



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS - CCHLA
NÚCLEO DE CIDADANIA E DIREITOS HUMANOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITOS HUMANOS,
CIDADANIA E POLÍTICAS PÚBLICAS**

CAMILO DE LÉLIS DINIZ DE FARIAS

**SALVE A JUREMA SAGRADA! IDENTIDADES E DIREITOS HUMANOS NA
RELIGIOSIDADE AFRO-AMERÍNDIA EM CAMPINA GRANDE/PB**

JOÃO PESSOA- PB

2016

CAMILO DE LÉLIS DINIZ DE FARIAS

**SALVE A JUREMA SAGRADA! IDENTIDADES E DIREITOS HUMANOS
NA RELIGIOSIDADE AFRO-AMERÍNDIA EM CAMPINA GRANDE/PB**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Direitos Humanos.

Linha de pesquisa: Territórios, cidadania e diversidades socioculturais.

Orientador: Prof. Dr. Estevão Martins Palitot

JOÃO PESSOA- PB

2016

CAMILO DE LÉLIS DINIZ DE FARIAS

SALVE A JUREMA SAGRADA! IDENTIDADES E DIREITOS HUMANOS
NA RELIGIOSIDADE AFRO-AMERÍNDIA EM CAMPINA GRANDE/PB

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas da Universidade Federal da Paraíba (PPGDH/UFPB), em cumprimento às exigências para a obtenção do título de Mestre em Direitos Humanos.

Linha de pesquisa: Territórios, cidadania e diversidades socioculturais

Orientador: Prof. Dr. Estevão Martins Palitot

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Estevão Martins Palitot (Orientador – PPGDH/UFPB)

Kelly O. de Oliveira.

Prof^a Dr^a Kelly Oliveira (Examinador Externo – PPGA/UFPB)

Elio Chaves Flores

Prof. Dr. Elio Chaves Flores (Examinador Interno – PPGDH/UFPB)

JOÃO PESSOA-PB

2016

F224s Farias, Camilo de Lélis Diniz de.
Salve a Jurema Sagrada!: identidades e direitos humanos
na religiosidade afro-ameríndia em Campina Grande-PB /
Camilo de Lélis Diniz de Farias.- João Pessoa, 2016.
160f. : il.
Orientador: Estevão Martins Palitot
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHL
1. Direitos humanos. 2. Identidade cultural e política -
Jurema Sagrada. 3. Religiosidade afro-ameríndia. 4. Saberes
subalternos. 4. Teoria crítica.

UFPB/BC

CDU: 342.7(043)

Aos povos de Jurema,

Dedico

AGREDECIMENTOS

Escrevo estes agradecimentos, também, como uma despedida, ou melhor, um até logo. A defesa de uma dissertação ou tese marca, em regra, o término das atividades de um mestrando ou doutorando na pós-graduação, mas também o início de algo novo. Assim, aqui agradeço o que me foi dado desde o momento em que entrei no Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas, mas também saúdo o que virá depois.

Primeiramente, agradeço a Deus que, aprendi, também pode ser chamado de Olorum, Zambi, Tupã, dentre tantos outros nomes, que na verdade são interpretações dos povos sobre o divino. A Xangô, Oxum e Oxaguian, Orixás presentes nos meus caminhos e a Oyá, dona do terreiro que frequento e onde desenvolvi a maior parte do trabalho de campo, agradeço pela proteção. À Jurema Sagrada, razão deste estudo, meu mais sincero agradecimento, pela força e ciência necessárias à sua conclusão e à abertura de novos horizontes de pesquisa. Às entidades que me acompanham e protegem, o Mestre Zé da Virada, Caboclo Pena Dourada, Canindé Joãozinho, Marinheiro Martiniano e Exu Tranca Rua, e àquelas que encontrei no campo, os Mestres Félix, Boiadeiro Zé Firmino, Zé das Porteiras, Corre Mundo, Zé Malandro, Antonio Boiadeiro, Pilão Deitado, dentre outros, saúdo suas forças e suas ciências.

Aos meus pais, Seu Farias e Dona Marinez, agradeço pela empolgação e respeito às minhas escolhas e trajetória acadêmica e ao esforço sempre presente em fazer de todos os seus filhos, em especial o seu caçula, pessoas com sólida formação intelectual e pessoal, em meio a algumas dificuldades, como as relacionadas à saúde de meu pai no último ano do mestrado, onde agradeço novamente ao divino pela sua cura e reestabelecimento.

Falar em minha mãe de sangue não seria suficiente. Logo, deixo meus sinceros agradecimentos a Neta que, embora não tenha me gerado fisicamente, foi para mim uma segunda mãe durante toda minha infância e parte de minha adolescência. Aos meus irmãos Isabel e Tota, ao meu cunhado Nino e à minha sobrinha Maria Eduarda, também agradeço.

Aos pais e mães espirituais, minha mais sincera gratidão aos meus zeladores, Mãe Dé de Oyá e Pai Adalberto de Oyá. A Mãe Dé, redobrados agradecimentos, tanto pelo cuidado dispensado a mim enquanto seu filho de Santo e Jurema, quanto pela recepção ao meu trabalho em seu Terreiro, juntamente com Mãe Goretti de Oxum, na firme crença em um futuro melhor para as religiões de Terreiro. A Ieda e Wagner, pela valorosa contribuição no campo, e a meus irmãos de Santo, em especial a Gilliard, que compartilhou comigo a

experiência de produzir ciência sobre a Jurema, e a Thiago Granja, Julio Fontes, Gisele Dutra, Ariana Fernandes, Jordy Taunay, Fabiano Davi, Fagner Rangel, Marina Lourenço, Clarissa Santos, Chico, Margarida, Tia Biu, Leninha (in memoriam), dentre outros, pela convivência e lições que pude aprender com ela.

Aos mestres deste mundo, meus professores e professoras. Agradeço, inicialmente, aos professores da graduação, Maria Cezilene e Marconi Catão, pelo estímulo a meu ingresso na pós-graduação e pela sincera vibração com a minha aprovação no PPGDH. A Adriano de Leon e Michele Agnoleti, primeiros entusiastas do meu projeto de pesquisa que se transformou nesta dissertação. Aos que tive a honra de ser aluno no mestrado: Giuseppe Tosi, Gustavo Batista, Rodrigo Freire, Nazaré Zenaide, Luziana Ramalho, Fátima Rodrigues, Adelaide Alves Dias, Elio Flores e Estevão Palitot, dos quais, além de aluno, tornei-me amigo, e eles tornaram-se para mim referências intelectuais, políticas e éticas na luta pelos direitos humanos.

Ao meu orientador, Estevão Martins Palitot, pela amizade, paciência, compreensão, respeito e pelas inestimáveis contribuições, não só a este trabalho, mas também à minha formação intelectual como um todo, mesmo diante de tantas adversidades que enfrentamos neste tempo.

Aos professores Elio Chaves Flores e Kelly Oliveira, pela valorosa contribuição na banca de qualificação, mesmo tendo ela ocorrido num contexto bastante conturbado.

Aos servidores da Universidade Federal da Paraíba, em especial a Eliene, secretária do Núcleo de Cidadania e Direitos Humanos e aos estagiários Ilka e Carlos, pela amizade, paciência e ajuda em todos os momentos.

Aos colegas do Mestrado, os quais posso, sem dúvida, chamar de amigos, em especial os da linha 3, Madson, Iany, Carla, Janielle e Juciane, mas também aos das outras linhas, com quem pude construir uma bela amizade, em especial Lucas, Karine, Fabiana, Thiago, Ramon, Dávila, Shirleny, David, Nikácio, Ana Laura, dentre outros: que esta nossa despedida seja, também, um ate logo. Como a música de Elza Soares diz: *beleza, mano, fica com Deus, quando der a gente se encontra, firmeza!*

Aos amigos e afetos que conquistei ou reconquistei desde que ingressei no PPGDH, em 2014: Isaac Leite, Jonas Leite, Guilherme Queiroz, Suellen Ribeiro, Larissa Fernandes, Tiago Araújo, João Jackson (madrinha), Raimundo (baiana), Marcelo Ramos, Mateus Oliveira,

Helder Ronyer e, sobretudo, a Diego Maia, pelo apoio, carinho, amor e compreensão a mim dispensados.

Aos meus sócios Yves, Carol e Juberlânia, pela compreensão em relação às minhas ausências no escritório.

Às viagens, estradas e aos motoristas dos ônibus que me conduziram durante este tempo de minha casa em Campina Grande a João Pessoa.

À Universidade Federal da Paraíba e ao povo brasileiro, por financiarem meus estudos.

Ao que virá, ao amanhã, agradeço.

RESUMO

O presente trabalho tem como objeto a formação da identidade cultural e política da Jurema Sagrada, uma forma de religião híbrida, que reúne elementos europeus, africanos e ameríndios, no contexto do espaço urbano do município de Campina Grande/PB. Metodologicamente, a pesquisa baseou-se em levantamento bibliográfico e etnografia, onde se buscou, a partir da observação e do uso da história oral, a construção de uma narrativa da experiência religiosa e política do povo de Jurema campinense, em oposição à sua representação negativa no discurso religioso, médico e jurídico. O trabalho se pauta, ainda, na perspectiva dos saberes subalternos, corrente intelectual que propõe uma inflexão político-epistemológica, com vistas à elaboração de uma teoria crítica dos direitos humanos desde o olhar dos sujeitos e grupos sociais historicamente marginalizados, como proposta de superação das disjunções da modernidade e das concepções clássicas de direitos humanos, notadamente eurocêntricas e voltadas à legitimação do capitalismo como sistema econômico e político, e que falham em sua intenção de universalidade, a qual também é objeto de crítica na pesquisa. Analisou-se, ainda, a efetividade prática dos direitos e políticas públicas voltadas ao povo de Jurema, onde se constatou que as insuficiências da abordagem teórica clássica dos direitos humanos repercutem também em sua aplicabilidade real, sendo necessária, portanto, a sua reinvenção à luz das experiências dos sujeitos e grupos cuja cidadania fora negada, para que se possa construir uma prática efetivamente universal de direitos humanos.

Palavras-chave: Jurema. Identidade. Direitos Humanos. Saberes Subalternos. Teoria Crítica.

ABSTRACT

This work has as its object the construction of cultural and political identity of Jurema Sagrada, a hybrid religious tradition, that combines european, african and amerindian elements, in the urban space of Campina Grande, Paraíba. Methodologically, the research was based in bibliographical inquiry and ethnography, where we sought, from observation and oral history, the construction of a religious and political experience narrative of the people of Jurema in Campina Grande, in opposition to their negative representation in religious, medical and juridical discourse. The work is also based in the subaltern studies perspective, intelectual school that proposes a political and epistemological inflection, aiming to elaboration of a critical theory of human rights from the persons and social groups historically marginalized, proposing the overcoming of the disjunctions of the modernity and the classical conceptions of human rights, that was deeply eurocentric and toward to legitimacy of capitalismo as economic and political system, and that failed in his intentions of universality, also criticized in this work. It analyzed also the effectiveness of the rights and public policies to the people of Jurema, where we conclude that the lacks of classic theoretic approach of human rights reverberates also in you real application, being necessary, therefore, its reinvention based in experience of the subjects and social groups that citizenship was historically denied, for the construction of a effective universal practice of human rights.

Keywords: Jurema. Identity. Human Rights. Subaltern Studies. Critical Theory

LISTA DE FIGURAS

Figura 01: Jurema florida	34
Figura 02 : Jurema-bebida servida no toré do Mestre Felix	37
Figura 03: Preparação para o Bori de Jurema.....	40
Figura 04: Presença de elementos cristãos, africanos e indígenas na Jurema de Terreiro	43
Figura 05: Mãe Glauce.....	46
Figura 06: Preparação para Jurema de chão	49
Figura 07: Manchete no jornal oficial do Estado da Paraíba dando conta da perseguição institucional à Jurema Sagrada nos anos 30.	85
Figura 08: Normas de uma Federação que funciona em Campina Grande.....	88
Figura 09: reunião com representantes dos terreiros e do poder público sobre os casos de intolerância religiosa em Campina Grande (agosto/2015).	134

SUMÁRIO

PRIMEIRA PARTE: CAMINHOS DE EXU	12
INTRODUÇÃO.....	12
1.1. Bará ô Exu.....	12
1.2. Chaveiro me traz a chave pr'eu abrir sete portão: caracterizando o campo e a metodologia da pesquisa	17
1.3. A etnografia enquanto prática: procedimentos metodológicos adotados na pesquisa	28
2 EU ABALEI A JUREMA, JUREMA VOU ABALAR, QUERO VER O QUE A JUREMA TEM, QUERO VER O QUE A JUREMA DÁ	33
2.1. As polissemias da Jurema	33
2.2. A jurema-árvore.....	33
2.3. A jurema-bebida	37
2.4. A jurema como dom e técnica.....	39
2.5. A ciência da Jurema.....	41
2.6. A Jurema Sagrada como religião: a busca por uma identidade religiosa	42
2.7. Belarmino, meu menino, correio do outro mundo, dai licença eu falar: a Jurema como potencialidade acadêmica e os saberes subalternos.....	52
SEGUNDA PARTE: E A JUREMA ABALA, SEUS DISCÍPULO NÃO TOMBA	66
3 A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE SUBALTERNA	66
3.1. Vamos à cidade, vamos ver Senhores Mestres: a produção da identidade juremeira e sua manifestação em Campina Grande/PB	70
4 JUREMA, MINHA JUREMA, SOU JUREMEIRO AFAMADO/ E O MEU PONTO É SEGURO, MINHA FUMAÇA É RECADO: A AFIRMAÇÃO DA IDENTIDADE JUREMEIRA COMO RESISTÊNCIA POLÍTICA	94
4.1. (Re)construindo os direitos humanos desde o olhar subalterno	94
4.1.1. Igualdade, diferença, tolerância e reconhecimento: a reinvenção dos direitos humanos como política subalterna de identidade.....	107
4.2. Segura eu no mundo, segura eu, sustenta eu, Jurema, sustenta eu, que eu só temo a Deus e a mais ninguém: a afirmação da identidade juremeira e a luta por direitos	117
4.3. Da perseguição à inclusão: uma cidadania possível?	128

*E OS PORTÕES DA JUREMA SE ABRIU, SENHORES MESTRE É QUE VAI
FECHAR* 142

REFERÊNCIAS..... 145

PRIMEIRA PARTE: CAMINHOS DE EXU

O caminho do espiritismo, meu filho, é um caminho muito bonito, mas é um caminho muito espinhoso (Mãe Dé de Oyá).

1. INTRODUÇÃO :

1.1. Bará ô Exu!¹

Esta dissertação não poderia começar de outro modo, que não saudando Exu. Divindade originária do Candomblé, posteriormente incorporado pela Umbanda e pela Jurema na figura dos chamados catiços²; mesmo não sendo originalmente cultuado nesta última, como se melhor discutirá no decorrer do texto; Exu, por transitar entre o mundo dos homens e o dos deuses, é o guardião do outro mundo, das divindades é a mais próxima do homem, e é também o senhor dos caminhos.

E é sobre os caminhos que quero tratar neste primeiro momento: os caminhos que me levaram à Jurema, à academia, a este tema, e, não menos importante, a trilha metodológica que orientou a execução da pesquisa. E os caminhos da produção acadêmica, sobretudo da escrita, são solitários. Escrever, como um estado de transe, permite que aquele que o faz conheça mais de si do que do outro, sobre quem se escreve. E em meio à solidão da escrita, novamente surge Exu, guardião e protetor a quem confio, também, o caminho acadêmico que decidi trilhar.

Minha trajetória acadêmica não se desconecta da minha própria história de vida: nasci em Piancó, sertão da Paraíba e fui criado em Itaporanga, cidade vizinha. Aos treze anos fiz o caminho dos que partem de sua terra a João Pessoa, por motivos de estudo. Aprovado no vestibular aos dezesseis, tomei novamente outro rumo, desta vez à Campina Grande, onde me graduei em direito pela Universidade Estadual da Paraíba.

¹ Saudação ao orixá Exu na nação Nagô Egbá, predominante em Campina Grande, também utilizada no culto da Jurema Sagrada, que também cultua Exu na abertura de seus trabalhos. Dentro da proposta da pesquisa, está a de colocar saudações, trechos de cantigas e pontos e das falas dos entrevistados, como forma de contextualizar os saberes da Jurema Sagrada aos da academia e de proporcionar visibilidade ao culto.

² Catiços são as entidades que, apesar de utilizarem o nome de Exu, diferenciam-se do Orixá do mesmo nome, caracterizando-se como divindades que tiveram uma vida passada na qualidade de seres humanos, e que atualmente trabalhavam espiritualmente no auxílio aos terreiros de Umbanda e Jurema e de seus devotos. Compreendem a linha dos Exus (Tranca Rua, Caveira, Marabô etc) e das Pombagiras, que seriam uma versão feminina da falange.

Estas experiências acabaram criando em mim um interesse pelos assuntos relativos à cultura e identidade nordestina. Na graduação surgiu também o interesse pela vida acadêmica e pela defesa dos diferentes, na perspectiva dos direitos humanos, pretensões viabilizadas a partir do contato com o Professor Marconi do Ó Catão, que me introduziu no universo da pesquisa e produção de conhecimento nestas áreas, em uma perspectiva fortemente interdisciplinar e posteriormente veio a se tornar meu orientador de graduação.

A chegada no Programa de Pós Graduação em Direitos Humanos, Cidadania e Políticas Públicas da Universidade Federal da Paraíba (PPGDH/UEPB) acabou sendo uma consequência natural em razão das minhas afinidades científicas e da militância política que desenvolvi enquanto estive na UEPB. A opção da linha de pesquisa também foi bastante clara desde o início: territórios, cidadania e diversidades socioculturais (linha 3), onde pude viabilizar meu objetivo de produzir ciência sobre e ao lado dos subalternos. Lá, porém, provavelmente me vi em meio a um dilema: provavelmente fosse interdisciplinar demais para um curso de direito e jurista demais em um mestrado interdisciplinar.

A escolha da Jurema Sagrada como tema foi também uma consequência da minha própria história de vida. Nasci e me criei em um lar católico, e desde sempre nutri grande admiração pelo catolicismo popular, aquele que se esteia mais na devoção e piedade dos homens e mulheres do povo do que na doutrina da Igreja propriamente dita. O amor pela observação me fez, desde criança, captar muito dessas tradições, que me fizeram encontrar na Jurema não só um tema para pesquisa, mas uma religião para professar.

Quando criança, frequentei assiduamente uma rezadeira que fora minha vizinha, a quem minha mãe recorria sempre que qualquer problema me acometia. Dona Têda, que se chama Camila, e fez da nossa relação de xará uma razão pra criar por mim uma bela relação de afeto, foi a primeira a me despertar para o uso ritualístico das ervas, no seu caso em especial muçambê e pinhão-roxo. A Jurema³ conheci desde cedo, e sabia de suas propriedades enteógenas, porém não imaginava que em torno dela pudesse se estruturar uma religião e, muito menos, tão perto de mim.

³ A jurema-preta (*mimosa hostilis benth*) é um arbusto típico da caatinga nordestina, compondo, provavelmente, a maioria da vegetação no sertão da Paraíba. Além dos usos medicinais, possui propriedades enteógenas, amplamente conhecidas pelos indígenas nordestinos, que foram largamente exploradas pelos juremeiros ancestrais. É a partir dos troncos da jurema-preta que se preparam os assentamentos dos Mestres e Caboclos, entidades mais cultuadas na versão contemporânea da Jurema Sagrada, praticada nas zonas urbanas das cidades do Nordeste. A partir dela também se prepara o vinho da jurema que, sem potencial enteógeno, aproxima-se mais de um licor, geralmente servido aos presentes nos toques festivos, notadamente em saídas de Mestres ou aniversários de obrigações.

A ida ao terreiro aconteceu por um acaso. Por pura curiosidade li sobre o Candomblé a partir da obra de Pierre Verger, e não imaginei jamais que a Paraíba tivesse qualquer representatividade nesta seara. Em 2012, durante o período de campanha ao Diretório Central dos Estudantes da UEPB, vi um rapaz usando um fio de contas que logo identifiquei ser de Iansã. Por algum tipo de providência, ele, Wagner era da mesma chapa que eu, e praticamente meu vizinho, morando em um terreiro na Rua Acre, Liberdade, em Campina Grande, dirigido por Mãe Dé de Oyá⁴. Prometi uma visita, que foi adiada até outubro de 2013, numa festa do inhame de Oxalá. Fui e, após ver uma manifestação de Ogum em Tia Biu, absolutamente encantado, decidi ficar ali e fazer daquelas pessoas a minha família, não só de santo e Jurema, mas também de sangue e afeto.

Na semana seguinte, fui surpreendido com um culto diferente. Enquanto na minha primeira visita todos usavam branco – regra de todo e qualquer ritual de Oxalá – agora as vestes eram coloridas, com uso marcante de estampas e, sobretudo, da fumaça. Era a Jurema Sagrada, mais precisamente a festa do Mestre Corre-Mundo. Ao invés da solenidade dos pontos de Orixá e suas incorporações quase etéreas, a irreverência dos pontos de Mestre e a presença destes em terra em meio à bebedeira e linguagem próxima à que eu já conhecia bem pela minha origem sertaneja me fizeram nutrir por aquele culto, desde já, espanto e admiração. Como conciliar o sagrado e o profano daquela forma? E em que medida sacralizar trabalhadores, bêbados e prostitutas não poderia ser, em verdade, uma forma de empoderamento de identidades marginais e subalternas⁵? Ali não estava apenas uma religião, mas também um rico campo para a pesquisa em direitos humanos.

Ao fim do toque, Mãe Dé me ofereceu um pouco da jurema, a bebida que tanto tinha ouvido falar. Tomei e não senti nenhum efeito na mente. Porém, além do gosto de cachaça com cravo e canela, senti que ali estaria em casa, espiritual e academicamente.

Decidi tentar me submeter à seleção do PPGDH, e a Jurema caiu como uma luva para a minha proposta de pesquisa. Estudar aquele culto, aquele povo que se tornara meu povo e parte de mim fez da dura tarefa de conciliar os estudos para o exame da Ordem dos

⁴ Oyá ou Iansã é a Orixá que rege os ventos e as tempestades, sendo também uma das esposas de Xangô. Também tem íntima relação com os Eguns, espíritos dos mortos, a quem teria o poder de conduzir ao outro mundo. Em razão disso, haveria uma relação de proximidade entre Iansã e a Jurema, constituindo-se aí uma relação de proximidade entre os dois universos, do Candomblé e do Catimbó, motivo pelo qual diversas casas de Jurema em Campina Grande, inclusive a de Mãe Dé, invocam a proteção de Iansã na abertura dos trabalhos da Jurema.

⁵ Esta reflexão já foi feita reiteradas vezes nas ciências sociais. Na bibliografia utilizada, destaco os trabalhos de Nilza Lagos (2007) e Sullivan Barros (2013).

Advogados do Brasil e o estágio na Defensoria Pública da União, de onde tirei parte de meu sustento, com o próprio estudo para o processo seletivo do mestrado, uma tarefa mais suave e prazerosa. Ao anunciar para os irmãos de santo a decisão, recebi do preto-velho Pai Joaquim de Angola, incorporado em um deles, um recado: eu teria a ajuda de toda a Jurema Sagrada no meu intento, e que eu mesmo ajudaria o povo de jurema, meu povo, minha gente.

Concomitante ao prosseguimento da seleção de mestrado, veio o meu desenvolvimento mediúnico, de modo que no toque imediatamente posterior à homologação do resultado da seleção, na qual fui aprovado, recebi pela primeira vez o meu Mestre de Jurema, Zé da Virada.

O percurso pós-aprovação no mestrado também foi marcado por dificuldades. Continuar morando em Campina Grande, me deslocando duas ou três vezes por semana para João Pessoa a fim de cumprir as atividades acadêmicas, o começo da vida profissional na advocacia, tudo isso fez da minha caminhada – dos caminhos de Exu – algo em que minha experiência pessoal e subjetiva fala fortemente. E fala sobre Jurema, com a Jurema e para a Jurema.

Por fim, para contextualizar o porquê desta pesquisa e desta escrita, que, por ser juremeira, é subalterna e que encontra nos direitos humanos uma trincheira de luta pela emancipação, reproduzo a fala de Anzaldúa (2000, p. 232):

Por que sou levada a escrever? Porque a escrita me salva da complacência que me amedronta. Porque não tenho escolha. Porque devo manter vivo o espírito de minha revolta e a mim mesma também. Porque o mundo que crio na escrita compensa o que o mundo real não me dá. No escrever coloco ordem no mundo, coloco nele uma alça para poder segurá-lo. Escrevo porque a vida não aplaca meus apetites e minha fome. Escrevo para registrar o que os outros apagam quando falo, para reescrever as histórias mal escritas sobre mim, sobre você. Para me tornar mais íntima comigo mesma e consigo. Para me descobrir, preservar-me, construir-me, alcançar autonomia. Para desfazer os mitos de que sou uma profetisa louca ou uma pobre alma sofredora. Para me convencer de que tenho valor e que o que tenho para dizer não é um monte de merda. Para mostrar que eu *posso* e que eu *escreverei*, sem me importar com as advertências contrárias. Escreverei sobre o não dito, sem me importar com o suspiro de ultraje do censor e da audiência. Finalmente, escrevo porque tenho medo de escrever, mas tenho um medo maior de não escrever.

E é à Jurema Sagrada e ao povo de jurema que dedico esta escrita e esta dissertação.

O seu objetivo central é, precisamente, analisar a construção da identidade cultural e política da Jurema Sagrada e de seus sujeitos no espaço territorial urbano de Campina Grande/PB, tendo em vista a sua grande diversidade identitária, na luta pela garantia e

efetivação de seus direitos. Com efeito, poucos foram os trabalhos que se preocuparam em analisar a Jurema Sagrada sob a ótica dos direitos humanos, o que torna este estudo pioneiro.

Em relação à divisão dos capítulos da dissertação, a introdução abordará, além do que foi discutido até aqui, a descrição do campo e da metodologia da pesquisa, enfrentando questões como pesquisa de campo (DaMatta, 1987), objetividade e neutralidade (WEBER, 2001), autoria (GEERTZ, 2009), sobretudo considerando a minha condição de autor que também integra o campo, situando-me portanto num dilema metodológico, para cuja solução, invoco o conceito de desencantamento do mundo (WEBER, 1983); bem como descrevendo o método utilizado, a partir de reflexões sobre o conceito e usos da etnografia, em continuidade às reflexões já aqui mencionadas (GEERTZ, 1989; CLIFFORD, 2008), história oral, memória e narrativa (DELGADO, 2003; CANDAU, 2012; LE GOFF, 1990; BENJAMIN, 1994) enquanto técnica de coleta de dados auxiliar à observação participante, além dos demais delineamentos metodológicos, que serão detalhados mais adiante.

O primeiro capítulo discutirá a caracterização da Jurema Sagrada como potencialidade política e acadêmica, iniciando com uma tentativa de defini-la, enfrentando questões a respeito da sua configuração enquanto religião e identidade; explorando ainda o seu *estado da arte*, a partir dos pesquisadores e pesquisadoras que declinaram atenção à Jurema, tais como Vandezande (1975), Santiago (2001; 2008), Salles (2004; 2010), Assunção (2010), Bastide (2001), Motta (2005) dentre outros e, ainda, das reflexões sobre visibilidade e invisibilidade acadêmica da Jurema Sagrada em Rodrigues (2014); inserindo-a no contexto dos saberes subalternos, enquanto proposta político-metodológica em direitos humanos a partir das reflexões contidas em Barros (2013), Pelúcio (2012a; 2012b), Anzaldúa (2000), Spivak (2010), Bhabha (1998), Fanon (1968; 2008), Grosfoguel (2008) e Mignolo (2003).

O segundo capítulo discutirá o conceito de identidade e a sua formação, com esteio em autores como Castells (1999), Woodward (2000), Hall (2000; 2011), Barth (2000; 2005) e a construção das identidades subalternas, com destaque para o contexto específico da Jurema Sagrada, com base em autores como Da Silva (2007), Calhoun (1998), Foucault (2001, 2011) e em autores locais, como Barros (2011), Peixoto (2011), Santiago (2008), além das representações que a Jurema teve nos discursos dominantes em Aires (2015) e do processo de legalização das religiões africanas em Soares (2009).

O terceiro e último capítulo, por seu turno, abordará a afirmação da identidade política do povo de Jurema campinense, iniciando por uma reflexão sobre a reinvenção dos direitos

humanos pelos saberes subalternos a partir de uma crítica à ideia de universalidade, esteada em Benjamin (1994), Agamben (2002), Foucault (1999; 2008) e Dussel (1994), além de autores como Hunt (2009), Diehl (2015), Piovesan (2005), Herrera Flores (2004), Fagundes (2013) e Sousa Santos (1997; 2010). Outros importantes conceitos serão apresentados, como o de reificação em Lukács (1998), Honneth (2008) e Fraser (2004) e reconhecimento em Honneth (2003) e Fraser (2004; 2006; 2007).

Por fim, se discutirá especificamente o contexto da Jurema Sagrada em Campina Grande, a partir de uma revisão crítica do direito à liberdade religiosa em Giumbelli (2008), Ferreira (2010), Habermas (2007) e Leite (2014), bem como sobre as políticas públicas em direitos humanos voltadas ao povo de terreiro e a sua aplicação no município.

1.2. *Chaveiro me traz a chave pr'eu abrir sete portão*⁶: caracterizando o campo e a metodologia da pesquisa

A minha chegada ao campo confunde-se com o meu processo de encantamento e adesão à Jurema Sagrada e ao Candomblé como religião, já explicitado nos parágrafos anteriores. Desde o primeiro momento em que me decidi por prestar a seleção do PPGDH, aquele espaço configurou-se como o campo onde eu deveria desenvolver as atividades acadêmicas.

Os terreiros de Jurema que imediatamente vieram à memória para a pesquisa de campo foram o Templo de Umbanda Rainha da Mata – Ilê Axé Oyá Gigan, dirigido por Mãe Dé, naturalmente, tendo em vista ser a casa que escolhi frequentar e o Ilê Axé Oxum Opará – Tenda de Umbanda Boiadeiro Zé Firmino, cuja dirigente é a Mãe Goretti Rangel, neta de Jurema de Mãe Dé, e que já após o início da pesquisa passou a protagonizar o movimento político do povo de jurema em Campina Grande.

O Templo de Umbanda Rainha da Mata funciona na rua Acre, no bairro da Liberdade, tradicional reduto de manifestações das religiões de matriz afro-ameríndia⁷ em Campina Grande, e tem cinquenta e três anos de fundação, sendo o segundo terreiro em funcionamento mais antigo na cidade e o mais antigo dentre os liderados por mulheres. Mãe Dé é nora de

⁶ Ponto cantado na abertura da gira de Mestre.

⁷ A opção pela expressão “afro-ameríndia” se justifica pela necessidade de demarcar o espaço da Jurema Sagrada em meio às religiões de terreiro, tradicionalmente invisibilizado na utilização dos termos “religiões africanas” ou “de matriz afro-brasileira”. Desta forma, possibilita-se tanto o reconhecimento dos elementos indígenas na formação do Catimbó, quanto o estabelecimento de uma relação entre a Jurema e os demais cultos latinos, como o Quibayo e Maria Lionza. A expressão já foi anteriormente utilizada por Ofelia Barros (2011).

Mãe Luzia, uma das mais antigas juremeiras de Campina Grande, já falecida. Foi iniciada para Oyá por Mãe Maltide, também falecida e, anos depois, para o Mestre Félix na Jurema por Vicente Mariano, decano do Candomblé e Jurema em Campina Grande.

Já o Ilê Axé Oxum Opará é sediado na rua Porto Alegre, no bairro do Rocha Cavalcante, região periférica de Campina Grande, e funciona desde o ano de 1998, sob a liderança da Ialorixá e Juremeira Goretti Rangel, iniciada na Jurema por Pai Beto da Catingueira, iniciado por Mãe Dé, o que faz de Mãe Goretti sua neta. Para além da relação de parentesco espiritual, Mãe Goretti teve no Templo de Umbanda Rainha da Mata seu primeiro contato com as religiões de matriz afro-ameríndia, tendo inclusive preparado a sua Pombagira com Mãe Dé, antes mesmo de ser iniciada na Jurema. Em virtude desta ligação, trata carinhosa e respeitosamente Mãe Dé como “madrinha Dé”, o que possibilita uma relação bastante íntima entre os filhos das duas casas, inclusive com a frequente intervisitação, sobretudo por ocasião das festas nos dois terreiros.

Uma vez caracterizado brevemente o campo, detenho-me ao método que, todavia, não se aparta em nenhum momento das reflexões aqui já traçadas, sendo a primeira, sem sombra de dúvidas, acerca da neutralidade, uma vez que se está diante de uma pesquisa sobre um grupo identitário do qual o próprio pesquisador faz parte e que conta, ainda, com a ideia de produção de um saber que não apenas fale sobre a Jurema Sagrada, mas que tente se aproximar o máximo da fala dos próprios juremeiros, considerando as limitações da ciência nesta seara.

Acerca desta questão, é imperativo trazer à tona as colocações de Weber (2001), acerca da impossibilidade de uma neutralidade axiológica no trabalho científico, uma vez que o autor manifesta nele elementos de sua subjetividade, tais como ideologia, religião, preferências políticas e juízos de valor, tornando a objetividade científica possível, apenas, se esta subjetividade for levada em consideração.

Aprofundando esta noção, em fala que é bastante pertinente aos estudos de grupos social e epistemologicamente subalternos, Grosfoguel (2008, p 46), pontua que:

[...] todo o conhecimento se situa, epistemicamente, ou no lado dominante, ou no lado subalterno das relações de poder, e isto tem a ver com a geopolítica e a corpo-política do conhecimento. A neutralidade e a objetividade desinserida e não-situada da egopolítica do conhecimento é um mito ocidental.

Todavia, por mais que concorde com a afirmação do intelectual portorriquenho, entendo que o envolvimento do autor na pesquisa, ainda que o campo confunda-se com seu

próprio espaço social, não pode implicar em desconfiguração do trabalho científico, isto é, o pesquisador não pode, em nome da tal impossibilidade de total abstração e neutralidade axiológica, desincumbir-se do dever de produzir ciência, sob pena do trabalho degenerar-se em panfleto ou mera empiria. Acerca desta questão, Löwy (1991, p.38) adverte que “os pressupostos das ciências culturais são subjetivos, mas isso não tem consequência absolutamente que os resultados da pesquisa devam ser, eles próprios, subjetivos”.

A escrita deste trabalho, desde a escolha do tema, dos métodos e do campo, foi profundamente marcada pela subjetividade, tendo em vista que minhas convicções, em especial as ideológicas, culturais e religiosas me impulsionaram a fazer estas escolhas o que não me constrange, tendo em vista que estes mesmos marcadores impulsionam todo e qualquer pesquisador neste processo decisório, essencial à produção do trabalho científico.

Volto, agora, para a caracterização do campo, não mais do espaço em que a pesquisa foi desenvolvida, mas a uma discussão teórica sobre o trabalho de campo e a etnografia.

DaMatta (1987) inicia sua reflexão sobre o trabalho de campo a partir de seu advento como modo de coleta de dados em antropologia social, notadamente a partir do início do século XX, graças à contribuição de Malinowski. Para o autor, o trabalho de campo representou o abandono da postura evolucionista, fortemente associada à chamada “antropologia de gabinete”, em que o cientista limitava-se a interpretar dados coletados por viajantes, numa perspectiva que tratava a sua cultura – em especial a europeia – como paradigma de normalidade e civilização, sendo todas as outras classificadas, automaticamente, como exóticas e inferiores.

O trabalho de campo, ao romper com este paradigma, torna-se, sobremaneira, um exercício de alteridade – considerando, sobretudo, que o surgimento da antropologia enquanto saber científico se deu, em especial, com a descoberta do “novo mundo”, momento em que o ocidente tem o seu encontro com o outro, na figura dos povos indígenas e orientais.

No entanto, mesmo no caso do pesquisador que integra o campo, a etnografia deve se manifestar como um exercício de alteridade, uma vez que há outros traços de identidade nos sujeitos, que não aquele que os une ao pesquisador. No caso da pesquisa, apesar da identidade religiosa em comum, outros marcadores como gênero, raça e classe social são essenciais na tipificação da identidade dos sujeitos, demandando portanto este exercício de alteridade.

Geertz (1989, p. 32), situa de modo bastante sintético a ruptura que o desenvolvimento do trabalho de campo e da etnografia provocaram na antropologia, afirmando que “o locus do estudo não é o objeto do estudo. Os antropólogos não estudam as aldeias (tribos, cidades, vizinhanças...), eles estudam *nas* aldeias”. Assim sendo, o trabalho de campo traz em si implicações de natureza ética, ligadas tanto à necessidade de relativização dos valores pesquisador, quanto a de fazer dos indivíduos do campo sujeitos da pesquisa, e não objetos dela.

Acerca da primeira implicação, DaMatta (op.cit, p. 144) afirma que a mudança de perspectiva na antropologia transformou-a, citando Malinowski, numa das disciplinas mais profundamente filosóficas, esclarecedoras e dignificantes para a pesquisa científica. Segundo o autor, esta virada ético-epistemológica se deu “justamente por levar o estudioso a tomar contato direto com seus pesquisados, obrigando-o a entrar num processo profundamente relativizador de todo o conjunto de crenças e valores que lhe é familiar”.

Sobre a segunda implicação, prossegue o mesmo autor (op.cit , p. 150):

Diferentemente, então da sociologia, da história, da geografia humana, da psicologia, da ciência política e da economia, mas muito próxima da linguística, a antropologia social **toma como ponto de partida a posição e o ponto de vista do outro, estudando-o por todos os meios disponíveis**. Se existem dados históricos, eles são usados; se existem fatos econômicos, isso também entra na reflexão. Se há material político, eles não ficam de fora. Nada deve ser excluído do processo de entendimento de uma forma de vida social diferente. **Mas tudo isso, convém sempre acentuar, dentro da perspectiva segundo a qual a intermediação do conhecimento produzido é realizada pelo próprio nativo em relação direta com o investigador**. Ou seja, na postura às vezes difícil de ser entendida, posto que se baseia num ponto crucial: que o nativo, qualquer que seja a sua aparência, tem razões que a nossa teoria pode desconhecer e – frequentemente – desconhece; que o “selvagem” tem uma lógica e uma dignidade que é minha obrigação, enquanto antropólogo, descobrir.

Esta última reflexão guarda profunda relação com as reflexões que Gertz faz acerca da autoridade do antropólogo enquanto cientista que descreve outros povos e culturas. Em importante reflexão, o autor lembra que por mais que a etnografia se desenvolva junto a contextos sociais geograficamente distantes da academia, a produção deste conhecimento em nenhum momento se afasta, na verdade, da sua condição acadêmica, produzindo, por fim, seus trabalhos “tendo ao seu redor o mundo dos atris, das bibliotecas, dos quadros-negros e dos seminários” (GEERTZ, 2009, p. 170).

Portanto, mesmo sendo a pesquisa de campo uma prática que implica no deslocamento – ao menos geográfico – do autor, que Geertz chama de “estar lá”, é a condição de acadêmico

(o “estar aqui”), ou seja, de portador de um conhecimento institucional – e frequentemente colocado numa posição hierarquicamente superior em relação aos saberes dos povos pesquisados.

Prossegue o autor na mesma obra analisando outra importante questão que, a meu ver, caracteriza-se como outro importante fator modificativo da forma de se fazer pesquisa de campo, que é a da autoria do trabalho etnográfico diante da inserção social e econômica de povos que foram tradicionalmente estudados pelas gerações anteriores de antropólogos ainda em condição marginal. Para Geertz (op. Cit, p. 174):

O próprio direito de escrever – de escrever etnografia – parece estar em risco. A entrada de povos antes colonizados ou proscritos (utilizando suas próprias máscaras e falando suas próprias palavras) no palco da economia global, na política de cúpula internacional e da cultura mundial tornou cada vez mais difícil sustentar a afirmação do antropólogo de que ele é uma tribuna para os não ouvidos, um representante dos não vistos, um conhecedor dos mal interpretados.

Esta perspectiva acaba, como explicitou o autor, colocando em xeque as próprias pretensões dos etnógrafos. Se num primeiro momento, a virada em direção à pesquisa de campo atribuiu ao pesquisador a tarefa de promover uma coleta de dados mais pura, isto é, sem a intermediação de terceiros (como o navegante europeu do século XVI ou o mercador que transitava pelo “novo mundo”), neste segundo momento, a qualificação da etnografia como um exercício de alteridade incumbe o dever de estar atento às dinâmicas identitárias dos povos pesquisados, bem como lhes oportunizar o direito de voz, e não apenas promover a partir delas um discurso indireto.

Estes deveres, no caso da minha pesquisa, elevam-se ainda mais, em virtude da sua identificação com os chamados saberes subalternos, dos quais se falará mais detalhadamente no primeiro capítulo. Sendo eles uma proposta político-epistemológica de ruptura com os paradigmas eurocêntricos da ciência tradicional⁸, é essencial fazer com que os povos que tradicionalmente foram objeto – frequentemente caricatural – da pesquisa antropológica possam falar de si e sobre si próprios, quando assumem a condição de autor, como no meu caso.

Ser parte integrante do meu próprio campo de pesquisa trouxe outras duas reflexões, para além da questão da neutralidade, já debatida anteriormente, acerca de suas consequências na prática da pesquisa e, ainda, sobre a possibilidade de não ter nela uma fonte produtiva de conhecimento, já que não haveria nada a ser descoberto por mim, uma vez que o

⁸ Dentre os principais nomes das epistemologias subalternas, destaco Partha Chatterjee, Enrique Dussel, Anibal Quijano, Gayatri Spivak, Edward Said, Homi Babha, Frantz Fanon e Walter Mignolo.

conhecimento que está acessível ao pesquisador – aquilo que não está encoberto pelo véu do segredo – já faz parte de meu saber cotidiano.

Sobre a primeira reflexão, reproduzo o que Lépine (2011, p. 76 *passim*) tratou como desafios inerentes à pesquisa de campo em terreiros de Candomblé, e que se constituem como limitações aplicáveis também à Jurema Sagrada:

Isto dito, preciso, em primeiro lugar, apresentar algumas especificidades da pesquisa no campo das religiões afro-brasileiras, em particular:

1. As restrições que se impõem por tratar-se de uma religião iniciática, o que coloca a questão da conveniência ou não do pesquisador ser iniciado para ter acesso aos conhecimentos do grupo; há conhecimentos secretos que só podem ser revelados aos iniciados que alcançaram os mais altos graus na hierarquia sacerdotal;
2. O pesquisador não pode divulgar segredos que lhe foram revelados na medida em que está integrado como membro do grupo, e que são reservados aos mais velhos iniciados, nem fatos da vida privada dos adeptos, ou fatos de feitiçaria que são ocultados. O antropólogo não pode escrever tudo o que viu ou ouviu.
3. A concepção, própria ao candomblé, de uma relação específica entre conhecimento e poder, que são privilégio dos mais velhos. No candomblé a palavra possui poder de realização; é portadora da energia sagrada, o axé. Falar é um ato mágico que impregna o ouvinte. Por outro lado, no candomblé, não se aprende perguntando: é desrespeito pelos mais velhos. Aprende-se pela observação e imitação na inserção no cotidiano do terreiro, assim como, entre nós, crianças pequenas aprendem com seus pais. Portanto conceder uma entrevista seria de certa forma uma inversão dos procedimentos habituais, uma transgressão das regras⁹.
4. Além disto o conhecimento não é organizado como o nosso em categorias, como propriedades das plantas, mitos, história do terreiro, jogo de búzios, etc. No cotidiano do religioso, esses elementos articulam-se de modo diferente. Assim, por exemplo, uma planta evoca um mito, uma configuração do jogo de búzios, e estes elementos estão vinculados a um determinado orixá e constituem um conjunto. O pesquisador, só aos poucos consegue juntar os pedaços.
5. O fato dos terreiros de candomblé terem sido perseguidos durante muito tempo pela Igreja Católica e pela polícia tornou os religiosos, principalmente em Salvador, bastante desconfiados. Atualmente os terreiros sofrem assédio por parte de turistas, jornalistas, estudantes; são perseguidos por fiéis das igrejas pentecostais e neopentecostais. Os terreiros continuam sendo objeto de vários preconceitos por parte do público em geral, por praticarem um culto de transe e possessão, comportamento inusitado na sociedade abrangente, habitualmente associado a algumas doenças. Os religiosos, ainda, são temidos e discriminados pela acusação frequente de praticarem magia negra. Tudo isto continua contribuindo para que os membros dos terreiros se mostrem bastante recalcitrantes quando se trata de abrir as portas da casa a desconhecidos.

⁹ A autora, neste ponto, refere-se ao conhecimento de assuntos místicos e ritualísticos do Candomblé, e que, de fato, só são revelados ao neófito com o passar do tempo, pela observação e iniciação, o que os impede, realmente, de serem adequadamente aprendidos com base em perguntas, sobretudo porque ele não está sistematizado em torno de uma escrita. Embora a coleta de relatos orais feitas na pesquisa não tenha tido como objeto central este tipo de saber, evidentemente que a minha condição de adepto da Jurema e de observador no campo me permitiu, também, captar conhecimentos desta natureza, alguns dos quais delineados brevemente no trabalho, embora não se constituam, novamente, o seu objeto principal.

Tratar destas dificuldades para a pesquisa em terreiros é essencial para que eu possa dissertar acerca de como o meu envolvimento na pesquisa – na verdade em como a tensão entre o eu-autor e o eu-campo – poderia influenciá-la. Sabendo da impossibilidade de produção de um conhecimento isento de subjetividade, reporto-me ao relato da autora, que em seu trabalho etnográfico nos terreiros de Salvador sentiu, de início, dificuldades em função da natural desconfiança e receio que permeavam as relações entre o povo de terreiro e os “de fora”, pelas razões já acima explicitadas.

Uma das principais advertências que se faz em relação à pesquisa de campo, e em especial quando se trata de etnografia e observação participante é, justamente, a necessidade de o pesquisador acostumar-se com o campo e com os sujeitos da pesquisa, tendo em vista que na maioria dos casos ele estará diante de povos e culturas estranhas, sendo este período necessário, como advertiu DaMatta, para configurar-se o processo em que o observador deve despir-se de preconceitos e julgamentos a fim de melhor compreender o campo. A isso, retomando a experiência de Lepine nos terreiros baianos, some-se a necessidade de acontecer o inverso: que o campo acostume-se com o pesquisador e permita que ele seja integrado à comunidade, o que, caso não ocorra, certamente implicará em comprometimento da pesquisa.

No caso da antropóloga francesa, a sua plena inserção ao universo do Candomblé baiano demandou, além de tempo, que ela se dispusesse a passar por rituais, como a preparação ritualística de um fio de contas de Iemanjá, seguida de processo de inserção e descoberta de uma identidade religiosa dentro da comunidade, o que incluiu a oferta de comida de santo e ebós, após os quais a autora passou a ser abiã¹⁰ e, portanto, integrada em certo grau à comunidade em que pretendia estudar, o que se evidencia na sua interação com os filhos de santo, inclusive no que se refere ao chamado fuxico do Candomblé (LEPINE, op cit, p. 81).

O fato de já ser de Jurema, filho de uma das casas a ser pesquisada e tendo uma boa relação com o outro terreiro permite-me diminuir bastante o tempo necessário para uma plena integração com o campo, visto que já faço parte dele, enquanto juremeiro. Em consequência disso, o processo de estabelecimento de uma relação de confiança com a casa e seus filhos não foi formulado a partir da pesquisa, mas sim em decorrência da minha própria condição religiosa, o que me permite participar – ainda que não sendo iniciado – de uma rotina que certamente seria ocultada das vistas de um pesquisador que estivesse tendo seu primeiro contato com campo, muito embora estes detalhes (de ordem ritual) não tenham relevância

¹⁰ Abiã é a posição que os não iniciados ocupam no Candomblé.

neste trabalho. Por outro lado, a intimidade conquistada permite que os sujeitos falem mais, fornecendo mais dados, facilitando assim a composição dos dados da pesquisa.

