UFRJ, Tempo Brasileiro, 1994.

BOYER, Véronique. **O Pajé e o caboclo: de homem a entidade**. Mana, Rio de Janeiro, v. 5, n. 1, p. 29-56, 1999.

BLALOCK JR, Hubert Morse. **Introdução à pesquisa social**. Rio de Janeiro, Zahar, 1973.

BRÁS, Amanda Amona Queiroz. **Estudo fitoquímico e de potenciais atividades biológicas de mimosa tenuiflora (willd) poir**. 2017. Dissertação (Mestrado em Produtos Naturais e Sintéticos Bioativos) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa 2017.

BRASIL. **Lei de 16 de dezembro de 1830**. Manda executar o Código Criminal. Brasília, DF. Disponível em: (<http://www.planalto.gov.br/ccivil03/leis/lim/lim-16-12-1830.htm>) Acesso em 29 nov. 2021.

CALAZANS, Márcia Esteves de. **Mulheres no policiamento ostensivo e a perspectiva de uma segurança cidadã**. São Paulo em Perspectiva, São Paulo, v. 18, n. 1, p. 142, 2004.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. **A presença do autor e a pós-modernidade em Antropologia**. Novos estudos, São Paulo, n. 21, p. 134 - 157, 1988.

CALVANI, Carlos Eduardo Brandão. **Espiritualidades não-religiosas: desafios conceituais**. Belo Horizonte, 2014.

CARVALHO, José Jorge de. **O Encontro de Velhas e Novas Religiões**. Esboço de uma Teoria dos Estilos de Espiritualidade. Brasília: Serie Antropológica, 1992. Disponível em: (<http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie131empdf.pdf>) Acesso em: 28 nov. 2021.

CARVALHO, Marcus Joaquim Maciel de. **O Quilombo do Catucá em Pernambuco**. Caderno CRH, Salvador, n. 15, p. 5-28, jul./dez. 1991. Disponível em: (<https://portalseer.ufba.br/index.php/crh/article/viewFile/18823/12193>). Acesso em 9 jul. 2019.

CARVALHO, Marcus Joaquim Maciel 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.

CARVALHO, Maria do Rosário de; CARVALHO, Ana Magda; **Índios e caboclos: a história recontada**. Salvador: EDUFBA, 2012, 269 p.

CASCUDO, Luiz da Câmara. **Meleagro: Pesquisa do catimbó e notas da magia branca no Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: Livraria AGIR Editora, 1978.

CAVALCANTI, Carlos André Macêdo. **A teoria do imaginário na pesquisa de símbolos e iconografias da inquisição: Apoio multidisciplinar no ofício do historiador das religiões**. Simpósio Internacional de Estudos Inquisitoriais – Salvador, agosto 2011.

(<http://www3.ufrb.edu.br/simposioinquisicao/wp-content/uploads/2012/01/Carlos-Andr%C3%A9-Cavalcanti.pdf>). Acessado em 26/11/2021

CAVALCANTI, Carlos André.; CAVALCANTE, Ana Paula. (org.). **O que se vê nas religiões?** São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

CIPRIANO, Maria do Socorro. **História de botijas e os labirintos do universo assombroso na Paraíba**. Recife: O Autor, 2010. 274 folhas, Il., fig. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. História.

COELHO, Eduarda da Costa. **Do chão ao atabaque: uma introdução aos ritos da Jurema**. João Pessoa, Universidade federal da Paraíba, 2016. Monografia (Graduação em Ciências das Religiões – Licenciatura) – Departamento de Ciências das Religiões. Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2016.

COSTA, Ana Alice Alcantara. **O movimento feminista no Brasil:** dinâmicas de uma intervenção política. Revista Gênero, Niterói, v. 5, n. 2, p. 1-11, 2005.

COUTINHO, José Pereira. **Religião e outros conceitos.** (2009)

CRAVO, V. L. Z. **A Influência da Mulher na Independência.** Boletim do Instituto Histórico Geográfico e Etnográfico Paranaense, Paraná, v. 18, p. 9-17, 1973.

CRAWFORD, Robert. **O que é religião?** Petrópolis: Vozes, 2005.

CRUZ, Henrique de Vasconcelos; CASTRO, Eduardo. Dona Santa e Maracatu Elefante: memórias e musealização de um reinado. p. 194-220. In: ASSIS, Maria Elisabete Arruda de; SANTOS, Taís Valente dos. (org.). **Memória feminina:** memória na história, história das mulheres. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2016. 244 p.

DANTAS, Beatriz Gois. **Vovô Nagô, Papai Branco:** usos e abusos da África no Brasil. 1982. Dissertação (Mestrado em Antropologia Cultural) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Cultural, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1982.

DEMO, Pedro. **Pesquisa Qualitativa:** busca de equilíbrio entre forma e conteúdo. Revista Latino-americana de enfermagem, São Paulo, v. 6, n. 2, p. 89-104, 1998.

DE SOUZA, Rafael Sampaio Octaviano. **Jurema-preta (Mimosa tenuiflora [Willd] poir):** enteógeno remédio ou placebo? Uma abordagem à luz da etnofarmacologia (monografia) Recife: Universidade Federal de Pernambuco; 2002.

DIAS, João Ferreira. **"Chuta que é macumba":** O Percurso histórico-legal da perseguição às religiões afro-brasileiras. (2009)

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano.** Tradução Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

EVARISTO, Conceição. O entrecruzar das margens - gênero e etnia: apontamentos sobre a mulher negra na sociedade brasileira. In: DUKE, Dawn. (org.). **A escritora afro-brasileira:** ativismo e arte literária. Belo Horizonte: Nandyala, 2016, p. 100/110.

FARIAS, Eliane; BARCELLOS, Lusival. **Memória Tabajara:** manifestação de fé e identidade étnica. 2 ed. João Pessoa, Editora da UFPB, 2015.

FERNANDES, Gonçalves. **O Folclore mágico do Nordeste:** Uso, costumes, crenças e ofícios mágicos das populações nordestinas, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1938.

FERREIRA, Amauri Carlos. ; GROSSI, Yonne de Souza. **A narrativa na trama da subjetividade:** perspectivas e desafios História Oral, Minas Gerais, v. 7, p. 41-59, 2004.

GALVÃO, Patrícia. **Parque Industrial.** 3. ed. Porto Alegre/São Paulo: Mercado Aberto/EDUFSCar, 1994.

GALVÍNCIO, Amanda Sousa. **Trajetória intelectual de Eudésia Vieira:** educação, feminismos e história pátria. (1921-1955). João Pessoa, 2019. Tese (Doutorado). UFPB/CE PPGE.

GASPARI, Leni Trentim. **Educação e Memória:** Imagens Femininas nas “Gêmeas do Iguaçu” nos anos 40 e 50. 2003. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2003.

GEBARA, Ivone. **Direito a decidir:** algumas reflexões filosóficas e teológicas. Adital, 5 nov. 2010.

Disponível em: (http://www.adital.com.br/site/noticia_imp). Acesso em 11 de julho de 2021.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

GOMES, Romeu. Análise e interpretação de dados de pesquisa qualitativa. In: MINAYO, Cecília de Souza (org.). **Pesquisa social:** teoria, método e criatividade. 28. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

GOVERNO DO BRASIL. Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos, Senado Federal e IBGE. **Liberdade religiosa é direito constitucional dos cidadãos. Estado laico visa assegurar que nenhuma prática religiosa seja favorecida.** Disponível em: <https://www.gov.br/pt-br/noticias/assistencia-social/2019/01/liberdade-religiosa-e-direito-constitucional-dos-cidadaos> Lei. Acesso em: 28 nov. 2021.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. **Nas Trilhas da Jurema.** Relig. Soc, Universidade Federal de Campina Grande, v. 38, n. 1 jan./apr. 2018.

HANEGRAAFF, Wouter Jacobus. Defining religion in spite of History. In: PLATVOET, Jan G. MOLENDIJK, Arie Leendert. (org.). **The pragmatics of defining religion:** contexts, concepts and contests. Leiden: Brill, 1999, p. 337-378. Tradução de Fábio L. Stern. Religare. v.14, n.1, dezembro de 2017, p. 202-247.

JONES, F. P. Pesquisa qualitativa. In: THOMAS, J. R.; NELSON, J. K.; SILVERMAN, S. S. **Métodos da Pesquisa em Atividade Física.** Porto Alegre: Artmed, 2007.