Ainda tratando de neutralidade, retomo a citação de Löwy sobre a não implicação de resultados subjetivos em função da subjetividade do pesquisador, sendo esta provavelmente a principal tensão existente na minha condição ambígua de pesquisador e de integrante do campo, o que atenta para a necessária demarcação destas duas identidades, de modo que o resultado final da pesquisa seja, de fato, científico. Sobre os riscos do envolvimento do pesquisador e sua identificação com o objeto, disserta Durham (1986, p. 27):

A questão da identificação subjetiva merece comentários adicionais porque possui outras raízes, que mergulham no terreno político. Com efeito, assistimos hoje a uma politização crescente do nosso universo social que incide duplamente na situação de pesquisa. De um lado, o próprio clima intelectual tem se desenvolvido no sentido de criticar o isolamento acadêmico, proclamando a necessidade de um engajamento político dos cientistas e enfatizando a sua responsabilidade social. De outro, são os próprios “objetos de pesquisa” que cobram dos investigadores esse tipo de atuação e de identificação política. Coloca-se, então, de modo muito agudo, a questão do retorno dos resultados: os antropólogos se empenham em descobrir uma aplicação imediata e direta dos resultados de sua pesquisa e, quando não o conseguem, tendem a substituí-la por uma ação junto à população que a beneficie. Numa formulação sintética e um pouco caricatural, pode-se dizer que estamos passando da observação participante para a participação observante e resvalando para a militância.

Desta forma, entendo que deve haver por parte do pesquisador não um isolamento do aspecto político – o que no meu caso seria impossível, tanto por aquilo que Weber reflete quanto por estar inserido em um mestrado em Direitos Humanos, no qual as implicações políticas são indissociáveis – mas um cuidado para não contaminar a pesquisa com ideologias, ao arripio do método, nem de fazer da academia uma tábua da salvação política para os sujeitos pesquisados, perspectiva que aliás será combatida nos capítulos seguintes, diante da inserção da pesquisa nos denominados saberes subalternos.

Em relação à minha condição de integrante do campo e da possibilidade dela enfraquecer o seu potencial acadêmico, invoco novamente a necessidade de demarcação dos dois espaços – o eu-pesquisador e o eu-campo – para assegurar uma adequada produção do conhecimento científico, inclusive para aproveitar a potencialidade de incremento das atividades da pesquisa de campo que indiquei parágrafos acima.

Para tanto, invoco novamente Weber (1983), desta vez sobre o conceito de desencantamento do mundo. Já me referi na introdução ao meu processo de adesão à Jurema enquanto confissão religiosa, nomeando-o de encantamento – e de fato o foi, sobretudo porque a Jurema é uma *ciência de encantados* – e agora invoco um conceito inverso, de modo

a instrumentalizar a já referida demarcação entre a minha condição de pesquisador e a de integrante do campo.

Para Weber, o conceito se refere à capacidade que a ciência tem de provocar o tal desencantamento, isto é, o abandono de proposições e explicações mágicas para os fenômenos, a partir da colocação da razão e do método como fundamento para compreender o mundo. A ideia me é profundamente válida na medida em que me permite fazer a separação entre as duas condições que assumo enquanto pesquisador e fiel do culto da Jurema, sem afetar, evidentemente, o meu encantamento místico, porquanto aspecto puramente subjetivo.

Desencantar-se, num trabalho de campo, é permitir, simultaneamente, participar da experiência cultural do grupo pesquisado e ter a consciência dos seus mecanismos internos; como o físico que, na analogia utilizada por Weber, compreende o funcionamento do trem ao mesmo tempo em que assume a condição geral de passageiro. A instrumentalização da condição de pesquisador, neste caso, só é possível com a disposição em, da mesma forma que o estranho deve se despir de preconceitos para compreender o campo, aquele que o integra deve fazer o mesmo – em relação a condicionamentos que se contradigam com o método – só que, em sentido inverso, para produzir ciência. Assim sendo, torna-se plenamente possível a mim agir como um pesquisador – desencantado, e como sujeito da Jurema.

A condição dúplice de autor e sujeito da pesquisa possibilita, portanto, enxergar a comunidade e o fenômeno pesquisado sob uma perspectiva diferente daquele que não conjuga em si as duas situações. Todavia, em nenhum momento ela significa que o autor não teria nada a aprender com o campo. No caso da Jurema Sagrada, esta proposição é falsa, porque em sendo ela um saber em grande parte místico, delineado pela oralidade, memória e experiência, a minha curta convivência junto ao campo não me permitiria, nem de longe, estar farto de conhecimento a ponto de ter na pesquisa de campo apenas mera formalidade. Ao contrário, a identificação como pesquisador fará com que certas situações que escapavam aos meus olhos de fiel sejam reveladas.

A falsa premissa origina-se, em grande parte, pelo senso comum de que o trabalho do antropólogo e da etnografia se destina, apenas, ao conhecimento daquilo que é exótico, diferente, o que já se mostrou superado a partir da própria virada em direção ao funcionalismo e à maximização do papel da pesquisa de campo, conforme explicitado anteriormente.

Retomando DaMatta (op cit, p. 157) compreendo que “vestir a capa de etnólogo é aprender a realizar uma dupla tarefa, que pode ser grosseiramente contida nas seguintes fórmulas: (a) transformar o exótico em familiar e/ou (b) transformar o familiar em exótico”.

Esta tarefa conecta-se intimamente com a ideia já exposta de desencantamento do mundo, sobretudo no meu caso, diante da superposição de condições – pesquisador e campo.

Assim sendo, a pesquisa de campo possibilita, tal como uma iniciação, o desvelar de um conhecimento que não estaria visível à tona, isto é, em uma análise superficial ou desprovida de um método. Para o mesmo autor (op.cit, p. 158), a segunda transformação, a ser realizada quando se investiga a própria sociedade em que se vive, assemelha-se à viagem de um xamã, em “um movimento drástico em que paradoxalmente, não se sai do lugar”. Da mesma forma, reitero a noção da escrita como um transe, fenômeno frequente no culto da Jurema, cujo entendimento pleno só é possível aquele que passa por este processo, seja o da produção de conhecimento por meio da pesquisa de campo, seja o da incorporação.

Entretanto, esta condição dúplice a que me referi em toda a introdução, apesar de se constituir, no meu caso, como um diferencial em relação à maioria dos pesquisadores, encontra íntima relação com a situação de todo e qualquer etnógrafo, considerando que a etnografia, pela sua própria natureza, apresenta também um caráter duplo, de prática e experiência. Embora não falando explicitamente sobre esta dualidade, DaMatta (op. cit, p. 152), utilizando a metáfora do processo iniciático afirma que o pesquisador, assim como o neófito, deve realizar o esforço de retornar à um estado infantil, de modo que se permita sofrer um novo processo de aprendizado.

Este dever, embora muito mais rígido quando o pesquisador é estranho ao campo, não foge às situações em que ele é familiar, o que representa, novamente, um ponto de convergência entre os dois contextos de envolvimento do autor. Faço esta observação com o intuito de reforçar a ideia da possibilidade de produção de ciência quando, à semelhança do meu caso nesta pesquisa, a identidade do pesquisador se confunde com a de integrante do campo.

Sobre esta necessária dualidade interna da etnografia, pontua Magnani (2009, p.136):

Dessa discussão emergem algumas considerações: a primeira é que se deve distinguir entre “prática etnográfica” de “experiência etnográfica”: enquanto a prática é programada, contínua, a experiência é descontínua, imprevista. No entanto, esta induz àquela, e uma depende da outra, propiciando, de certa forma, o que Lévi-Strauss (1976, p. 37), em *O pensamento selvagem*, denomina o “direito de seguir”. Segunda: podemos postular que a etnografia é o método próprio de trabalho da antropologia em sentido amplo, não restrito (como técnica) ou excludente (seja como determinada atitude, experiência, atividade de campo). Entendido como método em sentido amplo, engloba as estratégias de contato e inserção no campo, condições tanto para a prática continuada como para a experiência etnográfica e que levam à escrita final. Condição necessária para seu exercício pleno é a vinculação a escolhas teóricas, o que implica não poder ser destacada como conjunto de técnicas (observação participante, aplicação de entrevistas, etc.) empregadas independentemente de uma discussão conceitual.

Desta forma, a etnografia seria, ao mesmo tempo, revelada como experiência, na qual o pesquisador deve, conforme já mencionei nos parágrafos anteriores, realizar um exercício de alteridade, despindo-se de preconceitos e condicionamentos, seja para compreender o campo ou compreender a ciência, inscrevendo-se, portanto, no universo das vivências e da subjetividade do etnógrafo. O seu aspecto prático, por outro lado, seria referente à sua caracterização enquanto método.

Esta visão em muito se assemelha às noções que já discuti anteriormente, sobretudo a de desencantamento do mundo enquanto instrumento que possibilita a produção de conhecimento científico quando a condição de pesquisador e integrante do campo se confundem. Para o autor, ao compreender a etnografia enquanto conjugação destes dois aspectos é que pode ser alcançada uma totalidade, isto é, um pressuposto da etnografia em que se atinge o entendimento simultâneo dos atores sociais (como contexto das experiências cotidianas) e do investigador.

Esta ideia de totalidade conecta-se ao que Geertz (1989) chama de descrição densa, atributo da etnografia, distinguindo-a da superficial, que é aquela em que há uma compreensão diminuída ou insuficiente do fenômeno ou grupo estudado, o que prejudica a interpretação, absolutamente necessária na pesquisa etnográfica. Para conseguir alcançar este nível de compreensão, o pesquisador, nas palavras de não deve obcecar-se pelo acúmulo de detalhes, mas sim dedicar atenção a eles. E subjacente a esta atenção etnográfica encontra-se, justamente, a sua configuração dúplice, como experiência e prática.

Magnani (op.cit, p. 135) menciona a história de um praticante do *satori* que, após anos de prática, consegue chegar ao esperado grau de iluminação devido a um insight provocado pelo choque de um pedregulho em uma haste de bambu – elementos cotidianos da sua vivência de monge – esclarecendo que não fora nenhum fato sobrenatural que provocara o êxito, mas sim a predisposição à atenção viva e contínua à atenção o que, além de se configurar como uma situação de descrição densa, expõe como a experiência no campo encarada sob o viés do método pode revelar conhecimento acadêmico para quem vivencia a condição ambígua de pesquisador-integrante do campo.

Portanto, não apesar, mas em função do aspecto subjetivo da etnografia é que se deve fazer respeitar o método. A despeito de o autor caracterizar estes dois aspectos como distintos, concebo-os como partes de um mesmo fenômeno, tornando a etnografia um verdadeiro rizoma (DELEUZE, GUATTARI, 1995), sem que haja, portanto, uma relação hierárquica entre as suas duas formas de se manifestar, sobretudo porque há uma permanente relação de implicação entre elas.

1.3. A etnografia enquanto prática: procedimentos metodológicos adotados na pesquisa

Findas estas breves considerações sobre a minha trajetória pessoal, a configuração do campo e a adoção da etnografia enquanto método que embasa a condução desta pesquisa, sobretudo em relação à sua configuração enquanto prática e a necessidade de observação de procedimentos metodológicos para que se possa conseguir com êxito a produção de conhecimento científico, passo a dissertar sobre a sua aplicação nesta pesquisa.

A opção pelo método etnográfico trouxe como consequência a adoção de outros procedimentos metodológicos, como técnicas e instrumentos de coleta de dados, além de implicar na configuração da natureza e do nível da pesquisa, como se observará.

Inicialmente, no que se refere à sua natureza, é evidente que trata-se de uma pesquisa qualitativa, como são as pesquisas etnográficas. Diante da complexidade dos fenômenos que se pretende tratar, a utilização de metodologias quantitativas não daria conta de fornecer a adequada explicação, uma vez que em se tratando de identidade, cultura e, principalmente, direitos humanos, há maior relevância de aspectos subjetivos do que puramente objetivos.

Já em se tratando do nível da pesquisa, historicamente a etnografia foi associada às pesquisas descritivas, posto ser ela mesma um trabalho de descrição densa, conforme já discutido a partir da obra de Geertz. Todavia, entendo que no caso presente, a complexidade dos objetivos demanda a inclusão de elementos de natureza exploratória, qualificando a pesquisa como descritiva-exploratória. Assim, para Gil (1999, p. 44):

[...] Há pesquisas que, embora definidas como descritivas a partir de seus objetivos, acabam servindo mais para proporcionar uma nova visão do problema, o que as aproxima das pesquisas exploratórias. As pesquisas descritivas são, juntamente com as exploratórias, as que habitualmente realizam os pesquisadores preocupados com a atuação prática.

Portanto, uma vez que se pretende não apenas descrever a comunidade dos terreiros de Jurema de Campina Grande, mas também a formulação de assertivas sobre a sua realidade social e política, é a pesquisa descritiva-exploratória, nos termos acima definidos, que melhor se presta ao alcance dos objetivos.

Consequência mais robusta da escolha do método etnográfico, a técnica da observação participante, também adotada, encontra-se tão imbricada em relação à etnografia, que Clifford (2008, p. 26 *passim*) define esta última como “uma descrição cultural sintética baseada na observação participante”.

De fato, foi o desenvolvimento desta técnica de coleta de dados em na perspectiva do método científico, associada à utilização de arcabouço teórico-bibliográfico que permitiu o surgimento da etnografia, e conferiu ao etnógrafo autoridade científica e maior confiabilidade

de sua interpretação, em detrimento dos demais observadores das culturas tidas como exóticas, tais como o missionário, viajante e administrador colonial, preeminência inexistente até o fim do século XIX.

Tem-se aí, portanto, uma íntima conexão com o entendimento da etnografia enquanto experiência (empírica) e prática (científica). A observação participante, neste contexto, seria a atitude de observar o fenômeno cultural em interação com o povo pesquisado, à luz do método científico, notadamente esteado em conhecimentos teóricos. A diferença em relação à observação simples seria que a observação participante se materializa na integração e participação do pesquisador em relação ao objeto da pesquisa, com vistas a compreender o seu sentido por dentro (LAVILLE; DIONE, 1999). Portanto, assim se permitiria a efetiva realização de uma descrição densa, que seria impossível caso o pesquisador se mantivesse sempre distante dos sujeitos pesquisados.

A observação participante, contudo, situa-se na tensão aqui já discutida, relativa à condição dual do pesquisador enquanto parte da academia e do grupo pesquisado, intensificada no meu caso em concreto, pelos motivos já expostos. Como fora visto, seu grande diferencial em relação às demais técnicas de observação é justamente o maior envolvimento do pesquisador que, embora tenha o condão de instrumentalizar uma compreensão mais profunda das questões analisadas, pode desaguar em falsas conclusões. Neste sentido é a advertência de Haguette (2001, p. 76) ao afirmar que “sua força é também a sua fraqueza”.

Como instrumento auxiliar da observação participante, emerge o diário de campo, também adotado pela pesquisa, de modo a transcrever para o papel a descrição de fatos presenciados durante a pesquisa de campo, bem como sugerir possíveis interpretações. Em complemento, utiliza-se a fotografia e o vídeo, inclusive como forma de produzir menos estranhamento nos sujeitos, uma vez que nos tempos atuais, o uso de um telefone celular para fotografar ou filmar os rituais cujo registro é permitido causa menos espanto do que o uso de um caderno ou bloco de notas com caneta.

Assim sendo, em muitos momentos, estas outras formas de coletar dados foram utilizadas, tanto em relação ao meu acervo pessoal, quanto a fotografias e filmagens feitas por terceiros. Ademais, tem se fortalecido em Campina Grande a prática de produzir álbuns e DVDs de momentos diversos nos terreiros, como festas diversas, *boris*¹¹, toques, rezas etc.

¹¹ Bori, do Iorubá “ebo ori” (alimentar a cabeça), é um ritual preparatório para a iniciação no Candomblé, no qual o noviço prepara o seu corpo e a sua cabeça (ori) para receber em si o Orixá. Também foi adaptado para a Jurema Sagrada, sendo a primeira etapa da iniciação após o recolhimento do iniciando, na qual se sacralizam os

Inclusive, após o início da pesquisa, houve a formação de uma empresa informal que presta estes serviços aos terreiros campinenses, formada por irmãos de santo meus, filhos do Templo de Umbanda Rainha da Mata.

Aliás, a utilização de imagens é amplamente reconhecida como recurso etnográfico, uma vez que o trabalho de observação e posterior descrição é, obviamente, atrelado aos sentidos, sobretudo visão e audição, que podem ser reunidos no material audiovisual. Além disso, é importante que se ressalte o seu caráter textual, complementar ao texto escrito, e que pode facilitar a sua compreensão.

Portanto, trata-se de um recurso que, além de sua utilidade enquanto mecanismo de coleta de dados, possibilita uma grande ampliação no potencial de compreensão do trabalho científico. Sobre a sua importância, destaca Martins (2013, p.397):

No meu trabalho, por exemplo, utilizo imagens sempre que considero necessário aceder a determinados aspetos da realidade social que me escapam nas formas de pesquisar não visuais e nas representações criadas via texto escrito, ou para propor diferentes perspectivas de uma mesma realidade.

Como importante técnica de coleta de dados, surge a história oral, que possibilita simultaneamente a coleta de informações, com nuances que permitem suprir lacunas existente em documentos escritos (HAGUETTE) e facultar aos sujeitos da pesquisa com grupos subalternos a possibilidade de narrar a sua própria história e experiências, o que é essencial diante da carência de fontes bibliográficas e mesmo da prática de alienar destes povos a sua memória.

Neste sentido, a história oral constitui-se como importante metodologia na pesquisa social, sobretudo na identificada com os saberes subalternos, o que guarda grande ligação com a reflexão proposta por Geertz acerca da demanda que os povos anteriormente colonizados tiveram no momento em que tiveram algum grau de inserção na vida econômica e política global. Permitir aos sujeitos da pesquisa falar sobre si é, em verdade, um forma de aprofundar a ideia da etnografia como descrição densa e sem intermediação da consciência de terceiros das culturas estudadas pelo pesquisador.

Aprofundando esta ideia, Trebitsch (1994, p. 23) evidencia que a história oral é também uma metodologia de subversão do tradicional paradigma positivista, que negava cientificidade à oralidade, além de estabelecer uma hierarquia entre as ciências, fontes históricas e grupos sociais:

troncos e taças que serão utilizadas nos assentamentos dos Mestres e Caboclos, bem como os búzios, contas e outros instrumentos que acompanharão o juremeiro em sua trajetória religiosa.

A esta hierarquia a história oral vem se opor como contra-história, operando uma inversão historiográfica radical, tanto do ponto de vista dos objetos como dos métodos. História vista de baixo, história do local e do comunitário, história dos humildes e dos sem história, tira do esquecimento aquilo que a história oficial sepultou.

A técnica, portanto, está bastante relacionada com os conceitos de narrativa e memória, essenciais para a compreensão adequada das identidades, objeto central desta pesquisa. Sobre narrativa, recorro a Benjamin (1994), que a compreende como fruto da experiência, entendimento que em muito a conecta à ideia de memória e aos propósitos da história oral enquanto procedimento metodológico que permite a recomposição não apenas da vida do entrevistado, mas de toda a comunidade na qual ele está inserido.

Neste sentido, Delgado (2003, p.19):

A memória, em sua extensa potencialidade, ultrapassa, inclusive, o tempo de vida individual. Através de histórias de famílias, das crônicas que registraram o cotidiano, das tradições, das histórias contadas através de gerações e das inúmeras formas de narrativas, constrói-se a memória de um tempo que antecedeu ao da vida de uma pessoa. Ultrapassa-se a cronologia atual e o homem mergulha no seu passado ancestral. Nessa dinâmica, memórias individuais e memórias coletivas encontram-se, fundem-se e constituem-se como possíveis fontes para a produção do conhecimento histórico.

E, em se tratando de uma pesquisa realizada em e sobre comunidade tradicional de terreiro, a valorização da experiência e da memória é fundamental, visto que a transmissão de conhecimento nestes espaços é essencialmente oral, o que torna a história oral um procedimento capaz de recompor não apenas da trajetória histórica dos sujeitos, mas também da formação de suas identidades individuais e coletivas.

Sobre a importância das narrativas, prossegue a mesma autora (op. cit. p. 21 passim):

As narrativas, tal qual os lugares de memória, são instrumentos importantes de preservação e transmissão das heranças identitária e das tradições. Narrativas sob a forma de registros orais ou escritos são caracterizadas pelo movimento peculiar a arte de contar, de traduzir em palavras reminiscências da memória e a consciência da memória no tempo [...] **São suportes das identidades coletivas e do reconhecimento do homem como ser no mundo** (grifo nosso).

Desta forma, considerando a memória como fator essencial para a configuração e afirmação das identidades (CANDAU, 2012) e a capacidade de apreendê-la por intermédio da história oral, esta técnica torna-se extremamente pertinente e adequada para o objetivo da pesquisa, que é o de descrever a formação da identidade cultural e política do povo de Jurema em Campina Grande e a sua afirmação em busca dos direitos humanos.

Em relação ao aspecto técnico da história oral, é de se destacar o uso de instrumentos similares aos utilizados na entrevista, sendo inclusive este o termo aqui utilizado para se

referir ao processo de coleta de dados. Assim sendo, a pesquisa se vale, também, do uso de roteiros semiestruturados para auxiliar os trabalhos.

Outro ponto que merece atenção é a da interpretação das falas obtidas pela história oral. A primeira preocupação diz respeito ao cuidado que o pesquisador deve ter para não acabar descaracterizando o conteúdo dos dados obtidos, mormente se isso incorrer em suplantação da voz do entrevistado, o que acabaria retirando o caráter inovador da história oral por dar voz aos “povos sem história”. Cabe ressaltar, por outro lado, que nem mesmo a fala do próprio sujeito de pesquisa é infalível ou isenta de vieses, uma vez que encontra-se marcada por condicionamentos subjetivos (Haguette, 2001). Desta maneira, o trabalho de interpretação em história oral deve ser bastante cuidadoso, sob o risco de perder o seu potencial científico.

Por fim, e não menos importante, a pesquisa bibliográfica também compõe esta pesquisa. Como já foi amplamente ressaltado, o substrato teórico é indispensável para a etnografia, pois compõe o conhecimento técnico necessário para que o etnógrafo se diferencie dos demais observadores, cujo trabalho não está inscrito em um método científico.

O uso de fontes escritas já produzidas anteriormente é essencial, pois além de permitir ao pesquisador do campo uma base teórica que o auxiliará no trabalho de observação e interpretação, possibilita ainda uma compreensão ampla dos fenômenos, sobretudo tendo em vista as limitações da pesquisa direta.

No caso desta pesquisa, a sua natureza e a minha trajetória acadêmica foram determinantes na escolha das referências bibliográficas: em sendo um jurista de formação, não poderia me distanciar das obras de referência no campo do direito e, estando em um mestrado em direitos humanos, que reclama análise interdisciplinar dos fenômenos estudados, o uso de fontes dos mais variados ramos do conhecimento, em especial a antropologia, sociologia, história e geografia é indispensável.

O método, nesta pesquisa em sua fase bibliográfica, é dedutivo, por, a partir de sua definição clássica, tomar conclusões específicas (sobre os terreiros pesquisados) a partir de proposições gerais, extraídas da teoria. Os conceitos a serem extraídos das referências bibliográficas já foram expostos anteriormente.

Finalizadas as reflexões de cunho metodológico, passo ao enfrentamento das questões mais ligadas ao objeto da pesquisa, propriamente. Contudo, as implicações metodológicas estarão presentes em todo o texto.

2. *EU ABALEI A JUREMA, JUREMA VOU ABALAR, QUERO VER O QUE A JUREMA TEM, QUERO VER O QUE A JUREMA DÁ*¹²

2.1. As polissemias da Jurema

É um consenso entre os estudiosos da Jurema Sagrada que ela encerra uma série de significados, que incluem a planta, o culto, a bebida e até mesmo a entidade homônimas, o que a faz ser entendida como um complexo místico (MOTA; BARROS, 2002) ou semiótico, a depender da abordagem do autor. Para os autores a seguir:

Na tentativa de uma apresentação preliminar do que chamamos de culto da Jurema, podemos defini-lo como um complexo semiótico, fundamentado no culto aos mestres, caboclos e reis, cuja origem remonta aos povos indígenas nordestinos. As imagens e símbolos presentes neste complexo remetem a um lugar sagrado, descrito pelos juremeiros como um „Reino Encantado“, os „Encantos“ ou as „cidades da Jurema“ (SALLES, 2004, p. 101).

Jurema, portanto, é um termo polissêmico que designa um complexo que contempla desde a árvore, a bebida mágico-sagrada feita com partes de sua casca e entrecasca, a entidade cabocla de nome homônimo e, por fim, o próprio culto religioso como um todo: o culto da jurema. Esta “ciência” engloba uma série de práticas terapêuticas e religiosas que utilizam ervas, defumações, banhos, rezas, cantos, etc. que trazem benefícios no campo tanto espiritual como físico (ROSA, 2009b, 175 passim).

A palavra “jurema” engloba, de fato, uma série de sentidos, permeados pelo seu aspecto místico. Sobre ele, para além dos significados tradicionalmente anotados pelos pesquisadores, entendo outros, bem como uma multiplicidade de significados e manifestações em cada um deles, não havendo, absolutamente, uma unidade ou um consenso absoluto sobre o que seja a Jurema.

Na minha definição, a Jurema é um complexo místico-semiótico, em que cada um de seus significados, que incluem a espécie vegetal, a bebida, o dom, o espaço de culto, o ritual, a religião e a entidade de mesmo nome assumem múltiplas conotações, sem contudo constituírem-se como manifestações autônomas, estando profundamente interligados entre si, em um sistema verdadeiramente rizomático, que se manifesta também na diversidade de manifestações e identidades atreladas ao seu culto.

2.2. A jurema-árvore:

¹² Ponto de Caboclo.

Figura 01: Jurema florida. Fonte: acervo pessoal do autor



A árvore (na verdade, uma série de espécies, dentre as quais a *mimosa hostilis benth*, jurema preta, a mais referenciada no campo) é um arbusto, da família das leguminosas, bastante comum na caatinga nordestina, conhecida pela marcante quantidade de espinhos em seus ramos e pelas propriedades medicinais (utilizada no tratamento contra dores e inflamações) e enteógenas, ambas já exploradas desde a era pré-colombiana pelas populações indígenas nativas do nordeste brasileiro¹³. O seu uso é mencionado em diversos documentos, que vão desde autos da inquisição do século XVIII, relatos etnográficos e até mesmo em obras de ficção, como *Iracema*, de José de Alencar.

Tem-se aí, portanto, a polissemia da Jurema-planta, que se constitui como planta medicinal e enteógena, sendo este último uso proscrito pela disciplina religiosa e moral e, ao mesmo tempo, o que mais despertou interesse de pesquisadores e sujeitos, aos quais Grunewald (2008) chama de *psiconautas*, que a procuram em busca de sentir estes efeitos que fizeram os povos indígenas trata-las como uma planta diferenciada em relação as demais.

Enquanto a química e a farmacologia trataram a Jurema-planta nos termos de suas propriedades medicinais ou psicoativas e as ciências sociais preocupem-se com o seu culto

¹³ O culto centrado na jurema, árvore aparentada das acácias, pode ser associado a tantos outros que tinham nas demais plantas da sua família. Com especial atenção percebi muitas referências que permitem sua associação com a Maçonaria, sobretudo por toda a discussão em torno do Rei Salomão. O Rei Heron, reverenciado na Jurema, a meu ver, tem sua origem no Rei Hiram, que governava o Líbano à época da construção do Templo de Salomão, com quem manteve aliança (I Reis 5, 5 ss), ou no artífice de mesmo nome, que teria sido morto por ser o único a saber decifrar as escrituras do templo, o que pode ser associado com a detenção de *ciência*, conceito central na cosmologia juremeira. Ambos são figuras presentes no imaginário maçônico, que também tem na acácia um símbolo sagrado, cuja divulgação se tornou mais efetiva no Brasil após a gravação, por Luiz Gonzaga, da música acácia amarela.

enquanto fenômeno cultural, a *ciência da jurema*¹⁴ a concebe, tanto na Jurema indígena quanto na de terreiro, como uma árvore sagrada, capaz de estabelecer uma conexão entre este e o outro mundo, onde habitariam os encantados, chamado de *Juremá*. Este entendimento, aliás, é o principal fator de conexão entre as duas manifestações deste culto.

Na Jurema de terreiro, diante da influência do elemento cristão, esta sacralidade da jurema teria se dado como forma de gratidão pelo fato de a Virgem Maria, durante a viagem de exílio ao Egito, ter escondido o menino Jesus em uma moita de jurema, versão amplamente divulgada em um dos pontos cantados mais populares, que se reproduzirá a seguir. Outra versão conta que a coroa de espinhos com a qual Jesus foi coroado no ato de sua paixão teria sido feita com galhos da jurema, o que a teria tornado sagrada.

Sobre o culto a árvores, porém, afirma Eliade (1992, p.74):

É nesses símbolos de uma Árvore cósmica, ou da imortalidade ou da Ciência, que se exprimem com o máximo de força e clareza as valências religiosas da vegetação. Em outras palavras, a árvore sagrada ou as plantas sagradas revelam uma estrutura que não é evidente nas diversas espécies vegetais concretas. Conforme já salientamos, é a sacralidade que desvenda as estruturas mais profundas do Mundo. O Cosmos só se apresenta como uma “cifra” segundo uma perspectiva religiosa. É para o homem religioso que os ritmos da vegetação revelam o mistério da Vida e da Criação, e também da renovação, da juventude e da imortalidade. Poder-se-ia dizer que todas as árvores e plantas consideradas sagradas (por exemplo, o arbusto *asvatba*, na Índia) devem sua condição privilegiada ao fato de encarnarem o arquétipo, a imagem exemplar da vegetação.

No culto, a árvore transcende a importância que se dá às folhas no Candomblé, assumindo um protagonismo que se percebe tanto nas referências contidas nos pontos entoados quanto no uso dos seus troncos na preparação dos assentamentos dos Mestres e Caboclos e da própria bebida, essencial em determinados rituais. Por outro lado, em que pese a Jurema-planta ter a centralidade no Catimbó, outras espécies também são utilizadas, e consideradas em dignidade semelhante. Na pesquisa de campo pude observar uma veneração, também, ao angico, vajucá (jucá ou pau-ferro), junco, aroeira, umburana de cheiro e manacá, todas de presença comum na vegetação nordestina. Sobre a sacralidade da Jurema e destas outras espécies falam os seguintes pontos:

Oh Jurema encantada/que nasceu no frio chão/dai-me força e ciência/ como deste a Salomão.

Jurema fulorô/jurema do vajucá/ desenrola essas corrente/ deixa o mestre trabalhar/o pau que é mais forte/ eu vou é derrubar/ só não derrubo a jurema o angico e o vajucá.

A jurema é minha madrinha/Jesus é meu protetor/ a jurema é um pau sagrado/onde Jesus descansou.

¹⁴ Posteriormente se falará mais detalhadamente acerca da ciência da jurema.

Jurema é um pau encantado/ é um pau de ciência/ que todos querem saber/ mas se você me pede jurema/ eu dou jurema a você.

Jurema é ciência fina, manacá nobreza pura/ aroeira é um bom mestre, tanto mata quanto cura.

A jurema, portanto, não é apenas um instrumento ou elemento ritual, alcançando uma dimensão tão central no Catimbó, que Andrade (1963) enxergou nele a ocorrência de algo próximo a uma fitolatria, isto é, a adoração mesmo à árvore como divindade. Todavia, observei que o culto à jurema-plantas alcança um caráter duplo, referindo-se tanto ao seu reconhecimento enquanto espécie sagrada, a partir de suas propriedades enteógenas ou pela fundamentação nas lendas relacionadas à figura de Jesus e amplo uso na preparação da bebida de mesmo nome; quanto à sua utilização no processo de iniciação, pela implantação de suas sementes no corpo do discípulo ou, após ritual próprio, como representação-fetiche dos Mestres¹⁵ e Caboclos, em semelhança ao *otá*¹⁶ no Candomblé.

Nos terreiros de Jurema urbanos, o assentamento é feito colocando um pedaço do tronco da árvore em um alguidar, espécie de bacia de barro, juntamente a outros elementos, que incluem um pedaço de fumo de rolo, vagens, moedas e cachimbos. Esta forma de assentar as entidades diferencia-se do observado por Vandezande (1975) e Lima Segundo (2015) na cidade de Alhandra, que ainda o fazem na própria árvore plantada no chão.

Todavia, Mãe Dé tem o seu Mestre Félix assentado em um tronco plantado diretamente no chão, em um alguidar sem fundo, por exigência do mesmo. Recebi, ainda, relatos que dão conta de um Mestre assentado da forma tradicional em um terreiro localizado na zona rural de Campina Grande, e de outro cujo tronco, mesmo cortado e posto no alguidar, teria brotado, o que foi entendido como recado para o seu replantio no chão.

Sobre esta utilização, Eliade (op.cit , p. 13) atenta para o fato de não ser a pedra ou a árvore o sagrado em si mesmo, mas sim a sua representação:

O homem ocidental moderno experimenta um certo mal estar diante de inúmeras formas de manifestações do sagrado: é difícil para ele aceitar que, para certos seres humanos, o sagrado possa manifestar-se em pedras ou árvores, por exemplo. Mas, como não tardaremos a ver, não se trata de uma veneração da pedra como pedra, de um culto da árvore como árvore. A pedra sagrada, a árvore sagrada não são adoradas com pedra ou como árvore, mas justamente porque são hierofanias, porque “revelam” algo que já não é nem pedra, nem árvore, mas o sagrado, o *ganz andere*.

¹⁵ É possível, porém, que o assentamento do Mestre ou Caboclo seja preparado no tronco de outra árvore. Na pesquisa de campo observei o uso da umburana de cheiro no assentamento de Mestras, e no Templo de Umbanda Rainha da Mata, o Mestre Zé da Porteira, para o qual Wagner Araújo foi iniciado em 2014, foi assentado num tronco de angico.

¹⁶ Otá é a pedra consagrada ritualisticamente que, colocada em um assentamento que pode ser de louça, barro ou madeira, a depender do Orixá, passa a ser a sua representação física na terra, recebendo inclusive sacrifícios.

A jurema-planta, portanto, encontra no catimbó uma dupla veneração, consubstanciada na alegação de que teria o dom de conectar os dois mundos, seja por suas propriedades químicas ou pelo alegado mérito de ter servido a Jesus, seja por sua utilização enquanto representação, sendo esta última mais concreta no Catimbó urbano, uma vez que a bebida preparada com a planta tenha suas propriedades originais praticamente eliminadas, embora ainda haja referências a estas capacidades, como se falará a seguir.

2.3. A jurema-bebida:

Figura 02: Jurema-bebida servida no Toré do Mestre Félix. Fonte: Gisele Dutra e Gilliard – Alafia Registros Fotográficos



A bebida é outro aspecto do complexo místico-semiótico da jurema que se revela polissêmico, diante da forma como ela se manifesta em cada vertente do culto. Na Jurema indígena, permanece o uso da beberagem com propriedades enteógenas, como assim era desde a época pré-colonial. Já no culto praticado nos terreiros, a bebida não manifesta um potencial enteógeno, assemelhando-se mais a um licor (BARROS, 2011).

Embora Grunewald (idem) afirme que a sua utilização seja mera referência à força mágica das matas – ou mesmo ao passado do culto enquanto pertença indígena – sem o uso real da jurema-planta, os juremeiros e juremeiras que pude observar no campo afirmam categoricamente que ela é o ingrediente central da bebida, que também leva em seu preparo cachaça, mel, cravo, canela, gengibre e outras especiarias. Também observei a referência ao potencial enteógeno de ervas de grande importância no culto¹⁷.

¹⁷ Mota & Barros (2006, p. 42) fazem a mesma observação, inclusive descrevem a preparação do vinho de jurema, que eu optei por não detalhar, tendo em vista que ela consiste em um dos principais segredos da religião.

Em particular, destaco a distinção entre a jurema branca e preta, em que esta última “teria mais ciência”, e em verdade ela apresenta uma maior concentração do princípio ativo responsável pelos efeitos enteógenos; e a caracterização do manacá¹⁸ como “a ciência da jurema”. Grunewald (idem) tece longos comentários sobre o seu uso como planta auxiliar à jurema-preta na preparação do enteógeno, com referências temporais que datam do século XIX. Portanto, não pode-se afirmar que a jurema-bebida de terreiro se distanciou totalmente daquela que os povos indígenas faziam e fazem uso, nem de seu potencial enteógeno, sendo a redução destes efeitos na jurema de terreiro uma provável consequência de seu processo de urbanização e moralização à luz do cristianismo e do espiritismo kardecista, intensificado a partir da fundação das *federações de cultos*. Outra conclusão tomada foi a da implicação do termo “ciência” com estas características, o que será mais detalhado adiante.

Além do uso como representação, a jurema-bebida tem grande importância ritualística, seja no fato de ser servida apenas em festas, em que é associada ao poder dos Mestres, tendo inclusive a capacidade de aproximá-los de seus discípulos; e de ser indispensável na preparação das obrigações que envolvem sacrifício de animais. Entretanto, o seu uso não é obrigatório em todos os *toques/torés*, o que aponta para uma diminuição de seu protagonismo quando comparada em relação ao culto puramente indígena.

Por outro lado, a expectativa em torno do potencial enteógeno da jurema-bebida de terreiro constitui-se como importante fator de atração de curiosos – os psiconautas – ao terreiro. No Templo de Umbanda Rainha da Mata é recorrente a visita de pessoas que são adeptas do Santo Daime, União do Vegetal e outros cultos baseados no uso de plantas enteógenas.

As juremas que provei no campo têm em comum a consistência espessa, o gosto marcante de especiarias, que para mim é bastante agradável, e um potencial de embebedamento muito forte, tanto que a cachaça é utilizada para diluí-la¹⁹. A sua preparação é secreta, sendo um dos conhecimentos transmitidos ao juremeiro no percurso de sua iniciação, não havendo, porém, uma receita padronizada. Assim sendo, seu uso não é meramente recreativo ou simbólico, havendo grande importância no culto e, sobretudo, um respeito como bebida sagrada, algo próximo ao que o vinho consagrado representa para os católicos.

¹⁸ C.F Camargo (2006)

¹⁹ Mãe Dé relata que já recebeu propostas para preparar a Jurema para vender no São João do Parque do Povo em Campina Grande.

No terreiro, no momento em que é diluída em cachaça, vinho e mel e posteriormente servida em coités de coco²⁰ aos presentes, a critério do Mestre que a preparou, é entoado um ponto que diz “quem nunca bebeu jurema/não sabe que gosto tem/ tanto é doce quanto amarga/ nunca fez mal a ninguém”.

2.4. A jurema como dom e técnica:

“Quem tem jurema tem/ oh quem não tem vai aprender”
(ponto cantado na gira de Mestre).

Outro importante aspecto do complexo místico-semiótico da Jurema é a sua manifestação enquanto dom. O “ter jurema” neste contexto assume também um caráter dúplice: este dom seria inato ou fruto de um processo iniciático?

A jurema-dom é provavelmente, dentre todas estas manifestações, a mais permeada pelo conceito de ciência²¹ da jurema, abrangendo uma série de capacidades, como uma versão nordestina da ideia de mediunidade. *Ter jurema* inclui poder incorporar suas entidades, em especial os Mestres, obtendo a partir disto uma gama de atributos e competências, como a manipulação de energias e rituais mágicos e o conhecimento acerca das propriedades de plantas e objetos, tudo isso representando, na verdade, a acumulação de saberes ancestrais, em constante mediação com o sobrenatural e o metafísico.

Na Jurema de terreiro campinense, prevaleceu a ideia da necessidade de um ritual de iniciação para que alguém possa ser considerado, de fato, um juremeiro²². Este ritual, bastante semelhante com a feitura de Candomblé inclui recolhimento ao terreiro, por um prazo que, nas minhas observações, variou de três a sete dias, realização de um *bori* de Jurema, no qual o corpo do neófito é preparado, e os troncos, taças e demais instrumentos são consagrados; e de obrigação, na qual se sacrificam animais às entidades e são implantadas sementes de jurema no seu corpo.

Percebe-se a adaptação de uma série de procedimentos típicos do Candomblé à Jurema, sem constituir-se, todavia, como mera reprodução. Tive a oportunidade de acompanhar dois *boris* de Jurema e de Orixá, e pude perceber que este último é mais

²⁰ Espécie de cuia preparada com as metades dos cocos secos, em referência à árvore de mesmo nome.

²¹ Cabe mencionar que a ciência, no âmbito católico, é referenciada como um dos sete dons do espírito santo, o que representa uma interligação entre estes dois universos religiosos.

²² Entretanto, entre os mais antigos, havia a ideia de que somente os iniciados mais velhos da cidade poderiam ter o título de juremeiro, como se verá mais adiante.

demorado e elaborado, diante da complexidade do conceito de *ori* no Candomblé, notadamente na nação Nagô Egbá, muito embora a semelhança seja enorme²³.

Figura 03: Preparação para bori de Jurema. Fonte: Gisele Dutra e Gilliard Oliveira – Alafia Registros Fotográficos



Há, todavia, entendimentos no sentido da desnecessidade de um ritual de iniciação na Jurema, e que ela seria um dom inato. Barros (2011, p. 92), em sua pesquisa de doutorado realizada em Campina Grande, registrou a fala de um juremeiro campinense que defendia este ponto de vista:

Seu Biu, 78 anos de idade, diz ter „nascido feito“, isto é, pela sua ascendência escrava reivindica o saber da Jurema como um dom dado por Deus, como ele diz: „eu nasci com esse dom, foi Deus que me deu, num achei na estrada, nem foi ninguém desse mundo, [...] eu sou preto velho de nascença [...]“. Por essa prerrogativa ele desconsidera a necessidade de se submeter a qualquer ritual de iniciação na Jurema, pelos quais inclusive demonstra desprezo e desconfiança.

Portanto, me parece correta a ideia de que a iniciação à Jurema nos moldes atuais configura-se como adaptação do que ocorre no Candomblé, ocasionado por fatores que serão discutidos mais adiante. Todavia, a dicotomia acerca da jurema-dom como inata/adquirida não é tão rígida, uma vez que nem todos podem passar pela feitura de jurema, diferentemente do Candomblé, que inicia os que não possuem o dom da incorporação como ogã ou ekedi. Assim sendo, entendo que a visão dos terreiros pesquisados é de que a jurema-dom é algo

²³ As diferenças específicas entre os dois rituais não serão comentadas aqui, a despeito de ambos serem rituais públicos, por entender que não convém adentrar a detalhes ritualísticos sem relação com o tema central.

inato, porém aperfeiçoado no ato da iniciação que habilita, ainda, para a realização de atos rituais que exigem uma preparação prévia, uma *firmeza* que serviria como proteção àquele que por meio de rituais mágicos estabelece uma conexão entre os dois mundos. Esta questão, no entanto, acaba sendo essencial, como já se falou, para a legitimação da identidade do sujeito enquanto juremeiro, sendo a feitura mais um dos seus elementos constitutivos.

Um outro aspecto é o da jurema-técnica, consistente em ter as habilidades necessárias para a prática dos rituais, que exigem conhecimentos de ordem mística e prática. Em que pese a ausência de um código escrito, há uma série de elementos que tornam a ritualística juremeira, inclusive as mágicas preparadas em separado dos toques – os catimbós – bastante sistematizada em relação aos materiais e procedimentos necessários²⁴. Sobre este sentido fala um dos pontos mais conhecidos e cantados nos terreiros pesquisados: “avisa aos senhores mestres/ que não souber trabalhar/ preparar sua jurema/ na mesa do juremá/ se você é um bom mestre/ ensina eu trabalhar”.

2.5. A ciência da Jurema:

Um importante elemento extremamente presente no universo da Jurema Sagrada, e no discurso dos juremeiros, nos quais ocupa uma condição de centralidade é a *ciência da Jurema*, cuja conceituação é importante para o delineamento da identidade juremeira. Segundo Lima Segundo (2015, p. 57):

A ciência da Jurema é um componente central desta tradição de conhecimento, que sintetiza e organiza todo um campo semântico dos fundamentos basilares de sua cosmologia, onde habitam seus mitos, segredos e mistérios, e só tem acesso quem detêm a essência deste saber, seja para a utilização de seus preceitos mágicos, seja na aplicação de plantas na cura de enfermidades, ou mesmo na solução das angústias íntimas dos sujeitos que procuram a intervenção espiritual dos mestres juremeiros.

A *ciência da Jurema* é o liame que ata e reúne em um só todos os sentidos e implicações da Jurema Sagrada e permite, portanto, a despeito das significações distintas, que o seu complexo místico-semiótico tenha um caráter unitário, exercendo, portanto, um papel de conexão entre a realidade fática e o mundo metafísico. Assim sendo, ela compreende conhecimentos de dimensão material, como a execução de rituais e o conhecimento acerca das propriedades de ervas, animais e outros elementos naturais e construídos, como o

²⁴ Isto acaba por criar um comércio bastante fértil de material para os terreiros campinenses, em especial na venda de produtos para a Jurema, uma vez que para o Candomblé a disponibilidade é limitada. Na pesquisa constatei quatro lojas, todas no centro da cidade, como as mais movimentadas. Há, ainda, o comércio de ervas, que se desenvolve principalmente nas feiras central e da Liberdade e é bastante disputado pelos adeptos, de modo que sempre recebi instruções para, caso quisesse comprar alguma planta, o fizesse bem cedo aos sábados, pois rapidamente elas esgotavam.

cachimbo e a fumaça (a jurema-técnica); e espiritual, em que se destacam as variadas formas de mediunidade (jurema-dom).

Entretanto, destaco que a *ciência* não é um atributo exclusivo dos sujeitos envolvidos com a jurema, estando presente também nestes elementos naturais e artificiais a que me referi no parágrafo anterior (destaco a associação do termo com as capacidades medicinais e enteógenas da jurema, manacá e outras ervas), como também em atividades laborais comuns no Nordeste, às quais divindades – em especial os Mestres e Mestras – estão associadas.

Assim sendo, é possível que se fale na ciência dos vaqueiros, parteiras, cortadores de cana e, inclusive, prostitutas, o que evidencia que ela, além de constituir um elemento constitutivo da identidade juremeira, é ainda imanente às representações arquetípicas não só dos juremeiros, mas também de sujeitos e atividades laborais sem uma relação necessária com a Jurema Sagrada. Existe, portanto, uma relação de mútuo pertencimento entre ciência e identidade.

Para Eliade (op.cit, p. 81):

[...] a vida como um todo é suscetível de ser santificada. São múltiplos os meios por que se obtém a santificação, mas o resultado é quase sempre o mesmo: a vida é vivida num plano duplo; desenrola-se como existência humana e, ao mesmo tempo, participa de uma vida trans humana, a do Cosmos ou dos deuses. É provável que, num passado muito longínquo, todos os órgãos e experiências fisiológicas do homem, bem como todos os seus gestos, tivessem um significado religioso. Isto porque todos os comportamentos humanos foram fundados pelos deuses ou pelos heróis civilizadores *in illo tempore*: estes fundaram não somente os diversos trabalhos e as diversas formas de se alimentar, fazer amor, exprimir-se etc., mas até os gestos aparentemente sem importância.

Portanto, a *ciência da Jurema*, sinteticamente, encerra saberes populares adquiridos, propriedades medicinais/químicas/místicas de elementos naturais e construídos utilizados no culto, dons inatos que permitem a ligação entre os mundos real e espiritual e representações identitárias. O juremeiro, portanto, tem *ciência* não apenas por ter experiência, conhecimentos técnicos e espirituais, mas também pela sua condição identitária e territorial.

Todos estes aspectos contribuem, ainda, para que a *ciência*, enquanto conceito distinto do *axé* do Candomblé se constitua como um elemento que diferencia as duas religiões, sendo esta distinção essencial para a caracterização da Jurema Sagrada como religião autônoma, o que é relevante, pois historicamente ela sempre esteve capitulada a outras crenças, o que trouxe consequências, sobretudo, de ordem política e acadêmica, como se verá no próximo capítulo.

2.6. A Jurema Sagrada como religião: a busca por uma identidade religiosa

Podem-se distinguir pelo menos três etapas nesse processo de acumulação cultural. A primeira se ligaria à introdução da figura do mestre e de técnicas mágicas de origem europeia [...] A segunda fase parece corresponder a uma primeira influência kardecista, a qual, como se deduz de documentos escritos por Cascudo (1951), já se faz sentir desde as últimas décadas do século XIX, isto é, antes do surgimento da Umbanda. A teoria mediúnica de Kardec viria, por assim dizer, „racionalizar“ (no sentido que este termo possui na sociologia da religião de Max Weber e seus discípulos) ou, se preferir o vocabulário do próprio kardecismo, essa teoria viria „codificar“ o mediunismo popular [...] a terceira etapa na transformação histórica corresponde ao impacto das religiões afro-cariocas. Aparecem novos conjuntos de espíritos que vem juntar-se, ou mesmo absorver e suplantam, mestres, caboclos e ciganos da velha Jurema nordestina. É o caso, de maneira eminente, dos exus, que adquirem importância até então desconhecida não só pela Jurema, como inclusive pelos próprios Candomblés e Xangô tradicionais.

Prevalece uma tendência entre os autores que trabalham com a Jurema de terreiro de associar este terceiro momento unicamente – ou no mínimo predominantemente – à Umbanda, que chegou ao interior do Nordeste a partir da segunda metade do século XX. Todavia, é evidente que o Candomblé Nagô Egbá, também conhecido como Xangô do Recife teve grande impacto na configuração da Jurema Sagrada. Em Campina Grande, destacam-se as figuras do babalorixá Vicente Mariano e da ialorixá Glauce Mendes, ambos também juremeiros e iniciados no Nagô. Vicente Mariano, que já conta com mais de sessenta e oito anos de feitura, foi o pai de Santo e Jurema de Mãe Dé de Oyá²⁵, sua filha mais velha ainda viva, vindo a ser portanto bisavô de Mãe Goretti de Oxum. Sobre eles, Assunção (2010, p. 127) disserta:

Mãe Glauce residia em Campina Grande, onde possuía um terreiro de umbanda²⁶, mas era natural de Recife/PE, onde tinha sido feita na casa de Mãe Lúcia – dona Lúcia Alves da Silva, em águas compridas, Recife/PE. Além de Mãe Glauce, Vicente Mariano, outro filho de Mãe Lúcia, se instalou em Campina Grande/PB, contribuindo para a difusão de uma linhagem recifense dos cultos afro-brasileiros no interior da Paraíba.

Cabe acrescentar que a própria Mãe Lúcia chegou a residir em Campina Grande juntamente com Pai José Romão, não tendo todavia passado muito tempo na cidade. Entretanto, ambos são figuras bastante referenciadas dentre os pioneiros das religiões de terreiro na cidade. Barros (op.cit, p. 103) afirma que

Entendemos essa maior associação ao nagô, demonstrada pela maioria dos terreiros locais, devido a sua vinculação ao Candomblé do Recife, corrente de cultuação dos orixás pioneira na cidade, ou pelo menos a nação na qual foram iniciados os primeiros filhos de santo locais, entre eles Macedo Rocha e Seu Zé Maria²⁷, filhos e apadrinhados de Lúcia Alves, Gláucia Mendes e Zé Romão que trouxeram o nagô para a cidade. Esses filhos tornaram-se, por sua vez, os primeiros pais de santo locais, disseminando essas práticas através de formação de seus inúmeros filhos e afilhados.

²⁵ Mãe Dé relata, contudo, que já tinha feito obrigação de feitura com Mãe Maltide, que cultuava Omoloko.

²⁶ Terreiro Oxum Talade Mi, atualmente fechado.

²⁷ A autora utilizou pseudônimos para se referir aos sacerdotes entrevistados em sua tese de doutorado.

Em verdade, o que se estabeleceu como prática predominante em Campina Grande foi o que é chamado pelas próprias lideranças religiosas de “Umbanda com Nagô”. Desta forma, as casas, embora constituídas ritualisticamente dentro dos preceitos do Candomblé, e com ritual de iniciação realizado em conformidade com os rituais do Nagô Egbá, aproximam-se da Umbanda no sentido em que utilizam predominantemente o idioma português nos *toques* do dia-a-dia, e incorporam uma linguagem que se aproxima com a dos umbandistas. Motta (1999, p 27 passim) assim se pronuncia sobre esta forma híbrida de religião, chamada por ele de *Xangô umbandizado*:

ao mesmo tempo adota certos elementos da sistematização kardecista (classificação das entidades em linhas e falanges, maior ênfase sobre a palavra etc.), conserva os toques, as danças, a hierarquia (ou pelo menos a nomenclatura) dos terreiros de xangô e de Candomblé

Entendo que em Campina Grande, ocorreu o que Levi-Strauss (1989) denominou de bricolagem, isto é, um rearranjo do Candomblé Nagô à luz da realidade campinense, isto é, diante da ausência de determinados recursos – sobretudo os humanos, como pessoas aptas a cantar as toadas no idioma iroubá – a religião foi aqui recriada, mesmo estando intimamente atrelada, quando da sua chegada ao município, à tradição do Sítio de Pai Adão, casa matriz da nação Nagô Egbá o que, a uma análise superficial, identificaria o que se pratica aqui como uma variante da Umbanda, associação que considero inválida pelos motivos já explicitados, muito embora a sua influência seja realmente bastante forte.

Figura 05: Mãe Glauce (de pé, segurando o prato) em um borí de Orixá. Segundo a ortodoxia nagô, a cerimônia não poderia ser conduzida somente por mulheres. Fonte: acervo do Templo de Umbanda Rainha das Matas.



Desta forma, apesar da grande influência da Umbanda, a Jurema Sagrada em Campina Grande foi e é profundamente influenciada também pelo Nagô recifense, o que se manifesta,

por exemplo, na prática do ritual de *bori* de Jurema e do uso de búzios²⁸. A cidade do Recife é, até os dias atuais, a grande referência dentre os adeptos das religiões de terreiro de Campina Grande no que se refere ao cuidado para com os Orixás, estabelecendo um intenso trânsito entre as duas localidades.

Atualmente, observo na cidade uma tendência semelhante à verificada por Prandi (1991) em São Paulo, que é a do abandono gradual da raiz umbandista em busca da afirmação, no que concerne ao culto aos Orixás, de uma identidade vinculada ao Candomblé “puro”. O Ile Axé Oxum Opará, por exemplo, passou a periodicamente – em frequência bem menor que dos *toques* de Jurema – a dedicar dias aos *xirês*²⁹ tocados em Nagô. No mesmo sentido, outros terreiros tem buscado uma identificação com Candomblés de outra nação, inclusive Ketu, que em tese não teria espaço para culto a *eguns*, espíritos de mortos, como são tratadas as entidades de Jurema.

A Jurema de terreiro, portanto, diferencia-se tanto daquela praticada pelos indígenas³⁰, quanto dos rituais de Catimbó praticados no Rio Grande do Norte e em João Pessoa e Alhandra, naquilo que fora objeto de pesquisa de Bastide (2001), Mario de Andrade (apud CARLINI, 1993), Cascudo (1931) e, mais recentemente, Vandezande (1975). Salles (2010) registra o culto em Alhandra, destacando a sua implicação com a Umbanda, que chegara na cidade na década de 1970.

Estes primeiros Catimbós, já tendo integrado aspectos do cristianismo e kardecismo, não haviam passado ainda pelo contato com a Umbanda e o Candomblé, a terceira etapa no processo de acumulação cultural a que Roberto Motta se refere. Todavia, o contato com a cultura negra precede este momento, o que levou a Jurema a apresentar elementos de cultura africana antes mesmo da chegada daquelas religiões ao interior nordestino. Sobre esta influência, discorre Santiago (2008, p. 11):

A primeira reflexão que fiz sobre o pertencimento dos Pretos-velhos à vertente da jurema me levou a debitá-la à influência da umbanda, uma vez que esta é possuidora dessa entidade dentro do seu quadro doutrinário. Entretanto, outra análise pode ser feita tomando como referência os estudos de Cascudo (1934, 1978), datados a partir de 1929, onde ele encontrou catimbós no Nordeste presididos por negros, época em que a umbanda não se fazia presente no imaginário religioso nordestino. Referencia a cultura negra banto como a que se introduziu na faixa da Paraíba e Rio Grande do Norte, tendo esses povos se juntado ao índio e branco europeu para processos de bruxarias. Nos catimbós estudados pelo autor, encontrou negros velhos mestrando o culto, com nomes de descendência angolana: Negro do Congo, Pai Angola, etc..

²⁸ Na Jurema o jogo de búzio é formado por sete conchas. No Candomblé, são dezesseis.

²⁹ O mesmo que toque.

³⁰ É importante destacar que, apesar de frequentemente a Jurema Indígena ser referenciada como um culto antigo, que remonta à era pré-colonial, ele continua a ser praticado contemporaneamente, inclusive partilhando características comuns à Jurema de Terreiro, como a inserção de entidades da Umbanda e do Candomblé.

Conforme salienta o mesmo autor: “O „Caboclo velho“ e o „negro velho“ são os lados de um ângulo cujo vértice é o „Mestre“ do catimbó” (Cascudo 1978, p.90-91).

Já Bastide (2001, p. 149), em texto originalmente publicado no ano de 1945, fala sobre a facilidade com a qual os povos afro-descendentes se integraram ao Catimbó:

Se o negro pode aceitar o catimbó com tanta facilidade é porque encontrou nele a mesma estrutura mística existente em sua religião, a mesma resposta às mesmas tendências. No catimbó, com efeito, como no candomblé, o homem muda de personalidade, perde o seu „eu“ cotidiano para buscar, no vestiário místico, uma série maior ou menor de outros „eu“. Trata-se, nos dois casos, da necessidade que todos temos do disfarce, da máscara e da mentira³¹.

De fato, negros e indígenas, povos subalternizados pelo processo colonial e escravocrata brasileiro acabaram por criar, não só no Catimbó, um meio de resistir à imposição do cristianismo, havendo entre estas etnias uma maior facilidade de integração do que em relação ao europeu. Esta confluência nem sempre pacífica entre as “três raças”, mito fundador do Brasil (RIBEIRO, 1995) tem na Jurema Sagrada, provavelmente, a sua mais elaborada síntese.

Todavia, é justamente este terceiro momento, o contato com a Umbanda e o Candomblé que irá produzir o maior impacto na configuração da Jurema de terreiro. A discussão é importante, uma vez que as implicações deste encontro são essenciais para a definição de uma identidade juremeira (pós) moderna.

Com efeito, a influência destas religiões representou uma grande alteração em relação ao Catimbó até então cultuado e, ainda maior, à antiga Jurema indígena. A inserção no espaço dos terreiros, a instituição da gira – que, todavia, permitiu uma reaproximação com a estrutura do *toré* – a inclusão dos já mencionados rituais e apetrechos do Candomblé, em especial a sistematização de uma iniciação bastante similar e a incorporação de novas divindades ao seu panteão fez com que a Jurema Sagrada passasse por um redimensionamento que a descaracterizou, ou que representaria uma apropriação por parte das religiões de matriz afro-brasileira (Grunewald, idem).

Para a maioria dos autores, a Jurema Sagrada, na verdade, terá sido reduzida a um mero culto, assimilado pela Umbanda. Santiago (2001, 2008) utiliza a expressão *Umbanda cruzada com Jurema*. Salles (2004, 2010) e Assunção (2010) seguem em caminho semelhante, referenciando em suas obras uma *tradição* da jurema ou dos mestres juremeiros na Umbanda, seja ela na Paraíba ou no Rio Grande do Norte. Pinto (2006, p.126) afirma que,

³¹ Percebe-se na linguagem de Bastide, ao longo de todo este texto, uma atitude de julgamento e descredibilização da Jurema.

a despeito da popularidade da Jurema, ela está sempre associada a outras formas de religiosidade. Já Brandão & Rios (2001, p. 178) advogam uma importância central, todavia a consideram parte da Umbanda ou do Candomblé. Para os autores (grifos nossos):

Desse modo, não podemos entender a jurema como uma forma secundária de religiosidade ou prática mágico-curandeirística. **Embora não possua ela uma existência autônoma**, ou seja, ela aparece **quase sempre** relacionada a outras formas religiosas como o xangô e a umbanda, vemos a jurema como tendo uma importância fundamental **dentro dessas formas de religiosidade**.

Mota (2005, p. 223), a enxerga como “representação dos espíritos dos „caboclos-índios“ dentro de rituais de origem africana, nos centros urbanos, tanto nos Candomblés de Caboclo quanto na Umbanda. Portanto, a partir da concepção dos autores, o que se tem nos terreiros, na verdade, é a introdução de elementos esparsos da Jurema indígena e do Catimbó no contexto da Umbanda e do Candomblé, o que desqualificaria a Jurema como religião, negando inclusive a sua existência autônoma, desvinculada a estes credos.

Entendo, porém, em sentido oposto. A observação do campo me permitiu enxergar uma realidade distinta, ao menos em Campina Grande, que coloca a Jurema na cidade não como mera coadjuvante, mas sim como protagonista no universo das religiões de terreiro. Embora a maioria deles não contenham em seus nomes quaisquer referências à Jurema³², preferindo identificar-se, ao menos formalmente, como terreiros de Umbanda e Candomblé, ou mesmo como centros espíritas, a realidade é que é o culto à Jurema o mais praticado, bem como o que atrai maior contingente de fiéis, em fenômeno já observado por Roberto Motta (2005), Michelle Rodrigues (2014) e Lima (2004) no Recife.

Um outro ponto que quero destacar é o fato de a Jurema ter rituais e conceitos próprios, a despeito da acumulação de influências, que não permite que ela seja considerada uma mera variação da Umbanda, com quem guarda, no caso de Campina Grande, diferenças ainda maiores, em função da incorporação de rituais de Candomblé, como o *bori*, inexistente naquela religião. As observações de Bastide (idem), realizadas antes da chegada daqueles cultos ao interior do Nordeste permitem ver, ainda, que a atual Jurema de terreiro guarda mais semelhanças do que diferenças em relação ao antigo Catimbó, o que corrobora com a nossa hipótese dela se tratar de uma religião própria, autônoma, sem descredenciar, obviamente, a influência sofrida nesta terceira fase de acumulação de influências citada por Roberto Motta.

³² Os dois terreiros por mim pesquisados apresentam dois nomes, um referente à identificação com os Orixás – o Candomblé, e outro à Umbanda, como também é o caso do terreiro de Vicente Mariano (Ile de Oxum Ajamim/Terreiro Senhor do Bonfim) e Bira de Ogum (Ilê Axé Ogum Jobiô/Terreiro Ogum Beira-mar). Na pesquisa de doutorado de Ofélia Barros (2001), foram pesquisados quinze terreiros, sendo que nenhum assumiu-se enquanto juremeiro. Dois deles trouxeram em seu nome referências a entidades de Jurema, como faz o terreiro de Mãe Goretti (Tenda de Umbanda Boiadeiro Zé Firmino), todavia continuaram a se identificar como umbandistas.

Portanto, a meu ver, o que se tem na verdade é uma ressignificação dos antigos Catimbós – que já eram presentes à cidade de Campina Grande muito antes da chegada dos primeiros nomes das religiões de matriz africana (CARVALHO, 2011) – a partir da incorporação de elementos destas religiões, em especial divindades e o próprio espaço do terreiro, considerando que classicamente o Catimbó se praticava em casa, no que se pode novamente estabelecer-se uma associação com o fenômeno da bricolagem. Outrossim, a diversidade de práticas rituais na Jurema é outro fator que lhe confere identidade própria, não resumida apenas à *jurema batida*, isto é, aquela desenvolvida à semelhança das giras de Umbanda.

Na pesquisa pude constatar a prática, além desta, da *jurema de chão*, ou *jurema arreada*, que ocorre com os médiuns sentados no chão, no qual se desenham pontos riscados representando as entidades ou diagramas mágicos; ou em tamboretas, memória da época em que os rituais eram praticados às escondidas, diante da perseguição policial. Na jurema de chão descem predominantemente Mestres, embora seja possível a vinda de outras entidades, que ao contrário da sua versão de *gira*, praticamente não falam, trabalhando em silêncio, sendo esta uma das mais evidentes manifestações da *ciência da jurema*.

Figura 06: preparação para a Jurema de chão. Fonte: acervo do Templo de Umbanda Rainha das Matas.



Também não se utiliza os ilús (tambores), e a sua duração é menor em comparação com os *toques*. Ocorre, em geral, poucas vezes no ano, uma vez que tem propósitos

diferentes, como o de doutrinar as entidades, desmanchar feitiços e servir como uma oração mais forte para os filhos da casa, quando seus filhos passam por problemas de saúde ou financeiros, por exemplo. A jurema de mesa, que em muito se assemelha às mesas brancas do espiritismo popular encontra-se praticamente em desuso, embora fosse largamente praticada no passado. Ambas as práticas são inexistentes na Umbanda e no Candomblé, não havendo, portanto, motivo para entender a Jurema como mero detalhe integrante daquelas religiões.

Este processo de incorporação de elementos pode ser assinalado como uma umbandização da Jurema, da mesma forma que houve também a grande influência do Candomblé, como já afirmei repetidamente. Entretanto, discordo da ideia de que houve uma assimilação da Jurema, sobretudo porque há razões subjacentes de ordem política, sobretudo, que serão melhor discutidas no capítulo seguinte. Por outro lado, a Umbanda também se deixou influenciar, sendo o mais nítido legado recebido do Catimbó, precisamente, o desenvolvimento do culto a Zé Pelintra, Mestre juremeiro, cuja naturalidade é, sem sombra de dúvidas, nordestina, mesmo havendo diversas versões para seu local de nascimento, que foi exportado, gozando de enorme popularidade, sobretudo no Rio de Janeiro, onde foi ressignificado e associado aos malandros do bairro da Lapa. Em leituras sobre a Umbanda do sul e sudeste do Brasil, descobri que mesmo o Mestre que eu recebo, Zé da Virada, aqui ligado ao arquétipo do homem do campo e dos vaqueiros, é também cultuado dentro da linha dos malandros.

Para além da centralidade que a Jurema ocupa nos terreiros campinenses, destaco que a sua associação com a Umbanda e o Candomblé não é, nem de longe, obrigatória, havendo diversas casas que não cultuam os Orixás, o que refuta a ideia da ausência de autonomia ou da necessária ligação a outras religiões, muito embora dentre os mais antigos ainda haja uma ideia de vinculação, como se a Jurema fosse uma etapa inicial na vida do fiel em sua caminhada pelo e para o Candomblé.

No próprio bairro da Liberdade, em Campina Grande, no entanto, havia um antigo juremeiro, popularmente conhecido como Seu Bento, que continuou praticando seus rituais, notadamente a jurema de mesa, sem qualquer referência aos Orixás. No mesmo sentido, há conhecidas casas de Jurema que funcionam há décadas na cidade, sem que seus dirigentes tenham realizado nenhum ritual de Candomblé.

Um outro dado interessante é que há uma predileção generalizada dentre os filhos das casas pesquisadas pela Jurema. A mesma constatação já foi realizada pelas outras pesquisas realizadas em Campina Grande.

Sobre a afirmação de que a Jurema serviria como fornecedora de uma memória indígena à Umbanda, considero-a também equivocada, uma vez que não são os Caboclos, mas sim os Mestres as entidades mais cultuadas e reverenciadas na Jurema de terreiro (muito embora exista, sobretudo no Rio Grande do Norte, uma variação que concede o protagonismo aos Caboclos).

Outro importante fator a se destacar é a demarcação – nem sempre nítida, é verdade, daquilo que pertence à Jurema e ao Orixá nos terreiros. Cada um dos cultos têm, desta forma, regras e procedimentos próprios, o que cria uma identidade diferenciada para cada um deles. Posso enumerar, por exemplo, distinções relativas às vestimentas (no culto aos Orixás permite-se somente roupas brancas ou na cor do Orixá de cada pessoa, ou mesmo o que é celebrado no dia, enquanto na Jurema prevalece o uso de roupa estampada); períodos de abstinência – resguardo, que na Jurema é bem mais flexível; participação feminina, que é maior nela do que no Candomblé, sobretudo na nação Nagô e procedimentos rituais diversos. Uma diferença essencial é, por exemplo, o amplo uso de fumaça na Jurema, profundamente repudiada no Candomblé³³³⁴.

Da mesma forma, não se pode considera-la como manifestação alternativa do catolicismo ou do kardecismo, uma vez que contém doutrina e preceitos próprios, proscritos nestas religiões e também no Candomblé e Umbanda, como se afirmou anteriormente, apesar de muitos deles serem, na verdade, releituras e adaptações.

Todavia, a fuga destes dogmas novamente não permite que a Jurema seja dissolvida em qualquer uma delas. A meu ver, ela se encaixa perfeitamente na definição que Berger (1985, p. 38) faz de religião como sendo “o empreendimento humano pelo qual se estabelece um cosmos sagrado”, e em verdade a Jurema tem rituais, panteão e cosmologia próprias que, mesmo guardando íntimas semelhanças com demais credos, não se subsume a eles, constituindo, portanto, uma religião própria e autônoma, ainda que sincrética. Neste sentido, Roberto Motta e Rene Vandezande a já a reconheciam como tal. E, no mesmo sentido, deve-se reconhecer que a vivência religiosa no Brasil não deve ser analisada sob o prisma da exclusividade, mesmo em se tratando do catolicismo, religião que, apesar de dominante, sempre teve particularidades que o diferenciavam do padrão romano.

³³ Em consulta realizada em 2015, meu pai de santo, Adalberto de Oyá, que é também o pai de santo do terreiro de Mãe Dé me orientou a participar da Jurema apenas de cabeça coberta, pois Xangô, meu Orixá, não gosta de fumaça e estava se afastando de mim em virtude disso.

³⁴ Apesar do uso da fumaça ser, certamente, um dos traços identitários mais marcantes na Jurema, encontrei no campo um terreiro, também no bairro da Liberdade, a poucos metros da casa de Mãe Dé, que cultua Jurema sem qualquer uso de fumaça ou bebida alcóolica, evidenciando uma raiz umbandista mais pronunciada que os terreiros aos quais dediquei maior atenção.

Portanto, considero equivocada a ideia de que a Jurema não tem identidade, autonomia, existência e rituais próprios, ou que o contato com a Umbanda e o Candomblé tenha representado a sua assimilação ou a tenha tornado mera representação do elemento indígena. A qualificação da Jurema enquanto religião é essencial para o processo de afirmação da identidade juremeira, que será melhor discutido no capítulo seguinte.

Afinal, uma vez demonstrada a existência de peculiaridades próprias à Jurema, bem como demarcada a sua diferença em relação ao Candomblé e Umbanda, torna-se óbvia a existência de uma identidade juremeira, visto que é exatamente a diferença que a constitui, como pontua Woodward (2000, p. 09), ao ressaltar o seu caráter eminentemente relacional. Assim sendo, em sua relação com a Umbanda e o Candomblé, a Jurema e os juremeiros possuem rituais, panteão, cosmologia, símbolos, concepções espirituais e interditos específicos e distintos que, delineando uma separação – uma diferença, constituem uma identidade própria.

Por fim, o que quero ressaltar com estas considerações sobre as polissemias da Jurema, isto é, sobre os múltiplos sentidos que ela e que cada uma de suas manifestações encerra, é que a identidade juremeira é profundamente entrecortada por hibridismos, fluxos culturais e negociações, o que ao invés de representar a sua dissolução, cria um contexto propício para a sua afirmação. Além da multiplicidade de significados, a Jurema encerra uma diversidade de sujeitos, cujas identidades demandam reconhecimento.

2.7. Belarmino, meu menino, correio do outro mundo, dai licença eu falar: A Jurema como potencialidade acadêmica e os saberes subalternos

Importante também é investigar o alcance da Jurema Sagrada no meio acadêmico e analisar as suas representações no campo da produção de conhecimento formal. Embora já tenhamos comentado ao longo das seções deste capítulo os entendimentos de diversos autores sobre cada um dos múltiplos aspectos da Jurema, a reflexão é importante, uma vez que transcende a mera investigação sobre o estado da arte, produzindo consequências de ordem também política.

Em linhas gerais, pode-se dizer que a presença acadêmica da Jurema Sagrada é tardio, se comparado às pesquisas sobre o Candomblé, que constituíram efervescente tema na antropologia brasileira desde o começo do século XX. Salles (2004, p. 100) debita esta situação ao fato de viger na época um entendimento no sentido da superioridade daqueles cultos considerados mais puros e livres de influências externas:

O interesse pelo fenômeno da Jurema aparece muito tardiamente entre os estudiosos da religiosidade popular no Brasil. Mesmo sua presença nos candomblés de caboclo, registrada por Arthur Ramos (1988), Manuel Querino (1988) e Edison Carneiro

(1991), passa quase despercebida ou ignorada por esses autores. O fato é que desde Nina Rodrigues as atenções estavam voltadas para as religiões afro-brasileiras consideradas mais „autênticas“, mais „puras“, sobretudo as de tradição jeje-nagô, o que levou Bastide a afirmar, com relação aos congressos sobre o negro realizados na década de 1930 em Salvador e Recife, que neles o interesse pelo afro-brasileiro era sempre mais pelo „afro“ que pelo „brasileiro“.

Por outro lado, mesmo dentre os estudos sobre a Jurema, prevaleceu um interesse pela sua prática no contexto indígena, sobretudo com foco na sua utilização como enteógeno, ou mesmo identificando a sua prática nos terreiros como representação de elementos indígenas na Umbanda, o que a meu ver revela uma reedição do pensamento da *pureza nagô*, desta vez em relação às raízes indígenas.

Os primeiros estudos sobre o Catimbó foram realizados a partir da década de 1930, com destaque para as observações de Câmara Cascudo (1931), Mário de Andrade (1938), Oneida Alvarenga (1938) e Bastide (1945). Na mesma época, a imprensa já noticiava a prática de seus rituais, num discurso bastante etnocêntrico. Em 1975, René Vandezande pesquisou o culto em Alhandra/PB por ocasião da sua dissertação de mestrado, tornando-se um trabalho de referência para os estudos posteriores.

Com maior destaque para a Jurema de terreiro, evidenciam-se os numerosos trabalhos de Roberto Motta. Outros pesquisadores, dentre os quais Clarice Mota e Clélia Moreira Pinto também se debruçam sobre o tema, todavia tendem a estabelecer comparações entre ela e a Jurema indígena. Em comum, todos esses estudos, assim como os mencionados no parágrafo anterior, constituem-se como observações, nas quais é marcante o uso da etnografia como método, concentrando-se, ainda, no espaço territorial que compreende a região litorânea do Rio Grande do Norte e, especialmente, Paraíba e Pernambuco.

No mesmo contexto geográfico (região metropolitana de João Pessoa), destaco a tese de doutorado de Idalina Santiago (2001), que se diferencia dos trabalhos anteriores por investigar não apenas as manifestações da Jurema Sagrada, mas também as relações de gênero existentes em seu contexto, o que já representa uma ampliação no universo das temáticas estudadas em seu âmbito. Laila Rosa (2009) também realizou pesquisa de doutorado investigando questões de gênero na Jurema, porém no Estado de Pernambuco.

Luiz Assunção (2010), por seu turno, realizou sua pesquisa de doutorado em terreiros que cultuavam Jurema no interior da Paraíba, Piauí, Pernambuco e Ceará, concentrando atualmente o seu estudo no âmbito do Rio Grande do Norte, o que indica uma nova ampliação, desta vez em relação ao espaço geográfico.

A reflexão acerca da expansão material e geográfica dos estudos sobre a Jurema é importante para a minha pesquisa, pois ela possibilita ao mesmo tempo que se reconheça o seu potencial acadêmico para além da mera observação direcionada à investigação acerca da sua relação com a Umbanda e o Candomblé ou da presença de elementos indígenas; e evidencia a existência da religião não apenas na região onde se deram os primeiros estudos, considerando que a minha pesquisa é direcionada ao estudo sobre identidades cultural e política e direitos humanos, com recorte geográfico na cidade de Campina Grande.

Especificamente acerca dos estudos realizados em Campina Grande/PB, verificou-se que praticamente todos foram realizados em uma perspectiva histórica ou etnográfica, posto estarem ligados a Programas de Pós Graduação em Ciências Sociais e História (Barros, 2011 e Peixoto, 2011), e a pesquisas de iniciação científica. Anteriormente, tem destaque a pesquisa de graduação de Marcos Albuquerque (2002), que também estabelece uma comparação entre a Jurema de terreiro e a indígena. Ainda, não foram efetuados maiores esforços em se investigar os aspectos concernentes à cidadania e direitos humanos dos sujeitos destas pesquisas.

Aliás, poucos foram os trabalhos que se debruçaram sobre as implicações políticas da identidade juremeira, reflexo da própria dificuldade dos autores em reconhecer a sua existência própria em detrimento das outras religiões com as quais se relaciona. Aliás, de modo geral, a produção científica sobre a Jurema é bastante escassa, reflexo destes condicionantes políticos. Acerca desta invisibilidade acadêmica, pontua Rodrigues (2014, p. 15), pioneira na pesquisa sobre os aspectos políticos da Jurema:

Intriga-me a escassa bibliografia sobre a Jurema nas cidades de Pernambuco e o enorme contingente de obras sobre o Xangô. Se essa religiosidade indígena é tão presente em Recife por que esse descaso dos estudos antropológicos? Se a Jurema é hoje o grande expoente das religiões afro-indígenas em Pernambuco, acredito que sua presença nesse contexto geográfico não é recente. Assim, o que explica a invisibilidade da questão indígena, por um lado, e a visibilidade da questão negra do outro? Ou melhor, por que a Jurema nas poucas vezes em que foi citada nos trabalhos especializados apareceu como um culto menor e como um fator de degenerescência quando em proximidade com o Xangô pernambucano?

Esta mesma inquietação foi vivenciada por mim quando da seleção para o mestrado, o que acarretou, inclusive, em baixa disponibilidade de material para o estudo. Frequentemente, eu e outros pesquisadores da Jurema temos que recorrer a produções sobre outras religiões de terreiro, diante da escassez de trabalhos que focassem especificamente a Jurema e, no meu caso, sobretudo no interior da Paraíba. Esta situação é uma das evidências do potencial acadêmico da Jurema, uma vez que há muito a se estudar sobre o seu complexo místico-semiótico em suas várias manifestações.

O reduzido interesse em estudos sobre a Jurema Sagrada e outras religiões consideradas impuras e hibridizadas se deu, em maior parte, pela instituição de um pensamento, originalmente atrelado ao discurso das casas mais tradicionais do Candomblé baiano e pernambucano, no plano científico, que é a ideia da *pureza nagô*³⁵.

Até por volta dos anos 30 do século XX, o Catimbó estava junto ao Candomblé e a recém-nascida Umbanda na mesma situação de marginalidade e perseguição já exposta anteriormente, de modo que não era raro os seus rituais acabarem nas delegacias de polícia. Cada um dos cultos, por outro lado, adotou diferentes estratégias de sobrevivência.

O Brasil à época ainda forjava a sua identidade nacional: a escravidão acabara de ser abolida e a República proclamada. O redesenho das estruturas políticas impunha, por outro lado, a necessidade de uma escrita sobre a história e a formação do povo brasileiro, em que o papel do negro, que deixara de ser *res* – embora com cidadania ainda absolutamente limitada – passou a ser uma das discussões centrais.

Ainda vigoravam neste tempo perspectivas racistas, oriundas da literatura médica do século XIX, que procuravam atribuir aos povos africanos uma inferioridade mental e cultural, e inaptidão para diversos aspectos da vida cidadã. O Brasil, país fortemente miscigenado, estas teorias foram amplamente utilizadas para enunciar e especular a suposta decadência brasileira em função desta mistura de raças, sobretudo a partir da análise realizada por Gobineau. O branqueamento da população era uma necessidade inescapável, estando o país fadado ao ostracismo caso isto não ocorresse.

Nesta perspectiva, ocorre a gradativa substituição do discurso do controle policial pela disciplina médica. Assim sendo, ocorre a descriminalização das práticas do Candomblé, substituída pelo seu acompanhamento, notadamente em Pernambuco, pelo Serviço de Higiene Mental, que irá promover em 1934 o I Congresso Afro-Brasileiro, importante marco histórico da perspectiva da afirmação de uma pureza nagô.

Sob a influência da obra de Gilberto Freyre, que destacava o papel do negro a formação do Brasil, e seguindo ainda a perspectiva de autores como Ruth Landes, Nina Rodrigues, Edison Carneiro, Arthur Ramos e, principalmente, Roger Bastide, o Candomblé é

³⁵ Este pensamento, embora enunciado no sentido de uma afirmação de pureza e intocabilidade do Candomblé, esconde o fato de que é impossível que uma religião seja, efetivamente, imune a influências de outras culturas. Neste sentido, concordo com a afirmação de Ferreti (2006, p. 107): “Todas as religiões são sincréticas, são frutos de contatos culturais múltiplos, mas todas se julgam puras, perfeitas e não se querem misturadas com outras que seriam impuras”.

elevado ao status de religião pura, de marca da resistência do povo negro e, portanto, digno de tratamento superior, em detrimento às macumbas – aí incluso o Catimbó – que pela sua miscigenação de práticas, seriam cultos inferiores e degenerados³⁶.

Barros (2011, p. 31) sintetiza esta forma de pensamento:

Ao construir ou apropriar-se da idéia da superioridade nagô, Bastide traçou uma sofisticada referência para o Candomblé, como uma religião de origem africana, possuidora de uma rica mitologia, com aspectos aglutinadores de uma religião comunitária e em oposição a ela, elaborou uma descrição das religiosidades afro-brasileiras sincretizadas, como degenerescência daquela. Ao proceder dessa forma, o autor formou um campo de estudo que sob sua influência por muito tempo buscou privilegiar tradições religiosas que, de certa forma, remeteram a esse modelo.

Para além da atribuição de um estatuto de inferioridade, a perspectiva da afirmação da pureza nagô, enquanto encampada pelo Serviço de Higiene Mental, estava voltada ao sufocamento mesmo das tradições miscigenadas, dentre as quais a Jurema. Rodrigues (op cit, p. 45), se pronuncia de modo enfático sobre esta questão:

O Serviço de Higiene Mental atuava não somente sobre os indivíduos, mas sobre toda a população – ou pelo menos a população das áreas carentes e periféricas de Recife, aglomerados caracteristicamente compostos por negros e mestiços. Embora Ulysses Pernambucano tenha se afastado, *a priori*, da antropologia psiquiátrica de Nina Rodrigues quanto ao conceito de raça, o papel da religião africana continua como tônica de suas pesquisas sobre as reminiscências negras na sociedade brasileira. Desse modo, o SHM, por meio de Ulysses Pernambucano, que conseguiu junto ao Secretário da Segurança Pública a transferência da supervisão sobre as religiões africanas no país (RIBERIO, 1988), toma para si a tarefa de investigar as práticas religiosas como causas de distúrbios mentais, criando, assim, uma política de controle no que diz respeito à medicina social (DANTAS, 1988) e a segurança pública. Tendo como espelho a experiência de Canudos, já observada por Nina Rodrigues (1939), o SHM se pôs como missão o combate a formas religiosas que implicavam em degeneração social e desordem social.

Neste contexto, operou-se a quase que completa invisibilização da Jurema Sagrada ante a sua convivência com a Umbanda e o Candomblé. Embora em todos os estudos consultados e pela minha observação, a Jurema seja o culto mais popular, a procura e a afirmação de uma identidade mais ligada à Umbanda, ao Nagô recifense e mesmo ao espiritismo kardecista tornou-se tanto uma necessidade de sobrevivência quanto uma

³⁶ Vale mencionar que este pensamento é causador da atribuição de uma hierarquização em que o Candomblé se afirma como superior ao Catimbó não apenas em função de sua pureza étnica e ritual, mas também em função de ter o Candomblé uma performance ritualística considerada mais disciplinada, enquanto na Jurema se constrói uma sacralidade muito próxima do profano: Os Orixás não falam e o culto é intensamente ligado ao preceito, isto é, à abstinência temporária de certas práticas como as sexuais. As entidades de Jurema, por sua vez, falam, bebem, fumam e não negam que “trabalham para o mal”. Esta dicotomia também é atribuidora de um status de inferioridade da Jurema, considerando sobretudo a sua análise à luz de uma moralidade cristã, muito embora seja essa *sacralidade profana* um dos principais motivos que fazem da Jurema um culto de maior apelo popular do que o Candomblé.

conveniência ante ao estabelecimento de disputas de mercado entre os terreiros, de modo que dos 15 terreiros pesquisados por Ofélia Barros (2011) em sua tese de doutorado, sete referenciam em seus nomes a Umbanda, dois o espiritismo e seis o Candomblé, o que evidencia um processo de negociação da identidade juremeira.

Salles (2010, p. 33), contudo, assinala uma mudança no paradigma das ciências sociais que possibilita uma ruptura com a tradicional ideia de privilegiar o estudo sobre as culturas consideradas mais puras:

O fato é que o conceito de tradição por muito tempo esteve ligado à ideia de „sociedades de passividade“, cuja principal característica seria a estabilidade de seus fenômenos sociais. Como procurou mostrar Balandier (1997), essas concepções influenciaram durante muito tempo as atividades teóricas e práticas dos antropólogos, enquadrando as sociedades por eles estudadas como um „perpétuo presente etnográfico“. A noção de tradição é concebida na reflexão aqui proposta como um construto simbólico, definido não apenas pelo passado, pelos costumes ou elementos da cultura, mas pelo significado que lhe é atribuído no presente, ou seja, pela ação (dos sujeitos nela implicados) que vai reafirmar seus valores. No campo da religião, observa-se em nossos dias uma disposição em compreender os fenômenos religiosos a partir da transitividade e da fluidez que tem assinalado suas práticas. A questão de como se formam os sujeitos nesse novo contexto – em que as individualidades se assentam em uma „pluralidade incoerente“, „contraditória“ (CERTEAU, 2003) – e de que modo são formuladas as estratégias de representação e poder estão no centro das novas reflexões das Ciências Sociais (BHABHA, 1998).

A fala do autor em muito se relaciona com o recente incremento do interesse acadêmico sobre o estudo das religiões mais marcadas pelo sincretismo e hibridismos, o que inclui a Jurema Sagrada. Em verdade, este processo é fruto da própria concepção de que a identidade, no contexto da chamada pós-modernidade, não é fixa ou imutável, mas profundamente entrecortada por descentramentos que a tornam instável, inacabada e, por vezes, contraditória (HALL, 2011, p.13).

Esta mudança no paradigma científico de estudo das religiões encontra-se, também, relacionada à emergência de uma nova forma de se conceber a ciência, notadamente em sua relação com a política, e que pode ser, sinteticamente, agrupada sob a rubrica *de saberes subalternos*.

Sinteticamente, estes podem ser definidos como uma proposta epistemológica que, compreendendo os estudos pós-coloniais/decoloniais³⁷, estudos culturais contemporâneos,

³⁷ A distinção entre pós-colonial e decolonial pode ser extraída a partir da leitura de Ramon Grosfoguel (op cit), em que esta última perspectiva pode, em meu entendimento, e sinteticamente, ser classificada como um aprofundamento ou radicalização da primeira. Para o sociólogo portorriquenho, amparado ainda, no entendimento de Walter Mignolo, a enunciação de uma teoria subalterna crítica latino-americana não pode se constituir como uma reprodução da crítica realizada na Ásia Meridional – em especial a Índia – de onde saíram os principais intelectuais pós-coloniais, como Ranajit Guha, Dipesh Chakrabarty e Gayatri Spivak, uma vez que o processo de colonização da América fora diferenciado em relação ao ocorrido lá. Ademais, para os autores

estudos feministas e teoria queer, pretendem constituir-se como alternativa à tradicional epistemologia eurocentrada que tradicionalmente regeu e rege a ciência, sobretudo as sociais e humanas.

Faço esta breve reflexão por entender a vinculação da Jurema Sagrada ao rol dos saberes subalternos, sobretudo por considerar a situação dela no contexto acadêmico, brevemente relatada nos parágrafos anteriores, como implicação daquilo que os teóricos subalternos chamam de *colonialidade do saber*. Este conceito assenta-se na ideia de que os processos coloniais – e aqueles que, embora não tenham origem em pressupostos literalmente coloniais, mas que lhes são equiparados, como as relações de gênero – não se deram somente no aspecto da conquista territorial ou da submissão política da colônia pela metrópole, mas também pela apreensão da história e cultura dos povos colonizados e, não menos efetivamente, a colonização também se deu no plano epistemológico (MIGNOLO, 2003).

O colonialismo, portanto, assentou-se não apenas em condições jurídicas, mas também em discursos patrocinados pela ciência que objetivavam legitimar a dominação com base na hierarquização de conhecimentos, direcionada tanto à subalternização dos saberes dos povos colonizados, mas também à sua própria desqualificação como seres humanos e, portanto, sujeito de direitos e indivíduos aptos a produzir ciência. Neste contexto, os colonizados não possuem a prerrogativa de narrar a sua própria história ou produzir conhecimento, não assumindo a condição de sujeito, mas apenas de objeto acadêmico, ou mesmo têm negada a sua própria condição humana.

Para Bhabha (1998, p. 111):

A diferença do discurso colonial como aparato de poder vai emergir de forma mais completa no decorrer deste capítulo. Neste ponto, no entanto, fornecerei o que considero as condições e especificações mínimas daquele discurso. É um aparato que se apoia no reconhecimento e repúdio de diferenças raciais/culturais/históricas. **Sua função estratégica predominante é a criação de um espaço para povos sujeitos através da produção de conhecimento em termos dos quais se exerce vigilância e se estimula uma forma complexa de prazer/desprazer. Ele busca legitimação para suas estratégias através da produção de conhecimentos do colonizador e colonizado que são estereotipados, mas avaliados antiteticamente.**

latinos, é necessário descolonizar não somente as ciências, mas também a própria crítica subalterna – referindo-se a determinado setor do Grupo Latino-Americano de Estudos Subalternos que insistia na ideia de privilegiar autores europeus, como Michel Foucault, Jacques Derrida e Antonio Gramsci em suas análises, o que significaria a prevalência das relações coloniais. Entretanto, esta perspectiva, como narra o próprio Grosfoguel, não implica na exclusão sumária da contribuição de pensadores ocidentais – notadamente aqueles esteados no marxismo, pós-estruturalismo e outras escolas críticas – mas, em sentido contrário, rechaça a instituição de fundamentalismos, sejam eles centrados no norte ou no sul, cuja base é, precisamente, a ideia de que somente uma tradição epistêmica poderia ser capaz de construir a verdade científica, o que representa uma contribuição central ao estabelecimento da perspectiva da crítica intercultural, que é a que eu defendo neste trabalho.

O objetivo do discurso colonial é apresentar o colonizado como uma população de tipos degenerados com base na origem racial de modo a justificar a conquista e estabelecer sistemas de administração e instrução (grifos nossos).

Não à toa o cronista do descobrimento descreveu as populações nativas do Brasil como carentes em seu alfabeto das letras *F, L e R*, isto é, sem *fé, lei e rei*. A visão da colônia, portanto, é de que aqueles povos necessitavam de uma catequese que os convertesse ao cristianismo, mas também da instituição de um sistema de poder que os disciplinassem e submetessem à autoridade metropolitana. Sendo assim, teriam o *alfabeto completo*, o que na prática significava que a colonização sempre fora vista em termos do aniquilamento da cultura do *outro*, sob um discurso aparentemente legítimo, posto assentado num conhecimento dito científico. A colonização epistemológica, portanto, se manifesta em dupla finalidade: legitimar a estrutura colonial e negar, por meio da colocação no grau mais baixo da hierarquia do conhecimento, os saberes dos povos dominados, tudo isso por meio de uma representação distorcida – *etnocêntrica*.

Fanon (1968, p. 30 passim) prossegue:

A discussão do mundo colonial pelo colonizado não é um confronto racional de pontos de vista, mas a afirmação desenfreada de uma singularidade admitida como absoluta. **O mundo colonial é um mundo maniqueísta. Não basta ao colono limitar fisicamente com auxílio de sua polícia e de sua gendarmaria o espaço do colonizado. Como que para ilustrar o caráter totalitário da exploração colonial, o colono faz do colonizado uma espécie de quintessência do mal.** A sociedade colonizada não é apenas descrita como sem valores [...] por vezes este maniqueísmo vai até o fim de sua lógica e desumaniza o colonizado. E, de fato, a linguagem do colono quando fala do colonizado é uma linguagem zoológica. Faz alusão aos movimentos répteis dos amarelos, às emanções da cidade indígena, às hordas, ao fedor, à pululação, ao balbucio, à gesticulação. **O colono, quando quer descrever bem e escrever a palavra exata, recorre constantemente ao bestiário.**

A fala do intelectual caribenho, embora enunciada num contexto geográfico distante do Nordeste nordestino, em muito se aproxima da realidade vivenciada pela Jurema Sagrada na primeira metade do século XX no que se refere à forma como ela era lida no discurso da imprensa e, não menos importante, no meio acadêmico. Daí, novamente, a necessidade de, senão eliminar, colocar a Jurema, lida como degenerada sob rígido controle e disciplina. Esta perspectiva será a tônica do processo de *legalização dos cultos africanos* na Paraíba, essencial para compreendermos a formação da identidade juremeira, e que será discutida em detalhes no próximo capítulo.

Com efeito, a falsa proposta de inclusão do colonizado ao mundo metropolitano, civilizado, nada mais é do que a ação política de lhe alienar a memória, cultura e identidade, tornando a sua história um mero capítulo da epopeia colonial.

Nesta perspectiva, Barros (2013, p. 131) discorre:

Os povos do Novo Mundo foram parte integrante, desde os primórdios, da moderna história do Ocidente, mas a sua integração sempre foi, até os dias de hoje, uma integração subordinada, dependente, ao mesmo tempo includente e excludente (Dussel, 1995). O primeiro grande encontro, ou melhor, desencontro, entre a Europa e os povos “descobertos”, deu origem ao maior genocídio de que se tem memória na história da humanidade (Todorov, 1999).

O que quero dizer com estas colocações, à guisa de conclusão prévia, é que o processo de colonização vivenciado pelos povos do hemisfério sul manifestou-se também no plano científico, em caráter dúplice, como já afirmado, e de modo bastante perverso, uma vez que a ciência, encoberta sob o manto positivista da neutralidade, deu justificativa racional – *científica* – ao empreendimento imperialista, criando ainda uma ilusão de pertencimento do colonizado ao mundo do colonizador, inclusive no aspecto epistemológico, instituindo na verdade periferias do saber, em um sistema que caracterizava o conhecimento aqui produzido como inferior, necessitando sempre de referências no mundo “desenvolvido”.

O surgimento das teorias científicas racistas agravaram este quadro, uma vez que permitiram a legitimação pelas ciências biológicas da dominação. A partir daí a alegação de inferioridade dos povos subalternos não se detinha mais à questão da religião ou costumes, mas detinha um verniz de naturalidade. O novo mundo agora era *naturalmente* inferior, intelectualmente incapaz de produzir conhecimento (QUIJANO, 2005).

Já a produção de ciência **sobre** estes povos subalternos, quando não compreendida sob o prisma da futilidade, constituiu-se em importante instrumento a serviço dos interesses destas elites coloniais/científicas. Neste sentido, é essencial compreender a verdade científica sob uma perspectiva discursiva, isto é, compreendendo a gama de relações de poder a ela subjacentes.

Os saberes subalternos surgem a partir de uma insurgência contra a persistência da colonização epistemológica mesmo após a independência formal das ex-colônias europeias, na perspectiva pós-colonial e decolonial; e, em associação com as teorias feministas, *queer*³⁸ e dos estudos culturais, pelo questionamento do paradigma liberal e iluminista de se conceber o sujeito e a ciência, uma vez que ela, por sua insuficiência, acabava por naturalizar e universalizar uma situação que beneficiava os *donos do poder* em detrimento da invisibilização daqueles situados nas periferias políticas, econômicas e científicas.

Bhabha (op.cit, p. 26):

³⁸ “O *queer*, já definiu Guacira Lopes Louro (2001), coloca-se contra a normalização – venha de onde vier –, contra o modelo heteronormativo que informa não só a ciências, mas a vida tida como „normal“. Questiona, assim, as exclusões sociais desconstruindo os discursos que estabelecem a medida do aceitável e as fronteiras do abjeto” (PELÚCIO, 2012b, p. 414).

A pós-colonialidade, por sua vez, é um salutar lembrete das relações neocoloniais remanescentes no interior na nova ordem mundial e da divisão de trabalho multinacional. Tal perspectiva permite a autenticação de histórias de exploração e o **desenvolvimento de estratégias de resistência**. Além disso, no entanto a crítica pós-colonial dá testemunho desses países e comunidades – no norte e no sul, urbanos e rurais – constituídos, se me permitem forjar a expressão, „de outro modo que não a modernidade“. Tais culturas de contra modernidade pós-coloniais podem ser contingentes à modernidade, descontínuas ou em desacordo com ela, resistentes às suas opressivas tecnologias assimilacionistas; **porém elas põem em campo o hibridismo cultural de suas condições fronteiriças para traduzir e portanto reinscrever o imaginário social tanto da metrópole quanto da modernidade** (grifos nossos).

Feitas estas primeiras considerações, retorno à análise da construção da Jurema Sagrada enquanto objeto científico. Como se observou, os saberes subalternos se afirmam como uma insurgência de teóricos e teóricas feministas, *queer*, culturais e pós-coloniais contra a remanescência dos traços coloniais, racistas, machistas e heteronormativos na ciência, a partir de uma reflexão oriunda da própria voz dos subalternos acadêmicos. Coloco a condição subalterna à frente da acadêmica para enunciar o seu propósito de tensionar a relação existente entre a produção de conhecimento formal e a identidade marginalizada dos cientistas oriundos das periferias mundiais. E a Jurema, que relação teria com esta proposta político-epistemológica? Em que sentido pode-se extrair, a partir desta perspectiva, sua a potencialidade acadêmica e política em direitos humanos?