KEHL, Maria Rita. **Deslocamentos do Feminino:** a Mulher Freudiana na Passagem Para a Modernidade. Rio de Janeiro: Imago, 1998.

LABAN, Rudolf . - **Domínio Do Movimento-Summus** (1978).

LEMO, Fernanda. **Entrevista com Joan Scott.** Revista Mandrágora, São Paulo, v. 19, n. 19, p. 161-164, 2013.

LEMO, Fernanda. (org.). **As Ciências das Religiões um caleidoscópio de reflexões.** João Pessoa: editora UFPB, 2018. 176 p.

LÉVY-STRAUSS, Claude. Aula Inaugural. In: ZALUAR, Alba. (org.). **Desvendando máscaras sociais.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975. p. 211-244.

LIMA, Deborah de Magalhães. **A construção histórica do termo caboclo sobre estruturas e representações sociais no meio rural amazônico**. Novos Cadernos NAEA, Pará, v. 2, n. 2, dez. 1999.

LIMA, Ivanildo de Souza. **A Companhia de Tecidos Paraibana-CTP, a fábrica Tibirí de Santa Rita-PB: um patrimônio a ser preservado**. João Pessoa, 2020. 41p.; Il. Trabalho de Conclusão de Curso (TCC). Departamento de História-Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes-CCHLA-UFPB.

LIMA, Valdir. **Cultos afro-brasileiros na Paraíba: memória e construção**. Pesq. Bras. em Ci. da Inf. e Bib, João Pessoa, v. 10, n. 2, p. 56- 63, 2015.

LIMA, Valdir. **Cultos afro-paraibanos: Jurema, Umbanda e Candomblé**. Rio de Janeiro, RJ: Fundamentos do Axé, 2020. 192 p.

LIMA, Vera. **Avante Mulher**. Música Popular Brasileira. Panfleto (s/d)

LOPES, Sirleide Dantas. **A escravidão na zona da mata: um olhar sobre as fontes cartorárias da freguesia de Santa Rita no século XIX**. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH • São Paulo, julho 2011.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MANDARINO, Ana Cristina de Souza. **(Não) deu na primeira página: macumba, loucura e criminalidade**. São Cristóvão: UFS, 2007.

MARCONI, Marina de Andrade; PRESOTTO, Zelia Maria Neves. **Antropologia: uma introdução**. São Paulo, Atlas, 1992.

MATTA, Gustavo Corrêa. REGO, Sergio, SOUTO, Ester Paiva , and SEGATA, Jean., eds. **Os impactos sociais da COVID-19 no Brasil: Populações vulnerabilizadas e respostas à pandemia [online]**. Rio de Janeiro: Observatório Covid 19; Editora FIOCRUZ, 2021, 221 p.

MEDEIROS, José Alysson Dehon Moraes. **Cimento Portland na ilha Tiriri: História, Vestígios e Caracterização dos Materiais**. João Pessoa, 2010. 222 f.; il. Tese (Doutorado). Programa de Pós Graduação em Ciência e Engenharia de Materiais-PPGCEM-UFPB.

MELLO, José Octávio de Arruda. **História da Paraíba lutas e resistência**. 13. ed. João pessoa A União, 2014. 286 p.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **Pesquisa Social: teoria, método e criatividade**. Petrópolis: Vozes, 2009.

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 f., il. Tese (Doutorado em Direito) – Universidade de Brasília, 2018.

MONT'MOR, Luís Felipe Cardoso. **Os planos encantados da Jurema: Acais, Tambaba, outras cidades e reinos em uma análise antropológica.** João Pessoa, 2017. 181 f.: il. Dissertação (Mestrado)-UFPB/CE/PPGCR.

MOTA, Emília Guimarães. **Diálogos sobre religiões de matrizes africanas: Racismo religioso e história.** Revista Calundu - vol. 2, n.1, jan-jun 2018.

NEVES, Maiane dos Santos. **Estudo Fotoquímico e Avaliação da Atividade Anticolinesterásica de Extratos da Casca da Raiz da *Momosa tnuiflora* (Willd.) Poirlt.** 2015. Dissertação (Mestrado em Recursos Genéticos Vegetais) – Programa de Pós Graduação em Recursos Genéticos e Vegetais, Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, 2015.

OLIVEIRA, Bernardina Maria Juvenal Freire de. *et al.* Memórias: lugar onde as lembranças não envelhecem – João Pessoa: Editora UFPB, 2019. 290 p.: il. In: SILVA, Valdir de Lima *et al.* **Memórias in memoriam: Mãe Beata e o nascimento do Candomblé Angola na Paraíba.** p. 145-158.

OLIVEIRA, Iris Verena. **Outras histórias do povo de santo, feitiçeiros e curandeiros soteropolitanos.** (1930-1960). ODEERE, [S. l.], v. 2, n. 3, p. 153-174, 2017. Doi: 10.22481/odeere.v3i3.1577. Disponível em: (<https://periodicos2.uesb.br/index.php/odeere/article/view/1577>). Acesso em 29 nov. 2021.

PACE, Richard. **Abuso científico do termo 'caboclo'? Dúvidas de representação e autoridade.** Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Ciênc. Hum, Paraná, v. 1, n. 3, dez. 2006.

PACE, Richard. **The Amazon Caboclo, What's in a Name? The Luso-Brazilian Review, Wisconsin,** v. 34, n. 2, p. 81-89. 1997.

PALITOT, Estêvão.; DE AZEREDO GRÜNEWALD, Rodrigo. **O país da Jurema: revisitando as fontes históricas a partir do ritual atikum.** Acervo, Rio de Janeiro, v. 34, n. 2, p. 1-21, 9 ago. 2021.

PEREIRA, Marina Santos. **Associação das Parteiras Tradicionais do Maranhão: relatos da assistência do parto.** Saúde soc, São Paulo, v. 23, n. 3, jul./sep. 2016. <https://doi.org/101590/SO>.

PERES, Elena Pajaro. Carolina Maria de Jesus, insubordinação e ética numa literatura feminina de diáspora. P.88-98. In: ASSIS, Maria Elisabete Arruda de; SANTOS, Taís Valente dos. dos (org.). **Memória feminina: memória na história, história das mulheres.** Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Editora Massangana, 2016. p. 244.

PINTO, Mãe Flavia. **Salve o Matriarcado: manual da mulher búfala.** Rio de Janeiro: Fundamentos do Axé, 2021.

PIRES, João Davi Avelar. **Inquisição e a feitiçaria: a ritualização do interrogatório e da tortura.** Revista História e Cultura, Franca-SP, v. 2, n. 3, p. 560-573, 2013.

POLLAK, Michael. **Esquecimento e silêncio.** Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, 1989.

QUEIROZ, Luciano Paganucci de. **Leguminosas da caatinga**. Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, 2009. 467p.

RABENHORST, Eduardo (Organizador). **UNICIDADES**. In: LIMA, Valdir. CAMPUS I SANTA RITA. João Pessoa- PB: Editora da UFPB, 2015.

RAMOS, Arthur. **O negro brasileiro**. 1 volume: etnografia religiosa. Rio de Janeiro: Graphiia, 2001.

RICHARDSON, Roberto Jarry. **Pesquisa Social: métodos e técnicas**. 3. ed. São Paulo: Atlas, 2011.

ROCHA, Solange Pereira da. **Gente Negra na Paraíba oitocentista: população, família e parentesco espiritual**. 2007. Tese (Doutorado em História) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2007.

ROSA, Laila Andresa Cavalcante. **As juremeiras da nação Xambá (Olinda, PE): músicas, performances, representações de feminino e relações de gênero na Jurema sagrada**. 2009. Tese (Doutorado em Música) Escola de Música, Programa de Pós-Graduação em Música, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009. Disponível em: (<https://repositorio.ufba.br/ri/bitstream/ri/9151/1/Tese%2520Laila%2520Rosa%2520seg.pdf>). Acesso em 17 nov. 2011.

ROSADO, Maria José. **O Impacto do Feminismo Sobre o Estudo das Religiões**. Pontífice Universidade Católica de São Paulo. Campinas 2001.

SAFFIOTI, Heleieth Iara Bongiovani. **Contribuições feministas para o estudo da violência de gênero**. Cadernos Pagu, Campinas, n. 16, p. 115-136, 2001.