Os saberes subalternos, em sua essência, propõem uma dupla inflexão para a ciência tradicional ao propor um rearranjo da geopolítica do conhecimento, tanto pelo questionamento da veracidade universal da ciência produzida pelo Ocidente, quanto pela intenção de oportunizar às identidades subalternas, sobre as quais tradicionalmente se falou numa perspectiva reificante, o espaço para assumir o protagonismo da produção de conhecimento sobre si e sobre o espaço que o cerca.

Neste sentido, Pelúcio (2012b, p. 399) afirma que:

Falar de saberes subalternos não é, portanto, apenas dar voz àquelas e àqueles que foram privados de voz. Mais do que isso, é participar do esforço para prover outra gramática, outra epistemologia, outras referências que não aquelas que aprendemos a ver como as “verdadeiras” e, até mesmo, as únicas dignas de serem aprendidas e respeitadas.

A Jurema Sagrada, como se viu, tornou-se objeto de interesse acadêmico apenas muito tardiamente em virtude, sobretudo, da já mencionado discurso da superioridade das manifestações culturais consideradas mais puras, a tal *pureza nagô*. As observações realizadas no começo do século XX e o discurso da imprensa eram direcionadas à sua caracterização como um culto demoníaco, animalesco, desumano. Religião híbrida, de raiz indígena e com matizes de catolicismo popular, espiritismo e cultos de matriz africana e, sobretudo,

localizada geograficamente no Nordeste – periferia – brasileiro, a Jurema encontra-se perfeitamente inserida no universo dos saberes subalternos.

Neste ponto é interessante ressaltar que grande parte dos primeiros estudos sobre as religiões de matriz afro-ameríndia foram realizados por pesquisadores europeus e estadunidenses. Em toda e qualquer pesquisa – esta incluída – encontram-se referências (que entendo necessárias) a autores como Roger Bastide, Pierre Verger, Ruth Landes e René Vandezande, o que os situa territorialmente nos países que exerceram o papel de colonizadores (não só no sentido jurídico). Os pesquisadores nacionais, por seu turno, não escapam desta situação, pois “fato de alguém se situar socialmente no lado oprimido das relações de poder não significa automaticamente que pense epistemicamente a partir de um lugar epistêmico subalterno” (GROSFOGUEL, *ibidem*). Ainda, há que se considerar que, a partir da consideração de que as comunidades nacionais não são uniformes, mesmo nos espaços subalternos, existem periferias. No Brasil, é evidente que a região Nordeste e, particularmente, o interior da Paraíba, ocupa esta posição.

Não quero com isso tentar desqualificar o mérito científico daqueles que foram pioneiros nos estudos sobre estas religiões, mas sim questionar, além do fato da escassez de estudos sobre a Jurema, a quase ausência de pesquisas realizadas por acadêmicos situados em seu lugar territorial, étnico-racial e religioso. Além de não ter se falado muito sobre a Jurema, muito menos ela teve a prerrogativa de falar na academia. O potencial da sua inserção no contexto dos saberes subalternos é, neste sentido, dúplice: em primeiro lugar, deve-se reconhecer a contribuição que os pesquisadores do *lado de cá* têm a dar na sua construção enquanto objeto científico e, em segundo lugar, surge o dever de oportunizar ao povo de jurema, em todas as suas manifestações, o direito de escrever a sua própria história.

Aliás, se a história dos povos do novo mundo foi alienada à do colonizador, reduzida a um capítulo de sua odisséia colonial (não à toa a crítica que se faz à ideia de 1500 como o “descobrimento do Brasil”, como se a chegada dos portugueses fosse o marco zero da história nacional), a história da Jurema, como representada tradicionalmente na academia é a história dos gentios do Nordeste brasileiro e, em seguida, a história da degeneração da cultura indígena ou afro-brasileira. A partir daí é possível problematizar tanto a representação etnocêntrica, quanto o pequeno interesse dos pesquisadores sobre a Jurema, ou o seu tratamento como um culto secundário e inscrito dentro da Umbanda ou Candomblé, o que tem

evidentes consequências políticas, pois assinala um esquecimento que em muito desinforma a estruturação de políticas públicas para os juremeiros.

Utilizando novamente a expressão “presente etnográfico”, já utilizada no texto, trago à memória um episódio vivido no campo, no qual em uma pesquisa etnográfica realizada no Templo de Umbanda Rainha das Matas um dos pesquisadores que eu havia encontrado em uma festa na véspera da ida ao terreiro e que demonstrou bastante expectativa em conhecer a Jurema, se mostrou bastante decepcionado com a observação, afirmando tratar-se de algo “muito misturado”, sem autenticidade. Este episódio ilustra, a meu ver, de modo bastante enfático o frequente pensamento acadêmico de fazer dos povos estudados mero objeto de estudo e observação. O descontentamento do pesquisador me fez refletir sobre a expectativa de docilidade destes povos, realmente tratados como potenciais presentes etnográficos.

Portanto, a reivindicação por uma autoria juremeira, inclusive nesta pesquisa, o que já fiz na introdução, carrega o propósito de tecer uma crítica à tradicional forma de se pensar o fenômeno cultural da Jurema Sagrada, diante da sua insuficiência ou etnocentrismo, e tem grande importância no contexto de um Programa de Pós Graduação em Direitos Humanos. Neste sentido, convém retomar a discussão acerca da autoria do trabalho etnográfico e autoridade do etnógrafo problematizada por Geertz e Clifford. O redesenho da geopolítica global propicia, ao mesmo tempo, a demanda dos povos subalternos pelo direito a ter voz própria, e não mais serem apenas interpretados e, ainda, o questionamento da autoridade ou universalidade dos cientistas tradicionais, conquistada a partir da obtenção de conhecimento formal. Neste mesmo sentido, a inserção do subalterno na academia lhe possibilita uma visibilidade que dificilmente seria conquistada caso esta fala fosse enunciada de um outro lugar.

Um outro viés de inserção da Jurema nos saberes subalternos dialoga diretamente com as considerações já feitas neste tópico, acerca do potencial dos estudos de gênero em seu âmbito, cujo pioneirismo é creditado a Idalina Santiago, e que tem sido objeto de diversas pesquisas tendo o Candomblé e Umbanda como campo. Destaco aqui as contribuições de Ruth Landes, Peter Fry, Patrícia Birman, Yvonne Maggie e Nilza Lagos. Na Jurema podem ser exploradas tanto a perspectiva feminista quanto a *queer*, sobretudo porque ambos estão praticamente inexplorados.

Com isso se possibilita, ainda, a interpretação em continuidade dos três blocos que compõem os saberes subalternos, uma vez que as condições geográficas, raciais, sexuais,

religiosas e de gênero não podem ser analisadas isoladamente, sobretudo na perspectiva dos direitos humanos, em que sujeitos que acumulam marcadores sociais de diferença possuem a tendência de sofrer uma opressão mais contundente do que aqueles que se situam em apenas um destes lugares sociais.

Aliás, a perspectiva subalterna pode contribuir decisivamente em direitos humanos na elaboração de uma teoria crítica, que questiona a efetividade da sua universalidade e que será essencial para a pesquisa. No terceiro capítulo esta noção será aprofundada por meio da proposta de enunciação de uma teoria subalterna – e por que não dizer juremeira – dos direitos humanos.

Cabe mencionar que a emergência de uma teoria subalterna dos direitos humanos não implica na rejeição às obras de referência produzidas por intelectuais europeus ou estadunidenses, mas sim na inclusão de pensadores situados nestes lugares *étnico-raciais/sexuais/religiosos/ de gênero* dentre os teóricos a serem utilizados na produção de conhecimento nos países periféricos. Ainda, ela não se confunde com o endosso aos fundamentalismos de terceiro mundo (Grosfoguel, idem), mas sim ao seu enfrentamento.

Tampouco, reitero, ela incorre em renúncia ou desconsideração ao método científico, muito embora os saberes subalternos encontrem-se num terreno bastante ambíguo, tendo em vista a sua proposta ter cunho político e epistemológico. Aliás, a própria crítica só pode ser realizada dentro de um rigor metodológico que permita compreender profundamente as incongruências e insuficiências dos saberes canônicos. Neste sentido, trago à colação a análise que Said (2011) faz da obra de Jane Austen, na qual o autor palestino enxerga, para além da descrição dos costumes britânicos, a convivência com o sistema escravocrata britânico.

Sobre esta experiência, discorre Carvalho (2001, p. 131):

No caso do dominador, citamos acima o *Mansfield Park* de Jane Austen: a narradora não pode deixar de inscrever o que na verdade é uma monstruosidade dentro dessa ordem que se pretende perfeita e, provavelmente apesar de si mesma, incorpora a escravidão. No caso do dominado, os inúmeros rituais de inversão, os mitos fundacionais, as narrativas orais, enfim, todas as expressões de mimese, tão caras a Taussig, e de mímica, frequentemente ressaltadas por Homi Bhabha, invariavelmente oferecem um espelho – ainda que oblíquo, irônico, alegórico, indireto, opaco – da hierarquia pós-colonial criada pelos países centrais e na qual estamos todos inseridos.

A escrita subalterna, em suma, possibilita aos sujeitos situados nas periferias epistemológicas a prerrogativa de narrar as suas próprias histórias e experiências ao mesmo tempo em que denunciam os discursos opressivos que estão subjacentes às obras oriundas dos

lugares centrais. Carvalho (idem) é bastante enfático ao pontuar esta necessidade, visto que mesmo aqueles trabalhos realizados sob uma perspectiva de descentramento – notadamente etnografias – acabam por incorrer nestes vícios. Assim sendo, os saberes subalternos constituem-se em verdadeiros *contra-discursos*, expressão utilizada justamente para ilustrar o seu propósito de desconstruir aquilo que está nas entrelinhas dos escritos ocidentais.

Por outro lado, ela constitui-se como caminho para uma compreensão total do meu objeto de pesquisa. Como já afirmado anteriormente, há uma tendência bastante pronunciada nos trabalhos sobre a Jurema de terreiro de abordá-la em termos da busca por uma memória indígena em seus rituais ou em sua relação com os outros cultos com os quais convive. Esta perspectiva acaba por negar-lhe identidade própria, consistindo ao meu ver numa reminiscência do ideal acadêmico da *pureza nagô*. É necessário, portanto, que se faça uma adequada problematização e interpretação dos fenômenos do sincretismo e hibridismo cultural. Neste sentido é a fala de Salles (op. cit, p. 34):

Para Clifford, a característica ambígua e multivocal das sociedades contemporâneas, sintetizada no que Bakhtin denominou de heteroglossia, tornaria cada vez mais difícil conceber a diversidade humana como culturas independentes, delimitadas e inscritas. Desse modo, os procedimentos pelos quais grupos humanos são representados não seria possíveis de serem empregados sem que fossem propostos novos métodos ou novas epistemologias e sem que fosse considerado o debate político-epistemológico sobre a escrita e a representação etnográfica.

Portanto, considero a proposta dos saberes subalternos pertinente à pesquisa tanto pela caracterização do seu objeto, quanto pelas possibilidades que ela encerra de oportunizar uma autoria juremeira (que eu já discuti na introdução) e a desconstrução de ideias que ainda permanecem no interior da tradicional produção de trabalhos acadêmicos sobre a Jurema. Ainda, as discussões aqui iniciadas serão retomadas e aprofundadas nos próximos capítulos, tanto no que se refere à construção e afirmação da identidade do povo de Jurema quanto na análise das teorias do reconhecimento, em que a auto-representação propiciada pela escrita subalterna é um fator essencial.

SEGUNDA PARTE: E A JUREMA ABALA, SEUS DISCÍPULO NÃO TOMBA³⁹

3. A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE SUBALTERNA

Antes de adentrar especificamente à história da construção da identidade do povo de Jurema de Campina Grande, é essencial discutir o que é identidade, as formas por meio das quais ela é narrada, construída e desconstruída, e as suas implicações na seara da política e dos direitos humanos, objeto central desta dissertação.

De um modo bastante geral e sintético, posso invocar a fala de Canclini (1999, p. 163) concordando que “a identidade é uma construção que se narra”. A frase foi utilizada no início da disciplina intitulada “Identidades, Estado e Direitos Humanos” como uma provocação inicial a estimular as discussões seguintes. A partir dela, assumo previamente o entendimento de que as identidades não são um dado natural, mas sim algo construído culturalmente e apropriado, discursiva ou narrativamente⁴⁰, por sujeitos diversos e com usos variados, com usos essencialmente políticos.

Neste sentido, é interessante trazer o conceito de identidade cunhado por Castells (1999, p.22). Para o autor, ela é “o **processo de construção de significado** com base em um atributo cultural, ou ainda em um conjunto de atributos culturais inter-relacionados, os quais prevalecem **sobre outras formas de significado** (grifos meus)”. A partir da citação, é possível aduzir a compreensão da identidade como um processo dinâmico, portanto inacabado e, ainda, fortemente implicado com sentidos e significações, o que nos leva a uma segunda constatação, a de seu caráter eminentemente relacional, em que se processa uma hierarquia de sentidos.

A perspectiva construcionista, neste sentido, se opõe às noções essencialistas, que tendem a tratar a identidade como um dado fixo e homogêneo. Nestas correntes, segundo Semprini (1999, p. 90-91), “Sua existência, sua homogeneidade interna, sua especificidade cultural seriam um fato, aceito como tal, e pouco suscetível de evolução. Assim os negros, os índios ou as demais minorias são considerados como as peças imóveis do mosaico social” Evidentemente, a noção de identidade como um produto da cultura, isto é, um constructo social, não significa que seja ela algo totalmente artificial, manipulável ou passível

³⁹ Ponto entoado em homenagem aos Caboclos.

⁴⁰ Esta discussão já foi iniciada no capítulo anterior, quando discuti o uso da história oral em pesquisas sobre identidade.

de elaboração ou ressignificação por si só, diante do seu já mencionado caráter relacional.

Conforme afirma Calhoun (1998, p.13, tradução minha):

O construcionismo social se tornou extremamente difundido, bem além da sociologia. Ele desafia, simultaneamente, as ideias de que a identidade é um dado natural e a de que ela é produzida puramente por atos de vontade individual. Na melhor das hipóteses, o construcionismo social também desafia as noções essencialistas de que os indivíduos podem ter identidades singulares, integrais, totalmente harmoniosas e sem problemas. E da mesma forma, os argumentos construcionistas desafiam sutilmente a noção de que as identidades coletivas são baseadas em alguma essência ou conjunto de atributos compartilhados por todos os membros desta coletividade, e não pelos outros.

Assim sendo, enxergo a sua formação como uma permanente tensão entre diversos determinantes – a depender de que identidade estejamos falando – e os significados dos valores a eles atribuídos. Assim sendo, a identidade é uma noção sempre inacabada, um *devoir*, cuja instabilidade reflete a mesma característica dos sistemas culturais, políticos e linguísticos que lhe dão sustentação.

Com isso, entendo que qualquer posição determinista, seja ela natural ou social, é insuficiente para dar conta da complexidade dos fenômenos identitários, no que me aproximo novamente de Calhoun (op.cit, p.16-17) no que se refere a esta incapacidade de apreender por completo as identidades por meio de um construcionismo social radical, sobretudo quando este implica na minimização ou eliminação por completo da agência do sujeito, quando há, segundo o autor, uma aproximação com as posições essencialistas.

Stuart Hall, em seu já clássico *A identidade cultural na pós-modernidade* fornece uma trajetória das concepções dos sujeitos ao longo do tempo. A primeira concepção apresentada é referente à identidade do sujeito iluminista, é essencialmente individualista – solipsista – e diz respeito a um ser ensimesmado, cuja existência era definida, essencialmente, pela razão (a ideia do *cogito*, expressa na máxima “penso, logo existo, axioma da lógica cartesiana).

As outras duas concepções apresentadas já ingressam no campo do construcionismo, com a diferença de que enquanto a identidade do sujeito sociológico, por mais que reconhecida a sua não autossuficiência e formação por meio de mediação com a sociedade, acaba “atando-o” à estrutura social, provendo-lhes estabilidade (HALL, 2011, p. 12), ao passo em que o sujeito pós-moderno é essencialmente instável, descentrado e portador de múltiplas identidades, por vezes contraditórias entre si.

É de se ressaltar, todavia, que a existência de sujeitos com múltiplas identidades não é uma novidade trazida pelo período pós-moderno, mas apenas teve uma maior difusão a partir deste tempo histórico. Exemplo disso, por exemplo, encontra-se na história do Apóstolo Paulo, narrada por ele mesmo em seus escritos presentes à *Bíblia*, em que é visível a

negociação entre as suas várias identidades – judeu, cidadão romano, cristão, intelectual de formação grega etc.

O que houve, certamente, não foi uma reinvenção do indivíduo abstrato mas sim uma tendência à uma “acelerada liquefação das estruturas e instituições sociais” (BAUMAN, 2005, p. 57). Por outro lado, é de se mencionar, também, que a pós-modernidade não produziu apenas identidades fluidas e contraditórias, mas também – e sobretudo, eu diria – a afirmação de fundamentalismos calcados na tentativa de conferir fixidez a esta desagregação. Esta constatação é primordial para a compreensão, no âmbito da política de identidades, da ação destas outras forças e da irrupção de ideologias de orientação fascista que compõem os novos cenários das lutas por direitos humanos, tema que será aprofundado no último capítulo da dissertação.

Embora esta noção diga respeito ao sujeito e não às diversas identidades que ele agora carrega, é essencial compreender como ocorre, também, uma tensão ou mesmo um condicionamento mútuo entre cada uma delas, sobretudo no campo político. Especificamente em se tratando da identidade juremeira, abordarei neste e no capítulo seguinte algumas dessas implicações.

Retomando a definição de identidade fornecida por Castells, tem-se a sua segunda implicação, qual seja, a sua matiz relacional. Conforme explicitado, a sua criação se dá a partir da construção de significados, ou seja, mormente no âmbito da linguagem. Assim sendo, é de se concluir, inicialmente, que a identidade não é um fim em si mesma, mas na verdade um conjunto de significados – atribuídos pela via linguística – a determinados caracteres, valorados sempre em relação a outros, frequentemente em termos de estabelecimento de hierarquias.

Para Woodward (op.cit, p. 39-40):

As identidades são fabricadas por meio da marcação da diferença. Essa marcação da diferença ocorre tanto por meio de sistemas simbólicos de representação quanto por formas de exclusão social. A identidade, pois, não é o oposto da diferença: a identidade depende da diferença. Nas relações sociais, essas formas de diferença – simbólica e social – são estabelecidas, ao menos em parte, por meio de sistemas classificatórios.

Esta ideia da produção da identidade como mediação com a diferença traz para o campo de debate a questão da alteridade, que será central neste estudo e em todos os outros que tenham como preocupação central os direitos humanos no contexto das diversidades socioculturais⁴¹, inserindo a identidade na arena da política.

⁴¹ Posteriormente farei reflexões acerca do uso do termo “diversidade” na seara da política identitária.

Portanto, o processo de construção das identidades é, a todo tempo, inteiramente embebido em relações de poder, sobretudo porque, da mesma forma que não há neutralidade absoluta nas ciências sociais, também não pode haver isenção ou inocência no ato de estabelecer significados a determinados atributos. Assim sendo, a atribuição, interpretação e ressignificação dos sentidos nos quais consiste a identidade são processos essencialmente políticos.

Castells (op.cit, p. 24), ciente da inexistência de identidades apolíticas, e questionando os sentidos de como, a partir do quê, quando, por quem e para quem elas são produzidas, estabelece uma distinção entre três formas de sua constituição:

Identidade legitimadora: introduzida pelas instituições dominantes da sociedade no intuito de expandir e racionalizar sua dominação em relação aos atores sociais, tema este que está no cerne da teoria de autoridade e dominação de Seannet e se aplica a diversas teorias do nacionalismo;

Identidade de resistência: criada por atores que se encontram em posições/condições desvalorizadas e/ou estigmatizadas pela lógica da dominação, construindo assim trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade, ou mesmo opostos a estes últimos, conforme propõe Calhoun ao explicar o surgimento da política da identidade;

Identidade de projeto: quando os atores sociais utilizando-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance, constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade e, ao fazê-lo, buscar a transformação de toda a estrutura social. Esse é o caso, por exemplo, do feminismo que abandona as trincheiras da resistência da identidade e dos direitos da mulher para fazer frente ao patriarcalismo, à família patriarcal e, assim, a toda estrutura de produção, reprodução, sexualidade e personalidade sobre a qual as sociedades historicamente se estabeleceram.

O modelo proposto pelo sociólogo espanhol, evidentemente, não é estanque, sendo plenamente possível que identidades e sujeitos que estejam em uma das posições migrem em direção a outra, sendo essa uma permanente tensão nesta arena política em que a identidade encontra-se inserida, sobretudo no que diz respeito à busca bens sociais – dentre os quais os direitos humanos – cujo acesso, privilegiado ou prejudicado, está no cerne da afirmação da identidade e da enunciação da diferença.

Neste sentido, Da Silva (2007, p. 82-83):

Deter o privilégio de classificar significa também deter o privilégio de atribuir diferentes valores aos grupos assim classificados. A mais importante forma de classificação é aquela que se estrutura em torno de oposições binárias, isto é, em torno de duas classes polarizadas. O filósofo francês Jacques Derrida analisou detalhadamente esse processo. Para ele, as oposições binárias não expressam uma simples divisão do mundo em duas classes simétricas: em uma oposição binária, um dos termos é sempre privilegiado, recebendo um valor positivo, enquanto o outro recebe uma carga negativa. "Nós" e "eles", por exemplo, constitui uma típica oposição binária: não é preciso dizer qual termo é, aqui, privilegiado. As relações de identidade e diferença ordenam-se, todas, em torno de oposições binárias: masculino/feminino, branco/negro, heterossexual/homossexual. Questionar a identidade e a diferença como relações de poder significa problematizar os binarismos em torno dos quais elas se organizam.

Desta forma, tem-se, à guisa de conclusão prévia, visto que retomarei esta discussão adiante, que o caráter político imanente à construção de toda e qualquer identidade diz respeito, precisamente, a enunciações de valor emitidas, seja com o propósito de legitimar a instituição de classes e sujeitos subalternos, seja para estabelecer estratégias de resistência ou subversão desta ordem estabelecida. Ou seja, a discussão acerca das políticas da identidade não deve estar focada em seu conteúdo, mas sim nas significações e representações dela decorrente.

Neste sentido, mais do que consistir em um liame que une o sujeito à estrutura, como se entendia, de modo geral, em sua concepção sociológica, a identidade confere legitimidade às estruturas que, lhe originando, consagram a existência de classes dominantes e subalternas, ou servem como matéria para a sua subversão. As identidades constituem, em suas afirmações, um intenso campo de disputa que se dá, prioritariamente, não apenas entre significados ensimesmados, mas entre projetos de poder que neles se projetam. Mais do que ter implicações políticas, a identidade é *produzida* pela política.

Em suma, a identidade constitui uma norma e, por conseguinte, o estabelecimento de um desvio, o que revela o seu caráter essencialmente dialético, e esta problemática constitui, a meu ver, o núcleo essencial de uma teoria crítica dos direitos humanos que parte do testemunho dos sujeitos subalternos, e que será objeto do último capítulo deste trabalho.

3.1. *Vamos à cidade, vamos ver Senhores Mestres: a produção da identidade juremeira e sua manifestação em Campina Grande/PB*

Uma vez feita uma breve definição de identidade, e demonstrada a sua necessária relação de imanência com a política, passo à discussão central da pesquisa, que é, precisamente, a construção da identidade cultural e política do povo-de-jurema de Campina Grande. Todavia, sendo este tópico apenas um subtítulo do capítulo, e uma continuidade da discussão anterior, continuarei a tecer reflexões sobre a concepção geral de identidade, que complementarão o disposto anteriormente, uma vez que dissocia-las da análise do campo tornaria sem sentido o trabalho etnográfico por mim desenvolvido.

No capítulo anterior, discuti os múltiplos elementos que compõem o complexo místico-semiótico da Jurema Sagrada, explicitando desta forma as suas polissemias, o que já implicou em caracterizar, em grande parte, o sujeito juremeiro. Retomando esta reflexão, entendo que é sobre este substrato plurissemiótico que é construída a identidade juremeira.

Como visto, a própria caracterização da Jurema enquanto religião é colocada em disputa, o que reflete, por conseguinte, na configuração da identidade do juremeiro.

A discussão sobre a viabilidade religiosa da Jurema assume, em seu viés político, a problematização não apenas sobre a presença dos elementos caracterizadores de uma religião, mas também acerca de uma espécie de moralidade que a colocaria no limiar entre o sagrado e o profano, tradicionalmente concebidos como antitéticos (BERGER, op.cit), mas que articulam-se de modo a desafiar esta moral que, em verdade, é consequência do juízo de valor estabelecido pelo catolicismo, religião hegemônica na história brasileira, e a partir da qual a Jurema **Sagrada** – a ênfase na sua sacralidade é essencial – teve sua identidade constituída e caracterizada como antinormativa. Aqui, a noção de identidade como norma é ainda mais evidenciada, visto que toda manifestação religiosa não-católica foi duramente reprimida durante a maior parte da história nacional.

Assim sendo, a Jurema e os juremeiros foram cultural e politicamente representados, desde o seu início, como uma classe subalterna, sobretudo pela operação de descaracterização do seu cunho religioso, visto que esta “prerrogativa”, mesmo após a quebra – após séculos – da exclusividade da Igreja Católica, continuou a ser deferida ou indeferida com base em critérios orientados pela moral cristã.

Esta tentativa de negar legitimidade religiosa à Jurema e seus sujeitos também não é, obviamente, uma tarefa situada fora da política, mas representa uma das mais engenhosas manifestações de como atuam as relações de poder sobre as identidades, a partir da produção da *invisibilidade*. Neste sentido, Da Silva (op.cit, p. 83, grifos meus):

Fixar uma determinada identidade como a norma é uma das formas privilegiadas de hierarquização das identidades e das diferenças. A normalização é um dos processos mais sutis pelos quais o poder se manifesta no campo da identidade e da diferença. Normalizar significa eleger - arbitrariamente - uma identidade específica como o parâmetro em relação ao qual as outras identidades são avaliadas e hierarquizadas. Normalizar significa atribuir a essa identidade todas as características positivas possíveis, em relação às quais as outras identidades só podem ser avaliadas de forma negativa. A identidade normal é "natural", desejável, única. A força da identidade normal é tal que ela nem sequer é vista como uma identidade, mas simplesmente como a identidade. Paradoxalmente, são as outras identidades que são marca das como tais. Numa sociedade em que impera a supremacia branca, por exemplo, "ser branco" não é considerado uma identidade étnica ou racial. Num mundo governado pela hegemonia cultural estadunidense, "étnica" é a música ou a comida dos outros países. É a sexualidade homossexual que é "sexualizada", não a heterossexual. **A força homogeneizadora da identidade normal é diretamente proporcional à sua invisibilidade**

A noção da invisibilidade, todavia, não deve ser interpretada em sua literalidade, visto que a criação de identidades subalternas gera, ao mesmo tempo, *corpos públicos e reificados*, em um sentido similar à história da sexualidade que Michel Foucault (2011) propõe ao

rechaçar a hipótese repressiva⁴². A invisibilidade, desta forma, só deve ser analisada no exato sentido daquilo que não pode ser visto no que se refere, precisamente, ao acesso aos direitos humanos e bens sociais, enfim, a espaços privilegiados na cartografia do poder. Em paralelo, contudo, esta situação exacerba a notoriedade pública das classes subalternas, colocando-as no centro – *panóptico* – de uma cadeia discursiva que inclui compreensões negativas formuladas pelos diversos regimes de verdade.

A ideia de reificação, embora remonte a Marx, foi melhor desenvolvida por Lukacs (2003), e indica, de modo sintético, o processo por meio do qual relações essencialmente pessoais são compreendidas, na verdade, como coisas (re = coisa), como mercadorias cuja essência humana é esquecida, ou mesmo desprezada, constituindo-se, portanto, como uma verdadeira alienação da humanidade pelas relações econômicas – e, portanto, políticas.

Muito embora se apresente como consequência da evolução do capitalismo, e articule-se com a noção de fetichismo de mercadorias, ao identificarmos a produção de identidades como uma relação política e, portanto, entre pessoas, a reificação torna-se inteiramente incidente também neste contexto de estabelecimento de identidades hegemônicas, em antítese àquelas que são consideradas anormais ou indesejáveis. Consequência disto é a possibilidade de não reconhecer, desprezar ou diminuir a humanidade de certos sujeitos, em razão de sua condição identitária.

Esta situação é denominada por Goffman (1982) de estigma, indicando precisamente a situação em que a condição de portador de determinadas características, dentre as quais o autor inclui a religiosa, torna-se maior do que a própria condição humana, uma vez que estes traços identitários em particular se sobrepõem aos demais, em um verdadeiro processo de subjetivação das anormalidades, o que foi, também, discutido por Foucault (2011) em *História da sexualidade*.

Reificar identidades e interpretá-las como estigma implica, conseqüentemente, na possibilidade de apreender a sua essência como se fosse um objeto e, portanto, manipulá-lo. Retirar a condição humana dos sujeitos é, ainda, retirar deles a sua autonomia, no que se aperfeiçoa os efeitos da reificação, que na política das identidades se dá, sobretudo a partir da

⁴² Em *A História da Sexualidade*, Michel Foucault rechaça a hipótese de que a marginalização das sexualidades não-normativas tenha se dado pela via da repressão mas, ao contrário, se deu pela “colocação do sexo em discurso”. Nesta perspectiva, a sexualidade, “em vez de sofrer um processo de restrição, foi, ao contrário, submetida a um mecanismo de crescente incitação” (FOUCAULT, 2011, p. 19). Desta maneira, entendo analogicamente que a Jurema não fora, em momento algum, encoberta pelo véu do ocultamento, mas sim intensamente exposta, sobretudo na esfera pública, a partir dos discursos encampados por instituições públicas e privadas que, a despeito desta exposição pública, a encarceraram, junto de seus sujeitos, em um caminho de difícil acesso a bens e direitos humanos e sociais.

elaboração de discursos e estabelecimento de regimes de verdade que dão uma aparência de racionalidade e legitimidade a este processo.

A ideia de regimes de verdade, desenvolvida por Foucault (2001) é particularmente útil para compreender este tema, por evidenciar como o seu estabelecimento, isto é, a criação de “verdades” é necessariamente vinculado ao poder. Portanto, em sendo as identidades uma criação da política, elas se assentam sobre estes regimes de verdade, que visam a tornar como natural e inexorável certas proposições, dentre as quais aquelas que estabelecem que certos sujeitos e grupos sociais devem ser considerados inferiores ou alijados de direitos, em um sofisticado arranjo discursivo.

Especificamente sobre a Jurema, a história nos legou – e continua a legar – uma notória invisibilidade dos seus sujeitos em relação à titularidade de direitos básicos, como a liberdade religiosa, ao passo em que ela foi objeto de intensa discussão e reificação a partir da incidência da religião, direito, psiquiatria, moral etc, que a puseram em uma situação de exposição ao público, valorada de forma negativa

Desta forma, muitos foram os discursos utilizados nesta trilha de invisibilidade da Jurema Sagrada, e que se constituíram, portanto, como justificativa para a sua manutenção em uma posição de vulnerabilidade⁴³, os quais serão brevemente apresentados por mim nos parágrafos seguintes.

O primeiro espaço de produção de uma identidade juremeira subalterna é, sem sombra de dúvidas, o discurso religioso, visto que, enquanto religião, a sua identidade é construída em termos de uma antinomia com o catolicismo, único culto permitido no Brasil colonial e imperial.

Neste sentido, todas as práticas religiosas não-católicas foram duramente perseguidas, o que incluiu, obviamente, a Jurema Sagrada, à época ainda cultuada em uma matriz quase que exclusivamente indígena. Os juremeiros, portanto, sofreram intensa perseguição, sobretudo pelo direito estatal confundir-se com o eclesiástico, por força das relações do padroado real.

Fundamental, ainda, é compreender a formação da identidade juremeira no campo religioso em termos de sua relação com a Umbanda e o Candomblé. Já iniciei esta reflexão quando tratei do sentido da Jurema enquanto religião, ocasião em que ressaltai a sua configuração como culto autônomo, independente destes outros, embora intimamente

⁴³ Deve-se atentar para a distinção entre vulnerabilidade e subalternidade, da qual tratarei mais adiante.

relacionados, sobretudo pelo compartilhamento de determinados princípios e rituais que foram incorporados e, ainda, dos espaços de culto.

Entretanto, como ficou evidenciado a partir da análise dos entendimentos de outros autores, a autonomia da Jurema não é uma unanimidade, sobretudo quando se analisa a sua variante cultuada nos terreiros, e que constitui o objeto desta pesquisa. Apesar de minha opinião no sentido de sua configuração como religião própria e autônoma, entendo que esta autonomia também foi construída ao longo do tempo em Campina Grande, e esta conclusão passa, necessariamente, pela problematização de dois pressupostos: o primeiro, já amplamente mencionado, é o da multiplicidade de sentidos da Jurema, e o segundo diz respeito ao fato de que nunca houve nela a pretensão de se constituir institucionalmente.

A partir de suas polissemias, a Jurema adquiriu uma maleabilidade que a permitiu inserir-se em diversos contextos religioso, assimilando influências, e influenciando-os, manifestando-se, ainda, em diversas vertentes. Neste sentido é possível enxergar a Jurema cultuada em terreiros (nas modalidades *batida* e *arreada*), em mesas que remontam ao espiritismo popular, pelas tribos indígenas, inclusive com a persistência da centralidade do seu uso enteógeno ou, ainda, difundida em meio ao catolicismo popular. Esta pluralidade de manifestações e traços culturais fez com que fosse considerada uma religião *xenofílica*⁴⁴ (ALBUQUERQUE, 2011).

A outra questão diz respeito à não intenção de institucionalidade da Jurema, e que decorre, a meu ver, de sua natureza eminentemente plástica e não-sistematizada, vez que trata-se de tradição essencialmente oral – muito embora a partir das influências do catolicismo e kardecismo tenha havido a inserção da escrita como parte da transmissão de seus saberes. Com isso, não foi difícil que os saberes da Jurema tenham sido, de certa forma, incorporados pelos recém-chegados Candomblé e Umbanda em meados do século XX na Paraíba, tanto pelo traço em comum do apelo à espiritualidade – o que provocou uma associação das tradições locais com as que chegavam das outras regiões do país – quanto pela situação de ilegalidade nas quais os cultos estavam mergulhados.

Referindo-se a tal processo, Barros (2011, p.20) afirma que:

A cidade de Campina Grande, seguindo uma tendência que se verifica no estado da Paraíba, a partir de meados do século XX, sofrerá influência das religiões de marcas afrobrasileiras, mais propriamente da Umbanda (de São Paulo) em decorrência do processo de legalização dessas práticas em nível nacional e do Candomblé de

⁴⁴ Xenofilia seria, a partir da análise etimológica do termo, a capacidade de fazer conviver harmonicamente influências culturais diversas. Marcos Albuquerque atribui esse estatuto à Jurema Sagrada pela multiplicidade de traços culturais que ela encerra.

Pernambuco, com a vinda de alguns candomblecistas para a cidade. Essa influência, como sugerem alguns autores, resultou em médio prazo, num processo acentuado de hibridização com as correntes locais.

Particularmente em Campina Grande, reitero que houve uma reelaboração – bricolagem – do Candomblé Nagô Egbá nos termos dos recursos disponíveis na cidade, o que incluiu também a assimilação de saberes juremeiros ainda não sistematizados. Uma outra corrente também presente na cidade, sem relação necessária com as tradições recifenses foi o *Omoloko*, manifestação religiosa híbrida entre a Umbanda e o Candomblé de Angola oriunda do Rio de Janeiro, na qual Mãe Dé teve o seu primeiro contato, antes da iniciação na Jurema e no Nagô pelas mãos do Babalorixá Vicente Mariano. Até hoje esta influência é percebida nos rituais da casa, que nos *toques de santo* do dia-a-dia repetem o panteão da tradição carioca, não tocando para os Orixás Oxumarê, Obá e Ewá que, apesar de não serem iniciados no nagô, são reverenciados pela nação.

Um outro importante fator que impulsionou a inserção da Jurema no contexto das demais religiões afro-brasileiras e facilitou a sua acomodação num contexto de forte hibridismo foi, sem sombra de dúvidas, o deficiente processo de legalização dos cultos de terreiro, que excluiu a Jurema, forçando esta inserção como parte integrante da Umbanda ou do Candomblé.

Neste sentido, Santiago (2008, p. 03):

Em meados do século XX, no Estado paraibano, ocorre a aproximação do Catimbó com a Umbanda em virtude do movimento de expansão desta pelo país. Assim, foi se delineando a Umbanda cruzada com Jurema como resultado da junção dos rituais da tradição juremeira/catimbozeira com a Umbanda trazida oficialmente para o referido Estado nos fins de 1960. Até essa época predominava na Paraíba a prática do Catimbó, tratado como caso de polícia. **Os catimbozeiros ou juremeiros desejosos de se libertarem da pressão policial aceitaram se engajar na estrutura da nascente Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba, encampadora da doutrina umbandista.** Contudo, a forte influência da jurema se fez presente na reorganização sincrética dos elementos religiosos da umbanda paraibana. (grifo nosso)

Nas entrevistas que pude captar no campo prevaleceu a ideia de que as religiões afro-ameríndias foram introduzidas em Campina Grande a partir da Umbanda – ou, na verdade, da reelaboração do Nagô. Neste sentido, Peixoto (2011) realizou importante pesquisa documental que evidencia a existência dos primeiros terreiros campinenses ainda na década de 1940.

Entretanto, a autora também registra a autuação de um processo criminal em desfavor de Josefa Barbosa, conhecida como Zefa Tributino, pela prática de Catimbó contra outra mulher, com a qual rivalizava no mercado da prostituição, no ano de 1933. Zefa foi uma

figura histórica bastante conhecida na cidade, de modo que foi inclusive referenciada na canção “Forró em Campina”, de Jackson do Pandeiro, música que se tornou uma das mais conhecidas homenagens à Campina Grande na cultura popular.

No mesmo sentido, destaco que Carlini (1993) registra, também, a visita da missão etnográfica de Mário de Andrade a um Catimbó localizado em Alagoa Nova, cidade bastante próxima a Campina Grande, o que me leva a concluir que havia a presença da Jurema – embora não nomeada assim – nesta região é bastante anterior à chegada das religiões afro-ameríndias. Entretanto, por tratar-se de culto essencialmente doméstico e submetido a um intenso regime de perseguição, não havia qualquer registro formal, a não ser estas referências incidentais que são, todavia, suficientes para afirmar, sem qualquer dúvida, que a Jurema já existia em Campina Grande antes da Umbanda e do Candomblé.

Reitero, ainda, que a despeito da influência massiva destas outras religiões, ainda persiste a existência de mesas de cura e outras manifestações do Catimbó desvinculado da estrutura de terreiro ou da associação hierárquica com os cultos afro-brasileiros havendo, porém, interessante consórcio, frequentemente, entre a Jurema e outras práticas, como a leitura de tarô, o que também foi observado por Lima Segundo (2015) em Alhandra.

Ademais, é essencial ressaltar que assimilação da Jurema à estrutura de terreiro não foi algo que se deu imediatamente após a chegada das outras tradições a Campina Grande, prevalecendo antes da legalização dos cultos e da atuação da *Federação* uma forma bastante diferente do que ocorre hoje, sem uma nítida separação entre as várias correntes que ali se encontraram, e sem a presença de vários elementos que hoje caracterizam a Jurema de Terreiro. Neste sentido, é providencial trazer a fala de Mãe Dé:

Quando eu comecei era Jurema, Preto Velho e Orixá tudo junto, levava fumaça, levava tudo (...) mas depois que Mestre Carlos botou essa diretoria em João Pessoa aí fez isso (...) Antigamente não chamava Mestre não, antigamente chamava a esquerda. Todos os Senhores Mestres são da esquerda, depois da meia noite eles tudo viram Exu (...) Naquele tempo não tinha essas obrigação não, era tudo na oração. Hoje tudo tem sangue no meio, foi depois da federação, era tudo junto e era mais na oração. Ele botou Santo prum canto e Jurema pro outro.

A atuação da Federação em relação à Jurema implicou na sua concepção como parte integrante da Umbanda ou do Candomblé, como que numa relação de incorporação daquela por estas, que durou muitos anos, e ainda é presente no discurso dos religiosos mais antigos, como pude coletar na fala de Ieda Araújo, que reside no terreiro de Mãe Dé há cerca de quarenta anos, e onde desempenha uma série de funções, inclusive a de tocar os ilús, tarefa tradicionalmente masculina, mesmo sendo mulher e não tendo passado por nenhum rito de iniciação:

A jurema pra mim na minha vida é a iniciação de um médium dentro do Candomblé, que você começa na Jurema, aí depois que você entender o que é a Jurema é que você vai passar pelo Orixá, Deus Orixalá e Iemanjá (...) entendeu? Pra mim é isso.

Esta situação se deu, a meu ver, tanto pela necessidade política, visto que a legalização das religiões afro-brasileiras na Paraíba, da qual falarei mais detalhadamente adiante, não incluiu a Jurema e, ainda, pela sua dicotomia em relação à Umbanda e Candomblé, cuja forte estrutura hierárquica favorecia a sua institucionalização, da qual o Catimbó sempre fora refratário.

A necessidade de inserção da Jurema no âmbito da Umbanda e do Candomblé, por outro lado, não se deu somente pela ausência de suas referências na norma que veio a legalizar o funcionamento dos terreiros na Paraíba – o que, de per si, tornaria este processo meramente local, o que evidentemente não se verificou – mas também pela maior aceitabilidade que a Umbanda conquistou, através de uma estratégia que incluiu um processo de branqueamento, isto é, um abrandamento da sua raiz africana, por meio da inclusão de uma moralidade cristã e kardecista, mas também pela intensa mobilização em busca de uma racionalização, processos estes que passaram pelo estabelecimento de um mito fundador⁴⁵ e, por fim, de uma identificação como religião legitimamente brasileira, perfeitamente inserida naquilo que a sociedade considerava aceitável como crença religiosa.

Oliveira (2009, p. 66) assim se pronuncia:

Como a umbanda era um componente novo que emergia no seio da sociedade brasileira, a aceitação da religião passava obrigatoriamente pela explicação do universo umbandista e o meio mais eficaz para realizá-lo seria pela apropriação de um conjunto de valores dominantes da sociedade global. Ou seja, o discurso umbandista deveria: (1) comprovar que a umbanda era herdeira de uma tradição religiosa milenar; (2) demonstrar a existência de uma doutrina filosófica que norteasse a conduta ética e moral dos adeptos; e (3) buscar amparo na ciência para justificar (domesticar) as práticas mágico - litúrgicas. Deste modo, para Ortiz, a racionalização da nova religião estaria obrigatoriamente vinculada ao aparecimento de um Intelligentsia de origem especificamente urbana e que se dispusesse a buscar soluções para o problema da sistematização do cosmo religioso

Tudo isto, em verdade, representa uma forma de gestão das identidades híbridas, que se tornara necessária tanto para a Umbanda, quanto para a Jurema, mormente pela intensa demarcação entre o seu espaço e o do Candomblé pernambucano, tomado como culto puro e, portanto, mais fino que o Catimbó, para o qual restou a alternativa de tomar as vestes destas

⁴⁵ Este mito fundador é retratado na “história oficial” do surgimento da Umbanda, que sinteticamente afirma que, no ano de 1908, Zélio Fernandino de Moraes, após uma série de problemas de saúde não diagnosticados, e tendo procurado um centro espírita em Niterói, incorporou-se com a entidade denominada Caboclo das Sete Encruzilhadas, anunciando a criação de uma nova religião, baseada na humildade e na caridade.

outras religiões, o que em Campina Grande foi favorecido pelo processo de reelaboração pelo qual elas passaram, e que teve neste imiscuimento dos saberes juremeiros um importante ingrediente.

Desta forma a Jurema passou a sofrer forte influência, assimilando e abandonando determinadas praticas mas, sobretudo, constituindo uma *identidade adiada*, uma vez que não havia a sua afirmação. Entendo, escorado em Barth (2000, p. 26), e fazendo uma associação da distinção entre as religiões com as fronteiras étnicas, que elas permanecem, apesar do fluxo cultural entre elas, e que “a interação dentro desses sistemas não leva à sua destruição pela mudança e aculturação”. Entretanto, é evidente que no contato entre duas culturas, é possível o estabelecimento de uma hierarquia entre eles. Para o mesmo autor (2005, p 22):

A cultura está sempre em fluxo e em mudança, mas também sempre sujeita a formas de controle. Os principais processos criativos e expansivos de conhecimento e diversificação sobre os quais falei não são ilimitados na sua capacidade de produzir variação contínua. Vejo três processos contrários à variação que gostaria de ressaltar: os processos de controle, silenciamento e apagamento das experiências. A cultura que cada pessoa está acumulando e vivendo está em constante reformulação, não apenas devido à sua expansão, mas também por ser limitada e canalizada por esses três processos.

Entendo que no caso da Jurema, o contexto de legalização excludente, posto considerar apenas as religiões de matriz africana e a organização estrutural da Umbanda e Candomblé enunciaram uma relação de superioridade destes em detrimento daquela, o que foi mais tarde corroborado com a ideia da *pureza nagô*, que já discuti anteriormente.

Consequência deste processo foi este adiamento da identidade juremeira, bem como a transformação da religião, que passou a ser afro-ameríndia, a partir da assimilação de elementos como a gira – muito embora esta seja bastante referenciada como toré, o que conserva uma raiz indígena – o uso de ilús (tambores ritualísticos), a prática rotineira de sacrifícios animais – há registros anteriores de *cortes*, como anotam Lima Segundo (2015) e Aires (2015) – e a inserção de diversas referências daquelas outras religiões no panteão e cancionário tradicional da Jurema. Em Campina Grande, por exemplo, é comum que se toque para os Orixás Ogum e Iansã na Jurema, legado que seria deixado por Mãe Glauce Mendes, conforme pude captar no campo. Outra importante influência, da qual já falei, foi a sistematização de um ritual iniciático que em muito se assemelha ao do Candomblé.

Todavia, mesmo neste contexto de fluxo cultural e do estabelecimento de uma hierarquia, alguns elementos próprios da Jurema tornaram-se, com o passar do tempo, incompatíveis com os preceitos do Candomblé, na medida em que Campina Grande e a Paraíba passaram a vivenciar um processo de *reafricanização* desta religião, seja pela chegada

de sacerdotes de outras nações, sobretudo o Ketu, ou mesmo pelo estabelecimento de relações mais próximas com as casas matrizes do Nagô Egbá no Recife.

O uso de fumaça, bebidas alcólicas e o culto aos espíritos dos mortos (eguns) são alguns dos aspectos em que a contradição entre a Jurema e o Candomblé se torna mais evidente. Uma outra questão a ser salientada é que enquanto aquela afirma uma sacralidade bastante implicada com o mundo profano; este, provavelmente por influência da moral cristã, assume um discurso de pureza que se refere tanto ao culto em si, no sentido de se buscar uma máxima fidelidade à herança africana, quanto aos fieis, aos quais são atribuídos rígidos preceitos religiosos, que em muito se assemelham aos votos de castidade católicos, só que transitórios, de acordo com o calendário de funções do terreiro ou das obrigações que os devotos venham a receber.

Estas dicotomias acabaram por ressaltar uma diferença entre os dois cultos, no sentido da exclusão da Jurema, que não poderia mais ser vista como integrante do Candomblé, Frequentemente este pensamento incorre em preconceito, seja pela atribuição de um status de superioridade aos sacerdotes e rituais mais próximos da ortodoxia recifense, seja pela identificação do Catimbó como culto degenerado, ao qual se recorreria para a solução de problemas menos nobres ou, ainda, pela sua associação como mera diversão, uma vez que os xirês Nagô são mais sérios, sem a descontração presente nos toques de Jurema. Neste sentido, é interessante transcrever uma das falas obtidas no campo:

Lá no Recife eu vejo um preconceito muito grande em relação a Jurema, as pessoas lá são mais ligadas a questão de Orixá mesmo, elas não veem a Jurema como um culto sagrado, elas veem mais a Jurema como uma diversão, elas tratam a Jurema de modo diferente do Orixá, até alguns irmãos de santo meu, algumas irmãs de santo elas se autodeclaram que não gostam de Jurema, que gostam é de Orixá (Wagner de Iemanjá).

Esta situação provocou uma tensão mútua: de um lado, tem-se a necessidade de se destacar negativamente a Jurema em relação ao Candomblé, posto ela ser lida como um culto inferior e degenerado, o que justificaria a sua negação ou, no mínimo, um certo encobrimento, que esconde, na verdade, um discurso de legitimação, sobre o qual Lima (2004, p.199) se pronunciou nestes termos:

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

Estes discursos recaem com especial força sobre as lideranças que possuem terreiros que cultuam apenas a Jurema. Neste sentido, é notório o fluxo em direção a Pernambuco em busca de criação e aprofundamento de laços com a ortodoxia nagô. Os terreiros de Mae Dé e Mãe Goretti estão, atualmente, com vínculos com Babalorixás com laços com as casas mais tradicionais do Nagô Egbá, que possibilitam um direcionamento, sobretudo das gerações mais novas, ao Candomblé, abandonando cada vez mais a raiz umbandista de ambos os terreiros, porém com a conservação da Jurema enquanto traço cultural marcante em Campina Grande.

Por outro lado, é justamente nesta configuração impura, secular e informal que a Jurema acaba se tornando o culto mais forte dos terreiros campinenses, tornando-se muito mais popular e acessível ao público – sobretudo o exterior ao terreiro – do que o Candomblé, o que enuncia a força da identidade juremeira:

Eu creio que eu acho que a Jurema tem mais uma afinidade né, no meu modo de pensar é isso, muita gente prefere mais a Jurema (...) Aqui dentro do terreiro de Dé quando Dé vai tocar pro Orixá poucas pessoas vem, o povo gosta mais quando é toque de Jurema, de Pombagira como vocês sabem, muita gente não dá muita treta ao Orixá, mas você tem que ver os dois lados, o lado da Jurema e do Orixá, não pode ficar numa coisa só (Ieda Araujo).

Lima (op cit, p.202) trata deste fenômeno em Recife:

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

Neste sentido, estabeleceu-se em Campina Grande uma prática de intercâmbio entre a Jurema e outras nações do Candomblé, que em tese estariam em situação de incompatibilidade, representada seja na inserção dela nestes espaços, seja na busca por elementos juremeiros por estes sacerdotes, com destaque para o grande apelo que a figura da *Pombagira* tem hoje na cidade e com a adaptação de entidades, a exemplo de Mestres que são ressignificados como *Boiadeiros de Angola* em terreiros desta nação.

Entretanto, há uma nova geração de frequentadores de terreiro formada, em sua maioria, por jovens de classe média e, em geral universitários, que é atraída inicialmente pelo Candomblé, uma vez que a Jurema tem pouca inserção midiática, mas que acabam engajando-se também nela. Esta nova categoria de fieis é bastante presente nos terreiros pesquisados.

Ainda no campo religioso, um outro fator legitimador da identidade, como já mencionado, é a iniciação. Atualmente, prevalece a ideia de que a simples feitura já habilita o

neófito a ser tratado como juremeiro, porém antigamente só receberia este título o sacerdote ou sacerdotisa mais antiga da cidade, não havendo nenhum tratamento que referenciasse a herança da Jurema nos demais iniciados, que geralmente acabavam sendo tratados como mães ou pais de santo:

Eu me considero Juremeiro. É porque é assim, segundo os mais antigos, antigamente só eram considerados juremeiros aquelas pessoas mais velhas, por exemplo, a finada Cleonice era uma das mais antigas da cidade, então ela era considerada juremeira, aí ela morreu, aí veio dona Luzia, que era a juremeira mais antiga da cidade, aí ela morreu, então pela lógica a Juremeira seria Dé, porque ela é a mais antiga da cidade, os mais antigos consideram assim, os mais novos não seriam juremeiros, só quem estaria há mais tempo dentro do culto da Jurema (Wagner de Iemanjá).

Entendo que esta mudança de tratamento seja, justamente, consequência do reconhecimento da autonomia da Jurema em relação ao Candomblé, tendo em vista que, consistindo em uma religião própria, não poderia ser equiparada às demais, reclamando assim a necessidade do tratamento adequado ao sacerdote iniciado em sua ciência, o que torna o sujeito juremeiro mais nítido e bem delineado. Assim sendo, concebo este tratamento antigo como manifestação do não reconhecimento da Jurema como religião própria, mas sim como mero culto assimilado ao Candomblé.

Portanto, o sujeito juremeiro em relação às demais religiões, para além da diferença, que está na raiz da constituição de qualquer identidade, é constituído também pela exclusão: a Jurema, tida como abjeta, não cabe em qualquer outro credo, que não nela própria, o que ora impõe a identidade juremeira, ora torna conveniente a sua afirmação, ante ao maior apelo em relação ao Candomblé, cuja procura só toma maior corpo entre aqueles que já estão no contexto dos terreiros, e buscam consultas com búzios ou a prática de outros rituais sobremaneira para a solução de questões de ordem religiosa, como a preparação para iniciação.

Outro discurso que incidiu profundamente sobre a Jurema foi o da medicina, construído a partir dos discursos racistas do século XIX, que no Brasil tiveram maior ressonância a partir da análise feita por Gobineau, e que compreendia a miscigenação como causa de uma possível deterioração da sociedade brasileira.

Este discurso serviu como suporte pretensamente racional à atribuição de uma superioridade hierárquica não só à *raça* europeia e suas manifestações culturais, em especial o cristianismo, mas também às religiões consideradas puras e isentas de miscigenação, o que consistiu em um dos fatores que deram origem à ideia da pureza nagô, já abordada anteriormente e que, como visto, teve profundo impacto negativo para a Jurema, por adiar o

interesse acadêmico e político sobre ela. Entretanto, é de se compreender que essa afirmação de pureza encontra-se num campo muito mais discursivo do que prático (FERRETI, 2006), inclusive em relação ao catolicismo, que no Brasil sempre esteve distante da ortodoxia, ante o grande fluxo cultural aqui vivenciado.

Não à toa o principal encampador da doutrina da *pureza nagô* foi, justamente, o SHM, balizado pelos saberes médicos que, em sua missão de combater as práticas religiosas miscigenadas, encontrava-se em pleno intercâmbio com as forças da segurança pública, uma vez que ainda prevalecia o controle policial sobre os terreiros. A Jurema tendo se tornado uma religião hibridizada, ainda que em sua versão anterior ao contato com o Candomblé, representou neste contexto a expressão máxima da degeneração religiosa, devendo portanto ser duramente combatida. Aires (op. cit, p. 90) se pronuncia neste sentido:

Na visão cientificista, a Jurema-Catimbó paraibana era o avesso da razão instrumental moderna, pois se tratava de uma prática “fetichista” acreditada e seguida apenas por “ignorantes”. É o que podemos observar na matéria do Jornal *A União* que se refere ao litoral paraibano como um espaço bastante influenciado pelas “crendices populares”, apesar da “ação moralizadora” da polícia.

Este discurso, apesar de emanado de um contexto medicalizador e de controle social, foi e ainda é muito incorporado por fieis e sacerdotes de vertentes do Candomblé mais atrelado à ortodoxia ritualística. Entretanto, Aires (op.cit, p. 88-89) evidencia que a perspectiva médica, embora aparentasse uma certa simpatia pelas correntes que se afirmavam puras, escondia na verdade uma ideia de garantir o isolamento delas, a fim de evitar a miscigenação com a cultura europeia e, portanto, a alegada degeneração que este contato provocaria:

Conforme podemos perceber, Abelardo Jurema se contrapõe ao uso das forças repressivas sobre as religiosidades de matrizes afro-ameríndias, em seu lugar, defende o controle científico sobre os terreiros. Escreveu o paraibano que “em Recife substituiu-se batidas policiais pela visita de cientistas e intelectuais que começaram a percorrer todos os Xangôs, colhendo preciosas observações e procedendo curiosas investigações”. (Jornal *A União*, 14 nov. 1937) Entretanto, a concepção cientificista não se resumia apenas às observações e investigações metodológicas, mas propunha que os terreiros passassem ao controle do Serviço de Higiene Mental, sob o comando do médico psiquiatra Ulysses Pernambucano. Abelardo Jurema parecia olhar para Recife como modelo a ser seguido, cidade na qual, segundo ele, “ (...) a polícia não se preocupa mais com os Xangôs, pois funcionam amparados e fiscalizados sob o ponto de vista da hygiene mental”. (*A União*, 14 nov. 1937). A conclusão do artigo é teleológica, aponta para *um* sentido, para *um* futuro desafrikanizado pela miscigenação. A mesma mistura que fora tecida durante os períodos da Colônia e do Império, seria o caminho para uma hegemonia branca cristã, um “sincretismo lento”, mas que levaria ao “desaparecimento dos Xangôs e das seitas africanas”. O sinal maior dessa certeza estava anunciado na morte dos mais antigos pais de santo de Recife, como se quisesse dizer que a natureza “concerta” para trás (a morte) e a cultura “concerta” para frente (a “civilização”). Segundo Ivaldo Marciano de França Lima, mesmo valorizando o Candomblé jeje-nagô, o objetivo dos intelectuais do Serviço de Higiene Mental era

conhecer as religiões afrobrasileiras sonhando com a sua extinção, mesmo daqueles que consideravam mais “puros” e “sérios” e a morte dos famosos pais de santos era um sinal da decadência do Xangô pernambucano.

Portanto, o sujeito juremeiro fora concebido pela medicina como fruto de um processo degenerador e insalubre, no que me permito fazer uma associação com aquilo que Fanon pontuou acerca das representações que o colonizador fazia dos povos colonizados. A despeito do gradual abandono destas posições racialistas, prevaleceu a influência da medicina, sobretudo da psiquiatria, no universo da Jurema.

A relação da Jurema com a medicina, entretanto, não se deu apenas no sentido da patologização da religião, mas também na perspectiva da negação de seus saberes pela ciência médica, o que serviu como substrato para a articulação de seu discurso com o direito, a partir da tipificação do crime de curandeirismo, do qual se falará parágrafos adiante.

No campo, pude observar esta relação se manifestou em termos do estabelecimento de um verdadeiro fluxo entre os saberes médicos e juremeiros, seja pela conversão à religião a partir da ocorrência de problemas de saúde para os quais a medicina não obteve solução, seja pela medicalização dos fenômenos espirituais, em que a resposta oferecida pela Jurema era descredibilizada.

Eu comecei na Jurema, quando eu me casei eu morei na Prata, quando ele foi embora⁴⁶ eu fiquei na casa da minha sogra, aí ninguém sabia de história de espírito, aí ela adoeceu, fumo pro médico, aonde mulher tem menino... na maternidade, aí quem descobriu a doença dela foi doutor Joao de Assis, que ele era médium de nascença, e ninguém sabia o que era isso, de vez em quando de cinco em cinco minutos ela tava tremendo, tava tremendo (...) aí tinha uma senhora lá na Vila Cabral que tinha um terreiro e tocava, a gente tinha medo que só, aí quando ela adoeceu assim, aí levemo ela pra lá. Essa mulher tava tocando, agora sem elu sem nada, só cantando, aí ela foi lá e recebeu as entidade e deu o recado completo (...) Chegemo lá ela botou ela numa mesa, doutrinou. A Cabocla Jurema baixou e deu o recado completo. Com três dias essa mae de santo foi simbora e deixou seu Manoel que era o cunhado dela tomando conta e doutrinando dona Luzia. Com três dias ela mandou um (inaudível) de Brasília e testou os espirito dela, quando veio ela respondeu, mandou a resposta, nesse tempo ninguém sabia o que era o espiritismo (Mãe Dé).

Entretanto, um interessante intercâmbio entre estes dois saberes me foi relatado, dando conta da indicação dos terreiros por parte do diretor do maior hospital psiquiátrico de Campina Grande, atualmente fechado:

Ah, com certeza, o que Dé atende mais aqui é essa questão de saúde/doença, antigamente era mais, porque tinha um hospital aqui perto, o João Ribeiro, que era o hospital psiquiátrico, e quando Dr. João Ribeiro não solucionava os casos de loucura ele encaminhava aqui pra o terreiro, ele já dizia não, aqui a gente não trata esse tipo de doença, você tem que procurar o... eles chamavam casa espírita, aí eles já encaminhavam pra cá ou prum centro espírita, o novo mundo que tinha aqui perto.

⁴⁶ Mãe Dé refere-se ao seu marido, filho de Mãe Luzia, que a abandonou em 1959 sem dar notícias, o que fez com que ela fosse morar com sua sogra, de onde partiu a sua relação com a Jurema.

Eu já vi muita gente vindo pra cá pra tratar esse negócio de saúde mental (Wagner de Iemanjá).

A identidade juremeira também foi, por fim, constituída pelo direito. Como já relatado anteriormente, a primeira implicação jurídica para com a Jurema – e todas as outras religiões não católicas – foi a proibição de seu culto a partir da legislação colonial, construída sob forte influência dos ditames legais da Igreja, cujas normas possuíam eficácia também sobre o estado português, o que conseqüentemente incidia sobre a colônia.

A independência do Brasil levou à formação de um império autônomo, desvinculado de Portugal e, conseqüentemente, à necessidade de se ter uma Constituição. Assim sendo, em 1824, foi outorgada a primeira Carta Magna brasileira. Em relação à religião, ela estabelecia que o catolicismo era o culto oficial do país, e que às outras formas de religiosidade era garantida apenas a manifestação privada, não sendo permitidos portanto a realização de quaisquer rituais públicos. Continuava, portanto, institucionalizada a perseguição às religiões não cristãs.

Com a proclamação da República, adotou-se pela primeira vez o Estado laico, todavia a previsão não representou avanço concreto para as religiões de matriz afro-ameríndia. O decreto 119-A/1890, em que pese ter possibilitado o divórcio entre os poderes públicos e eclesiásticos e, conseqüentemente, a liberdade religiosa, não foi suficiente para alterar a correlação de forças existentes, como a influência da Igreja Católica nas instâncias do poder.

Della Cava (1975, p.10) afirma que

Com exceção do período da República Velha (1890-1930), o Estado brasileiro – a despeito de sua ideologia – aceitou esse arranjo (a manutenção do catolicismo como religião oficial) e garantiu à Igreja Católica Romana um conjunto de privilégios (especialmente em assuntos educacionais e sociais) de que nenhuma instituição brasileira particular, religiosa ou de qualquer outro tipo, gozou.

Neste sentido, o primeiro código penal republicano (1890) assim dispunha:

Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilegios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de odio ou amor, inculcar cura de molestias curaveis ou incuraveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica:

Penas de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000.

§ 1º Si por influencia, ou em consecuencia de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação, ou alteração temporaria ou permanente, das faculdades psychicas:

Penas de prisão cellular por um a seis annos e multa de 200\$ a 500\$000.

O delito estava previsto como crime contra a saúde pública, o que revela uma articulação entre os discursos médico e jurídico, o que justificou o surgimento de iniciativas como o SHM como instrumento para controle das religiões de terreiro, com incidência particularmente mais nociva em relação aos cultos híbridos como a Jurema.

Figura 07: Manchete no jornal oficial do Estado da Paraíba dando conta da perseguição institucional à Jurema Sagrada nos anos 30. Fonte: Jornal A União.



A previsão de liberdade religiosa em decorrência da laicidade do Estado, portanto, não alcançou a todos. Uma vez superado o discurso da religião oficial, permaneceram vivos e institucionalizados os discursos que criminalizavam as práticas religiosas de matriz afro-ameríndia e aqueles que a tipificavam enquanto doença ou fetichismo, o que legitimava tanto a perseguição policial quanto a descredibilização, a exotização ou mesmo a imposição de um tratamento psiquiátrico para tais religiões e seus adeptos, como já discutido.

A reforma da lei penal, em 1940, excluiu o crime de espiritismo, mas manteve o de curandeirismo, no qual foram e ainda podem ser capitulados determinados rituais da Jurema, sobretudo aqueles ligados à ideia da cura, bastante presente na religião. Neste sentido, como já falado, estabeleceu-se um fluxo entre os discursos repressores da medicina e do direito, que permeavam o cotidiano dos terreiros e dos sujeitos que os procuravam em busca de soluções para problemas, notadamente aqueles relacionados à saúde física, e que ora se convertiam à religião, ora constituíam razão para a intervenção policial. Como bem menciona Peixoto (op.cit, p. 69):

Os sintomas da doença espiritual e do corpo revelam o grau de proximidade do indivíduo com a religião. As práticas de cura apresentam uma função de inserção comunitária e muitas pessoas se aproximam das religiões afro-brasileiras procurando soluções para queixas que vão desde situações de saúde, problemas financeiros e de relacionamentos interpessoais. Mas em virtude dessa aproximação com as práticas de curas que os praticantes sofreram muitas repressões por variadas camadas sociais, como médicos e juristas que legitimaram noções de charlatanismo contra os chefes religiosos. O saber médico-jurídico que tentou desqualificar os curandeiros e legitimar um saber autorizado, assunto que discutiremos no capítulo a seguir.

Ademais, a lei de contravenções penais (Decreto-lei 3688/41), constituiu-se em outro diploma legal utilizado como legitimador da marginalização social dos povos de terreiro. A partir de contravenções, sobremaneira às relacionadas à perturbação de sossego, justificou-se um intenso controle policial, que colocou a prática da Jurema, Umbanda e Candomblé em patamar similar ao jogo do bicho e rinha de galo.

Naquele tempo a polícia queria acabar com o espiritismo. Luiz de Barros ainda quebrou o terreiro da minha sogra e o da minha mãe de santo. Aí ele quebrou e disse “sobe”, ia levar presa. Aí a minha mãe de santo disse “se o carro sair eu saio, se ele não sair eu também não saio”. Aí quando ela subiu, que ele pegou na direção o carro não saiu, aí ele disse “desce”, aí o carro pegou, aí disse “sobe”, mas ela não foi presa porque o carro não saía do lugar. Quem liberou foi João Agripino. Quando eu entrei ainda tinha perseguição, acabou bem dizer ontem isso, eu sofri muito porque eu não queria seguir o espiritismo. (Mãe Dé).

A despeito de estas serem leis federais, portanto de alcance nacional, o tratamento jurídico dispensado às religiões de terreiro era variável de Estado para Estado, e mesmo de governante para governante. Neste sentido, em que pese ter havido a legalização do Candomblé na Bahia já durante o Estado Novo, na Paraíba ela só veio a ocorrer na época mais rígida do regime militar, sob o governo de João Agripino, valendo ressaltar que o governador anterior, Pedro Moreno Gondim, notabilizou-se como patrocinador de intensa perseguição aos terreiros, o que tornou o seu sucessor, a despeito de ser mandatário biônico no período mais duro da ditadura, uma espécie de herói ou libertador do povo de santo, discurso bastante comum entre os sacerdotes mais antigos, como pude observar no campo, e que lhe rendeu, ainda, a homenagem em uma cantiga entoada para Iemanjá.

Assim ilustra Soares (2009, p. 139):

O Governo de João Agripino (1966 a 1971) é lembrado na memória dos atores sociais em questão, e na própria memória coletiva do povo de santo, como o “Salvador”. Há, inclusive, uma semelhança muito grande com a história da abolição da escravatura no país. Assim como para o imaginário coletivo pós-abolição da escravatura no Brasil, a princesa Isabel foi lembrada como a redentora dos negros escravos, assim também, João Agripino figura como o redentor dos religiosos afro-brasileiros na Paraíba.

Assim sendo, em 06/11/1966, entrou em vigor a Lei Estadual nº 3.443, que garantiu formalmente, em transcrição literal de seu artigo 1º, “o livre exercício dos cultos africanos no

Estado da Paraíba, observadas as disposições constantes desta lei”. Como se percebe, o dispositivo apenas menciona os “cultos africanos”, sem reconhece-los de fato como religião e, ainda, excluindo a Jurema de seu teor normativo, o que constituiu mais um motivo para a sua inserção no contexto da Umbanda e do Candomblé, como já discutido anteriormente, o que evidencia que a hibridização tão mencionada quando se discute Jurema foi, também, uma estratégia de sobrevivência.

Ato contínuo, assim dispunham os artigos 2º e 3º da mesma lei:

Art. 2º: O funcionamento dos cultos de que trata a presente lei será em cada caso autorizado pela Secretaria de Segurança Pública, mediante a constatação de que se encontram satisfeitas as seguintes condições preliminares:

I) Quanto à sociedade:

a) A prova de que está perfeitamente regularizada perante a lei civil;

II) Quanto aos responsáveis pelos cultos:

a) A prova de idoneidade moral;

b) A prova de perfeita sanidade mental, consubstanciada em laudo psiquiátrico.

Art. 3º: Autorizado o funcionamento do culto, a autoridade policial não poderá nele intervir, a não ser nos casos de infração à lei penal.

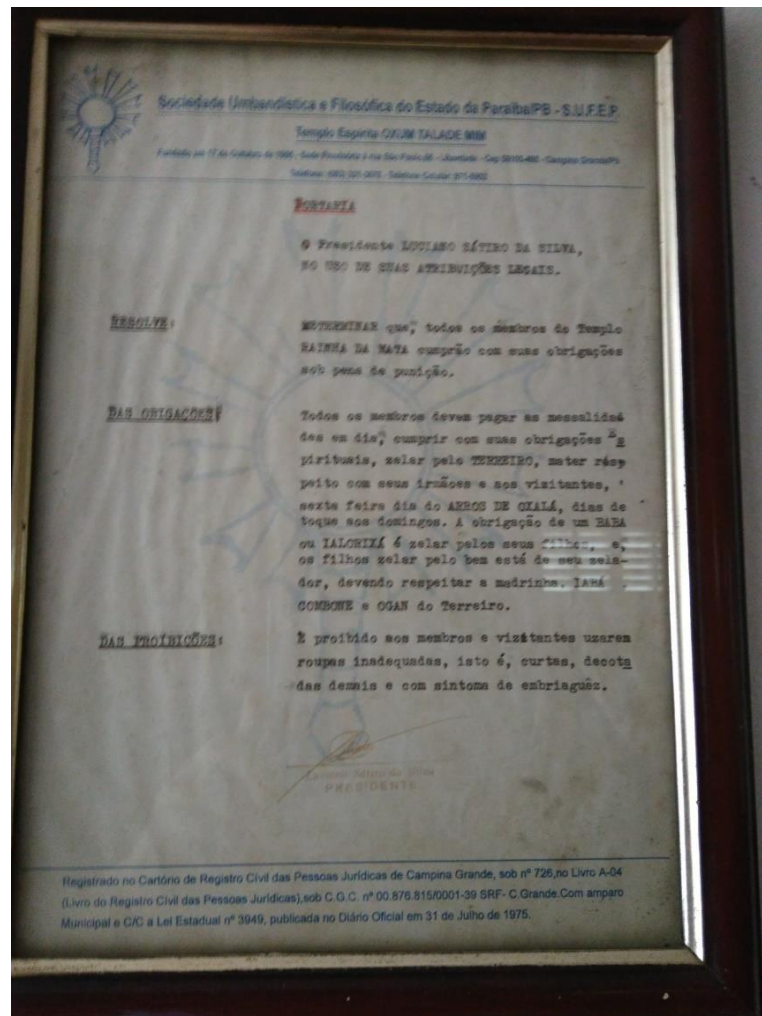
A lei instituiu, ainda, em seu artigo 5º, o dever de os religiosos diligenciarem pela fundação Federação de Cultos Africanos da Paraíba (FECAP), à qual cabia a tarefa de *disciplinar* o exercício das religiões de terreiro, bem como exercer a representação legal das atividades de seus filiados.

Estas disposições consistiram, desta forma, numa tentativa de disciplinar – e foi este o termo utilizado pela própria norma – as religiões afro-brasileiras, estabelecendo tanto uma institucionalidade, que não lhes é inerente, quanto pondo em continuidade o processo de branqueamento que eu já discuti, materializado, sobretudo, pela imposição do abandono ou ocultação de práticas menos toleráveis aos olhos da moralidade cristã e das elites nacionais, o que encontra eco principalmente na Umbanda, na qual a Jurema será imiscuída, a despeito da forte influência que teve o Candomblé neste processo, no contexto também já discutido anteriormente.

Assim sendo, empreendeu-se um trabalho de colocação sob rígido controle tanto das práticas ritualísticas, em seus mais variados aspectos – com destaque para a imposição de novos parâmetros, em especial a inclusão dos elementos da Umbanda e Candomblé na Jurema – quanto dos sujeitos que professavam esta fé, a partir do estabelecimento, por exemplo, de

normas de conduta, vestimenta e ritualística, com grande impacto na reconfiguração da identidade juremeira em Campina Grande e na Paraíba.

Figura 08: Normas de uma Federação que funciona em Campina Grande. Fonte: autor.



Destaco, sobretudo, que a pretensa libertação trazida a cabo pela Lei nº 3.443/66, novamente, não fora verdadeira, representando mais uma conciliação dos discursos repressores em torno da ideia da concessão de uma verdadeira liberdade vigiada, vez que a norma continuou a consagrar a incidência dos saberes médicos e da disciplina policial sobre o povo de terreiro.

Para além dos requisitos implicados com o controle médico e policial, havia, extraoficialmente, a exigência de testes de mediunidade, organizados pelas federações, sobre os quais não encontrei referência fora do campo, e que serviam como meio de prova de que o candidato à iniciação ou abertura de terreiro tinha, de fato, a capacidade de incorporação de entidades, não estando portanto fingindo um transe, praticando o que é conhecido como

culete⁴⁷. Tais testes incluíam tanto provas relativas a dons sobrenaturais, como adivinhação por parte do espírito incorporado, quanto verdadeiros suplícios físicos, como surras de urtiga e a obrigação de entrar e dançar em um círculo de fogo, tendo eu coletado depoimentos que dão conta até da morte de pessoas nestes processos.

Para garantir o cumprimento destas normas, as federações tinham até mesmo fiscais, que recebiam as denúncias e apuravam os fatos. Ieda Araújo chegou a ser fiscal de uma federação em Campina Grande, e relata como era este trabalho:

Mãe Dé: Pra abrir o terreiro tinha que fazer o teste, eu mesmo pra abrir eu fiz um teste, mas hoje não, hoje basta se tremer você abre um terreiro.

- Mas tinha também uns exames pela Federação?

Mãe Dé: Tinha, eu fiz tudinho, minha sogra fez. A federação quando começou botava muita moral nos terreiros

- Ieda chegou a ser fiscal né da Federação?

Ieda: Eu? tenho até a carteirinha

- E como fiscal da Federação, o que vocês faziam?

Ieda: Digamos assim, a pessoa denunciava um terreiro que não tava levando, digamos assim, seguindo o ritual como deveria ser. Aí os fiscal ia, ficava assistindo o toque, dependendo do que a gente via no toque, aí o Presidente fazia aquela relação, entendeu? Me chamaram pra ir num terreiro em São José da Mata, pra a gente olhar esse toque lá, que era muito desorganizado por sinal quem me deu a carteirinha foi Luciano, eu tenho até hoje.

Portanto, a lei não representou a emancipação dos povos de terreiro, mas sim uma nova forma de exercício de disciplina sobre eles. Para Soares (ibidem):

Na emergência das federações, tem-se uma transição: cria-se um discurso (substancializado na Lei, mas que não se resume a ela) que dá visibilidade legal a práticas que, até então, se exerciam na invisibilidade social. Isso, contudo, não significa que se trate da assunção imediata da tolerância, pois como relatam os informantes, mesmo depois da promulgação da Lei, a perseguição oficial continuou – exemplo de como a forma se atrasa em relação ao conteúdo. Como marca de surgimento, as federações trazem a continuidade e característica histórica da construção das instituições públicas brasileiras: a pessoalidade e o patrimonialismo na administração, conforme se tratará mais adiante.

Ainda, é de se compreender que a legalização dos cultos africanos na Paraíba, além de não produzir uma efetiva liberdade religiosa, também não foi direcionada à politização dos povos de terreiro, mas antes à sua docilização, seja pela instituição de uma rígida regulamentação estatal, seja pela tendência à associação com os poderes públicos à qual foi

⁴⁷ Culete teria o mesmo significado de eke, isto é, o falso transe ou incorporação.

induzida a Federação, na qualidade de entidade representativa dos terreiros e de seus adeptos, sob a influência tanto da política populista de João Agripino, quanto do reforço à produção de uma identidade nacional e de identidades regionais estimulada pela ditadura civil-militar, compreendendo os cultos de terreiro não como religião, mas sobretudo como manifestações folclóricas (PEIXOTO, op. cit), enunciativas de uma riqueza cultural da qual os indivíduos eram estimulados a se orgulhar, sob os auspícios do regime.

Neste sentido, ocorreu uma relação simultânea de cooptação e inserção do povo de terreiro no apoio aos regimes autoritários do Estado Novo e, no caso da Paraíba, da ditadura civil-militar, o que significou a apreensão de sua potencial força de resistência, o que terá sido um diferencial, ante o importante papel que a Igreja Católica desempenhou no enfrentamento ao regime militar na Paraíba, enquanto os *Umbandistas*⁴⁸ permaneceram mais silentes, havendo inclusive registro de participação de lideranças religiosas campinenses em movimentos de repressão patrocinados pela ditadura, em especial o grupo de extermínio denominado *mão branca*.

Entretanto, verifiquei bastante a presença de um certo saudosismo, que tende, a despeito do reconhecimento da existência de uma perseguição mais ativa, a exaltar o passado como uma época em que havia um maior respeito pela religião, bem como seriedade na sua condução:

Eu creio que antigamente o povo acreditava mais, sabe por quê? Hoje existe muito terreiro em Campina Grande, mas é pouco os que existe a verdade, eu creio que seja assim, porque tem terreiro por ai que começa a bebedeira, os Ogã tudo bebendo, na Casa de Dé não tem isso, não tem essas coisas. Hoje em dia o Candomblé tá muito mudado, basta você se tremer e dar uma obrigação na Jurema que você abre um terreiro. Meu irmão desenvolveu com doze anos, ele era pra ser um dos donos de terreiro mais antigo dentro de Campina Grande, João. Madrinha fez o teste com ele, mandou o Pai Joaquim dele fazer uma visita e trazer o recado positivo, ele deu o recado certinho, mas hoje em dia ele abandonou. Antigamente era assim, entendeu? Você recebia uma entidade, a Mãe de Santo firmava o pensamento e mandava ele ir no pensamento dela, pra ele trazer o recado dela, mas hoje... você mesmo vê que os terreiros tão muito diferente de antigamente. Antigamente eu achava melhor, que tinha mais respeito pela religião, hoje em dia o povo faz da religião um meio de vida (Ieda Araujo).

Uma outra questão a ser mencionada é que a FECAP, uma vez sediada em João Pessoa, acaba por centralizar as nascentes discussões sobre as religiões de terreiro na capital, em detrimento do interior, onde se localiza Campina Grande, o que impulsionou a criação de instituições locais com as mesmas funções. Em verdade, porém, o movimento em torno da

⁴⁸ Utilizo-me da referência unicamente à Umbanda, pois era essa a identidade “oficial” encampada pela Federação.

fundação das federações não partiu da Paraíba, mas teve suas raízes no movimento umbandista do Rio de Janeiro, de modo que as instituições locais apenas reproduziram seus parâmetros, o que fornece mais subsídios para a compreensão dos motivos que levaram à construção da identidade religiosa híbrida *afro-campinense*.

Acerca destes processos, continua Soares (op.cit, p. 146):

A segunda constatação indica que a criação da primeira federação, bem como a edição da Lei 3.443/66, situa-se num cenário de mudanças nacionais, iniciado pelo movimento umbandista do Rio de Janeiro que constituiu as federações e organizou os Congressos Umbandistas Nacionais: o primeiro em 1941. Assim, o contexto de liberação da religião na Paraíba encontrou um meio favorável influenciado pelos efeitos do movimento umbandista no cenário nacional, o que nos leva a enunciar que João Agripino funcionou como personagem da sedimentação de um evento que já estava fortemente planejado por personagens para além das fronteiras estaduais. Seguindo o pensamento de Oliveira (2006), podemos dizer que o movimento umbandista já havia, há mais de duas décadas empreendido, pela criação das federações e dos congressos, a “ação comunicativa” no intuito de construir um consenso favorável à umbanda. Estes efeitos não irão se restringir à umbanda, mas a todas as denominações das religiões afro-brasileiras. Na ação política e de conscientização, esse movimento vai injetando aos poucos motivos que levarão à mudança de mentalidade, pelo menos das elites governantes, sobre a cultura afro-brasileira, embora, o movimento umbandista, como bem argumentou Ortiz (1991), traga em si, uma fala preconceituosa contra determinados elementos dessas religiões, ou seja, há no projeto primordial umbandista um ideário de embranquecimento, via as doutrinas kardecista e católica, dos elementos mais “primitivos” das religiões africanas. Vale frisar, como bem salientou Oliveira (2006), a política umbandista, frente ao governo não foi uma política de enfrentamento, mas de assimilação do projeto político-ideológico do Estado Vargas.

Portanto, as federações consistiram mais em uma forma de manter a disciplina sobre as religiões de terreiro do que de lhes propiciar uma mobilização política, tendo em vista o verdadeiro sentimento de gratidão que fora implantado em relação a João Agripino e aos demais mandatários do período da ditadura. Muito embora estas instituições fossem, de fato, um espaço de representação institucional dos terreiros e seus filhos, não havia um direcionamento à resistência, mas antes a uma acomodação ao regime autoritário e aos seus arranjos locais.

A partir do comando legal para a criação da FECAP e da atuação conjunta com a Secretaria de Segurança Pública na concessão das licenças aos terreiros, é de se concluir que estas instituições, na verdade, se constituíram como aparato governamental, legitimando uma cultura de tutela sobre eles e seus fiéis, o que se materializava no grande poder que tinham as federações – mesmo as fundadas posteriormente – para abrir, fechar e ditar normas sobre os espaços de culto, inclusive com a nomeação de fiscais para apurar eventuais irregularidades, tudo isso permeado por uma forte marca de patrimonialismo e pessoalidade, o que levou tanto

a questionamentos que culminaram com a multiplicação de federações por toda a Paraíba e, posteriormente, com o seu esvaziamento e perda de poderes, a partir do fim da imposição legal da filiação às federações e do controle policial, com a com o advento da Lei Estadual nº 4242/81, bem como pela liberdade de associação estabelecida pela Constituição de 1988.

Desta forma, reitero, a o discurso da libertação do povo de terreiro paraibano e campinense, encampado pelo regime militar e pelas federações se mostrou falho, propiciando apenas um esboço de efetiva liberdade religiosa, fortemente limitada pelo próprio aparato estatal e que esbarrava no estabelecimento de relações de cooperação com o governo e de pessoalidade na condução das instituições – tanto que no campo pude frequentemente ouvir falar em “federação de fulano”, como se se tratasse de propriedade particular – notabilizando-se, portanto, uma grave limitação em sua pretensão de representação institucional dos terreiros e seus filhos, o que fora agravado com o seu posterior desmantelamento, como se discutirá no capítulo seguinte.

Por fim, além de todos estes discursos já mencionados, destaco a recente inserção da Jurema e demais religiões de terreiro nos debates relacionados aos direitos dos animais e a persistência de uma representação negativa nos meios de comunicação⁴⁹. Sobre a primeira questão, ocorreu em Campina Grande a proposição de projeto de lei que visava à proibição do sacrifício ritual de animais, à semelhança do que se verificou em outras localidades no Brasil, valendo ressaltar que há iniciativa similar tramitando na Câmara dos Deputados⁵⁰.

Retomando as reflexões sobre a representação da Jurema Sagrada nos diversos discursos, trago à colação Aires (op.cit, p. 91):

Por ângulos diferentes, as religiosidades afro-ameríndias foram, historicamente, negativizadas. Olhando pelo Código Penal, tratava-se de crime e deveria ser combatido com invasões aos terreiros e prisões dos pais e mães de santo. Olhando pelo lado da ciência moderna, eram representadas como doença que deveria ser tratada por um serviço de “higiene mental”. Ambos, porém, contribuíram para fomentar um olhar e um imaginário social eivado pelo medo e pelo preconceito religioso. Ambos deram continuidade ao discurso do Cristianismo dos Tempos Coloniais que definiram seu outro religioso a partir de uma visão infernal, herética e demonológica. Assim, fé e razão, de modos distintos, foram instrumentos poderosos de exclusão e discriminação religiosa e étnico-racial.

⁴⁹ Destaco aqui dois episódios que ocorreram em Campina Grande e região: o primeiro, ocorrido na cidade de Sumé, diz respeito ao homicídio de uma criança de cinco anos por seus pais/padrastos, tendo sido imediatamente levantada pela polícia a hipótese de o crime ter se dado no contexto da realização de rituais de “magia negra. O outro caso, ocorrido em Campina Grande, foi o de uma jovem que fora supostamente torturada em um terreiro na cidade, o que teve grande repercussão local e foi, posteriormente, descartado.

⁵⁰ PL 4331/2012.

À guisa de conclusão, compreendo que a formação da identidade juremeira a partir dos discursos aqui apresentados se deu na perspectiva que Castells levanta como identidade legitimadora, isto é, direcionada à legitimação de situações de dominação. Como visto, a representação da Jurema foi, historicamente, negativa. Crime, pecado, degeneração, doença, e mesmo a deficiente legalização, que além de não contemplá-la, ainda a reduziu, imiscuída no projeto político da Umbanda, a mera manifestação folclórica⁵¹, produzindo desta forma um sujeito juremeiro subalterno. Longe de representar algo inocente, este processo foi, a todo tempo, delineado e demarcado pela política, e é nela que, seguindo a lição do autor espanhol, que será constituída, mesmo que em um processo ainda inacabado, uma identidade juremeira voltada à resistência e à emancipação, e que será objeto central do próximo capítulo desta dissertação.

⁵¹ A utilização do termo “redução” aqui não tem o intuito de definir uma hierarquia entre a religião e as demais formas de manifestação cultural, das quais a própria religião faz parte, mas sim de chamar atenção para a consequente perda de direitos que este artifício linguístico acarreta.

4. JUREMA, MINHA JUREMA, SOU JUREMEIRO AFAMADO/ E O MEU PONTO É SEGURO, MINHA FUMAÇA É RECADO: A AFIRMAÇÃO DA IDENTIDADE JUREMEIRA COMO RESISTÊNCIA POLÍTICA

4.1. (Re)construindo os direitos humanos desde o olhar subalterno

“Um camponês, por si mesmo, pode suportar sobre seus ombros o peso de um cidadão? Não, sem dúvida.” Com essa reflexão colocada por Braudel (2009, p. 222), inicio a discussão sobre a formação do sujeito juremeiro como cidadão. Mas que cidadania? Neste capítulo pretendo discutir, para além disso, a enunciação de uma teoria crítica dos direitos humanos, capaz de dar conta das diversas disjunções que a sua compreensão clássica trouxe, mormente em relação aos sujeitos e saberes subalternos, a partir dos olhos dos quais essa nova concepção deve ser construída.

Como visto no capítulo anterior, a construção das identidades é um processo eminentemente relacional, a partir do qual se estabelece tanto a preponderância de determinados significados sobre os outros nos sujeitos e grupos que se pretende categorizar e, por fim, uma hierarquia, em que sempre uma identidade é interpretada como inferior ou desviante em relação à outra, o que evidencia o seu caráter político.

O meu esforço em tentar construir, ainda que simplificarmente, uma genealogia do sujeito juremeiro a partir dos discursos religioso, médico e jurídico, especialmente, se soma à descrição sobre as polissemias da Jurema para evidenciar que há também neste sujeito uma multiplicidade de significados, bem como a prevalência das interpretações negativas, o que fez do povo de jurema, em sua trajetória, um grupo subalterno.

A ideia de grupo subalterno que eu defendo está intimamente ligada a conceitos que eu já discuti, como o de estigma, que é bastante pertinente a essa análise, por levar em consideração justamente a evidenciação dos sentidos negativos sobre o sujeito em detrimento dos demais, inclusive da sua própria condição humana. Entretanto, considero importante, como um complemento, invocar também os conceitos do homo sacer, desenvolvido, dentre outros autores, por Giorgio Agamben (2002).

O autor italiano inicia sua reflexão a partir da discussão acerca da dicotomia entre as duas compreensões do sentido da vida, esboçada pelos gregos, a saber: *zoé* e *bíos*. A primeira

referia-se à simples existência natural ou orgânica do homem, enquanto a segunda, envolta em uma conceituação bem mais complexa, dizia respeito à forma própria de vida de um indivíduo ou de um grupo.

Esta distinção, prossegue o autor, não é meramente semântica, estabelecendo – assim como a construção político-linguística da identidade – uma implicação no sentido de ser a *bíos* uma forma qualificada de vida, ao passo em que a *zoé* representaria a sua modalidade simples e natural, destituída de maiores significados, impassível de ser vista no plural e, portanto, de um exercício político, uma *vida nua*.

A dualidade entre as duas manifestações do sentido da vida traz a lume a primeira constatação que quero levantar acerca da cidadania, antes mesmo de lhe estabelecer um conceito: ela é responsável por criar uma nova acepção da vida, que é a participação **ativa** na política.

Destaco o termo “ativa” para abrir outro parêntesis: embora originalmente a *zoé* estivesse excluída da política, Foucault e o próprio Agamben chamam atenção para a sua gradativa inserção nos mecanismos de poder, dando origem à *biopolítica*. A distinção entre a análise dos dois autores está, precisamente, no fato de que para o italiano, o surgimento desta forma de exercício de poder preocupado com o substrato biológico da vida não seria algo situado historicamente na modernidade ocidental, mas em verdade seria algo tão antigo quanto o próprio exercício do poder soberano, tendo o ocidente consagrado a exclusão da *zoé* como um verdadeiro fundamento da *cidade dos homens*.

Neste sentido, Agamben (op. cit, p.16):

A dupla categoria fundamental da política ocidental não é aquela amigo-inimigo, mas vida nua-existência política, *zoé-bíos*, exclusão-inclusão. A política existe porque o homem é o vivente que, na linguagem, separa e opõe a si a vida nua e, ao mesmo tempo, se mantém com ela em uma relação de exclusão inclusiva.

O que quero asseverar por fim, ao ressaltar a ideia da cidadania enquanto participação ativa na política é que as relações de poder, ao apreenderem a vida natural – *zoé*, não o fazem no sentido de excluí-la da política, mas de fazer da sua exclusão da cidadania, ou seja, a sua participação **passiva**, uma *vida política desqualificada*, o alicerce sobre o qual se mantém.

A produção dos sujeitos subalternos, neste prisma, encontra-se com o conceito de homo sacer que, embora remonte ao direito romano, continua atual em nossa análise política e que, pela síntese que Agamben (ibidem) faz, diz respeito ao vivente desta tal vida nua, “uma

obscura figura do direito romano arcaico, na qual a vida humana é incluída no ordenamento unicamente sob a forma de sua exclusão, ou seja, de sua absoluta matabilidade”. O que irá constituir a grande característica destes sujeitos é que a violação à sua dignidade não será punida, não caracterizando ruptura da ordem normativa.

Portanto, a política, mormente a do poder soberano/estatal produz, como discuti abundantemente, sujeitos indignos de proteção, desqualificados politicamente, verdadeiras vidas que “não se qualificam como vidas, ou, desde o princípio não são concebidas como vida, dentro de certos marcos epistemológicos, então, tais vidas nunca se considerarão vividas ou perdidas no sentido pleno de ambas as palavras” (BUTLER, 2010, p. 13), e mesmo existências que, apreendidas como desviantes, a partir da associação de certas identidades com padrão normativo, devem ser eliminadas, sendo estes, precisamente, os sujeitos subalternos.

A partir desta primeira constatação, tomo uma primeira conclusão, que deve ser a base para a reelaboração – ou reinvenção – dos direitos humanos a partir da voz e da experiência dos sujeitos e grupos subalternos: a exclusão dos direitos, da cidadania e, conseqüentemente, da condição humana destes sujeitos não é algo novo, tampouco representa uma exceção na história da humanidade, em relação à qual uma suposta evolução ou progresso histórico natural haveria de se encarregar de solucionar: ela é, em verdade, a regra sobre a qual as relações de poder hegemônicas estiveram e estão alicerçadas.

Neste sentido, é providencial a afirmação de Benjamin (1994, p. 226):

A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” em que vivemos é, na verdade, a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, perceberemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; com isso nossa posição ficará mais forte na luta contra o fascismo. Este se beneficia da circunstância de que seus adversários o enfrentam em nome do progresso, considerado como uma norma histórica. O assombro com o fato de que os episódios que vivemos no século XX “ainda” sejam possíveis, não é um assombro filosófico. Ele não gera nenhum conhecimento, a não ser o conhecimento de que a concepção de história da qual emana semelhante assombro é insustentável.

A partir da fala do pensador alemão, e em associação à proposta político-epistemológica dos saberes subalternos, é possível compreender como imperiosa, a fim de se superar esse verdadeiro estado que tem como a regra geral a exclusão e a imposição de uma experiência de não-pertencimento (ARENDDT, 1989), uma reescrita da história política a partir do olhar dos sujeitos e grupos sociais aos quais se impôs esta condição de vida desqualificada

e que, em minha proposta, pode se dar por intermédio dos direitos humanos, reinventados sob essa mesma perspectiva.

A reinvenção crítica dos direitos humanos, portanto, teria o poder de, ao questionar sobremaneira os ideais de progresso inevitável e de universalidade que marcaram a sua concepção clássica – e europeia – promover a inclusão e emancipação dos sujeitos que foram colocados em uma condição de apequenamento de sua própria condição humana, fundamento maior dos direitos do homem, o que só seria possível partindo de uma contestação ao próprio sistema político, uma vez que é ele que consagra a exclusão e a negação da dignidade dos subalternos como regra.

A meu ver, todo este processo de construção de identidades, da atribuição de um padrão normativo que gera uma hierarquia, condenando aquelas consideradas desviantes à radical experiência da marginalização social e política é manifestação da política de identidade. Embora tradicionalmente o termo esteja relacionado ao momento em que as questões de raça, gênero, religião, dentre outras se tornam uma agenda política a partir da reivindicação de sujeitos e grupos de minorias, a concepção de que a identidade é produzida politicamente não me permite reduzir tanto a sua abrangência.

Assim, a política de identidade seria a forma como as relações de poder – sobretudo, mas não apenas as processadas no âmbito institucional, principalmente pela ideia de eficácia horizontal dos direitos humanos – constroem as identidades e gerenciam as diferenças consequentes da sua produção. Não se trata de “uma política”, gramaticalmente precedida de artigo indefinido, e consistente em uma ação deliberada e concreta, como as políticas públicas, mas sim de uma dinâmica em que a identidade é elemento central de uma *luta por reconhecimento*.

Desta forma, uma primeira conclusão a ser tomada é a de que a cidadania e os direitos humanos, assim como a identidade, foram construções históricas, com caráter eminentemente discursivo. Se a história dos grupos oprimidos é a de um permanente estado de exclusão, simultâneo ao discurso dos direitos, é de se entender que estas duas categorias foram apenas retoricamente assentadas na ideia de universalidade, o que evidentemente não teve resultado prático, como já se vislumbrou na análise, por exemplo, do estabelecimento da laicidade do estado brasileiro, que foi incapaz de garantir um mínimo de liberdade religiosa para os cultos afro-ameríndios, ou mesmo das contradições presentes no seu processo de “legalização”.

Considerando que a opressão aos sujeitos subalternos é uma prática política que desafia a perspectiva da universalidade, é essencial tecer uma crítica a ela. A ideia de direitos humanos universais não é nova, apesar de ter tomado mais corpo com o advento da denominada terceira dimensão⁵² dos direitos humanos, a partir do pós-II Guerra Mundial. Muito embora eu concorde com a corrente teórica que situa o seu nascimento como obra da modernidade, desde as primeiras manifestações no sentido da existências de certas garantias às quais o ser humano faria jus simplesmente por existir, a ideia, ainda que vaga, da universalidade já estava presente, o que pode ser vislumbrado, por exemplo, na primeira obra escrita que versa sobre o tema, *Antígona*, de Sófocles.

A reivindicação por aquilo que, por licença poética, chamarei de direitos humanos como algo inerente ao homem e, nesta perspectiva, universal, que parecia ser a solução para o dilema da protagonista⁵³, não foi capaz, historicamente, de se constituir como algo a mais do que uma simples pretensão romântica e poética.

Neste sentido, chamo atenção para o ideal de universalidade trazido pelo cristianismo, e que teve importância fundamental para o desenvolvimento desta perspectiva no ocidente, bem como é providencial para que se analise as rasuras desta pretensão em se tratando dos sujeitos subalternos, muitos dos quais constituídos, como o povo de Jurema, a partir de discursos de inspiração religiosa.

A perspectiva cristã de universalidade de direitos pode ser extraída da leitura das cartas de Paulo: “Nessa nova vida já não há diferença entre grego e judeu, circunciso e incircunciso, bárbaro e cita, escravo e livre, mas Cristo é tudo e está em todos”⁵⁴. Paradoxalmente, o mesmo autor que enuncia a universalidade da filiação divina e, portanto, da dignidade da pessoa humana, é o que exclui da salvação – e, analogicamente, da cidadania, dado esta ter fundamento nesta comunhão com o divino – os *efeminados, sodomitas, idólatras, adúlteros, bêbados*⁵⁵ etc, o que indica uma patente contradição nesta pretensão universalista.