SALLES, Sandro Guimarães de. **À Sombra da Jurema: a tradição dos mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra**. Revista Antropológicas, Porto, v. 15, n. 1. p. 99-122, 2004.

SALLES, Sandro Guimarães de. **Religião, espaço e transitividade: Jurema na mata norte de PE e Litoral Sul da PB**. Recife: 2010. 270 f.: il.; 30 cm. Tese (Doutorado) Universidade Federal de Pernambuco, CFCH. Programa de Pós Graduação em Antropologia, 2010.

SAMPAIO, Dilaine Soares. **Catimbó e Jurema: Uma recuperação e uma análise dos olhares pioneiros**. Debates do NER, Porto Alegre, ano 17, n.30, p.151-194, jul./dez.2016.

SAMPAIO, Dilaine Soares; SILVEIRA, Emerson Sena da. (org.). **Narrativas míticas: análise das histórias que as religiões contam**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

SANSI, Roger. **“Fazer o santo”: dom, iniciação e historicidade nas religiões afro-brasileiras** (2009).

SANTIAGO, Idalina Maria Freitas Lima. O jogo de gênero e sexualidade nos terreiros de Umbanda X Jurema. In: RABAY, Glória. MELO, H. **Gênero, raça e etnia**. João Pessoa: Ed. Universitária/UFPB, 2003.

SANTOS, Renato Emerson Nascimento do. **A questão racial e as políticas de promoção da igualdade em tempos de golpe:** inflexão democrática, projetos de nação, políticas de reconhecimento e território. Caderno Prudentino de Geografia, Presidente Prudente, v. 4, n. 42, p. 200-224, 2020. Disponível em: (<https://revista.fct.unesp.br/index.php/cpg/%20article/view/7877>). Acesso em 11 nov. 2021.

SARTI, Cynthia Andersen. **O feminismo brasileiro desde os anos de 1970:** Revisitando sua trajetória. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 12, n. 2, p. 264, maio/ago. 2004.

SCOTT, Joan. **Gênero:** Uma categoria útil de análise histórica, Educação & Realidade, Porto Alegre, v. 20, n. 2. p. 71-99, jul./dez. 1995.

SILVA, Analice da Conceição Leandro da. **Entre lírios i liras:** a mitopoética utópica da Jurema sagrada. 2018. 141 f. Dissertação (Mestrado Letras e Linguística: Estudos Literários) - . Faculdade de Letras. Programa de Pós Graduação em Letras e Linguística. Universidade Federal de Alagoas.

SILVA, Ana Paula Ferreira da. **A etnografia e a produção de conhecimento teórico e metodologia nas pesquisas em educação:** apontamentos sobre o fracasso escolar. Dossier: Infancy y crianza: perspectiva em antropologia, Cuicuilco, v. 22, n. 64, sep./dic. 2015.

SILVIA, Fabiana Batista. **Mulheres que optaram por não ter filhos.** 2006. Monografia (Especialização) – Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Florianópolis, Santa Catarina, 2016.

SILVA, Liliam Ramos da. **Não me chame de mulata:** uma reflexão sobre a tradução em literatura afrodescendente no Brasil no par de línguas espanhol-português Don't call me mulatta: a reflection on Afrodescendant literature translation in Brazil in the language pair Spanish-Portuguese. Trab. Ling. Aplic, Campinas, v. 57, n. 1, p. 71-88, jan./abr. 2018.

SILVA, Paulo Roberto Palhano. NASCIMENTO, José Mateus do. **Educação e Movimentos Sociais:** Registro do Toré Potiguar – A força da Espiritualidade. Natal: CRONOS UFRN, jun./dez. 2013.

SILVA, Viviane Araújo da. **Avaliação citotóxica e genotóxica de Mimosa tenuiflora (Willd.) Poir.** (Mimosaceae). 2012. 93 f. Dissertação (Mestrado em Produtos Naturais e Sintéticos Bioativos) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2012.