A grande obra da modernidade em relação aos direitos humanos foi, precisamente, o de fazê-los, de fato, humanos, isto é, de deslocar o fundamento da sua existência do fenômeno

⁵² É comum encontrar, sobretudo na literatura jurídica, o uso do termo geração de direitos. Entretanto, filio-me ao entendimento de Paulo Bonavides, preferindo a expressão “dimensão”.

⁵³ O tal dilema, em torno do qual gira a obra, diz respeito ao direito de a protagonista sepultar o seu irmão, condenado à morte insepulta por traição ao rei.

⁵⁴ Cl 3,11 .

⁵⁵ I Cor 6, 10.

divino para o homem, a partir da elaboração da ideia de que “indivíduos e grupos humanos podem ser reduzidos a um conceito ou categoria geral” (COMPARATO, 2005, p.11). A concepção de direitos surgida a partir deste processo foi, também, assentada em uma pretensão de universalidade, que se cristaliza especialmente a partir do século XVIII. Lynn Hunt construiu uma robusta narrativa, intitulada *a invenção dos direitos humanos*, o que explicita a concepção, da qual tomo parte, de que eles não são um dado natural, como pretendia afirmar a corrente jusnaturalista.

Segundo a autora (2009, p. 13-14), já as primeiras declarações de direitos humanos, escritas em 1776 (Declaração da independência dos Estados Unidos) e 1789 (Declaração Universal dos Direitos do Homem e Cidadão), era possível vislumbrar o discurso da universalidade. Assim, acerca do documento de 1776:

Às vezes grandes textos surgem da reescrita sob pressão. No seu primeiro rascunho da Declaração da Independência, preparado em meados de junho de 1776, Thomas Jefferson escreveu: "Consideramos que estas verdades são sagradas e inegáveis: que todos os homens são criados iguais e independentes [*sic*], que dessa criação igual derivam direitos inerentes e inalienáveis, entre os quais estão a preservação da vida, a liberdade & a busca da felicidade". Em grande parte graças às suas próprias revisões, a frase de Jefferson logo se livrou dos soluços para falar em tons mais claros, mais vibrantes: "Consideramos estas verdades autoevidentes: que todos os homens são criados iguais, dotados pelo seu Criador de certos Direitos inalienáveis, que entre estes estão a Vida, a Liberdade e a busca da Felicidade". Com essa única frase, Jefferson transformou um típico documento do século XVIII sobre injustiças políticas numa proclamação duradoura dos direitos humanos.

Já sobre 1789:

O documento tão freneticamente ajambrado era espantoso na sua impetuosidade e simplicidade. Sem mencionar nem uma única vez rei, nobreza ou igreja, declarava que "os direitos naturais, inalienáveis e sagrados do homem" são a fundação de todo e qualquer governo. Atribuía a soberania à nação, e não ao rei, e declarava que todos são iguais perante a lei, abrindo posições para o talento e o mérito e eliminando implicitamente todo o privilégio baseado no nascimento. Mais extraordinária que qualquer garantia particular, entretanto, era a universalidade das afirmações feitas. As referências a "homens", "homem", "todo homem", "todos os homens", "todos os cidadãos", "cada cidadão", "sociedade" e "toda sociedade" eclipsavam a única referência ao povo francês.

Com isso, quero deixar evidente que a ideia de universalidade é tão antiga quanto a própria concepção de direitos humanos (muito embora a sua operacionalização seja, de fato, um produto da modernidade), não sendo, reitero, uma inovação concebida no século XX, ou oriunda do direito internacional. Em sendo uma característica histórica, sob o ponto de vista das classes subalternas, como nos ensinaram Benjamin e Agamben, a regra geral é a da

exclusão e do não-pertencimento. Com isto, muito embora os documentos citados apregoassem uma abrangência universal, não foi isso que a experiência destes sujeitos e grupos sociais demonstrou.

A enunciação dos direitos humanos na modernidade, em sua chamada primeira geração consistiu num dos fundamentos sobre o qual se erigiu o Estado moderno. A sua proposta era, precisamente, de positivizar uma série de limitações ao poder político, garantindo desta forma, em paralelo ao surgimento da nova forma de governo, a estrutura necessária à derrocada do feudalismo em prol da ascensão de uma nova classe, a burguesia, e de um novo sistema político-econômico, o capitalismo.

Neste sentido, na dicação de Branco (2009, p. 266):

Nos séculos XVII e XVIII, as teorias contratualistas vêm enfatizar a submissão da autoridade política à primazia que se atribui ao indivíduo sobre o Estado. A defesa de que certo número de direitos preexistem ao próprio Estado, por resultarem da natureza humana, desvenda característica crucial do Estado que lhe empresta legitimação – o Estado serve aos cidadãos, é instituição concatenada para lhes garantir os direitos básicos.

Esta constatação é importante, pois explicita a construção dos direitos humanos como um empreendimento essencialmente político e vinculado à ideologia, pressupostos essenciais para a produção da teoria crítica sobre a qual me debruço neste tópico. Com efeito, a primeira dimensão dos direitos humanos, erigida como base para o surgimento do estado burguês, mostrou-se insuficiente enquanto instrumento emancipatório à luz das diferenças por dois motivos, os quais discutirei a seguir.

O primeiro se refere à própria insuficiência da concepção liberal do indivíduo como ensimesmado e autossuficiente, cuja superação demandou, conseqüentemente, uma mudança nos paradigmas em direitos humanos. A ideia de um ser humano universal e amorfo acabou explicitando as deficiências desta perspectiva de direitos humanos que, em sendo generalista, era também omissa.

Segundo a jurista Flávia Piovesan (2005, p. 46), “a primeira fase de proteção dos direitos humanos foi marcada pela tônica da proteção geral, que expressava o temor da diferença (que no nazismo havia sido orientada para o extermínio), com base na igualdade formal”.

Desta forma, a primeira geração de direitos fundamentais, construída sob a égide do liberalismo, em sua dimensão individualista e generalista, a despeito de pretensamente

universal, teria falhado ao conceber um padrão de ser humano autossuficiente e ensimesmado. Sobre isto, pronuncia-se Piovesan (ibidem):

Torna-se, contudo, insuficiente tratar o indivíduo de forma genérica, geral e abstrata. Faz-se necessária a especificação do sujeito de direito, que passa a ser visto em sua peculiaridade e particularidade. Nessa ótica determinados sujeitos de direito ou determinadas violações de direitos exigem uma resposta específica e diferenciada. Vale dizer, na esfera internacional, se uma primeira vertente de instrumentos internacionais nasce com a vocação de proporcionar uma proteção geral, genérica e abstrata, refletindo o próprio temor da diferença, percebe-se, posteriormente, a necessidade de conferir a determinados grupos uma proteção especial e particularizada, em face de sua própria vulnerabilidade. Isso significa que a diferença não mais seria utilizada para a aniquilação de direitos, mas, ao revés, para sua promoção.

O segundo motivo, que decerto constitui a base da crítica subalterna, é o fato de que, a despeito da pretensão de universalidade, os direitos humanos, como classicamente concebidos – não apenas em sua primeira dimensão, mas inclusive na terceira e seguintes – são um produto histórica e geograficamente situados na Europa, e politicamente implicados, como já se mencionou, à ideologia capitalista, da qual nasceram modernamente como fundamento.

Assim sendo, da mesma forma que o estado burguês e o capitalismo nasceram sob a égide da ideia da liberdade e dos direitos humanos enquanto limitação ao poder público, eles também estiveram assentados em uma lógica de exploração, sobretudo dos povos “descobertos” e subjugados com o nascimento dos impérios coloniais, essenciais para a sustentação daqueles regimes, a partir de 1492, ano que poderia, na perspectiva de Dussel (1994) ser considerado como o verdadeiro advento da modernidade.

Hunt (op.cit, p. 16-17), embora não situada fora do lugar-comum do eurocentrismo, expõe as graves disjunções da ideia de universalidade:

Ainda mais perturbador é que aqueles que com tanta confiança declaravam no final do século XVIII que os direitos são universais vieram a demonstrar que tinham algo muito menos inclusivo em mente. Não ficamos surpresos por eles considerarem que as crianças, os insanos, os prisioneiros ou os estrangeiros eram incapazes ou indignos de plena participação no processo político, pois pensamos da mesma maneira. Mas eles também excluía aqueles sem propriedade, os escravos, os negros livres, em alguns casos as minorias religiosas e, sempre e por toda parte, as mulheres. Em anos recentes, essas limitações a "todos os homens" provocaram muitos comentários, e alguns estudiosos até questionaram se as declarações tinham um verdadeiro significado de emancipação. Os fundadores, os que estruturaram e os que redigiram as declarações têm sido julgados elitistas, racistas e misóginos por sua incapacidade de considerar todos verdadeiramente iguais em direitos.

Se o discurso da universalidade não se mostrou efetivo no âmbito da própria Europa, onde fora produzido, muito menos conseguiu sê-lo no “novo mundo”, cuja colonização – e

todos os processos de genocídio e expropriação, para além de evidenciar falhas dos nascentes direitos humanos, consistiu, na verdade, na base que deu sustentação à mesma classe política que deu a suposta expressão política à ideia de direitos imanentes e universais. Na perspectiva da crítica decolonial, pontua Diehl (2015, p. 40):

Consideramos esta uma objeção fundamental, pois, ao conceber os “direitos do homem” como um conceito intrinsecamente europeu, abre-se espaço para uma leitura apologética, e, portanto acrítica, pois não situa devidamente a Europa no “sistema-mundial” constituído a partir de 1492, com todas as contradições e consequências deste largo processo histórico baseado na expansão colonial europeia, na imposição da escravidão e do trabalho servil aos povos ameríndios, africanos e asiáticos, para fins de acumulação de riquezas que fortalecerão justamente aquela classe que foi a “inventora” dos direitos humanos: a burguesia liberal europeia.

A partir da crítica cunhada por Dussel é possível compreender que o discurso da universalidade, além de ter sido cunhado no lócus histórico, geográfico e político da Europa, a partir da ideia de que ela seria o centro do mundo e paradigma de desenvolvimento, verdadeiro fim da história universal e que, portanto, lhe daria a legitimidade para a dominação do “novo mundo” – e que fora denominada pelo autor argentino de falácia desarrolista – foi também baseada na negação da história da América pré-colonial e em sua redução a mero capítulo da própria história europeia de modo que o que houve em 1492 não foi um descobrimento, tampouco o nascimento de um novo mas um verdadeiro encobrimento.

Se era a Europa o padrão universal a ser seguido, justificada estava a sujeição da alteridade, e abonado o seu extermínio, em nome de um suposto bem maior, que seria o de levar a estes povos a luz da razão e a perspectiva do desenvolvimento, constituindo, portanto, a base moral do colonialismo e da colonialidade, que deram sustentação ao nascente capitalismo. Para Fagundes (2013, p.148):

Tanto a invenção da modernidade como seus mecanismos de sustentação sempre se justificaram pelo eurocentrismo, o mito desenvolvimentista e de aculturação do índio americano, a própria forma de ver os povos não europeus significa a justificativa para dominação, via de regra violenta, responsável por algumas das maiores hecatombes da história da humanidade: a escravidão indígena e negra. A posição antropológica do estudo denota claramente a ideia de oposição entre o mundo europeu (se afirmando enquanto ser do mundo) e a negação do outro (afirmado enquanto submisso dentro desse mundo inventado pelo ser europeu).

É providencial, para a construção desta revisão crítica dos direitos humanos, trazer novamente à baila o conceito de colonialidade do poder/saber, bastante caro aos teóricos subalternos, e anteriormente discutido nesta dissertação, e que nos lega a advertência de que as relações coloniais, mais do que jurídicas, foram e eram também políticas e

epistemológicas, o que explica a sua prevalência, mesmo séculos ou décadas após a descolonização europeia formal.

No campo da crítica a universalidade, a colonialidade evidencia que, se a forja da noção de universalidade pela modernidade fora um processo eurocêntrico, a sua nova versão, cunhada em meados do século XX, não fugiu da regra e, embora mais inclusiva do que a proposta original – o que, de certa forma, evidenciou as suas falhas, ante a preocupação com a tutela dos direitos de sujeitos específicos – também incorreu em rasuras e contradições.

Com efeito, a tal terceira dimensão dos direitos humanos apostou em uma perspectiva de universalidade instrumentalizável pela via do direito internacional, o que implica na estruturação de um novo sistema jurídico, fortemente baseado em organismos internacionais que, ao lado de uma principiologia, a meu ver, mais inclusiva, sobretudo pela tendência à esta preocupação com as cidadanias específicas e a autodeterminação dos povos, lançou também uma nova ordem legal, legando aos direitos humanos um papel de destacada centralidade. Para Piovesan (2006, p. 07):

É neste cenário que se desenha o esforço de reconstrução dos direitos humanos, como paradigma e referencial ético a orientar a ordem internacional contemporânea. Ao cristalizar a lógica da barbárie, da destruição e da descartabilidade da pessoa humana, a Segunda Guerra Mundial simbolizou a ruptura com relação aos direitos humanos, significando o Pós Guerra a esperança de reconstrução destes mesmos direitos

Entretanto, as lacunas deste novo parâmetro de universalidade logo se mostraram patentes: se, da mesma forma que a reivindicação moderna por direitos humanos inerentes e universais foi cunhada como justificativa para um sistema político que consagrou o colonialismo como sua base, a sua versão pós-II Guerra o fora por países que mantinham, à mesma época, vasto império (neo)colonial na África e na Ásia, o que impõe uma reflexão: que universalidade era esta?

Ademais, a própria elaboração do conteúdo principiológico e normativo das declarações, documentos e estruturação dos organismos internacionais que compõem o alicerce do direito internacional dos direitos humanos foi, em sua origem, eurocêntrica, e a sua imposição – a ideia de norma jurídica é imprescindivelmente associada à coercitividade – evidencia uma prática, também, colonialista.

O historiador Elio Flores (2007, p. 63), referindo-se à crítica formulada por Levi-Strauss à política de universalização dos direitos humanos, pontua:

Para o autor, a adesão ao modo de vida ocidental, ou a alguns de seus valores, „está longe de ser espontânea quanto os ocidentais gostariam de crer“. Haveria, de fato, uma materialidade capitalista e imperialista muito além da propalada universalização de direitos e das intenções educativas: exércitos e soldados, postos comerciais, plantações, indústrias, missionários, mensagens, propaganda política e vantagens econômicas. Chegar-se-á, por isso, a uma ocidentalização integral do planeta? Essa era uma grande pergunta da década de 1960.

Na mesma toada, ressalta Wallerstein (1985 p.83) que

O universalismo foi oferecido ao mundo como uma dádiva do poderoso ao fraco. *Timeo Danaos et dona ferentes*. [temo os gregos, mesmo quando oferecem presentes, ironizou Virgílio, no Livro I, de *Eneida*]. A própria dádiva alimentou o racismo. Pois o donativo dava ao donatário duas escolhas: aceitava a dádiva, com isso se reconhecia que o donatário estava abaixo na hierarquia da sabedoria conquistada; recusada a dádiva, com isso se negava a si próprio as armas que poderiam reverter a situação real de poder desigual.

Para além destas questões, identificadas com a crítica pós-colonial, destaco a implantação da biopolítica como outra grave rasura na perspectiva da universalidade dos direitos humanos, pois foi justamente a partir da busca por uma nova essência universal do homem, materializada naquilo que Agamben chamou de inserção da *zoé na pólis*, que se consagrou como modelo, da mesma forma que do ponto de vista cultural o padrão europeu, determinados padrões raciais, sexuais e de gênero.

Para Foucault (1999, p. 294), esta estatização do biológico constituirá uma nova forma de exercício do poder que, sem romper com as técnicas já existentes, será caracterizado não pela negação, mas pela gestão da vida orgânica e pela faculdade de “fazer viver e deixar morrer”. A partir desta perspectiva, foi possível conciliar a existência de direitos e liberdades com a continuidade de sua negação a certos sujeitos.

Particularmente no caso da Jurema Sagrada, já expus no capítulo anterior como, concomitante à previsão de liberdade religiosa na Constituição, o direito pátrio continuava a sancionar a sua experiência religiosa com base tanto no discurso médico, inspirado pelo racismo, quanto no jurídico, materializado, sobretudo, no delito de curandeirismo, o que aliás é providencial para a compreensão de que esta estratégia de poder, em sua prática de gestão, determinava também quais saberes eram ou não legítimos e racionais. Aliás, a própria definição de subalternidade traz em si a ideia de serem seus sujeitos portadores de um discurso ilegítimo, um verdadeiro “não discurso” (SPIVAK).

Hunt (op.cit, p. 188) explicita esta grave rasura:

Ironicamente, portanto, a própria noção de direitos humanos abriu inadvertidamente a porta para formas mais virulentas de sexismo, racismo e antissemitismo. Com efeito, as afirmações de alcance geral sobre a igualdade natural de toda a humanidade suscitavam asserções igualmente globais sobre a diferença natural, produzindo um novo tipo de opositor aos direitos humanos, até mais poderoso e sinistro do que os tradicionalistas. As novas formas de racismo, antissemitismo e sexismo ofereciam explicações biológicas para o caráter natural da diferença humana. No novo racismo, os judeus não eram apenas os assassinos de Jesus: a sua inerente inferioridade racial ameaçava macular a pureza dos brancos por meio da miscigenação. Os negros já não eram inferiores por serem escravos: mesmo quando a abolição da escravatura avançou por todo o mundo, o racismo se tornou mais, e não menos, venenoso. As mulheres não eram simplesmente menos racionais que os homens por serem menos educadas: a sua biologia as destinava à vida privada e doméstica e as tornava inteiramente inadequadas para a política, os negócios ou as profissões. Nessas novas doutrinas biológicas, a educação ou as mudanças no meio ambiente jamais poderiam alterar as estruturas hierárquicas inerentes na natureza humana.

Aqui se estabelece, portanto, o liame entre os sujeitos das propostas epistemológicas dos saberes subalternos: os povos colonizados, as mulheres, minorias sexuais e religiosas e os povos mestiços, sem terem participado da *assinatura do contrato social* que teria, na perspectiva contratualista, dado origem ao estado de direito, foram por ele profundamente explorados e deslegitimados. Suas histórias de vida e experiências foram cobertas por um véu de esquecimento, ou capituladas à história dos grupos hegemônicos. A universalidade dos direitos humanos não o alcançou. Seriam estes direitos “menos direitos”, ou estes humanos “menos humanos”?

Seria sectário não reconhecer que, apesar das lacunas históricas, não houve avanços na concessão e titularidade dos direitos humanos ao longo dos anos. Entretanto, fundamental, para esta proposta ético-político-epistemológica, é compreender que os direitos humanos, em sendo uma “invenção”, são fruto não da evolução natural da humanidade – que, com Benjamin, aprendemos ser falaciosa – mas sim resultado de longos processos de luta.

Na seara jurídica, Ihering (2009, p.01) assim inaugura o seu clássico *A Luta Pelo Direito*:

Todos os direitos da humanidade foram conquistados na luta; todas as regras importantes do direito devem ter sido, na sua origem, arrancadas àquelas a que elas se opunham, e todo o direito, direito de um povo ou direito de um particular, faz presumir que se esteja decidido a mantê-lo com firmeza. O direito não é uma teoria, mas uma força viva.

Neste sentido, permito inferir o caráter essencialmente dialético da história dos direitos humanos, assim como a própria produção das identidades o é. Em uma aproximação com a perspectiva marxista, é de se reconhecer que os direitos humanos, sobretudo em sua manifestação no direito positivo, são produto de uma infraestrutura subjacente, e que consistiu

historicamente, como visto, num arranjo de relações de poder que fizeram do encobrimento das alteridades a sua base de sustentação, tudo isso sob o manto de uma contraditória universalidade. Desta maneira, os direitos humanos se revestem de um verniz profundamente materialista.

Desta forma, infere-se também a possibilidade de, a partir da crítica às contradições da construção histórica dos direitos humanos, reinventá-los desde ótica daqueles que estiveram excluídos do seu alcance. Neste sentido, outra contribuição do marxismo é a crítica à ideologia, e de como ela está inteiramente implicada com a produção da teoria e positivação dos direitos humanos no âmbito normativo, bem como da legitimação de quem deles deveria ser ou deixar de ser titular e, sobretudo, à naturalização dessas questões e a sua desvinculação das condições materiais.

Neste prisma, como já pontuei, é possível instrumentalizar a superação desta disjunção a partir da crítica às suas contradições. Neste sentido, é de suma importância o papel do intelectual orgânico subalterno, cujos lócus político e epistemológico, tornados marginais pela colonialidade, se entrelaçam no sentido de produzir um conhecimento direcionado à emancipação tanto teórica quanto prática.

O intelectual subalterno seria, nesta acepção, um filósofo da práxis, cuja produção seria voltada, a meu ver, sobretudo à mobilização no sentido de reconhecer o permanente estado de exceção ao qual foram submetidos os sujeitos subalternos, de modo, qualificar a sua experiência política e conferir legitimidade ao seu discurso, condição essencial para a ruptura histórica e política que a corrente propõe, o que permite que se faça mais uma aproximação conceitual, desta vez com a consciência de classe que, a meu ver, se associa profundamente também à perspectiva do reconhecimento, que discutirei logo mais.

Para Fagundes (op.cit, p.152-153):

Nesse sentido, vale resgatar por meio da leitura acima, a categoria *sul-global*, destacado pelo autor português Boaventura S. Santos, uma divisão epistemológica importante para fazer a leitura do mundo e da modernidade longe das concepções da racionalidade ocidental europeizada/colonizadora ou, atualmente por dizer, também *norte-americanizada*. Dentro dessa concepção teórica surge o campo político-jurídico em que emergem os sujeitos sociais negados em um bloco social de oprimidos que menciona Dussel, é justamente no espaço geográfico, antropológico, epistêmico e histórico desse conceito que aparecem as respostas para a incapacidade da modernidade.

Desta forma, a percepção, por parte do sujeito, de seu pertencimento a um grupo social subalterno e da incoerência dos discursos que fundamentam a manutenção de uma posição

desfavorável política e epistemologicamente – daí a importância da crítica – é o ponto de partida para a concretização deste projeto emancipatório.

A partir da experiência do genocídio ressalto a potência da política subalterna: se o trauma com os horrores da II Guerra deu origem à perspectiva de universalidade dos direitos humanos do século XX, o que os subalternos propõem é, precisamente, reescrever esta história e teoria a partir da sua própria experiência de violação de direitos. O genocídio dos povos ameríndios, a escravidão dos africanos, a violência contra mulheres, lésbicas, homossexuais, pessoas transgênero e a falsa liberdade religiosa oferecida aos povos de terreiro constituem, em sua urgente necessidade de superação, o mote para esta reinvenção dos direitos humanos, em busca de uma universalidade de fato.

Esta perspectiva, por outro lado, deve acorrer aos direitos humanos não apenas quando de sua violação, mas também para a dissolução de privilégios aos grupos hegemônicos, que também constituem as bases para a legitimação das desigualdades. Não se trata, portanto, de reconhecer uma fraqueza, ou uma vulnerabilidade, mas sim de constatar, a partir da violação de direitos, a urgente necessidade de questionamento e subversão das estruturas que lhes dão causa e legitimidade. O sujeito subalterno é, precisamente, aquele que rompe com a desqualificação da sua vida política, sendo, por isso, incompatível com a categoria do vulnerável, cuja fragilidade é um dado reificado e apartado da formação de uma consciência política; daí a diferenciação entre os dois conceitos.

4.1.1. Igualdade, diferença, tolerância e reconhecimento: a reinvenção dos direitos humanos como política subalterna de identidade

Conforme frisei anteriormente, concebo a política de identidade como a prática a partir da qual as relações de poder determinam a produção e hierarquização das identidades e, conseqüentemente, a sua inclusão ou exclusão do acesso a bens sociais, sobremaneira os direitos humanos e, em última análise, a qualificação ou desqualificação da sua vida política e epistemológica. Neste sentido, ela consiste precisamente na gestão da igualdade, desigualdade e diferença.

A história dos direitos humanos – como a da humanidade em si – foi e tem sido escrita a partir da luta de sujeitos e grupos sociais. Muito embora as suas gerações tenham trazido em si a pretensão de universalidade, o surgimento e reconhecimento de novos direitos ao longo do tempo evidenciou as inconsistências deste discurso, e a sua própria origem, situada

política, histórica e territorialmente em concepção hegemônica/eurocêntrica os colocou como fundamento de uma ordem excludente, quando na verdade deveria ser emancipatória.

Desta forma, a partir da insuficiência ou mesmo da ausência deliberada da tutela pretendida pelos direitos, os sujeitos negados organizam-se politicamente, de modo a exigir a sua inserção dentro da cidadania. Nesta perspectiva, as classes trabalhadoras mobilizadas pressionaram o Estado para a concessão de direitos trabalhistas e sociais, as mulheres da primeira onda do feminismo o fizeram pelo direito ao voto, a comunidade LGBT, a partir de Stonewall, pelo fim da discriminação institucional por orientação sexual e identidade de gênero, dentre tantos outros exemplos do presente e do passado.

Quero destacar que as reivindicações políticas dos sujeitos identitários subalternos não são um fato recente na história mundial, como a própria dinâmica da negociação das identidades, como já ressaltai, não o é. Entretanto, as disjunções da modernidade impulsionaram o florescimento de uma gama de lutas por cidadania, em que as noções de igualdade, desigualdade e diferença se transformaram em categorias centrais das ciências sociais na contemporaneidade.

Tomando por base as lições da historiadora estadunidense Joan Scott, é possível inferir que igualdade e diferença não são categorias opostas, mas interdependentes, e que compõem uma tensão, cuja resolução se dá em um contexto político específico. Para a autora (2002, p. 15):

A igualdade é um princípio absoluto e uma prática historicamente contingente. Não é a ausência ou a eliminação da diferença, mas sim o reconhecimento da diferença e a decisão de ignorá-la ou de levá-la em consideração. R. R. Palmer, escrevendo no *Dictionary of the History of Ideas*, coloca isso assim: “A igualdade requer um ato de escolha, pelo qual algumas diferenças são minimizadas ou ignoradas enquanto que outras são maximizadas e postas a se desenvolver”.

O paradoxo – a autora faz questão de classifica-lo como tal – entre a universalidade da igualdade e a sua prática de contingência é um ponto chave para compreender como a diferença foi tratada historicamente na perspectiva dos direitos humanos. Já expus os mecanismos pelos quais a noção de universalidade foi utilizada para legitimar a exclusão de alguns sujeitos e grupos sociais, e que consiste no primeiro aspecto desta antinomia que Scott discute. Entretanto, como ela adverte, mesmo a concessão de direitos também se baseou nessa lógica paradoxal.

O paradigma liberal que esteve ligado à construção da primeira dimensão dos direitos humanos os concebia em termos de liberdade, categoria à qual as garantias ali construídas poderiam ser reduzidas sem grande prejuízo, e expressão que as identifica, a partir da analogia com o lema da revolução francesa (direitos de liberdade) e, ainda, de uma igualdade formal, garantida pela lei. O tratamento dado em relação à diferença, nesta perspectiva, seria baseado no princípio da tolerância, cujo desenvolvimento se deu, principalmente, a partir de John Locke, destacado teórico liberal.

Entretanto, como já ressaltai anteriormente, a tutela pretendida por esta dimensão de direitos foi insuficiente, e baseada numa lógica de generalização e abstração dos sujeitos, que culminava no temor à diferença. Por outro lado, a própria semântica do termo “tolerância” traz em si a sua principal lacuna: quem tolera, apenas “aceita” determinado padrão diverso do seu, por estar situado em uma posição política que o autoriza a fazê-lo, e aí se encontra, precisamente, a contradição do contingenciamento de direitos.

Assim, para Kauchakje (2005, p. 64):

O direito à diferença também apresenta uma duplicidade de enfoque. No enfoque que o aproxima das demandas dos novos movimentos sociais, adquire o sentido do reconhecimento e respeito às singularidades e necessidades específicas, como contraponto à intolerância e para além da tolerância, pois supõe convivência e inter-relações importantes – aqui se estabelece o vínculo com os movimentos pela inclusão. Ressalta-se o sentido que vai além da tolerância, porque o contrário de intolerância não é a tolerância, mas o respeito e o reconhecimento do outro.

A crítica aos limites da tolerância produz duas outras lógicas de tratamento das diferenças: a primeira é a redistributiva, cuja nota distintiva é, precisamente, a escolha por um conceito de igualdade material, a ser formulado a partir da constatação de que a existência de certas situações, naturais, sociais, culturais ou econômicas colocava os indivíduos em diferentes posições, e que isto não poderia prejudicar aqueles que se encontravam em uma situação desfavorável.

Inspirados sobretudo em John Rawls (1997), a perspectiva redistributiva apostou na construção de ações afirmativas, pensadas enquanto concreção da igualdade material a partir da instauração de situações de desigualdade artificial, com base na máxima “é preciso tratar os desiguais desigualmente na medida em que eles se desigualem”.

A redistribuição está associada, também, à conquista de direitos sociais, ou de segunda dimensão, cuja reivindicação histórica é creditada, em especial, aos movimentos operários. Sobre esta geração, destaco especialmente a ruptura com a lógica omissiva da primeira

dimensão dos direitos humanos, vez que aqueles se baseiam na ação concreta do poder público como efetivadora. Esta será a principal base para o surgimento das políticas públicas, que serão objeto de discussão posterior.

Uma terceira lógica é a do reconhecimento. Embora tenha suas raízes em Hegel e deva substancial parte de seu desenvolvimento à corrente teórica do interacionismo simbólico, a sua vertente política será desenvolvida de modo mais incisivo por teóricos como Charles Taylor, Axel Honneth e Nancy Fraser, e consiste num dos grandes fundamentos da política de identidade contemporânea.

A importância das teorias do reconhecimento à política de identidade é enorme, pois é nesta perspectiva que a identidade cultural assume uma posição central, a ponto de Honneth e Taylor a identificarem como objeto principal da disputa política na atualidade, ante a falência das experiências socialistas.

Quero destacar, especificamente, uma contribuição em especial da teoria do reconhecimento à proposta de reinvenção dos direitos humanos pelos sujeitos subalternos – em última análise, a construção de uma política de identidade gerida por estes sujeitos. Simplificadamente, o reconhecimento se dá em duas dimensões, uma interna e outra social. Taylor (2007), ao asseverar que o homem é um animal capaz de realizar autointerpretação, o restitui a agência de refletir acerca de sua condição política e da linguagem da identidade e, ato contínuo, se insurgir contra ela.

Acerca do autorreconhecimento, pontua Honneth (2003, p. 217-218):

A degradação valorativa de determinados padrões de auto-realização tem para seus portadores a consequência de eles não poderem se referir à condução de sua vida como algo a que caberia um significado positivo dentro de uma coletividade; por isso, para o indivíduo, vai de par com a experiência de uma tal desvalorização social, de maneira típica, uma perda de autoestima pessoal, ou seja, uma perda da possibilidade de se entender a si próprio como um ser estimado por suas propriedades e capacidades características.

A etapa social do reconhecimento, por seu turno, seria materializada no resultado da articulação dos sujeitos que, autorreconhecidos, pleiteariam as instâncias do poder a realização da mesma tarefa. A diferença em relação à tolerância é evidente: enquanto esta se baseia num senso de julgamento de quais padrões devem ou não ser respeitados, aquele tem por base a insurgência dos sujeitos e grupos, cuja consciência mobilizadora é o grande vetor da vida política.

Enquanto a noção de redistribuição é particularmente cara às consequências da diferença no ponto de vista dos direitos sociais, o reconhecimento, por sua vez, direciona-se mesmo à demanda por direitos individuais – mas não somente a eles, obviamente – cuja negação esteve legitimada pela avaliação negativa da identidade. Esta dicotomia é a base para a reflexão sobre outras duas facetas do paradoxo igualdade/diferença, sobre as quais refletirei brevemente.

A primeira é a tensão entre indivíduo e grupo social no contexto da reivindicação por reconhecimento. A primeira dimensão dos direitos fundamentais, asseverei, foi marcada por uma lógica individualista e, portanto, construída sobre os direitos individuais. A sua insuficiência levou à afirmação das identidades de grupo como forma de lutar contra estas situações desfavoráveis. Historicamente, o indivíduo foi marcado como o sujeito de direitos, e os grupos sociais como cenários de exclusão, daí a conseqüente articulação grupal, que também é importante para garantir cacife a reivindicações de certos direitos, ainda que estes sejam gozados individualmente.

Quando destaquei a importância da noção de autorreconhecimento para a política de identidade, o fiz porque ela, precisamente, possibilita aos sujeitos e, sobretudo, grupos sociais, nela ocuparem a posição de agentes ativos. Daí surge uma importante questão: a tensão indivíduo x grupo, neste contexto específico, não poderia ser um espaço de reificação? A meu ver, a resposta é afirmativa, porém insuficiente para desautorizar a mobilização política coletiva ou justificar a sua fragmentação.

A concepção das ações afirmativas elevou a diferença à categoria de fundamento de direitos e, portanto, critério para a sua concessão. Neste contexto, é particularmente perigoso a adoção de uma prática de essencialização da diferença, vez que podem os movimentos de grupo, tal como numa política de tolerância, estabelecer quem poderia ou não ser beneficiado por esta discriminação positiva⁵⁶. A reificação, no caso, seria tanto o sufocamento das particularidades dos sujeitos, dissolvidas no grupo – da mesma forma que as perspectivas de universalidade eurocêntricas fizeram, quanto a apreensão da identidade, isto é, o poder de definir o que a constitui e quem dela partilha.

Diante deste problema, invoco Honneth (2008) que, ampliando as reflexões de Lukacs sobre reificação, a conceitua, sinteticamente como o esquecimento do reconhecimento. Neste

⁵⁶ O mesmo que ação afirmativa.

sentido, é de se reconhecer que a política que, apostando numa perspectiva redistributiva, reconsagra a manipulação da identidade como critério para a concessão de bens sociais não está, de modo algum, realizando reconhecimento, mas sim reproduzindo as mesmas condições que ensejaram a adoção das ações afirmativas. novamente, a superação deste paradoxo está na consciência de que igualdade e diferença não são expressões necessariamente antagônicas, mas interdependentes.

Nancy Fraser (2004), também pontua uma preocupação com o fenômeno da reificação, preferindo encará-la não como um problema de degradação da identidade, mas como não-reconhecimento – no que se aproxima de Honneth, gerando uma subordinação de status (FRASER, 2004, p. 611). Embora a autora rejeite a associação de sua perspectiva com a política de identidade, e a minha posição seja a de considerar todo o trabalho de gestão das diferenças como tal, a contribuição da teórica feminista estadunidense é, nesse aspecto, fundamental, pois centra a análise não na identidade em si, mas nas suas consequências, isto é, a subordinação social é:

(...) ter negado o status de parceiro integral na interação social e ser impedido de participar como igual na vida social, como consequência de padrões institucionalizados de valor cultural que constituem alguém como menos merecedor de respeito ou auto estima.

Esta percepção é útil pela preocupação com a interação entre identidade e cidadania concebida, sob inspiração habermasiana, como participação social e acesso a bens sociais e culturais ou, simplificada, a direitos, o que traz como consequência a rejeição de modelos que, apostando numa perspectiva essencialista de identidade, tendem a torna-la algo absoluto o que, evidentemente, é falso, e legitima ações de reificação por meio da falsa representação, o que constitui uma evidente contradição, pois se trata de uma prática de não-reconhecimento levada a cabo pelo próprio grupo que demandou o reconhecimento, cuja solução está, justamente, na preocupação com o status em vez da identidade. Por fim, a perspectiva fraseriana concilia as propostas de inclusão através da diferença e da igualdade.

Particularmente neste sentido, é importante o entendimento de Fraser (2006), de que o atual contexto político requer tanto redistribuição quanto reconhecimento. A constatação é bastante importante, pois repele a ideia de fragmentação, frequentemente levantada pela ótica pós-modernista, e que toma a queda dos regimes socialistas como o fim da luta entre classes sociais, o que tornaria a identidade a prioridade política do nosso tempo – o que a autora (2004) chama de substituição, afastando também a ideia de que as lutas por reconhecimento seriam um desvio reacionário para desmobilização dos movimentos proletários.

Para a autora, a realização de um conceito de justiça adequado às necessidades desta era “pós-socialista”, tanto no aspecto da redistribuição quanto do reconhecimento exigiria, portanto, a adoção não só de ações afirmativas, mas também transformativas. As primeiras, como já mencionado, seriam voltadas à correção dos efeitos desfavoráveis provocados pela desigualdade, enquanto as segundas consistiriam na subversão das estruturas sociais, culturais, políticas e econômicas que lhes dão sustentação.

Neste sentido, Fraser (2006, p. 237) propõe a aplicação das duas ações em se tratando de questões de cunho cultural:

Pode-se aplicar essa distinção, primeiramente, aos remédios para a injustiça cultural. Remédios afirmativos para tais injustiças são presentemente associados ao que vou chamar “multiculturalismo mainstream”. Essa espécie de multiculturalismo propõe compensar o desrespeito por meio da revalorização das identidades grupais injustamente desvalorizadas, enquanto deixa intactos os conteúdos dessas identidades e as diferenciações grupais subjacentes a elas. Remédios transformativos, em contraste, são presentemente associados à desconstrução. Eles compensariam o desrespeito por meio da transformação da estrutura cultural-valorativa subjacente. Desestabilizando as identidades e diferenciações grupais existentes, esses remédios não somente elevariam a autoestima dos membros de grupos presentemente desrespeitados; eles transformariam o sentido do eu de todos.

E, continuando, acerca das questões de natureza econômica (op cit, p.237-238):

Distinções análogas valem para os remédios para a injustiça econômica. Os remédios afirmativos para essas injustiças estão associados historicamente ao Estado de bem-estar liberal. Eles buscam compensar a má distribuição terminal, enquanto deixam intacta a maior parte da estrutura econômico-política subjacente. Assim, eles aumentariam a parte de consumo dos grupos economicamente desprivilegiados, sem reestruturar o sistema de produção. Remédios transformativos, em contraste, são associados historicamente ao socialismo. Eles compensariam a distribuição injusta transformando a estrutura econômico-política existente. Reestruturando as relações de produção, esses remédios não somente alterariam a distribuição terminal das partes de consumo; mudariam também a divisão social do trabalho.

A perspectiva de Nancy Fraser é bastante aproximada do contexto da emancipação dos sujeitos subalternos na América Latina, uma vez que as questões de ordem econômica e social estão longe da superação, sobretudo em função do assombro do neoliberalismo, que tanto pontuou o trabalho dos intelectuais teóricos da libertação latino-americana nos anos 90, e que agora volta à tona com a gradativa queda dos governos populares, em que destaque, evidentemente, o afastamento da presidenta Dilma Rousseff no Brasil, e as possíveis consequências da radicalização da prática neoliberal para os direitos humanos das populações de terceiro mundo.

Neste sentido, é também providencial assinalar a superação do multiculturalismo como paradigma de reconhecimento de direitos, e ressaltar que é a perspectiva intercultural a mais adequada às necessidades dos sujeitos e grupos subalternos. Para além da crítica que Nancy Fraser deixou consignada em sua fala cima transcrita, pontuo também a posição de Tomaz Tadeu da Silva (2007 p. 72-73):

Em geral, o chamado "multiculturalismo" apóia-se em um vago e benevolente apelo à tolerância e ao respeito para com a diversidade e a diferença. É particularmente problemática, nessas perspectivas, a idéia de diversidade. Parece difícil que uma perspectiva que se limita a proclamar a *existência* da diversidade possa servir de base para uma pedagogia que coloque no seu centro a crítica política da identidade e da diferença. Na perspectiva da diversidade, a diferença e a identidade tendem a ser naturalizadas, cristalizadas, essencializadas. São tomadas como dados ou fatos da vida social diante dos quais se deve tomar posição. Em geral, a posição socialmente aceita e pedagogicamente recomendada é de respeito e tolerância para com a diversidade e a diferença. Mas será que as questões da identidade e da diferença se esgotam nessa posição liberal? E, sobretudo: essa perspectiva é suficiente para servir de base para uma pedagogia crítica e questionadora? Não deveríamos, antes de mais nada, ter uma teoria sobre a *produção* da identidade e da diferença?

O multiculturalismo enquanto cultura de direitos humanos, neste sentido, foi particularmente frágil e incipiente para a tarefa de emancipação dos sujeitos subalternos e de criação de uma verdadeira cultura de direitos humanos, raiz para a possibilidade de uma universalidade fática, e não apenas retórica.

A partir da fala de Tomaz Tadeu da Silva é possível elaborar a primeira crítica ao paradigma multicultural: ele não vai muito além da tolerância, e não promove uma reflexão sobre a produção da identidade. Esta constatação gera outra: tal qual a tolerância se processa através de um sujeito, situado numa posição privilegiada e que simplesmente “tolera”, de forma omissa, os diferentes, a postura multicultural, enquanto reflexo da ideia do relativismo cultural, também estabelece uma relação em que um centro “tolera” as periferias.

A assertiva tem por base o fato de que o multiculturalismo, originalmente, fora desenvolvido como resposta, especialmente na Europa, ao grande fluxo de imigrantes oriundos das periferias no período pós-colonial, nos Estados Unidos em função das reivindicações das minorias e no Canadá, em função das comunidades linguística e etnicamente diferenciadas. É importante pontuar que trata-se de uma crítica progressista (SANTOS, 2003), e que não tem como objetivo negar o papel que o reconhecimento de culturas, identidades e seus direitos tem na sociedade.

Por outro lado, a prática multicultural periférica incorre na mesma falha identitarista, isto é, de centralizar a sua reflexão na identidade como algo prévio à diferença e que, a

despeito de poder favorecer algum grau de reconhecimento, o faz em uma perspectiva de isolamento, solo fértil para o florescimento de ideologias fascistas da periferia. A tendência é agravada, sobretudo, pela absoluta negação ao universalismo e identificação exclusiva dos direitos humanos como um paradigma europeu. Com isso, promove-se uma cultura de desprezo aos direitos humanos, desta vez justificada não pela exclusão de grupos sociais que não partilhem as características dos indivíduos “universais”, mas pela absolutização e essencialização da cultura.

Neste sentido, é preciso compreender também que a ideia clássica de universalidade dos direitos humanos peca por desconsiderar especificidades culturais dos povos, não contemplando-as mesmo com a sua política de tolerância. Para Levi-Strauss (1970, p. 238):

As grandes declarações dos direitos do homem também tem essa força e essa fraqueza de enunciar um ideal muito frequentemente esquecido de que o homem não realiza sua cultura numa humanidade abstrata, mas em culturas tradicionais onde as mudanças mais revolucionárias deixam subsistir lances inteiros, e se explicam em função de uma situação estritamente definida no tempo e no espaço. Preso entre a dupla tentação de condenar experiências que chocam efetivamente e de negar diferenças que ele não compreende intelectualmente, o homem moderno abandonou-se a um sem numero de especulações filosóficas e sociológicas a fim de estabelecer compromissos inúteis entre esses polos contraditórios, e dar-se conta da diversidade das culturas, procurando suprimir o que ela conserva de escandaloso e chocante a seus olhos.

Herrera Flores (2004), ciente desta questão, advoga a tese da necessidade de construção de uma cultura de direitos baseada no respeito simultâneo à universalidade das garantias e à diferença cultural, superando o debate entre universalismo e relativismo cultural. Para tanto, propõe um modelo de diálogo intercultural, mediado por uma *racionalidade de resistência*, e que não se situa em um centro, mas nas múltiplas periferias.

Para o autor (op. cit, p.366-367):

(...) a visão complexa dos direitos aposta por situar-nos na periferia. Centro há somente um. O que não coincide com ele é abandonado à marginalidade. Periferias, no entanto, existem muitas. Na realidade, tudo é periferia, se aceitarmos que não há nada puro e que tudo está relacionado. Uma visão, a partir da periferia dos fenômenos, indica-nos que devemos abandonar a percepção de “estar no entorno”, como se fôssemos algo afastado do que nos rodeia e que deve ser dominado ou reduzido ao centro que inventamos. Não estamos no entorno. “Somos o entorno”. Não podemos nos descrever sem descrever e entender o que é e o que faz o entorno do qual formamos parte. No entanto, educaram-nos para nos entendermos e vivermos como se fôssemos entes isolados de consciência e de ação, postos em um mundo que não é o nosso, que nos é estranho, que é diferente e, por esta razão, podemos dominar e explorar. Ver o mundo a partir de um pretense centro, supõe entender a realidade material como algo inerte, passivo, algo a que se necessita dar forma desde uma inteligência alheia a ela. Ver o mundo a partir da periferia, implica entendermo-nos como conjunto de relações que nos atam, tanto interna quanto externamente, a tudo e a todos os demais. A solidão do centro supõe a dominação e

a violência. A pluralidade das periferias supõe o diálogo e a convivência. Seria o mesmo que comparar a visão panorâmica e fronteiriça de *La mirada de Ulisses*, de Theo Angelopoulos, com o simplismo violento e hierarquizador de Rambo.

Desta forma, a universalidade dos direitos humanos não seria um pressuposto ou um ponto de partida, mas sim de chegada, cujo caminho seria percorrido por meio desta racionalidade de resistência, perspectiva que em muito se baseia na ideia de reconhecimento, e que está na base de uma cidadania insurgente, capaz de promover uma verdadeira subversão das estruturas sociais, econômicas e políticas que consagram a subalternidade como regra e, por fim, de afirmar os direitos humanos em sua incondicionalidade.

Em sendo um diálogo, a proposta intercultural baseia-se na conciliação crítica entre as proposições universalistas e relativistas e que, situado na periferia, não nega a contribuição da construção central/europeia dos direitos humanos – sobretudo a partir do entendimento de que estes direitos se constroem por intermédio de lutas – mas propõe enriquecê-la com perspectivas culturais diferentes (EBERHARD, 2004), com vistas ao estabelecimento de uma cultura/práxis em direitos humanos, que deixam de ser concebidos como um fenômeno estático ou um bem a ser concedido, mas uma realidade viva e dinâmica.

O diálogo intercultural, assim sendo, pretende utilizar as diferenças não mais como justificativa para a negação de direitos, mas como um rico potencial para as contribuições destas culturas. Para Boaventura de Sousa Santos, cinco são as premissas necessárias para o estabelecimento de um diálogo intercultural que permita a construção de uma concepção multicultural de direitos humanos, a “uma concepção que, em vez de recorrer a falsos universalismos, se organiza como uma constelação de sentidos locais, mutuamente interligáveis e se constitui em redes de referências normativas capacitantes” (SANTOS, 1997, p.22), de modo a constituir os direitos humanos enquanto uma política cultural e global.

Tais premissas são: a) a superação do debate entre relativismo e universalismo; b) a constatação de que todas as culturas possuem concepções de dignidade da pessoa humana, embora nem todas sejam concebidas em termos de direitos humanos; c) a insuficiência e contradição de todas as culturas em suas concepções sobre dignidade da pessoa humana; d) a existência, em todas as culturas, de concepções distintas sobre dignidade da pessoa humana, em variados graus de amplitude e, por fim; e) o estabelecimento, em todas as culturas, de princípios “competitivos de pertença hierárquica”, a saber: igualdade e diferença.

A questão entre igualdade e diferença é, neste contexto, essencial, pois desloca a titularidade dos direitos humanos do estado para os sujeitos, promovendo a emergência deste

paradigma de universalidade centrado na incondicionalidade dos direitos humanos, capaz de superar as limitações tanto da perspectiva jurídico-racional, que reduz os direitos à norma e esteve na base da legitimação da exclusão por meio dos discursos homogeneizadores aos quais já me referi; quanto da reificação das identidades pela perspectiva identitarista.

Assim, sinteticamente, a ideia da reinvenção crítica dos direitos humanos desde os sujeitos e grupos subalternos configura-se como uma proposta efetivamente baseada na emancipação da pessoa humana a partir tanto da superação de estruturas econômicas excludentes, quanto do reconhecimento da condição humana como requisito único para a sua titularidade.

Neste sentido, encerro este subtópico com a posição de Barros (2003, p. 170):

Acredito que da mesma forma em que os direitos humanos desde a sua formação foram (e ainda continuam) cúmplices com o poder dominante, devem ser neste momento atual também a possibilidade crítica e o espaço por excelência para que os oprimidos do mundo não se calem e reclamem sempre o seu direito de narrar suas experiências, suas insurreições, suas memórias, suas tradições, suas histórias. Devemos pensar os direitos humanos de um outro modo, isto é, devemos construir uma teoria crítica de direitos humanos pautada nas diferenças, distinções e disjunções radicalmente opostas a toda e qualquer forma de uniformização e homogeneização do mundo. Pensar os direitos humanos por uma perspectiva teórica mais crítica nos leva a integrar dentro deste conceito não só formas e procedimentos que reúnem indivíduos, grupos ou Estados, mas também a exigência de construção de espaços de encontro em que todos os que participem possam fazer valer suas propostas e suas diferenças.

4.2. *Segura eu no mundo, segura eu, sustenta eu, Jurema, sustenta eu, que eu só temo a Deus e a mais ninguém*⁵⁷: a afirmação da identidade juremeira e a luta por direitos

“Na Jurema eu me sentei, na Jurema eu coroei/ coração do Pai Eterno, e a coroa do rei/ um raio do sol, a lua e as estrelas/ coroam nossos trabalhos, com a ordem dos três reis”

Já mencionei exaustivamente neste trabalho que a identidade é, sempre, um fenômeno político. A partir das reflexões de Manuel Castells é possível compreender que, no que se refere à sua construção política, a identidade pode tanto se constituir como justificativa para a negação da história e de direitos e descredibilização da fala subalterna; como pode ser também um locus de resistência, virada que eu associo à perspectiva do reconhecimento.

Como também já visto, o autorreconhecimento diz respeito à percepção do sujeito de sua condição humana e da fragilidade das valorações negativas dirigidas a seus traços individuais ou identitários. Embora possa parecer tratar-se de um processo meramente

⁵⁷ Ponto de Mestre.

psicológico, o autorreconhecimento constitui a matriz para a subversão da política de identidades, deslocando o seu poder definidor e significador para os próprios sujeitos e grupos subalternizados.

É, portanto, a partir deste momento que se instrumentaliza a possibilidade de luta por direitos, e que o uso da identidade e da afirmação da diferença transformam-se em proposições políticas potencialmente emancipatórias. Particularmente nos países colonizados, a expressão de uma cidadania ou de um direito insurgente traz em si a noção de que, classicamente, a colonialidade apostou em um modelo excludente de institucionalidade, que legitimou por meio do direito as relações opressoras do colonialismo, mesmo após a independência formal destes Estados.

Como visto, a ideia clássica de universalidade dos direitos humanos é contraditória, inicialmente, por ter sido enunciada num contexto histórico, geográfico, econômico e cultural centralizador. Em outras palavras, só eram reconhecidos como seres humanos com potencial para a cidadania e o exercício de direitos os homens, brancos, europeus, heterossexuais e cristãos. Mulheres, pessoas escravizadas, minorias religiosas sexuais etc, por outro lado, situaram-se em um lugar de subalternidade, no qual a negação de direitos – radicalizada pelo fascismo – em vez de exceção, tornou-se regra geral.

Tendo em vista que a colonização serviu como base para o sustentação do nascente capitalismo europeu, impondo às colônias uma relação de subordinação e dependência em relação à metrópole, a formação das classes sociais coloniais foi, a todo tempo, mediado pelo Estado que, por meio do direito, envernizou a persistência dos valores da colonialidade e consagrou uma estrutura social, jurídica e política excludente, baseado na lógica do latifúndio, patriarcalismo, heteronormatividade, racismo e intolerância religiosa, ou seja: negação de direitos, mesmo diante de um conjunto de normas que enunciava a liberdade e igualdade formal enquanto alicerce da sociedade política.

Neste sentido, Holston (2013, p. 22), em seu trabalho de etnografia da política dos cidadãos da periferia da cidade de São Paulo:

Toma o caso do Brasil como paradigmático de um tipo de cidadania que todas as nações desenvolveram em algum momento e que permanece entre os mais comuns: uma cidadania que administra as diferenças sociais legalizando-as de maneira que legitimam e reproduzem a desigualdade. A cidadania brasileira se caracteriza, além disso, pela sobrevivência de seu regime de privilégios legalizados e desigualdades legitimadas. Ela persistiu sob os governos colonial, imperial e republicano, prosperando sob a monarquia, a ditadura e a democracia.

Já teci reflexões sobre as contradições e disjunções da liberdade religiosa no Brasil a partir da experiência de perseguição sofrida pela Jurema Sagrada e que, longe de acabar, foi

recrudescida e legitimada, mesmo após a proclamação da República e da consagração da laicidade do Estado como modelo de relacionamento deste com as instituições religiosas. O direito brasileiro legitimou, desta forma, a perseguição médica, policial e religiosa à Jurema, evidenciando que aquele modelo de cidadania não fora feita para ela.

Com isso, os juremeiros e demais sujeitos subalternos, atados a uma estrutura jurídica que celebra a negação de direitos como norma não têm outra opção, que não a afirmação de uma *cidadania insurgente*. Isto porque o reconhecimento de direitos para estes grupos sociais implica, necessariamente, na revisão e dissolução de estruturas políticas que informam o Estado.

A afirmação da identidade e a apropriação de suas significações pelos sujeitos subalternos, mediados pelo reconhecimento é, nesta perspectiva, insurgente, pois se rebela, em maior ou menor grau, contra a lógica do poder hegemônico, uma vez que não há outra forma de realização de seus direitos de cidadania. Holston (op cit, p. 34), nesta direção, afirma que:

(...) no desenvolvimento das periferias autoconstruídas, os mesmos lugares históricos da diferenciação – os direitos políticos, o acesso à terra, a ilegalidade, o servilismo – alimentaram a irrupção de uma cidadania insurgente que desestabiliza os privilegiados. Embora continuem a sustentar o regime de cidadania diferenciada, esses elementos representam também as condições de sua subversão (...)

Assim sendo, diante de uma política que, longe de ter na marginalização social uma exceção, mas sim uma base de sustentação, a luta por esta cidadania negada tem uma grande potência transformadora, e constitui a base para a proposta de reinvenção de direitos e refundação dos Estados, sobretudo na América Latina.

O sujeito subalterno, como mencionei, é aquele que, consciente da sua condição política, cultural e epistemológica e da fragilidade da estrutura que lhe dá legitimidade, reconhece a si próprio e a seus semelhantes, articulando-se pela superação destas condições degradantes e pela sua emancipação. A luta por direitos destas minorias é, sobretudo, uma demanda pelo reconhecimento da sua própria condição humana, requisito único, em uma ordem verdadeiramente universal, para a titularidade e exercício de direitos, cuja multiplicação se deu, também, justamente pelo reconhecimento das particularidades que os seres humanos têm em si.

Nesta perspectiva, a luta por direitos dos subalternos assume contornos que transcendem a simples defesa, mas constituem-se na afirmação das identidades tomando por base a sua própria força criativa, ou seja, a sua potência política (FOUCAULT, 2004).

Propositalmente, antes de discutir a afirmação da identidade juremeira, discuti as polissemias da Jurema, a qual, como também afirmei, implicam na própria constituição de um sujeito multifacetado e, ainda, mencionei a forma como o juremeiro foi construído e representado pelos discursos hegemônicos da religião, medicina e direito. Da mesma forma, apresentei, nos tópicos anteriores, um esboço sobre as teorias críticas dos direitos humanos e da cidadania que foram cunhadas no contexto da América Latina.

A minha intenção, neste caso, foi a de pontuar tanto que o juremeiro é, de fato, um sujeito subalterno, e que, na imposição de uma condição desfavorável, constituiu-se como vítima de uma estigmatização – predomínio das características avaliadas negativamente sobre as demais – e, ainda, que a concepção tradicional dos direitos humanos e da cidadania, de cuja concepção os sujeitos subalternos não participaram, não é suficiente para promover uma verdadeira inclusão destes em uma vida política ativa. Para este problema, a solução é a autoconscientização e a luta por uma cidadania insurgente, que reforme criticamente as próprias estruturas políticas e jurídicas das sociedades políticas, num verdadeiro processo de refundação dos Estados e reinvenção dos direitos humanos.

O culto à Jurema Sagrada, ainda que incorporando elementos de outras crenças, sobretudo o catolicismo, e a sua prevalência em meio a um contexto de imposição do cristianismo como religião única com a consequente perseguição sofrida por ela e por outras religiões, sobretudo as afro-brasileiras marcou, desde então, uma atitude de resistência frente ao colonialismo europeu. Neste sentido, considero providencial a compreensão de que não apenas a Jurema incorporou elementos católicos, como o próprio catolicismo popular nordestino foi influenciado pelos saberes juremeiros. Freire (2013, p. 27), em sua dissertação de mestrado em história narra um episódio em que sacerdotes foram denunciados à inquisição por assimilarem práticas de culto à Jurema na Paraíba:

Mais representativa foi a denúncia que o mesmo Pedro Monteiro de Macedo fez em 1739, em carta ao rei D. João V, sobre a participação de frades em um ritual praticado entre indígenas Kanindé e Xukuru aldeados em Boa Vista, na capitania da Paraíba. O aldeamento de Boa Vista estava inserido na região de Mamanguape, como o próprio Pedro Monteiro refere, em carta ao rei. Baseado no consumo de bebida e fumo da acácia jurema, o ritual possibilitava o contato com o divino, com entidades indígenas. Nesta fala, sentimos de modo mais forte esses desvios dos quais o capitão-mor falava no ano anterior. Vemos também um exemplo de como os traços culturais poderiam se colocar além de suas diferenças, superando-as ao aproximarem-se, ao traduzirem-se, em mais uma faceta do hibridismo cultural, envolto de uma circularidade simbólica e prática, sensível e concreta.

Desta forma, embora haja um novo movimento de afirmação de uma cidadania insurgente por parte dos sujeitos juremeiros, a sua vocação à resistência é algo que remonta o seu próprio encontro com a colonização.

Desta maneira, em sendo a identidade uma categoria essencialmente política, é de se compreender que, desde a sua representação negativa – identidade de projeto – o juremeiro constituiu-se como um sujeito político. O que discutirei especificamente neste tópico é a afirmação da condição juremeira no contexto da luta por direitos. Assim, trata-se da continuação da discussão que fiz no capítulo anterior, permeada pela teoria crítica dos direitos humanos, que será a base para a análise da cidadania juremeira.

Com efeito, as religiões afro-ameríndias, tendo em vista a sua organização notadamente doméstica e de conformação de relações hierárquicas atreladas a cada espaço de culto, sem uma conexão entre eles – cada terreiro é uma esfera de poder em separado, não havendo relação hierárquica, salvo no caso de ascendência espiritual, entre casas distintas e seus filhos – foram historicamente refratárias à ideia de uma institucionalização, que só veio a ocorrer, no caso de Campina Grande, a partir do processo de legalização, com a imposição legal de criação e filiação das federações.

A despeito das muitas falhas deste processo de legalização, que não promoveu uma efetiva liberdade religiosa à Jurema, ele também foi fruto da mobilização do povo de terreiro, como visto, à luz do projeto umbandista de adequação dos preceitos e rituais, sobretudo de cultos, como ela e a Jurema, híbridos – o tal branqueamento – aos valores dominantes na sociedade brasileira.

No campo pude ouvir relatos de um antigo babalorixá e juremeiro de Campina Grande sobre a existência de algum grau de articulação na época pré-legalização, que incluiu viagens a João Pessoa e apelos pessoais ao governador João Agripino, que teria grande simpatia pela religião dos Orixás. A fala, emitida numa reunião que discutia ações de combate à intolerância religiosa na cidade, em agosto de 2015, me foi particularmente simbólica, por proporcionar o encontro entre a perspectiva de mobilização da década de 1960 e a atual.

A atuação das federações e o discurso dos sacerdotes mais antigos me fizeram concluir que, àquela época, importava muito a estas lideranças a tarefa de construir uma imagem pública positiva, de modo a modificar a percepção social acerca das religiões de terreiro. Este processo incluiu, como se viu, um silenciamento da Jurema e a sua tentativa de dissolução no âmbito da Umbanda e do Candomblé, o que implicou na quase ausência de referências juremeiras nos nomes dos terreiros, ou seja, em sua apresentação pública, malgrado a Jurema sempre tenha sido o culto efetivamente mais popular em Campina Grande.

Desta forma, para além da tarefa de institucionalização e mediação com as autoridades policiais, as federações cumpriram um papel de imposição de um ritual e de uma conduta moral aos terreiros e seus filhos, de modo a angariar o respeito da opinião pública, assumindo

uma moralidade muito próxima a do catolicismo, o que a meu ver se deveu também à adequação a um projeto de recato e pudor da ditadura civil-militar.

Esta situação, aliada à própria capitulação das federações ao regime, além de restringir bastante o âmbito da mobilização política do povo de terreiro no que se refere à resistência à ditadura e à luta contra a inefetividade das garantias legais timidamente concedidas, também dificultou a sua associação com os outros movimentos sociais, dentre os quais eu destaco o de mulheres, negros e LGBT, que hoje é uma das características mais expressivas da nova mobilização juremeira.

A ocultação pública da Jurema Sagrada, que refletiu, como já mencionei, num adiamento da afirmação política de sua identidade – tendo em vista que foi sob o verniz da Umbanda, num primeiro momento, que o povo de terreiro de Campina Grande se organizou – foi fruto, em minha análise, da ausência de uma estratégia discursiva própria que garantisse essa afirmação. Se por um lado o Candomblé utilizou-se da noção de pureza e de herança cultural do povo africano no Brasil, e a Umbanda lançou mão da institucionalização e da adaptação à moralidade hegemônica para sobreviverem, à Jurema, sem um aparato semelhante, restou engajar-se junto a estas outras religiões.

Assim sendo, não é, a rigor, um completo engano teórico afirmar que a Jurema persiste nos espaços urbanos enquanto um culto assimilado pela Umbanda visto que, de fato, foi esta relação de engajamento que se verificou, muito embora, reitero, sempre houve tanto a prática do Catimbó em sua vertente mais doméstica – Jurema de chão ou mesa – quanto uma maior evidência do culto ao panteão juremeiro, o que mostra, a meu ver, que esta roupagem umbandista não foi suficiente para descaracterizar a identidade juremeira, mas apenas para adiar a sua afirmação pública.

Neste aspecto, o baixo interesse acadêmico acerca da Jurema também foi um fator que contribuiu para o adiamento da afirmação de sua identidade política, ao passo em que a Umbanda e o Candomblé já gozavam de razoável inserção pública por meio de artistas e intelectuais convertidos ou simpatizantes, que lhes dedicaram atenção. E é justamente o desenvolvimento de uma estratégia política discursiva própria uma das razões que irá subsidiar a reversão deste quadro.

Como discutido na análise que fiz sobre o estado da arte da Jurema na academia, as primeiras referências a ela em trabalhos intelectuais se deram ainda nas primeiras décadas do século XX, porém de maneira bastante incidental, e frequentemente com a reprodução de um discurso que a desqualificava. Vale lembrar, também, que o discurso científico também serviu como justificativa para a implantação da disciplina médica, que preconizava o combate às

religiões miscigenadas e impunha, mesmo no pós-legalização, a realização de exames que atestassem a sanidade mental dos candidatos a abertura de terreiros, o que constitui mais uma manifestação da colonialidade do saber como fator de estigmatização e marginalização da Jurema.

Os estudos realizados a partir da década de 1970, no entanto, abriram o precedente para a compreensão da Jurema como um culto tipicamente nordestino, com existência e saberes – a ciência – próprios. Ainda, estes trabalhos consolidaram a posição dos litorais paraibano e pernambucano como o seu berço, malgrado a existência de outros trabalhos etnográficos demonstrando uma difusão muito mais ampla da religião, já em tempos anteriores à chegada das outras religiões de terreiro à Paraíba.

À mesma época, a capital paraibana iniciava a recuperação da centralidade da vida política, social, cultural e econômica do Estado, a qual era dividida com Campina Grande, o que favoreceu uma mobilização mais efetiva do povo de terreiro em João Pessoa em detrimento do interior, o que reflete até os dias atuais na centralização das políticas públicas na capital, e que será discutida em maiores detalhes posteriormente.

A representação negativa das religiões mediúnicas as impôs a tarefa de desenvolverem estratégias de sobrevivência diversas, como já falei. Entretanto, esse reconhecimento nem sempre veio de forma plena. Na discussão sobre a legalização e fundação das federações na Paraíba, destaquei que a dicção da norma que regulamentou o exercício das religiões de terreiro não as reconheceu como tal e, ainda, excluiu a Jurema de seu âmbito de proteção, utilizando apenas a expressão “cultos africanos”.

Muito embora sejamos tentados a compreender o autorreconhecimento exclusivamente como uma fase prévia ao reconhecimento por terceiros, a partir dos processos de luta, deve-se compreender que o inverso também ocorre. Desta forma, a construção de uma cultura em direitos humanos também se baseia na autoconscientização dos sujeitos a partir de seu reconhecimento exterior. Assim sendo, os direitos humanos carregam a particularidade de tanto serem produzidos quanto produzirem reconhecimento.

Neste sentido, a própria deficiência no reconhecimento das religiões de terreiro implicou historicamente em uma afirmação tardia ou deficitária da identidade política, sobretudo da Jurema. A partir desta afirmação, justifico não dissociar esta análise da discussão acerca dos próprios direitos dos juremeiros e da sua expressão jurídica.

Neste sentido, reproduzo a fala de Giumbelli (2008, p. 85):

Embora a base legal contra a qual se conquistou a extensão do reconhecimento do estatuto de “religião” cobrisse, como se mencionou, os cultos mediúnicos em geral, o contraste entre o espiritismo e outras práticas é inegável. Os espíritas não apenas

ficaram menos vulneráveis às incursões repressoras, como também exercitaram amplamente as prerrogativas civis concedidas às associações religiosas. Sabe-se que muitos terreiros de umbanda e candomblé, por outro lado, não possuem registro em cartório. Um comentarista, que é também militante, constata que “na cidade de São Paulo ainda hoje nenhum templo de candomblé tem assegurada a imunidade tributária, os ministros não conseguem obter inscrição no sistema de seguridade social e os cartórios se recusam a reconhecer a validade dos casamentos celebrados no candomblé” (Silva Jr. 2007:315). Mais do que isso: alguns dados e a memória dos adeptos registram que, em período recente (anos 1960 e 70), havia exigências de autorização administrativa ou registro policial para permitir o funcionamento de terreiros. **Todas essas características evidenciam a dificuldade que os cultos de posseção de referência africana encontram para se adequar ou serem reconhecidos em seu estatuto de “religião”. E se é possível notar investimentos que buscam produzir essa adequação e reconhecimento, também se pode constatar a construção de uma outra via de presença da religião no espaço público** (grifos meus).

Para o antropólogo gaúcho, esta outra via de presença da religião no espaço público é a que ele denomina de *diferencialista*, e que consistiria, em suma, na busca por reconhecimento enquanto manifestação cultural – não necessariamente religião, muito embora tenha havido, aponta o autor, pretensões neste sentido por parte de intelectuais na Bahia a partir da década de 1930. Continuando, o autor cita o exemplo de um terreiro em São Paulo, cujo tombamento como patrimônio cultural pôs fim a uma querela jurídica envolvendo uma disputa sucessória entre a família do falecido babalorixá e a sucessora espiritual do sacerdote. Neste caso, por mais que tenha havido, de fato, uma solução que garantiu a continuidade das atividades religiosas no imóvel, esta se deu pelo reconhecimento do espaço e dos cultos ali desenvolvidos como “cultura”, e não como religião.

Já mencionei que a legalização das atividades das religiões de terreiro na Paraíba também se deu nesta perspectiva, tanto que os terreiros foram estimulados, por exemplo, a se apresentar em mostras teatrais o que, de um lado, denota um certo grau de visibilidade pública, ou mesmo de um certo respeito por parte da edilidade e da população; mas, de outro, evidencia um reconhecimento precário, uma vez que às religiões é garantida uma série de direitos, e que acaba por colocar em prejuízo a Jurema, se comparada com o Catolicismo e as denominações protestantes que, além dos benefícios constitucionais e legais, gozam de amplo prestígio e certos privilégios perante a administração pública.

Em minha percepção, a identidade Juremeira é afirmada a partir de dois momentos: o primeiro, consequência da construção da identidade por meio da diferença, diz respeito ao processo de segregação em relação ao Candomblé, ocorrido com a chegada de outras nações, notadamente Ketu e Angola, a Campina Grande – em meados dos anos 80 – e o processo de aproximação entre os terreiros da cidade e as casas mais tradicionais do Nagô Egbá recifense, que acabaram por exacerbar a diferenciação entre o Candomblé e a Jurema, já iniciada pela

ação das federações, ao mesmo tempo em que, dado o colapso destas entidades, ocorre o esmaecimento do projeto umbandista, fazendo com que os terreiros se identifiquem cada vez mais como praticantes daquelas duas religiões. Neste sentido, em paralelo ao que se chama de reafricanização do Candomblé, tem ocorrido também a “descandomblerização da Jurema”, muito embora ela não aponte para um retorno dos Catimbós urbanos rigorosamente às práticas do período pré-colonial,

O outro momento é justamente o reconhecimento da Jurema pela via diferencialista, impulsionada por movimentos neste sentido, articulados primeiramente em Pernambuco, tais como o Kipupa Malunguinho, caminhada de cunho cultural e político ao espaço onde fora erguido o quilombo do Catucá, local onde Malunguinho, entidade amplamente cultuada na Jurema, teria vivido enquanto personagem histórico e articulado um importante espaço de resistência afro-indígena à escravidão no século XIX (RODRIGUES, 2014). Registro, especialmente a participação recorrente de juremeiros campinenses no evento, que é realizado desde o ano de 2001, e tem inspirado a realização de mobilizações semelhantes na Paraíba.

Na Paraíba, malgrado haja uma significativa articulação das religiões de terreiro, sobretudo a partir das dissidências da FECAP e fundação de entidades mais combativas (SOARES, 2009) em João Pessoa – Considero que, em Campina Grande, as federações entraram em colapso, funcionando salvo raras exceções históricas apenas como associações juridicamente constituídas – destaco o tombamento do Sítio Acais, em Alhandra, berço de uma das mais consolidadas tradições juremeiras, e local onde pesquisadores como Rene Vandezande e Sandro Salles realizaram suas pesquisas, ocorrido em 2009, como um importante marco para a articulação política em torno da identidade juremeira em todo o Estado. Novamente, neste caso, o reconhecimento se deu numa perspectiva diferencialista, dando à Jurema um status de proteção enquanto patrimônio histórico e cultural, mas não como religião.

Alhandra tornou-se, também, uma espécie de referência para a comunidade juremeira paraibana e pernambucana, sobretudo pela realização de um encontro anual de juremeiros, realizado em parceria com o centro espírita local, e outro organizado pelo Quilombo Cultural Malunguinho, mesma associação que constrói o Kipupa. Ambos os eventos têm contado com a participação, ainda tímida, de sacerdotes campinenses.

Nesta perspectiva, a Jurema tornou-se a referência à qual os sacerdotes – mesmo aqueles que também cultuam o Candomblé – paraibanos não atrelados a uma ortodoxia candomblecista se apegaram para fins de inserção na vida política, uma vez que os espaços ocupados pelo Candomblé a nível nacional se ligaram mais à defesa das tradições

consideradas mais puras e referenciadas, sobremaneira, na Bahia, Rio de Janeiro e Pernambuco. Assim, o reconhecimento – ainda parcial, uma vez que o que ocorreu institucionalmente foi o tombamento do Acais, apenas – do Catimbó como patrimônio cultural na Paraíba que criou uma consciência entre os religiosos da sua potencialidade política.

A análise da mobilização política do povo de terreiro em Campina Grande, tanto pela minha participação, quanto pela pesquisa de campo me permitiram inferir, inclusive, que é precisamente a Jurema a grande protagonista neste processo, o que desafia a liderança da mais antiga federação da cidade, atualmente presidida por uma iyalorixá que não cultua Jurema, e reforça o estabelecimento de relações entre as casas que também não o fazem e este movimento, inclusive pela inclusão, ainda que tímida, de elementos do Catimbó nos terreiros cuja proposta, originalmente, seria a de culto exclusivo do Candomblé.

Vale ressaltar que esse fluxo também se dá em função de ser a Jurema a religião efetivamente mais popular, sobretudo em termos mercadológicos, uma vez que muitos sacerdotes ganham seu sustento a partir dos terreiros, o que impõe a necessidade de ampliação de seus “serviços”, o que se dá, na perspectiva dos candomblecistas mais tradicionais, pela inclusão de elementos, como o culto a Pombagira, no âmbito de suas casas; e, na perspectiva daqueles que cultuam exclusivamente Jurema, no sentido de buscar a iniciação no Candomblé como uma forma de conquistar uma posição mais favorável nesta disputa por mercado.

Desde o início de minha trajetória religiosa na Jurema, entretanto, observo a tentativa de realizar algum evento de mobilização política do povo de terreiro campinense, o que até agora não obteve êxito, sobretudo pelas complicadas relações pessoais existentes entre muitos sacerdotes, sendo este um dos motivos mais elencados como percalço para concretização de ações mais efetivas neste sentido. Neste sentido, é providencial a fala de Mãe Dé, colhida no campo, sobre as interferências das relações entre os sacerdotes na mobilização do povo de terreiro:

Aquí ninguém sabia o que era isso, a federação veio de João Pessoa, aí todo domingo ele vinha e dava uma reunião no Zé Pinheiro na rua Campos Salles, aí depois começou Federação, todo mundo tem uma federação, todo terreiro é uma federação. Aí fulano ia e sicrano ia e só pra brigar eles dois e falar da vida alheia, aí eu dizia assim, eu sair de casa de sete horas da manhã e voltava de três horas da tarde pra depois ainda dar toque... aí eu disse, sabe duma coisa? Eu não vou mais não, tem a reunião pra ter explicação e só receber confusão.

A cidade de Puxinanã, no entanto, localizada a poucos quilômetros de Campina Grande, realiza desde 2014 o seu Encontro de Juremeiros, do qual tive a oportunidade de

participar como palestrante nas duas primeiras edições. Entretanto, mesmo com a pequena distância, a participação dos sacerdotes campinenses ainda é ínfima, sendo superada inclusive pela presença de religiosos vindos de João Pessoa e de Pernambuco, o que evidencia uma difícil caminhada para a inserção política do povo de terreiro campinense.

Entretanto, considero que a Jurema tem conquistado, efetivamente, um significativo grau de visibilidade na cidade. Destaco a titularidade de juremeiros nos conselhos municipais da educação e da juventude, o que aponta para uma inserção, ainda que tímida, do povo de Jurema na perspectiva da cidadania participativa, mesmo diante da ausência de qualquer estrutura administrativa que se ocupe de questões relativas aos direitos humanos, malgrado as pressões neste sentido e, ainda, considerando a forte influência que as denominações evangélicas tem exercido na cidade.

Um outro fator que tem dado visibilidade à Jurema é o crescente interesse acadêmico sobre ela em Campina Grande e a realização de ações de extensão popular no âmbito da UEPB, com bastante inserção entre os terreiros, em especial o de Mãe Goretti. Entretanto, ressalto as limitações da academia para promover uma real inserção das demandas do povo de terreiro, visto que os projetos de pesquisa e extensão não são eternos, havendo o desafio de construir algo mais sólido a partir deles, e que dure para além dos próprios prazos acadêmicos⁵⁸.

Entendo que o colapso das federações em Campina Grande, ao qual já me referi, é o que impulsiona os terreiros a buscarem outras formas de articulação política. Muito embora estas entidades nunca tenham exercido, de fato, uma militância insurgente, elas constituíram-se como referência de agregação entre os sacerdotes, o que fez com que o seu desmantelamento provocasse uma lacuna, atualmente preenchida por estas formas alternativas de mobilização, e que possibilitam, por outro lado, uma maior liberdade criativa, visto que as novas associações criadas não assumem a função de fiscalização dos terreiros, e a inserção num viés acadêmico e atrelado aos movimentos sociais permite que reflexões sobre questões

⁵⁸ No âmbito acadêmico, destaco a atuação do projeto de extensão “Todxs juntxs somos fortes: enfrentando o racismo, violência contra a mulher e LGBTTs no território da Borborema, Paraíba”, coordenado pela Professora Dr^a Jussara Costa (DSS/PPGSS/UEPB), que tem se preocupado bastante com o enfrentamento à intolerância religiosa em Campina Grande, tendo promovido um evento específico na UEPB sobre as mulheres de terreiro, em 2015, com a participação de Mãe Dé e Mãe Goretti compondo a mesa diretora dos trabalhos e, em 2016, da inclusão de temáticas relativas aos terreiros nos seminários de preparação ao Seminário Internacional Desfazendo Gênero, que será realizado na cidade em 2017.

transversais, como gênero, raça, geração e sexualidade, anteriormente negligenciadas, sejam discutidas em conjunto com a problemática da liberdade religiosa⁵⁹.

Desta forma, concebo a atual mobilização do povo de Jurema de Campina Grande como uma dinâmica intersseccional, com a marcante presença de mulheres ocupando espaços de protagonismo, o que seria inviável dentro da perspectiva do Nagô, que destoa das demais nações pela sua feição patriarcal. Desta forma, a Jurema apresenta-se com grande potência, tanto pela sua identificação como religião legitimamente nordestina e de amplo apelo popular, quanto pela possibilidade de criação de uma mobilização que agregue efetivamente outras tendências dos movimentos sociais.

Os terreiros, nesta perspectiva, enquanto espaços heterotópicos, isto é, que funcionam em condições não hegemônicas (FOUCAULT), constituem um espaço de grande fertilidade para discussões e articulações em direitos humanos dentro da perspectiva de interpretação em continuidade (críticas pós coloniais, feministas, queers e culturais) dos saberes subalternos e, portanto, da proposta de reinvenção dos direitos humanos e da cidadania.

4.3. Da perseguição à inclusão: uma cidadania possível?

Ao identificar esta pesquisa com a perspectiva dos saberes subalternos e ao discutir a crítica subalterna, sobretudo no contexto pós-colonial latino-americano, deixei evidente a concepção de que seria necessário, para uma efetiva inclusão cidadã dos povos subalternos, uma verdadeira reinvenção teórica e prática dos direitos humanos à luz do olhar destes sujeitos. A minha escrita pretende, dentro de suas limitações, contribuir com este processo, especificamente a partir da perspectiva da Jurema Sagrada, que se constituiu historicamente como religião desqualificada pelos discursos hegemônicos e posta em situação marginal.

Entretanto, a partir da concepção de que os direitos são fruto da luta de sujeitos e grupos sociais que, dotados de autoconsciência, reconhecem na negação de direitos e nas necessidades dela decorrentes uma violação à sua própria humanidade, é de se compreender a importância dos instrumentos legais atualmente positivados, sobretudo numa perspectiva crítica, no sentido de analisar as suas deficiências e reformulações necessárias. Ademais, como também já falei, o reconhecimento pelos próprios sujeitos de sua condição também pode se dar mediante a percepção da existência de instrumentos normativos que consagrem a existência de direitos, o que não anula as lutas sociais, mas as direciona, por exemplo, pela garantia da aplicação e efetividade destas normas.

⁵⁹ Dentre os novos movimentos institucionalizados voltados às demandas do povo de terreiro em Campina Grande destaco a Associação Dandara e, dentre os não-institucionalizados formalmente, o Juventude de Terreiro, fundado em agosto de 2014, e que se encontra atualmente desativado.

Inclusive, para Boaventura de Sousa Santos (2010), as classes subalternas podem fazer uso destes instrumentos hegemônicos numa perspectiva contra-hegemônica, isto é, de apropriação destes instrumentos, sobremaneira o direito, pelos grupos subalternos, com vistas à superação das limitações do projeto liberal-colonial de cidadania e à efetivação plena dos direitos historicamente sonegados destes sujeitos. Esta perspectiva tem influenciado as experiências constitucionais de países como Bolívia e Equador, o que aponta para um novo paradigma de constitutucionalismo, ainda não seguida pelo Brasil.

Assim, a luta por direitos contemporânea se caracteriza pelo tensionamento não apenas pela positivação de garantias legais, mas também pela mudança de paradigmas de criação, interpretação e aplicação das normas jurídicas. Esta tarefa de cunho intelectual e político passa, necessariamente, pela leitura crítica do próprio direito, enquanto meio capaz de garantir exigibilidade aos direitos humanos, ressaltando que estes não são uma criação da norma, mas que esta é apenas uma das formas de lhes garantir efetividade.

Em toda minha exposição sobre identidade e a teoria crítica dos direitos humanos, quis deixar claro que estas são categorias em permanente disputa, uma vez que não são neutras, mas situadas histórica, social, cultural e politicamente. Assim sendo, a discussão sobre a cidadania dos grupos subalternos, em minha percepção, também só pode ser efetuada também em uma perspectiva crítica, que pontue as limitações da própria norma, e dos fatores envolvidos na sua concretização.

A principal manifestação do fenômeno dos direitos humanos aplicados aos grupos religiosos é, precisamente, o direito à liberdade religiosa. Entretanto, como pontuei brevemente, esta garantia, presente no ordenamento jurídico brasileiro desde 1890, não foi capaz de garantir uma liberdade material, isto é, real em sua plenitude. Uma leitura crítica não apenas da norma, mas da própria teoria dos direitos humanos em si é capaz de fornecer uma compreensão ampla destas disjunções.

A partir do aforismo contido na oitava tese sobre o conceito de história de Benjamin, já transcrita nesta dissertação, é possível compreender que, para os sujeitos subalternos, é a cidadania, e não a negação de direitos que se constituem como exceção histórica. Já expus como esta constatação é verdadeira em se tratando do povo de Jurema, colocado numa situação de marginalidade, inclusive em relação ao Candomblé, o que evidencia a premente necessidade, para estes sujeitos, de construir um conceito e uma prática de história e de direitos humanos que tenha a capacidade de reverter este quadro.

Para Habermas (2007), a liberdade religiosa foi edificada, no contexto do surgimento da noção moderna de direitos humanos – impulsionada, além do surgimento do estado

burguês e do capitalismo, pela reforma protestante – como uma resposta ao desafio da pluralidade religiosa, e que fora instrumentalizada, num contexto de secularização, pela política de não intervenção do poder público nas religiões, consideradas parte da esfera privada.

Entretanto, da mesma forma que a concepção liberal de direitos humanos, a despeito de pautar uma perspectiva de universalidade, não superou a limitação de ser, em verdade, concebida em um contexto bem específico, qual seja, o da Europa em tempos de fortalecimento da burguesia e do capitalismo como classe social e sistema político-econômico dominantes, o que explicitou as suas disjunções, a liberdade religiosa também não fora pensada, realmente, em termos de um pluralismo religioso efetivo, mas tão somente fora apresentada como uma resposta às necessidades decorrentes de movimentos como a reforma protestante e da necessidade de neutralizar a ingerência do poder religioso na política secular, o que restringiu esta pretensa diversidade ao mundo das variadas correntes do cristianismo. Neste sentido, Leite (2014, p. 63):

Todas estas experiências, que, via de regra, são apresentadas como uma parte importante da história da liberdade religiosa (talvez até como uma espécie de embrião deste direito), desenvolveram-se dentro de um quadro minimamente homogêneo de crenças. Divergências sobre a virgindade de Maria, o papel do Espírito Santo, a legitimidade do Papa, o grau de pureza da Igreja, as intenções de Jesus, ainda que não sejam administráveis muitas das vezes, estão circunscritas, pois envolvem uma história comum. Divergências neste campo podem, portanto, ser toleradas. Mas o grande desafio da liberdade religiosa envolve justamente a empatia necessária para lidar com crenças não compartilhadas, às vezes de raízes completamente distintas, e que não necessariamente formam uma base espiritual (ou até mesmo moral) comum. Colocadas as coisas desta forma, talvez estas experiências não sejam um embrião da liberdade religiosa, nem mesmo parte significativa de uma história nesta direção. Uma abordagem do convívio religioso na América do Norte pela perspectiva das chamadas religiões alternativas seria mais útil a este propósito, e provavelmente contaria uma história muito divergente e nada edificante. Assim, a liberdade religiosa, em sua matriz histórica, apresenta um traço limitado e limitante. Não foi concebida para um universo ecumênico tão amplo como o que a ideia de religião hoje compreende e nem se pode afirmar que estivesse preparada para tanto. Em decorrência, a liberdade religiosa acaba por se revestir de um caráter excludente a determinadas crenças em algumas situações.

Assim sendo, torna-se necessário ressignificar o conceito de liberdade religiosa à luz da experiência das religiões não cristãs, sobretudo as afro-ameríndias que, no Brasil, sem sombra de dúvidas, apresentam-se como as crenças mais perseguidas, inclusive não sendo, por vezes, reconhecidas como tal. O status da Jurema como religião, aliás, é uma conformação em disputa, com a infeliz predominância, a meu ver, do seu não-reconhecimento, pelas diversas razões que já mencionei, inclusive pela perspectiva de encará-la como necessariamente vinculada ao Candomblé.

Recentemente, por exemplo, ganhou destaque nacional, no âmbito do judiciário, a decisão de um juiz federal que, decidindo pelo indeferimento de pedido feito pelo Ministério Público Federal para proibir a veiculação de material publicitário da Igreja Universal do Reino de Deus, cujo conteúdo era ofensivo às religiões de matriz afro-ameríndia⁶⁰:

Começo por delimitar o campo semântico de liberdade , o qual se insere no espaço de atuação livre de intervenção estatal e de terceiros. No caso, ambas manifestações de religiosidade não contêm os traços necessários de uma religião a saber, um texto base (corão, bíblia etc) ausência de estrutura hierárquica e ausência de um Deus a ser venerado. Não se vai entrar , neste momento, no pantanoso campo do que venha a ser religião, apenas, para ao exame da tutela, não se apresenta malferimento de um sistema de fé. As manifestações religiosas afro-brasileiras não se constituem em religiões [...]” (TRF- 2. Processo nº 0004747-33.2014.4.02.5101. 17ª Vara Federal. Juiz Federal Eugenio Rosa de Araujo. Sentença prolatada em 28/04/2014).

As consequências desta situação no âmbito do direito são bastante prejudiciais, e se materializam na inviabilidade do gozo das garantias legais e constitucionais – sobretudo aquelas previstas pela Carta Magna de 1988 – aos juremeiros. Tais direitos, dentre os quais destaco a imunidade tributária dos templos, assistência religiosa, reconhecimento de efeitos civis do casamento religioso, objeção de crença, ensino religioso e prisão especial para ministros religiosos são, a meu ver, um abrandamento da noção de separação entre Estado e Igreja, possibilitando tanto a construção de uma cooperação entre estes entes, quanto o surgimento de uma cidadania religiosa.

Esta perspectiva, consolidada a partir da Constituição de 1934, consolidou a opção constitucional do Brasil pelo modelo estadunidense de laicidade estatal. Sinteticamente, este se opõe ao modelo francês, por permitir o estabelecimento de relações de cooperação e acomodação da religião na esfera pública, enquanto a França consagrou uma separação mais rígida, marcada pela praticamente absoluta não intervenção do estado nas instituições religiosas e vice-versa.

Entretanto, verifica-se um cenário ora de negação, ora de concessão em situação desfavorável destas garantias no âmbito da Jurema Sagrada. Neste sentido, destaco que em Campina Grande nenhum terreiro goza da imunidade tributária, malgrado esta tenha previsão constitucional. Ainda, registro o caso de prisão de um sacerdote juremeiro, ao qual não fora concedido o direito de prisão especial previsto no artigo 395 do Código de Processo Penal. Da mesma forma, não tive notícia sobre reconhecimento civil de casamentos realizados em terreiros em Campina Grande.

⁶⁰ Apesar de posteriormente ter se retratado da afirmação de que as religiões afro-ameríndias não eram religiões, o magistrado manteve a sua decisão.

Igualmente, tem se verificado uma rasura na laicidade estatal, na medida em que, cada vez mais, esta relação de cooperação se dá de forma desigual, não apenas privilegiando as crenças cristãs – como tem sido desde a própria instituição deste paradigma, concebido justamente para positivar privilégios à Igreja Católica, a despeito da previsão da sua separação em relação ao Estado – mas a partir da ingerência (ou de tentativas) cada vez mais forte de grupos evangélicos, que tem se organizado politicamente em torno de bancadas parlamentares com nítida inspiração teocrata, cuja atuação tem sido voltada à imposição dos valores cristãos, o que passa pela tentativa de inviabilização do exercício de outros tipos de fé, e dos direitos de minorias sexuais e de gênero.

Especificamente em Campina Grande, quero destacar a proposição, em 2012, do Projeto de Lei nº 059/12, de autoria do vereador Olímpio Oliveira, que proibia o sacrifício de animais em rituais religiosos no município, o que inviabilizaria o funcionamento pleno das casas de Candomblé e Jurema, inclusive com a aplicação de multa por descumprimento, o que implicaria em restaurar a política de fiscalização dos terreiros. Posto em votação, o projeto foi arquivado, após ampla mobilização do povo de terreiro, numa das poucas ocasiões em que as federações tiveram, de fato, algum papel articulador. Entretanto é interessante observar o discurso do vereador à imprensa local⁶¹:

Não podemos mais conviver com esses atos violentos quando animais são sacrificados ou são maltratados das formas mais variadas: com os olhos vazados, com membros mutilados, animais menores costurados vivos dentro de animais maiores, animais com o focinho costurado, a boca repleta de nomes de desafetos dos feiticeiros, animais de ventre aberto, de coração arrancado, galinhas com pescoço rasgado expostas em “despachos” nas encruzilhadas, etc... Tudo isso, para satisfazer crenças de adeptos de seitas e religiões, sem que a dor, o sofrimento e a vida dos animais sejam considerados. Enfim, essa é uma prática abominável que deve ser banida da nossa cidade.

A visão do parlamentar, como se pode aduzir de sua fala, é bastante estereotipada, endossando as representações negativas sobre as religiões afro-ameríndias, e revela um desconhecimento acerca da imolação ritual nos terreiros. Embora não haja uma bancada evangélica formalmente constituída em Campina Grande, o vereador autor do projeto é conhecido por sua associação com os protestantes da cidade, mas também pela atuação em defesa dos animais, o que aponta para uma tendência à associação entre o discurso teocrático e ambientalista no sentido da inviabilização da liberdade religiosa dos povos de terreiro⁶².

⁶¹ <http://www.paraiba.com.br/2012/04/20/31382-vereador-de-cg-quer-proibir-o-sacrificio-de-animais-em-rituais-religiosos-de-candomble>. Acesso em 09/06/2016.

⁶² O PL 4331/12, que proíbe o sacrifício ritual de animais nacionalmente, foi proposto pelo Deputado Federal Pastor Marco Feliciano, expoente da bancada teocrata, e foi posto em prioridade pelo presidente da Câmara, Eduardo Cunha, membro da mesma bancada.

Portanto, o direito à liberdade religiosa, para além de uma reformulação desde a experiência das religiões não-cristãs minoritárias, numa perspectiva intercultural, requer também uma prática política voltada à sua plena efetivação, considerando que, em sendo um direito humano, para além da norma jurídica, se constitui também como um verdadeiro organismo vivo, o que exige, para a sua concretização, mais do que uma mera previsão normativa. Para Habermas (op cit, p. 136):

Para uma garantia simétrica da liberdade de religião, **o caráter secular do Estado constitui uma condição necessária, porém, não suficiente**. Tal função não pode ser preenchida pela benevolência desdenhosa de uma autoridade secularizada. As próprias partes envolvidas têm de chegar a um acordo sobre as fronteiras precárias que separam o direito positivo ao exercício da religião da liberdade negativa, segundo a qual, ninguém é obrigado a seguir a religião do outro. Para proteger o princípio da tolerância contra a suspeita de uma determinação repressiva dos limites da tolerância e para definir aquilo que pode ser tolerado e aquilo que não pode mais ser tolerado, há mister de argumentos convincentes e aceitáveis, de modo igual, por todas as partes. A criação de regras equitativas pressupõe que os participantes aprendem a assumir as perspectivas uns dos outros. E nesse sentido, a formação deliberativo-democrática constitui um procedimento adequado.

A análise do intelectual alemão é providencial para a compreensão da necessidade da adoção de instrumentos e práticas de efetivação do direito à liberdade religiosa voltados à emancipação dos sujeitos cuja subalternidade é fundamentada em questões relativas à crença. Neste sentido, destaco que a tutela dos direitos humanos, como um todo, também se baseiam na repressão à sua violação e, com maior ênfase, na adoção de políticas públicas.

No âmbito repressivo, muito embora o direito penal seja reivindicado como uma alternativa pouco eficaz, saliento que, diante da sua compreensão como ramo do direito destinado à proteção dos bens jurídicos considerados mais relevantes, a tipificação de condutas de intolerância religiosa significa, ao mesmo tempo, o reconhecimento de que a liberdade religiosa goza de importância central dentre os direitos subjetivos, e de que é necessário proteger as diferenças no campo da religião.

Embora a proibição de discriminação por motivo religioso tenha se tornado norma no direito pátrio a partir da Constituição de 1934, foi somente em 1997 que ela tornou-se crime, a partir da Lei nº 9.459/97 que, em reforma à Lei nº 7.716, que tipifica o delito de racismo e cria a figura da injúria racial, incluída a religiosa.

Além de todas as limitações da tutela repressiva-criminal dos direitos humanos, a proteção à liberdade religiosa pelas normas penais esbarra em questões práticas, uma vez que nem todas as autoridades policiais e judiciárias estão preparadas para lidar com demandas deste tipo, além de muitas delas simplesmente ignorarem estas questões em função de suas próprias opções religiosas, o que configura mais uma disjunção da laicidade do estado

brasileiro. Particularmente em Campina Grande, registro durante a execução da pesquisa ataques violentos a dois terreiros.

O primeiro, situado no bairro do Mutirão, periferia da cidade, foi quase completamente destruído, entretanto o sacerdote dirigente optou por não levar o caso a conhecimento das autoridades. Houve alguma mobilização de sacerdotes de Jurema campinenses, tendo sido eles vítimas de ameaça pelo envolvimento com a questão. O outro caso, que contou com maior repercussão na mídia, diz respeito a uma série de ataques, incluindo o lançamento de um coquetel molotov no Ile Axé Babá Obá Igbo, de Candomblé Ketu com Angola, no bairro do Jardim Borborema.

As agressões motivaram a mobilização de muitas lideranças religiosas de terreiro campinenses, inclusive com a realização de reuniões com a presença de representantes da Ordem dos Advogados do Brasil, Polícia Civil e Fórum de Diversidade Religiosa. Apesar da movimentação, as investigações não prosseguiram, o que motivou diversas reclamações acerca do tratamento inadequado que a autoridade policial dispensou ao caso, tanto que foram os próprios filhos da casa que descobriram a identidade do agressor, o que fez com que, temporariamente, houvesse a cessação das práticas.

Figura 09: reunião com representantes dos terreiros e do poder público sobre os casos de intolerância religiosa em Campina Grande (agosto/2015). Fonte: autor.



Já as políticas públicas em direitos humanos consistem, sinteticamente, em ações levadas a cabo pelo poder público com o evidente intuito de promover os direitos humanos em seus vários aspectos e dimensões, nas diversas áreas de atuação do Estado. Nesse sentido, é a afirmação de Dworkin (2002, p. 36) de que políticas (dentre as quais as públicas) são:

Aquele tipo de padrão que estabelece um objetivo a ser alcançado, em geral uma melhoria em algum aspecto econômico, político ou social da comunidade (ainda que certos objetivos sejam negativos pelo fato de estipularem que algum estado atual deve ser protegido contra mudanças adversas).

Pode-se afirmar que esta perspectiva de atuação positiva do Estado foi inaugurada a partir da segunda geração de direitos fundamentais, os ditos direitos sociais. Por uma razão lógica, não se poderia conceber que garantias como educação e saúde se concretizassem sem que houvesse uma atuação positiva por parte do Estado, em oposição à ideia dos direitos omissivos consagrados anteriormente. Assim sendo, a partir daí se consolida a ideia da necessidade de ações para a concretização fática dos direitos humanos, cujo avanço continua ao longo do tempo, quando novos direitos são positivados de acordo com a necessidade dos sujeitos.

Assim sendo, para Bucci (2001, p. 08).

A percepção dessa evolução nos faz perceber que a fruição dos direitos humanos é uma questão complexa, a qual vem demandando um aparato de garantias e medidas concretas do Estado que se alarga cada vez mais, de forma a disciplinar o processo social, criando formas que neutralizem a força desagregadora e excludente da economia capitalista e possam promover o desenvolvimento da pessoa humana.

Isto significa, portanto, que as políticas públicas em direitos humanos não dizem respeito apenas a estes ditos direitos que demandam uma prestação positiva para se concretizarem. Na verdade mesmo as garantias mais abstratas, como o devido processo legal e o direito de ir e vir, para serem realmente efetivas, necessitam de um aparato, tal como uma máquina judiciária (contratação de servidores e remuneração dos mesmos, estruturação de diplomas legais, dotação de órgãos etc).

É importante aqui destacar que a adoção e estruturação de políticas públicas em direitos humanos enunciam uma **tomada de posição** por parte do Estado, estando as mesmas carregadas, portanto, de um forte teor valorativo. Não são, portanto, simples ações desconexas, mas sim uma opção política em se fazer efetivas determinados direitos. Entretanto, ressalto que, em sendo a política de identidade uma verdadeira faca de dois gumes, as políticas públicas em direitos humanos, a despeito de sua intenção de concretização destas garantias, podem incorrer no vício da reificação, já discutido, o que exige que elas estejam pautadas num viés de cidadania participativa, e que permita a atuação dos sujeitos destinatários. Ademais, compreendo que elas inauguram um novo campo da luta por direitos, desta vez no plano institucional.