SOARES, Miguel Augusto Pinto. **Representações da morte:** Fotografia e memória. Porto Alegre, 2007. 149 f.; il. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós Graduação em História/FFCH da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

SOLER, O. **Biodiversidade, bioeconomia & fitoterapia.** 2000. 32p. Tese (Doutorado em Ciências SócioAmbientais) – Programa de Desenvolvimento do Trópico Úmido – PDTU. Núcleo de Altos Estudos da Amazônia – NAEA) – Faculdade de Economia, Universidade Federal do Pará, Belém, 2000.

SOUTO, Pedro Nicácio. **As últimas décadas da escravidão na Parahyba do Norte (1860-1910), escravizados, livres e o movimento abolicionista.** 2021. Tese (Doutorado em

História) – Faculdade, Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

SOUZA, André Luís Nascimento de. **A mística do catimbó-jurema representada na palavra no tempo e no espaço**. 2016. 153 f. Dissertação (Programa de Pós Graduação em História) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 2016.

TABAK, Fani Miranda. **A Construção mítica nas narrativas poéticas**. USP – São Paulo, Brasil.

TOMITA, Luiza Etsuko. **A teologia feminista libertadora**: Deslocamentos epistemológicos. Fazendo Gênero 9, 2010.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado**. Tradução Lólio Lorenzo de Oliveira. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

VALENTE, Tadeu Rena. **Pitadas afro-indígenas**: a cozinha de santo de Mãe Rita Preta como lugar de memória. Dissertação. (Mestrado em Ciência da Informação) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2019.

VANDEZANE, René. **Catimbó**: Forma Nordestina de Religião Mediúnica. Recife, Universidade Federal de Pernambuco, 1975. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1975.

VILHENA, Maria Ângela. **Ritos**: Expressões e propriedades. São Paulo: Paulinas, 2005 – Coleção (Temas do ensino religioso).

XAVIER, Elódia. **Declínio do patriarcado**: a família no imaginário feminino. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 1998.

ANEXOS

ANEXO A: CORIMAS DA MESTRA JOANA PÉ DE CHITA

Mestra Joana Pé de Chita

MULHER FORTE E FORMOSA; FEITICEIRA AFAMADA... SÃO VÁRIAS AS FAÇANHAS DA MESTRA JOANA PÉ DE CHITA... SUAS FULGAS PR NÃO SER PEGA PELA POLÍCIA SÃO ESPETACULARES... SEU LEGADO PARA OS JUREMEIROS E SUA ATUAÇÃO NAS MESAS E RITUAIS DE JUREMA SÓ MOSTRAM O PODER E O AMOR QUE ESTA ENTIDADE TEM PELOS JUREMEIROS ABENÇOANDO-OS ATÉ HOJE!

"Quem é akela moça bonita
que veio lá do Juremá
Ela vem cortando os malefícios
de quem não soube mandar

EU dei um nó na sua saia
eu dei um nó na sua vida
ô Dagmá tu és minha amiga
que veio lá do Juremá..."

"Barrunfa, barrunfa eu vou barrunfar
E a cachaça está no copo
e a macumba eu vou virar
quem não souber do seu nome
quando quiser lhe chamar
Chame Joana Pé de Chita
ou Maria Dagmá...

Barrunfa, barrunfa eu já barrunfei
e a cachaça está na mata
e a macumba eu já virei
quem não souber do seu nome

quando quiser lhe chamar
chame Joana Pé de Chita
ou Maria Dagmá...

Ela é Joana Pé de Chita
ela é Maria Dagmá
Ô chama seus 'caboco'
e dá-lhes surra de matar
A fumaça que ela passa
ninguém sabe passar
e catimbó que Joana faz
ninguém sabe desmanchar
Semeou sua cabaça
e plantou sete sementes
Chegou Joana Pé de Chita
pra curar puta doente..."

"Que linda cidade que é Santa Rita
Que linda cidade que é Santa Rita
Berço de nossa Mestra Joana Pé de Chita.

Na Jurema Sagrada, ela foi coroada
Na Jurema Sagrada, ela foi coroada
e nessa cidade tornou-se encantada
e nessa cidade tornou-se encantada."