Muito embora já houvesse, sobretudo nos países democráticos, a noção da necessidade de efetivação de direitos e, conseqüentemente, da necessidade de estruturação de políticas que os instrumentalizassem, apenas no pós-guerra fria este panorama terá sofrido, efetivamente, uma viragem política: até então, em virtude do tensionamento ideológico que o mundo vivenciava, havia a ideia de dicotomia entre os direitos civis e sociais, representada mormente na concepção de dois pactos distintos em 1966, sendo o destinado aos direitos civis massivamente assinado pelos países capitalistas, e o referente aos sociais endossado pelos países socialistas.

Somente com o fim desta situação é que se firma a ideia de indissociabilidade dos direitos humanos, isto é, da necessidade de se praticar simultaneamente tanto os direitos civis, quanto os sociais, culturais etc. Sobre a Conferência de Viena, se pronuncia Vannuchi (2010, p. 124):

Em 1993, em Viena, uma Conferência Mundial sobre Direitos Humanos realizada pela ONU trouxe dois importantes avanços: firmou o conceito de indivisibilidade dos direitos humanos (quando determinado direito humano é violado, os demais ficam automaticamente contaminados, e recomendou a todos os países a elaboração de planos nacionais de direitos humanos.

Com efeito, é com a Conferência de Viena que se consolida a noção de que a defesa e a **promoção** dos direitos humanos são um dever prioritário dos Estados. Chamo atenção para o verbete “promoção”, por ele indicar que esse trabalho de defesa dos direitos do homem passa, necessariamente, por uma atuação prática, materializada em intervenções na realidade concreta. Tanto é que a conferência foi acompanhada de um plano de ação, o que representa um novo paradigma em relação aos anteriores documentos internacionais que se limitavam apenas a enunciar direitos.

Como já expus, a luta pela liberdade religiosa, diante das limitações de seu conteúdo e alcance no Brasil, foi realizada pelas religiões de terreiro por meio da chamada via diferencialista, cujo foco era mais centrado no seu reconhecimento como patrimônio cultural, especialmente no contexto de um esforço em definir o povo brasileiro como fruto da miscigenação entre indígenas, africanos e europeus. Com isso, além de ter se operado uma perda qualitativa de direitos, com dificuldades para a implementação de garantias ligadas à religião, previstas constitucional e legalmente, criou-se uma vinculação entre as questões religiosa e racial.

Desta forma, a implementação de políticas públicas voltadas às religiões do terreiro esteve e está historicamente atrelada às políticas de igualdade racial. Se por um lado esta vinculação pode ressuscitar as ideias da pureza nagô – o que impulsionou a Jurema a afirmar-se politicamente, independentemente do Candomblé – por outro lado ela criou um campo de afirmação e proteção de direitos que dificilmente seria consolidado sob o viés da liberdade religiosa ensimesmada, por esta tratar-se de um direito de primeira dimensão, cuja efetivação ainda é tradicionalmente vista sob a perspectiva da não intervenção estatal.

A adoção de políticas públicas em direitos humanos no Brasil, como visto, é tributária das disposições da Conferência de Viena, na qual ficou assentada a ideia da atuação positiva do Estado como promotor dos direitos humanos. Especificamente sobre a questão étnico-racial, de onde decorrem as políticas aplicadas às religiões de terreiro, foi a III Conferência Mundial contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerâncias Correlatas (Conferência de Durban), realizada em 2001, que teve importância mais significativa.

Cabe ressaltar que outros instrumentos internacionais já haviam se pronunciado acerca da questão do combate ao racismo e à intolerância religiosa, porém nenhum deles o fez de forma tão enfática quanto a Conferência de Durban, inclusive por ter permitido a associação entre as duas problemáticas, o que terá sido essencial para a consolidação das políticas públicas aplicadas às religiões afro-ameríndias, bem como para o surgimento de outros documentos que tutelam estes direitos. Para Roland (2012, p. 246):

Enquanto a I e a II Conferências Mundiais trataram fundamentalmente do apartheid na África do Sul, o contexto da III Conferência foi totalmente diferente: abriu-se a caixa de pandora, na medida em que se teve de lidar com os mais diversos problemas de todos os Estados-partes das Nações Unidas. Nesse terceiro encontro, a discriminação racial deixou de ser um assunto de política externa, um problema da África do Sul, para se tornar um problema central de todos. Segundo Theodor van Boven, a luta contra o apartheid funcionou como um tipo de navio quebra-gelo, que abriu novas formas de luta contra as violações dos direitos humanos. A dificuldade das negociações foi resultado das contradições entre os diferentes interesses em jogo, especialmente das diversas regiões do globo. Assim, a III Conferência Mundial contra o Racismo foi um divisor de águas na luta contra o racismo no Brasil: um potente catalisador que acelerou o processo político nacionalmente falando, tornando possível a formulação e a implementação de políticas públicas que, em meados da década de 2000, eram discutidas como puro exercício teórico.

Um importante aspecto da Conferência de Durban foi o seu tom fortemente confessional, visto que os Estados signatários, dado o seu teor, reconhecem a existência do racismo enquanto grave violação aos direitos humanos, o que confere um tom essencialmente crítico ao documento fruto da Conferência. Ademais, é nítida a influência das perspectivas

pós-coloniais e decoloniais, sobretudo a partir do reconhecimento de que o colonialismo fora o causador do racismo e opressões correlatas, bem como da persistência de seus efeitos⁶³.

Especificamente sobre a relação entre as questões étnico-raciais e religiosas, a Declaração de Durban foi bastante pródiga, tendo estabelecido, sinteticamente:

- O reconhecimento de que a discriminação religiosa é fator agravante do racismo e da xenofobia (parágrafo 2);
- A possibilidade de contribuição da religião na promoção da dignidade humana e combate ao racismo (parágrafo 8);
- Direito à preservação das expressões religiosas africanas (parágrafo 34, 66 e 71 e 172 do plano de ação);
- O reconhecimento da ligação entre a discriminação religiosa e o racismo (parágrafos 59 e 60);
- O dever de os Estados reconhecerem os problemas de intolerância religiosa vivenciados pelas comunidades afrodescendentes e da implementação de políticas públicas de enfrentamento a esta problemática (plano de ação - parágrafo 14);
- Insta os líderes religiosos a terem ação ativa no combate ao racismo, xenofobia e intolerância religiosa (plano de ação – parágrafo 211).

A Conferência de Durban, dado o seu teor, possibilitou uma série de avanços no plano do direito internacional, interno e das políticas públicas. Particularmente no âmbito nacional, destaco a evolução na tutela dos direitos religiosos das comunidades afro-ameríndias ao longo dos Planos Nacionais de Direitos Humanos (PNDH). Enquanto a sua primeira versão, de 1997, anterior a Durban, fazia apenas uma menção genérica à criminalização da intolerância religiosa – o que veio a ocorrer efetivamente no mesmo ano – e à preservação do patrimônio cultural afro-brasileiro, o PNDH II, construído em 2002, trouxe a primeira menção expressa ao combate à intolerância religiosa contra os cultos afro-brasileiros (parágrafo 110), e o PNDH III (2009) avança ao prever o ensino de diversidade e história das religiões, com destaque para as de matriz africana.

⁶³ “Reconhecemos que o colonialismo levou ao racismo, discriminação racial, xenofobia e intolerância correlata, e que os Africanos e afrodescendentes, os povos de origem asiática e os povos indígenas foram vítimas do colonialismo e continuam a ser vítimas de suas conseqüências. Reconhecemos o sofrimento causado pelo colonialismo e afirmamos que, onde e quando quer que tenham ocorrido, devem ser condenados e sua recorrência prevenida. Ainda lamentamos que os efeitos e a persistência dessas estruturas e práticas estejam entre os fatores que contribuem para a continuidade das desigualdades sociais e econômicas em muitas partes do mundo ainda hoje.”

Um outro importante marco para as políticas públicas em direitos humanos voltadas às religiões de terreiro foi, sem dúvidas, a criação da Secretaria Especial de Promoção de Políticas de Igualdade Racial (SEPPIR), ocorrida no ano de 2003, no primeiro ano do governo do presidente Luiz Inácio Lula da Silva. A partir do governo do Partido dos Trabalhadores (PT), portanto, inicia-se, efetivamente, a nova era destas políticas, claramente sob a influência da Conferência de Durban e que, a despeito de não constituírem enfaticamente um Estado intercultural brasileiro, evidenciam o reconhecimento da importância da cultura afro-brasileira, com especial destaque para as tradições religiosas.

Ainda no campo do direito, cabe destacar a lei nº 11.345/08, que incluiu a história e cultura indígena como conteúdo obrigatório nas escolas de ensino fundamental e médio, em complementaridade à lei nº 10.639/03, que o fez no tocante aos temas afro-brasileiros, o que consiste em base legal para a inclusão de conteúdos que mencionem a Jurema enquanto pertença religiosa, numa perspectiva de ensino religioso voltada à promoção da diversidade, em oposição à perspectiva proselitista.

Os outros principais marcos legais, a saber: o Decreto nº 4.886/03 que instituiu a Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial e a Lei nº 12.288/10 (Estatuto da Igualdade Racial) representam importante avanço na luta por direitos e cidadania, porém fecham seu âmbito de tutela às religiões de matriz africana, sem nenhuma menção aos cultos indígenas, onde melhor poderia se enquadrar o Catimbó. Muito embora no campo da hermenêutica possa se estender a sua proteção aos cultos miscigenados, como a Jurema, é importante que o seu âmbito de tutela inclua expressamente estas religiões, de modo a propiciar a segurança jurídica à preservação destas tradições, que não podem ser desprestigiadas, como ocorreu a partir da adoção da perspectiva da pureza nagô e da sua superioridade em detrimento dos outros cultos.

A proteção às religiões de matriz afro-ameríndia, com a implementação destas políticas, ganhou novos contornos para além da tutela generalista dispensada a toda e qualquer religião, e que se mostrou ineficiente. Assim sendo, a questão racial e a preservação do patrimônio histórico e cultural dos povos africanos são elevadas a categorias passíveis de defesa.

Ocorre que a Jurema Sagrada, como já se assinalou reiteradamente, não é um culto de matriz puramente afro, mesclando outros elementos culturais em uma síntese própria, que também merece ser tutelada nesta perspectiva. Outro desafio diz respeito ao reconhecimento

do seu patrimônio cultural como digno de proteção, o que, até o momento, na realidade paraibana, só se deu mediante o tombamento do Acais, em Alhandra o que, reitero, apesar da importância simbólica, não implicou na proteção à Jurema Sagrada enquanto manifestação cultural tipicamente nordestina.

Um grave problema, ademais, é a interiorização destas políticas públicas que, no caso da Paraíba, encontram-se fortemente concentradas em João Pessoa e região metropolitana, com praticamente nenhuma inserção no interior do Estado⁶⁴. Destaco, em Campina Grande, a luta travada, sem sucesso, para conseguir a distribuição de cestas básicas pela Companhia Nacional de Abastecimento (CONAB)⁶⁵ para comunidades tradicionais campinenses, uma vez que a entrega estava sendo feita exclusivamente na capital e cidades vizinhas⁶⁶.

Da mesma forma, verifica-se uma carência de políticas dirigidas pelo Município voltadas à questão das religiões de terreiro, muito embora reconheça que tem havido alguma inserção das pautas juremeiras no âmbito da educação e assistência social. Todavia, não há nenhuma estrutura administrativa formal que garanta a aplicação efetiva destas ações, o que evidencia a enorme fragilidade da tutela institucional dos direitos humanos dos religiosos afro-ameríndios campinenses.

De um modo geral, portanto, a adoção da estratégia diferencialista de reconhecimento, em que pese ter dado às religiões de terreiro um status apartado da tradicional noção de cidadania religiosa, construída ao longo da experiência constitucional brasileira – o que implica em um déficit na tutela de direitos atrelados às instituições religiosas, ela também possibilitou o estabelecimento de novos âmbitos de proteção destas religiões, seja como patrimônio cultural, ou em sua vinculação à questão étnico-racial, aspectos que ganharam grande importância nas últimas décadas, sobretudo pela influência do direito internacional e da adoção de políticas públicas em direitos humanos a partir das Conferências de Viena e Durban.

⁶⁴ É usual entre os movimentos sociais de Campina Grande ironizar esta situação, afirmando que as políticas públicas só existem para o “Estado de João Pessoa”, enquanto o resto da Paraíba fica desamparada.

⁶⁵ A distribuição dos alimentos é parte da Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, instituída pelo Decreto nº 6.040/2007.

⁶⁶ Uma outra manifestação desta dificuldade de interiorização das políticas públicas em direitos humanos na Paraíba diz respeito à baixa participação de representantes campinenses nos conselhos e órgãos representativos estaduais. Apenas em 2015 houve, de fato, a inclusão de uma juremeira no CEPPIR (Conselho Estadual de Promoção de Políticas de Igualdade Racial) e da mesma sacerdotisa e outro babalorixá no Fórum Estadual de Diversidade Religiosa.

Um outro ponto importante é que, com isso, tornou-se assentada a ideia de que o conteúdo da liberdade religiosa, quando referente às religiões de terreiro deve ser pensado para além da mera não-intervenção do poder público, incluindo também a proteção aos espaços de culto enquanto patrimônio histórico e cultural e, ainda, a importância destas tradições religiosas nas discussões étnico-raciais. Neste sentido, embora, de fato, tenha havido uma inserção da Jurema, Umbanda e Candomblé na esfera pública por esta via não religiosa, compreendo que a proteção deferida neste âmbito também é uma forma de tutela dos direitos religiosos destas comunidades, na perspectiva de uma ressignificação do conceito de liberdade religiosa.

Entretanto, como ressaltai, prevalecem algumas limitações, sobretudo – destaque, pela manutenção de privilégios às religiões cristãs, o que é agravado pela forte articulação das bancadas teocratas em todos os entes federativos, cuja atuação é voltada não apenas pela manutenção e ampliação destes privilégios, mas também à própria inviabilização dos direitos das minorias e, mais recentemente, pelo recrudescimento da política neoliberal, que ataca diretamente a prática de políticas públicas em direitos humanos, sobretudo pelo discurso do contingenciamento, isto é, da hierarquização de prioridades em razão da alegada fragilidade das finanças públicas em que, infelizmente, as políticas sociais acabam por ser as primeiras áreas a sofrerem cortes.

Neste sentido, a partir do chamado ajuste fiscal, implantado ainda no governo do Partido dos Trabalhadores, houve a fusão da SEPIR com a Secretaria Especial de Direitos Humanos e, mais recentemente, com o afastamento da presidenta Dilma Roussef e a subida ao cargo do seu vice, Michel Temer, houve a extinção da SEDH, incorporada ao Ministério da Justiça, bem como a transferência de sua dotação orçamentária para a Presidência da República, além da suspensão de atividades da antiga pasta e a extinção, no âmbito do Ministério da Educação, da secretaria responsável pela condução das políticas educacionais voltadas à diversidade, o que representa uma ameaça direta à implementação das Leis nº 10.639/03 e 11.645/08.

Assim sendo, para além das limitações já apontadas no que se refere à observância da legislação e de efetividade prática das políticas públicas em direitos humanos, torna-se necessário, tendo em vista que os direitos humanos são fruto de lutas sociais, fortalecer as articulações políticas com vistas ao enfrentamento a estes retrocessos, fazendo desta racionalidade de resistência um processo perene de construção de direitos

E OS PORTÕES DA JUREMA SE ABRIU, SENHORES MESTRE É QUE VAI FECHAR...⁶⁷

Mestre Félix é meu pai, meu marido, é meu protetor, é meu padrinho, ele é tudo na minha vida. Primeiramente Jesus, depois ele, se não fosse ele eu tava no chão (Mãe Dé).

Encerrando este trabalho, mas não os estudos sobre a Jurema Sagrada, gostaria de iniciar estas reflexões derradeiras a partir da frase acima transcrita, colhida por mim no campo, muito embora já a tenha ouvido diversas vezes no dia a dia do terreiro. Ela ilustra, antes de mais nada, a importância que a Jurema Sagrada tem, enquanto religião, na vida de seus adeptos.

Reitero, no encerramento da pesquisa, a afirmação de que a Jurema Sagrada é, de fato, uma religião. Muito embora esta discussão já tenha sido realizada no segundo capítulo, reafirmo esta conclusão com o intuito de ressaltar a sua autonomia e, sobretudo, a condição de sujeito de direito dos seus adeptos, o que constitui o ponto central tanto da luta política dos juremeiros, quanto desta dissertação. Tendo em vista que é da luta que nasce o direito, esta é a primeira e mais importante conclusão que posso tomar.

No entanto, como visto, a caracterização da Jurema ainda é uma noção em disputa, uma vez que a construção e o estabelecimento de significados da identidade é um processo, desde o início, político, inteiramente relacionado aos direitos humanos, pois esta política de identidade é, sobretudo, a criação e a administração da diferença em oposição e/ou complementaridade à noção de igualdade.

A representação negativa da Jurema Sagrada nos diversos discursos, fruto da política colonial é algo que ainda produz efeitos, mesmo em tempos nos quais a dignidade da pessoa humana e a centralidade dos direitos humanos tornaram-se os princípios fundantes do Estado Democrático de Direito, o que revela a necessidade tanto de uma luta por efetividade de direitos, quanto de refundação teórica das representações e dos próprios direitos humanos pelos sujeitos e grupos sociais aos quais o seu acesso foi e é historicamente negado.

A identificação da Jurema Sagrada com a proposta metodológica, política, epistemológica e ética dos saberes subalternos, permite a emergência de uma produção de

⁶⁷ Ponto cantado no encerramento do toque.

conhecimento voltada a esta práxis de reinvenção dos direitos humanos e de emancipação dos sujeitos subalternos, a partir da constatação de que a sua construção histórica, a despeito da pretensão de universalidade, esteve vinculada a um contexto histórico, geográfico e político específico, qual seja, o da modernidade, narrada como uma experiência europeia e orientada à legitimação da burguesia e do capitalismo como classe social e sistema político-econômico dominantes, e que tiveram no estabelecimento de impérios coloniais a sua base de sustentação.

Assim sendo, apenas com a superação destas disjunções, a partir da reinvenção teórica e prática dos direitos humanos é que se poderá falar, de fato, em uma noção de universalidade de direitos humanos, que possa corresponder à verdade histórica que Walter Benjamin levanta, qual seja, a de que para os oprimidos a negação de direitos não foi uma exceção, mas sim a regra.

Neste sentido, a política de identidade pode, quando pautada na perspectiva de uma cidadania diferenciada, constituir-se como importante mecanismo de emancipação e efetivação da justiça social, com base nas noções de reconhecimento e redistribuição, como entende Nancy Fraser, com vistas à superação tanto dos problemas da reificação e do estigma quanto das contradições do capitalismo, que são em grande parte as próprias contradições da concepção clássica de direitos humanos.

Essencial, neste contexto, é a compreensão dos direitos humanos não como um dado da natureza, como pretende a corrente jusnaturalista, tampouco como uma expressão normativa, na perspectiva positivista, mas sim como frutos de lutas de sujeitos, classes e grupos sociais, o que explicita o seu caráter eminentemente dinâmico. Estas lutas, antes de mais nada, tem por objeto o reconhecimento, categoria que, a meu ver, é a única capaz de promover a criação de uma cultura de direitos humanos pautada em sua incondicionalidade.

A minha condição de sujeito parte do campo e de pesquisador do mesmo espaço me permitiu enxergar o processo de construção dos direitos do povo de Jurema de uma forma crítica, não apenas do ponto de vista teórico, mas também prático. Sinteticamente, entendo que trata-se de um processo ainda embrionário, diante das contradições do processo de legalização dos cultos africanos e fundação das federações, ocorrida ainda em meados da década de 1960, uma vez que não houve uma ruptura com a disciplina policial – sobretudo tendo em vista tratar-se do contexto da ditadura civil-militar – mas também pela insuficiência da ideia de legalização como “libertação”, embora este discurso ainda seja muito presente,

sobretudo entre os sacerdotes mais antigos da cidade e, por fim, do fato de a própria afirmação da identidade do povo de terreiro, em especial a partir da Jurema, seja bastante recente.

Ademais, as federações, como visto, não conseguiram se firmar como organizações de mobilização política, servindo mais aos propósitos de controlar e disciplinar os terreiros do que de promover alguma articulação. Com isso, a luta por direitos do povo de Jurema, em especial, foi adiada, sobretudo pela sua própria representação enquanto parte integrante da Umbanda ou do Candomblé, e que consistiu em outra limitação deste processo.

Entretanto, neste novo momento político, a Jurema tem ocupado uma posição de destaque, pois passou a ser compreendida como uma tradição genuinamente nordestina, o que permite aos terreiros campinenses, cuja expressão no Candomblé foge à ortodoxia nagô, se afirmem politicamente diante e ao lado das nações e cultos mais tradicionais, e que já obtiveram um maior grau de reconhecimento, diante da adoção da estratégia diferencialista de inserção das religiões de matriz afro-ameríndia na esfera pública.

Ainda, este processo inclui a criação de novas organizações, formalizadas ou não, que permitem, destacadamente, a adoção de uma política de interseccionalidade, estabelecendo um forte vínculo entre as lutas dos povos de terreiro e os movimentos negro, LGBT, de mulheres etc. Neste sentido, instrumentaliza-se a superação da vinculação às federações, bem como uma maior articulação política, uma vez que o cenário dos movimentos sociais em Campina Grande ainda é de precariedade.

Os desafios para a construção da cidadania juremeira campinense, portanto, ainda são muitos, apesar de ter se construído uma importante articulação política nos últimos anos. Neste sentido, entendo haver a necessidade de superação de problemas internos, como o relacionamento entre os terreiros e religiosos, que é frequentemente beligerante, bem como externos, tais como a interiorização das políticas públicas e, com maior ênfase, a luta contra os retrocessos em direitos humanos, cuja ocorrência encontra-se em curso, diante do recrudescimento da política neoliberal. Para tanto, neste e em qualquer contexto histórico, só há um mecanismo capaz de promover esta superação, que é a luta por reconhecimento – o que inclui a produção intelectual subalterna – enquanto mola propulsora da reinvenção dos direitos humanos por aqueles cujo acesso fora negado. Somente assim se poderá construir e afirmar direitos humanos universais e, sobretudo, incondicionais.

REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer: poder soberano e vida nua**. Belo Horizonte: EdUFMG, 2002.

AIRES, José Luciano de Queiroz. **Juremeiros-Catimbozeiros na Paraíba: entre batidas policiais e discursos científicos (1919-1940)**. In: OLIVEIRA, Ariosvalber de Souza; SILVA, Moisés Alves da; AIRES, José Luciano de Queiroz. **Nas confluências do axé: refletindo os desafios e possibilidades de uma educação para as relações étnico-raciais**. João Pessoa: Editora do CCTA, 2014, pp 69-94.

ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino de. **A Jurema nas práticas dos descendentes cultutais do africano no Brasil**. In: MOTA, Clarice Novaes da; ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino. **As muitas faces da Jurema: de espécie botânica à divindade afro-indígena**. Recife: Nupeea, 2006, pp 171-192.

ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos. **O regime imagético Pankararu (tradução intercultural intercultural na cidade de São Paulo)**. 2001. 428 f. Tese (doutorado em antropologia social) – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2001.

ALMEIDA, Elga Lessa. **A inserção de políticas públicas étnicas para terreiros de candomblé na agenda brasileira: os entrecruzamentos entre o global e o local**. 2011. 107 f. Dissertação (Mestrado em Administração) – Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2011.

ALTAVILA, Jayme de. **Origem dos Direitos dos Povos**. 11^a ed. São Paulo: Ícone, 2006.

AMORIM, Ninno; FERNANDES, Estevão Rafael. **Diferença, igualdade e diversidade**. In: FERREIRA, Lúcia de Fátima Guerra et all. **Direitos Humanos na educação superior: subsídios para a educação em direitos humanos nas ciências sociais**. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2010.

ANZALDUA, Gloria. **Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo**. In: Estudos feministas. Vol 8 (1). Florianópolis, 2000.

_____. **Borderlands/La frontera: the new mestiza**. San Francisco: Aunt Lute Books, 1981.

ARAGÃO, Daniel Mauricio Cavalcante. **Subjetividade do outro, processo de libertação e construção de direitos no contexto latino-americano**. In: WOLKMER, Antonio Carlos. **Direitos humanos e filosofia jurídica na América Latina**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004.

ARENDT, Hannah. **The rights of man, what are they?** *Modern Review*, New York, 3 (1), 1949.

_____. O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do homem. In: _____ **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

ASSUNÇÃO. Luiz. **O Reino dos Mestres: A tradição da Jurema Sagrada na Umbanda nordestina**. Rio de Janeiro: Pallas, 2010.

_____. Os Mestres da Jurema. In: PRANDI, Reginaldo (org) *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001, pp. 182-215.

BALLESTRIN, Luciana. **América Latina e o giro decolonial**. In: *Rev. Bras. Ciênc. Polít.* no.11 Brasília May/Aug. 2013.

BARROS, Ofélia Maria. **Terreiros Campinenses: Tradição e Diversidade**. 2011. 201 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2011.

BARROS, Sullivan Charles. **Os Saberes Subalternos E Os Direitos Humanos: Por Uma Teoria Crítica Dos Direitos Humanos**. *Argumentos (Unimontes)*, v. 8, p. 131-150, 2013.

BARROSO, Luís Roberto. **Interpretação e Aplicação da Constituição**. 3ª ed. São Paulo: Saraiva, 1999.

BARTH, Fredrik. **Grupos Étnicos e suas Fronteiras**. In: **O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000, p. 25-69.

_____. **Etnicidade e o conceito de cultura**. In, *Antropolítica : Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política*. n. 19. Niterói : EdUFF, 2005, pp.15-30.

BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil**: Contribuição a uma Sociologia das Interpretações de Civilizações. Trad. Maria Eloisa Capellato e Olívia Kranhenbuhl. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1985.

_____. **Catimbó**. In: PRANDI, Reginaldo (org) Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2001, pp 146-159.

BAUMAN, Zygmunt. **Comunidade**: A busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BENEVIDES, Maria Victoria. **Direitos humanos**: desafios para o século XXI. In: SILVEIRA, Rosa Maria Godoy et alii. **Educação em Direitos Humanos**: Fundamentos teórico-metodológicos. João Pessoa: Editora UFPB, 2007.

BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. Sobre o conceito de história. In: **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BERGER, Peter Ludwig. **O dossel sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulinas, 1985.

BIRMAN, Patrícia. **Relações de gênero, possessão e sexualidade**. PHYSYS – Revista de saúde coletiva. v.1, n. 2, 1991.

BOBBIO, Norberto. **A Era dos Direitos**. Campus. Rio de Janeiro, 1992.

BONAVIDES, Paulo. Curso de direito constitucional. São Paulo: Malheiros, 2005.

BRANDÃO, Maria do Carmo; RIOS, Luis Felipe. O Catimbó-Jurema do Recife. In: PRANDI, Reginaldo (org) Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2001, pp 160-181.

BUCCI, Maria Paula Dallari. **Buscando um Conceito de Políticas Públicas para a Concretização dos Direitos Humanos**. In: BUCCI, Maria Paula Dallari et alii. Direitos humanos e políticas públicas. São Paulo, Pólis, 2001.

- BUTLER, Judith. **Marcos de Guerra: Las Vidas Lloradas**. Madrid: Paídos, 2010.
- CALHOUN, Craig. **Social theory and politics of identity** in: CALHOUN, Craig (org). *Social Theory and Politics of Identity*. Malden (Massachussets), Blackwell, 1998.
- CAMARGO, Maria Thereza Lemos de Arruda. **Jurema (mimosa hostilis benth) e sua relação com os transe nos sistemas de crenças afro-brasileiras**. In: MOTA, Clarice Novaes da; ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino. *As muitas faces da Jurema: de espécie botânica à divindade afro-indígena*. Recife: Nupeea, 2006, pp 151-170.
- CANCLINI, Néstor García. **Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais na globalização**. 4ª edição. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.
- CANDAU, Jöel. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2012.
- CARBONARI, Paulo César. **Sujeito de direitos humanos: questões abertas e em construção**. In: **Educação em Direitos Humanos: Fundamentos teórico-metodológicos**. João Pessoa: Editora UFPB, 2007.
- CARLINI, Álvaro. **Cachimbo e maracá: o Catimbó da missão (1938)**. São Paulo: CCSP, 1993.
- CARVALHO, Amanda Peixoto de. **As Reinvenções das Religiões Afro-Brasileiras em Campina Grande (1920-1980)**. 2011. 157 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, 2011.
- CARVALHO, José Jorge de. **O olhar etnográfico e a fala subalterna**. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 4, n. 8, 1998, pp 182 – 198.
- CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. 3ª edição. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- CHATERJEE, Partha. **Colonialismo, modernidade e política**. Salvador: EdUFBA, 2004.
- CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Rio de Janeiro: EdUFRJ, 2008.
- COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 2. Ed. São Paulo: Saraiva, 2005.

DALLARI, Dalmo. **Direitos humanos e cidadania**. São Paulo: Moderna, 1998.

DaMATTA, Roberto. **Relativizando**: uma introdução à antropologia social. Petrópolis (RJ): Vozes, 1987.

DA SILVA, Tomaz Tadeu. **A produção social da identidade e da diferença**. In: **Identidade e diferença**: uma introdução teórica e conceitual. In: Identidade e diferença – a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2007.

DAVUTOGLU, Ahmet. **Cultura global versus pluralismo cultural**: hegemonia civilizacional ou diálogo e interação entre civilizações. In: BALDI, Cesar Augusto. **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. Vol 1. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.

DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. **História oral e narrativa**: tempo, memória e identidades. In: História Oral (Rio de Janeiro), São Paulo, v. 6, p. 9-26, 2003.

DUSSEL, Enrique. **1492, el encubrimiento del outro**: hacía la origem del mito de la modernidade. La Paz (Bolívia): Plural, 1994.

DURHAM, Eunice R. **A pesquisa antropológica com populações urbanas**: problemas e perspectivas. In: CARDOSO, Ruth C. L (org). **A aventura antropológica**: teoria e pesquisa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, pp 17-35, 1986.

DWORKIN, Ronald. **Levando os direitos à sério**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

EBERHARD, Christoph. Direitos humanos e diálogo intercultural: uma perspectiva antropológica. In: BALDI, Cesar Augusto. **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

_____. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EdUFBA, 2008.

FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (orgs). **Usos e abusos da história oral**. 8. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

FERRETTI, Sergio F. **Sincretismo e religião na festa do Divino**. In: Revista ANTHROPOLOGICAS, ano 11, volume 18(2), 2007, pp105-122.

FLORES, Elio Chaves: **A história e o fardo de vida: depois do genocídio, antes do pós-colonial**. In: SILVEIRA, Rosa Maria Godoy et alii. **Educação em Direitos Humanos: Fundamentos teórico-metodológicos**. João Pessoa: Editora UFPB, 2007.

FLORES, Joaquin Herrera. **Direitos humanos, interculturalidade e racionalidade de resistência**. In: WOLKMER, Antonio Carlos. **Direitos humanos e filosofia jurídica na América Latina**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. 21. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2011.

_____. **Microfísica do Poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2001.

_____. **Em defesa da sociedade: curso no Colege de France (1975-1976)**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **O nascimento da biopolítica: curso dado no Colege de France (1978-1979)**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FRASER, Nancy. **Da Redistribuição ao Reconhecimento: Dilemas da Justiça numa era Pós-Socialista**. In: cadernos de campo, São Paulo, n. 14/15, p. 1-382, 2006.

_____. **Social justice in the age of identity politics: redistribution, recognition, and participation**, in CLAUSSEN ,Detlev ; WERZ, Michael (orgs.), **Kritische Théorie der Gegenwart** (Hanover: Institut fur Soziologie and der Universität Hannover, 1999).

_____. Repensando a questão do reconhecimento: superar a substituição e a reificação na política cultural. In: BALDI, Cesar Augusto. **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

_____. **Reconhecimento sem ética?** In: MATTOS, Patrícia; SOUZA, Jessé (orgs). Teoria crítica no século XXI. São Paulo: Anablume: 2007, pp.113-140.

FREIRE, Gláucia de Souza. **Das “feitiçarias que os padres se valem:** circularidades culturais entre indígenas Tarairiú e missionários na Paraíba setecentista, 2013, 156 f. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Campina Grande. Campina Grande, 2013.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: LTC, 1989.

_____. **Obras e vidas:** o antropólogo como autor. Rio de Janeiro EdUFRJ, 2009.

GIL, Antonio Carlos. **Métodos e técnicas de pesquisa social.** 5ª edição. São Paulo: Atlas, 1999.

GIUMBELLI, Emerson. **A presença da religião no espaço público:** modalidades no Brasil. In: *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 28(2): 80-101, 2008.

GOFFMAN, E. **Estigma:** notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

GONDIM, Larissa Cristine Daniel. **A política da tolerância e o reconhecimento da diferença.** 2011, 147 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Universidade Federal da Paraíba: João Pessoa, 2011.

_____. **Multiculturalismo e direitos humanos:** A política da tolerância em face de direitos de grupos culturais. 2011, 153 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Jurídicas). Universidade Federal da Paraíba: João Pessoa, 2011.

GRAMSCI, Antonio. **Os intelectuais e a organização da cultura.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

_____. **Cadernos do cárcere,** vol. 5. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

GROSFOGUEL, Ramón. **Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais:** transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 80, 2008 pp 115-147.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Sujeitos da Jurema e o resgate da “ciência do índio”. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lúcia (orgs). O uso ritual de plantas de poder. Campinas/SP: Mercado de Letras, 2005, pp 239-277.

_____. A Jurema no “regime de índio”: o caso Atikum. In: MOTA, Clarice Novaes da; ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino. *As muitas faces da Jurema: de espécie botânica à divindade afro-indígena*. Recife: Nupeea, 2006, pp 97-124.

_____. Jurema e Novas Religiosidades Metropolitanas. In: L. S. Almeida & A. H. L. da Silva (Orgs.). **Índios do Nordeste: etnia, política e história**. Maceió, Edufal, 2008.

HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia: entre a facticidade e a validade**. Trad. Flávio Beno. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

_____. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

HAGUETTE, Thereza Maria Frota. **Metodologias qualitativas na sociologia**. Petrópolis (RJ): Vozes, 2001.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro, DP&A, 2011.

HONNETH, Axel. **A Luta por Reconhecimento: a Gramática Moral dos Conflitos Sociais**. São Paulo: Editora 34, 2003.

_____. **Reconhecimento ou redistribuição?** A mudança de perspectivas na ordem moral da sociedade. In: MATTOS, Patrícia; SOUZA, Jessé (orgs). **Teoria crítica no século XXI**. São Paulo: Anablume: 2007, pp. 79-94.

_____. **Observações sobre reificação**. In: Civitas, v.8, n.1 (jan/abr 2008). Porto Alegre, 2008, pp. 58-79.

HOLSTON, James. **Cidadania Insurgente: disjunções da democracia e da modernidade no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

HUNT, Lynn. **A invenção dos direitos humanos: uma história**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

IHERING, Rudolf Von. **A Luta Pelo Direito**. Rio de Janeiro: Forense, 2009.

KAUCHAKJE, Samira. **Cidadania e Participação Social: Inclusão Social no Campo dos Direitos à Igualdade e Diferença**. In: SOUZA, Maria Antônia; COSTA, Lourdes Cortes da. **Sociedade e Cidadania: Desafios para o Século XXI**. Ponta Grossa: Editora UEPG, pp 55-72, 2005.

LAGOS, Nilza Menezes Lino. “**Arreda homem que aí vem mulher...**”: Representações de gênero nas manifestações da Pombagira. 2007. 130 p. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2007.

LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

LASSALE, Ferdinand. **A essência da constituição** . 6ª ed. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2001.

LAVILLE, Christian; DIONE, Jean. **A construção do saber**: manual de metodologia da pesquisa em ciências humanas. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas (SP): UNICAMP, 1990.

LEITE, Fábio Carvalho. **Estado e Religião: A Liberdade Religiosa no Brasil**. Curitiba: Juruá, 2014.

LÉPINE, Claude. Desafios em pesquisa antropológica: o trabalho de campo em terreiros de Candomblé. In: HOFBAUER, Andreas. **Desafios e prática antropológica**: relatos, pesquisas e reflexões contemporâneas. Marília (SP): Oficina Universitária, 2011.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Raça e Ciência**. São Paulo: Perspectiva, 1970.

_____. **O pensamento selvagem**. Campinas (SP): Papyrus, 1989.

LIMA, Ivaldo Marciano de França. **Uma religião que cura, consola e diverte**: as redes de sociabilidade da Jurema Sagrada. In: Caderno de estudos sociais, vol. 20 n. 2: Recife, 2004, pp 189-202.

LIMA SEGUNDO, Francisco Sales de. **Memória e tradição da ciência da Jurema em Alhandra (PB)**: a cidade da Mestra Jardecilha, 2015, 172 f. Dissertação (mestrado em antropologia. Universidade Federal da Paraíba: João Pessoa, 2015.

LÖWY, Michael. **As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen**: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento. São Paulo: Busca Vida, 1991.

Lukács, Gyorgy. **História e consciência de classe**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Etnografia como prática e experiência. In: **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 15, n. 32, p. 129-156, jul./dez. 2009.

MARTINS, Humberto. **Sobre o lugar e os usos da imagem na antropologia:** notas críticas em tempos de audiovisualização do mundo. In: *Etnográfica*. Vol 17 (2), 2013, pp 395-419.

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. **O manifesto do Partido Comunista**. São Paulo: Boitempo, 2007.

MATTOS, Patrícia. **O reconhecimento social e a sua refundação filosófica em Charles Taylor**. In: MATTOS, Patrícia; SOUZA, Jessé (orgs). **Teoria crítica no século XXI**. São Paulo: Anablume: 2007, pp. 41-54.

MENDES, Gilmar Ferreira; COELHO, Inocêncio Mártires; BRANCO, Paulo Gustavo Gonet. **Curso de Direito Constitucional**. São Paulo. Saraiva, 2009.

MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: EdUFMG, 2003.

_____. **A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade**. In: LANDER, Edgardo. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: Clacso, 2005, pp 33-49.

MÖLLER, Josué Emílio. **A fundamentação ético-política dos direitos humanos**. Curitiba: Juruá, 2010.

MOTA, Clarice Novaes da. **Jurema e identidades:** um ensaio sobre a diáspora de uma planta. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lúcia (orgs). *O uso ritual de plantas de poder*. Campinas/SP: Mercado de Letras, 2005, pp 219-237.

_____. **O complexo da Jurema:** representações e drama social negro-indígena. In: MOTA, Clarice Novaes da; ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino. *As muitas faces da Jurema: de espécie botânica à divindade afro-indígena*. Recife: Nupeea, 2006, pp 19-60.

MOTTA, Roberto. **A Jurema do Recife: religião indo-afro-brasileira em contexto urbano**. In: LABATE, Beatriz Caiuby; GOULART, Sandra Lúcia (orgs). *O uso ritual de plantas de poder*. Campinas/SP: Mercado de Letras, 2005, pp 279-299.

_____. **Religiões afro-ricifenses**: ensaio de classificação. In: CARDOSO, Carlos; BACELAR, Jefferson. *Faces da tradição afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas, 2005, pp 17-35.

NASCIMENTO, Milton Meira do. A tradição crítica dos direitos humanos. In: FERREIRA, Lúcia de Fátima Guerra et all. **Direitos Humanos na educação superior**: subsídios para a educação em direitos humanos na filosofia. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2010.

PACHUKANIS, E.B. **Teoria geral do direito e do marxismo**. São Paulo: Editora Acadêmica, 1988.

Papa Paulo III - **Bula Veritas Ipsa** . MONTFORT Associação Cultural. Disponível em: <http://www.montfort.org.br/index.php?secao=documentos&subsecao=decretos&artigo=15>
Acesso em: 12 fev 2015.

PELÚCIO, Larissa. **Dossiê Saberes Subalternos**. In: Revista Contemporânea v2, n2. São Carlos/SP, 2012, pp 303-307.

_____. **Subalterno quem, cara pálida?** In: Revista Contemporânea v2, n2. São Carlos/SP, 2012, pp 395-418.

PEREIRA, Rodrigo. "Gênero e Cultos afro-brasileiros: uma revisão teórica sobre a homossexualidade". In: *Anais da 28ª Reunião Brasileira de Antropologia*. São Paulo: Associação Brasileira de Antropologia, 2012.

PIERUCCI, Antonio Flavio. **As ciladas da diferença**. In: Tempo Social – Revista de Sociologia da USP. V.2, n.2, jun/dez 1990. São Paulo, 1990, pp. 7-33.

PINTO, Clélia Moreira. **A Jurema Sagrada**. In: MOTA, Clarice Novaes da; ALBUQUERQUE, Ulysses Paulino. *As muitas faces da Jurema: de espécie botânica à divindade afro-indígena*. Recife: Nupeea, 2006, pp.125-150.

PIOVESAN, Flávia. **Ações Afirmativas Da Perspectiva dos Direitos Humanos**. In: Cadernos de Pesquisa, v. 35, n. 124, jan/abr 2005.

_____. **Direitos Humanos e o Direito Constitucional Internacional**. Porto Alegre: EMAGIS, 2006.

_____. **Temas de direitos humanos**. São Paulo: Saraiva, 2010.

_____. **A universalidade e a indivisibilidade dos direitos humanos:** desafios e perspectivas. In: BALDI, Cesar Augusto. **Direitos humanos na sociedade cosmopolita.** Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

PIZZIO, Alex. **As políticas sociais de reconhecimento como elemento de redução das desigualdades sociais.** In: Ciências Sociais Unisinos, vol. 44, n. 1. São Leopoldo/RS, jan/abr 2008, pp. 80-86.

PRANDI, Reginaldo. **Os Candomblés de São Paulo:** A velha magia na metrópole nova. 1ª edição. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1991.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina.** In: LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas.** Buenos Aires: Clacso, 2005, pp 107-130.

RIFIOTIS, Teophilo; MATOS, Marlise. **Judicialização, direitos humanos e cidadania.** In: FERREIRA, Lúcia de Fátima Guerra et all. **Direitos Humanos na educação superior:** subsídios para a educação em direitos humanos nas ciências sociais. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2010.

RANCIÈRE, Jacques. **O ódio à democracia.** São Paulo: Boitempo, 2014.

RODRIGUES, Michelle Gonçalves. **Da invisibilidade à visibilidade da Jurema: a religião como potencialidade política.** 2014. Tese (doutorado em antropologia). Universidade Federal de Pernambuco, 2014.

ROLAND, Edna Maria Santos. **Políticas internacionais e questão racial no século XXI.** In: RIBEIRO, Matilde. **As políticas de igualdade racial:** reflexões e perspectivas. São Paulo: Perseu Abramo, 2012.

ROSA, Laila Andresa Cavalcanti. **As juremeiras da nação Xambá (Olinda, PE): Músicas, performances, representações de feminino e relações de gênero na Jurema Sagrada.** 2009. 359 f. Tese (Doutorado em Música) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2009.

_____. **Juremeiras e bruxas: as donas de uma ciência ilegítima.** In: Caminhos v. 7, n. 2. Goiânia, 2009, pp 175-201.

SAID, Edward. **Orientalismo:** o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

_____. **Cultura e Imperialismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SALLES, Sandro Guimarães de. **À sombra da Jurema: tradição dos mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra.** In: Revista ANTHROPOLÓGICAS, ano 8, volume 15(1), pp 99-122 2004.

_____. **Mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra.** Recife: EdUFPE, 2010.

SANTIAGO, Idalina Maria Freitas Lima. **O jogo do gênero e da sexualidade nos terreiros de umbanda cruzada com jurema na grande João Pessoa/PB.** 2001. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2001.

_____. **A Jurema Sagrada da Paraíba.** Qualit@s Revista Eletrônica. v. 7, n. 1, pp 01-14, 2008.

SANTOS. Boaventura de Sousa. **Por uma concepção multicultural de direitos humanos.** In: Revista Crítica de Ciências Sociais, nº 48: Coimbra, 1997. pp 11-32.

_____. Modernidade, identidade e cultura de fronteira. In: Tempo Social – Revista de Sociologia da USP. Vol 5, n. 1-2. São Paulo, 1993, pp. 31-52.

_____. Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo cultural. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. Refundación del Estado em America Latina: perspectivas desde una epistemología del Sur. Lima (Peru): Instituto Internacional de Derecho y Sociedad, 2010.

SÃO BERNARDO, Augusto Sérgio dos Santos. **Quando a Norma Jurídica Nega o Direito à Diferença.** In: VENTURI, Gustavo (org). **Direitos Humanos: Percepções da Opinião Pública, análises de pesquisa nacional.** Brasília: Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República, pp 155-162, 2010.

SCOTT, Joan. W. **O enigma da igualdade.** In: Estudos Feministas, vol. 13, n.1. Florianópolis, jan/abr 2005, pp. 11-30.

SEGATO, Rita Laura. **Inventando a natureza: família, sexo e gênero no Xangô do Recife.** In: Anuário Antropológico. Brasília: UnB, 1985, pp 10-54.

SEMPRINI, Andrea. **Multiculturalismo.** Bauru/SP: EDUSC, 1999.

SILVEIRA, Rosa Maria Godoy. **Educação em/para os direitos humanos: entre a universalidade e as particularidades, uma perspectiva histórica.** . In: SILVEIRA, Rosa Maria

Godoy et alii. **Educação em Direitos Humanos: Fundamentos teórico-metodológicos**. João Pessoa: Editora UFPB, 2007.

SOARES, Stênio. “**Anos da chibata**”: perseguição aos cultos afro-pessoenses e o surgimento das federações. In: Caos – Revista eletrônica de ciências sociais, n. 14. João Pessoa, 2009, pp.134-155.

SOUZA, Lydiane Maria Ferreira de. **Direito Eclesiástico no Brasil? Uma Sugestão**. In: SANTORO, Emílio et all. Direitos Humanos Em uma Época de Insegurança. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2010.

_____. Do direito à liberdade religiosa no Brasil. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2010.

SOARES, Stênio. “**Anos da chibata**”: perseguição aos cultos afro-pessoenses e o surgimento das federações. In: Caos – Revista Eletrônica de Ciências Sociais, n. 14. João Pessoa, set/2009, pp. 134-155.

SPIVAK, Gayatri Charkavoty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: EdUFMG, 2010.

TAYLOR, Charles. **O que é agência humana?** In: MATTOS, Patrícia; SOUZA, Jessé (orgs). **Teoria crítica no século XXI**. São Paulo: Anablume: 2007, pp 07-40.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América: a questão do outro**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

TREBITSCH, Michel. A função epistemológica e ideológica da história oral no discurso da história contemporânea. In: MORAES, Marieta (org). História Oral. Rio de Janeiro: Diadorim, 1994 pp 19-43.

VANDEZANDE, René. **Catimbó: Pesquisa Exploratória sobre uma forma Nordestina de Religião Mediúnica**. 1975. Dissertação (Mestrado em Sociologia), Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1975.

VANNUCHI, Paulo. Direitos Humanos, **Responsabilidade do Estado com Participação da Sociedade**. In: RIBEIRO, Matilde. Direitos Humanos como Direitos de Todos, sem Exceção. São Paulo: Perseu Abramo, 2010.

WALLERSTEIN, Immanuel. **O Capitalismo Histórico**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

WEBER, Max. Metodologia das ciências sociais. Campinas (SP): UNICAMP, 2001.

_____. *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 1983.

WOLF, Eric. *Europa y la gente sin historia*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1993.

WOLKMER, Antonio Carlos. *Fundamentos da crítica no pensamento político e jurídico latino-americano*. In: WOLKMER, Antonio Carlos. **Direitos humanos e filosofia jurídica na América Latina**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2004.

_____. **Direitos políticos, cidadania e a teoria das necessidades**. In: Brasília a. 31, n.º 122. Mai/jul 1994. Brasília, 1994, pp. 275-280.

_____. **Ideologia, estado e direito**. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2003.

_____. **Novos pressupostos para a temática dos direitos humanos**. In: RÚBIO, David Sanchez; CARVALHO, Salo de; FLORES, Joaquin Herrera. **Direitos humanos e globalização: Fundamentos e possibilidades desde a teoria crítica**. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2010.

_____. **Pluralismo jurídico, interculturalidade e direitos humanos**. In: Revista Sequência n.º 53, dez/2006. Florianópolis, 2006, pp. 113-128.

WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual**. In: *Identidade e diferença – a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

YOUNG, Iris. **Representação política, identidade e minorias**. In: *Lua Nova*, n. 67. São Paulo, 2006, pp. 139-190.