Jurema, minha Jurema sagrada
Lá na Jurema, Mestra Joana é afamada
São sete cidades, tanta coisa prá se ver
Chegou Joana Pé de Chita

ANEXO B: IMAGENS DE LIDERANÇAS AFRO RELIGIOSAS PARAIBANAS CITADAS NA DISSERTAÇÃO

Figura 1- Mãe Verônica de Oxum e Oyá com Mãe Rita Preta de Oxalá



Fonte: Acervo pessoal de Valdir Lima, 2018.

Figura 2 – Doté Cleyton Ferrer de Xangô



Fonte: acervo pessoal do Doté Ceyton Ferrer, 2020

**ANEXO C - RECIBO DE PAGAMENTO DO ARTISTA PELA ICONOGRAFIA DE
JOANA PÉ DE CHITA**

Recibo nº 01^o

Valor: R\$ 150,00

Recebi de Grícia Guedes do Nascimento, CPF 805.743.274-87, a quantia de R\$ 150,00 (cento e cinquenta reais), referente a um desenho feito em grafite e papel A3, onde o mesmo retrata a mestra Joana Pé de Chita, imagem construída a partir de uma fotografia que foi impressa no livro do autor Gonçalves Fernandes de 1938.

Assim feito.

Santa Rita, 22 de setembro de 2021.

Assinatura: SEVERINO DO RAMO DOS SANTOS

CPF/CNPJ: 103 844 034 02

Endereço: RUA DOM PEDRO II 33 TUBIRI PARANÁ

ANEXO D: TERMOS DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Termo de Consentimento Livre e Esclarecido



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA

CENTRO DE EDUCAÇÃO

PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

Você está sendo convidado por Grícia Guedes do Nascimento para participar da pesquisa intitulada "NA BARRA DA SAIA DELA TEM CIENCIA: JOANA PÉ DE CHITA, UM DIÁLOGO SOBRE GÊNERO E JUREMA". Você não deve participar contra a sua vontade. Leia atentamente as informações abaixo e faça qualquer pergunta que desejar, para que todos os procedimentos sejam esclarecidos. O presente estudo trata-se de uma pesquisa qualitativa e de campo referente à dissertação de Grícia Guedes do Nascimento, discente do Mestrado em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba (UFPB), com orientação das Professores Dr. Carlos André Macêdo Cavalcanti e Dr. Valdir de Lima Silva. Tem como objetivo, analisar uma trajetória da mestra Joana Pé de Chita focando sua relevância quanto mulher religiosa, resistente à repressão policial contra os cultos afro brasileiros. Para tanto, serão entrevistadas pessoas mais velhas na jurema e o depoimento da própria entidade através da representação do fenômeno religioso pela incorporação da médium, a ialorixá Lourdes de Oxum. As falas dos participantes e as respostas dos questionários estarão demonstradas na análise de resultados desta pesquisa. Ao aceitar o convite, você não receberá remuneração. Destaca-se, ainda, que, a qualquer momento você poderá ter acesso a informações referentes à pesquisa, pelos telefones/endereço da pesquisadora.

Eu, Maria de Lourdes Araújo Nobre, 63 anos, declaro ser de livre e espontânea vontade estar participando da presente pesquisa. Eu declaro que li cuidadosamente este Termo de Consentimento Livre e Esclarecido e que, após sua leitura, tive a oportunidade de fazer perguntas sobre o seu conteúdo, como também sobre a pesquisa, e recebi explicações que responderam por completo minhas dúvidas. E declaro, ainda, estar recebendo uma via assinada deste termo.

Santa Rita 15/10/2021

Nome do participante da pesquisa

Data: 15/10/2021

Assinatura:

ANEXO E: TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE IMAGENS**TERMO DE AUTORIZAÇÃO**

Por este termo, eu Cleyton Araújo Ferreira, brasileiro, Sacerdote de Candomblé, CPF 09383899420, autorizo Grícia Guedes do Nascimento, utilizar minhas imagens de acervo pessoal, no seu trabalho intitulado: “Na barra da saia dela tem ciência: Joana Pé de Chita, um diálogo sobre gênero e Jurema”, podendo, irrestritamente apresenta-las de forma pública e privada, copiar de forma seriada, utilizar em publicações de livros, artigos, e qualquer outro tipo de publicação impressa ou digital.

Santa Rita, PB, 22 de março de 2022.

O presente termo é verdadeiro e dou fé.



Cleyton Araújo Ferreira
Concedente